



HAL
open science

Pratiques rituelles et sauvegarde du patrimoine culturel immatériel dans le Kajoor (Sénégal) : évolution historique, défis et perspectives

Mandiaye Fall

► To cite this version:

Mandiaye Fall. Pratiques rituelles et sauvegarde du patrimoine culturel immatériel dans le Kajoor (Sénégal) : évolution historique, défis et perspectives. Histoire. Université de La Rochelle, 2022. Français. NNT : 2022LAROF004 . tel-04092002

HAL Id: tel-04092002

<https://theses.hal.science/tel-04092002v1>

Submitted on 9 May 2023

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 LA ROCHELLE

ÉCOLE DOCTORALE *618 EUCLIDE*

Laboratoire CRHIA de La Rochelle

THÈSE

présentée par : **Mandiaye FALL**

soutenue le 23 mars 2022

pour l'obtention du grade de Docteur de l'Université de La Rochelle

Discipline : **Histoire et civilisations**

**PRATIQUES RITUELLES ET SAUVEGARDE DU PATRIMOINE
CULTUREL IMMATÉRIEL DANS LE KAJOOR (SENEGAL) :
EVOLUTION HISTORIQUE, DÉFIS ET PERSPECTIVES**

JURY :

Guy SAUPIN : Professeur des universités émérite, université de Nantes (France),
Rapporteur

Caroline LE MAO : Maître de conférences, HDR, université de Bordeaux (France),
Rapporteur

Mickaël AUGERON : Maître de conférences, HDR, université de La Rochelle, Directeur de
thèse

Jean-François FAÛ : Professeur des universités, associé à l'université Senghor, Alexandrie
(Égypte), co-directeur

Oumar GUEYE : Professeur des universités, université Cheik Anta Diop, Dakar,
(Sénégal).

Laurent VIDAL : Professeur des universités, université de La Rochelle (France)

Florence PETROFF : Maître de conférences, Université de la Rochelle (France)

Abdoulaye CAMARA : Ancien conservateur de Gorée et chercheur à l'Institut fondamental
d'Afrique noire, Dakar (Sénégal)

REMERCIEMENTS

Cette thèse est le résultat d'un travail de longue haleine facilité par l'encadrement de mes directeurs de recherches et par la compréhension de mon entourage et de mes collaborateurs.

Mes remerciements vont à l'endroit de :

- Mes encadreurs messieurs Mickaël AUGERON et Monsieur Jean-François FAÛ qui sont au-delà des simples rapports entre étudiant et professeur ;
- Mes épouses et mes enfants pour la compréhension et la patience ;
- Mes professeurs Abdoulaye CAMARA, Moustapha SALL, Oumar GUEYE qui ont aiguillé mon parcours académique ;
- Censeur Moustapha FALL, principale Aïssatou NDIAYE, principal Fallilou FALL, mes supérieurs qui m'ont accompagné ;
- Mes collègues du CEM Grand-Mbour et du CEM SAW de Mbour ;
- Aux familles BUCHALET (Orléans) et DIONE (Andrézy) pour leur générosité ;
- Mes promotionnaires de l'université Senghor d'Alexandrie (Égypte) ;
- A ma maman, mon amie, mon soutien pour toujours ;
- Feu mon papa, Mamadou, que le tout-puissant l'accueille en son paradis.
- Toutes les personnes qui ont participé de près ou de loin à ce travail.

LISTES DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

ANS : Archives Nationales du Sénégal

AOF : Afrique Occidentale Française

CFA : Communauté Financière Africaine

CLAD : Centre de linguistique Appliquée de Dakar

CRDS : Centre de Recherche et de Documentation du Sénégal

DALN : Division de l'Alphabétisation et des Langues Nationales

DPC : Directeur du Patrimoine Culturel

ENA : École Nationale des Arts

EPA : École du Patrimoine Africain

FCS : Front Culturel du Sénégal

FESMAN : Festival Mondial des Arts Nègres

ICCROM : Centre International pour la Conservation et la Restauration des biens Culturels

ICOM : Conseil International des Musées

ICOMOS : Conseil International des Monuments et des Sites

IFAN : Institut Fondamental d'Afrique Noire

ODD : Objectifs du Développement Durable

ONG : Organisation Non-Gouvernementale

ONU : Organisation des Nations Unies

RTS : Radiodiffusion Télévision Sénégalaise

SODAV : Société du Droit d'Auteur et du Droit Voisin

UICN : Union Internationale pour la Conservation de la Nature

UNESCO : Organisation des Nations unies pour l'Éducation, la Science et la Culture

TRANSCRIPTION DES NOMS OU EXPRESSIONS SÉNÉGALAIS

Le ouolof est la langue nationale du Sénégal la plus parlée à côté du français qui est la langue officielle. L'orthographe utilisé pour transcrire certains noms propres, communautés ou expressions obéit aux règles de la transcription phonétique officielle fixées par le Centre de linguistique appliquée de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar (CLAD). Par exemple :

- **c** se prononce comme dans **Thernobyl** (cosaan)
- **ë** se prononce comme dans **peuple** (ndëp, bëkëtë)
- **g** se prononce comme dans **guerre** (geer)
- **j** se prononce comme dans **diamant** (jambaar)
- **ñ** se prononce comme dans **bagne** (seriñ)
- **u** se prononce comme dans **Bourbon** (buur)
- **x** se prononce comme dans **Cheikh** (xalam)

RÉSUMÉ

Selon certaines croyances cosmologiques traditionnelles de la Sénégalie, les esprits des morts évolueraient dans un monde parallèle et seraient chargés de régir celui des vivants. Ces derniers dialoguent avec ces divinités via des offrandes et des formules sacrées afin d'accéder à leur faveur et de maintenir l'équilibre de leur existence terrestre. Ainsi, le phénomène religieux a pour fonction principale de donner un sens à la vie en comblant les incertitudes et en atténuant l'angoisse existentielle face à une nature capricieuse et souvent hostile. L'emprise directe, ou indirecte, du sacré sur les activités fige les concepts et pratiques essentialistes perpétués à travers une ritualisation nécessaire à la survie du patrimoine culturel immatériel des sociétés de l'oralité.

Ainsi, la pratique rituelle s'est imposée comme étant le principal procédé servant à la conservation du patrimoine culturel immatériel des Ajoor. Les expressions et représentations sont entourées souvent d'un substrat surnaturel et/ou symbolique sur lequel se fixent les acquis théoriques, moraux, techniques et religieux. Les communautés traditionnelles assimilent la notion de prédestination comme étant une règle immuable dans l'orientation de l'existence. Elle y signifie à la fois perpétuation de l'héritage génétique et familial et influence au quotidien des forces surnaturelles. En effet, la structuration de la société, les fonctions de chaque membre de la famille et l'exploitation des ressources naturelles, relèvent d'une organisation pratique et se réfèrent à des principes constamment reproduits à l'identique. En plus des événements et pratiques institutionnalisés, les expressions culturelles profanes usent de la ritualisation formulaire pour rappeler les idéaux sociétaux. Ainsi, l'installation des préceptes fondamentaux, qui traduisent leur vision de l'existence, est complétée par cette forme de morale ambulatoire omniprésente.

Cet univers traditionnel ouolof a reçu une mue profonde imposée par un contact prolongé avec les civilisations arabo-berbère et occidentale. Sa position sur le littoral atlantique et sa proximité de la limite sud du Sahara lui ont imprimé une évolution singulière. En effet, les influences civilisationnelles reçues de part et d'autre ont opéré une forme d'hybridation culturelle avec des nuances spatiales dans la manière de pratiquer les croyances animistes ancestrales. Reléguées au second plan dans la partie nord du Kajor, les pratiques et manifestations liées aux divinités traditionnelles sont assumées publiquement dans le Cap-Vert et dans la moitié sud de la région de Thiès.

A partir des années 1930, des concertations ont été organisées au niveau international pour la préservation du patrimoine monumental, historique et naturel. Malheureusement, elles n'ont pas toujours donné des réponses adéquates aux préoccupations liées à une disparition progressive des legs ancestraux négro-africains fortement impactés par leur ouverture à la modernité. Il a fallu attendre 2003 pour que l'Unesco adopte la Convention sur le patrimoine culturel immatériel qui crée un cadre théorique et normatif favorable à l'étude et à la valorisation des « pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire (ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés) ». Ce dispositif balise enfin la voie aux recherches sur la trajectoire des peuples négro-africains caractérisés par la culture de l'oralité qui souffre de plus en plus des contrecoups de la globalisation. La gestion du patrimoine culturel immatériel devient alors une discipline à part entière qui se positionne au carrefour des sciences sociales parce que nécessitant des compétences transversales.

Il va de soi que l'étude du passé des communautés devrait avoir comme principale finalité une meilleure compréhension du présent en vue de la préparation à un futur possible prospère, dans une posture qui prend en compte la durabilité. Pour y arriver, il faudrait adopter une approche systémique sur le tremplin du patrimoine culturel mobilisant chercheurs, politiques, système d'éducation et de formation, etc... Le secret de l'efficacité de la démarche résiderait dans une approche globale prenant en charge également les imbrications de la culture avec les secteurs d'activités connexes. En s'inspirant du tréfonds culturel local, il serait possible de produire un modèle de citoyen capable de prendre en charge efficacement les défis qui lui sont contemporains. Cette thèse s'applique à modéliser cet argumentaire à travers l'exemple du patrimoine culturel immatériel du Kajoor majoritairement habité par des Ajoor.

Mots-clés :

Rites, ritualisation, culte, croyance, animisme, divinités, structures sociales, patrimoine culturel immatériel, Kajoor, Pays Ouolof, Sénégal, ethnologie, ouolof, culture, expressions culturelles, identité, valorisation, développement durable.

ABSTRACT

According to some traditional cosmological beliefs in Senegambia, the spirits of the dead evolve in an alternative world and are given the responsibility of ruling that of the living. The latter communicate with these deities through offerings and sacred formulas in order to win their favor and maintain the balance of their existence on earth. Thus, the main function of the religious phenomenon is to give life a meaning by overcoming uncertainties and reducing existential anxiety in the face of a tricky and often hostile nature. The direct or indirect hold of the sacred over activities sets essentialist concepts and practices perpetuated through a ritualization necessary for the survival of the intangible cultural heritage of oral societies.

Thus, ritual practice has established itself as the main process for the conservation of the intangible cultural heritage of the Ajoor. Expressions and representations are often wrapped in a supernatural and / or symbolic substrate on which theoretical, moral, technical and religious achievements are based. Traditional communities view the notion of predestination as an immutable rule to lead one's life. It refers to both the perpetuation of the genetic and family heritage and the daily influence of supernatural forces. Indeed, the structuring of society, the functions of each member of the family and the exploitation of natural resources are part of a practical organization and refer to principles constantly reproduced in the same way. In addition to institutionalized events and practices, secular cultural expressions use form ritualization to recall societal ideals. Thus, the establishment of the fundamental precepts which reflect their vision of existence, is supplemented by this omnipresent form of ambulant morality.

The traditional Wolof universe has deeply changed as a result of prolonged contact with Arab-Berber and western civilizations. Its location on the Atlantic coast and its proximity to the southern limit of the Sahara account for its unique evolution. Indeed, the civilizational influences received on both sides have generated a form of cultural hybridization with spatial slight differences in the way of practicing ancestral animist beliefs. While they are considered of secondary importance in the northern part of Kajoor, the practices and events linked to traditional divinities are publicly assumed in Cape Verde and in the southern part of the Thies region.

From the 1930s, debates have been held at the international level for the preservation of the monumental, historical and natural heritage. Unfortunately, they have not always provided adequate responses to concerns related to the gradual disappearance of ancestral Negro-African legacies strongly impacted by their openness to modernity. It was not until 2003 that Unesco adopted the Convention on The Intangible Cultural Heritage which created a theoretical and normative framework favorable to the study and promotion of "practices, representations, expressions, knowledge and know-how (as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated with them)". Finally, this convention paves the way for research on the evolution of Negro-African peoples characterized by the culture of orality which increasingly suffers from the impact of globalization. The management of the intangible cultural heritage thus becomes a full-fledged discipline which stands at the crossroads of social sciences because it requires cross-disciplinary skills.

It goes without saying that the main purpose of studying the past of communities should be a better understanding of the present with a view to preparing for a possible prosperous future, in a position that takes sustainability into account. To achieve this, it is necessary to adopt a systemic approach on the springboard of the cultural heritage mobilizing researchers, politicians and the education and training system. Such a reasoning can only be successful if based on a global approach equally taking into account the interweaving of culture and related branches. By drawing inspiration from the local cultural core, it will be possible to produce a model of citizen able to efficiently deal with the challenges that are contemporary with him. This thesis aims at modeling this argument through the example of the intangible cultural heritage of Kajoor mainly inhabited by Ajoor people.

Key words:

Rites, ritualization, worship, belief, animism, divinities, social structures, intangible cultural heritage, Kajoor, Ouolof country, Senegambia, ethnicity, Wolof, culture, cultural expressions, identity, promotion, sustainable development.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'élan de conservation actuelle des vestiges du passé s'est manifesté à partir de la Renaissance en Europe. La Révolution Française, tout en instaurant une rupture dans la gestion du pouvoir temporel, a renforcé le sentiment d'une identité nationale et a stimulé la volonté de conserver le *patrimoine*¹. Aujourd'hui, les paysages, les villes, les édifices et les sites les plus représentatifs sont protégés. Ils sont identifiés comme des repères, des ponts intergénérationnels, des trésors à préserver et à transmettre aux générations futures. La responsabilité des acteurs est d'autant plus compliquée à assumer qu'ils se retrouvent entre deux situations : le développement économique qui implique la création d'infrastructures pour l'amélioration des conditions de vie des populations et la volonté manifeste de garder des référentiels de leur passé. Il n'y a jamais eu de rupture brutale dans le continuum évolutif de la société qui s'identifie à travers des symboles physiques et abstraits hérités du passé et encadrés par les pouvoirs publics. La bonne santé du secteur patrimonial français, en l'occurrence, trouve son origine dans son imbrication harmonieuse avec les autres secteurs d'activités économiques du pays.

La prise en charge du patrimoine historique et culturel dans la majorité des jeunes États subsahariens, anciennes colonies, est jusqu'ici assez modeste. En effet, le poids de la traite négrière et de la colonisation a désarticulé l'identité multiple et complexe de l'Afrique noire.

L'élan expansionniste et hégémonique occidental favorisé par sa puissance technologique a débouché aujourd'hui sur ce qui est connu sous le terme de mondialisation. Cette interconnexion des civilisations a pour conséquence une uniformisation progressive des modes de vie et de pensée. Étant entendu que les flux des produits sont principalement à sens unique, c'est-à-dire des États technologiquement avancés aux pays les moins avancés, dont la majorité se trouve en Afrique au sud du Sahara.

¹ « 1790-94, correspond à la naissance du mot en français dans son sens moderne », Desvallees A., « Termes muséologiques de base », *Publics et Musées*, n°7, 1995, p.131

Déjà, dans la première moitié du XX^e siècle, la jeune élite intellectuelle formée en Occident s'est évertuée à restaurer la *dignité de l'homme noir*. Ce courant littéraire de contestation va se cristalliser à partir des années 1930 à Paris autour d'Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor dans le mouvement de la *Négritude*. Senghor l'a défini comme « l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie, les institutions et les œuvres des Noirs »².

Dans ce même sillage, la revue *Présence africaine* fondée par Alioune Diop en 1947 s'intéresse aux questions se rapportant « à l'histoire nationale, dans un mouvement qui permet d'appréhender en même temps l'histoire coloniale française, l'histoire de l'Afrique, et les différentes situations noires »³. En s'inscrivant dans une posture antiraciste et anticolonialiste, la revue se veut « à la fois un mouvement, un réseau d'échanges et une tribune », nous les idées liées aux « mondes noirs ».

Le débat sur les origines négro-africaines de l'Égypte pharaonique est mené sous l'impulsion de Cheikh Anta Diop⁴.

Cette contestation identitaire, liée à l'impact psychologique de la seconde guerre mondiale et le contexte de la guerre froide, provoque un vent de libération dans les colonies d'Afrique subsaharienne. Dans les années 1960, la majorité des colonies au sud du Sahara accèdent à l'indépendance.

Au Sénégal, « l'élite indépendante s'était très tôt convaincue que la défense et l'illustration du patrimoine culturel négro africain était l'arme la plus efficace »⁵ pour un développement économique et social. La volonté politique de sauvegarde et de valorisation du patrimoine culturel trouve sa matérialisation la plus probante lors du 1^{er} *Festival International des Arts Nègres* de 1966 à Dakar sous l'égide du Président Léopold Sédar Senghor.

² Senghor L. S., *Liberté I : Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1984, p.09 (Introduction)

³ Sarah Frioux-Salgas, « *Présence Africaine : Une tribune, un mouvement, un réseau* », Exposition Dossier Mezzanine Est, Musée du Quai Branly, 10/11/09 - 31/01/10, p.3

⁴ Diop C. A., *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines : processus de sémitisation*, Dakar, N.E.A. IFAN, 1977, 402p.

⁵ Djigo A., *Histoire des politiques du patrimoine culturel au Sénégal (1816-2000)*, Paris, L'Harmattan, 2015, 217p.

La loi 71-12 du 25 Janvier 1971 fixant le régime des monuments historiques et celui des fouilles et découvertes normalise cette option visant la protection et la valorisation du patrimoine culturel. La recherche d'un cadre réglementaire pour la protection du patrimoine culturel au niveau international commence par la Charte d'Athènes⁶ sur la restauration des monuments historiques de 1931. Cette dernière sera complétée par la Charte de Venise⁷ de 1964. La Convention du patrimoine mondial de 1972 de l'Unesco ouvre des perspectives plus larges en y incluant la protection du patrimoine naturel. Elle reprend les grands principes de la loi française loi n° 56-1106 du 3 novembre 1956.

C'est ainsi que l'État du Sénégal inscrit sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco : l'île de Gorée (1978), le Parc national des oiseaux du Djoudj (1981), le Parc national du Niokolo-koba (1981), les Cercles mégalithiques de Sénégal (2006), l'île de Saint-Louis (2000), le Delta du Saloum (2011), le Pays Bassari : paysages culturels Bassari, Peul et Bédik (2012).

L'arrêté ministériel 2711 en date du 03 mai 2006 portant publication de la liste des sites et monuments historiques classés⁸ donne une liste exhaustive qui dénote d'une richesse patrimoniale matérielle à préserver et valoriser au niveau national à cause de leurs valeurs esthétique et symbolique exceptionnelles.

Par ailleurs, la prise en charge du patrimoine monumental et naturel au niveau international n'a jamais atténué, dans la conscience des intellectuels africains, le choc provoqué par la disparition progressive des us et coutumes ancestraux. Le débat dans la littérature des années 1960, connu sous le nom de *conflit de générations*, traduit l'opposition entre la tradition, incarnée par les anciens, et la modernité qui s'est saisie des jeunes. L'influence de

⁶ ICOMOS, Charte d'Athènes pour la Restauration des Monuments Historiques, 1931. Cette charte insiste sur les principes et techniques de restauration des monuments.

⁷ « Charte internationale sur la conservation et la restauration des monuments et des sites » élaborée lors du II^e Congrès international des architectes et des techniciens des monuments historiques, Venise, 1964, Adoptée par l'ICOMOS en 1965.

⁸ Arrêté ministériel n° 2711 mcphc-dpc en date du 3 mai 2006 portant publication de la liste des sites et monuments historiques classés, <http://www.jo.gouv.sn/spip.php?article4607> consulté le 14 mai 2016 à 14 h

l'école⁹ et de l'urbanisation¹⁰ a secoué les structures sociales de base. Le rouleau compresseur de l'*occidentalisation* constitue une véritable menace sur les structures familiales traditionnelles, les communautés villageoises et leurs « expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés¹¹ ».

L'oralité qui caractérise les civilisations des peuples d'Afrique Subsaharienne comporte des systèmes particuliers de transfert de l'information. De brillantes productions intellectuelles et artistiques de cette région ont été mises au grand jour par les chroniqueurs arabes d'abord, ensuite par les occidentaux et enfin par des chercheurs autochtones qui ont pris le flambeau pour corriger et compléter l'historiographie.

Durant le moyen-âge, de grandes entités étatiques ont prospéré en Afrique noire. Ces empires¹² de l'intérieur du continent, situés entre le Sahara et les zones forestières équatoriales, sont restés connectés au Maghreb par le commerce transsaharien. Ils se développèrent grâce à un commerce florissant basé principalement sur l'or, l'ivoire et les esclaves. L'essentiel des informations sur le *Bilad al Sudan*¹³ occidental nous vient des chroniqueurs du Maghreb et du Mashrek tels qu'al-Bakrî (1014-1094), al-Idrîsî (1100-1165), ibn Battûta (1304-1377), ibn Khaldun (1332-1406), al-Hassan az-Zayâti (1490-1550) etc. Des auteurs autochtones arabisés de Tombouctou ont également écrit à partir du XVI^e siècle : Mahmûd Kati (1468-1593), Abderrahmane Es Saâdi (1596-1656), Ahmad Bâba (1556-1616).

Les régions du littoral Atlantique ont évolué à la périphérie des centres politiques intérieurs jusqu'à l'arrivée des européens qui influencèrent le devenir de la Sénégalie¹⁴.

⁹ *Sous L'orage* de Seydou Badian publié en 1957 aux éditions Présence Africaine, traite du déracinement et de l'acculturation.

¹⁰ *Maimouna*, d'Abdoulaye Sadjî publié en 1958 aux éditions Présence Africaine, traite de l'opposition campagne-ville. Cette ville qui attire, transforme et détruit.

¹¹ Convention de l'UNESCO de 2003, Article 2.

¹² Tekrur, Ghana, Mali, Songhaï et le Jolof : ces entités politiques se sont succédé pratiquement dans la même zone géographique.

¹³ A travers la littérature arabe, cette terre qui s'étend au sud du Sahara, de l'atlantique à la Mer Rouge, est dénommée *Bilad al Sudan* (Pays des Noirs)

¹⁴ « Cette vaste région ayant pour limites au nord, la vallée du fleuve Sénégal, c'est-à-dire les deux rives, au

L'installation sur le littoral des comptoirs commerciaux européens, coïncidant avec les difficultés du commerce transsaharien, va stimuler la vie économique de la région et l'émergence de chefferies côtières affranchies de la tutelle des grands centres politiques¹⁵ de l'intérieur affaiblis.

Des informations sur l'organisation, la composition et la répartition spatiale des populations, de leur mode de vie, des croyances apparaissent en filigrane à travers les récits de voyages des explorateurs et scientifiques comme Adanson (1757), De Villeneuve (1814), Hecquart (1855), Bérenger-Féraud (1879), Marche (1879), Habert De Ginestet (1894), des missionnaires tels que, Boilat (1853), des traitants comme La Tourrasse (1901), et des écrits de fonctionnaires coloniaux Carrère et Holle (1855), Faidherbe (1856, 1883). Delafosse (1912), etc. Ils ont exploité également une bonne partie des manuscrits écrits en arabe sur les peuples de l'Afrique occidentale.

Les chercheurs continuent à déblayer cette mine d'informations écrites ainsi que celle de la tradition orale pour recomposer l'histoire des peuples de cette partie du monde. Les royaumes qui vont naître et évoluer sur les côtes avec l'implantation des comptoirs, et qui vont disparaître progressivement au prorata des ambitions des puissances coloniales, seront les principaux sujets. Les *chefferies traditionnelles* ouolof du Jolof, du Kajoor, du Walo et du Bawol sont étudiées des origines à leurs chutes face à la colonisation¹⁶.

Un intérêt particulier sera également accordé à l'évolution des pratiques et modes de vie dans le Pays Ouolof, entièrement établi dans le Nord de la Sénégambie. Malgré les épisodes de la présence coloniale française, les liens avec le foncier n'ont pas beaucoup changé à travers le temps. La possession des terres par une communauté est liée souvent à l'existence d'une légende ou un titre officiel attribué à un ancêtre commun. Le système de gestion

sud le Rio Grande et à l'est le Bafing ». Barry B., « Émiettement politique et dépendance économique dans l'espace géographique sénégalais du XV^e au XVII^e siècle » : *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 68, n°250-253, Année 1981, pp. 37-52

¹⁵ L'empire du Jolof principalement. La Bataille de Danki de 1549 sonne le déclin de l'empire du Jolof défait par sa province vassale, le Kajoor.

¹⁶ Thiam M., *La chefferie traditionnelle wolof face à la colonisation : les exemples du Jolof et du Kajoor, 1900-1945*, Dakar, Université de Dakar, 1986, 387 p. (Thèse de 3^e cycle) - Barry B., *Le Royaume du Waalo, le Sénégal avant la conquête coloniale*, Maspéro, Paris, 1972, 393p - FALL R., *La Royauté et le pouvoir royal dans le Kajoor précolonial (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Dakar, Université de Dakar, 1979, 112 p. (Mémoire de Maîtrise)

moderne du foncier renforce souvent ou concurrence le droit coutumier¹⁷ local. L'introduction des cultures de rente, l'urbanisation et les moyens de communication vont avoir un impact sur les paysages agraires, surtout au Kajoor¹⁸.

Dans la société wolof, les légendes confèrent une légitimité au pouvoir royal. Tout un ensemble de mythes et légendes explique les fondements du pouvoir central. Cela rentre dans le processus de sacralisation du temporel pour une meilleure emprise sur les sujets¹⁹ ; le signe du pouvoir étant symbolisé par le palais²⁰ principalement. L'organisation sociale obéit à une hiérarchisation avec des corporations de métiers aux cotés de la paysannerie. Les forgerons auront une place importante dans leur rôle de légitimation et d'équipement en armes et en talismans des pouvoirs en place²¹. Les grands griots jouissent souvent de la fonction de grand conseiller du souverain. A l'origine, l'acquisition des savoir-faire, des savoirs cosmogoniques, des croyances liées aux origines de la matière et des éléments, la pharmacopée, des incantations était faite dans le cadre des rites d'initiation. De l'enfance à la mort, des dispositifs entretiennent cette sagesse tout au long de la vie. Le rituel reste au cœur du processus de socialisation et entretient la continuité, la survie et la cohésion de la communauté.

L'arrivée de l'islam tout en adoucissant les pratiques sociales avec l'interdiction de certains rites n'a pas pu modifier complètement les mentalités fortement liées au surnaturel²². Les populations continuent de consulter les féticheurs et de pratiquer des rites. Les pratiques animistes demeurent donc dans une sorte de syncrétisme souvent inconscient.

¹⁷ Diao M. M., *Étude du système foncier traditionnel chez les Wolof du Cayor au Sénégal*, Paris, Université de Paris, 1973, 295 p. (Mémoire EPHE)

¹⁸ De la Masselière B., *Les dynamismes socio-politiques et économiques dans la transformation des paysages agraires du Kayor central et septentrional*, Thèse de 3^e cycle, Géographie, Paris 1, EHESS, 1979, 314p.

¹⁹ Dieng B., *Société Wolof et discours du pouvoir : analyse des récits épiques du Kajoor*, Dakar, Presses universitaires de Dakar, 2008, 378 p.

²⁰ Gueye A., *Les expressions matérielles du pouvoir dans l'habitat au Cayor et au Bawol du XVI^e au XIX^e siècle. Approche ethnographique*, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 1999, 108 p. (Mémoire de Maîtrise)

²¹ Diouf M. B., *Forgerons wolof du Kajoor ; Forgerons sereer du Siin et du Jegem : de l'époque précoloniale à nos jours*, Paris, EHESS-ORSTOM, 1983, 498 p. (Thèse de 3^e cycle)

²² Diagne C., *L'Islam et les coutumes au Cayor*, Université de Dakar, 1985, 106 p. (Mémoire de Maîtrise)

Dans cette société ouolof²³, la prise en compte de forces surnaturelles, cheminant aux cotés de la destinée divine, faiseurs de bien ou de mal, oriente ainsi la plupart des comportements. Les rituels, qui leur sont consacrés, touchent pratiquement tous les événements sociaux et les rapports avec une nature habitée par des forces surnaturelles.

Ainsi, l'implantation des principaux foyers religieux dans le Pays Ouolof et la revendication d'une foi islamique ont créé une amnésie sélective. Le Sénégalais du commun, tout en arborant des icônes et des signes ostentatoires de piété, maintient des liens très étroits avec les mânes des ancêtres. Dans certaines communautés de grandes manifestations rituelles animistes demeurent encore. De manière consciente ou inconsciente, les reliques des pratiques rituelles ancestrales sont maintenues vivaces dans la société ouolof actuelle.

Ce projet de recherches sur les pratiques rituelles sous une approche patrimoniale vient combler des manquements d'un discours historique fait souvent par des étrangers. Le symbolisme qui entoure les pratiques codifiées, en lien avec un monde suprasensible, donne à la communauté des initiés l'exclusivité de leurs compréhensions. L'historiographie coloniale de la Sénégambie a fait le tour, des origines à nos jours ; mais, le secret, qui entoure certaines pratiques, fait qu'elles passent inaperçues aux yeux des profanes. Les descriptions faites des *Peuplades de la Sénégambie*²⁴ sont des esquisses²⁵ presque caricaturales de communautés taxées de simples avec des croyances *primitives*²⁶. En effet, certains auteurs décrivent les modes de vie des populations de l'Afrique occidentale de manière superficielle et ne perçoivent pas le caractère symbolique des pratiques qui sont des manifestations de réalités beaucoup plus profondes. La disparition des croyances animistes a beaucoup affaibli le patrimoine immatériel des peuples concernés. Donc, l'objet de cette étude est de mettre en exergue les modes de vie des Sénégalais pour ensuite y repérer les survivances des pratiques rituelles ancestrales.

²³ Diop A. B., *La Société wolof*, Paris, 1981, 360p.

²⁴ Ce titre assez réducteur de l'ouvrage de L.-J.-B. Berenger-Feraud (1879) est révélateur de la méprise dont les peuples de la Sénégambie sont victimes.

²⁵ *Esquisses sénégalaises* de l'abbé P.-D Boilat (1853) ne va pas au-delà de la description superficielle

²⁶ Émile Durkheim parle de religions primitives en faisant allusion aux religions traditionnelles. Cependant, il serait intéressant de percevoir le lien direct entre les religions révélées et les pratiques rituelles ancestrales africaines. Cette perception ne serait-elle pas la conséquence de ce regard simpliste sur les civilisations extra-européennes ?

Le dynamisme du fait patrimonial et son intemporalité font qu'il est difficile de caler le sujet dans des barrières chronologiques figées. Les modes de vie actuels sont une suite de progrès amorcés depuis la révolution néolithique. La présence d'une industrie lithique variée datant du paléolithique inférieur atteste de la précocité de l'occupation de l'Afrique occidentale. Cependant, par souci de réalisme scientifique et de continuité historique, l'étude des pratiques rituelles en Pays Ouolof commence du climat d'insécurité installé par la traite négrière atlantique, surtout à partir du XVIII^e siècle particulièrement. L'insécurité, tout en émiettant l'espace et en déstructurant le tissu social, a provoqué dans certaines communautés des réactions pour la survie de leurs identités. Les modèles de communautés, créés et renforcés au fil du temps à la marge des royaumes esclavagistes, sont les meilleurs exemples de conservation et de retransmission du legs ancestral. Les pratiques rituelles jouèrent une fonction principale dans le formatage d'une identité propre, dans le maintien de la cohésion du groupe et entretenirent un ensemble de savoirs et de savoir-faire pour le suivi du groupe et l'équilibre de leur milieu naturel.

La pertinence du cadre géographique de l'étude réside dans sa situation entre trois aires d'influences culturelles différentes. Le Pays Ouolof qui englobe le territoire du Kajoor s'établit entre les régions très tôt islamisées au nord et le domaine des religions traditionnelles au sud ; pendant que les régions côtières subissent une forte présence du christianisme. La culture ouolof serait-elle faite d'un mélange d'emprunts d'origines diverses ?

Le pays comporte également des minorités : Tukulër²⁷, Sereer²⁸ et Peul²⁹ dans un Kajoor avec des frontières plus ou moins floues dans ces façades continentales. Ainsi, le rôle joué par le Kajoor dans l'histoire du Pays Ouolof à cause de sa position géographique renforce la pertinence de son choix dans l'étude de l'évolution des pratiques rituelles. Une nuance de taille est à soulever : le groupe ouolof serait composé à partir des autres ethnies selon une partie de l'historiographie. Alors, le choix de la terminologie Pays Ouolof fait qu'on

²⁷ Les Tukulër sont principalement localisés dans la moyenne vallée du fleuve Sénégal et ont fondé le royaume du Fouta Toro

²⁸ Les Sereer sont établis au sud du Pays Ouolof. Réfractaires à l'islamisation, ils auraient quitté le nord pour aller vers le sud où ils ont fondé le royaume du Sine.

²⁹ Les Peulh sont un peuple de pasteurs nomades endémique à l'Afrique du Sud du Sahara

s'intéressera à l'ensemble des groupes humains qui composent le pays et non aux Ouolofs exclusivement.

Ainsi, le postulat de base, qui fonde cette étude, est que la disparition progressive des pratiques rituelles, sous l'influence des religions révélées, aurait fortement impacté le patrimoine culturel immatériel dans le Kajoor. Il existe un lien intrinsèque entre les pratiques rituelles et la conservation du patrimoine culturel immatériel des peuples de la Sénégambie. L'absence d'outils de gestion adaptés à la nature du patrimoine culturel et sa non prise en compte dans la formation du sénégalais du commun sont à l'origine de bien des situations difficiles du pays. En somme, notre patrimoine culturel immatériel, compte tenu du rôle qu'il devrait jouer dans le formatage d'une identité propre, devrait être à la base de tout projet de société.

Pour mener ce travail, la démarche méthodologique procèdera à une revue de la bibliographie sur le Pays Ouolof en général ; auxquels s'ajoutent des enquêtes orales et des supports digitaux et numériques. L'objectif de cette étude sera d'y repérer des signes d'activité rituelle pour un meilleur ciblage des enquêtes de terrain. Il est noté une ressemblance de certaines pratiques sur tout l'espace mais dans certains domaines, les contenus varient suivant les communautés ou les familles. Les observations et diverses expériences vécues en tant que ouolof contribueront à mieux cerner le sujet. Les enquêtes de terrain permettront de faire un inventaire des pratiques rituelles dans l'espace *ajoor*³⁰. Il nous sera possible d'identifier les pertes enregistrées durant les dernières décennies et le niveau de prise de conscience des populations de ce patrimoine et les stratégies traditionnelles de conservation. Les niveaux d'appropriation par rapport aux catégories socioprofessionnelles seraient un plus pour jeter les bases d'une perspective de conservation et de valorisation.

Une variation de l'échantillonnage spatial et la diversification des cibles nous aideraient à rehausser le caractère scientifique de l'étude. Il s'agira de sérier les pratiques rituelles avec comme porte d'entrée les événements sociaux et divers rituels d'équilibre avec la nature. Concrètement, l'accent sera mis sur les rituels autour de l'initiation, de la naissance, du

³⁰ Kajoor est formé du préfixe *Ka* qui veut dire pays et du substantif *Joor* qui renvoie au sol sablonneux non lessivé formant l'essentiel du pays. *Ajoor* signifie l'habitant du Kajoor. Il peut être utilisé comme adjectif qualificatif.

mariage, de la mort, de l'initiation, sur les rituels de prélèvement des produits de la nature, sur les rituels de protection et les sites de libation et les divinités qui leur sont associées.

Dans l'introduction générale du travail, nous commencerons avec l'analyse du cadre théorique afin de lever les équivoques et de fixer le vocabulaire technique lié au secteur du patrimoine. Certes, les rites ont intéressé très tôt les penseurs tels que Émile Durkheim³¹ mais c'est à partir des années 2000 que toute une littérature sur la place du patrimoine culturel immatériel foisonne véritablement. La prise en compte de la spécificité intangible de certaines manifestations culturelles surtout immatérielles sera à la base de la convention sur le *Patrimoine culturel immatériel* de l'Unesco de 2003 et celle sur la *Diversité des expressions culturelles* de 2005. Ces conventions fixent les définitions des concepts et dégagent des axes de conservation du patrimoine culturel immatériel. Il sera alors possible d'évoquer la particularité des cultures de l'Afrique subsaharienne qui sont basées sur l'oralité.

Dans la première partie du travail, une analyse des cadres historique et géographique permettra de mieux comprendre les différentes influences culturelles, de dégager les périodes charnières de l'évolution des populations du Kajoor. Ce royaume s'est détourné de l'intérieur du continent pour évoluer en rapport avec les activités liées à la présence européenne sur ses côtes. L'évolution des ambitions colonialistes joua sur le devenir des populations.

La deuxième partie fixera le cadre théorique global qui fonde les croyances dans le Pays Ouolof. Les conceptions liées aux origines de l'univers et de la vie seront étudiées. La place de la cosmogonie recadre les superstitions et les cultes. Les justifications qui accompagnent les pratiques trouvent leur cadre logique dans cette hiérarchisation des phénomènes. Cette partie ouvre la réflexion sur les pratiques rituelles, l'objet de la recherche.

La troisième partie sera consacrée à l'analyse des pratiques rituelles du Pays Ouolof en se basant sur les données recueillies principalement des enquêtes de terrain, complétées par la bibliographie et les archives. Ainsi, les rites autour des événements sociaux, les rites autour

³¹ Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Quadrige/PUF, 1990, 647p.

de la gestion du pouvoir temporel, les rites de prélèvement des produits de la nature et les rites sacrificiels et festifs seront évoqués.

En quatrième partie, nous nous évertuerons à revisiter les différentes politiques culturelles du Sénégal et la place qu'elles donnent à la conservation et à la valorisation du patrimoine culturel immatériel. Le Sénégal indépendant a hérité d'une réalité issue de la tentative d'assimilation culturelle des populations de la part de l'autorité coloniale. Les leaders politiques ont perdu beaucoup de temps dans la restauration et la reconnaissance de l'identité nègre et dans la création d'infrastructures publiques³². Cet élan politique a retardé l'étude et la valorisation du patrimoine culturel en tenant compte des spécificités locales.

Enfin, dans une dernière partie, il nous sera loisible de dégager des perspectives pour une meilleure conservation du patrimoine culturel immatériel. Nous mettrons l'accent sur la définition d'outils de gestions spécifiques et des mesures d'accompagnement pour une efficience des actions de conservation et de valorisation. Cette reconsidération de l'immatérialité du patrimoine culturel africain et une meilleure mise en perspective pourraient créer assez d'interconnexions avec les autres secteurs d'activités. Tout ceci se fera dans le cadre du grand projet du développement du pays.

³² Il y'a eu également ce que Djigo (2015 : 333-334) qualifie de « politique culturelle à reculons » avec les « ajustements structurels des années 1980-1990 engendrés par la crise économique et financière, auxquels s'ajoute la dévaluation du franc CFA (en janvier 1994) » durant l'ère Abdou Diouf

**PREMIERE PARTIE : CADRE THÉORIQUE,
CONCEPTUEL ET METHODOLOGIQUE DE L'ETUDE**

INTRODUCTION

Le domaine du patrimoine culturel immatériel semble apporter une innovation notable dans les sciences sociales au Sénégal. Il donne une réponse aux préoccupations liées à l'imposition d'un nouvel ordre mondial qui, d'abord politique et économique, s'élargit par induction à tous les autres secteurs d'activités. La culture est sans conteste le socle de toute la superstructure des rapports de domination entre les différentes parties du monde actuel. Aidée par les avancées technologiques enregistrées durant les dernières décennies, l'uniformisation culturelle est plus que jamais une menace pour les nations dites de la périphérie du système-monde. Malheureusement, le gros des contingents est composé par des États, anciennes colonies, situés en Afrique noire. Malgré les tentatives de développement avec la multiplication des programmes économiques et sociaux au niveau national ou dans le cadre multilatéral sous-régional, le fossé qui les sépare de l'idéal de développement semble se creuser davantage.

L'exploitation des enseignements tirés des études portant sur l'essence des cultures africaines est plus que jamais possible grâce aux nouveaux outils épistémologiques et conceptuels mis à la disposition des chercheurs. L'avènement de la *Marchandisation culturelle*³³ avec le développement des industries culturelles, vient compliquer la situation en précisant davantage les imbrications économiques des productions artistiques, culturelles et créatives. Les interrogations portent également sur le sort réservé à la diversité culturelle dans *La rencontre des mondes*³⁴ avec le développement de la communication.

L'aire culturelle du Kajoor offre une évolution continue sur plusieurs siècles. Elle a subi les premières heures et les différentes étapes de la mondialisation. Il nous plaira à travers cette partie de fixer le cadre théorique puis d'exposer sur la stratégie globale utilisée pour mener à bien notre travail.

³³ Bernard Miège, « La marchandise culturelle : quelques caractéristiques de son développement récent », *Communication Information*, volume 4 n°2, 1982. pp. 46-63

³⁴ Paul Rasse, *La rencontre des mondes : Diversité culturelle et communication*, Paris, Armand Colin, Collection « sociétales », 2006, 331p.

CHAPITRE I : CADRE CONTEXTUEL DE L'ETUDE

L'Organisation des Nations Unies, dans sa croisade pour le développement, a défini dix-sept (17) objectifs phares pour le développement durable (ODD)³⁵. Il couvre les préoccupations de tous les domaines d'activités qui doivent désormais mettre le bien-être de l'individu au cœur de leurs démarches tout en pensant à la préservation des ressources de la planète. L'Unesco, l'institution internationale de tutelle de la culture, déploie des efforts constants pour le développement du secteur. Il a créé pour les États demandeurs des instruments destinés à l'étude, à la sauvegarde et à la promotion des patrimoines exceptionnels universels. Appuyés par des organisations (ICOMOS, ICOM, UICN) et une armée de professionnels, les résultats engrangés jusqu'ici sont forts appréciables. Depuis 2003, le patrimoine culturel immatériel bénéficie d'un cadre épistémologique et normatif pour faciliter les travaux scientifiques y afférant. Cette normalisation a remis au goût du jour des questions qui sont restées jusqu'ici sans réponse définitive :

- Quelle est la manière la plus efficace pour sauvegarder le patrimoine culturel immatériel dans le contexte africain ?
- Quels pourraient être les liens entre la culture et le développement ?
- Comment utiliser concrètement les données de la recherche sur le patrimoine culturel pour soutenir les projets de développement durable ?

Ainsi, notre travail de recherches consistera en une approche systémique visant à aborder notre cible suivant des angles qui nous donneront un meilleur échantillonnage pour parvenir à d'excellents résultats. Le patrimoine culturel immatériel du Kajor n'est qu'un prétexte pour contribuer à la gestion du patrimoine culturel en Afrique noire.

1.1. La protection du patrimoine culturel, un débat contemporain

Le développement des moyens de transport et des télécommunications réduit les distances et rapproche les peuples. Le terme de "mondialisation", utilisé principalement dans le domaine économique, touche toutes les activités humaines. Dans ce

³⁵<https://www.undp.org/content/undp/fr/home/sustainable-development-goals.html#:~:text=QUE%20SONT%20LES%20OBJECTIFS%20DE,la%20paix%20et%20la%20prosp%C3%A9rit%C3%A9,consult%C3%A9%20le%2002.07.2017>

processus historique, les individus, les activités humaines et les structures politiques voient leurs interdépendances et leurs échanges matériels et immatériels s'accroître à l'échelle de la planète. Cette rencontre des civilisations et des cultures a été bénéfique pour certaines sociétés. Le capitalisme industriel et marchand en a profité pour baisser les coûts de fabrication, renouveler sa créativité et étendre son emprise.

Les réseaux de communication, dans l'impossibilité où nous sommes parvenus de nous lancer à l'assaut de nouveaux univers, en sont réduits à brasser inlassablement les mêmes matériaux, pour en faire un malstrom, où la culture et le point de vue des plus forts colorent progressivement l'ensemble³⁶.

L'adoption des moyens techniques les plus performants conduit à l'uniformisation du progrès technologique. Les dispositifs industriels de production ainsi créés, entraînent à leur tour la similarité des modes de vie, des façons de travailler et de consommer. La mondialisation croise ainsi plus de monde, d'idées, d'histoires, et dispose désormais de plus de moyens d'expression. Elle devient forcément appauvrissante, dans la mesure où elle conduit à l'émergence d'une seule culture planétaire.

Les sociétés négro-africaines semblent être les plus exposées à l'influence des flux culturels étrangers. Elles ont subi l'ensemble du processus de domination du monde par les puissances économiques actuelles pour se retrouver, aujourd'hui dans une situation d'acculturation avancée.

Les médias offrent aux industries culturelles des moyens, jusque-là, sans égal pour leurs stratégies de séduction et de diffusion des productions à l'ensemble des habitants de la planète, accélérant les processus d'asservissement culturel, qui les transforment en milliards de consommateurs unidimensionnels.

Cette uniformisation culturelle se fait principalement aux dépens des héritages culturels des pays à économies moins avancées dont la majeure partie se situe en Afrique noire. L'évolution du phénomène de la mondialisation a positionné les industries culturelles et

³⁶ Paul RASSE, *La rencontre des mondes : Diversité culturelle et communication*, Paris, Armand Colin, Collection « sociétales », 2006, 331p.

créatives en cheval de Troie dans ces pays du tiers-monde. Les grands groupes de médias, tout en véhiculant des référentiels patrimoniaux et identitaires, bénéficient des retombées économiques.

Ces entreprises se constituent en de véritables multinationales et occupent des parts de marché énormes dans les pays d'accueil. Les contenus des médias installent indirectement des envies et créent des demandes en produits manufacturés et culturels. Les contrecoups sont d'autant plus alarmants que les artisans et ouvriers des pays technologiquement moins avancés perdent des parts de leurs marchés nationaux au profit des industriels des puissances économiques.

Les enjeux de l'impérialisme culturel via les médias sont d'autant plus colossaux que chaque pays cherche à trouver les moyens pour la protection de son patrimoine culturel et historique. A cette fin, des axes politiques cohérents et sérieux sont dégagés dans les pays économiquement en avance. Un réel intérêt est accordé à la promotion culturelle et artistique autour d'évènements culturels, mais également des sites et monuments, les médias et les professionnels de la culture bénéficient de gros soutiens des États.

Conscients des retombées économiques du secteur culturel et artistique, les entités étatiques puissantes essaient de renforcer leur singularité à travers l'exaltation de symboles et de référentiels culturels nationaux. Ces valeurs locales deviennent des sources d'inspiration pour les industries culturelles et créatives locales dont les productions sont exportées.

Le Sénégal, à l'image de la plupart des pays du sud, n'échappe pas à la réalité des industries culturelles et créatives contrôlées principalement par ces géants étrangers. Les groupes locaux sont souvent obligés de produire en copiant les modèles importés ou de s'aligner comme relais des flux étrangers, pour intéresser les publics déjà formatés. Ces médias nationaux confrontés à la réalité de la mondialisation, s'adaptent ainsi et contribuent au processus d'uniformisation des cultures.

La convention sur le patrimoine culturel immatériel de 2003 de l'Unesco³⁷, accueillie avec enthousiasme par les peuples du Sud du Sahara, profite plus aux pays développés qui continuent de proposer des chefs-d'œuvre de leurs cultures immatérielles.

Le Sénégal a commencé la phase pré-inventaire de son patrimoine culturel immatériel en 2017³⁸. Ce premier jalon peut être perçu comme un début de prise de conscience de l'importance du patrimoine culturel dans le jeu d'influence, de développement et de positionnement économique à l'échelle de la planète. Faudrait-il en amont que la gestion du patrimoine culturel immatériel bénéficie du soutien des universitaires³⁹ ? Ils sont censés déblayer les méandres de l'histoire, de l'anthropologie et de la sociologie pour repérer et documenter les traits les plus remarquables de notre patrimoine culturel immatériel. Peut-être que cette documentation pourrait servir de tremplin à nos acteurs culturels, artistes et artisans, pour réaliser des productions sénégalaises authentiques.

Le secteur du patrimoine reste lié au tourisme, à l'éducation et même à l'environnement. Les projets de développement durable doivent obligatoirement intégrer la dimension identitaire et patrimoniale. Sauvegarder le patrimoine culturel immatériel, c'est lui donner une fonction dans la vie des communautés.

1.2 Du matériel à l'immatériel, une prise en charge tardive

Avec la modernité, tel art, tel breuvage ou tel mets a fini par gagner des réputations liées à un système de référentiels socio-économiques. Les sociétés ont inventé des produits culturels ciblant des classes sociales spécifiques : haute musique, haute couture, gastronomie fine etc. Ceci devrait-il être mis sous le compte de l'exploitation de la vanité humaine ou être considéré comme étant le résultat d'un conditionnement social global ?

³⁷ <https://ich.unesco.org/fr/convention>, consulté le 22.03.2021 à 10h 10'

³⁸ 59 éléments du patrimoine constituent la première liste de l'inventaire pilote du patrimoine immatériel du Sénégal. La cérémonie de restitution de cet inventaire a eu lieu le 02 septembre 2019. <https://lequotidien.sn/inventaire-patrimoine-immateriel-une-premiere-liste-de-59-elements-validee/>, consulté le 22.03.2021 à 10h 10'

³⁹ Il existe une mine d'informations collectées par les universitaires sur les sociétés africaines à l'IFAN et à la FLSH de l'UCAD de Dakar, par exemple. Malheureusement, elles ne sont pas accessibles au grand public. Ce qui pose la question de la politique d'éducation culturelle et de l'application des résultats de la recherche.

Si le processus d'homínisation s'est achevé avec l'apparition de l'Art et de la Religion, ne pouvons-nous pas dire que la Culture fait l'Humanité ?

La question est tranchée. Chaque peuple trouve sa grandeur dans sa capacité à marquer et à défendre sa singularité. Les empreintes laissées, dans la mémoire des hommes, très souvent symbolisées et entretenues par des vestiges matériels, constituent l'âme des communautés, les marques de leur humanité. Les monuments de l'Antiquité, qui ont réussi à traverser le temps, demeurent aujourd'hui les principaux témoins de la grandeur des civilisations qui les ont produits. Si les peuples continuent de recréer leur environnement en secrétant de nouvelles techniques pour répondre aux défis qui leur sont contemporains, ils gardent toujours en ligne de mire le chemin parcouru à travers les âges. Les édifices, les modes de vie, les artefacts, les croyances... sont autant de réalités dynamiques tantôt grugées, tantôt diluées ou tantôt perdues dans les méandres de l'histoire. Ce dynamisme, qui caractérise la vie des peuples, est le moteur de l'histoire. Il a maintenu le monde dans une vitesse assez confortable pour permettre aux générations de s'approprier aisément des innovations et changements.

Le XX^e siècle est marqué par des progrès technologiques qui ont réduit l'espace et le temps et ébranlé la grande horloge ; l'histoire s'affole et le tournis se saisit de l'humanité. Les progrès dans les moyens de communications et dans l'armement, créent des confrontations de plus en plus vives entre les civilisations. Le libéralisme économique, moteur d'un capitalisme à outrance, force les frontières identitaires. Le concept de village planétaire⁴⁰, accueilli avec liesse, devient vite un borbier pour la diversité culturelle. Les communautés culturelles les plus vulnérables deviennent de véritables proies.

Pour parer aux diverses menaces sur le patrimoine, l'Unesco déroule des programmes depuis quelques décennies⁴¹. Les textes juridiques et les mesures d'accompagnement mises

⁴⁰ La pandémie du Covid-19 qui sévit actuellement met en mal l'ensemble ce système-monde et nous pousse encore à nous interroger sur les forces et les faiblesses de l'interconnexion des différentes parties du monde.

⁴¹ En plus de la création des cadres normatifs, l'Unesco travaille en collaboration avec des organismes internationaux, tels que le Conseil international des musées (ICOM), le Conseil international des monuments et des sites (ICOMOS), le Conseil international des archives (CIA), la Fédération internationale des associations de bibliothécaires et d'institutions (IFLA), pour la préservation des patrimoines cibles.

en place défendent les minorités culturelles contre le rouleau compresseur de la mondialisation caractérisé par une uniformisation des systèmes de pensée.

Cependant, vu l'état de conservation du patrimoine culturel des peuples au sud du Sahara, on serait tenté de se poser des questions sur les résultats engrangés jusqu'ici⁴². Les difficultés sont à rechercher dans les outils de gestion du patrimoine culturel immatériel des peuples négro-africains.

Afin de se prémunir de la menace de disparition sous les effets de la mondialisation, nos gouvernements reprennent les outils et les concepts qui ont fait leurs preuves dans les pays économiquement avancés. N'est-ce-pas une manière d'accélérer la disparition du patrimoine local en facilitant l'installation des cultures étrangères ? Doit-on continuer à reproduire les modèles occidentaux avec leurs stratégies de conservation des mémoires en Afrique noire dont la nature des productions, les fonctions, les modes d'appropriation et les transmissions du patrimoine culturel sont atypiques ?

Dans l'écriture de l'histoire universelle, les peuples d'Afrique noire ont été désignés comme étant encore au stade primitif de l'évolution de leur humanité⁴³. Le monde savant occidental a décrété officiellement l'apparition de l'Écriture comme étant le début de l'Histoire. Les peuples n'ayant pas connu l'Écriture sont ainsi étiquetés comme primitifs⁴⁴.

Dans la gestion de son continuum évolutif, l'Afrique noire, qui n'a pas inventé de système d'écriture, devrait s'interroger sur sa particularité et produire ses propres outils de recherche. Nous pourrions, dans la foulée, inventer des systèmes authentiques de gestion du patrimoine culturel pour que nos lieux de conservation des mémoires ne soient plus « la chose des étrangers⁴⁵ », par exemple.

⁴² Le Sénégal, par exemple, n'a réussi jusqu'ici à inscrire sur la liste du patrimoine culturel immatériel que deux éléments.

⁴³ Les premiers anthropologues se sont cantonnés à démontrer cet état de fait au lieu de s'intéresser aux structures et les logiques internes des sociétés noires.

⁴⁴ Des penseurs soutiennent que « l'humanité était passée par des stades successifs jusqu'à un stade ultime que serait le monothéisme occidental » (Léo Legendre, 2012 : 02).

⁴⁵ Alpha Oumar Konaré, alors président de l'ICOM, prône un type de musée en conformité avec les réalités des cultures africaines. « Quels musées pour l'Afrique ? » - Patrimoine en devenir - Actes des rencontres organisées par l'ICOM au Bénin, Ghana, Togo les 18-23 novembre 1991

Cette révolution scientifique évoquée, loin de verser dans des débats sécessionnistes, confirme en elle-même la diversité de l'humanité. Défendre la diversité, c'est aussi créer des systèmes de conservation et de valorisation du patrimoine en fonction de la spécificité de chaque communauté.

Logiquement, les outils de la conservation d'une civilisation de l'oralité devraient s'opposer foncièrement aux instruments de gestion d'une civilisation dite de l'écriture, l'apanage des puissances économiques actuelles.

Les supports tels que le papier, la toile, et le béton constituent des réceptacles du génie humain occidental. Les œuvres de l'esprit « patrimonialisées » bénéficient d'un certain égard de la part de leurs détenteurs. Leur autonomie physique, par rapport à la survie des groupes humains, a fait qu'avec le temps, des particuliers réussissent à rassembler assez d'objets singuliers pour constituer des salons de curiosités privés. Plus tard, les musées, comme les bibliothèques et les monuments, viennent compléter la liste des institutions pour la pérennisation des mémoires. La conservation du patrimoine est ainsi institutionnalisée et devient vite une préoccupation des autorités publiques. Des réglementations apparaissent et des moyens sont mis à disposition. Le lieu qui les garde, le musée est défini comme :

Une institution permanente, sans but lucratif, au service de la société et de son développement, ouverte au public et qui fait des recherches concernant les témoins matériels de l'homme et de son environnement, acquiert ceux-là, les conserve, les communique et notamment les expose à des fins d'études, d'éducation et de délectation⁴⁶.

En Afrique noire, la situation est tout autre. L'africain du sud du Sahara porte sa culture en lui-même. Le rite initiatique est, par excellence, l'occasion de transmettre le patrimoine culturel de la communauté aux générations suivantes. Dans ce cas d'espèce, comme le papier, la toile et le béton pour le monde occidental, le « corps » reste l'unique support pour la conservation de la mémoire des peuples. Les scarifications, les coiffures et les modes vestimentaires n'étant que des signes visibles d'une identité imbibant même l'âme du sujet, la valeur symbolique et usuelle des objets l'emporte sur l'esthétique. Ôtés de leurs contextes naturels, les objets restent dénudés de leur sens originel et sont souvent sujets à des

⁴⁶ Statuts de l'ICOM. Article 1-. Section 1

interprétations erronées de la part de collectionneurs, souvent spoliateurs des biens de ces communautés. Les artefacts et les pratiques occultes renforcent le sens de la vie en ce qu'ils ouvrent des fenêtres sur le monde des divinités, de l'au-delà. Aimé Césaire, dans son discours lors du colloque de Dakar sur *l'art dans la vie du peuple*, en citant Léopold Sédar Senghor, déclarait que « l'art africain n'est pas une manière de faire, c'est d'abord une manière d'être, une manière de plus être⁴⁷ ». Cette fonction transcendante est très souvent la principale marque de l'expression artistique.

Les répertoires lyriques et les rythmes des instruments de musique constituent de véritables aide-mémoires pour entretenir les connaissances. L'Africain, traditionnellement, se retrouve ainsi transformé en « musée ambulant » dans la mesure où il est lui-même le support de stockage de la mémoire de son peuple. La retransmission du patrimoine se fait principalement par le verbe. L'oralité qui caractérise ces civilisations a poussé Alpha Oumar Konaré à soutenir que « si l'Afrique perd sa mémoire sonore, elle perd sa mémoire tout court⁴⁸ ».

Cette partie du continent, n'ayant pas connu l'Écriture originellement⁴⁹, ne peut plus faire abstraction de cette greffe de civilisation qui a fini par chambouler les modes de transmission des mémoires. Le système de conservation des mémoires occidentales, à travers les archives écrites, photographiques, sonores et audiovisuelles et les collections muséales, s'est solidement installé. Il concurrence désormais les modes de transmission traditionnelle des mémoires. Pendant longtemps, le Sénégal, comme la plupart des autres États voisins, s'est limité à répercuter les politiques de conservation des patrimoines naturel et monumental au détriment de son patrimoine culturel immatériel.

Pour dire que la situation peu reluisante de la gestion du patrimoine culturel immatériel est due en partie à cette absence de réflexion rigoureuse pour asseoir une politique culturelle

⁴⁷ Extrait du « Discours prononcé par Aimé Césaire à Dakar le 6 avril 1966 », *Gradhiva* [En ligne], 10 | 2009, mis en ligne le 05 février 2010, consulté le 28 novembre 2017. URL : <http://gradhiva.revues.org/1604> ; DOI : 10.4000/gradhiva.1604

⁴⁸ Il fait allusion aux archives sonores particulièrement fragiles et qui se trouveraient dans une nécessité de sauvegarde d'urgence. *Jeune Afrique/L'Intelligent*, N° 2241, du 21 décembre 2003 au 3 janvier 2004, p.122

⁴⁹ Il est à préciser qu'il existe une littérature d'expression arabe, datant du moyen-âge, qui porte sur l'Afrique noire, à laquelle s'ajoutent les écrits des grands voyageurs, des commerçants et administrateurs coloniaux.

en conformité avec la nature de notre patrimoine culturel. L'essentiel est encore là, conservé mais pas suffisamment valorisé.

La solution devrait intégrer les communautés avec un patrimoine relogé dans son contexte et auquel elles se reconnaissent. Enfin, une politique culturelle bien pensée devrait renforcer les grands projets d'émergence économique et sociale des jeunes États africains.

1.3 Patrimoine culturel et projet de développement

Le développement est d'abord une question de mentalité, ensuite un comportement et enfin des savoir-faire pertinents et performants. Le développement, tel qu'il est évoqué aujourd'hui, est une notion importée en Afrique noire⁵⁰. Il suppose une qualité de vie atteinte par le plus grand nombre de personnes. Il est porté par le système libéral et cache malheureusement des inégalités énormes entre les différentes parties du monde et au sein des États. Les dysfonctionnements du système provoquent des crises cycliques à travers le monde. Même si les zones de conflit se multiplient et les mobiles diffèrent, la cause principale des tensions, dans leur grande majorité, reste fortement entachée de considérations identitaires.

Cependant, vouloir reformuler entièrement le concept de développement dans un système-monde déjà fortement ancré serait de l'utopie. Faudrait-il dès lors s'adapter en essayant d'apporter les mesures idoines pour sa meilleure appropriation ? Pour y arriver, nous sommes d'abord obligés d'utiliser les mêmes principes que les « puissants » de ce monde, qui placent la question de l'identité au cœur des dispositifs soutenant l'essor économique. Cette identité reste une valeur fondamentale dans la formation du prototype humain destiné à porter tout projet de développement. Le résultat s'observe à travers ce patriotisme

⁵⁰ « Aux constats accablés sur la situation de l'Afrique, Michel Rocard oppose analyse et conviction politiques : le développement pour l'Afrique est possible, mais pas n'importe comment, et sûrement pas selon les schémas qui nous sont familiers ». Michel Rocard, « Le développement de l'Afrique, affaire de volonté politique », In *Études*, S.E.R, Tome 398, 2003/1, p.21. accessible en Ligne sur <https://www.cairn.info/revue-etudes-2003-1-page-21.htm>

exacerbé, imbu d'une fierté d'appartenir à une nation de gagnants, qui a propulsé l'Amérique, le Japon, la Chine et la France à la direction des destinées de ce monde⁵¹.

Cette thèse appliquée à notre thème nous renvoie automatiquement au riche patrimoine culturel des peuples de l'Afrique de l'Ouest. L'identité des sociétés négro-africaines est certes en déliquescence, mais les communautés gardent encore les traces d'éléments pertinents à remettre au goût du jour.

Du fait de sa situation géographique et de sa diversité ethnique, le Sénégal se positionne comme un carrefour culturel lui permettant de disposer des potentialités patrimoniales et artistiques extraordinaires. Ce fonds culturel comporte les mêmes principes fondamentaux que porte la majorité des peuples des États de l'Afrique occidentale.

L'astuce est de trouver à quel moment la rupture des canaux de transmission des patrimoines des peuples s'est opérée pour en déceler les facteurs qui ont été à l'origine.

Le coupable est vite repéré : il s'agit de la mondialisation des instruments modernes d'expansion des cultures des États technologiquement avancés. La greffe de civilisation, qui s'en est suivie, a coupé les maillons de la transmission de ce patrimoine, le vieillard assimilé à une bibliothèque est « détrôné » par les nouvelles technologies de l'information et de la communication. Ainsi, nous avons constaté déjà que l'*Homo senegalensis* est porté dans la tourmente d'une dérive sans fin à la merci des productions culturelles teintées d'idéologies et de références patrimoniales étrangères.

Redonner les outils adéquats pour une redécouverte et pour une prise de conscience des enjeux liés à la culture devient une nécessité absolue pour forger une identité nationale, voire sous régionale, pour faire fi des frontières artificielles héritées de la colonisation. L'impact psychologique du sentiment d'appartenir à une identité affirmée est assez puissant et suscite l'envie de s'informer et d'entretenir la connaissance de son propre patrimoine culturel. L'école devrait jouer un rôle principal dans cette perspective. Les acteurs des musées, des médias, de la création artistique et culturelle appuyés et orientés vers l'intégration du dispositif, joueraient également le rôle de médiateur et verraient leurs

⁵¹ Apparemment, le Brésil et l'Afrique du Sud sont de très bons élèves. La musique, les carnivals populaires et les expressions publiques ethniques renforcent leurs identités tout en restant des facteurs d'union et de cohésion sociale.

activités s'épanouir en retour du fait de l'intérêt ressuscité chez les populations qui se sentent plus proches des thèmes évoqués. Le patriotisme économique qui s'en découle et la préférence des produits du terroir aideraient à contrebalancer les effets pervers de la mondialisation. Aujourd'hui, l'essor économique de la Chine est en partie dû à son énorme marché intérieur qui reste fidèle aux produits « *made in China* » et ceci depuis son ouverture forcée à partir des traités inégaux⁵².

En somme, l'identité reste au cœur du dispositif d'émergence d'une nation forte. Le patrimoine culturel est l'outil principal pour installer et entretenir cette identité. Il doit bénéficier d'une place de charpente principale dans la vision globale d'une société.

Si l'identité n'est pas prise en charge officiellement dans le cadre d'une politique globale structurée et cohérente, elle peut être détournée pour asservir le peuple concerné. Cette facilité des jeunes d'aujourd'hui à copier des contre-modèles, ou à rallier des mouvements religieux extrémistes, est due à ce problème de « déracinement ». « L'enracinement et l'ouverture », cette expression si chère au feu Léopold Sédar Senghor est brandie souvent pour appuyer les militants de la promotion des cultures locales. Cependant, dans le cadre du système-monde actuel, « l'ouverture » doit être envisagée dans une perspective de rivalité économique et de positionnement stratégique pour aspirer à un développement « équitable⁵³ ».

Si l'identité n'est pas prise en compte dans le projet de développement, ni ressources minières, ni infrastructures, ni slogans, rien n'y fera. L'humanité c'est la culture, la culture c'est l'identité. Contrôler l'identité d'un peuple est désormais la forme d'exploitation la plus efficace à l'heure actuelle. Peut-être que les communautés négro-africaines sont encore en train de rater un rendez-vous avec l'autonomie et le progrès. Faudrait-il commander une étude pour évaluer les pertes en devises provoquées par le flux à sens unique de produits culturels ? Cette perte peut être étudiée en lien avec l'absence de prise en charge efficace

⁵² La terminologie est allusion à une série de traités, signés par la Chine entre 1839 et 1864, qui ouvre des ports au commerce et impose la liberté de culte en Chine afin que les missionnaires occidentaux créent des églises entre autres.

⁵³ Le combat autour des rapports économiques équitables est plus remarquable dans le secteur commercial où des structures associatives et des organisations non gouvernementales s'organisent.

de la question des patrimoines culturels immatériels en Afrique noire. Il en ressortira sûrement que le patrimoine culturel doit être à la base du développement durable.

Les États ont l'obligation de se concentrer sur « la pérennité de la politique publique du patrimoine, considéré non plus seulement comme une valeur idéologique, mais aussi comme un enjeu de développement économique et d'aménagement du territoire⁵⁴ ».

⁵⁴ Patrice Béghain, *Patrimoine, politique et société*, Paris, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), « La Bibliothèque du citoyen », 2012, p.7

CHAPITRE II : CLARIFICATION CONCEPTUELLE

La définition du mot patrimoine renvoie à un legs reçu des générations antérieures qu'il faut transmettre aux descendants. La réception, la pratique et la transmission du patrimoine culturel immatériel, dans le cadre traditionnel africain, procèdent par la répétition et le mimétisme. En réalité, il n'y a pas de rupture nette et de renouvellement systématique, les générations se chevauchent et le patrimoine se perpétue en même temps que la communauté détentrice. Les membres le reçoivent naturellement dans des cadres formels institutionnalisés et encadrés ou dans leur quotidien. L'absence de système d'écriture capable de consigner les informations oblige à figer définitivement certaines expressions. Le phénomène rituel occupe ainsi une place importante dans la sauvegarde de ce patrimoine culturel principalement immatériel.

Ce chapitre clarifie les concepts de *pratique rituelle* et de *sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Leur association est à la base de la survie du patrimoine culturel immatériel dans le contexte traditionnel africain noir.

2.1 Pratique rituelle

Les rituels désignent un ensemble (ou un type) de pratiques prescrites ou interdites, liées à des croyances magiques et/ou religieuses, à des cérémonies et à des fêtes, selon les dichotomies du sacré et du profane, du pur et de l'impur. (...) Quelles que soient les variétés concrètes et les variations à travers l'espace et le temps, l'existence de rituels sociaux paraît universelle⁵⁵.

Cette définition, quoi qu'assez exhaustive, cache mal la diversité des sens et des fonctions donnés aux pratiques rituelles à travers les différentes disciplines des sciences sociales. La place centrale, qu'elles occupent dans l'étude des sociétés humaines, laisse à penser que : « la vie en communauté n'est pas possible sans rituel ou ritualisation⁵⁶ ». Ceci est dû

⁵⁵ Maisonneuve J., « Qu'est-ce qu'un rituel ? Sens et problématique », *Les conduites rituelles*. Presses Universitaires de France, 1999, pp. 6-23.

⁵⁶ Wurf C., « Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales » traduit de l'allemand par Nicole Gabriel, in <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2005-3.htm> consulté le 02.11.2017 à 8h 05'

certainement à la réalité de l'être humain qui est fait d'une dualité où instinct naturel et empreinte culturelle se côtoient.

Au fur et à mesure de l'évolution de la recherche scientifique, les approches ont très souvent changé à cause de la complexité du thème. C'est ainsi que Christoph Wurf⁵⁷ signale quatre courants avec des approches plus ou moins complémentaires :

- Au début, des études placent les rites dans « le contexte de la religion, du mythe et de la culture » avec des auteurs tels que Mircea Eliade (1959), Rudolf Otto (1979), James Frazer (1996) ;
- Le second courant a mis l'accent sur « le rapport entre les rituels et la structure sociale » ; avec des scientifiques comme Victor Turner (1966), Émile Durkheim (1968) et Arnold van Gennep (1981) ;
- Le troisième courant a essayé de « décoder la dynamique culturelle et sociale de la société et d'analyser l'importance des pratiques rituelles dans la symbolisation culturelle et la communication sociale ». Clifford Geertz (1973), Irving Goffman (1974) et Marshal Sahlins (1976) en sont les principaux auteurs ;
- Leurs résultats vont inspirer Catharine Bell (1992), Ronald Grimes (1995) Victor Turner (1982) qui préparent le quatrième courant qui « se concentre sur les formes de « l'agir rituel » qui permettent aux communautés de se former, de se maintenir, de négocier leurs conflits ». Les tenants de ce courant sont Pierre Bourdieu (1972), Stanley Tambiah (1979), Richard Schechner (1977), etc.

Dans les sociétés traditionnelles africaines, qui ont longtemps évolué sans système d'écriture, la ritualisation occupe une place particulière dans la communication sociale. Les lois, les connaissances, les structures sociales et leurs prérogatives, la gestion des ressources naturelles, en résumé, la stabilité des communautés, répondent à des dispositifs ingénieux dans lesquels le rite reste la pièce maîtresse. Les pratiques rituelles s'inscrivent dans une logique d'organisation sociale complexe dans laquelle, elles jouent le rôle de ciment et de stabilisateur. Dans ces sociétés traditionnelles africaines, il existe deux mondes superposés : l'univers du profane et celui du sacré. La société entretient un monde parallèle, peuplé d'esprits qui, en retour, lui donnent un sens et veillent sur elle. Les rapports entre les deux

⁵⁷ Wurf C., *Op. Cit.*

mondes sont régis par une organisation qui fait intervenir des acteurs et établit des frontières selon la classe d'âge et l'appartenance sociale. Tout s'établit suivant une division verticale stricte entre jeunes, adultes et personnes âgées d'une part et d'autre part, selon une répartition horizontale en fonction des catégories socioprofessionnelles. L'être humain ne peut pas se définir en tant qu'individualité isolée et autonome. La personne s'envisage toujours au sein du groupe comme faisant partie d'un dispositif participant à des missions communes spécifiquement prédéfinies. De la naissance à la mort, elle traverse des univers confinés avec des étapes et des épreuves initiatiques dont les contenus lui confèrent des aptitudes à remplir les missions inhérentes à chaque classe d'âge et à la condition sociale⁵⁸.

Devant les obstacles et les problèmes émanant d'une nature souvent hostile, la convocation du surnaturel pour expliquer les phénomènes provoque un fatalisme qui les apaise. L'individu n'est pas libre d'exploiter les ressources naturelles sans autorisation de la part de leurs gardiens, les génies. Chaque personne, intervenant dans l'exploitation et la transformation des ressources tirées directement de la nature, est censée détenir des pouvoirs qui lui permettent de dialoguer avec les génies afin d'avoir l'autorisation d'opérer des prélèvements. Les requêtes d'exploitation des ressources sont composées d'incantations, de libations et de gestuelles à l'honneur de ces forces surnaturelles. Ainsi, un métier ne se définit guère comme seulement un ensemble de compétences manuelles. Il intègre des connaissances spirituelles, des secrets jalousement conservés et retransmis au sein des mêmes familles, de génération en génération.

Ainsi, ceux qui abattent les arbres censés être habités par des esprits, ceux qui tuent les animaux ou travaillent avec leurs peaux ou, ceux qui transforment les minerais gardés par la terre, qu'ils fabriquent des objets intégrant des cultes, des armes, des équipements ou des ustensiles, sont tous craints et respectés. Ces ouvriers se retrouvent dans les différentes castes⁵⁹. Cette catégorisation socioprofessionnelle, tout en créant des sous-groupes, fige les différentes portions de la communauté qui obéissent aux mêmes règles, maintenant ainsi l'harmonie générale. Chaque sous-groupe, comme une seule individualité, joue sa partition au sein du grand ensemble. Arnold Van Gennep signale aussi que « le cas des castes est

⁵⁸ Il existe une répartition rigoureuse des fonctions sociales, administratives et économiques selon la catégorie sociale d'appartenance et l'âge de la personne.

⁵⁹ Dans la société ouolof, il s'agit principalement des forgerons, des griots et des bûcherons.

déjà plus complexe parce qu'à la notion de parenté s'ajoute une spécialité professionnelle⁶⁰». D'ailleurs, leurs membres cherchent à conserver la pureté de leurs lignées en se mariant le plus possible entre eux. L'endogamie y demeure une obligation presque morale. En effet, cette répartition sociale horizontale est régie par le lien sanguin qui conditionne les corporations en condamnant chaque individu à exercer les mêmes types d'activités que ses ascendants⁶¹.

La classe d'âge, l'appartenance sociale ou la fonction dans la communauté définissent les degrés et les natures des interactions avec le surnaturel. Ainsi, l'individu dialogue durant toute sa vie personnellement ou par personne interposée avec un monde surnaturel parallèle à travers des rituels. Certains rites sont cantonnés à des espaces et exercés par des individus particuliers. L'accès aux espaces dédiés aux pratiques n'est autorisé très souvent qu'à une catégorie d'initiés. La conduite de rites et des fonctions dans des rites peuvent être réservés exclusivement à des familles appartenant à certaines castes.

Ainsi, les pratiques rituelles jalonnent l'évolution de l'être humain durant ses différentes étapes de socialisation. Elles régulent également les relations entre les mondes du profane et du sacré. Les expressions profanes et sacrées se complètent dans la formation des êtres humains et pour la pérennité des communautés par la retransmission des legs ancestraux.

L'oralité qui fait la spécificité du patrimoine culturel africain exige cette prédominance du monde secret dont l'accès est soumis aux rituels. Ces dispositions donnent une importance capitale aux personnes âgées et aux prêtres qui officient comme intermédiaires entre les univers.

Les communautés monarchiques entourent le pouvoir central de fondements spirituels et surnaturels qui lui confèrent sacralité et légitimité. Donc, l'intronisation d'un roi ou l'installation d'un haut dignitaire à une fonction comporte un ensemble de pratiques rituelles également.

⁶⁰ Arnold Van Gennep, *Rites de passage*, Mouton and Co et Maison des Sciences de l'homme, Paris : Éditions A. et J. Picard, 1981, p. 12

⁶¹ Cette option est encore très présente dans certaines familles griottes, forgeronnes et lawbe, qui font tout pour garder leur lignée authentique. Elles s'accrochent encore fermement à leurs fonctions auprès des familles nobles et roturiers alliées ou à leurs métiers hérités de leurs ancêtres.

L'intervention du spirituel dans l'installation du temporel joue un rôle important dans l'équilibre du pouvoir. Les autorités sont obligées de s'en ouvrir aux prêtres ou à l'assemblée des sages pour les décisions importantes. Les rites fondamentaux échappent au contrôle du pouvoir des dirigeants politiques. Les pratiques rituelles sont des outils efficaces pour la conservation et la continuité historique des communautés africaines. Sous cet angle, « le rite, au regard des sociétés négro-africaines, n'est pas plus qu'un service que ces dernières se donnent pour que la vie puisse se vivre tranquillement⁶² ».

2.2 Sauvegarde du patrimoine culturel immatériel

On entend par patrimoine culturel immatériel les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel⁶³.

La dimension humaine occupe une place importante dans la définition de l'objet patrimonial. La prégnance de la valeur symbolique sur l'aspect physique du patrimoine culturel immatériel donne un sens propre à l'ensemble. Étant donné que la fabrication des instruments, objets et artefacts obéit en amont à l'apprentissage et à la maîtrise de savoir-faire particuliers faisant partie aussi du patrimoine culturel immatériel des peuples. Ainsi, ce type de patrimoine culturel met en avant l'aspect immatériel tout en associant les supports physiques à son champ de définition. Il fait intervenir des significations et gestuelles codifiées ou profanes dans un cadre physique et humain défini.

En Afrique noire, le patrimoine culturel immatériel relève traditionnellement d'un sens atypique à cause de l'absence de système d'écriture propre aux civilisations noires du Sud du Sahara. L'organisation sociale intègre ses méthodes de retransmission des informations collectées au fil du temps. Les groupes humains réalisent de véritables encyclopédies noyées dans les activités quotidiennes sur lesquelles interfère le sacré.

⁶² Ndiaye L., « Rites et Condition Humaine : Leçon sur les leçons des pères » in *African Sociological Review*, 2012, p.42

⁶³ UNESCO, *Convention de 2003 pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*, Art. 02

En effet, les communautés, souvent isolées, cherchent à trouver des réponses durables aux défis liés à l'équilibre de leurs milieux et à leurs cohésions sociales. Ainsi, le souci d'assurer la survie des communautés, la nécessité de créer des instruments de pérennisation des acquis devant une nature parfois hostile et la concurrence des autres communautés voisines débouchent sur la sécrétion d'empreintes spécifiques à chaque groupe humain. Le résultat de cette maturation sociale, connu sous le nom d'identité, est composé d'un ensemble de productions matérielles et intellectuelles jalousement gardé et auquel s'identifie la communauté. Ce patrimoine est constitué au fur de l'évolution des groupes.

Transmis de génération en génération, [il] est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine⁶⁴.

Les communautés sont organisées de telle sorte que la sauvegarde de leurs bagages patrimoniaux est intégrée naturellement dans le parcours classique de l'individu. De la naissance à la mort, chaque personne, à partir de l'adolescence, passe successivement par le statut d'initié ensuite par celui précepteur et enfin à celui de superviseur. Dans ses différentes phases de socialisation, l'être humain apprend d'abord à repérer les limites entre le monde du profane et celui du sacré, à respecter la hiérarchie sociale et les prérogatives liées à chaque classe d'âge. L'entrée du jeune dans le bois sacré consacre la fin de l'innocence juvénile et démarre son instruction aux principes fondateurs et à la sagesse de sa communauté. L'initiation aux sciences occultes, à la pharmacopée, aux techniques de repérages, au respect de la vie sous toutes ses formes, à la discipline de groupe et les épreuves d'endurance, de tortures physiques et psychologiques font du jeune sortant de la retraite initiatique un élément du groupe à part entière. Les savoirs acquis durant la formation lui donnent un aperçu particulier du monde profane qui en réalité n'est qu'un ensemble codifié. Au retour de l'initiation, le jeune détient ainsi les clés de lecture de son univers et se considère désormais comme un maillon de tout un système d'organisation sociale et en même temps un vecteur de retransmission de la sagesse de son peuple.

⁶⁴ UNESCO, *Op. Cit.*

L'évolution de l'initié au sein de sa communauté lui confère de plus en plus des responsabilités qui renforcent son expérience. Au troisième âge, il est craint et respecté et est apte à participer à la prise de décision mais aussi à la retransmission formelle des savoirs. Les maillons de sauvegarde et de retransmission du patrimoine sont ainsi préservés. Dans toutes les communautés négro-africaines, les comités de sages jouissent d'une considération particulière. Ils sont les garants de l'équilibre et de la continuité de l'organisation sociale.

Face aux influences exogènes ou aux changements du milieu, les communautés peuvent abandonner, renforcer ou réinventer des éléments de leurs patrimoines culturels. Tant que ce dynamisme ne touche pas les structures sociales et les rites fondamentaux, socles de la retransmission du patrimoine, les changements peuvent être perçus comme des phénomènes normaux et mieux, des enrichissements culturels.

Malheureusement, l'intrusion de cultures étrangères est devenue synonyme de déchéance sociale locale. Le contact avec les autres civilisations extra-africaines a fortement entamé les liens entre personnes âgées et jeunes⁶⁵. L'essentiel des courroies de transmission du patrimoine culturel est rompu ou menacé de rupture. Les pratiques initiatiques ont beaucoup souffert de l'arrivée des religions révélées qui les perçoivent comme étant des éléments à caractère animiste. On observe une atténuation, une disparition progressive, voire totale, des pratiques initiatiques traditionnelles des régions forestières du sud du pays à la vallée du fleuve Sénégal, au nord, porte d'entrée de l'Islam. Les manifestations rituelles sont de plus en plus perceptibles des Peuls de la vallée du fleuve Sénégal aux peuples du sud de la Casamance, en passant par les Sereer du centre-ouest. La présence du Christianisme sur les régions côtières a également atténué les pratiques rituelles. De manière générale, les modes de transmission du patrimoine culturel immatériel en sont fortement bouleversés.

Le système éducatif occidental, hérité de la colonisation, avec sa civilisation de l'écriture, n'oblige pas l'enfant à passer par les grands parents pour acquérir des savoirs. L'instruction est encadrée par les pouvoirs publics qui y mettent des contenus en fonction de leurs projets de société sans réellement tenir compte du tréfonds culturel traditionnel. Au final, la rupture entre jeunes et vieux est déjà consommée. La question liée à la reconnaissance et à la

⁶⁵ *Sous l'orage* de Seydou Badian (1957), *Op. Cit.*

valorisation des cultures noires, qui a commencé à se poser au cours des années 1950, était en elle-même les prémices d'un malaise encore inconscient. L'impérialisme économique de l'Occident s'accompagne d'une stratégie de domination idéologique et culturelle tendant à la dénégation des cultures des peuples occupés. Est considéré comme « bon nègre⁶⁶ », celui-là qui est disposé à rompre avec ses modes de vie ancestraux et la « sauvagerie » pour épouser la civilisation du colonisateur. L'église et l'école sont les armes les plus redoutables dans cette politique coloniale. Enfin, le phénomène de l'urbanisation déstructure les cadres communautaires et efface une bonne partie du patrimoine culturel immatériel des peuples noirs. Amadou Hampaté BA, alertant des *incendies des bibliothèques* ambulantes, donne un aperçu de la situation de ces millions de sages déçus de leur rôle dans la société, emportant avec eux, dans leurs tombes, les savoirs accumulés sans avoir la possibilité de les retransmettre à leurs descendances⁶⁷.

Malheureusement, face à cette situation alarmante des cultures noires d'Afrique, la réaction politique tarde à se faire. Même si les discours sur la protection du patrimoine culturel et monumental sont devenus d'actualité depuis la révolution française de 1789, il faudra attendre les années 1970 pour voir émerger une conscience internationale. Le patrimoine tangible y est principalement à l'honneur. Cette *Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel* de 1972 s'est répercutée au Sénégal, du point de vue culturel et historique, par le classement de sites ayant principalement des caractères coloniaux. L'essentiel des politiques de préservation et de valorisation vont tourner autour des témoins des différentes phases de l'occupation étrangère. L'ère des médias de masse, la globalisation tous azimuts et le mimétisme des jeunes laissés à eux-mêmes accélèrent la disparition du patrimoine culturel immatériel.

La Convention sur le patrimoine culturel immatériel de 2003 de l'Unesco épouse mieux les réalités immatérielles des cultures africaines. Cependant, les rapports entre les différentes parties du monde, les flux d'informations à sens unique, en somme, le diktat des cultures

⁶⁶ « La figure du bon nègre domestiqué apparaît et s'ajoute au bestiaire négroïde fait jusqu'alors de sauvages, de monstres et de bêtes ; mais elle n'existe que dans un espace policé par les Européens, dans le château d'un navire négrier ou dans un village où se rend en visite une signare de Saint-Louis ». Alain Sinou, *Comptoirs et villes coloniales du Sénégal : Saint-Louis, Gorée, Dakar*, Paris, Karthala, 1993, pp.65-66

⁶⁷ cf. au discours d'Amadou H. Bâ à la commission Afrique de l'Unesco du 1^{er} décembre 1960 avec la célèbre phrase : « En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle ».

technologiques avancés, rendent difficile la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel des pays technologiquement moins avancés. L'oralité, qui caractérise ces cultures, conditionne les modes de gestion et de transmission des découvertes et inventions des peuples.

L'ouverture à la modernité n'est pas accompagnée de dispositions tendant à atténuer les effets pervers. La sauvegarde et la valorisation effectives du patrimoine culturel immatériel pilotées au niveau central ne sont pas encore des réalités constatées en Afrique noire. Les jeunes États talonnés par le défi de l'autosuffisance alimentaire et de la fourniture en équipements de bases, n'ont pas encore pu produire assez d'efforts pour accompagner les communautés dans cette phase transitoire. Le transfert des nouvelles technologies s'est fait aux dépens des modes de transmission des sagesses des peuples. Ces dernières décennies, la démocratisation du secteur de l'information et de la communication et la réduction de la fracture numérique donnent accès aux flux culturels internationaux, jusque dans les coins les plus enclavés. Ce contact avec l'étranger via les médias façonne les besoins de consommation en produits culturels importés. Cette globalisation à outrance n'a fait que rendre apparent un phénomène latent. La disparition du patrimoine culturel en Afrique noire est liée ainsi à l'évolution de l'humanité des derniers centenaires et aux chocs des civilisations⁶⁸. Nous n'en sommes qu'au début de l'aboutissement d'un processus entamé il y a plusieurs siècles.

Le dynamisme du patrimoine culturel immatériel complique également les projets de sauvegarde et de valorisation. Dans le parcours naturel des peuples, les défis se renouvellent à chaque tournant, surtout dans un monde où il existe des aires d'influence culturelle qui sont désormais en compétition permanente. « Le déplacement le plus perturbant opéré par le patrimoine immatériel réside dans ce passage du temps figé à la prise en compte d'un temps en mouvance⁶⁹ ».

⁶⁸ Concept théorisé par l'Américain Samuel Huntington dans *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* paru en 1996 et traduit en français en 1997. Il fonde son analyse sur des oppositions culturelles plus floues, qu'il appelle « civilisationnelles », dans lesquelles le substrat religieux tient une place centrale, et sur leurs relations souvent conflictuelles.

⁶⁹ Mariannick Jade, *Patrimoine immatériel : perspectives d'interprétation du concept de patrimoine*, Paris, L'Harmattan, 2006, 273p

La sauvegarde d'une identité culturelle forte, faite des valeurs communes, supposerait donc une réflexion portée en haut lieu par les savants en lien avec les politiques nationales ou transnationales, dans le cadre régional.

2.3 Les pratiques rituelles et la transmission de l'héritage culturel

Les rituels sont des dispositifs sociaux dont les degrés d'intervention des acteurs sont hiérarchisés. Ceux-ci entrent en général dans une perspective d'équilibre communautaire.

Les cérémonies, les fêtes, les liturgies, les différentes formes d'accord et de convention relèvent des actions rituelles. On peut citer les rituels religieux, les rituels de passage, par exemple ceux scandant les évènements et les âges de la vie (naissance, mariage, mort), les rituels d'institution, qui assignent des places et des fonctions, et l'ensemble des rituels qui règlent l'interaction sociale quotidienne⁷⁰.

A ceux-là s'ajoutent les rituels qui régissent les prélèvements des ressources naturelles et le maintien de l'équilibre du milieu. Le caractère redondant de ces rituels leur confère des vertus pédagogiques qui assurent la maîtrise et la continuité des legs culturels.

Les responsabilités qui sont assignées à chaque sphère sociale sont renouvelées et entretenues par une ritualisation obéissant à des niveaux de sacralité selon des calendriers plus ou moins fixes. Il existe des frontières ténues entre le sacré et le profane. Tantôt les limites sont bien définies, tantôt leurs imbrications sont telles qu'il est difficile de les dissocier. Dans ce dernier cas, ils constituent un ensemble avec des logiques internes spécifiques qui donnent un sens global aux actions. Dans tous les cas, les communications langagières et corporelles se complètent toujours dans un savant mélange avec une teinte de symbolisme notoire.

En fonction des intervenants, il est possible de distinguer trois types de pratiques rituelles.

Certains rites peuvent être accomplis par tout le monde. C'est souvent le cas dans les rituels de prélèvement de certains produits de la nature à des fins alimentaires, médicinales ou autres, dans la limite des dispositifs réglementaires communautaires préétablis. En fonction

⁷⁰ WURF C. *Op. Cit.*

de la classe d'âge, la maîtrise et le droit d'accomplir un rituel passent par des cérémonies d'initiation. Le dialogue avec les génies gardiens de la nature, dans un langage codé, donne à ces rituels un caractère éminemment sacré. Certains rites, surtout ceux initiatiques, se font en groupe. C'est une manière aussi de sceller les liens entre les éléments de la cohorte pour renforcer l'élan communautariste. Ces rituels peuvent aussi entrer dans un culte individuel destiné à une divinité, que tout le monde est tenu d'accomplir. A l'instant où la personne entre en contact avec le monde suprasensible dans le cadre de ces rituels, il devient lui-même sacré. Les enfants non-initiés sont considérés comme impurs et pas encore aptes à les pratiquer.

D'autres rites font intervenir des acteurs désignés à partir de la qualité de leurs liens de parenté avec la personne bénéficiaire. C'est le cas dans la majorité des rituels autour des événements sociaux. Les cérémonies liées aux naissances, aux mariages et aux décès, sont ponctuées par des rites solennels où tantes paternelles, oncles, grands-parents ou petits-fils sont parfois à l'honneur. Il s'agit de rites profanes qui sacralisent l'acteur en lui donnant une importance symbolique durant la séance. C'est également une manière de légitimation sociale de l'intervenant. Ces rites autour du nouveau-né, de la mariée ou du défunt symbolisent des passages d'un état à un autre. C'est pourquoi Arnold Van Gennep les place dans ceux qu'il définit comme étant des rites de passage⁷¹. Dans ces passages, l'intervention de membre de la famille requiert un sens symbolique.

Le dernier groupe de rites fait intervenir des spécialistes. Ils peuvent accomplir leurs fonctions dans le cadre des cérémonies profanes, initiatiques communautaires ou privées. Qu'il s'agisse dans le cadre des rites de prélèvement, sous le couvert d'un métier dévolu à une caste, ou dans le cadre d'une fonction officielle, la qualité d'officiant est toujours héréditaire dans les sociétés traditionnelles négro-africaines. C'est aussi une façon de sauvegarder les connaissances et les techniques qui composent ces rites. Ces prêtres, en dehors des cérémonies rituelles, bénéficient d'un grand égard au sein du village et sont très souvent consultés aussi pour des problèmes d'ordre personnel.

Dans une même cérémonie, il est possible de voir les différents types de pratique s'associer

⁷¹ Dans *Rites de passage*, Van Gennep décompose les rites de passage en rites de séparation, rites de marge et rites d'agrégation. Il signale qu'il existe des similitudes entre les rites des passages.

pour donner un sens commun à l'évènement.

Les pratiques rituelles, en maintenant la hiérarchisation sociale et en fixant les frontières entre le sacré et le profane, offrent au patrimoine culturel immatériel un contexte propice à sa transmission. Ces pratiques rituelles ainsi institutionnalisées obligent les membres des communautés à s'en approprier naturellement sans possibilité de dérogation. Donc, la retransmission du patrimoine culturel y est ainsi assurée.

La modernité, telle que consommée sous nos cieux, déconnecte les canons de sauvegarde et retransmission du patrimoine culturel immatériel, provoque la disparition des pratiques rituelles et, par effet d'entraînement, impactent durablement les structures sociales. Les États de l'Afrique du Sud du Sahara se débattent contre ce problème de taille. Le Sénégal n'en est pas pour autant épargné.

Le patrimoine culturel immatériel du Kajoor se révèle être un échantillon fort représentatif de tous ces phénomènes cités. Son étude demande une approche particulière pour toucher au mieux ses différentes facettes en lien avec les objectifs de départ.

CHAPITRE III : CADRE METHODOLOGIQUE

La singularité du sujet réside dans l'angle d'attaque choisi pour aborder le thème du patrimoine culturel immatériel ouolof. Il ne s'agit pas de faire un inventaire exhaustif des éléments du patrimoine culturel mais plutôt de réaliser une étude sur les changements observés dans la société en lien avec l'évolution des pratiques religieuses et de la modernisation. Nous avons comme but principal l'analyse de la diversité culturelle en se référant aux influences religieuses extérieures et aux rapports avec le reste du monde dans le cadre de la mondialisation, étant entendu que les imaginaires, les modes de vie et l'organisation sociale dans les sociétés traditionnelles *ajoor* font corps avec la vie religieuse. Concrètement, dans le cadre de notre travail de recherches, nous avons ciblé principalement des éléments pouvant étayer notre argumentaire visant à démontrer les hypothèses de départ.

Cette partie expose les méthodes de travail de terrain choisies et leurs justifications. Dans le cadre d'une étude sur un sujet aussi particulier, un bon ciblage des couches sociales à enquêter et une définition d'une stratégie d'approche s'avèrent décisifs pour s'assurer de l'efficacité du rendement. Une fouille de la documentation écrite existante a été nécessaire comme préalable afin de minorer les difficultés qui sont réelles, mais surmontables, dans ce type de travail.

3.1 Type et méthode de recherche

En Afrique noire, certains domaines des sciences sociales restent encore des terrains presque en friche. Les perspectives de recherches sont énormes et ne demandent qu'une bonne prise en charge.

Jusqu'à une période relativement récente, l'essentiel de la documentation sur la Sénégalie était le fait d'auteurs étrangers. Ainsi, les vraies urgences locales ne sont pas toujours prises en considération. Certains chercheurs ont adapté des postures idéologiques visant une légitimation scientifique du grand projet d'exploitation des peuples noirs d'Afrique.

Faudrait-il réaliser, qu'en fin de compte, que toute recherche qui n'élève pas l'être humain du point de vue matériel ou spirituel, ne peut pas trouver sa pertinence dans le contexte socioéconomique actuel tendu des pays du sud du Sahara.

L'interdisciplinarité, qui doit prévaloir dans le grand projet d'un avenir meilleur, nous incite à varier les approches et à bien fixer les objectifs. En se réclamant du secteur du patrimoine culturel, nous nous sommes résolus à adopter une attitude progressiste dans notre navigation dans le grand domaine des sciences humaines. Le patrimoine immatériel, bien qu'évoqué en filigrane dans les recherches scientifiques sur la Ségambie, peine encore sérieusement à être pris en charge concrètement et de manière systématique.

La prise en compte des aspects culturels dans les questions de développement est une obligation pour tout projet de développement durable. C'est pourquoi, nous avons comme dessein d'étudier les grands traits de l'évolution du patrimoine culturel immatériel ouolof afin de mieux comprendre les comportements sociaux actuels des communautés. Ensuite, il faudrait revoir ce qui s'est fait jusqu'ici en termes de prise en charge du secteur par les pouvoirs publics pour finir par dégager des perspectives. Notre projet vise à contribuer à l'installation confortable du secteur du patrimoine culturel dans le grand projet d'un Sénégal prospère. Ainsi, la particularité du patrimoine culturel local exige une approche singulière et des méthodes spécifiques.

3.1.1 Type de recherche

Les productions humaines sont canalisées par les systèmes de pensée et par les imaginaires qui sont forgés au fil de l'évolution. Chaque peuple garde en bandoulière un patrimoine propre qui fonde la singularité dont il peut se réclamer.

Dans une recherche scientifique, la nature du sujet, l'envergure de l'espace concerné, les barrières chronologiques et surtout des objectifs fixés conditionnent le type de recherche. Les sciences humaines ont ceci de particulier, elles s'intéressent à une cible caractérielle et marquée par sa diversité infinie. L'individu, face à la nature, est capable de sécréter et de capitaliser des acquis pour constituer toujours un patrimoine unique. L'être humain, l'objet de cette étude, est composé de deux strates complémentaires qui fondent la spécificité de son espèce.

D'une part, il est soumis aux mêmes lois naturelles qui plongent les existences terrestres dans des cycles fermés. Il naît, grandit, se reproduit et meurt. Sa nature fragile en fait un être sensible à la douleur qui peut être ressentie à diverses occasions : maladies, blessures diverses, chocs émotionnels....

La haute conscience de son existence en tant qu'être humain doué d'une intelligence capable de bien et de mal, avec des émotions homogènes ou contradictoires, en fait un « animal social » par excellence.

D'autre part, sa sensibilité au temps qui coule et aux différents éléments qui fondent son présent le pousse à s'interroger sur son histoire et à se projeter dans l'avenir. Il se définit ainsi par rapport à une société humaine avec des référentiels et des modes de vie tirés d'un passé. Il est né dans un groupe social dont le bagage culturel qu'il traîne est la capitalisation de toutes les victoires devant les défis qui se sont présentés à lui, au cours de son histoire.

Ainsi, il est important de s'interroger sur la nature du milieu physique pour y déceler les atouts et les obstacles qui se dressent devant eux et les productions de son génie dans la lutte pour sa survie biologique.

En effet, comprendre le bagage patrimonial d'une communauté contemporaine demande un saut dans les méandres de son passé pour y dénicher des explications sur sa conception globale de l'existence et sur sa propension à accorder plus d'importance à certaines choses et à négliger d'autres. L'avoir et l'individualisme, éléments caractéristiques de l'humain, imposent un désir naturel de domination sur ses semblables. Les communautés s'hiérarchisent et les trouvailles technologiques et scientifiques des sous-groupes sont jalousement protégées. Elles produisent ainsi des rois qui gouvernent et des sujets qui subissent. Elles secrètent des travailleurs avec des techniques accessibles à tous (roturiers) et d'autres avec des rudiments moins exposés au grand public et protégées par les dépositaires (castes). Toute l'existence des sociétés traditionnelles repose sur une spiritualité exacerbée par l'angoisse de la mort et par les incertitudes de la vie outre-tombe.

L'impact de la vulnérabilité et celui de la précarité de la vie donnent tout un sens à la cosmologie et aux éléments cosmogoniques qui régissent l'existence et installent une forme de fatalité pratique et une résignation apaisante.

Compte tenu de tout ceci, notre recherche sort des sentiers battus où la rigueur scientifique recommande naturellement des barrières chronologiques et des dimensions spatiales modestes pour s'assurer d'un délairement effectif du terrain afin de mieux inscrire les résultats dans la démarche verticale de la science.

Le caractère scientifique de cette recherche ne s'inscrit pas sur cette démarche visant à

adopter, comme postulat de base, des formules prouvées et éprouvées par leur « transposabilité » dans les moindres recoins de l'univers.

Nous nous évertuerons à prouver que la particularité du monde négro-africain, loin d'en faire un espace entièrement à part, doit demeurer un motif valable pour inventer des méthodes ethnocentrées. Il s'agira de se débarrasser des interférences psycho-affectives et des barrières dogmatiques afin de porter un regard critique de l'intérieur ; faire fi de notre qualité de membre de la communauté dépositaire des patrimoines ciblés pour une analyse sans complaisance.

En somme, l'analyse des pratiques rituelles entre dans la perspective de la conservation et de la valorisation des patrimoines traditionnels au Sénégal. Pour se faire, il est nécessaire de comprendre les bases spirituelles et symboliques qui structurent et maintiennent en vie le patrimoine culturel immatériel des Ajoor.

La pertinence du choix Kajoor réside dans sa situation géographique à la confluence de plusieurs civilisations et les réactions naturelles de rééquilibrage social, économique, politique qui ont mené à son état actuel. Il nous sera ainsi possible de dégager une proposition de contribution à la valorisation des legs ancestraux que nous sommes censés enrichir des nouvelles trouvailles puis transmettre aux générations futures. La tâche est d'autant plus ardue que, dans un monde dont les différentes parties sont interconnectées, il faudrait tout replacer dans le contexte international de concurrence perpétuelle.

3.1.2 Méthode de recherche

Il faut d'emblée rappeler qu'il ne s'agit pas d'inventorier systématiquement les pratiques rituelles dans le Kajoor. Le caractère intime et personnel de la foi religieuse et des pratiques qu'elle sous-tend nous interdit de faire des gros plans sur certains éléments des rituels, familiaux et communautaires. Au cours du travail de collecte d'informations, nous nous retrouvons parfois dans le cadre de la propriété privée. Comme dans le cas des autres types de patrimoines, nous sommes tenus de respecter le droit. Mieux, humainement, la préservation de l'intégrité des dépositaires nous impose le devoir moral de contribuer, dans la mesure du possible, à la conservation des aspects délibérément tus par les détenteurs des cultes.

En plongeant dans l'univers des communautés, nous rencontrons des manifestations publiques qui contiennent des étapes qui ne sont accessibles qu'à une minorité de privilégiés⁷². La sacralité allie des actions visibles et des pratiques (et incantations) secrètes qui, mises au grand jour, sont désacralisées. Cette frontière très ténue et mouvante entre le sacré et le profane, doit être bien identifiée et respectée.

Cette précaution est atténuée dans les rites profanes communs qui sont accessibles à chaque membre de la communauté. Même s'ils peuvent varier d'une famille à l'autre, en général, ils ne font pas l'objet de protection particulière ; ils peuvent être pratiqués devant des étrangers. Mieux, certaines familles poussent leurs pratiques rituelles jusqu'à l'ostentation afin d'incarner une certaine singularité et une fierté de leur identité. C'est le cas de la cérémonie du *Ndëp* des Lebu de la presqu'île du Cap-Vert

L'analyse macro de l'histoire de la Ségambie nous laisse entrevoir une division de l'espace en trois parties à partir de la fin du XVII^e siècle : le Nord, le centre et le Sud. Le Kajoor central, notre principale localité de référence dans notre étude reçoit les influences de deux grandes civilisations : arabo-berbère venue du nord-est et occidentale à partir des positions de Saint-Louis, Dakar, Rufisque et progressivement le long de la Petite-Côte.

Tout le réseau de villages fondés par des marabouts dans la partie Centre-nord et Nord du Kajoor et tous ces individus ambassadeurs du culte musulman (marabout ou commerçants islamisés) et les centres religieux de Pire, Tivaouane, Ndiassane et Coky, expliquent la poussée victorieuse de l'Islam⁷³.

L'évolution de la présence occidentale au Sénégal a montré une posture de plus en plus expansive au cours des siècles. Des particuliers français se sont d'abord intéressés à la matière première locale par le biais des compagnies commerciales, avant de finir par la mise en place d'un système de domination économique et politique, piloté par l'État. L'asservissement culturel demeure l'arme de domination économique la plus efficace. Il prépare le peuple à une meilleure réceptivité d'un complexe d'infériorité au grand dam des

⁷² Il existe des familles préposées à certains cultes. Chez les Lebu, les membres de ces familles se réclament descendants de l'ancêtre dont l'esprit est vénéré.

⁷³ « Les marabouts étaient laborieux, cultivateurs et hospitaliers, mais en même temps musulmans fanatiques » A.N.S., Notice sur le Cayor, 1870.

autochtones. L'installation de l'école et la division des populations entre privilégiés et sujets constituent la stratégie gagnante du système d'aliénation culturelle. Ainsi cernées, les populations ont adopté progressivement les programmes économiques et les modes de vie des maîtres.

Cependant, au regard des modes de vie actuels, il est clair que les masses populaires, dans le tréfonds de leur subconscient, ont gardé par devers eux leurs systèmes de pensée et leurs croyances traditionnelles. Les patrimoines culturels immatériels ont tenu parallèlement à l'adoption des nouveaux courants religieux et idéologiques, parce qu'ils sont plus proches de leur quotidien et sont mieux adaptés à leurs préoccupations existentielles.

Devant la nécessité de prendre position entre les différentes forces en place et l'obligation de préserver l'héritage ancestral, les Ajoor ont choisi de tout garder. C'est alors qu'une mue s'est opérée au niveau culturel, une réaction de synthèse obligatoire pour un mariage entre les différents systèmes de pensée : local, occidental et arabo-islamique.

Selon les milieux, le passé animiste est plus ou moins assumé. Ailleurs, une sorte d'amnésie sélective s'est installée, une forme de pudeur, un refus de reconnaître ouvertement ce côté animiste. Voilà autant de facteurs qui provoquent des sentiments de culpabilité qui rendent souvent les enquêtes difficiles.

Ainsi, les angles d'analyse globale de l'espace et de la bibliographie existante nous permettent d'émettre et de développer des hypothèses que nous corroborons par des exemples précis sur le terrain.

L'approche chronologique des grands mouvements de l'histoire du Kajoor nous permet de déceler les virages politiques et les rééquilibres sociaux qui ont eu des impacts réels sur le phénomène rituel, gardien des patrimoines immatériels. Ici, les récits des voyageurs et la tradition orale nous fournissent des informations utiles pour la compréhension des faits.

Les aspects politiques et les structures sociales sont énormément traités par les auteurs. Un travail de synthèse de ces documents écrits appuyé par quelques témoignages de traditionalistes du Kajoor, permettent de bien fixer le cadre historique de l'étude.

Ainsi, l'élargissement des champs chronologiques et spatiaux ne sont que des méthodes pour mieux se dégager afin de bien déceler l'objet dynamique et complexe que constitue le patrimoine culturel immatériel ouolof.

3.2 Cadre des enquêtes

Le Kajoor n'est pas issu d'un cadre uniforme et spontané. Il est le fruit d'un déploiement à partir d'un centre névralgique, Yang-yang, capitale du Jolof. Le foyer originel du pouvoir *ajoor* s'est élargi pour intégrer d'autres zones géologiques avec des populations issues d'autres groupes ethniques pour donner les limites connues du royaume du Kajoor. Dès lors, fixer le contexte spatial et la population ciblée, selon les objectifs de départ, est nécessaire.

3.2.1 Le cadre spatial

Nous avons voulu placer la recherche dans le cadre panoramique de l'ensemble du Kajoor. Il serait injuste, voire même impertinent, de vouloir rétrécir davantage le cadre de l'étude des manifestations d'un patrimoine qui, à l'origine, a concerné la plus grande portion de terre continue de la Sénégambie du Nord. A la dislocation du Jolof, les Ouolof se sont répartis sur quatre royaumes : Jolof, Walo, Bawol et Kajoor.

Au tour de Paleen-dedd, s'organise le premier noyau de l'État indépendant du Kajoor sous Amari Ngoné Sobel avec les villages de Mbul, Ngigis, Andal, Gewul, Mbakol, Demba Ñaan, Sañoxor. L'élargissement du Kajoor se fera entre le XVI^e et le XVIII^e siècle⁷⁴.

A son apogée, l'espace est constitué de 24 provinces⁷⁵. A l'origine, l'orientation de l'espace au Kajoor était principalement dans la direction est-ouest ; Yang-yang, centre politique localisé au milieu de la Sénégambie du Nord, polarisait l'espace. Les régions périphériques côtières n'ont pas joué de très grands rôles dans l'histoire sociale du Kajoor d'alors.

⁷⁴ Mamadou Diouf, *Le Kajoor au XIX^e siècle, conquête coloniale*, thèse 3^e cycle, Panthéon-Sorbonne, 1980, p.44

⁷⁵ Archives Nationales du Sénégal (A.N.S), 1G 36, Notice sur le Cayor 1870 : Toubé, Gangonné, Pankey, Guelax, Soolom, Mbawar, Andal, Njaambur, Get, Mbakol, Ginax, Mboul, Njoob, Mjunob, Xaata, Gatt, Taabi, Lakk, Sanoxor, Ndut, Exaar, Jankin, Diander et le Cap-vert

La restructuration de l'espace s'est faite avec l'influence occidentale sur la côte et le projet de construction du rail. Les villages tout le long du chemin de fer prennent de l'importance et évincent les grands centres traditionnels de l'intérieur.

Même si les villes sur l'axe Thiès-Saint-Louis sont importantes, le gros de notre travail de recherche s'est fait particulièrement dans le Kajoor central où se trouvent encore des villages traditionnels incontournables dans l'histoire du Kajoor. Ces villages les plus importants sont : Mbul, Khandane, Ndiandiar, Nguiguiguis, Pekesse, Souguère, Mérina Dakhar, Mérina Asta, Diadj, Njemb, Tibaar Fall, Ndiatar Bigué Ngoné, etc. Le cadre villageois conserve mieux les traces des mythes et des légendes.

Cependant, il faudrait signaler que la plupart des gros villages qui ont brillé dans l'histoire du Kajoor, connaissent aujourd'hui les affres d'une forte émigration des jeunes vers les grands centres urbains comme Mbour, Thiès et Dakar. Les jeunes issus de ces localités, qui enregistrent des réussites sociales, s'installent définitivement dans les grandes villes et font venir leurs parents.

Malgré les difficultés liées à la netteté du tracé des frontières entre les anciens royaumes, certaines grandes villes (ou villages) sont identifiées comme faisant partie de tel ou tel territoire. La zone couverte par le département de Mbour, en majorité se réclamant du *Jegeem*, constitue une unité territoriale à majorité Sérère, injectée d'implantations oulof. Nous avons fait le choix de l'inclure d'office dans la zone de l'étude pour la simple raison que cette option nous aiderait à mieux comprendre certains phénomènes dans les terroirs autour de la ville de Thiès. Ces derniers constituent une unité territoriale à dominance sereer avec des nuances linguistiques et culturelles et est en contact direct avec les villages lebu de la côte⁷⁶. Nous appellerons cet ensemble, qui va du Diandier à la localité de Toubatoul jusqu'à Saly Portudal, le Sud du Kajoor.

Ainsi, les témoignages sur les pratiques rituelles ne peuvent pas exclusivement venir de l'intérieur des terroirs de la zone cible. Les informations, d'où qu'elles viennent, sont à verser dans les portfolios destinés à chacun des sous-ensembles culturels identifiés : le

⁷⁶ Le quartier Tefess de Mbour constitue le groupe lebu le plus méridional du Sénégal. Ils réclament des liens de parenté avec ceux de la presqu'île du Cap-Vert qui se sont déplacés récemment pour l'installation d'une administration coutumière locale (un *Jaraf* et sa suite).

Njambur, le Kajoor central avec ses quelques cités religieuses, le Cap-Vert et les minorités sereer à la limite du Bawol et du Siin.

3.2.2 *La population cible*

La recherche touche les Ouolof et les groupes minoritaires du Kajoor. Les griots, les adultes et les personnes âgées constituent notre cible de choix.

Les griots et traditionalistes de centre du Kajoor sont d'une utilité redoutable pour la compréhension du cadre et des mythes et croyances liés à l'exercice du pouvoir des Damel. Ils ont en général un bon angle de vue sur les phénomènes sociaux, qui ne figurent pas forcément sur l'historiographie locale.

Les marchés hebdomadaires de Pekesse, et de Ndande nous ont permis d'interviewer des publics venus des villages du centre du Kajoor, ce qui constitue une économie en termes de temps.

Pour la presqu'île du Cap-Vert, l'accent est mis sur les familles détentrices des cultes à Yoff, Rufisque et Bargny. Cependant, des Lebu choisis au hasard nous ont permis d'avoir une vision un peu plus dégagée des pratiques rituelles.

Pour la partie Sereer, nous nous sommes permis d'ignorer complètement les limites sud, géographiquement imprécises pour enquêter sur des groupes qui se réclament du Siin et qui sont installés dans la localité de Toubatoul et au Nord du département de Mbour. Les groupes Safeen, Paloor, Lexaar, Noon et Ndut sur les plateaux et autour de Thiès et les Sereer Siin du Jegeem n'ont pas été laissés en rade.

Dans ce travail de recherche, toute personne d'un certain âge est susceptible de nous livrer des informations importantes sur les pratiques de sa zone géographique d'origine ou sur les spécificités des traditions rituelles en vigueur dans sa propre famille.

En somme, il s'agit de prendre en compte l'essentiel des groupes pour une analyse panoramique afin de comprendre l'évolution des pratiques rituelles dans l'espace et dans le temps dans le Kajoor.

CARTE DU KAJOOR

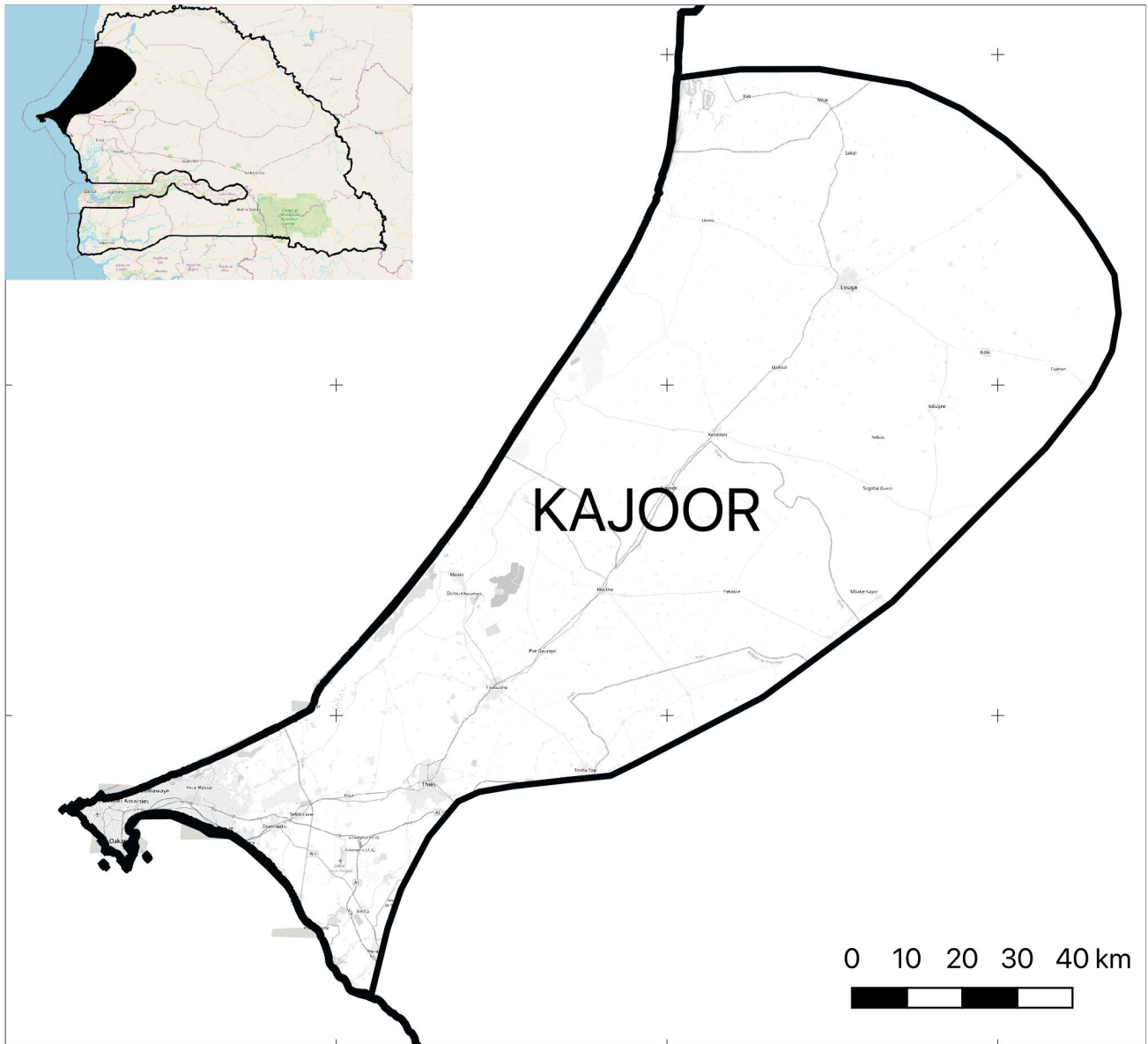


Figure 1 : Le territoire ajoor

3.3 La stratégie de la recherche

L'étude des pratiques rituelles et de la conservation et de la valorisation du patrimoine culturel immatériel, avec comme cas le Kajoor, nous place devant un immense réservoir d'informations qui ne pourraient jamais être exploitées entièrement à l'échelle humaine. La stratégie gagnante voudrait que l'on s'intéresse profondément au cadre théorique à travers ses entrées les plus pertinentes avant de passer à un déploiement concret sur le terrain. Ainsi, en faisant des va-et-vient entre les sources, il est plus facile d'aborder et de comprendre certaines particularités remarquables.

3.3.1 La recherche documentaire

Pour bien mener notre travail nous avons varié les sources documentaires : orales, écrites et vidéographiques.

La tradition orale est incontournable dans l'écriture de l'histoire des peuples négro-africains. Il s'agit d'un ensemble de récits, de témoignages, de textes de tous genres transmis de génération en génération et de père en fils. Mbathio Sall nous donne une décomposition de la tradition orale en plusieurs composantes. Elle y met les contes, les fables, les mythes, les épopées, les généalogies, les proverbes, les devinettes, les énigmes, les chants, etc.⁷⁷.

Ces textes oraux constituent une mémoire vive des peuples traditionnels qui est entretenue presque quotidiennement à travers les veillées, sous l'arbre à palabre, les cérémonies et à diverses occasions. Le cadre villageois offre continuellement des occasions pour la familiarisation des legs oraux. Lors des travaux ou des festivités ou des pratiques religieuses, la magie du verbe s'opère souvent pour donner des contenus et un sens à la vie. Les traditions orales ont toujours un côté pratique, psychologique, spirituel ou magique. La répétition est la pédagogie utilisée pour la mémorisation des textes. Dans le village, il n'y a pas de cadre d'apprentissage fixe, exclusivement dédié. Les plus jeunes apprennent par mimétisme. En entendant les adultes fredonner les chants populaires, ils se mettent spontanément à les reproduire. Il en est ainsi pour toutes les autres manifestations des

⁷⁷ Mbathio Sall, « *L'importance de la tradition orale pour les enfants : cas des pays du Sahel* », texte de communication tenue à la 65th IFLA Council and General Conference Thailand (Bangkok), du 20 au 28 août 1999.

traditions orales à l'intérieur des limites définies par la tradition pour chacune d'elle. Dans le cadre des initiations plus intimes, il peut arriver que des séances d'apprentissage soient organisées. Les jeunes garçons complètent leur maîtrise des énigmes et devinettes dans la « case de l'homme ».

Les griots sont les spécialistes des épopées et des généalogies. Ils ont l'art de retenir l'attention des foules par la parole (et la musique). Chaque grande famille a ses griots qui entretiennent des textes sur le passé, très souvent glorieux, des maîtres de leurs ancêtres. Ils reçoivent ainsi des cadeaux et de la protection en échange.

Ainsi, dans le Kajoor, les légendes et les épopées foisonnent. Chaque portion de territoire détient une légende fondatrice. Elle est construite autour de l'implantation d'un génie au sein d'une communauté, ou de la création d'un village, ou d'un ancêtre mythique. Les communautés continuent d'entretenir des textes sur les migrations qui les ont menées sur leurs terres actuelles et sur les batailles auxquelles elles ont dû se livrer.

Aujourd'hui, avec la modernisation, l'intrusion de la télévision dans les familles et la déstructuration du cadre traditionnel, les traditions orales disparaissent de plus en plus.

Quoique sujet à controverse, la tradition orale est officiellement considérée comme source de l'Histoire par l'Unesco.

Cependant, il faut signaler que pour une meilleure utilisation, il faut les compléter par les sources écrites. Il s'agit des ouvrages, des articles, des revues, des mémoires de thèses liés aux différentes thématiques abordées dans notre travail.

Les documents consultés sont composés de deux grands groupes. Premièrement, nous nous sommes attaqués à la bibliographie technique qui a permis de déblayer le terrain des approches scientifiques en vigueur dans les instances universitaires et les grandes institutions internationales qui traitent de la question du patrimoine culturel.

En second lieu, nous avons fouillé les sources arabes moyenâgeuses, puis celles européennes qui laissent entrevoir des éléments sur la vie des *Ajoor* du XVI^e au début du XXI^e siècle.

Au niveau des Archives Nationales du Sénégal, nous avons trouvé dans le *série D : affaires militaires 1763 à 1920* des rapports d'expéditions contre des provinces du Kajoor (sous-série 1D11 à 1D 48).

La *Série G : politique et administration générale, sous-série 13 G affaires politiques, administratives et musulmanes, Sénégal, 1782-1919* nous a livré des informations intéressantes sur les *Coutumes*⁷⁸ *de la contrée du Cayor pour les années 1836-1845* (13 G19), les *Affaires indigènes* de 1839 à 1854 (13 G32) ; Les sous-séries 13 G 60 à 63 traitent des *Plaintes, enquêtes et conflits privés*. De la sous-série 13 G 252 à 13G 279 nous avons principalement des correspondances entre l'administration et les *chefs indigènes de La côte et l'intérieur de Saint-Louis au Cap-Vert*.

Notice sur le Cayor 1861-1871 (1G 36) ; *Notices sur les Sérères et le Diander 1861-1871* (1 G 38) ; *Mission Vallière dans le Cayor 1879* (1G 48) ; *Mission Angot dans le N'Diambour et le Baol 1889* (1G 136) ; *Monographie du cercle de Thiès 1903-1904* (1G 296) ; *Coutumes du Sénégal 1907* : « droit coutumier des Sérères du cercle de Thiès », Teissier et Beurnier, « Droit coutumier du Cayor (Tivaouane) » (1G 330).

A partir de la fin des années 1930, les textes sont principalement le fait de scientifiques installés en Afrique ou des locaux qui s'intéressent à l'histoire du continent.

Cette littérature foisonnante, nous donne des informations intéressantes sur la vie politique et administrative du Kajoor. Bien qu'elle nous aide à percer le cadre sociopolitique général nécessaire à la compréhension générale de l'évolution de la société, elle nous laisse malheureusement, sur notre faim quant au sujet particulier des rites dans l'univers oulof.

Les film-documentaires sur le site internet *Youtube.com* nous livrent une énorme quantité d'informations sur les pratiques rituelles des Lebu du Cap-Vert qui est désormais happé par la modernisation de la capitale sénégalaise. Il en est de même de l'essentiel des cérémonies rituelles ouvertes aux publics qui commencent à intéresser les médias qui produisent aussi des articles de presse bien documentés. Des faits-divers relatant des phénomènes mystérieux liés à la présence de forces surnaturelles jalonnent le quotidien des journaux.

⁷⁸ Les présents faits aux chefs locaux et au Damel par l'autorité coloniale basée à Saint-Louis.

La nature du sujet évoqué est la principale difficulté de l'exploitation des sources écrites surtout par des étrangers. Dans la documentation ethnographique européenne, il s'agit souvent d'interprétations caricaturales de comportements sociaux observés chez les mélanodermes. Cependant, à travers cette littérature, nous avons retrouvé de précieux filons d'informations qui corroborent les contenus des traditions orales et la réalité sur le terrain.

Le travail de terrain étant notre cheval principal, nous nous sommes investis au maximum dans la collecte d'informations auprès des communautés avec des séjours d'immersion.

3.3.2 Les outils de collecte et l'analyse des données

Nous nous sommes lancés dans notre terrain de recherche avec un appareil capable de capturer des images et du son et de notre bloc-notes pour ne rater aucune occasion de recueillir des données. La technologie a beaucoup simplifié le travail en nous permettant de tout faire avec un seul outil, le téléphone Android. D'ailleurs pour certains cas de personnes ressources, sommités scientifiques ou autres, des recommandations nous ont permis de faire des interviews à distances, par téléphone.

Ainsi, nous avons réussi à récolter le maximum de données en croisant les techniques de recherches de terrain que sont l'observation, le questionnaire, l'entretien et l'enregistrement.

✓ L'observation

En entamant le travail, nous étions déjà fort imprégnés de certaines réalités que nous avons observées en tant que membre de la communauté ouolof d'abord et ensuite lors de nos déplacements dans cet espace. Il s'agit de remarques, de vécus et surtout de phénomènes épars notés au cours de nos propres expériences antérieures. Le choix de ce sujet n'a fait que réorganiser les informations de base et nous orienter directement vers l'essentiel sur le terrain.

La vie du Sénégalais offre des spectacles gratuits d'incarnation d'une conscience fortement imbibée par les croyances animistes. Lors des fêtes familiales, à la télévision, dans la rue, dans les véhicules de transport en commun, dans les paysages ruraux, presque partout, les rituels témoins des superstitions et des croyances en des forces surnaturelles se font

remarquer. Nous avons également fréquenté des féticheurs pour observer en direct des pratiques.

✓ **Le questionnaire**

Le questionnaire est établi sur la base de questions précises. Il commence par l'identification de la personne : prénom et nom, sexe, âge, profession, confession, origine ethnique et aire géographique d'origine. Il a ciblé principalement les données sur les perceptions des phénomènes, leur compréhension et les comportements des enquêtes par rapport à ce patrimoine ancestral. (Voir questionnaire 1). Il nous a permis de percevoir le niveau d'appropriation des rites et le degré de prise en compte du mythique dans la vie des Sénégalais selon les catégories socioprofessionnelles.

✓ **L'entretien**

Nous avons procédé à des entretiens libres ou semi-directifs appuyés par un guide d'entretien élaboré en fonction de l'objet. Compte tenu de la diversité des sujets, nous n'avons pas retenu un modèle type de fiche. Chaque contact a nécessité une orientation spécifique qui souvent est susceptible de changer au cours de la discussion.

Les populations s'adonnent souvent à cœur joie à ce type d'exercice qui leur confère souvent un statut à part durant la séance. Dans les différents villages visités, l'accueil a été très fraternel.

Il nous a permis de recevoir des informations sur les traces de pratiques rituelles autour du pouvoir royal et les villages spécialisés dans la confection d'amulettes.

Les entretiens menés dans le cadre des pratiques sociales sont plus faciles. Les enquêtés s'adonnent à la restitution des faits qu'ils ont déjà vécus et qui marquent à jamais leur vie. Que ce soit l'initiation ou les mariages pour les femmes, ou le veuvage, la solennité des pratiques rituelles reste toujours dans la mémoire du directement concerné. Les familles s'emploient à répéter les mêmes coutumes dans toutes les cérémonies conformément aux indications laissées par les aïeux. Par exemple, pour le cas des naissances et des rituels pour l'enfant, ce sont les mêmes actions qui reviennent pour chaque bébé, sauf pour les cas particuliers pour qui des types de pratiques sont prévues.

Dans les rites agraires et alimentaires, les phénomènes sont très accessibles aussi. Même s'ils ont tendance à disparaître avec la modernité, les souvenirs sont encore frais dans la tête des adultes. Les personnes âgées manifestent une certaine nostalgie de « ces temps simples où les jeunes respectaient les adultes, où la vie était moins compliquée ⁷⁹».

Les séances d'entretien sur les rites pour les prélèvements sont encore plus compliquées. Elles font intervenir souvent des gens en activité dont la disponibilité pour répondre à nos questions n'est pas toujours évidente. Très souvent, ils refusent de livrer certains aspects qu'ils auraient reçus comme un privilège après des années d'apprentissage et de soumission à leurs maîtres qui de trouvent être souvent un parent biologique. Dans ce type de cas, les connaissances sont considérées comme des héritages familiaux qu'il faut préserver et transmettre aux ayants droits.

✓ **L'enregistrement**

Des prises de vue nous ont permis de fixer des composantes du patrimoine immatériel. En ce qui concerne les éléments publics, comme les arbres ou autres éléments de la nature, nous n'avons pas eu besoin d'autorisation. Il en est de même pour la prise d'images lors des rituels pour le mariage et le baptême. Ce sont souvent des photographies anonymes qui n'exposent pas trop l'identité des acteurs.

Pour le cas de certaines prises de vue telles que celles des lieux de cultes, et certaines marques des religions traditionnelles plus sensibles, par pudeur, il nous a fallu prendre des images sans autorisation. Cependant, en cachant l'identité, il nous est possible de livrer la portée scientifique sans pour autant être rattrapés par les droits de la propriété privée.

La plupart des entretiens a été enregistré avec l'autorisation tacite des enquêtés.

✓ **L'analyse des données**

Les données recueillies à travers les recherches ont été synthétisées et analysées. Une approche narrative reliant les informations nous a permis de fixer le cadre chronologique des événements relatés. L'observation du cadre de vie en rapport avec les informations

⁷⁹ Cheikh Gueye, 72 ans, commerçant, habitant de Ndande

reçues de part et d'autre nous a permis de procéder à une analyse descriptive pour relever les particularités géographiques, ethniques et religieuses du Kajoor.

Nous avons choisi de procéder à cette analyse des données en nous basant sur les similitudes et la fréquence des phénomènes pour dégager des communautés culturelles spécifiques à l'intérieur desquelles se partagent les mêmes systèmes de pensée et les mêmes manières de rendre les cultes traditionnels.

Les phénomènes notés dans les groupes sont analysés dans leurs logiques internes d'abord avant de les mettre en perspective par rapport aux comportements des autres communautés sur des sujets similaires.

Cette approche comparative nous a permis d'observer les nuances spatiales qui découlent de la proximité et du degré d'influence des civilisations importées.

Il faudrait signaler que dans le cadre des enquêtes de terrain, le niveau de culture de l'enquêté nous a souvent aidé à analyser les données livrées in situ à travers des déductions ou des spéculations qui sont généralement payantes. Les informateurs éprouvent souvent un réel plaisir à ajouter des commentaires supplémentaires pour expliquer ce qui semble flou à notre niveau.

Il faudrait noter que pour l'exploitation de la bibliographie, nous nous sommes frottés à des principes et concepts qui ont facilité la compréhension et l'analyse de données.

3.3.3 Les difficultés de la recherche

Ce sujet des pratiques rituelles présente des difficultés à différents paliers.

La première difficulté à laquelle nous nous sommes confrontés est la pauvreté en ressources documentaires écrites sur le thème, en ce qui concerne les Ouolof. Pour évoquer les rites traditionnels, les chercheurs préfèrent souvent des groupes ethniques plus singuliers et dont les coutumes sont moins diluées. C'est pourquoi, les études des groupes ethniques tels que les Sereer, les Jola et les Bassari sont foisonnantes. Cependant, il faudrait signaler que tout le charme de ce présent travail de recherche réside dans le fait que les Ouolofs constituent un laboratoire d'analyse du phénomène de mondialisation et des réactions identitaires que cela a suscitées.

A un autre niveau, en s'ouvrant à un territoire aussi immense, l'analyse synthétique des données en lien avec les zones géographiques a été difficile. Les familles voyagent avec leurs patrimoines familiaux. Il nous a fallu souvent essayer de repérer l'origine géographique réelle de comportements sociaux qui se retrouvent en dehors de l'aire originelle de production. Par exemple, un Lawbe installé à Mbour peut avoir sa famille maternelle sur Thiès alors que son papa serait venu de Diourbel. Il peut vous relater des phénomènes en recréant un cadre géographique recréé. Les Peulhs comme les Lawbe constituent des groupes éparpillés sur l'ensemble de la zone d'étude. Cependant, cette situation ne constitue pas un obstacle à notre projet qui est la compréhension de phénomènes presque communs au Pays Ouolof et dont le Kajoor en est juste un échantillon.

Dans les récits, les données chronologiques sont très vagues également. L'omniprésence des sources orales (récits et témoignages) dans cette étude a compliqué souvent la tentative de synthèse des données. Les récits historiques sont souvent déformés par induction pour les rapprocher à d'autres faits afin d'en augmenter le côté sensationnel.

En traitant des croyances ésotériques, nous entrons dans un univers mystérieux qui est plein d'appréhension. Il va s'en dire que l'appartenance à ce milieu et des témoignages reçus çà et là créent chez les dépositaires une crainte de représailles surnaturelles. Ce monde du sacré et du secret nous met devant des situations où, par peur de gêner, nous sommes obligés de passer pour des clients. Ainsi, nous nous limitons juste à des interrogations pour mieux comprendre les fondements spirituels de la pratique occulte et ses particularités.

Il serait utile de signaler que ce travail ne vise nullement à déconstruire les imaginaires ni à évaluer le bien fondé des croyances. Même s'il nous arrive souvent de donner une explication logique à certains phénomènes considérés comme surnaturels par les communautés, le travail s'inscrit dans l'analyse du lien entre les pratiques rituelles et la conservation du patrimoine culturel immatériel en déperdition dans le monde ouolof.

CONCLUSION

Certains ont très tôt compris que « le patrimoine est une valeur sûre, une valeur-refuge pour affronter un présent déconcertant et un avenir incertain⁸⁰ ». Les États développés l'ont positionné en épine dorsale de leurs projets de développement.

Malheureusement, les mesures universelles de protection des patrimoines n'ont pas servi assez tôt l'Afrique noire du fait de la singularité de sa culture. Les différences fondamentales, entre les principales caractéristiques des civilisations négro-africaines et celles occidentales, ont retardé le positionnement de la protection du patrimoine culturel immatériel en priorité absolue dans les institutions internationales.

Les transformations économiques et sociales, avec l'installation du système-monde, ont provoqué des pertes colossales d'éléments du patrimoine culturel immatériel des cultures nègres. La conséquence est une dilution des identités des groupes ethniques. L'exemple des Ouolof est une parfaite l'image qui nous renvoie à celle de la majorité des peuples noirs du continent Africain. Les populations, coupées de leurs racines, conditionnées à la réceptivité de produits culturels étrangers, se transforment en « receveurs universels ». La théorie du « rendez-vous du donner et du recevoir » est biaisée. Les conséquences de ce cercle vicieux constituent un énorme manque à gagner économique pour ces pays qui se débattent encore dans la pauvreté matérielle.

Tout le processus repose sur la disparition des pratiques rituelles dans les sociétés négro-africaines. Ces pratiques rituelles étouffées par les civilisations étrangères sont de plus en plus invisibles dans leurs ensembles. Pourtant, elles sont à la base de bien des actions de tous les jours que les populations exécutent sans pour autant connaître leurs véritables origines.

Le Kajoor offre toutes les conditions pour démontrer le lien qui existe entre la disparition des pratiques rituelles et celle du patrimoine culturel immatériel.

⁸⁰ Patrice Béghain, *Op. Cit.* p.8

L'étude des pratiques rituelles du Kajoor pourrait aider à mieux comprendre les coutumes des populations afin de mieux différencier les modes de vie propres au milieu des coutumes empruntées.

Cette documentation serait à verser au compte du projet de formatage du prototype de Sénégalais devant porter le développement de sa nation.

DEUXIÈME PARTIE : CADRE GÉOGRAPHIQUE ET HISTORIQUE

INTRODUCTION

L'étude de l'évolution historique du Kajoor est indissociable de celle de son cadre géographique global. Il est localisé dans la zone intertropicale nord, à l'extrémité du continent, entre les deux bassins des fleuves Sénégal et Gambie. Sa position à la bordure sud du Sahara et sur la frange côtière, des portes d'entrée, a maintenu son dynamisme social alimenté par des poussées exogènes. Le Kajoor constitue ainsi, une zone de transition physique et climatique et un carrefour de migration humaine qui constitue la base de sa diversité culturelle actuelle. Les rigueurs climatiques du Sahel semi-aride sont pondérées par la présence de l'Océan Atlantique sur tout le long de sa façade ouest. Cet atout en fait ainsi une oasis entre les immenses étendues du nord nord-est brûlées par l'harmattan à longueur d'année et les dépressions occupées par les rias et les marécages, plus au sud. Le Kajoor semble devenir, à partir du XVI^e siècle, le moteur de la Sénégalie, ce « Finistère de l'Ouest africain franchement tourné vers l'Océan, à la croisée des chemins entre la Savane, la Forêt et l'Océan⁸¹ ». Elle présente une unité sociale et physique cohérente.

⁸¹ Barry Boubacar, *La Sénégalie du XV^e au XIX^e siècle. Traite négrière, islam et conquête coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1988, p.p.14-15

CHAPITRE I : CADRE GEOGRAPHIQUE DU KAJOOR : UN ENSEMBLE D'AIRES ÉCOLOGIQUES INTÉGRÉES

Les potentialités climatiques, minières et pédologiques du Kajoor sont à la base du développement d'activités industrielles et artisanales sur son territoire. Ce bouillonnement économique a été à la base de l'essor de nombreuses villes bâties autour des ressources naturelles ou des services⁸². Les grandes villes, qui s'y sont développées, expliquent que la densité de la population de la région de Thiès soit relativement élevée.

Dans ce chapitre, on procédera à l'étude du milieu physique et géographique d'abord, ensuite à celle de la composition humaine et enfin

1.1 Le milieu physique

Le Kajoor est situé dans le bassin sédimentaire sénégal-mauritanien avec un relief dépassant rarement les 100 mètres. Il est compris entre le delta du fleuve Sénégal au nord, l'Océan Atlantique au sud et à l'ouest et les plaines du Ferlo à l'est. Depuis l'embouchure du Sénégal, s'étire une plage rectiligne et sablonneuse jusqu'à la région du Cap-Vert où la côte est rocheuse, découpée par une forte activité volcanique datant du quaternaire. Il touche les régions de Louga, Thiès et Dakar.

La situation, en latitude, dans la zone soudano-sahélienne et sa grande frange atlantique exposent cette région à trois masses d'air :

- l'harmattan, un vent chaud, sec et poussiéreux, qui vient du désert du Sahara. Il arrive par le nord-est et balaie la Sénégambie d'octobre à mai ;
- la mousson du sud-est qui est responsable de l'essentiel des précipitations enregistrées dans la région de juin à septembre ;
- et l'Alizé, vent frais et humide qui longe les côtes ouest-africaines.

Les déplacements des vents sont facilités par la platitude du relief et la faible densité du couvert végétal.

⁸² Pêche : Kayar, Mbour ; maraîchage : Mboro, Notto (zone des Niayes) ; services en lien avec le rail : Kébémér, Tivaouane, Thiès ; ...

Le territoire du Kajoor est constitué principalement par des étendues sableuses propices à la culture des céréales (mil, sorgho, maïs) et l'arachide.

Le pays, d'une vue générale, est caractérisé par un relief « faiblement vallonné, avec ses dunes ferrugineuses vers l'intérieur (...) et ses dunes blanches de la région côtière, en arrière desquelles des étangs d'eau douce, les *Niayes*, rompent la relative aridité du paysage⁸³ ».

Ainsi, nous pouvons y observer principalement deux types de sols favorables à l'agriculture :

- les sols ferrugineux non lessivés aptes à la culture de l'arachide. Ils sont appelés sols *joor*. Cette dénomination aurait donné le nom du pays Kajoor et celui des habitants, les *Ajoor* ;
- Les sols bruns calcaireux, appelés *dek*, très favorables à la culture céréalière.

Quant aux *Niayes*, ils s'étirent le long du littoral atlantique. C'est une bande de terre d'une épaisseur moyenne de 15km. La région des *Niayes* est constituée de dépressions interdunaires où la nappe phréatique affleure souvent. Dans *l'Annuaire de 1861*, on nous signale des « bas-fonds formant des lacs doux ou saumâtres, et des marais entourés de charmantes oasis de verdure, où les palmiers dominant et sont exploités pour leur vin de palme, par des gardiens placés là par les chefs du pays. Cette zone, peu large, se trouve à une ou deux lieues de la côte ; elle ne renferme pas de villages, mais seulement quelques groupes de cases et des troupeaux. On y trouve de l'eau douce en toute saison, presque au niveau du sol⁸⁴ ». Les lacs *Tamna* et *Retba* sont les seules eaux de surface permanentes du Kajoor.

L'homogénéité géographique du Kajoor ne le particularise pas par rapport à la réalité géographique du Pays Ouolof dans sa globalité. Le territoire s'intègre parfaitement dans le grand ensemble de la Sénégalie du Nord dont il conserve la plus grande ouverture sur l'Océan Atlantique.

Dans la Sénégalie du Nord, il n'existe pas de barrière naturelle faisant obstacle à la circulation des populations. Entre les deux vallées des fleuves Sénégal et Gambie s'étire

⁸³ Jean Boulègue, *Les royaumes wolof dans l'espace sénégalien (XII-XVIII^e siècle)*, Paris, Karthala, 2013, p.5

⁸⁴ *Annuaire du Sénégal et dépendances pour l'année 1861*, Saint-Louis, Imprimerie du Gouvernement, p.255

une plaine continue entaillée par quelques vallées mortes. Cette absence d'obstacle facilite les relations entre les communautés qui gardent une grande unité culturelle et linguistique appelée ici le Pays Ouolof.

Les limites géographiques entre les royaumes ouolof ne sont pas précises. Les groupes tribaux sont souvent répartis entre plusieurs villages et entretiennent des relations économiques, sociales et culturelles très étroites. L'entrecroisement des terres agricoles des villages rend difficile le tracé net des limites des différents territoires. Il existe également une proximité des familles régnantes du Kajoor et du Bawol qui ont alterné des périodes de fusion et de scission⁸⁵.

Donc, la définition de frontières juridiquement fixées entre ces différents royaumes est rendue difficile par l'unité géographique et l'intégration entre les différentes communautés ouolof.

Ainsi, le Kajoor se situe « approximativement entre Saint-Louis et Dakar. Il s'étire le long de la mer sur une longueur de quarante (40) lieues et une largeur de vingt-cinq (25) lieues environ. Il est borné au nord par le Walo, à l'est par les déserts du Mbafar et du Mbunuun qui le séparent du Jolof, au sud par le Bawol et à l'ouest par l'Océan Atlantique. La presqu'île du Cap-Vert en sera détachée sous le règne de Amari Ngoné Ndella en 1790 pour former une république fédérative des villages Lebu⁸⁶ ».

Vers la fin du 18^e siècle, les Lebous qui étaient disséminés dans la Cayor, gens travailleurs, intelligents et braves, fatigués des exactions que commettaient à leur égard les chefs des provinces qu'ils habitaient, se soulevèrent et se répandirent dans le Diander et sur la presqu'île du Cap-Vert.

Poursuivis par les troupes du Damel, ils se réunirent sur la presqu'île du Cap-Vert, en chassèrent les habitants, la plupart Mandingues (ces derniers se répandirent sur la côte), se fortifièrent et combattirent leur

⁸⁵ D'après la tradition, les deux entités ont été fondées par la même famille. Souvent, certains princes durent réclamer leur droit de succession sur les deux trônes.

⁸⁶ Mbaye Thiam, *La chefferie traditionnelle wolof face à la colonisation : les exemples du Jolof et du Kajoor, 1900-1945*, Dakar, Université de Dakar, 1986, p.16 (Thèse de 3^e cycle)

*indépendance*⁸⁷.

L'absence de données fiables sur l'évolution des communautés avant la période coloniale complique tout exercice d'écriture sur la formation et la structuration de l'espace. La tradition orale ne fait pas non plus mention d'une chronologie précise.

Il existe une polarisation de l'espace en unités géographiques selon les facteurs écologique, économique, politique et religieux.

Les provinces du littoral sont caractérisées par leurs empreintes écologiques qui conditionnent les activités économiques. Du nord au sud nous avons des niches écologiques fortement tournées vers l'activité halieutique.

Une bonne partie du littoral atlantique est occupée par les *Niayes*. Cette partie du Kajoor est utilisée pour les pâturages et accueille des campements de pasteurs peuls et maures⁸⁸ pendant certaines périodes de l'année. Ses sables ont servi de tribut versé au Jolof pendant la période de dépendance ; c'est-à-dire avant la bataille de Dianki.

La région, située au sud du delta du fleuve Sénégal, est appelée Gandiol. C'est la zone de tampon entre le Kajoor et la ville coloniale de Saint-Louis. L'ensemble des activités tourne autour de trois grands villages : Jobem, Mui, Mjol. Les principales activités économiques sont l'agriculture⁸⁹, la pêche et l'exploitation des salines. Ces salines ont attiré la convoitise des souverains locaux et des Européens présents dans la localité. Le Kajoor a pris ce territoire au Walo. Cette mainmise sur cette région très riche a suscité des tensions entre le Kajoor et le gouvernorat de la colonie du Sénégal. La province du Diander s'étend de Kayar à la rivière Somone et est séparée du Kajoor central par le Tanma. On y distingue donc principalement deux groupes de populations, les Lebu et les Sereer.

Le Diander est essentiellement un pays Lebu ayant des liens privilégiés avec la communauté Lebu du Cap-Vert . Ils entretiennent des liens de parenté et rendent hommage aux mêmes

⁸⁷ A.N.S., 1G 36 : *Notice sur le Cayor*, 1870

⁸⁸ Le nom Maure ici qualifie les populations de la Mauritanie. Les populations du Kajoor les appellent *Naar*.

⁸⁹ L'agriculture traditionnelle était principalement axée sur les cultures vivrières. L'introduction de la culture de rente est portée par le projet colonial pour alimenter principalement les huileries et savonneries de la métropole.

divinités⁹⁰. Il fait partie du commandement du Ngej réunissant aussi Bargny et Mbaou. On y relève deux types de regroupements déterminés par le critère religieux qui se traduit dans la nature de la production agricole. Les villages musulmans dirigés par des marabouts dont l'activité essentielle est la culture des céréales ; les villages non musulmans, qui se consacrent à la production du vin de palme et qui sont commandés par des Laman⁹¹. Ce vin est destiné à l'approvisionnement de l'aristocratie du Kajoor et des commerçants de Gorée. Le village le plus important de cette communauté Lebu non-musulmane est Gorom, résidence temporaire des Ceddo pendant leurs séjours dans le Diander⁹².

Le Cap-Vert, la province du sud-ouest, est habité également par des Lebu. Ils vivent dans de gros villages comme Ndakaru, Yoff, Caroy, Uakam, Tegec et se consacrent à la pêche en mer et à l'agriculture. Ils entretiennent avec l'océan des rapports magico-religieux dans un univers régi par des divinités. Jusqu'à aujourd'hui, l'organisation du pouvoir et les cultes rendus aux divinités subsistent même si l'Islam y est bien présent. Avec la conservation des pratiques rituelles, les chefs coutumiers gardent leurs statuts de personnes morales. Ils n'ont pas de pouvoir de commandement administratif mais ils organisent les cultes et servent d'interface avec les autorités administratives.

Le nord-est du royaume est occupé par des villages islamisés et le centre du Kajoor conserve le siège du commandement administratif :

- Les centres religieux du nord-est : cette région, située à la limite nord du domaine soudano-sahélien, enregistre une importante activité sylvo-pastorale. Les populations de la rive gauche du fleuve Sénégal et même de la ville de Saint-Louis y envoient leurs animaux à la recherche de pâturage. On y rencontre principalement des bovins, des ovins, des caprins et des chevaux. Sa position par rapport au Fuuta islamisé en a fait assez tôt la première partie du Kajoor à enregistrer un fort taux de musulmans avec l'influence des minorités Peul et Tukulër mahométans. Dans cette localité, nous retrouvons des centres religieux tels que Koki, Niomré et Louga. Les provinces qui composent l'espace sont : Get, Njambur, Mbawar et Mérina.

⁹⁰ Moussa Mbengue, guérisseur, 75ans, nous annonce que les habitants de son village, Mbidieum, adorent Maam Njare de Yoff. Interview faite le 20.03.2021

⁹¹ Les Laman sont les chefs des communautés. On les retrouve aussi bien chez les Sereer que les Ouolof.

⁹² Mamadou Diouf, *Op. Cit.*, 1980, p.15

- Les provinces du centre, lieux de commandement politique : cette région est le lieu de résidence du souverain, le Damel. Il a deux capitales : les villages de Ngigis et Mbul. Les plus gros villages, sortes de sous-provinces, sont dirigés par des autorités politiques. En plus des capitales, nous pouvons citer : Andal, Gewul, Bakol, Demba Nan, Sanoxor. Les populations, à majorité ouolof, vivent principalement de l'agriculture. Parmi elles, une classe guerrière s'est développée avec l'émergence de la traite négrière, les Ceddo. Ils ont marqué de leur empreinte l'histoire du Kajoor. Leur mode de vie et la cruauté des pratiques liée à leurs activités ont laissé dans la mentalité collective ouolof le mot Ceddo, synonyme de « mécréant⁹³ ». Entre le littoral et les centres de commandement administratif s'intercalent les villages de Taïba Ndiaye, Taïba Mbaye et Pir. Ce dernier concentre une importante communauté musulmane. Silla Kumba constitue la dernière province au Sud du Kajoor central.

⁹³ L'aristocratie guerrière Ceddo a marqué les consciences des masses populaires à travers les beuveries et les exactions perpétrées pour alimenter la traite négrière. « Ils sont Tiédos, c.à.d. buveurs de sangara (eau-de-vie) et voleurs de grand chemin ». (A.N.S : 1G36). Le mot est resté dans le vocabulaire pour qualifier une personne qui est fourbe et qui n'observe pas les recommandations de la religion.

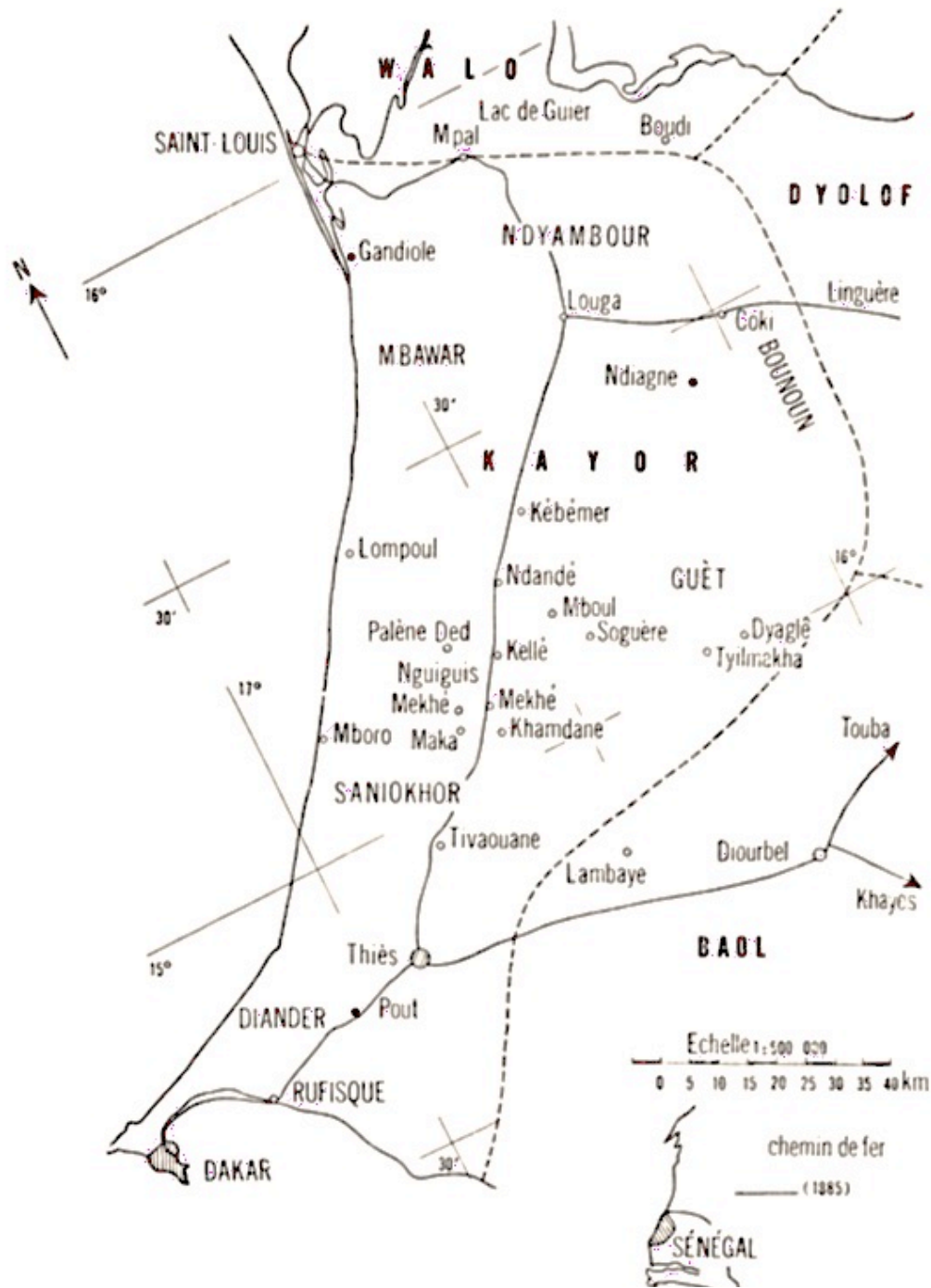


Figure 2: Les provinces du Kajoor (1883)

D'après Vincent Monteil (1963, p.80), inspirée de la carte du Sénégal n° 16 (Saint-Louis) du Capitaine Regnaud de Lannoy de Bissy (1883) et la *Notice historique sur le Cayor de Faidherbe*

1.2 La composition humaine

La Sénégambie du Nord est en majorité peuplée par des Ouolof. « Cette ethnie est constituée par association progressive de populations côtières autochtones et de groupes d'immigrants d'origine diverse : Toucouleur, Peul, Berbères, Maures⁹⁴, Sereer, Haratin du Sahara ou Soninké. Une partie de ces immigrants a été refoulée du Sahara par les Berbères et les Arabes partir du VIII^e siècle⁹⁵ »

Selon M'baye Gueye,

[l'empire du Jolof] abritait au départ surtout des Wolof. Mais sous l'effet des perturbations politiques intervenues dans son voisinage, sa composition démographique subit des variations sensibles. Les Wolof coexistaient avec d'autres groupes ethniques : Peuls, Mandingues, Sérères. Les uns et les autres étaient fortement attachés à leurs coutumes et à leurs traditions. L'état du Djolof présentait l'aspect d'une mosaïque d'ethnies, conservant chacune sa personnalité propre⁹⁶.

Le Kajoor, démembrement du Jolof, est également en majorité habité par des Ouolof. La date de leur installation dans la région reste inconnue. La tradition orale fait venir les Ouolof du Nord ou du Nord-est et ils auraient refoulé les Sereer vers le Sud de la région. Ils y ont fondé le royaume du Siin.

La proximité des autres aires politico-culturelles a favorisé la présence de minorités ethniques dans l'ensemble des entités politiques du Pays Ouolof. Selon qu'on soit au Nord du Kajoor ou sa partie Sud, l'importance de la présence d'une minorité linguistique dépend de la proximité de leur royaume d'origine.

Ainsi, le groupe *al-pulareen*, communément appelé les Tukulër, est bien représenté dans la province du Njambur. Ils sont originaires du royaume du Fuuta situé dans la moyenne vallée du Sénégal.

⁹⁴ Le nom Maure ici qualifie les populations de la Mauritanie. Les populations du Kajoor les appellent *Naar*

⁹⁵ Guy Nicolas, « L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara : Étude comparée », *Cahiers d'études africaines*, vol. 18, n°71, 1978, p.363

⁹⁶ M'baye Gueye, « Le pouvoir politique en Sénégambie, des origines à la conquête coloniale », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 68, n°250-253, 1982, p.380

Les Maures sont principalement issus du Trarza⁹⁷, au-delà du fleuve Sénégal. Ils étaient présents dans les cours de la plupart des souverains locaux où ils ont joué le rôle de conseiller et protecteur mystique dans leur qualité de marabout. Il s'agit surtout des membres de la communauté des maures appelés les Darmanko. Au Kajoor, ils sont appelés « Naaru Kajoor⁹⁸ » (maures du Kajoor, en Ouolof). Nombreux se sont installés pour former de véritables villages au centre et au nord du royaume.

Les pasteurs Peul nomades, groupe ethnique très proche des Tukulër, sont disséminés sur l'ensemble du territoire. La province du Bunuun se situe à la lisière du Ferlo, domaine par excellence de l'activité pastorale au Sénégal.

Les Sereer sont bien représentés dans le Sud-est du Kajoor, dans la région de Thiès. Le Jeegeem, territoire tampon entre Siin et le Kajoor, conserve une composante sereer majoritairement. Sa partie ouest, le Diobass⁹⁹, est composé de *Safeen* et de *Siin-siin* qui déclarent être cousins, même s'ils parlent des dialectes différents. Les villages *noon* encerclent la ville de Thiès. Ils sont bordés par les *Lexaar* vers Tivaouane, les *Ndut* autour de Montrolland, les *Paloor* vers Pout et les *Safeen* au sud, entre Ndiass et Sindia. Les Sereer Siin sont également présents à Toubatoul, vers la frontière avec le Bawol.

Cette ethnie qui se réclame principalement du royaume du Siin où elle serait installée depuis le XII^e siècle, est venue de la vallée du fleuve Sénégal¹⁰⁰. Elle garde une parenté avec les Tukulër.

Certaines communautés de Sereer ont dégagé une hostilité vis-à-vis des groupes ouolof du Kajoor, esclavagistes. Ce comportement est une forme de protection face aux raids de

⁹⁷ Les maures ont établi de véritables émirats du Sud de la Mauritanie et contrôlèrent une bonne partie du commerce de la gomme et des esclaves.

⁹⁸ Mamadou Diouf, *Le Kajoor au XIX^e siècle : pouvoir cedido et conquête coloniales*, Paris, Karthala, 1990, p.67

⁹⁹ Selon Moustapha Faye, originaire du Diobass, les Ouolof utilisent l'expression « être têtue comme le Diobass », pour faire allusion à la résistance des habitants aux différentes tentatives de soumission par les Damel du Kajoor.

¹⁰⁰ Des itinéraires sont tracés depuis la vallée pour signifier les différents chemins empruntés par les groupes sereer implantés dans la région de Thiès. Les Lebu de la Presqu'île du Cap-Vert identifient des étapes de leur migrations qui passent par le centre du Kajoor puis Diander. Toutes ces thèses confortent la vallée du fleuve comme un grand foyer originel de peuplement.

pillage des esclavagistes. Les représailles, qu'ils exerçaient sur ceux qui osent s'aventurer sur leur terroir, leur ont valu le surnom de *Noon*, signifiant « ennemis » en langue ouolof¹⁰¹. Ces Sereer *Noon* habitent principalement dans une zone avec un relief qui leur garantit un isolement favorable à leur protection.

Au sud, se trouve un autre groupe de Sereer, les Safeen. Ils parlent un dialecte très différent. Cette particularité linguistique est due sûrement à leur isolement par rapport au grand groupe du Siin. Les Sereer Ndut, au nord de la ville de Thiès, plus proche du centre du Kajoor sont plus intégrés.

Les Lebu, peuple principalement pêcheur, seraient issus d'un brassage entre les Sereer et les Ouolof. Ils sont localisés dans le Diander et dans la presqu'île du Cap-Vert. Les Lebu se sont émancipés assez tôt du Kajoor pour former une république autonome.

Ces différents groupes ethniques du Kajoor se partagent les aires écologiques et entretiennent souvent des relations économiques complémentaires.

1.3 Les activités économiques

« Naguère, avant la présence européenne dans l'espace sahélien - qui englobait le territoire de l'actuel Sénégal, la grande partie de la production agricole et artisanale répondait aux exigences de l'économie d'autoconsommation dans le village¹⁰² ». L'organisation de l'espace et les rapports entre ses différentes parties obéissent à des logiques de complémentarité économique.

L'agriculture reste ainsi la principale activité. L'utilisation de la terre, principal support de production, est régie par une gestion traditionnelle selon un système juridique foncier particulier. L'accès à la terre est démocratique et libre. Au niveau des collectivités villageoises, la gestion des terres est confiée aux Laman, les maîtres de la terre, qui se chargent de leur redistribution. Selon les sources, le titre de Laman serait Sereer et remonte

¹⁰¹ « Ils payaient néanmoins quelques fois un tribut à certains Tiédos hardis qui venaient le réclamer au nom du Damel, mais celui-ci n'osait pas y envoyer une armée, si on refusait de payer. On peut presque dire que les Serrères étaient indépendants ». Archives Nationales du Sénégal (A.N.S), 1G 36, Notice sur le Cayor 1870, p.2

¹⁰² Adama Djigo, *Dynamiques et stratégies de conservation et de promotion du patrimoine culturel au Sénégal de l'administration coloniale à l'an 2000*, Paris 1, thèse de 3^e cycle, 2012, p.73

aux premiers contacts entre Sereer et Ouolof dans le Kajoor. Le « Lamanat » est une charge héréditaire. Le « maître de la terre » est le descendant du premier occupant qui a investi une clairière dans la brousse par le feu. Il se charge de concéder aux nouveaux arrivants des portions de terre par le « droit de hache » qui confère le droit de défricher et de cultiver une parcelle du terroir. Le Laman occupe également la fonction de chef de village. Ces villages sont souvent constitués d'un ensemble de concessions dont les occupants sont issus d'un ancêtre commun.

Cependant, l'ensemble des terres appartient au souverain à titre symbolique. Il conserve le droit de céder des terres à des marabouts ou autres dignitaires pour peupler des endroits inoccupés.

*Le système foncier du Kajoor privilégie le droit d'usage au détriment de toute autre considération. La seule différence entre les deux types de propriétés que nous avons distinguées, réside dans la destination des droits versés ; droits qui, à leur origine n'étaient qu'honorifiques. Les droits des terres lamanales reviennent au Laman, ceux des secondes au Dame!*¹⁰³.

Certains villages sont désignés par les noms des familles fondatrices. Par exemple, pour une famille Faal, le village peut s'appeler Palleen, ou Njobeen pour les familles Joob. Nous pouvons voir aussi le nom kër (maison) suivi du prénom ou du nom complet du fondateur pour désigner des hameaux. Dans les cas de villages constitués d'une seule grande famille, l'exploitation de la terre se fait collectivement sous l'autorité du chef de qui est aussi maître de la terre. Il supervise l'utilisation des greniers établis derrière les concessions en forme de petites cases sur pilotis sans porte ni fenêtre ; l'accès aux produits se fait par le toit. En tant que chef, il est le propriétaire et garant de tous les biens produits collectivement.

Dans les gros villages constitués de plusieurs carrés de familles différentes, chaque unité familiale s'occupe de ses propres parcelles de culture. « Les carrés ne sont pas disposés au hasard. Un espace à peu près circulaire, de dimensions en rapport avec l'importance de l'agglomération, est réservé, et les carrés l'entourent, laissant entre eux accès vers l'extérieur

¹⁰³ Mamadou Diouf, *Op. Cit.*, 1980, p.20

par des passages n'ayant guère que valeur de ruelles¹⁰⁴ ». Traditionnellement, l'agriculture porte sur le mil et demeure une agriculture de subsistance. De petites parcelles collées aux concessions sont aménagées sous forme de jardin et sont entretenues par les femmes et les enfants¹⁰⁵.

C'est dans ces gros villages que nous retrouvons les artisans dont les activités tournent principalement autour de la forge ou de la cordonnerie. Ces métiers sont l'apanage des castes et leurs concessions sont établies à la limite du village, du côté du levant. Cette disposition aurait des fondements superstitieux.

Le commerce de détail est géré par des autochtones qui tiennent étal à l'intérieur des concessions. Il est possible d'y voir des étrangers vendant des produits venus d'autres aires écologiques. C'est le cas pour le sel, les pagens tissés, du kola, etc. Alvise Ca' Da Mosto signale l'absence de monnaie lors de son passage dans le Kajoor en 1455¹⁰⁶. Traditionnellement, les caravanes maures et des Jula¹⁰⁷ sillonnent le pays pour échanger leurs marchandises par un système de troc.

En dehors des limites du village, l'espace est divisé en deux parties : les terres agricoles et les friches servant de pâturage. Un hameau peut « représentant généralement un clan patriarcal, accompagne très fréquemment le village ouolof¹⁰⁸ ». Les Ouolof leur confient quotidiennement leur bétail pour le pâturage, moyennant une rétribution en nature, généralement du mil ou du lait de l'animal en question, en cas de mise bas.

Au-delà, s'étendent les brousses, tampons entre les villages, utilisées pour la chasse ou la cueillette de fruits sauvages.

¹⁰⁴ Robert Rousseau, « Le village Ouolof (Sénégal) » In *Annales de Géographie*, t. 42, n°235, 1933, p.89

¹⁰⁵ Rousseau parle de « champs-jardins » appelés *Tokeur*, « car ce sont, par leurs dimensions, le mode de culture et la spécialisation de la production, de véritables champs, tandis que l'utilisation des produits évoque l'idée de jardins ». *Op. Cit.*, Note 2, p.90

¹⁰⁶ Alvise Ca' Da Mosto, *Op. Cit.* p.92

¹⁰⁷ Les *Jula* sont des commerçants ambulants musulmans composés de Malinké et de Sonkiné principalement. Ils seraient originaires du royaume du Wagadu. Le nom *Jula* est entré dans le vocabulaire ouolof pour signifier aussi « commerçant ».

¹⁰⁸ Robert Rousseau, *Op. Cit.* p.91

La simplicité de l'habitat et du cadre de vie reflète l'état d'esprit d'une société qui n'est pas trop attachée aux logiques d'accumulation de richesse. Les activités économiques, qui dépendent de la structuration de l'espace, de l'organisation sociale et des croyances, n'entament pas le milieu écologique. Les ressources pédologiques et végétales sont exploitées à un rythme permettant naturellement leurs régénérations.

Les activités économiques ont évolué avec le temps, en même temps que le cadre de vie et au contact d'autres civilisations. Ainsi, l'évolution du cadre historique, avec l'installation occidentale, a façonné la vie économique, politique, sociale et culturelle du Kajor.

CHAPITRE II : CADRE HISTORIQUE DU KAJOOR : ENTRE RESTRUCTURATION ET CRISE IDENTITAIRE

2.1 Des origines à la scission avec le Jolof

Avant l'installation des Européens sur les côtes d'Afrique occidentale, à partir de la seconde moitié du XV^e siècle, de grands centres politiques ont prospéré à l'intérieur du continent, laissant les régions littorales périphériques. Ces entités ont gardé un commerce florissant avec le Maghreb via les caravanes qui traversaient le Sahara. Leurs grandes villes constituaient de véritables centres de transit des produits venus de l'Afrique du Nord et ceux du monde négro-africain.

L'empire du Jolof entre dans ce contexte géopolitique et semble être la plus grande entité politique précoloniale oulof. Jean Boulègue (2013) fixe les origines du Jolof au XIII^e siècle. D'après lui, « il fut contemporain de l'empire du Mali dont il dut probablement, de façon souple, reconnaître l'hégémonie. Mais, situé aux confins de cet empire et limitrophe du Sahara, participant directement aux courants d'échanges transsahariens, sur le plan culturel comme sur le plan économique, il se comportait comme un compartiment autonome du monde soudanais¹⁰⁹ ».

D'après la tradition, Njajaan Njaay aurait fondé simultanément le Walo et le Jolof. Le oulof, en tant que langue, serait né de la rencontre de plusieurs personnes de diverses origines venues faire allégeance au nouveau roi. Ce groupe ethnique créé s'est étendu entre les vallées des fleuves Sénégal et Gambie, surtout dans les régions côtières. « La tradition ne cherche pas à masquer la diversité des origines au profit d'une unité mythique, elle lui impose expressément le pouvoir et la langue comme facteur d'unification¹¹⁰ ».

L'unité provinciale du Kajoor, comme l'ensemble des autres entités semi-autonomes dépendantes du Jolof, évolua pendant longtemps sous le giron de la capitale administrative de l'empire, Yang-yang. Cette dépendance est symbolisée par le versement d'un tribut annuel. En 1455, Alvise Ca' Da Mosto décrit cette relation entre les seigneurs locaux et le

¹⁰⁹ Jean Boulègue, *Les royaumes wolof dans l'espace sénégalais (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Karthala, 2013, p.8

¹¹⁰ Jean Boulègue, *Op. Cit.* p.6

souverain à qui ils apportent des présents annuellement¹¹¹. Le Kajoor convoie vers la capitale du Jolof du sable fin¹¹² pour la construction et l'embellissement de la cour royale. Administrativement, l'autorité s'exerce à travers la gestion du foncier. Les terres de la province sont confiées à des Laman qui sont sous la supervision du grand Laman Paleen-ded chargé de juger les différends et de défendre les intérêts du Burba-Jolof.

Le Laman Paleen-ded n'avait qu'un rôle d'arbitrage, et ce, concernant les litiges fonciers, au sein de l'empire, malgré l'autonomie institutionnelle du Kajoor, il allait devenir l'administrateur des intérêts du [Burba-Jolof] : en témoigne la collecte des redevances annuelles destinées au souverain du Jolof qu'il recevait des autres Laman¹¹³.

La vie du Kajoor en tant que province reste tournée vers le Jolof dont une bonne partie des ressources est tirée des relations commerciales avec les peuples du Nord de l'Afrique via les caravanes.

Cette situation perdura jusqu'à l'arrivée des traitants européens sur les régions côtières à partir du XV^e siècle. L'activité commerciale naissante scelle définitivement le destin des peuples de la Sénégambie.

La plupart des voyageurs décrivent des régions côtières d'Afrique noire marquées par la sécheresse et la pauvreté en ressources naturelles¹¹⁴, non sans signaler quelques espèces végétales endogènes. Le commerce de traite est investi par des individus et des compagnies commerciales privées qui travaillent pour leurs propres comptes.

Contrairement à l'Amérique, contrôlée directement par quelques nations européennes, l'Afrique noire, où le sol semble peu propice alors aux cultures et dont les richesses du sous-sol sont rares, n'intéresse pas les

¹¹¹ Alvise Ca' Da Mosto, *Op. Cit.*, p.76

¹¹² Vincent Monteil fait mention des témoignages recueillis par Marokhaya : avant la scission du XVI^e siècle, il n'y avait, ni argent, ni or ; le Dyolof percevait, de ses provinces vassales, un tribut en nature : sable fin du Kayor, sel de Gandiole, poisson du Wâlo, coton du Sine, « pain de singe » du Saloum. p.87

¹¹³ Mamadou Diouf, *Op. Cit.*, 1980, p.34

¹¹⁴ Alvise Ca' Da Mosto, par exemple, parle des conditions climatiques difficiles et de la pauvreté des sols.

*gouvernants. Elle est considérée comme un réservoir de main-d'œuvre dont l'exploitation est livrée à des compagnies privées*¹¹⁵.

A côté des esclaves, la gomme et l'ivoire sont achetés en grande quantité sur les comptoirs fluviaux et côtiers pendant plusieurs siècles.

Nous assistons peu à peu au fur et à mesure que le commerce prend de l'ampleur, à une réorganisation progressive des circuits commerciaux de l'intérieur de la sous-région. Le commerce transsaharien affaibli par les bandes de pillards du désert est supplanté par le commerce au niveau des régions côtières avec l'installation des européens.

Les nouvelles opportunités d'enrichissement et d'acquisition d'armement, offertes par la traite européenne aux provinces côtières, ont provoqué un déséquilibre et un vent de révolte. Les grands Laman ayant conscience de leurs forces se rebellent face à la souveraineté du Burba-Jolof. Selon Yéro Dyao¹¹⁶, le Laman du Kajoor Déthié-Fou-N'Diogou est le premier Damel du Kajoor¹¹⁷ après la victoire de son fils Amari N'Goné Sobel sur le Burba-Jolof Lélé Foul-i-Fack à la bataille de Danki en 1549.

Avec l'éclatement de l'empire du Jolof, les grands Laman deviennent des rois à titre plein et s'organisent politiquement sur le modèle de l'empire¹¹⁸. Le Siin, le Salûm, Le Bawol et le Walo prennent leur autonomie également.

De la dislocation du Jolof à la conquête française, l'histoire de ces royaumes sera avant tout celle de leur dynamique propre : construction de l'État, d'une force militaire qui deviendra politique, conflits sociaux, révoltes paysannes, islamisation et rôle politique des responsables religieux. Les échanges atlantiques ont fortement pesé sur l'évolution

¹¹⁵ Alain Sinou, *Op. Ci.*, 1993, p.27

¹¹⁶ Yéro Dyao (1847-1919) est un chroniqueur sénégalais. Ces cahiers constituent la principale source de l'histoire des Ouolof. Il a été formé à l'École des Otages de Saint-Louis.

¹¹⁷ Ndongo Fall, traditionaliste, petit-fils de Kocc Barma, habitant à Ngoundé dans la commune de Ndande, nous informe que Déthié-Fou-N'Diogou eut un règne éphémère parce que mort par accident durant les festivités célébrant l'indépendance de la province. Selon lui, le titre de Damel a été créé par Amari Sobel, son fils et successeur.

¹¹⁸ Kalidou Dème, « Les classes sociales dans le Sénégal précolonial » in Revue *La Pensée*, numéro 130, Paris, 1966, p.26

économique, les États se sont adaptés au marché mondial et à la demande d'esclaves, laquelle s'est fortement accrue à la fin du XVII^e siècle. Mais ce ne fut pas de manière passive ; les rois ont maintenu sous leur contrôle les contacts côtiers et ont même réussi, au cours du XVIII^e siècle, à infléchir en leur faveur les termes de l'échange¹¹⁹.

2.2 Organisation politique et sociale

Concernant le Kajoor dès l'arrivée des européens sur la côte atlantique, l'autonomie, la marche et les institutions politiques, économiques et sociales de la société ajoor sont influencées à un degré plus ou moins important par le commerce atlantique. D'ailleurs, c'est durant cette période que la classe dirigeante du Kajoor procéda à une série d'ajustements et de réajustements¹²⁰.

Dans « Pouvoirs politiques en Sénégambie¹²¹ », M'baye Gueye nous explique longuement l'organisation politique et administrative des royaumes ouolof de la Sénégambie. Au Kajoor, comme dans la plupart des autres entités issues de la Sénégambie du Nord, la hiérarchie respecte l'ordre protocolaire mais la répartition des pouvoirs astreint le souverain à un rôle d'apparat. Le roi n'a qu'une fonction honorifique. L'ordre et la viabilité du système sont garantis par le pouvoir des sept grands électeurs du Kajoor qui composent le grand conseil et élisent en leur sein le premier ministre, appelé *Jawriñ*. Ce dernier a entre ses mains le pouvoir politique. Il dirige le grand conseil et préside aux destinées du royaume au nom du roi. Il applique les avis motivés des membres du conseil qui sont des *Kangam*, chefs de provinces. C'est dans ce conseil que les grandes décisions sont prises. Les grands conseillers (*Kangam*) fixent les orientations politiques et ont le pouvoir de destituer le roi. Les *Jaraf*, chefs de village, consultent, à leur tour, les chefs des concessions des terres qu'ils administrent. Tous ces Laman, propriétaires terriens, à leurs degrés et de responsabilités respectifs, participent à la chaîne de commandement territorial et aux décisions. Ainsi, le

¹¹⁹ Jean Boulègue, *Op. Cit.* p.08

¹²⁰ Mamadou Diouf, *Op. Cit.* p.05

¹²¹<https://www.universalis.fr/encyclopedie/empire-du-ghana/4-les-almoravides-et-la-chute-du-ghana/>, consulté le 20 février 2018 à 09H 00'

pouvoir central est régi, de bas en haut, selon la volonté des familles propriétaires des terres, premiers occupants du pays. Gueye signale également que les princes éligibles ne peuvent pas siéger à l'assemblée des grands électeurs dont les membres ne sont pas, non plus, habilités à briguer la royauté. Tout le dispositif tend à limiter les ambitions hégémoniques pouvant déboucher sur des dictatures. L'État se trouve ainsi être une fédération de grands domaines autonomes gérés par de grandes familles dont la personne du roi en est le lien symbolique. L'éloignement du souverain par rapport à la vie politique et le mysticisme qui l'entoure, renforcent sa vénération de la part des populations.

Au fil de l'évolution, la royauté a connu des rééquilibrages pour s'arroger de plus en plus de prérogatives aux dépens du pouvoir du grand Conseil. Les Damel confient l'essentiel des charges politiques à des proches. Pour affaiblir les *Lamanats*, le Damel ampute les territoires pour les confier à des *Garmi*, qui les confient à des esclaves, ou à des marabouts.

Le roi s'entoure d'un gouvernement avec des charges définies pour chaque membre :

- Un commandant des armées (*Farba ju rëy*) : il est le chef des esclaves de la couronne ;
- Un intendant général (*Fara sëf*) : il transporte les redevances, les vivres et le sel collecté. Il ravitaille les troupes en temps de guerre ;
- Un aide de camp : c'est son homme de main (*Fara biir kër*), il l'assiste au quotidien ;
- Un chargé du protocole (*Fara Buntu kër*).

L'essentiel des charges importantes reste entre les mains des esclaves de la couronne. Ils occupent également les postes de chef de guerre¹²² et mettent une pression terrible sur le peuple qui se retrouve sans défense.

La vie politique du Kajoor s'est organisée autour de sept villages qui sont perçus comme des capitales : Paleen-Dedd, Maka, Bar-Dyalla, Khandan, Mbul, Suguer et Ngigis¹²³. Certains ont joué le rôle de gîte d'étape pendant les différentes tournées du roi ; c'est le cas de Suguer. Les villages Mbul et Ngigis sont les principaux centres de commandement où

¹²² Abdoulaye Bara Diop, *La Société Wolof*, Paris, Karthala, 1981, p.186

¹²³ D'après Vincent Monteil qui cite Dugay-Clédor, 1931, p.12 et Amadou-Bamba Diop, 1963

presque tous les souverains sont intronisés¹²⁴. Les noms de la plupart des villages renvoient à des arbres ou arbustes¹²⁵ qui peuplent la localité. D'après les sources locales, un oiseau porteur d'un gris-gris aurait aidé à choisir les sites en se posant sur des arbres. Les villages fondés portent les noms des plantes sur lesquelles l'oiseau s'est perché. C'est le cas de Mbul, Suguer, Nguiguïs, Mérina Ndakhar, Ngol-Ngol, Kell, etc.

Les Damel du Kajoor sont issus des dynasties successives : Geej, Muyoy, Dorobê, Soño, Gelwar, Bey et Wagadu¹²⁶. Les Soño et les Gelwar sont probablement d'origine mandingue, les Dorobê, des Tukulër et les Wagadu des Soninké. Cette répartition des dynasties dénote de l'influence des autres aires culturelles de la Sénégalie sur la culture ouolof. Les Geej sont des Ouolofs et trouvent leur légitimité à travers une explication légendaire qui les rattache à la mer (Geej veut dire mer). Ils ont occupé le trône onze fois contre six pour les Muyoy, cinq pour les Dorobê, trois pour les Soño, deux pour les Gelwar, et une pour les Bey et les Wagadu.

Ces grandes familles incarnent la noblesse du Kajoor. Pour se présenter comme candidat, il faut être noble de mère, par l'appartenance à l'une des sept familles nobles, et être un Faal, descendant de Dece Fu Njogu. Ces règles sont scrupuleusement respectées jusqu'au contexte de chaos créé par la présence française. Les querelles entre les familles *gaarmi* prétendants au trône se multiplient. Il a eu aussi des projets de double régence sur le Kajoor et le Bawol qui ont connu du succès. « Ces tentatives ont réussi six fois entre 1695 et 1809¹²⁷ ». Les princes déchus seront obligés de fuir pour chercher de l'aide. Cette quête d'alliance extérieure facilite « l'immixtion des Européens dans les affaires intérieures¹²⁸ » du Kajoor. Vers les années 1860, le chaos provoqué par l'ingérence des autorités françaises aboutit à la prise du pouvoir par Lat-Dior. Fort de son armée d'esclaves, il s'empare du pouvoir en 1862. En 1902, Demba War Sall accède également au trône par la force des

¹²⁴ Témoignage de Bada Dieng, recueilli le 27 décembre 2017 à 15h30' à Mérina Ndakhar

¹²⁵ Selon la tradition populaire, les villages ont été fondés sur la base des recommandations d'un marabout. Il aurait attaché une amulette à la patte d'un oiseau avant de le libérer. Les arbres ou arbustes sur lesquels il s'est perché sont utilisés comme noms des villages fondés sur les mêmes sites.

¹²⁶ D'après Mbaye Thiam (1986), p.22 et Vincent Monteil (1963), p.79

¹²⁷ Mamadou Diouf, *Le Kajoor au XIX^e siècle. Pouvoir cedido et conquête coloniale*, Paris, Karthala, 1990, p.75

¹²⁸ Mamadou Diouf, *loc. cit.*

choses.

Durant cette période, l'organisation politique et sociale, qui est restée le socle de l'État du Kajoor, entre en déliquescence. Cette société, dont la modestie des types d'habitats et la simplicité des modes de vie ont attiré l'attention des premiers visiteurs, cache en elle-même tout un ensemble de leviers garantissant son équilibre interne. C'est dans ce sens que La Tourasse témoigne que les Ouolofs du Kajoor « constituent un type social excessivement curieux, dont on peut pour ainsi dire démonter tous les ressorts. Cette société, d'ailleurs parfaitement hiérarchisée, est basée sur un système à la fois féodal et patriarcal »¹²⁹. Cependant, même si le patriarcat a régi la transmission des charges chez les Laman, il faut signaler que la royauté est régie par le régime matriarcal.

Au sommet de la pyramide sociale se trouve le roi. Nous avons déjà noté qu'il est choisi par élection dans l'une des sept familles de nobles du Kajoor. Toutes les charges politiques ou économiques reviennent exclusivement aux membres de ces familles nobles appelés les Garmi. Les plus proches du pouvoir peuvent briguer des responsabilités administratives. Ils jouissent d'un certain égard de la part des populations dites libres appelées Jambuur¹³⁰ ou Badolo. Toutes ces populations libres et non nobles se retrouvent dans ce groupe. Ce sont les membres des familles maraboutiques, des familles *lamanales* ou de simples paysans qui vivent au-dessus des castes et ont un statut particulier. Les castes se confondent aux corporations. Ils se répartissent entre bijoutiers ou forgerons, bûcherons ou sculpteurs, tisserands et cordonniers. Ils ont cherché à conserver leurs lignées à travers l'endogamie et l'hérédité des savoir-faire liés à leurs métiers. Nous avons vu dans la partie introductive qu'ils incarnent souvent une sacralité liée au mystère et à certains aspects secrets de leurs fonctions. Les connaissances techniques et spirituelles, qu'ils détiennent, sont assimilables à des sortes de « marques déposées » dont les secrets de fabrication et les brevets se transmettent de génération en génération. Ils sont intégrés au tissu économique dans une approche complémentaire avec l'activité agricole et pastorale. Traditionnellement, dans les villages, les membres des castes vivent dans des maisons à l'écart, dans une partie

¹²⁹ Joseph Du Sorbiers de La Tourasse, *Au pays des Woloffs, souvenirs d'un traitant du Sénégal*, Tours, A. Mame et Fils, 1901, p. 68

¹³⁰ Jambuur est composé de *jam* qui veut dire esclave et *buur*, roi. Le mot nous renvoie aux sujets du roi qui sont taillables et corvéables à merci par le souverain.

périphérique. S. Ndiaye reprend O. Sylla¹³¹, déclare qu'« elle ne correspond pas exactement à la classe sociale parce qu'elle obéit à des influences locales qui n'ont aucun rapport avec les intérêts de classe et ne nourrit aucune ambition politique¹³² ».

Dans ces groupes de castes, celui des griots sort du lot. Ils sont conseillers des souverains, mémoires des légendes et de l'histoire des communautés, musiciens et porte-étendards en temps de guerre.

Chaque caste a un grand représentant auprès du pouvoir central ; ces grands dignitaires participent à la prise de décision.

Les ethnies minoritaires ont également des représentants auprès de la couronne qui sont élus en leur sein et validés par le Damel. Chacun des représentants de ces groupes ethniques est accolé à un intermédiaire qui facilite son contact avec le palais. Le Ardo (Peulh) a un Jarga, le Malaw (Lawbe) a un Fara Lawbe et le Buur Gadd (Maure), un Bëcc Naar.

L'ensemble de cette société repose sur les esclaves. Ces derniers se répartissent en plusieurs catégories et sont souvent intégrés au tissu social. Les mieux protégés sont ceux appelés « captifs de case ». Ils sont identifiés étant esclaves de mère et sont traités comme faisant partie de la famille du maître dont ils portent le nom. Dans ce lot des « captifs de case », il y a les esclaves de la couronne. A cause de leur nombre et de leur puissance guerrière, ils ont souvent influencé l'accession au pouvoir de souverains. Le poste de chef des esclaves de la couronne montre combien ces derniers sont impliqués dans la vie politique et administrative.

Les esclaves achetés sur le marché sont revendables. Quand ce type d'esclave est maltraité, il arrive qu'il fugue ou commette, chez une tierce personne, un préjudice pouvant engendrer une compensation égale à sa valeur marchande. Dans ce dernier cas, il est cédé en compensation des dégâts causés.

Enfin, les captifs de guerre sont très souvent des femmes qui sont utilisées comme concubines.

L'organisation politique repose sur un système social avec qui elle garde une cohérence. Le pouvoir économique n'est pas une condition de changement de classe. Les catégories

¹³¹ Ousmane Sylla, « quelques particularités sur la Société Wolof » in Notes Africaines. N°122-Janv-Avril, 1969, p.39

¹³² Seck Ndiaye, « Islam et mariage traditionnel wolof au Sénégal », Dakar, UCAD, Thèse de 3^e cycle, Tome1, 1993, p23.

sociales sont figées par des liens de sang. Les visées conquérantes de la France sur le Kajoor ont chamboulé les modes de fonctionnement politique et les référentiels sociaux de base.

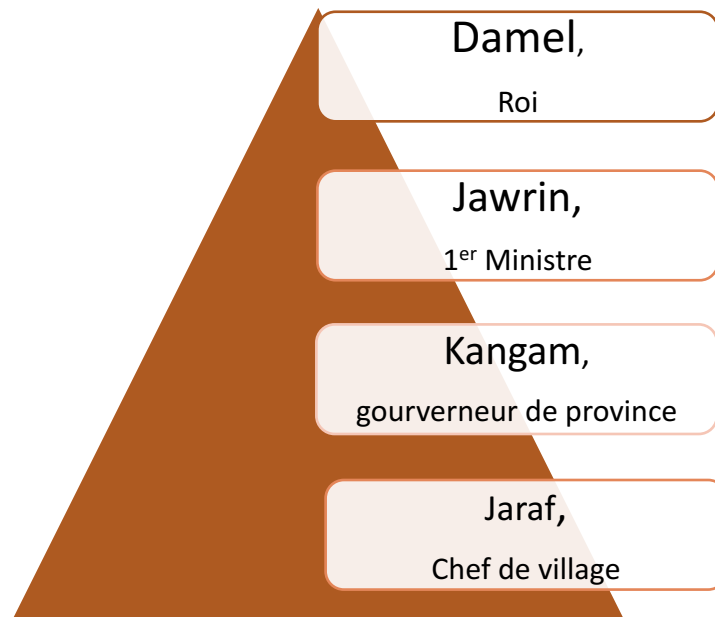


Figure 3 : Administration territoriale du Kajoor

2.3 Les influences culturelles extérieures

2.3.1 L'influence Occidentale

Cette partie met l'accent sur les facteurs de la présence occidentale qui ont eu un impact culturel probant sur les modes de vie des populations de l'espace oulof en général et celui du Kajoor en particulier.

Sa longue frange côtière et sa situation entre les positions françaises de Saint-Louis et celles de la presqu'île du Cap-Vert (Gorée, Dakar et Rufisque) ouvrent assez tôt le Kajoor à l'influence de la culture occidentale.

Déjà, dès le début de la deuxième moitié du XV^e siècle, le Vénitien, Ca' Da Mosto, expose les détails de l'hospitalité et de l'ouverture du *Budomel*¹³³ qu'il qualifie de seigneur fort plein de courtoisie et homme de bien, auquel on pouvait se fier, et qui payait raisonnablement la marchandise qu'il prenait¹³⁴. L'ouverture des souverains locaux et la relative sécurité ont favorisé le développement de l'activité commerciale et l'installation des premiers comptoirs côtiers. C'est le début d'une nouvelle ère qu'Alain Sinou (1993) divise en deux temps relativement longs : celui des comptoirs qui, pour les établissements français d'Afrique noire, débute au milieu du XVII^e siècle et s'achève au milieu du XIX^e siècle, et celui des villes qui commence vers 1850, avec la conquête territoriale du littoral sénégalais, et qui s'arrête autour de l'exposition coloniale de Paris en 1931¹³⁵. La crise économique de 1929 et la seconde guerre mondiale ralentissent l'investissement dans les colonies. Cette division du temps est liée à l'évolution des visées des puissances occidentales sur cette partie du monde.

Si quelques commerçants sillonnent déjà le littoral à partir du XV^e siècle, il faut attendre le XVII^e siècle pour que l'exploitation commerciale s'organise véritablement autour des compagnies privées. Le premier comptoir, fondé à Saint-Louis en 1633, est français. Mais Saint-Louis, comme Gorée, a fait face à la convoitise des autres puissances européennes.

¹³³ *Budomel* est une déformation de *Buur Damel* qui veut dire le roi *Damel* ; *Damel* étant le titre pris plus tard par les souverains du Kajoor.

¹³⁴ Alvise Ca' Da Mosto, *Op. Cit.* pp. 86-87

¹³⁵ Alain Sinou, *Op. Cit.* p.8

Les conséquences des guerres en Europe ou les querelles d'occupation des points stratégiques expliquent ainsi les successions sur les sites entre Portugais, Hollandais, Anglais et Français¹³⁶. La France s'installe définitivement au Sénégal, après la dernière occupation anglaise, seulement à partir de 1817. Les périodes portugaise, hollandaise et anglaise sont assez anciennes et brèves par rapport à la présence française pour laisser des traces notables dans les mentalités des habitants du Pays Ouolof. Seuls quelques noms de villes et événements rappellent leurs passages¹³⁷.

L'hostilité du climat, les épidémies répétitives et les destins souvent funestes des négociants n'ont joué pas en faveur de la réputation de la zone intertropicale¹³⁸.

Ainsi, le plus souvent, les compagnies y envoient des brigands et autres exclus de la société européenne. Ils y vivent avec peu d'égards et créent un univers de jungle où règne la loi du plus fort. Ce caractère malsain de la vie sur ces sites qui attirent des milliers de personnes venues échanger du bétail humain ou de la gomme et les pillages obligent les compagnies à construire des locaux de plus en plus sécurisés. Les comptoirs fortifiés avec des dispositifs d'autodéfense offrent plus de sécurité pour les marchandises. A côté des comptoirs s'installent de nombreux négociants, des particuliers qui profitent également de la sécurité offerte par les fortifications. A ceux-là s'ajoutent les indigènes qui sont pour la plupart intermédiaires et fournisseurs de marchandises.

La plupart des hommes européens arrivent seuls, sans femmes, laissant leurs familles en métropole. En repartant, ils y laissent des métis, issus de leurs unions avec des femmes locales, qui héritent des activités de leur père. Cette population métissée devient de plus en plus nombreuse au fil de l'évolution des installations. L'animation et la vie dans ces communautés humaines dépendent des fluctuations de la traite des esclaves et des tensions politiques locales. Il peut arriver que certains sites se dépeuplent presque complètement en fonction du niveau de détérioration du climat des affaires. Les comptoirs offrent aussi aux

¹³⁶ En 1678, l'amiral d'Estrée prit l'île de Gorée aux Hollandais, en 1692, les Anglais ont attaqué et occupé pendant quelques semaines Saint-Louis et Gorée. Les Anglais reprirent Saint-Louis pour la garder de 1758 à 1779.

¹³⁷ Par exemple, le fort de Saly Portudal a été bâti par les Portugais.

¹³⁸ Léon d'Anfreville de La Salle nous informe que « sur les treize directeurs qui se succédèrent au Sénégal depuis J. Lombard en 1626 jusqu'à l'arrivée de Brüe, huit d'entre eux moururent dans l'exercice de leurs fonctions ».

missionnaires de l'église assez de sécurité pour mener leurs évangélisations et même pour installer des églises.

Alain Sinou nous informe que les Africains des comptoirs viennent principalement du Walo et du Kajoor. On y trouve les traitants qui approvisionnent les négociants, puis les petits commerçants et artisans. Les « gourmets » et les « laptots », respectivement les matelots et les miliciens, assistent les traitants. Il signale enfin, « une population flottante » qui s'installe dans le comptoir pendant les mois où la traite est au plus fort : mendiants, marabouts, intermédiaires¹³⁹.

C'est seulement en 1687, avec l'arrivée d'André Bruë¹⁴⁰ qu'un peu d'ordre commence à régner. Celui-ci a mené des prospections et établi des projets d'occupation des points stratégiques aussi bien dans la vallée du fleuve que sur la Petit-côte du Sénégal.

Malheureusement, il faut attendre la deuxième moitié du XIX^e siècle pour voir la systématisation du maillage et de l'exploitation effective de l'ensemble du territoire avec le projet d'occupation coloniale du Sénégal.

L'arrêt officiel de la traite des Noirs en France en 1815 démantèle officiellement le commerce triangulaire. La recherche de matière première et la nécessité de trouver des débouchés pour le maintien de l'industrie française en plein essor sont les principaux soubassements du projet de colonisation en Afrique noire.

L'arrivée du gouverneur Faidherbe à Saint-Louis en 1854 marque le début de la colonisation française en Sénégalie. Certains comptoirs se transforment en de véritables villes et sont reliés à des réseaux de postes secondaires. En 1861, des comptoirs, rattachés à Saint-Louis, sont déjà ouverts le long du fleuve Sénégal. A partir de la position de Gorée, des comptoirs sont aussi installés à Rufisque, Portudal, Joal, Fatick et Kaolack par une colonne de l'armée française, non sans heurt avec des souverains locaux en 1859¹⁴¹.

¹³⁹ Sinou, *Op. Cit.* pp. 33-34

¹⁴⁰ D'après Vincent Monteil (1963), Lat Sukaabê Ngonê Fal ou Latir Fal Sukaabê Geedy (1697-1719) aurait emprisonné durant onze jours, en 1701, « le Français André Bruë que sa mère Ngonê Geedy fit relâcher. Avec les fusils achetés à Bruë, il battit ses ennemis armés de lances ».

¹⁴¹ Gorée placée sous son autorité en 1859, Faidherbe a voulu faire respecter les anciens traités (1679, 1763, 1765, 1787, 1826, 1849) qui donnaient à la France le protectorat de la Petite-Côte.

Entre ces deux axes, s'étend le Kajoor, État indépendant, qui récupère des taxes de douanes sur tous les produits agricoles entrant à Saint-Louis.

Les exactions des Ceddo sur les négociants et la nécessité de sécuriser le courrier entre les positions françaises de Saint-Louis et de Dakar motivent le projet de construction de trois postes relais de la ligne télégraphique, le long du littoral atlantique, à travers le Kajoor.

Malgré l'opposition du nouveau souverain du Kajoor, Ma-Kodu (1859-1861), qui a voulu revenir sur les accords de l'un de ses prédécesseurs Birima

Fal (1855-1859), les troupes de Faidherbe réussissent à installer des postes avec des garnisons pour les sécuriser.

Pour mieux atteindre ses objectifs l'armée française dépose Ma-Kodou qui est remplacé par Ma-Diodio Fal, plus coopérant. Les mécontents choisissent Lat-Dior Ngoné Latyr Diop (1862-1886). Il entame une lutte armée, qui est intensifiée avec le projet d'installation de la ligne de chemin de fer des Français. Ce conflit est jalonné de périodes de trêve et de compromis jusqu'à la mort de Lat-Dior tué à Dékheulé en 1886.

En 1865, date du départ définitif de Faidherbe du Sénégal, « la colonie possède déjà, sur toute son étendue normale, une organisation rudimentaire plus ou moins complète¹⁴² ». Les commodités liées à l'urbanisation, à la création d'infrastructures et à l'installation d'équipements publics attirent les populations des régions environnantes. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les anciens grands comptoirs de Saint-Louis, Dakar, Gorée offrent déjà toutes les conditions d'une fermentation culturelle. Négociants, soldats, hommes d'églises, enseignants, administrateurs et métis y incarnent un mode de vie occidentale qui est dupliqué par mimétisme par les populations indigènes. Ces villes représentent des refuges également pour les esclaves en fugue qui y jouissent d'une liberté absolue.

¹⁴² Léon d'Anfreville de La Salle, *Notre vieux Sénégal : son histoire, son état actuel, ce qu'il peut devenir*, Paris, A. Challamel, 1909, p.09

Dans ces cités, les familles métisses, devenues nombreuses, dominent la vie sociale et économique. Les femmes mariées à des Européens, appelées « Signares¹⁴³ », développent un mode de vie original fait d'habitudes européennes avec des touches excentriques. Elles s'exposent dans les vérandas des maisons ou se pavant souvent dans les rues des grandes villes en jolies robes, avec des foulards en forme conique, parées de bijoux, accompagnées de leurs servants. Les esclaves affranchis convertis au christianisme, appelés « gourmets », copient également les coutumes européennes.

L'inauguration officielle du chemin de fer Saint-Louis-Dakar en 1885 symbolise un tournant dans l'installation définitive de la France dans le Kajoor. L'avènement du rail a un impact considérable sur les modes avec les flux de population et le développement du commerce dans les différentes gares du tronçon ferroviaire. Ces villes-escales, comme les comptoirs, polarisent toute la campagne environnante et s'équipent en infrastructures et administrations, symboles de la domination française.

La création de l'école des otages ou des fils de chefs en 1855 par Faidherbe dénote également d'une volonté manifeste d'assimiler les enfants des souverains locaux. Ces produits de l'école devraient à leur tour constituer des maillons de la chaîne de commande coloniale. Plus tard, la démultiplication des écoles renforce également le dispositif de la « mission civilisatrice » du projet colonial. Partout, l'administration oblige les dignitaires locaux à y envoyer au moins l'un de leurs enfants.

Au début du XX^e siècle, la France a anéanti toute velléité de résistance dans la Kajoor. Le chemin de fer, telle une courroie de transmission, tout en mettant en marche la machine d'exploitation économique, a charrié avec lui dans tout le Pays Ouolof les marques de la civilisation occidentale déjà bien installée aux frontières nord et sud du Kajoor. Le nouveau système économique basé sur la traite de l'arachide, les modèles de réussite et les référentiels historiques et patrimoniaux dictés par les contenus de l'instruction scellent la destinée des populations du Kajoor. L'adoption du mot « civilisé » dans le vocabulaire ouolof dénote d'un état d'esprit très ouvert à la culture occidentale.

¹⁴³ « Signare » est une déformation du mot d'origine portugaise « séniorita »

Tous ces assimilés, issus du nouveau système, entretiennent un complexe de supériorité par rapport aux populations locales. Dès lors, la recherche d'un niveau de vie occidentalisée commence à impacter sur les mentalités et les référentiels sociaux jusqu'au cœur du Kajoor.

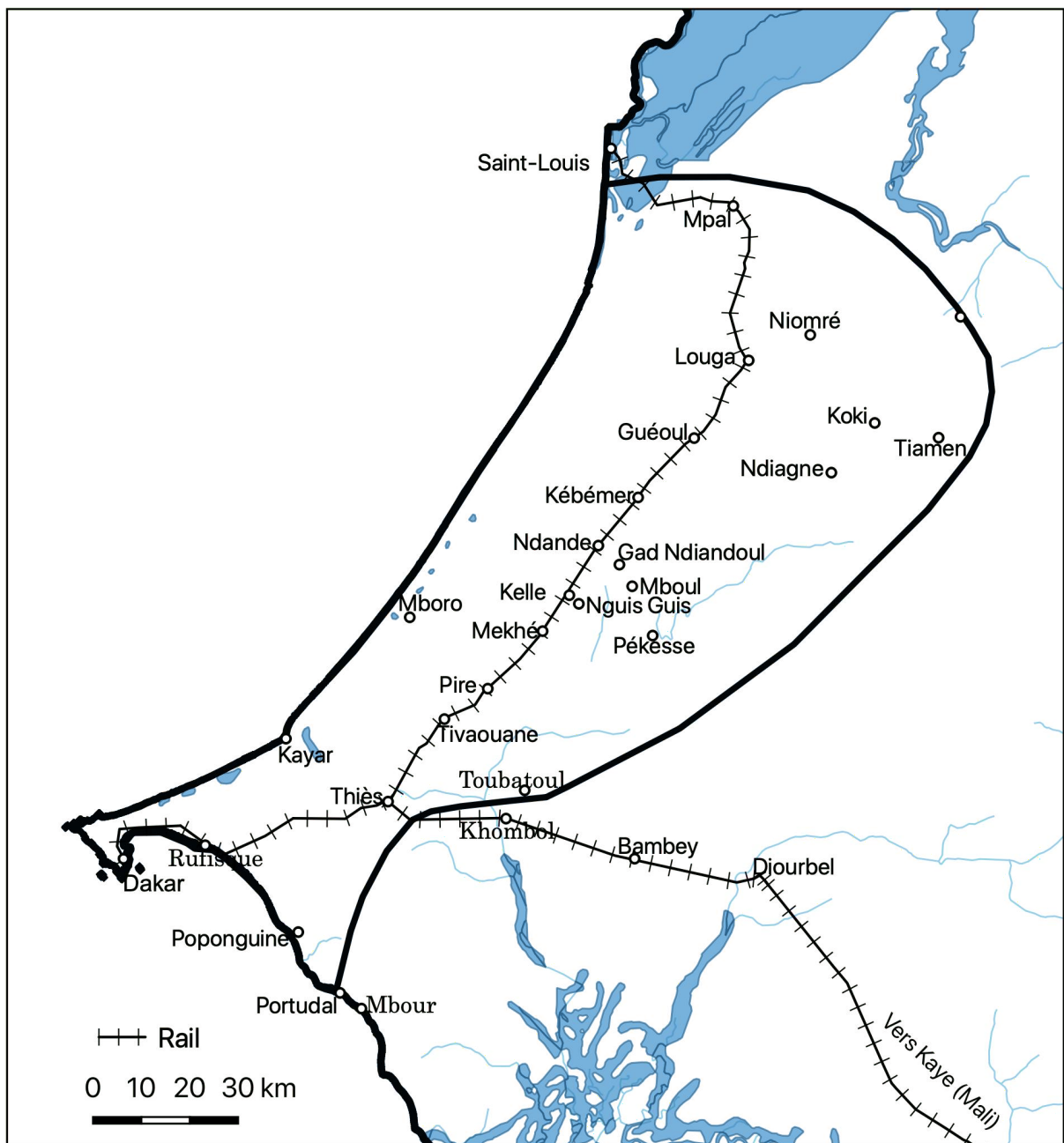


Figure 4 : Le tracé du chemin de fer au XX^e siècle

2.3.2 *L'influence Arabo-islamique*

La présence de la civilisation arabo-musulmane est antérieure à l'arrivée des Européens au XV^e siècle. La première incursion organisée de l'Islam en Afrique occidentale date du mouvement almoravide à partir du XI^e siècle. Nous avons choisi de parler de l'influence occidentale en premier lieu pour rester dans la logique de la proximité et de la conséquence directe des liens officiels entre la Sénégambie du Nord et la France. La précocité de la présence de l'Islam et ses modes de pénétration dans le Kajoor n'ont pas créé de véritables restructurations ; tout au moins si nous la comparons à la brutalité des effets de la présence occidentale.

L'analyse de l'influence arabo-musulmane sur le Kajoor nécessite d'abord une approche globale des différents courants culturels dans cette région qui se situe à l'intérieur de la boucle du fleuve Sénégal. L'axe commercial du Sénégal est l'une des principales voies de pénétration de l'Islam en Afrique noire. La Sénégambie du Nord est restée intégrée aux centres politiques de l'intérieur du continent durant l'Antiquité. Le Tekrur¹⁴⁴, l'un des premiers États structurés du pays des Noirs¹⁴⁵ est entré en contact très tôt avec la méditerranée à travers les échanges commerciaux transsahariens.

Venu du nord-ouest de l'Afrique, le mouvement almoravide est la première forme organisée de l'expansion de l'Islam dans la région. « Appuyée par certains États noirs déjà islamisés comme le Tekrur (Sénégal), la domination des Almoravides s'étendit alors largement sur le Sahel soudanais¹⁴⁶ ». Vers 1054, les Almoravides s'emparent d'Aoudaghost, dépendant de l'empire du Ghana.

D'après les sources, Abu Dardaï, père de Njajaan Njaay, le fondateur du Jolof serait un chef de guerre Almoravide. Pendant longtemps, la religion musulmane est restée au sein de

¹⁴⁴ L'État du Tekrur est contemporain de l'empire du Ghana et est situé à l'est du Jolof sur le fleuve Sénégal

¹⁴⁵ Dans la littérature antique arabe, le monde négro-africain revient sous le nom de Bilad-al-Sudân (Pays des Noirs). Ce vocable a donné le nom Soudan appliqué à l'ensemble des terres situées au sud du Sahara, la zone allant du Cap-Vert à la Corne de l'Afrique.

¹⁴⁶ Les Almoravides et la chute du Ghana, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/empire-du-ghana/4-les-almoravides-et-la-chute-du-ghana/>, Consulté le 18.03.2018 à 20h26

l'aristocratie régnante, les masses populaires demeurant attachées à leurs pratiques religieuses ancestrales.

Au Kajoor, à cause de la proximité du Fuuta très tôt islamisé, les provinces du Nord sont les premières à enregistrer des conversions en masse. D'après Mamadou Diouf (1986) des Tukulër sont venus s'installer dans le Kajoor par vagues successives, dans le Njambur et le Gët avec des familles telles que les Dia et les Lô. Ils ont joué un rôle primordial dans l'islamisation¹⁴⁷. D'ailleurs, les villages de Koki, Niomré et Louga sont de grands centres religieux.

Au sein du pouvoir central, il est signalé la présence de lettrés musulmans vivant sous l'ombre des souverains¹⁴⁸. Ces marabouts musulmans aident à asseoir la légitimité mystique des Damel ; en contrepartie ils reçoivent protection et richesses. Ils sont consultés pour prédire le destin du nouveau Damel et peuvent jouer le rôle d'interprète en langue arabe. Certains rois ont porté des noms d'origine musulmane tels que Birahim, Dauda, Fatim, etc. La présence de l'Islam dans les hautes sphères de l'État n'a véritablement pas influencé la gestion du pouvoir. Les structures sociales et politiques sont restées intactes durant toute l'histoire du royaume du Kajoor malgré les tentatives de révolution sous la bannière de l'Islam.

En effet, avec la situation d'insécurité ambiante liée à la traite des esclaves et les turpitudes de la classe aristocratique guerrière Ceddo sur les populations, de nombreuses tentatives de révolution sont menées par des marabouts à la tête de fidèles.

La première est menée par Nasir Al Din qui réussit à soulever les Berbères Sanhadja, de la rive droite du fleuve Sénégal, en territoire mauritanien actuel. Les populations, éprouvées par le « renversement du courant commercial au profit des Français installés à Saint-Louis¹⁴⁹ », adhèrent en masse au soulèvement. Dans les royaumes de la Sénégalie, des minorités musulmanes, rejointes par de nouveaux convertis qui voient en ce mouvement une libération face aux effets de la traite, se mobilisent. Nasir Al Din réussit à balayer l'essentiel des souverains de la région qu'il remplace par des chefs religieux chargés de rétablir l'équilibre et la justice divine.

¹⁴⁷ Mamadou Diouf, *Op. Cit.* p17

¹⁴⁸ Ca' Da Mosto fait mention de la présence d'Arabes-conseillers des souverains noirs.

¹⁴⁹ Boubacar Barhy, « Émiettement politique et dépendance économique de l'espace géographique sénégalien du XVe au XVIIe siècle », *Revue française d'outre-mer*, tome 68, n°250-253, 1981, p.46

Le comptoir de Saint-Louis, dont les intérêts sont menacés, est obligé d'apporter son soutien pour la reconquête des trônes du Walo, du Fuuta, du Kajoor et du Jolof. En 1677, le mouvement maraboutique est déchu mais le répit ne dure pas longtemps.

A l'intérieur du Kajoor, les soubresauts continuent pour faire face à la crise sociale et économique généralisée et aux brimades orchestrées par les Ceddo sur les marabouts.

Selon K. Dème (1966), sous les règnes des Damel Decce Maram et Ma-Fali, des marabouts, dirigés par le Cadi Njaay Saal, se sont révoltés et se sont battus contre l'aristocratie régnante. Il situe cette première vague de révolte à l'intérieur du Kajoor entre 1681 et 1683. En 1790, sous le règne d'Amari N'Gone, les musulmans sont encore battus à Pal, deux de leurs chefs vendus comme esclaves. Ils se regroupent encore sous la conduite de Matar Maamu, sont battus encore à Pir et partent se réfugier dans la presqu'île du Cap-Vert qui sera séparée du Kajoor après des assauts infructueux des Damel.

L'Almamy Abdoul Kader, le héros de la révolution musulmane au Fuuta en 1776, ayant fait ses études coraniques à Pir, a également tenté une révolution au Kajoor. Cependant, il n'a pas non plus enregistré de succès¹⁵⁰.

Il faut reconnaître que malgré l'omniprésence de l'Islam dans le Kajoor, les pouvoirs spirituel et temporel sont restés toujours séparés. C'est aussi une explication à l'échec de ces mouvements qui s'élèvent contre les fondements et les pratiques du pouvoir royal intrinsèquement liés aux coutumes locales.

Cependant, ces tentatives de révolution du XVIII^e siècle constituent les signes avant-coureurs des guerres saintes menées sous la direction de souverains au Soudan au XIX^e siècle. Ailleurs, loin des régions côtières, la contre-réaction de l'Islam s'organise face à la percée occidentale. Elle s'inscrit également dans une approche puritaine en s'attaquant aux populations locales dont les pratiques religieuses sont jugées peu orthodoxes.

Usman Dan Fodio est le premier à lancer le mouvement en 1804 dans le Soudan centrale contre les pratiques des chefs Haoussa qu'il juge teintées d'animisme. Vers le milieu du XIX^e siècle, El Haj Umar Taal entre en jeu dans le Soudan occidental en s'élevant contre les positions françaises et les pratiques païennes des Peul du Macina.

L'administration coloniale, s'appuyant sur les aristocraties locales, réussit à repousser les guerriers musulmans hors des limites de la colonie du Sénégal.

¹⁵⁰ L'Almaami Abdul Kader a organisé une expédition au Kajoor en 1796 pour venger la mort d'un autre prêcheur de la Guerre sainte, le Tafiiru Hammadi Ifraa Bah. (Jean Schmitz, 2003 : 32)

Les populations, face à l'espoir que suscite l'Islam, s'en approchent pour créer un syncrétisme en l'alliant aux pratiques traditionnelles.

Au début du XX^e siècle, toutes les résistances sont vaincues, le projet de colonisation se déploie à son maximum avec un maillage administratif et une création d'infrastructures publiques.

Dans le Kajoor, l'Islam confrérique prend de l'ampleur avec la création et le renforcement de centres religieux tels que Pir et Tivaouane pour ce qui est de la Tijania. Le Mouridisme dont la capitale, Touba, est installée dans le Bawol enregistre également une percée considérable. Sa philosophie basée sur l'observance des recommandations du Coran, le culte du travail et la générosité attirent des milliers de fidèles. Les déportations du fondateur, Cheikh Ahmadou Bamba n'ont pas tué la dynamique de la confrérie.

A Touba comme à Tivaouane et Pir dans le Kajoor, à Yoff dans le Cap-Vert, à Kaolack dans le Saloum, partout dans le Pays Ouolof des Khalifes se succèdent et maintiennent une autorité forte sur les populations locales. Chaque année, les grands centres religieux accueillent dans le cadre d'événements religieux des millions de fidèles. L'administration coloniale, dont les intérêts ne sont pas menacés par ces khalifes qui recommandent l'amour du travail, n'a pas manifesté une véritable opposition. Elle voit sûrement en la ferveur confrérique des opportunités pour le renforcement et la vulgarisation de la culture de l'arachide.

Les marabouts, après les indépendances,

bien que privés de toute fonction politique officielle, ils exercent une influence décisive sur le régime. L'État sénégalais ne peut fonctionner sans leur appui. La démocratie de ce pays exemplaire repose sur des compromis entre hommes politiques et autorités religieuses. Il agit là une formule originale¹⁵¹.

Aujourd'hui, le Kajoor est composé de plus de 95% de musulmans. Les pratiques animistes ont laissé des traces encore visibles dans les modes de vie malgré l'amnésie sélective qui semble s'installer sur les pratiques païennes traditionnelles.

¹⁵¹ Guy Nicolas, « L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara : Étude comparée », *Cahiers d'études africaines*, vol. 18, n°71, 1978, p.371

CONCLUSION

Les sources concordent pour faire de la culture ouolof une synthèse des différentes cultures qui ont investi très tôt le Soudan occidental. Issu de la dislocation du Jolof, le royaume du Kajoor est né avec de solides structures sociales et politiques. La vie économique s'est organisée naturellement entre des aires écologiques complémentaires qui sont restées connectées aux grands circuits commerciaux du Soudan occidental.

La position et les réalités géographiques du Kajoor ont eu un impact considérable sur le dynamisme du patrimoine culturel immatériel du Pays Ouolof. La poussée musulmane venue du nord à partir du XI^e siècle et l'installation des comptoirs commerciaux occidentaux sur le littoral atlantique à partir du XVI^e siècle ont à la longue perturbé les croyances et modes de vie locaux pour donner encore de savants mélanges. L'intrusion de la civilisation musulmane a été absorbée dans un dispositif lui permettant une coexistence pacifique avec une royauté foncièrement ancrée dans les pratiques traditionnelles. L'évolution du projet colonial a eu des effets beaucoup plus profonds en chamboulant l'ordre social, politique et économique traditionnel.

Le pouvoir temporel du Kajoor évincé vers la fin de la seconde moitié du XIX^e siècle, les masses populaires se sont tournées vers les guides religieux porteurs de la résistance pacifique. Les confréries ont symbolisé la résistance culturelle et sont porteuses de projets de sociétés basées sur la maîtrise, l'observance des recommandations divines et le culte du travail. Le succès de l'islam confrérique est dû surtout à son adaptation au contexte historique en donnant des réponses face à la pression coloniale.

La disparition du patrimoine culturel immatériel local est liée à la conjonction de plusieurs facteurs.

La nature principalement orale et les caractères secret, corporatiste et sacré des bases des pratiques, qui fondent la pérennité du patrimoine culturel immatériel négro-africain, sont des désavantages concurrentiels face aux civilisations arabe et occidentale.

Le guide de la religion révélée est une sorte de vedette populaire qui intervient publiquement. Il est au cœur de tous les événements sociaux et le lieu principal de culte, l'église ou la mosquée, est établi entre les habitations. Il a une emprise quotidienne sur l'ensemble des fidèles, hommes et femmes.

Quant aux prêtres des religions traditionnelles, ils interviennent par cercles concentriques d'initiés. La plupart des initiations se font en réclusion dans un endroit caché ou en brousse. Les éléments les plus importants ne sont accessibles qu'à des minorités. Le secret est à la base de tout le système dominé par une phallocratie. Les temporels, le spirituel et le profane s'entremêlent pour former un tout avec les adolescents au milieu de la chaîne de transmission.

La temporalité des séances d'initiation et l'âge des cibles constituent également d'autres faiblesses dans le système de transmission et de conservation des traditions autochtones. Dans l'éducation occidentale ou arabe, l'enfant est formellement pris en charge avant dix ans avec des enseignements quasi quotidiens aux seins du village. Traditionnellement, il faut attendre les alentours de la majorité pour subir une séance d'initiation formelle et unique de trois mois environ. Donc, quand l'enfant commence l'initiation traditionnelle, il a déjà reçu des fondamentaux d'une autre culture. Dès lors, toute la différence se situe dans les finalités, les cibles et les canaux utilisés dans les divers systèmes de socialisation de l'enfant.

Avec la modernité, l'école occidentale est le moyen officiel d'ascension dans l'échelle sociale. Au fur et à mesure de l'évolution, les parents de plus en plus occupés par la vie moderne, les écoles occidentale et coranique sont devenues les principaux canaux d'éducation des enfants.

Cependant, il faut signaler que même si les statistiques officielles ne font plus mention d'adeptes de religion traditionnelle, les croyances ancestrales demeurent ancrées dans la société. Le Ajoor, à l'image de tous les autres sénégalais, est écartelé entre les modes de vie copiés de l'Occidental, la ferveur religieuse avec l'ensemble des recommandations qui l'accompagnent et les croyances traditionnelles. Il a une extraordinaire facilité à adopter les codes de conduite entre les différentes réalités culturelles et culturelles selon les milieux.

C'est peut-être pour quoi un de nos professeurs disait ironiquement : « au Sénégal, nous sommes 5% de chrétiens, 95% de musulmans mais 100% d'animistes ».

Les secrets de la ténacité et de la puissance des croyances traditionnelles sont à rechercher dans les cosmogonies et superstitions locales qui fondent l'univers du surnaturel de la société oulof.

Les États oulof et sereer de la Sénégambie au XIXe siècle

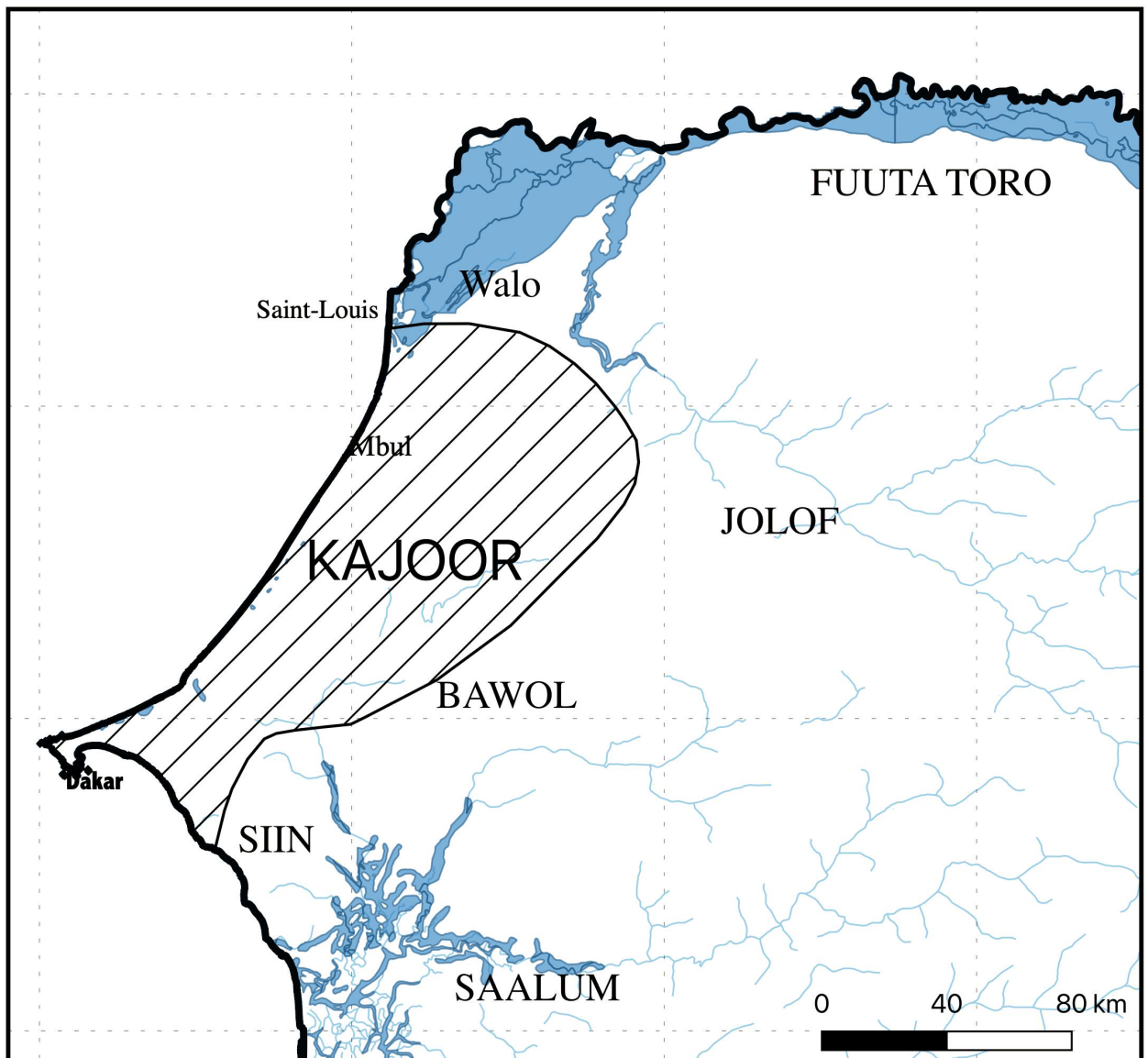


Figure 5 : Les royaumes oulof au XIXe siècle

**TROISIÈME PARTIE : LES CROYANCES
COSMOGONIQUES ET LES SUPERSTITIONS DANS LE
KAJOOR**

INTRODUCTION

En traitant cette thématique sensible, il serait plus pragmatique d'adopter une approche panoramique pour éviter autant que possible les gros plans gênants. Elle nous permettrait de mettre en exergue les pratiques populaires et de donner des exemples concrets. Les rapports ambigus entre les *Ajoor* et la religion ne nous permettent pas d'évoquer nommément des cas individuels ou familiaux par devoir de respect pour la vie privée. Ceci n'est cependant pas préjudiciable au caractère scientifique de notre travail. Les nuances perçues dans les pratiques culturelles demeurent géographiques et contextuelles. La partition de l'espace, selon les similitudes des pratiques cosmologiques, aidera à mieux comprendre l'impact des différentes influences étrangères et les secrets des survivances des cultes traditionnels.

La cosmogonie renvoie très souvent aux mythes qui fondent l'origine du monde. La religion est un phénomène universel. Les croyances cosmologiques trouvent des explications à la création et à l'ordonnement du cosmos. Elles servent de cadre de référence aux mythes qui fondent les origines et l'organisation des sociétés concernées. La foi et la dévotion, matérialisées par les cultes, forment la religion.

Chez beaucoup de peuples, il n'existe pas d'équivalent du mot « religion » ; les faits religieux peuvent y être présents, mais ils ne sont pas nécessairement séparés des autres institutions sociales. Dans les sociétés traditionnelles, par exemple, il n'y a pas d'autonomie de la religion à proprement parler. Les définitions sont donc malaisées, on ne s'accorde pas sur des critères¹⁵².

Cette particularité de la pratique religieuse traditionnelle subsaharienne rejoint la réalité d'une culture principalement immatérielle qui s'appuie sur une imbrication de tous ses éléments pour assurer son maintien. La religion implique des divinités souvent hiérarchisées avec des fonctions définies. Les interactions entre les êtres humains et les dieux se font à travers des offrandes et rituels qui constituent les cultes. Ces derniers permettraient d'influencer positivement le sort, afin de rendre l'existence plus paisible.

¹⁵² Philippe Le Vallois (éd.), *Croire ? Repères Et Éclairages*, Berlin, Lit Verlag, 2018, p.117

Toutes ces croyances et pratiques forment l'essence des religions traditionnelles noires africaines. Ce « sont des représentations qui expriment leurs natures et leurs rapports entre elles et avec le profane ; les rites sont des règles de conduite qui prescrivent l'attitude de l'homme à leur égard¹⁵³ ». Elles dictent les interrelations entre l'homme et la nature, organisent la société et régissent le déroulement des célébrations des événements sociaux.

En Sénégal du Nord, les religions traditionnelles sont une sorte d'hybridation culturelle issue des mouvements de populations sur une aire géographique plus ou moins intégrée. Au vu des circonstances de la constitution du groupe ouolof, une synthèse culturelle de diverses ethnies regroupées dans la cour d'un souverain musulman, il est difficile de parler d'une religion traditionnelle unique, commune et authentique. Sur l'espace, malgré les différences ethniques et les variations des modes d'expression, toutes les religions traditionnelles semblent partir des mêmes principes de base. Les croyances surnaturelles et les superstitions s'expriment à travers des pratiques cultuelles qui sont des sortes d'honneurs rendus à des êtres qui vivent dans un monde suprasensible.

La retransmission des croyances cosmogoniques et des superstitions emprunte les mêmes voies que la totalité du bagage patrimonial auquel elles restent indissociables. Les modes d'appropriation et les leviers de retransmission du patrimoine religieux dépendent de l'envergure de la communauté ou du sous-groupe. Les formes d'expression de la foi religieuse se différencient en fonction de la finalité, du type d'intervenant et du niveau de sacralité. Ainsi se distinguent les cultes populaires, les cultes privés familiaux et les cultes techniques. L'intensité des cultes traditionnels varie également selon la profondeur de l'impact de l'influence des religions révélées.

Les cultes populaires entrent très souvent dans un calendrier fixe et s'inscrivent dans les rythmes des saisons. Des phénomènes naturels inattendus, touchant la communauté, peuvent susciter de grands rassemblements cultuels extraordinaires. Même si les niveaux d'implication et de responsabilité peuvent varier au sein de la masse, ils font l'objet de

¹⁵³ Paul Fargues, « La religion d'après M. Durkheim », *Revue chrétienne*, publiée sous la direction de M. John Viénot. Recueil mensuel (Paris), 4^e série, 60 (1), 1^{er} mars 1913, p. 258

E. Durkheim à travers l'exemple des aborigènes d'Australie fait un classement des religions. Cette définition qu'il donne s'applique aux religions traditionnelles qu'ils qualifient de « primitives ».

grande dévotion et d'animation. Toute la communauté se sent concernée et chacun participe à sa manière à la préparation ou au déroulement des cérémonies.

Le culte familial ou individuel est souvent rattaché à une histoire expliquant l'origine d'une famille ou scellant un pacte avec une divinité. Ainsi, l'unité et la cohésion de la famille sont assurées à travers le culte et les rituels adjacents. L'exaltation de cette singularité par la famille au sein de la communauté confère du respect et une certaine forme de légitimité sociale.

L'exercice de certains métiers s'accompagne également de tout un ensemble de croyances et de cultes qui coiffent les gestes techniques et renforcent le mystère autour des savoir-faire nécessaires aux processus de production. En plus de la maîtrise des gestes, l'apprenant doit assimiler les formules mystiques et les rituels qui donnent accès aux matières premières tirées de la nature. Généralement, la retransmission reste exclusivement une affaire familiale et intergénérationnelle.

Toutes les croyances cosmogoniques entrent dans un ensemble de composantes culturelles qui font corps pour mettre de l'ordre et donner un sens au séjour de l'individu sur Terre. Ce sont « des rites, des sacrifices propitiatoires, des tabous et des règles de conduite sociale, afin que les vivants continuent de bénéficier de la grâce et de l'assistance des invisibles dont le rôle premier et la fonction sont la médiation¹⁵⁴ ».

Traditionnellement, un ensemble de sanctions constitue le dispositif pénal communautaire pour punir les manquements aux respects des règles sociales prédéfinies. Les contrevenants sont condamnés à payer une amende, à subir une flagellation publique ou subissent un bannissement temporaire ou définitif. L'éducation des enfants appartient à toute la communauté qui doit y veiller.

Ainsi, la censure communautaire maintient la personne dans les carcans d'un « socialement correct » qui s'inspire des modes de vie laissés par les anciens. Les divinités se chargent elles-mêmes de sanctionner les fautes touchant les lieux sacrés ou leur faisant du tort directement. Contrairement aux religions révélées, ici la divinité, en cas d'offense, n'attend

¹⁵⁴ Zanga Youssouf Sanogo et Nabé-Vincent Coulibaly, « Croyances animistes et développement en Afrique subsaharienne », *Horizons philosophiques*, vol. 13, n° 2, 2003. P.142

pas le jugement dernier. L'existence après la mort ne s'envisage pas en termes de paradis et d'enfer. La puissance divine sévit directement sur terre à travers les éléments, les animaux sauvages, la maladie, ou la malchance. Une damnation peut toucher toute une fratrie. De l'exemplarité de cette existence terrestre dépendra la place de l'individu dans le monde des ancêtres. Ainsi, les fautes étant punies durant la vie terrestre, la mort donne accès à un autre univers terrestre parallèle où les âmes vivent une existence paisible à l'infini. Selon les croyances, les esprits des défunts veillent sur le monde des vivants¹⁵⁵.

Dans certaines communautés, les divinités sont des esprits d'ancêtres identifiés nommément. Dans d'autres, ils constituent un groupe d'âmes célébré de manière uniforme à travers des cultes. Sous cet angle, les Lebu et les Sereer s'opposent dans leurs pratiques¹⁵⁶.

Le sens donné au séjour parmi les mortels impose un parcours prédéfini bien balisé. De la naissance à la mort, les différentes étapes de la vie sont rigoureusement fixées. En les gravissant à travers les classes d'âges, la personne finit par accéder à une forme de sagesse supérieure faite de la maîtrise de l'ensemble des préceptes et connaissances qui constituent l'essence de la société. Après sa mort, elle continuera à veiller à la perpétuation du legs par les mortels. Dans ces communautés gérontocrates, tout semble dire que seules les âmes des vieillards ont ce pouvoir post-mortem sur les vivants.

Le caractère purement oral de la culture négro-africaine, l'influence des civilisations chrétienne et musulmane, la mondialisation et le refus d'assumer ce passé taxé d'animiste rendent difficile tout exercice d'écriture dans cette thématique. La logique animiste est « vue à travers le prisme des religions révélées comme paganisme, magie, superstition et, par les modernisateurs rationnels, comme ignorance, obscurantisme, opium du peuple¹⁵⁷ ». Partout au Sénégal les religions révélées ont supplanté les religions traditionnelles en occupant le devant de la scène. Dans tous les villages du Kajoor, le lieu de culte, une mosquée ou une église, trône majestueusement au centre des habitations, sur la place

¹⁵⁵ Cette conception de la divinité se rapproche de la mythologie grecque. Dans *La civilisation primitive*, Ed. B. Taylor (1920 : 279) explique qu'Évhémère (300 av. J.C.) soutient que les dieux du paganisme sont des personnages humains divinisés après leur mort.

¹⁵⁶ Les peuples de l'eau nomment leurs divinités suprêmes et les Sereer appellent les siens Pangols.

¹⁵⁷ Zanga Youssouf Sanogo et Nabé-Vincent Coulibaly, « Croyances animistes et développement en Afrique subsaharienne », *Horizons philosophiques*, vol. 13, n° 2, 2003, p. 141

publique. Les religions traditionnelles, quant à elles, sont reléguées au second plan ou tendent à disparaître de la scène publique. Cette situation est imputable aux différentes perturbations politiques et sociales des siècles passés qui ont bouleversé les certitudes religieuses. Les axes de pénétration des religions révélées, les issues des tentatives de révolutions religieuses et l'avènement de l'islam maraboutique ont influencé les mœurs.

CHAPITRE I : LES CROYANCES COSMOLOGIQUES

DANS LE KAJOOR

La précocité de la présence musulmane dans les provinces du Nord de la Sénégambie a fortement touché les croyances, les cultes et superstitions indigènes. La religion traditionnelle n'a jamais été incarnée comme culte d'État dans le Kajoor¹⁵⁸.

Cette religion semble avoir été concurrencée par l'Islam dès le début de la monarchie. Elle n'a pas été capable – à cause peut-être de cet obstacle – de s'élever au niveau du pouvoir centralisé. Le souverain entouré très tôt de marabouts, d'abord étrangers : marocains, maures, n'a jamais été le Dieu ou grand prêtre d'une religion familiale ou clanique avec le culte des ancêtres¹⁵⁹.

Aujourd'hui, les pratiques cultuelles, leurs traces physiques et les récits les plus probants, qui informent sur les religions traditionnelles africaines, se retrouvent principalement dans la moitié sud du Kajoor. Il y existe des éléments du patrimoine culturel oral (des légendes, des contes, des chants, etc.), ou des éléments du paysage (arbres, cours d'eau ou éléments du relief) ou des survivances de pratiques religieuses animistes ancestrales. Ces survivances aident à ancrer et à entretenir les croyances cosmologiques et les superstitions originelles dans la mentalité collective des habitants. Sur ces territoires du Sud les plus actifs, nous retrouvons plus de Sereer et de Lebu. Leurs divinités sont souvent liées à celles du centre du Kajoor même si ces dernières ont perdu de leur aura. Dans le Kajoor central, à Mbul, il a été fait mention de Maam Geessu¹⁶⁰. Elle serait l'ancêtre des génies protecteurs des communautés de la presqu'île du Cap-Vert.

Dans cette société encore en quête de progrès économique, les religions traditionnelles ont une importante fonction psychologique. Elles donnent des explications et offrent des

¹⁵⁸ V. Fernandes (1506-1510), 1951, p. 07 et Ca Da Mosto (1455-1457), 1895, pp. 79 et 98 signalent la présence de marabouts dans la cour du roi (du Kajoor) mais également les rites animistes déjà dans la classe régnante.

¹⁵⁹ Abdoulaye Bara Diop, *La société wolof : Tradition et changement*, Paris, Karthala, 2012, p. 213

¹⁶⁰ *Maam* signifie aïeul. Ce terme précède les noms de tous les génies protecteurs officiant dans cette partie de la Sénégambie. Les Lebu soutiennent que dans leur pérégrination depuis la vallée du Nil, ils auraient séjourné au Jolof et sont passés par le centre du Kajoor avant de s'essaimer dans toute la Presqu'île du Cap-Vert et une partie de la Petite-côte.

remèdes aux problèmes ponctuels de la vie quotidienne et atténuent les angoisses existentielles. Les populations restent inconsciemment attachées aux rites animistes qui ont défié les âges et se sont mélangés aux religions importées. L'incarnation d'une religiosité immaculée pousse à l'ostentation dans la pratique de l'islam et du christianisme. Il s'en est suivi une sorte d'amnésie collective qui cherche à effacer tous les liens entre les pratiques rituelles actuelles et les cultes venus du passé animiste relativement récent. Majoritairement, la société sénégalaise semble avoir définitivement adopté le refus d'assumer le syncrétisme qui la caractérise.

1.1 Les croyances cosmologiques dans le Kajoor

Les religions traditionnelles jouent un rôle dans l'équilibre psychologique, social et environnemental des communautés. Les divinités sont au-dessus de la société qui leur doit du respect et une stricte observance des préceptes. Les rites publics et les superstitions n'offrent pas de dérogation dans les groupes concernés, même si les degrés d'implication sont hiérarchisés. Les cultes communautaires sont dirigés par des prêtres qui sont souvent sollicités également pour des intercessions auprès des mannes pour des problèmes privés isolés. Comme dans les religions révélées, les religions traditionnelles impliquent ainsi des responsabilités, définissent des rituels et proposent par la même occasion des récompenses et des sanctions. Elles accompagnent les déroulements des activités quotidiennes, les cérémonies de passage entre les différentes saisons et tous les événements sociaux. Même si elles ne dégagent pas des horaires journaliers fixes de cultes, elles sont permanemment impliquées dans l'existence du fidèle et influencent fortement les systèmes de pensée.

Les savants donnent aux religions des fonctions pratiques dans la vie des humains. Au sens large, « la religion agit comme un mécanisme de contrôle social, elle fonctionne selon une morale du respect et de la sanction, mais aussi parce qu'elle crée une communauté de croyants¹⁶¹ ». La proximité dans la foi crée des liens psycho-affectifs. Les fidèles d'une même confession s'appellent naturellement « frères et sœurs ». Dans les religions traditionnelles, les cultes sont dédiés à des divinités qui incarnent les liens ancestraux entre les membres du groupe. L'origine du culte et les légendes sous-jacentes renvoient très

¹⁶¹ Léo Legendre, « Le religieux- le mythe et les rites », 2012, in <https://docplayer.fr/67771481-Le-religieux-mythes-et-rites-fondations-orientations-limites.html>, p.03 ; consulté le 25.11.2018 à 09h50'

souvent à un tuteur ou à un ancêtre commun de la communauté dans lequel tout le monde se reconnaît. Les liens de sang viennent renforcer les liens spirituels. De la naissance à la mort, chaque individu est soumis aux mêmes rites de passage débouchant sur un citoyen standard qui est soumis au perfectionnement et à la maturation avec le temps selon un modèle social bien défini. Les célébrations des événements sociaux, les offrandes et libations pour remercier les esprits, solliciter une grâce ou conjurer un mal sont autant de manifestations qui constituent de véritables moments de communion. Le rôle des croyances cosmologiques dans la revendication d'une identité propre, dans les célébrations autour des événements familiaux et dans l'aspiration à un futur commun, matérialisées par les pratiques rituelles, fait jouer aux religions une fonction éminemment intégrative. Ainsi, ces sociétés traditionnelles sont soumises à un grégarisme qui installe la solidarité et l'entraide en principes immuables.

Avant d'accéder aux explications scientifiques modernes des réalités physiques ou des phénomènes naturels, les communautés les prennent souvent comme des manifestations des divinités ou même des dieux. Devant la vulnérabilité des communautés face à la prégnance d'une nature souvent hostile, des explications sont brandies. L'utilité pratique des thèses entretenues est de « pallier la défaillance d'un savoir empirique ». Selon Durkheim E., toute religion comporte du surnaturel : c'est ce qui dépasse notre entendement. Ce surnaturel est le monde du mystère, de l'inconnaissable et de l'incompréhensible¹⁶². Les textes explicatifs qui entourent les phénomènes, ont pour fonction de mettre dans les phénomènes une logique interne saisissable par la raison. Ainsi, la divinisation constitue une sorte de tiroir servant à ranger des « phénomènes mystérieux ». Ces croyances dogmatiques apaisent la curiosité des humains et donnent un sentiment de compréhension, de maîtrise ou de soumission devant les phénomènes. Il en est ainsi depuis l'antiquité égyptienne où des divinités, comme le disque solaire, étaient adorées. Dans les communautés africaines traditionnelles, la force destructrice des cours d'eau, les intempéries, les maladies, ou autres phénomènes étranges, sont interprétés comme des manifestations d'êtres surnaturels.

D'autre part, la religion classe le monde selon des hiérarchies et fixe théoriquement les types de rapports entre les éléments de l'univers. Donc, « la religion présuppose un ordre

¹⁶² E. Durkheim, *op. cit.*, p.32

qu'elle vise à sauvegarder¹⁶³ ». Elle trace des limites souvent ténues entre le sacré et le profane, décide de l'emprise du sacré sur les éléments de l'univers et crée des outils d'intercession auprès des forces surnaturelles. Les religions traditionnelles placent l'homme au centre de la nature et mettent les divinités dans un monde parallèle. Les esprits peuvent se réincarner dans la nature pour agir sur le quotidien des populations. En somme, les religions organisent le monde et donnent une place précise à l'être humain en lui fixant des limites à ne pas franchir.

Face à la vulnérabilité de l'individu et devant cette nature vengeresse et cruelle, la religion aide à atténuer les angoisses existentielles et les douleurs à travers la foi et l'espérance d'une récompense divine. Dans les sociétés technologiquement peu avancées, les maladies et les accidents liés à la nature font beaucoup de victimes. La course à la subsistance, les compétitions et les rivalités entre les personnes pour accumuler plus de ressources afin d'améliorer leurs conditions de vie créent une paranoïa. Naturellement, l'individu voit en son semblable un envieux et un jaloux capable de lui faire du mal en usant de pouvoirs mystiques. Cette croyance oblige l'être à chercher de la protection contre les attaques invisibles. Toutes ces peurs ajoutées à l'omniprésence de la mort renforcent l'attrait de la religion et consolident le rôle et la place des prêtres dans la société. Ainsi, le fidèle trouve en la religion un bouclier et une consolation. Elle hypnotise les maux et installe un sentiment de sécurité ; elle est « l'opium du peuple¹⁶⁴ ».

La persistance des croyances cosmologiques et superstitions en Pays Ouolof peut trouver son explication dans leurs différentes fonctions sur le quotidien des individus. Cependant, force est de constater que l'approche purement cartésienne, basée sur les fonctionnalités, est insuffisante. Selon Jean-Paul Willaime (2003 : 254) : ce procédé est une façon utilitariste d'appréhender le religieux. « Or le religieux est sans doute ce qui excède toute fonctionnalité en gérant le manque, l'incertitude, l'altérité ». L'approche fonctionnelle biaiserait l'étude d'un phénomène principalement métaphysique. La sacralité et le dogme qui entourent les pratiques cultuelles empêchent le profane d'accéder au-delà du perceptible. L'accès à l'enceinte sacrée est souvent réservé aux membres du culte. Notre qualité de membre de la communauté étudiée est un atout pour distinguer l'authentique de

¹⁶³ Léo Legendre, *op. cit.*, p.03

¹⁶⁴ Karl Marx, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel », 1843

la mimique, le vrai de l'ivraie.

1.2 Les cosmogonies dans le Kajoor : fondements et organisation

Les peuples de la Sénégambie ne sont pas trop bavards sur la question des origines de la vie, ni de celle du monde qui les entoure. La constitution des peuples est le fruit de migrations venues principalement de l'Est et de brassages incessants à l'intérieur de ce cul-de-sac, entre le fleuve Sénégal au nord, le fleuve Gambie au sud et l'Océan Atlantique à l'ouest. Certains groupes humains trouvent leurs origines en Égypte pharaonique¹⁶⁵ ou se rattachent à une lignée prophétique ; une manière d'incarner la pureté de leur lignée. D'autres s'évertuent à rattacher leurs généalogies à la famille du prophète de l'Islam pour mieux asseoir leur légitimité en tant que dirigeants d'une communauté religieuse. D'autres se disent le résultat d'un métissage ou clament une ramification avec un autre groupe autochtone. En somme, les origines des communautés renvoient toujours à une aire géographique en dehors de la Sénégambie du Nord¹⁶⁶. Ces longs périple qui ont mené les peuples en ces terres, pourraient provoquer un élan naturel à développer des textes plus sur leurs origines sanguines ou géographiques que sur les explications autour de leur origine biologique et de celle du monde.

Nous avons déjà signalé l'ouverture prématurée de cette partie de l'Afrique à l'Islam et ensuite à l'influence occidentale. Ce contact avec des civilisations porteuses de thèses plus élaborées sur l'origine du cosmos n'aurait pas aidé à faire valoir et entretenir des textes locaux sur le sujet. Cette faiblesse semble avoir ainsi ouvert une brèche à la réceptivité de discours plus éloquentes sur les attributs de dieux qui finalement s'avèrent être les mêmes malgré les différentes appellations.

Il est légitime de se demander si la présence du monothéisme en Sénégambie ne serait pas antérieure à l'arrivée des religions révélées.

¹⁶⁵ Cheikh Anta Diop, dans *Nations nègres et cultures* défend la thèse nilotique de l'origine des peuples d'Afrique noire. Il rejoint la thèse du traditionaliste Yéro Diao qui décrit des vagues successives de populations venues peupler la Sénégambie du Nord.

¹⁶⁶ Des récits racontent les origines et les vagues migratoires qui ont peuplé le Pays Ouolof. La tradition orale donne des détails sur les vagues migratoires et l'introduction du métier du fer dans la Sénégambie du Nord. Les « cahiers de Yéro Diao » condensent ces informations.

En tout état de cause, tout semble aller vers la thèse d'une conjonction de facteurs exogènes qui auraient partiellement dénaturé les religions traditionnelles. L'islam et le christianisme trouvent des échos concordants avec des principes des religions traditionnelles des indigènes. La proximité des concepts autour du divin jette des ponts entre les croyances. La suprématie de *Rook Seen*, divinité suprême du panthéon des Sereer du Pays Ouolof, ou d'Atemit sur l'univers des Jola de la Casamance semble être décrétée avant l'arrivée des religions musulmane et chrétienne. Même s'ils sont maîtres absolus des « cieux et de la terre », ces Dieux sont situés à un niveau assez éloigné des humains pour recevoir directement leurs prières ou agir concrètement sur la vie terrestre.

On pense que la communauté des humains est celle du monde des vivants, du monde visible. Celui-ci cohabiterait avec un autre : le monde des invisibles qui comprend les puissances (fétiches), les esprits (y compris ceux des ancêtres) et les djinns¹⁶⁷.

Ainsi, les divinités suprêmes ont cédé une parcelle de leur pouvoir à des êtres surnaturels, les djinns et les esprits des défunts ancêtres des communautés, qui sont des sortes de demi-dieux « régisseurs d'ici-bas ». De ce fait, tout en croyant en un Dieu suprême, certaines communautés traditionnelles dédient des cultes à des sortes de divinités secondaires.

C'est le cas pour les « peuples de l'eau », de Saint-Louis et de la Presqu'île du Cap-Vert, avec leurs principaux génies identifiés dans les différentes communautés. Dans le Kajoor central les secrets des cultes rendus aux génies sont conservés dans les familles dépositaires. Chez les Sereer du Sud-Est, les mannes des ancêtres, appelés les *Pango*¹⁶⁸, constituent le monde anonyme des esprits. Toutes ces divinités jouissent d'un grand respect de la part des populations qui les célèbrent avec véhémence.

Dans le champ lexical des cosmologies négro-africaines, les termes foisonnent et semblent traduire plus ou moins les mêmes réalités malgré la diversité des communautés. Les Ouolof utilisent le terme *Raab* pour désigner les êtres invisibles doués de pouvoir. Ce terme générique peut être traduit par le vocable de « génie ». Mais les *Raab* domestiqués, en

¹⁶⁷ Zanga Youssouf Sanogo et Nabé-Vincent Coulibaly, *Op. Cit.*, p141

¹⁶⁸ Moustapha Faye, interviewé sur la question, nous signale d'autres entités identifiées, appelées *Madaq*, qui après leur décès, jouissent d'une grande considération.

l'honneur desquels un sanctuaire a été érigé, sont appelés *Tuur* ; *tuuru* désignant l'acte d'offrande. Certaines populations font la différence entre le diable et l'esprit d'un défunt mais jettent un flou sur la destination des offrandes et cultes¹⁶⁹. S'agit-il de l'esprit des ancêtres ou s'agit-il d'un Djinn ? Dans les deux cas, le nom *Raab* (génie) peut être utilisé. Tantôt, les populations parlent de diable « propriétaire » d'un endroit, d'un cours d'eau ou habitant un grand arbre. Pour avoir le droit de s'installer sur un territoire ou de jouir des ressources, les premiers occupants, les ancêtres auraient pactisé avec « l'occupant » surnaturel¹⁷⁰. Tantôt, les communautés font mention des esprits de ces ancêtres qui supervisent la société et son environnement. Quel que soit le lien, une contrepartie est exigée ; elle est faite sous forme d'offrandes régulières. Entretenir les divinités n'est pas chose aisée et déroger à cette obligation peut être dangereux. Roger Caillois (1950 : 24) souligne que : « l'individu ne peut s'en approcher sans mettre en branle des forces dont il n'est pas le maître et devant lesquelles sa faiblesse se sent désarmée. (...) on doit redouter, en les sollicitant, d'être leur première victime ». Que la force surnaturelle soit un djinn ou un esprit de défunt, toutes les populations reconnaissent la présence des djinns¹⁷¹.

Le concept de djinn serait sûrement d'influence islamique. Le Coran mentionne leur existence : « je n'ai créé les Djinns et les hommes que pour qu'ils m'adorent »¹⁷². L'univers magico-religieux du monde arabe est aussi embarqué avec la religion musulmane en Afrique. Même si les divinités locales sont capables de miracle, la pratique de la magie¹⁷³ se détache légèrement d'elles. Les magiciens évoquent les *djinns* et sont très souvent des

¹⁶⁹ En suscitant le débat dans des groupes de personnes, nous avons eu droit à des discussions houleuses où les gens n'arrivent pas à s'accorder sur les différences entre les différents types d'êtres surnaturels (Djinns et esprits) même si leur existence est unanimement acceptée.

¹⁷⁰ Pour désigner les lieux identifiés comme hantés, les *Ajoor* parlent d'occupation par « son propriétaire ». Psychologiquement, l'idée de la légitimité de l'occupation de la nature par les génies est acceptée.

¹⁷¹ Le nom *Jiine*, emprunté de l'arabe (Djinn), est tombé dans le vocabulaire ouolof.

¹⁷² Coran, Sourate 51, verset 56

¹⁷³ L'utilisation du mot magie est à nuancer. Au sens générique, toute utilisation de pouvoir surnaturel pour le bénéfice des hommes peut être appelée magie. Cependant, au Sénégal, ce que les habitants appellent magie (*Luxuss*) est l'équivalent de l'illusionnisme. Elle se limite à faire apparaître ou transformer des objets mystérieusement avec l'aide de soi-disant Djinns.

solitaires. Les populations les perçoivent comme des gens dangereux, parce qu'« utilisant les djinns pour voler les biens d'autrui¹⁷⁴ ».

Un autre décalage se trouve dans la manière d'appréhender la mort. Les religions révélées prennent le contrepied des croyances traditionnelles et renvoient les âmes dans un monde fermé, en attendant le jugement dernier. Pour anéantir la thèse soutenant la puissance des esprits des ancêtres, certains religieux déclarent que les êtres qui sont appelés esprits des ancêtres ne sont ni plus ni moins que des Djinns. D'après ces détracteurs de l'animisme, en croyant adorer l'esprit des ancêtres, les populations sont trompées par les Djinns qui viennent occuper les autels sacrificiels pour se faire entretenir. Donc, selon eux, toutes les manifestations surnaturelles viennent des ceux-ci. Cette position est une manière de proscrire les croyances surnaturelles traditionnelles en se fondant sur les recommandations du Coran qui rejette toute autre forme d'adoration en dehors d'Allah.

Même si certaines familles se réclament petits-fils d'un génie, les croyances cosmologiques relèvent pour la plupart de légendes.

Mieux, des faits liés à des interventions concrètes de génies sont rapportés. Dans le village de Yoff, le génie protecteur Maam Njare aurait donné la recette mystique pour protéger la communauté de l'invasion des Manding du Gaabu par l'Océan Atlantique. A Bargny, lors de la sécession des Lebu du Cap-Vert, les armées du Damel auraient été vaincues en 1790 avec l'aide des génies¹⁷⁵.

Partout les populations font mention de génies aidant ou punissant les populations qui s'aventurent dehors à certaines heures de la nuit. Sous l'aspect d'une gentille femme, certains génies raccompagnent les noctambules jusque chez eux en leur conseillant de ne plus s'aventurer tard dehors¹⁷⁶.

¹⁷⁴ C'est le sens donné à la pratique de la magie. Les magiciens publics sont toujours des étrangers. Dans les centres urbains, ils attirent les curieux. Ils déclarent eux-mêmes se servir l'argent des banques et des avarés.

¹⁷⁵ Témoignage de Mbayang Ndoye, 28 ans, athlète, Bargny, le 13.01.2019

¹⁷⁶ Khalifa Ndoye, habitant de Yoff, petit-fils de Maam Njare, mécanicien, 42 ans, interrogé le 16.02.2019, soutient que leur génie protecteur, se présentant sous la forme d'une vieille femme, aide les noctambules en les ramenant chez eux.

Dans le cas des esprits des ancêtres, les principes fondateurs sont les mêmes. L'exemplarité et la sagesse de ces ancêtres leur confèrent du pouvoir dans l'au-delà et leur permettent de jouer des rôles en aidant à la réalisation des projets et en sanctionnant positivement ou négativement les actes des vivants. L'absence du paradis et de l'enfer dans l'au-delà et la présence des esprits qui sanctionnent la conduite de la population par rapport à la voie tracée par la tradition sont les bases des cosmologies locales.

Ainsi, les communautés arborent les mêmes thèses que les religions révélées quant à l'origine d'un monde créé par un Dieu unique. Cependant, elles y adjoignent des divinités secondaires qui ont un pouvoir sur les éléments et exercent une influence sur leur existence terrestre. Cette ressemblance entre les religions étrangères et traditionnelles installe une sorte de ramification entre elles et débouche sur un « syncretisme harmonieux ». C'est peut-être une des explications à la dévotion des communautés religieuses contemporaines face aux tombes des personnages religieux des religions révélées

1.3 Place de la nature dans la mentalité collective locale

Dans la mentalité collective traditionnelle locale, l'ensemble de la nature appartient à un Dieu suprême, le maître des cieux et de la terre et de tout ce qui s'y trouve. Chaque élément de la nature est susceptible d'être gardé par un génie à qui il faut rendre un culte pour pouvoir en jouir correctement. Il en est ainsi pour les cours d'eau, la végétation, la pluie, la terre, les ressources du sous-sol, etc. Dans les communautés négro-africaines, les esprits des ancêtres sont sacratisés et des honneurs leur sont rendus quotidiennement dans les différentes interactions entre l'homme et la nature.

La terre nourricière jouit d'une grande considération. Elle est considérée comme sacrée également et ne doit en aucun cas être « souillée¹⁷⁷ », sous peine de punition divine. A la fin de l'hivernage, les nouvelles récoltes ne sont pas consommables avant « l'autorisation » des esprits qui y ont veillé et qui ont favorisé leur abondance. Des offrandes et libations sont effectuées dans les sites sacrés.

¹⁷⁷ Certaines communautés sereer du Sud du Kajoor refusaient d'enterrer les corps des membres de certaines couches sociales prétextant qu'ils souilleraient la terre.

En cas de sécheresse prolongée, des rites spécifiques sont dédiés aux esprits des ancêtres pour le déclenchement de la pluie. Les femmes se retrouvent sur les tombes des ancêtres ou au pied d'un arbre sacré pour des rituels invocateurs. Il s'agit ici d'un événement appelé *baawunaan* où les femmes de la contrée se déguisent et forment une longue et bruyante procession vers un site sacré. Elles chantent en chœur en tapant des mains et en dansant pour implorer les divinités. L'ambiance carnavalesque qui s'en dégage est extraordinaire¹⁷⁸. D'habitude, la pluie finit par tomber avant la fin de la mobilisation.

Quand, nous étions jeunes, nous avons connu une sécheresse. Les habitants de mon village, Diobass, sont allés refaire les tombes des ancêtres (Tumulus) en guise de baawunaan. A la fin, des prêtres traditionnels se sont mis à lire le futur. L'un d'eux à jurer qu'il allait pleuvoir avant qu'on atteigne le village qui se trouve à un kilomètre à peine : sa prédiction s'avéra juste¹⁷⁹. Il a plu des trombes ce jour-là.

Cette manifestation était organisée jusque dans les années 1980 dans la commune de Ndande (région de Louga) autour du puits sacré de Kalom profond de 45m et large de 11m. Lors d'une grande sécheresse, un génie sous la forme d'un serpent serait apparu à une dame pour lui indiquer une source cachée sous des bosquets¹⁸⁰. D'après une autre version, le puits fut creusé par des Manding qui ont séjourné dans la localité. En partant, ils ont condamné le point d'eau avec des banches de kinkéliba puis ont planté des arbres appelés *alom*¹⁸¹ pour stabiliser la structure avec leur système racinaire¹⁸². Annuellement, les habitants organisent une grande mobilisation pour faire des offrandes avant de creuser le fond du puits. L'eau qui est puisée est distribuée à tous les habitants en guise de protection¹⁸³.

¹⁷⁸ Faye Moustapha, Ans, Professeur de philosophie, proviseur de Lycée à la retraite, Mbour, 10. 03.2021

¹⁷⁹ Moustapha Faye, *ibidem*

¹⁸⁰ Thiam Baye Niass, 54 ans, gardien du puits de Kalom, Ndande.

¹⁸¹ Alom, aurait inspiré le nom Kalom qui désigne le site.

¹⁸² Ndong Fall, 76 ans, petit-fils de Kocc Barma Fall, traditionaliste, habitant de Ndiougué

¹⁸³ Ibrahima Gueye, 30 ans, commerçant, Ngaye

Figure 6 : Panneau signalant le puits de Kalom (Ndande)



© Mandiaye Fall

Figure 7 : Ancienne gardienne du puits de Kalom équipé d'un tam-tam pour rythmer la cérémonie de raclage du fond de la source d'eau



© Mandiaye Fall

L'omniprésence de l'océan joue un rôle prépondérant dans les similitudes des croyances cosmologiques des peuples pêcheurs. Chaque grande communauté est rattachée à un génie protecteur avec une prédominance du féminin inspiré par le matrilignage¹⁸⁴ des sociétés traditionnelles de la Sénégambie. La presque totalité des génies étaient des grand-mères ayant vécu dans la communauté. Les habitants de Saint-Louis ont pour génie Maam Kumba Bang, la fille de l'eau¹⁸⁵. Plus au Sud vers la presqu'île du Cap-Vert, nous avons Maam Kumba Lamba protectrice du Diander, de Rufisque et environs. Kumba Kastel règne sur les villages de Mbao, Caroy, jusqu'à l'île de Gorée. Ndakaru revient à Lëk Daawur Mbay¹⁸⁶ et Yoff à Maam Njare¹⁸⁷. Tous ces génies ont des liens de parenté et leurs descendants constituent les principales ramifications de la grande famille des Lebu. Les familles qui dirigent les cérémonies de culte et d'offrandes qui leur sont dédiées, sont identifiées comme les petits-fils du génie. A Saint-Louis, en plus des cultes, les dépositaires sont chargés de repêcher du fleuve les corps des victimes de noyade qui sont plus nombreux pendant la saison des pluies. L'analyse scientifique nous pousse à défendre l'idée que les causes des accidents viendraient plus d'un phénomène physique que d'une manifestation macabre de la puissance surnaturelle. Les fortes précipitations font gonfler le fleuve et repoussent la langue salée vers la mer. La densité de l'eau du fleuve étant ainsi diluée, les baigneurs doivent fournir plus d'effort à la nage. La croyance en des esprits présents dans l'eau n'aide pas à la sérénité en cas d'essoufflement. Un fait mystérieux coiffe le tout : le petit-fils de Maam Kumba Bang réussit toujours à repêcher le corps du noyé¹⁸⁸.

Sur l'Océan Atlantique, le bilan n'est pas non plus reluisant. Le caractère rudimentaire des moyens de navigation et la faiblesse des techniques d'orientation rendent vulnérables les pêcheurs s'aventurant en haute mer. Les cas de disparition sont fréquents durant l'hivernage

¹⁸⁴ Le matrilignage est à la base de la succession en Sénégambie. L'islamisation tend à renverser les choses avec les lois sur l'hérédité édictées par les textes juridiques musulmans

¹⁸⁵ Selon les populations Mame Kumba Bang aurait disparu dans le fleuve pour réapparaître de temps à autre sur un banc au milieu du fleuve. « Bang » veut dire banc en Ouolof.

¹⁸⁶ Lëk Daawur Mbay est la seule divinité masculine dans le Cap-Vert

¹⁸⁷ Informations fournies par Fatou Seck Faye, petite-fille de Maam Njare, couturière, 43 ans, Keur Massar

¹⁸⁸ Témoignage recueilli de Cheikh Wade, 43ans, pêcheur à Mbour, originaire du quartier Guet Ndar de Saint-Louis

avec ses orages. Des pêcheurs de Yoff soutiennent avoir eu à faire face à un génie qui se transforme en oiseau pour enlever les pêcheurs¹⁸⁹.

Devant les dégâts du fleuve¹⁹⁰ et de l’océan, la présence de génies maîtres des eaux, atténue le choc provoqué par les pertes en vies humaines. La générosité des divinités qui peuplent les cours d’eau fait souvent place à des accès de colères qu’il faut calmer à l’approche de la saison des pluies à travers des offrandes déversées directement dans la mer ou dans le fleuve, leurs habitats.

A l’intérieur des terres, le baobab est souvent identifié comme l’habitat par excellence des génies. Nous le retrouvons dans la plupart des sites dédiés aux libations et autres cultes. Le baobab est en effet l’un des plus grands arbres du domaine soudano-sahélien et il joue un rôle important dans la vie des populations. Les feuilles et les fruits entrent dans l’alimentation de base des populations et les fibres sont traditionnellement utilisées pour faire divers cordages. Cette utilité, son imposante posture et sa longévité ont sûrement joué en faveur de son choix. Le baobab est l’un des symboles de la Nation sénégalaise. Le tamarinier est aussi souvent lié à la présence du surnaturel. Le degré de sacralité d’un arbre dépend exclusivement de la puissance des cultes dédiés aux esprits qui l’habitent.

Au-delà de toutes ces considérations, nous soulignerons que les croyances ancestrales ont un impact environnemental positif. Elles participent à la préservation des espèces animales et végétales qui portent une étiquette sacrée. Les forêts sacrées constituent de véritables réserves de la biosphère. Il est strictement interdit de couper les arbres des sites sacrés. Les prélèvements effectués sur les plantes à des fins médicinales obéissent à des rituels que seuls les initiés maîtrisent. Le métier de bûcheron étant dévolu à une classe sociale, un ensemble de rituels accompagne l’abattage des arbres centenaires pour ne pas fâcher les esprits qui y ont élu domicile. Il en est ainsi pour la chasse également. Tout le monde ne peut pas être chasseur d’animaux étant donné que ceux-ci seraient souvent la réincarnation de forces surnaturelles. Les animaux qui habitent les sites sacrés, sont épargnés et font

¹⁸⁹ Le génie est surnommé *Copett* qui signifie « prélever rapidement ». Des phénomènes de ce genre passent rapidement dans les faits divers mais ils nous permettent d’évaluer l’impact du surnaturel sur les mentalités locales. <https://www.youtube.com/watch?v=5zL-C58wDQU>, consultée le 28.11.2018 à 15h 50’

¹⁹⁰ Le fleuve Sénégal est le seul cours d’eau permanent dans la Sénégalie du Nord. Chaque année, entre mai et octobre, la crue du fleuve fait des dégâts humains et matériels.

l'objet de dévotions parce que très souvent identifiés comme des réincarnations des génies. Le totémisme, qui lie une espèce à une communauté, contribue à la sauvegarde de la faune. Des éléments du patrimoine monumental colonial sont souvent préservés parce qu'ils auraient été hantés¹⁹¹.

Les fourmilières et les termitières font l'objet d'une grande attention. Les percevant comme des signes de bonne grâce dans une concession ou dans un champ, les populations évitent de les détruire. Quand il arrive que des fourmis apparaissent subitement dans une demeure, des offrandes leur sont faites. Leur servir des graines de céréale ou du sucre porterait chance selon la croyance populaire, étant entendu que l'apparition d'un insecte isolé dans une demeure n'est pas soumise à cette même forme de dévotion. L'intrus est immédiatement écrasé. Ici, l'objet de la vénération semble plus être porté sur l'âme de la colonie que forme le groupe d'insectes que sur l'insecte lui-même.

Ainsi, en matière de conservation du patrimoine culturel et naturel, les croyances traditionnelles sont souvent plus efficaces que les textes juridiques en vigueur dans le pays. L'ensemble des croyances et les pratiques mises en place dans les rapports entre l'homme et son environnement constituent un moyen efficace pour maintenir l'équilibre et favoriser la protection et la reconstitution de l'environnement naturel des communautés.

Dans le sud et les régions littorales occupées du Kajor, les modes d'interactions entre la nature et les communautés dépendent des croyances et des superstitions qui les entourent. Les rapports qu'entretiennent les populations avec leur milieu naturel vont au-delà même des aspects purement sacrés, utilitaires ou écologiques. Les types de contact avec la nature hébergeant des divinités influencent les mentalités et organisent les rapports sociaux.

Dans les communautés ouolof du centre et du Nord très tôt islamisées, les pratiques ancestrales sont moins visibles¹⁹². Elles croient encore en l'existence des esprits et en leur emprise sur la nature, mais les pratiques culturelles sont devenues plus discrètes. L'intrusion

¹⁹¹ Les ruines du fort, construit durant l'époque portugaise à Saly Portudal, sont restées intactes jusqu'à la restauration grâce en partie à la croyance de la présence de *djinn*s dans le site.

¹⁹² Dans les *N̄aay*, cette région jadis presque vide, occupée temporairement par les bergers à la recherche de pâturage, l'installation des populations est assez récente. Le phénomène du culte des génies n'y est pas trop visible.

de l'islam a profondément dissipé les cultes communautaires qui sont consignés au niveau des cadres familiaux ou gardés par des individualités à des fins thérapeutiques.

En somme, dans la mentalité des populations du Kajor, la nature est investie par « leurs propriétaires » invisibles, les esprits. La nature, les humains et les divinités constituent un écosystème fermé. La nature est utilisée par l'homme, avec la bienveillance des esprits à qui il faut rendre des honneurs. Le contact entre les divinités et les humains peut être dangereux. Les superstitions et les cultes sont multipliés pour bénéficier de la bienveillance et de la protection des divinités. Ils permettent de jouir correctement de la vie en minimisant l'impact psychologique des fléaux qui s'abattent sur les communautés.

CHAPITRE II : LA SURVIVANCE DES CULTES ET SUPERSTITIONS TRADITIONNELS

Dans la mentalité collective traditionnelle, les accidents, les maladies ou la mort trouvent toujours une explication surnaturelle. Il en est de même pour tous les phénomènes auxquels ils n'arrivent pas à coller une explication rationnelle. Cette manière de voir les choses rejoint l'une des fonctions de la religion qui est de constituer « un palliatif à un savoir empirique ». Même si cette manière de voir la vie s'effrite de plus en plus avec la modernité et l'accès aux sciences exactes, les pratiques rituelles et superstitions ancestrales restent encore vivaces un peu partout. Les habitants du Kajoor ont fini par développer des us et coutumes faits d'un savant mélange des religions traditionnelles et révélées.

Comment s'expliquent ces survivances ? Quels sont les facteurs qui participent à la sauvegarde des croyances traditionnelles ? Qu'est-ce qui a facilité la réadaptation des pratiques rituelles et leurs coexistences avec les religions révélées et la modernité ? Quel est le niveau de prise de conscience de la part des *Ajoor* par rapport au syncrétisme actuel ?

Les réponses à ces questions nécessitent un examen rigoureux des pratiques rituelles actuelles. Pour cet exercice, il est nécessaire de faire des sauts dans le passé des communautés pour y retrouver des explications plausibles aux modes de vie actuels.

2.1 Le syncrétisme, une solution pour concilier les religions

Même si les données statistiques démographiques montrent une faible proportion d'adeptes de religions traditionnelles¹⁹³, nous remarquons que les pratiques rituelles ancestrales sont encore très présentes dans la vie des populations. L'adoption de l'islam et du christianisme et l'ouverture à la modernité ont laissé une place importante aux croyances et superstitions qui fondent l'essence des sociétés noires d'Afrique.

Les religions négro-africaines proprement traditionnelles n'existent plus dans leur pureté originelle et, d'autre part, l'Afrique que l'on aurait des raisons de considérer comme traditionnelle n'est désormais accessible

¹⁹³ La population est composée de 94% de musulmans, 5% de chrétiens, le 1% restant est réparti entre adeptes des religions traditionnelles, francs-maçons, athées et autres.

*qu'à celui qui parvient à voir, derrière les réalisations d'une modernité qui s'en va se globalisant, les constituants encore vivants d'un héritage toujours à reconquérir et à reconstruire*¹⁹⁴.

Ainsi, malgré l'omniprésence de la modernité, le squelette de la tradition est encore présent dans certaines couches de la société. La persistance des coutumes ancestrales viendrait de l'historique de la pénétration des religions importées. L'installation des religions étrangères dans le Pays Ouolof s'est faite sous des formes plus ou moins progressives dans l'espace et dans le temps. Les différentes tentatives de révolutions religieuses se sont soldées par des échecs. Les communautés ont eu tout le temps nécessaire pour concocter et macérer un cocktail de croyances issues des différentes religions. La sanctuarisation de l'espace et du temps avec l'identification de villes saintes et de mois saints, déteint sur les comportements. Les Sénégalais du commun adoptent aisément des postures différentes selon qu'ils soient dans le mois du ramadan ou un vendredi, jour de grande prière, ou qu'ils soient dans une cité religieuse ou un lieu de culte musulman comme la mosquée. Ce comportement est le résultat du communautarisme et de la censure sociale qui amplifient certains comportements déviants par rapport à l'idée que le groupe se fait de la norme.

Les populations sont, dans leur majorité, incapables d'identifier les limites entre les superstitions, les cultes traditionnels et les interdits des religions révélées. Beaucoup de Sénégalais ne sont pas conscients des origines animistes de certaines pratiques courantes. L'exaltation, des pratiques mystiques tirées de la tradition, est très visible dans la société.

Dans le principal sport national, la lutte traditionnelle avec frappe, très médiatisée, les préparations mystiques font partie intégrante de l'avant et du déroulement des séances. Avec sa professionnalisation et son attrait sur les foules d'amateurs, elle est devenue une véritable industrie culturelle et draine des fonds colossaux avec les droits d'entrée et le sponsoring. Les journalistes sportifs rivalisent d'adresse dans le commentaire des types de pratiques, d'objets mystiques et des gris-gris portés par les lutteurs. Cette présence très marquée de la sorcellerie, qui mène parfois les « marabouts » jusque dans l'arène, donne

¹⁹⁴ Issiaka-P. Latoundji Laleye, « Les religions de l'Afrique traditionnelle : interrogations majeures et pistes pour des recherches actuelles », in *L'Afrique et les défis du XIXe siècle*, Dakar, CODESRIA, 2015 p.243

un cachet singulier à cette discipline sportive fortement imbibée de la culture. Selon les professionnels du secteur, l'issue du combat mystique est décisive dans le résultat de l'affrontement physique final des lutteurs.

Il en est de même pour les championnats de football où la présence du fétichisme est très notable. Le volet mystique est très souvent évoqué pour justifier la victoire ou la défaite d'une équipe. Pour faire bonne figure dans un sport en lien avec l'international, les structures en charge des championnats locaux ont dû produire un dispositif réglementaire sanctionnant sévèrement les équipes se prêtant ouvertement à des pratiques mystiques dans les aires de jeux des stades durant les compétitions officielles. Lors des séances de regroupement avant-match, les équipes passent du temps au conditionnement mystique. La nécessité de s'attacher les services d'un « marabout » est tellement ancrée dans les consciences qu'il n'est pas rare de voir des joueurs refuser de jouer un match parce qu'ils n'ont pas reçu de bains rituels protecteurs contre les attaques invisibles de l'équipe adverse.

Professionnellement, le Sénégalais du commun croit fermement aussi au coup de pouce des esprits, par l'intercession d'un professionnel qu'on appelle ici *seriñ* ou *maa mën*¹⁹⁵. Les candidatures, les nominations ou recrutements à un poste engendrent souvent des sacrifices, des bains ou la confection de gris-gris. Par ce procédé, l'intéressé entend maximiser ses chances de réussite, se protéger contre le mauvais œil et contre les potentielles attaques mystiques de la part des concurrents ou autres jaloux.

Les projets de mariage ou l'acquisition de nouveaux biens tels que les voitures ou les maisons n'échappent pas également à cette règle. L'intéressé peut être amené à consulter les mannes pour un avis sur la compatibilité ou pour recevoir des indications pour des offrandes et libations à faire pour la réussite de son projet.

Les sacrifices et offrandes sur les lieux de cultes se font symboliquement. Une petite quantité de produit agricole du terroir, généralement de couleur blanche, est déversée sur les objets spécialement aménagés pour les recevoir dans le site de culte. Le lait frais est

¹⁹⁵ Le nom *seriñ*, issu de la langue ouolof, s'applique au marabout musulman d'habitude. Il n'est pas rare de voir l'alliance de versets du Coran et de pratiques traditionnelles chez ces derniers. Avec le foisonnement des charlatans, *maa mën* est une appellation péjorative signifiant « je suis capable ».

utilisé généralement ; il est plus évanescent que la nourriture solide. Le sang intervient principalement dans les rites thérapeutiques.

La contraction entre le devoir moral de donner l'aumône aux nécessiteux, qui est édicté par l'islam, et les offrandes traditionnelles animistes vouées aux esprits, a produit un type de sacrifice spécial. Il est communément acquis qu'après un mauvais ou un beau rêve et devant un projet, la personne doit donner quelque chose à un mendiant ou un nécessiteux quelconque. L'offrande peut varier selon le but visé et les indications reçues. Par exemple, donner des bougies aide à clarifier une situation confuse, du sucre et des biscuits, à faciliter un projet et des graines à porter chance¹⁹⁶. Ces pratiques sont tellement entrées dans les mœurs, qu'elles ont engendré une omniprésence de la mendicité dans les grandes villes du Kajor. Dans les litanies des mendiants, une phrase revient toujours : « l'aumône permet d'éviter les accidents matériels, la honte, la malchance et la mort prématurée ou violente ». Cette phrase résume les peurs qui hantent le quotidien des populations et porte tout le sens que véhicule l'offrande dans la mentalité collective. Le phénomène des enfants mendiants dans les grandes villes est aggravé par le lien psychologique que la société a avec les offrandes.

Traditionnellement, dans les écoles coraniques situées principalement en campagne, la mendicité est symbolique. Elle est un moyen pour saper la fierté des enfants pour les préparer à une vie sociale sobre. Les élèves apprennent le coran au petit matin et le soir et travaillent dans les champs du marabout ou mendient dans le village à certaines heures. Ces écoles appelées *dahra* produisaient un prototype d'individu conforme aux aspirations sociales¹⁹⁷. Devant les difficultés du monde rural, suite aux déficits pluviométriques, certaines écoles coraniques viennent s'installer carrément en ville pour profiter des « aumônes ». Malheureusement, le modèle d'école coranique traditionnelle est dépassé par le temps et des dérives sont notées très souvent.

¹⁹⁶ Khalifa Ndoye, 42 ans, mécanicien, petit-fils de Maam Njare, Yoff, le 16.02.2019

¹⁹⁷ Traditionnellement, dans la campagne ouolof, les principaux objectifs se limitaient à assurer la survie : produire assez de récolte pour se nourrir pendant 12 mois au moins, avoir des cases solides avec du mobilier, un bon cheval pour les travaux champêtres et pour le transport et quelques commodités de la modernité naissante. Le séjour dans les *dahra* préparait l'enfant à bien intégrer la société.

Avec l'urbanisation de l'espace, s'est développée une véritable économie autour des substances animales ou végétales entrant dans la composition des gris-gris. Chaque grand marché des pôles urbains comporte une section pharmacopée traditionnelle. En ville, les vendeurs ambulants de gris-gris anti-serpents, anti-maladies vénériennes, anti-anthropophagie, anti-mauvais œil, etc., foisonnent. Les radios communautaires font passer beaucoup de publicités de *tradipraticiens* presque capables de soigner toutes les affections, à longueur de journée. Dans ce lot, les charlatans profitent de l'incrédulité des populations et font beaucoup de dégâts. Le gouvernement du Sénégal a créé le centre Malango dans la région de Fatick pour sauver les pratiques médicales traditionnelles et assainir le secteur. Ce centre expérimental pour la médecine traditionnelle implanté en Pays Sereer, est un cadre formel qui donne aux prêtres traditionnels, les *Saltige*, la possibilité d'exprimer leurs sciences. C'est un pas franchi dans la formalisation des pratiques thérapeutiques traditionnelles qui se faisaient de manière informelle mais toléré jusqu'ici¹⁹⁸.

En novembre 2017, les femmes du quartier Njaay-Njaay de la ville de Fatick ont fait sacrifier un bœuf noir sur les berges du bras de mer le Siin, en l'honneur du génie Maam Mindiss, pour protéger le Président de la république du Sénégal contre les attaques dont il faisait l'objet¹⁹⁹. Cette pratique mystique relayée par la presse nationale montre ô combien les Sénégalais sont attachés aux legs surnaturels capables de produire et de juguler le mal.

¹⁹⁸ L'Organisation mondiale pour la Santé (OMS), à travers son document *Stratégie de l'OMS pour la médecine traditionnelle pour 2014-2023*, vise à terme l'intégration de la médecine traditionnelle dans les systèmes de santé nationaux.

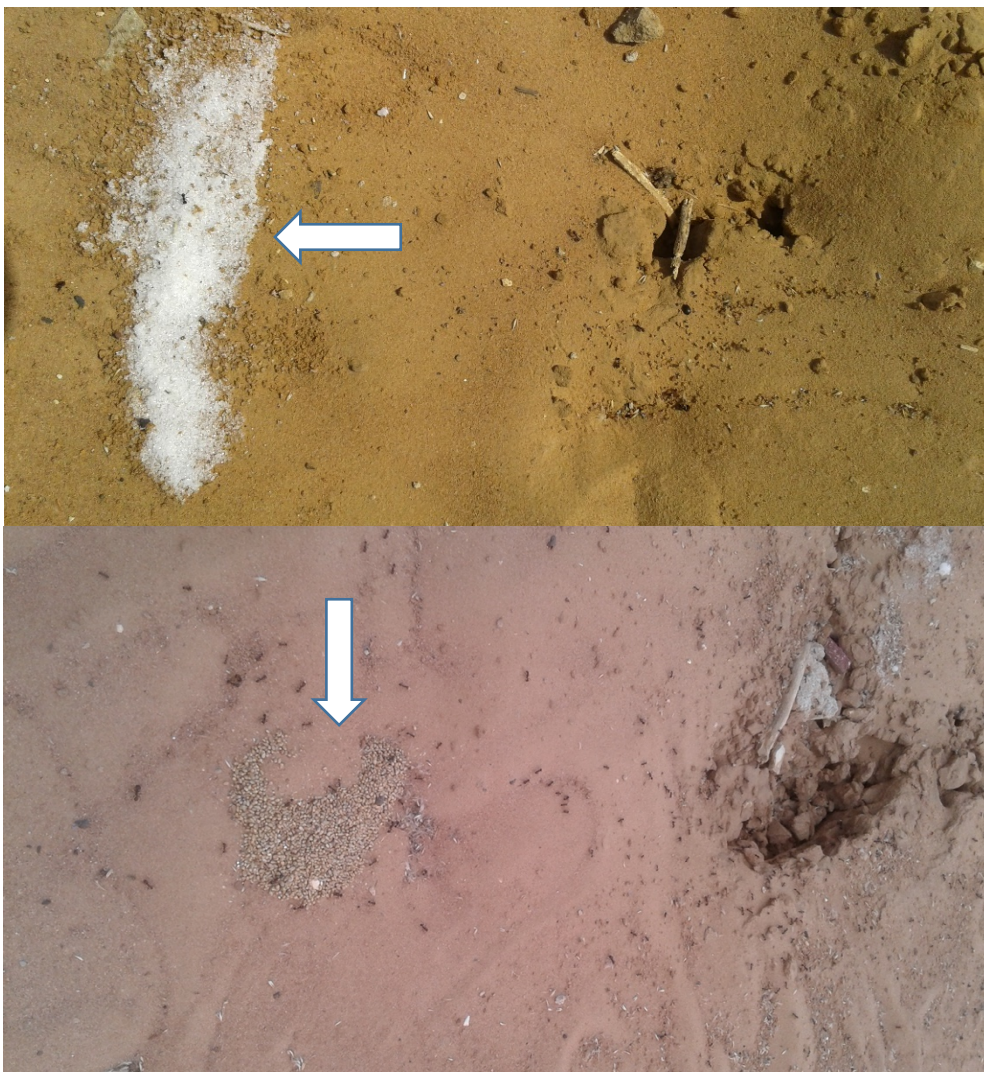
¹⁹⁹<https://www.lequotidien.sn/fatich-en-lhonneur-de-mame-mindiss-un-boeuf-noir-sacrifie-pour-protger-macky-sall-et-cheikh-kante/> consulté le 09.11.2017 à 16h 36'

Figure 8 : Baobab sacré de Maam Gessou déraciné lors des intempéries de 2018



(© Mandiaye Fall)

Figure 9 : Offrandes anonymes de sucre et de mil déposées sur une fourmilière



(© Mandiaye Fall)



Figure 10 : Lutteur en préparation mystique avant-combat (© anonyme)



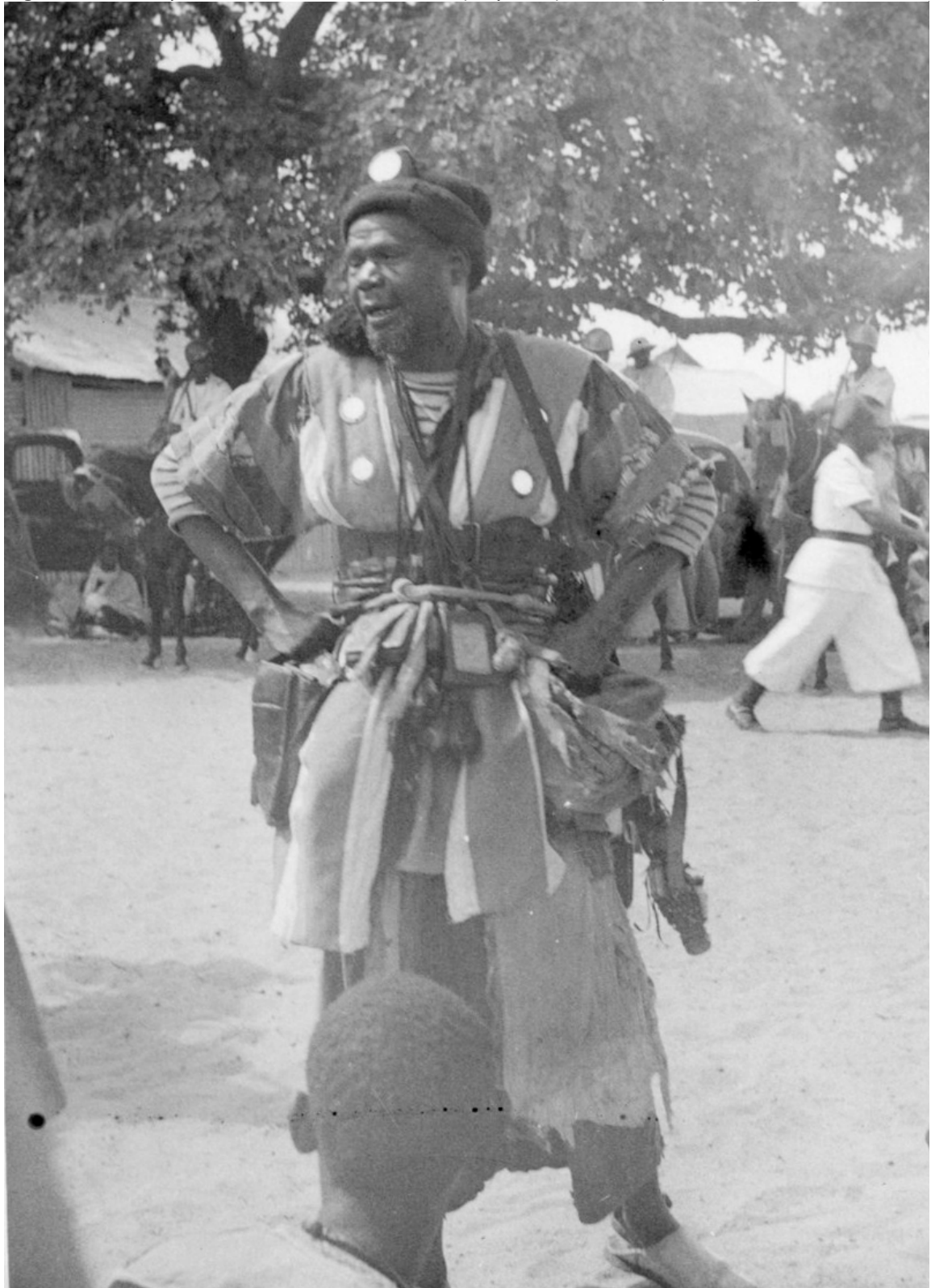
Figure 11 : Gris-gris et bagues de protection (© Mandiaye Fall)

Figure 12 : Gris-gris pour protéger une voiture de transport en commun



(© Mandiaye Fall)

Figure 13 : Disciple de la confrérie mouride (Bay Faal) à Touba (Diourbel), 1953



(© Savonnet- service de l'Audiovisuel – IFAN)

2.2 La place du surnaturel dans les mentalités

« Les attitudes et comportements des populations africaines sont, consciemment ou pas, chargés de croyances animistes²⁰⁰ ». La croyance en des forces surnaturelles a façonné les mentalités et impacté le vécu quotidien des communautés. Les populations croient en l'existence des esprits, qui sont présents dans un monde invisible et capables d'agir ou de se réincarner dans l'univers matériel des vivants. « Sans leur secours, il n'est d'ambition qui ne soit vouée à l'échec. En elles réside la source de toute réussite, de toute puissance, de toute fortune²⁰¹ ». Les religions révélées n'ont pas pu formater totalement les consciences. Elles se sont simplement superposées aux croyances et pratiques religieuses traditionnelles, en complétant ou renforçant certains concepts qui leur sont propres.

Les religions traditionnelles sont moins marquées aujourd'hui dans les provinces majoritairement peuplées par des Ouolof du Nord et du centre du Kajor. Cette situation viendrait de la conjonction d'éléments historiques liés à la création des entités politiques de la Sénégalie du Nord. L'évolution des rapports entre les forces sociales et religieuses qui se sont partagées l'espace au fil du temps, a fini par produire une hybridation culturelle.

A l'origine, dans le grand Jolof, les différents rapports entre les provinces et le pouvoir central étaient plus proches d'une situation de vassalité que d'un dispositif de commandement direct et continu. Les chefs de provinces devaient seulement témoigner leur allégeance en envoyant annuellement leurs tributs à la capitale. L'organisation du pouvoir provincial copiait plus ou moins fidèlement les schémas de la gestion de l'organe administratif central. L'Islam adopté par la cour de Yang-yang depuis la création du Jolof par le mythique Njajan Njaay²⁰² n'est pas trop étendu dans les zones périphériques. En dehors de la capitale impériale, les communautés sont restées ancrées dans leurs pratiques religieuses traditionnelles. Plus nous nous éloignons du Sahara, porte d'arrivée de l'Islam en Sénégalie, vers le Sud, plus les cultes ancestraux sont marqués.

²⁰⁰ Zanga Youssouf Sanogo et Nabé-Vincent Coulibaly, « Croyances animistes et développement en Afrique subsaharienne », *Horizons philosophiques*, vol. 13, n° 2, 2003, p. 139-152

²⁰¹ Rogers Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Folio, 1950, p.25

²⁰² Njajan Njaay serait un souverain musulman. Dans la plupart des États du moyen-âge, l'Islam est resté une religion de cour. Il va falloir attendre le XVIII^e siècle pour observer l'avènement des théocraties musulmanes dans cet espace confiné entre le désert du Sahara et les zones forestières du Soudan.

Dans le Kajoor, du Njambur au Cap-Vert, les aires d'influence des génies s'élargissent et les cultes sont plus populaires et assumés. Le Kajoor indépendant est né avec des structures politiques bien imprégnées par les traditions. L'aristocratie guerrière, connue sous le nom de Ceddo, a renforcé la croyance aux forces surnaturelles. Le climat de guerre ambiant, qui sévit avec la traite négrière, pousse les Ceddo à faire étalage de leur puissance surnaturelle avec ostentation. Les hommes sont bardés de gris-gris. Chaque partie du corps est susceptible d'en porter, de la tête aux pieds. A un certain moment, la valeur de ces gris-gris était tellement élevée, qu'ils furent utilisés comme gages auprès des commerçants²⁰³ locaux.

La révolution Torodo de 1776 qui fit du Fuuta une théocratie musulmane renforce la vague de musulmans arrivant au Kajoor soit pour leurs activités économiques, soit pour le prêche, soit pour une installation définitive. Cette présence marquée de ceux-ci dans le Kajoor n'a pas entamé les croyances traditionnelles. Les souverains toléraient la présence des marabouts et faisaient même appel à leurs pouvoirs mystiques pour se renforcer.

Ainsi, le pouvoir administratif et les masses populaires restent attachés aux religions traditionnelles, tout en acceptant la présence de l'Islam. Avec la crise politique et sociale occasionnée par la présence coloniale, les populations en quête d'identité se tournent vers les confréries. Au fil du temps, les rites traditionnels deviennent moins visibles sur l'espace, mais ils demeurent dans les familles et les mentalités restent encore bien imbibées des superstitions. Le *diktat* de l'Islam pousse les pratiques cultuelles ancestrales à l'arrière-plan.

Aujourd'hui, dans le Nord et le centre du Kajoor, les cultes sont davantage célébrés à l'échelle de la famille et les noms des génies sont gardés secrets. Des familles propriétaires de sites de libation se démarquent de la communauté et incarnent leur puissance surnaturelle parce que protégées par des esprits contre la sorcellerie principalement. Ces membres, sous l'emprise des esprits, peuvent entrer en transe et sont souvent professionnels de l'art divinatoire.

Dans la presqu'île du Cap-Vert, l'arrivée de l'Islam a trouvé des structures sociales et politiques déjà en maturité. La présence dans la région de marabouts musulmans, qui y ont trouvé refuge après l'échec de leur insurrection dans le Kajoor contre le pouvoir *ceddo* et

²⁰³ Joseph Du Sorbiers de La Tourasse, *Op. Cit.*, p.44, mentionne la présence de gris-gris dans les « garanties » lors de son inventaire avec son traitant Biram N'Doye à Tivaouane.

l'accession à l'autonomie des Lebu en 1790, eurent pour conséquence immédiate une restructuration politique avec la création du poste de Grand *Seriñ*, chef supérieur des communautés lebu. Ces événements n'eurent pas d'impact notable sur les mœurs des populations. Selon la tradition, les Lebu auraient bénéficié de l'aide du « génie Ndogal dans la forêt de Bahadiah » pour vaincre les troupes du Damel Amari Ngone qui étaient cinq fois plus nombreuses. Une nuée d'abeilles aurait eu raison des assaillants qui laissèrent miraculeusement en vie les habitants de Bargny²⁰⁴. Cette présence du surnaturel dans l'explication de la victoire contre les armées du Damel du Kajoor est une preuve suffisante de la proximité des communautés avec les génies protecteurs.

La méfiance des Lebu à l'égard de tout pouvoir despotique semblable à celui d'un roi, les poussa à élire d'autres dignitaires dont les prérogatives imposaient des limites à celui du *Seriñ Ndakaru*.

Ils ont produit une administration distribuant le pouvoir entre les différentes lignées. Ils nomment un premier ministre, le *Ndey ji Reew*, un président de l'assemblée des sages, le *Ndey ji Jambur* ; le ministre des finances et de l'agriculture, le *Jaraf* ; un ministre de la sécurité, le *Saltige* ; le ministre de la pêche, le *Bargeej* ; le ministre de la justice, le *Kadi* ; le président de l'assemblée des jeunes, le *Ndey ji Fre*. L'Imam Ratib est le chargé du culte musulman.

Hormis les postes à consonance musulmane, les dignitaires issus des différentes lignées puisent leur légitimité dans leurs rapports avec les cultes traditionnels. Dans les villages, les dirigeants locaux jouissent d'une relative autonomie. Cette continuité entre le poste de grand *Seriñ Ndakaru* et ceux des autres dignitaires coutumiers matérialise la parfaite coexistence entre les croyances animistes et l'Islam dans les mêmes communautés.

Bien que les nombreuses études sur le Cap-Vert considèrent les Lébou comme un groupe homogène, cette idée nous paraît difficilement admissible. D'ailleurs, le regroupement des différents villages sous une seule et même « République » n'exclut pas l'hypothèse de « cités-états » représentées par les villages dans le cadre d'un pouvoir décentralisé où

²⁰⁴ <https://fr.wikipedia.org/wiki/L%C3%A9bou> consulté le 1 novembre 2018 à 13h 45'

*chaque entité jouit d'une totale autonomie*²⁰⁵.

L'avènement de la confrérie *soufie layeen* du Mahdi Seydina Limamu Laay au village de Yoff dans la seconde moitié du XIX^e siècle n'aura pas éclipsé non plus les croyances traditionnelles, malgré les adhésions en masse des populations lebu à cette dernière.

Aussi bien dans le Kajoor central que dans les territoires du Sud, presque l'ensemble du système est régi par les pratiques et croyances traditionnelles qui bénissent, légitiment et protègent le pouvoir administratif traditionnel. Dans le Kajoor, après l'élection du roi, son intronisation était faite à Mbul²⁰⁶ selon un rituel défini. Dans les communautés Sereer, les Laman ont une grande proximité avec les mannes des ancêtres et dirigent les rituels populaires.

Cette dualité entre pouvoirs temporel et spirituel a créé une proximité ou une superposition des charges de chef de communauté et de prêtre. Cet état de fait explique la forte survivance des pratiques et des superstitions dans les régions du Sud.

Chez les peuples de la presqu'île du Cap-Vert, un génie suprême est identifié pour chaque sous-groupe. Plusieurs villages d'une localité peuvent se retrouver sous l'aire d'emprise d'une seule grande divinité. Elle focalise alors l'essentiel des rites populaires.

Il y a des similitudes dans les pratiques culturelles entre les communautés du centre du Kajoor et les Lebu du Cap-Vert qui partagent la même langue ouolof. Des familles de Dakar participent à des cérémonies musulmanes organisées dans certains villages du centre. Ceci peut être considéré comme un pèlerinage sur la terre des aïeuls-marabouts qui ont quitté le centre du Kajoor en 1790 pour la presqu'île.

Les systèmes cosmogoniques des Sereer du Kajoor sont copiés de celles du Siin. Ce royaume a fait figure de Terre de résistance à la pénétration de l'Islam. Selon les traditions, les Sereer se seraient déplacés du nord vers le sud pour préserver leurs pratiques culturelles traditionnelles. Le Siin est la dernière partie de la Sénégalie du Nord à enregistrer la

²⁰⁵ Pape Demba FALL, *Du village à la banlieue : l'évolution des villages lebou du rivage méridional de Dakar*, Paris, Université de Paris X, Nanterre, 1986, p.32

²⁰⁶ Tous les souverains du Kajoor ont été intronisés selon la tradition à Mbul sauf Lat-Dior qui n'est pas passé par les structures traditionnelles d'élection des rois.

présence d'animistes. Ils ont essaimé dans la zone du Kajoor située un peu plus à l'Est et intercalée entre le centre et le Sud. Le monde des ancêtres est célébré dans son ensemble à l'échelle du village généralement composé d'une seule grande famille. Les esprits des ancêtres constituent un groupe connu sous le nom de Pangol. Ils protègent l'ensemble du village contre l'extérieur.

Partout dans le Kajoor, il est admis que les esprits se déplacent principalement à des heures spécifiques. Il s'agit du début de l'après-midi, du crépuscule et du milieu de la nuit²⁰⁷. Durant ces heures, il est déconseillé aux humains de fréquenter les boulevards et les dépotoirs d'ordures²⁰⁸ généralement installés derrière les concessions. Le contrevenant a la possibilité de rencontrer un esprit pouvant lui faire du mal. Un esprit maléfique peut posséder carrément le corps de la personne ou lui jeter un mauvais sort. Dans la langue ouolof, les expressions utilisées pour désigner ce genre de mal sont *Jaap* qui se traduit par « attraper » (ou « emprisonner ») pour désigner la possession d'un corps par un esprit maléfique et *ngelaw* qui se traduit textuellement par « vent ». Dans la première situation, la personne souffre de démence et est déconnectée de la réalité. Dans la seconde, la victime souffre d'un mal physique localisé : maux de tête, de ventre ou une enflure au niveau d'un membre. Dans tous les cas, l'intervention d'un prêtre est nécessaire pour conjurer le mal.

Pour la démence, il est considéré que l'esprit s'installe dans le corps de la personne et prend possession de tous ses sens. Pour exorciser ce mal, des séances de thérapie publique appelées *Ndëp* sont organisées généralement sous la direction d'une prêtresse et peuvent durer plusieurs jours. Elles consistent en une cérémonie où les tam-tams sont battus selon des rythmes spécifiques accompagnés de chants, de danses, et de sacrifices de bêtes. La maladie nécessite souvent l'implantation d'un site de libation pour la victime et il arrive que sous les chants, des spectateurs, « dont les esprits qui l'accompagnent seraient flattés²⁰⁹ », tombent en transe.

²⁰⁷ L'expression « l'heure où les diables rejoignent les domiciles de leurs maris » est utilisée couramment pour désigner le milieu de la nuit.

²⁰⁸ Selon les croyances, les esprits ont la capacité de reconstituer de la nourriture saine à partir des restes d'aliments jetés.

²⁰⁹ Mbayang Ndoye, 28 ans, athlète, Bargny, le 13.01.2019

Les Sénégalais parlent d'un autre type d'être surnaturel de petite taille, portant unealebasse sculptée remplie de trésors, qu'ils l'appellent *Kuus Kondorong*²¹⁰. Les populations tombent accidentellement sur lui en brousse en train de faire paître son troupeau ou en se baladant durant la nuit. Il oblige toujours celui qui le rencontre à lutter contre lui. En cas de victoire de l'humain, le génie se présente durant sept jours sous différents aspects pour appeler son vainqueur. Au terme de cette semaine, si la personne réussit à ne pas répondre à son appel, elle est récompensée d'une immense fortune. Si par contre elle perd le combat ou répond à un seul appel, alors elle sombre dans une démence suivie de mort²¹¹.

Des récits autour de rencontres nocturnes avec des génies foisonnent : des poules avec des poussins, un être tout blanc dont la tête se perd dans les nuages, un cheval à une patte²¹². La mémoire collective entretient les textes avec des exemples précis. Il est même déconseillé d'entrer le soir dans une chambre sans lumière : même une étincelle suffirait à chasser les démons qui s'y cachent. Cependant, certains soutiennent que les génies commencent à désertter les centres urbains à cause de la lumière et des bruits de la ville.

Des villages du Kajoor seraient protégés contre les représentants de l'administration en tenue officielle. Entrer dans ces villages en tenue entraînerait une mystérieuse radiation : c'est le cas des villages tels que Kell et Ndiaré dans le Kajoor central²¹³.

Dans ces sociétés islamisées, les cultes dédiés aux esprits sont précédés de prières musulmanes. Certains prêtres utilisent aussi des versets du coran dans leurs interventions. Des types de thérapies traditionnelles se font avec des séances où le malade est chicoté régulièrement, pour obliger l'esprit usurpateur à quitter le corps. Les branches de tamarinier sont utilisées principalement lors des séances de flagellation. Certains guérisseurs utilisent la formule d'appel à la prière musulmane, qu'ils récitent puissamment dans les oreilles du possédé pour dénicher l'esprit maléfique. Selon ce principe, les esprits maléfiques auraient

²¹⁰ *Kuus* est aussi synonyme de nain.

²¹¹ Mbaye Sathé, 70ans, communicateur traditionnel, Souguère, 27.12.2017 à 12h30'

²¹² Khalifa Ndoye, 42 ans, mécanicien, petit-fils de Maam Njare, Yoff, le 16.02.2019

²¹³ Mbaye Sathé, *Op. Cit.*

peur des versets du Coran. Appliquer les formules sacrées dans les oreilles du malade ferait souffrir le coupable qui avouerait son forfait via la bouche de la victime avant de partir.

Pour les maladies physiques, la guérison fait intervenir des bains sacrés, des offrandes, des incantations ou l'utilisation de plantes médicinales généralement prélevées avec des formules sacrées.

Traditionnellement, l'organisation de la société, avec le système des castes, est régie par des principes liés aux croyances surnaturelles. Les familles nobles seraient investies d'une destinée divine pour diriger la société. Le roi a presque tous les pouvoirs : il est le représentant de Dieu sur Terre et doit être vénéré.

La supposée proximité avec les esprits à travers l'exploitation de la nature a suscité une forme de respect doublé de crainte à l'endroit de certaines catégories sociales. Dans la plupart des sociétés négro-africaines, les forgerons sont réputés grands sorciers²¹⁴. Ils maîtrisent l'art de façonner le minerai par le feu et leur métier a été utile dans le développement de l'agriculture locale en Afrique occidentale, suite à l'introduction du travail du fer. Ils s'adonnent à la chasse, sont les spécialistes du travail du cuir et sont aussi chargés du conditionnement des gris-gris des grands guerriers. Dans le Pays oulof, les forgerons, les cordonniers et les potiers composent les membres de la caste appelée *Tëg* en oulof. Avec la déstructuration qui a suivi l'ouverture à la modernité due à la mondialisation, cette classe sociale a été victime de stigmatisation et de préjugés défavorables avec la disparition du contexte traditionnel.

La caste des Lawbe bénéficie de plus d'égards. Ils sont composés de deux branches : les spécialistes de l'exploitation forestière ou les marchands ambulants. Les Lawbe, artisans spécialistes en sculpture, se réclament descendants de Noé, concepteur de l'Arche et héros du déluge. Les populations prêtent à cette caste des pouvoirs de dispensateurs de bonne fortune à travers le contact avec eux, avec des habits ou des bijoux qu'ils auraient portés.

Historiquement, les griots ont acquis du prestige et de la renommée à travers leur proximité avec les souverains pour lesquels ils ont joué des rôles de conseillers, mais également de

²¹⁴ Les forgerons sont au cœur de l'histoire du grand Mandé. Ils sont réputés grands chasseurs et détenteurs de pouvoir mystique. Djibril Tamsir Niane (1960 : 74-77) présente le personnage de Soumaoro Kanté, le roi-sorcier, qui est un archétype de la caste des forgerons.

mémoire des faits du passé. Ils peuvent être musiciens ambulants et participent à tous les évènements, en s'occupant de l'abattage des animaux et de la préparation des repas. En contrepartie, ils reçoivent des cadeaux en nature et en espèces.

Dans les sociétés sereer du Sud, les griots ont été victimes de préjugés défavorables. Les communautés soutenaient qu'en enterrant leurs dépouilles, ils souilleraient la terre et provoqueraient la colère des dieux. Pour ne pas les inhumer dans cette terre « qu'ils ne cultivaient pas », les populations déposaient les corps des défunts dans les creux des baobabs, bien calés contre les parois²¹⁵. Bien que cette pratique soit officiellement interdite depuis 1960 par décret présidentiel, les superstitions restent très vivaces dans les campagnes du Sud du Kajoor.

Cet ancrage des mentalités dans les superstitions et croyances traditionnelles est causé principalement par la nature d'une société dont le patrimoine est surtout à caractère immatériel. La structuration et les règles de fonctionnement des communautés, les processus d'humanisation et la gestion des équilibres écologiques trouvent leur continuité dans les leviers traditionnels de retransmission des savoirs et savoir-faire ancestraux. Les modes d'initiation et croyances portés par les traditions orales sont condensés dans un système cohérent et fermé, qui puise ses fondements dans un univers sacré immuable. Dans cette société traditionnelle, la reproduction des modes de vie des aïeux est une règle à observer scrupuleusement, sous peine de s'attirer la damnation des anciens ou la malédiction des esprits. La société semble être capturée dans une sorte d'usine de production standardisée d'un type d'individu, qui est en même temps acteur et support d'un patrimoine culturel et identitaire prédéfini.

Les communautés du Kajoor, à l'image des sociétés négro-africaines, n'ont pas encore fini leur transition vers la modernité marquée par le rationalisme²¹⁶. Elles sont encore restées attachées aux croyances et superstitions ancestrales, qui atténuent les incertitudes et allègent les responsabilités devant les échecs. Cette mentalité n'est pas trop loin des théories expliquant la prédestination, qui est le substrat du fatalisme de certaines couches sociales.

²¹⁵ Témoignage de Mamadou Lamine Sarr, 75 ans, cultivateur, habitant de Djilakh (Mbour)

²¹⁶ Certains opposent l'occident cartésien et lient l'Afrique l'émotion. « L'émotion est nègre, comme la raison hellène », Léopold Sédar Senghor, *Liberté*, Paris, Seuil, 1964, p.24

2.3 Les pratiques culturelles et le mimétisme religieux

Les lieux de culte sont aménagés à l'intérieur des concessions, derrière les cases ou dans la brousse avoisinante, très souvent au pied d'un arbre²¹⁷. Dans la Sénégambie du Nord, caractérisée par une platitude du relief avec des plaines sablonneuses, les grands rochers ne sont pas trop présents dans la matérialisation des lieux sacrés contemporains. Les bas-reliefs en argile modelée ou en bois sculpté, observables dans les religions traditionnelles de certains peuples d'Afrique, n'y sont pas aussi très visibles. Il n'existe pas d'objet d'art religieux spécifique dans le Kajoor. Les artisans sont spécialisés dans la production d'ustensiles pour les tâches quotidiennes et des outils aratoires. Dans les sanctuaires sacrés, des objets reconnaissables dans la vie de tous les jours sont disposés côte à côte et deviennent sacrés dans cette réutilisation à des fins surnaturelles. Cette sacralité touche l'ensemble de ce qui se trouve dans ces enclos protégés : il s'agit de récipients en terre cuite ou en bois sculpté, renversés ou contenant des mixtures avec des cailloux, des morceaux de plantes, des cornes, des ossements ou autres. A côté des vases, des bouts de pilons ou des pieux plantés dans le sol et des blocs de roche peuvent compléter le dispositif. Le tout est entouré d'un mur en palissade, en briques d'argile ou de ciment dans les habitations. L'exposition continue au soleil et les traces de lait et parfois de sang aussi, donnent au bois une couleur brunâtre, qui renforce l'austérité des lieux. La qualité de la protection dépend du milieu et du niveau de vie des propriétaires du site. Ces lieux de cultes familiaux sont utilisés par les éléments d'une même lignée, pour des offrandes et bains de purification ou de protection contre la sorcellerie principalement. Ces sanctuaires sacrés privés sont souvent hérités des ancêtres. Cependant, ce type de site peut être implanté à la suite d'une recommandation d'un guérisseur, pour soigner un cas de maladie. Au cas où les cultes seraient abandonnés suite au décès du dépositaire principal, il arrive que des esprits vénérés par les aïeux se manifestent auprès d'un des petits-fils. Cette résurgence peut se faire bien des années plus tard. En cas de refus de les prendre en considération, les esprits peuvent provoquer des accidents répétés ou la démence de la personne ciblée. C'est une manière d'obliger les membres de la famille à implanter un site de libation en leur honneur. Les génies satisfaits, la personne guérit instantanément et dans la plupart des cas, elle s'en sort

²¹⁷ Nous avons vu un sanctuaire sacré aménagé au pied d'un jeune baobab, dans la cour d'une concession, au village de Mbidieum dans la Diander.

parfois avec des pouvoirs surnaturels qu'elle peut utiliser en tant que devin ou guérisseur. Dans certaines familles musulmanes, les concernés peuvent refuser de replonger dans le passé animiste de leurs aïeux, condamnant ainsi la victime à demeurer dans la folie. Il peut arriver aussi qu'un intellectuel ou simple aventurier rentrant au pays, imbibé d'une autre culture (occidentale ou musulmane), s'attaque au sanctuaire familial. Très souvent, les esprits réagissent en le rendant fou²¹⁸. Ces exemples foisonnent dans le Kajoor et contribuent à renforcer le respect des sites sacrés.

Les guérisseurs traditionnels ont leurs propres sites sacrés, où ils traitent leurs clients à travers des séances de bains ou d'offrandes. L'entrée en contact avec les forces surnaturelles se fait toujours dans un langage inintelligible pour le profane. Les sites sacrés peuvent contenir des bêtes sacrées, un reptile d'ordinaire.

Parallèlement, la pratique du totémisme est bien présente à des degrés différents. C'est le lien qu'entretient un groupe avec un animal à travers un pacte ou la réincarnation d'un ancêtre mythique, patron de la communauté. Durkheim (1912, p.87) reprenant Smith²¹⁹, déclare que « le totémisme suppose une consubstantialité, naturelle ou acquise, de l'homme et de l'animal (ou de la plante) ». Il s'agit très souvent d'une espèce de reptile bien identifiée, un serpent ou un varan pour les cultes. L'animal, attaché ainsi à une communauté, fait l'objet d'une grande considération et reçoit des offrandes en cas d'apparition²²⁰. Selon le patronyme, un groupe peut être lié à un animal à qui il ne peut en aucune manière faire du tort. Le varan revient un peu partout dans le Kajoor comme totem principal d'un village ou d'une famille. Les serpents sont devenus rares mais la couleuvre fait encore l'objet de vénération dans la plupart des familles, avec ou sans sanctuaire sacré. Des actes tels que tuer son animal totem, manger sa chair ou lui faire du tort provoqueraient des représailles surnaturelles pour le coupable. Ailleurs, dans le Saluum, le varan est très protégé. Il est considéré comme étant le totem de la ville Kaolack : il fait l'objet de libations et d'offrandes

²¹⁸ Monsieur Gningue, nous informe que dans les années 1985, un de ses oncles a eu des problèmes mentaux parce qu'il est parti en France sans prendre la peine de solliciter la bénédiction des esprits. Il a dû être rapatrié pour recevoir une thérapie suite à une maladie mystérieuse.

²¹⁹ William Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885, 338p.

²²⁰ « Dans ma famille, tous les bébés reçoivent, avant leur huitième jour de naissance, la visite d'un serpent qui vient s'enrouler sur eux pour les bénir ». Moussa Mbengue, 75ans, *Op. Cit.*

publiques qui mobilisent toute la descendance de Maam Mbossse Kumba Jigeen.

Dans les cultes communautaires, les offrandes en l'honneur des esprits sont faites dans les cours d'eau, aux pieds d'arbres sacrés, en brousse ou sur les tombes des ancêtres. Les cérémonies sont organisées selon un calendrier fixe, pour solliciter la bonne grâce ou la protection ou pour conjurer un mal. Lors des libations, le dépôt de nourriture constitue l'acte principal et peut être accompagné de chants et de danses dans certaines communautés²²¹.

A Saint-Louis du Sénégal, à l'approche de la crue du fleuve, des offrandes sont constituées avec les contributions des populations pour apaiser la furie des eaux du fleuve habité par le génie tutélaire de la ville, Maam Kumba Bang. Pour la rénovation du pont Faidherbe de Saint-Louis en 2011, un bœuf noir a été sacrifié sur le fleuve. C'est une manière de solliciter la bénédiction du génie des eaux et de s'excuser des perturbations occasionnées par les travaux.

Partout dans le Kajoor, les animaux les plus sacrifiés sont le coq, la chèvre, le mouton ou le bœuf. Le choix se fait selon les indications du prêtre et le pouvoir d'achat de l'intéressé. Dans la mentalité collective, le coq et la chèvre sont identifiés comme étant plus proches du monde surnaturel²²². Le sacrifice du mouton est réservé principalement aux cultes musulmans et ce choix serait un impact du sacrifice d'Abraham, qui est célébré avec hardiesse au Sénégal. Le lait et le mil, aliments de base des communautés, sont présents dans les cadeaux pour les esprits des ancêtres.

Des tumulus funéraires²²³, attribués à la présence des Manding, sont signalés au tour de Ngaye Mékhé²²⁴. Ceux du Nord et de l'Est du département de Mbour, ancienne province du Jeegem, sont d'origine sereer. Il s'agit d'un empiétement des cultures sereer du Siin et du

²²¹ « Dans la ville de Ndande, l'eau obtenue en forant le fond du puits sacré de Kalom est distribuée à l'ensemble de la population qui l'utilise pour leur protection », Ibrahima Gueye, 30ans, *Op. Cit.*

²²² Les populations considèrent le coq et la chèvre comme des « trésors du diable ». Il y a une pratique consistant à mettre dans le capital d'une affaire de l'argent issu de la vente d'une de ces bêtes. Selon les croyances, cela porte chance.

²²³ Les tumuli sont plus présents dans la région du Sine-Saloum. Ils ont fait l'objet d'études minutieuses qui débutent dans les années 1930 avec les fouilles de D. Jouenne, Th. Monod, H. Bessac, ...

²²⁴ Ndongo Ndiaye, 76 ans traditionaliste, petit-fils de Kocc Barma Fall, habitant de Ndiougué.

Saluum²²⁵. Les tombeaux sont d'immenses tas de sable de forme circulaire. Le système de sépulture nous rappelle vaguement les principes funéraires de l'Égypte pharaonique. Ici, la mort était considérée comme un voyage vers le monde des ancêtres, donc un événement heureux qu'il fallait fêter et l'enterrement était accompagné de danses et de chants. La tombe est creusée en une grande excavation peu profonde où étaient déposés le corps avec des objets utilitaires et des denrées pour permettre au défunt de mener une vie correcte dans l'au-delà. Des commissions lui étaient également confiées par les vivants, pour les défunts membres de leurs familles. Le chaume de la case du mort était déposé sur la tombe et le tout recouvert de sable : le résultat donne une imposante butte de sable. Les tombes sont encore visibles dans les localités de Jilaax et Ten Tubab du département de Mbour²²⁶. Elles bénéficient d'un respect considérable de la part des populations, mais malheureusement, l'érosion, le besoin de terre pour la culture de l'arachide, et les piétinements des animaux tendent à les aplatir.

La cérémonie appelée *fil* au village de Toubatoul, dans le département de Thiès, est connue pour sa singularité. A l'approche de l'hivernage, les *Saltige* (prêtres) des différents villages de la localité organisent deux retraites en brousse, au pied d'un baobab sacré, pour une cérémonie de divination. Par la même occasion, ils fixent la date du *fil*, qui précède les premières semailles. Les différents participants rivalisent de puissance mystique, pour prédire et donner des indications sur le déroulement de la prochaine saison des pluies. Après, cette séance dont les participants sont limités à un groupe d'hommes, les habitants de la localité sont conviés à une rencontre sur une place sacrée appelée Ndalaan, entre les villages de Kër Caaf et kër Laman, pour une grande fête pendant trois journées successives. Cette mobilisation culturelle commence toujours un dimanche pour finir un mardi, le mercredi étant le jour choisi pour le démarrage des semailles. Durant ces trois jours, chaque membre de la communauté est appelé à faire le tour du baobab trônant au milieu de la place sacrée et à en mordre le tronc avant de formuler des vœux. Les après-midis, les processions des délégations représentant les villages, parées de jolies tenues traditionnelles, dansent et chantent jusqu'à la tombée de la nuit. Les futurs initiés déguisés de bonnets richement

²²⁵ Avec les conflits internes dans le Saluum et dans le Siin du XIX^e siècle, beaucoup de Sereer se sont réfugiés dans le Kajoor. Ils sont les fondateurs d'une série de villages dans l'actuelle région de Thiès.

²²⁶ Au tour de Ndande (région de Louga), on nous signale des emplacements de tombe qui auraient appartenu à des Sossé (Manding).

décorés, sont appelés à participer activement à la fête, sous la supervision des aînés. Cette démonstration des jeunes candidats à l'initiation est une forme d'exorcisme contre la peur et une préparation mentale pour affronter l'épreuve. Le *fil* est organisé pour rendre hommage aux esprits des ancêtres, pour les bienfaits qu'ils offrent à travers les pluies et leur protection²²⁷. Cette manifestation « vise particulièrement à conjurer le mauvais sort, les calamités naturelles, les épidémies et à appeler la fertilité et la prospérité pour l'hivernage²²⁸ ». Elle se tient dans une localité à majorité Sereer à la limite Sud-Est du Kajoor et est très proche d'une autre séance de divination populaire, appelé *Xooy*²²⁹, pratiquée également à l'approche de la saison des pluies dans le Siin.

Dans ces communautés du Sud du Kajoor, dans les départements de Mbour et de Thiès, les retraites initiatiques en brousse sont toujours d'actualité²³⁰. Lors de ces retraites, qui se font autour de la circoncision, les adolescents se voient initiés de manière formelle aux croyances et pratiques cosmogoniques et acquièrent par la même occasion un lot de savoirs utiles à leur future vie d'adulte. Les contenus sont rigoureusement gardés secrets par les participants. Les profanes n'en perçoivent que les bruits assez puissants, durant certaines nuits de réclusions initiatiques, bruits qui sont attribués au Grand Esprit des ancêtres, appelé ici *Maam* qui signifie toujours ancêtre ou aïeul²³¹. Les initiés sortent souvent de leur réclusion, pour des processions en ville et sont libres de se saisir du bétail qu'ils rencontrent et les indisposer provoquerait le malheur du contrevenant²³². Ainsi, reçoivent-ils de gros cadeaux de la part des patriarches des villages ou de familles qu'ils choisissent pour des gîtes d'étapes dans leurs tournées.

²²⁷ Descriptions recueillies auprès de Lamine Thiao, 37ans, enseignant, habitant du village de Gade Khaye de la localité de Toubatoul.

²²⁸ Informations tirées de https://www.setal.net/Chants-danses-divinations-A-Touba-Toul-le-Fil-resserre-les-liens-dans-la-tradition_a57632.html, consulté le 09.11.2018 à 15h47'

²²⁹ Le *Xooy* est inscrit sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité de l'Unesco en 2013.

²³⁰ Les villages sereer, situés plus au nord du département de Mbour, organisent encore des grandes mobilisations autour de la circoncision, tandis que ceux de Tanguis, Babel, Tène Toubab, Malicounda n'en font pas.

²³¹ Karim Sarr, 44ans, Chauffeur, originaire du village de Djilakh, témoigne : « Le bruit fait par le Maam est si puissant que les lits vibrent ».

²³² Témoignage fait par Démba Tine, professeur de Mathématique, 44ans, originaire de Takhoum

Sur les bords de l’océan ou des cours d’eau, à l’intérieur des terres du centre ou du Sud du Kajoor, les maux qui accompagnent l’hivernage suscitent des pratiques culturelles selon les mêmes principes. Les communautés implorant la protection des esprits pour se protéger contre les accidents, les maladies et les intempéries qui pourraient détruire les cultures. C’est le sens des cultes dédiés aux divinités. Toutefois, ces pratiques plusieurs fois centenaires commencent à être proscrites dans certaines localités. A la place des rites traditionnels, les populations préfèrent s’adonner à des récitals de Coran, même s’il faut néanmoins reconnaître que ce reniement public des cultes animistes ne touche pas forcément les attitudes privées face au pouvoir mystique des gris-gris et autres bains rituels. Les superstitions inspirées de la tradition restent encore très vivaces également dans les comportements des plus radicaux. Plus de 90% des Sénégalais interrogés ont déjà pris un bain dans un sanctuaire ou ont fait des sacrifices sur recommandation d’un « marabout-féticheur ». Cependant, force est de constater qu’ils ne sont pas toujours conscients du caractère animiste des pratiques. Dans les interventions des prêtres traditionnels, l’utilisation de verset du Coran a beaucoup contribué à couvrir d’un voile le caractère païen des pratiques. Ceux qui ont des sites sacrés soutiennent même que les gentils *Tuur* qu’ils entretiennent, sont des musulmans et qu’ils observent les recommandations du Coran.

Fortement marqués dans les mentalités négro-africaines contemporaines, les cultes adressés aux ancêtres ont déteint sur les religions révélées. Il existe des funérailles des premier, troisième, septième, quarantième jour et des commémorations annuelles. Durant ces cérémonies, les prières prennent souvent une faible portion de la journée, le reste du temps est consacré au festin. Cette manière de vivre la mort serait certainement influencée par les rites païens. Hormis quelques cimetières très sollicités, où les modes de sépulture sont réglementés, les tombes des ancêtres célèbres sont entourées de constructions luxueuses²³³. Les populations font des pèlerinages sur les tombes des défunts saints pour implorer leur bénédiction. Les cultes voués aux saints sont combattus par les mouvements extrémistes musulmans, qui sévissent dans la sous-région depuis quelques années. En 2012, des

²³³ Cette pratique est proscrite dans la majorité des pays arabes. Le plus ancien cimetière de l’islam, Jannat Al Baqi de la Mecque, en est un exemple.

membres du groupe islamiste *Ansar Diin* ont détruit sept des seize mausolées érigés pour certains des trois cent trente-trois saints de Tombouctou²³⁴.

Un type de marabout musulman réclamant l'orthodoxie religieuse, professionnel de la destruction de sites de cultes traditionnels, commence à se constituer au Sénégal. Ces gens brandissent des versets qui auraient le pouvoir de faire fuir définitivement les génies d'un lieu. Sous la demande des propriétaires de sanctuaires, ils cassent les canaris²³⁵, arrachent les pilons et rasant les sites. Ce type de « terrorisme culturel » accélère la disparition de toute la symbolique qui constitue le tremplin de la culture locale.

Les groupes sociaux sont des usines de production de standards sociaux, où les héritages du passé, enrichis d'influences extérieures, sont continuellement brassés. La persistance des cultes traditionnels vient principalement des similitudes entre les croyances locales et celles importées.

Le caractère immatériel de la civilisation négro-africaine fait en sorte que la vie de l'être humain n'y soit pas constituée comme des tiroirs à thèmes, où chaque domaine est manipulable à souhait. Il n'y a pas de discipline entièrement à part et les croyances, la sociologie des communautés, les activités économiques et l'organisation politique sont intimement liées. Les croyances cosmogoniques en constituent le socle : elles transcendent l'univers pour cimenter et maintenir cet ordre dans les mentalités. La foi, qui découle de l'appropriation des croyances, fait de l'être humain un élément d'un groupe qui a une âme et non une individualité douée d'une liberté de tracer sa propre voie. Chaque membre de la communauté se définit par rapport à son appartenance, à une identité dont il est lui-même un support de conservation des contenus. La vie n'est qu'un passage dans un monde bien gardé où l'homme est récompensé par l'accession à cette sagesse supérieure des aïeux qui est nécessaire pour être déifié. Le flux entre les deux mondes est continu et les vieux constituent les gardiens du temple.

²³⁴ https://www.lepoint.fr/monde/mali-pourquoi-les-islamistes-s-attaquent-aux-musulmans-02-07-2012-1480093_24.php#:~:text=En%20deux%20jours%2C%20l'organisation,de%20l'Unesco%20depuis%201988. Consulté le 15.04.2017

²³⁵ Des récipients en terre cuite généralement utilisés pour conserver l'eau dans les maisons.

L'intérêt du Kajoor dans l'étude de cette mondialisation et des influences exogènes sur les cultures négro-africaines viendrait de sa position géographique. Le substratum culturel africain, à peine installé, a reçu des greffes de civilisations. L'occident cartésien donne un cadre formel de réflexion et de résolution des problèmes physiques mais il reste muet face aux angoisses liées à l'au-delà, entretenues par la mort et les maladies, les incertitudes face aux projets personnels et aux phénomènes paranormaux. Les croyances animistes comblent ce sentiment de vide, en atténuant le dénuement face aux fatalités et en installant un sentiment de protection contre le mal. Dans l'élan de modernisation et de résolution des problèmes par les instruments que la modernité nous offre, les spécialistes continuent à faire face à des mystères²³⁶ qui nécessitent l'intervention des savoirs traditionnels. Ce recours ultime aux sciences ésotériques traditionnelles, quand la science reste muette ou inefficace, renforce l'attachement psychologique des populations aux legs ancestraux.

L'animisme offre, en effet, une ouverture et une souplesse pour inventer et appliquer des méthodes de gestion de la diversité sociale, naturelle, politique et religieuse, qui sera à coup sûr un des défis majeurs du nouveau siècle et face à laquelle les systèmes traditionnels de la modernité montrent des insuffisances, des lacunes²³⁷.

Par ailleurs, tous les événements historiques sont coiffés de phénomènes qui baignent dans un fondement immatériel où le paranormal dicte sa loi. Dans tous les récits locaux autour des guerres intestines ou contre les colonisateurs, des manifestations de forces occultes sont signalées. Les traditionalistes nous parlent de l'intervention des abeilles dans la guerre entre Lat-Dior et le Buur-Siin Kumba Ndoffen à Niani. Cette résistance des Sereer du village de Niani a inspiré une célèbre chanson populaire. La dimension mystique est aussi convoquée pour expliquer la mort de Lat-Dior, du fait de la trahison d'un de ses lieutenants qui aurait divulgué le secret de son invisibilité. Il a fallu utiliser « une balle de fusil en or rincée avec les urines de sept jeunes filles vierges » pour abattre le Damel du Kajoor. Dans l'histoire, il est fait mention de son passage auprès du fondateur de la confrérie *mouride*, Cheikh

²³⁶ Isabelle Duret et Alexia Jacques, « L'enfant ancêtre ou l'incroyable légèreté de la filiation », in De Boeck Supérieur, n° 35, 2005, pp.147-156. L'article raconte le cas d'un enfant de 09ans dénommé Ibrahim, « l'enfant magique ». Les médecins y sont confrontés à des phénomènes auxquels seule la tradition apporte des réponses.

²³⁷ Zanga Youssouf Sanogo et Nabé-Vincent Coulibaly, *Op. Cit.*, p. 148

Ahmadou Bamba Mbacké qui lui aurait donné un boubou protecteur, mais malheureusement en se vantant, il aurait cassé le pouvoir mystique du vêtement. Il en est de même de l'intervention de génies du Cap-Vert pour contrer les attaques des Ceddo et des Manding. Dans l'œuvre de reconstitution de l'histoire du Kajoor, le chercheur est confronté à une quantité d'informations à caractère surnaturel, mais malheureusement, il est obligé de ne se référer qu'au tangible et de rester dans les limites du « scientifiquement correct ». Les règles de la recherche scientifique poussent les chercheurs à faire fi des symbolismes et superstitions puisés dans les croyances animistes.

L'avenir de la recherche en Afrique trouve ainsi une voie à explorer. L'histoire des peuples noirs est façonnée par les rapports entre les communautés et leurs croyances et superstitions. L'exemple des études qui touchent les castes est assez révélateur. Les chercheurs décrivent les structures sociales mais, par pudeur ou par formalisme scientifique, ils n'évoquent pas les fondements superstitieux des logiques sociales. Ils ont le mérite d'avoir balisé le terrain, en remplissant les pages de l'histoire dans une posture neutre et objective. A. P. Newton, en 1923, dans une conférence devant la Royal African Society à Londres, sur « l'Afrique et la recherche historique »²³⁸ déclara que l'Afrique n'avait « pas d'histoire avant l'arrivée des Européens. L'histoire commence quand l'homme se met à écrire. » Donc le passé de l'Afrique avant le début de l'impérialisme européen ne pouvait être reconstitué que « d'après les témoignages des restes matériels, des langues et des coutumes primitives », toutes choses qui ne concernaient pas les historiens, mais les archéologues, les linguistes et les anthropologues.

Cependant, il serait grand temps de faire tomber les barrières épistémologiques pour aller au-delà des apparences. Il ne s'agira pas de verser dans la propagande ou de se hasarder dans les labyrinthes de l'objectivité. La démarche permettra de percer le mystère des vérités et des explications que les peuples mettent eux-mêmes dans leurs propres réalités. Cette option permettrait de mieux percevoir l'essence des phénomènes historiques et sociaux dans ces cultures de l'oralité. La structuration européocentriste des différentes disciplines des sciences sociales n'est pas compatible avec la nature de l'objet africain.

²³⁸ Cité dans J. Ki-Zerbo, *Op. Cit.* p.23

En partitionnant les sciences sociales en plusieurs branches, les pères fondateurs des sciences sociales et humaines ont scellé les canons de la recherche. Malheureusement, les frontières sont difficilement identifiables car, dans la pratique, des cultures négro-africaines, l'ethnologie, l'anthropologie et la sociologie se chevauchent. Des chercheurs anglo-saxons du siècle passé ont fait table rase sur les croyances traditionnelles en les analysant à l'aune de la vision occidentale de l'existence. E. Durkheim s'évertue à classer les religions en identifiant des religions primitives et des religions évoluées ; les premières n'étant qu'une étape dans l'évolution vers les religions révélées. Selon lui, le totémisme serait la forme la plus primitive²³⁹, suivi du naturisme et de l'anthropomorphisme. Il les qualifie de « formes élémentaires de la vie religieuse »²⁴⁰. Ces chercheurs du XIX^e siècle ont analysé les réalités culturelles des peuples nouvellement conquis, sous le prisme du contexte socio-économique de l'Occident de l'époque. Ils se sont adonnés à cœur joie à des démonstrations rationnelles sur les fondements de l'univers spirituel des peuples dits « sauvages²⁴¹ ». Malheureusement, pendant les premières décennies du XX^e siècle, pendant que des scientifiques étrangers²⁴² se sont mis à étudier les peuples de l'Afrique noire, l'élite intellectuelle locale s'est occupée à restaurer « la dignité de l'homme noir ». En général, jusqu'à bien après les indépendances, l'historiographie locale a surtout aidé à découvrir le continent, soit dans l'engagement idéologique pour contrecarrer les théories racistes, soit dans le sens d'une meilleure connaissance de l'Afrique²⁴³. Le caractère éminemment rationaliste de la science n'a pas laissé assez de marge de manœuvre aux chercheurs d'origine africaine, pour se lancer dans l'étude pluridisciplinaire des fondements spirituels de la société. L'approche purement anthropologique, ethnologique ou sociologique, sans la participation éclairée en amont de l'histoire et de l'archéologie, déboucherait sur une vision

²³⁹ E. Durkheim prend le cas des tribus aborigènes d'Australie comme cas d'étude du totémisme.

²⁴⁰ C'est le titre de l'ouvrage d'E. Durkheim (1858-1917). D'autres anthropologues tels que Herbert Spencer (1820-1903), Friedrich Max Müller (1823-1900), E. B. Tylor (1832-1917), L. Levy-Bruh (1857- 1939) etc. ont également essayé de disséquer les fondements des « religions primitives »

²⁴¹ Ici, nous sommes dans un contexte colonial. La curiosité des publics par rapport aux vies des « sauvages » a suscité une frénésie dans le milieu scientifique.

²⁴² Le terme sauvage est utilisé pour qualifier les peuples à peine sortis de l'esclavage qu'il fallait civiliser. Césaire utilise le terme « ensauvagement » pour qualifier le comportement de l'Europe vis-à-vis des habitants des colonies.

²⁴³ Parmi ces chercheurs étrangers nous pouvons citer : le naturiste, Th. Monod les historiens Y. Person, C. Coquery-Vidrovitch, J. Boulègue et J. Devisse, l'ethnologue-sociologue G. Balandier, etc. Ils sont les principaux maîtres des chercheurs africains des années 1960 à 1980.

unidimensionnelle de l'objet. Sans vouloir tomber dans la propagande, nous estimons que cette nouvelle discipline en vogue, le patrimoine culturel immatériel, offrirait plus de commodités dans l'étude de cette société atypique. Il se positionne à équidistance de toutes les sciences sociales, en s'intéressant à ce qui caractérise l'homme et englobe toutes ses activités, sa culture.

S'agissant des résultats des recherches fondamentales sur les « peuples primitifs » prises comme vérités acquises, le monde scientifique n'a pas pu donner de dérogation à une approche transcendantale pour aller au fond des choses. Il ne s'agit point de défendre le bien-fondé des religions traditionnelles, ni de rejeter les arguments des pères fondateurs des sciences sociales. Il s'agit juste de signaler la nécessité de ressusciter la recherche sur les bases des sociétés africaines, en se démarquant un peu de l'approche purement scientifique afin de mieux faire valoir le ressenti et le côté émotionnel des réalités des communautés négro-africaines. Peut-être que c'est le clin d'œil qu'a voulu nous faire L. S. Senghor dans sa célèbre phrase : « l'émotion est nègre, la raison hellène²⁴⁴ ». L'émotion, infléchie peut constituer un moyen d'accès à la connaissance de manière intuitive. L'analyse de Xavier Garnier (2003) du débat sur la typologie des civilisations à travers les modes de perception du réel et des différentes précisions de l'argumentaire autour de la question ouvre et balise une voie vite refermée de la recherche. La situation des anciennes colonies nouvellement indépendantes réoriente la recherche vers une reproduction du système occidental et non vers une reformulation de méthodologie « tropicalisée ».

CONCLUSION

Les religions traditionnelles et les religions révélées trouvent une plage de convergence dans le concept d'une divinité suprême, artisan et maître de l'Univers. Les rôles des défunts saints presque immortels, parce qu'investis de pouvoirs post-mortem, viennent rejoindre à quelques degrés près les croyances traditionnelles autour de l'immortalité de l'âme des ancêtres. Aujourd'hui, les peuples de l'eau, comme ceux de l'hinterland, du Kajoor ont des rapports plus ou moins inconscients avec les croyances traditionnelles. Les musulmans de

²⁴⁴ L. S. Senghor, « Ce que l'homme noir apporte », in *L'homme de couleur*, Paris, Ed. Cardinales et al., 1939, p.295

la Sénégal, majoritairement, font des invocations devant les tombes de leurs saints, comme du temps des religions traditionnelles avec les ancêtres mythiques. Il s'est opéré ainsi une sorte d'amnésie sélective, transférant les fondements des croyances et cultes ancestraux dans la manière d'appréhender les nouvelles religions.

Les référentiels sociaux, les îlots de conservation des cultes traditionnels et les médias contribuent au maintien des croyances et pratiques ancestrales. Dans les sports, où l'incertitude est la réalité la plus partagée, les « marabouts » sont devenus des faiseurs de champions. Les célébrités locales élaborent souvent leur communication autour de la bénédiction d'un génie, pour renforcer leur prestige et leur mythe auprès des populations.

Les pratiques culturelles et rituelles accompagnent la personne dans ses différentes phases de socialisation. Les rites sont des symboliques qui trouvent leurs ramifications dans les fondements des croyances cosmologiques. Il s'agit d'un ensemble de comportements et de symbolismes, une sorte de spiritualité ambulatoire allégée, qui est reprise continuellement par les communautés. Ces rites sont appelés *Mbaaxu maam*, textuellement, « biens des aïeux » pour signifier les coutumes ancestrales. Ce legs ancestral, porté en bandoulière par les populations à travers les âges, bien que malmené par les différentes influences extérieures, tient tant bien que mal. Les deuils, les mariages, les naissances, comme les contacts avec la nature, restent jalonnés de pratiques rituelles. C'est le cas « des rites, des sacrifices propitiatoires, des tabous et des règles de conduite sociale, afin que les vivants continuent de bénéficier de la grâce et de l'assistance des invisibles dont le rôle premier et la fonction sont la médiation²⁴⁵ ». Dans tous les aspects importants de la vie des *Ajoor*, les pratiques rituelles restent très présentes.

²⁴⁵ Zanga Youssouf Sanogo et Nabé-Vincent Coulibaly, *op. cit.*, p.142

**QUATRIÈME PARTIE : LES PRATIQUES RITUELLES
DANS LE KAJOOR**

INTRODUCTION

L'étude des rites (...) est un domaine si large de l'anthropologie sociale et de l'ethnologie qu'il serait présomptueux de prétendre en offrir en quelques pages un reflet fidèle. L'ampleur du domaine tient d'abord au fait qu'à peu près toutes (peut-être toutes) les sociétés qui nous sont connues par l'ethnographie et par l'histoire accomplissent des pratiques de ce genre²⁴⁶.

Des groupes les plus élémentaires aux communautés les plus complexes, le fait rituel se rapporte à une manière de procéder, presque immuable, dans des actes répétitifs. Avec l'expérience, une sorte de mode d'emploi conventionnel s'établit en règle d'exécution reconnue par tous. Le rite constitue ainsi une sorte de *modus operandi*, une mimique redondante, condensant des aspects pratiques et utilitaires. Il peut être défini comme l'ensemble des règles et conventions qui fixent le déroulement d'une activité, profane ou religieuse.

La découverte d'autres peuples marqués par une différence des modes de vie par les savants, avec la curiosité intellectuelle que cela a suscitée, a créé une émulation dans le monde scientifique occidental. Les chercheurs, influencés par les thèses hégéliennes et darwiniennes²⁴⁷, s'attaquent au nouveau sujet atypique que représentent les cultures noires africaines. Les réalités des cultures négro-africaines, presque isolées par le Sahara, vogaient jusque-là en dehors des disciplines scientifiques traditionnelles²⁴⁸. Elles sont propulsées aux yeux du monde grâce à :

l'apparition d'une nouvelle science, l'anthropologie, qui est une méthode non historique d'étudier et d'évaluer les cultures et les sociétés des

²⁴⁶Jean-Pierre Albert, « Les rites funéraires : Approches anthropologiques », *Les cahiers de la faculté de théologie*, 1999, p.141

²⁴⁷ Friedrich Hegel, dans sa *Philosophie de l'histoire*, défend que l'Afrique est un continent anhistorique. Selon lui, pour arriver à comprendre la nature humaine, il faut « se frayer un chemin à travers l'histoire des nations les plus grossières ». Cette vision réductrice des cultures africaines dans le contexte du projet d'occupation politique a orienté la recherche. Les peuples d'Afrique sont étudiés comme une « étape » tardive dans l'évolution des espèces défendue par Charles Darwin.

²⁴⁸ L'Afrique noire, objet de toute une littérature fantaisiste, est restée reliée à la méditerranée par le commerce transsaharien. Elle ne sera visitée que vers le milieu du XV^e siècle avec les voyages d'exploration.

peuples «primitifs», ceux qui n'avaient « pas d'histoire digne d'être étudiée », ceux qui étaient « inférieurs » aux Européens, et qu'on pouvait commodément distinguer de ces derniers par la pigmentation de leur peau²⁴⁹.

Ce positionnement idéologique des « autres races » par rapport à la civilisation européenne, à la quête d'une suprématie culturelle mondiale, eut un impact considérable dans la perception des peuples nouvellement découverts. Les mélanodermes africains du sud du Sahara sont livrés au monde sous des loupes idéologiques fortement déformées. Ainsi, pour une hiérarchisation des composantes de l'espèce humaine, le phénomène rituel est utilisé comme baromètre du niveau de l'évolution des peuples. Selon le contexte et les enjeux, ils sont étudiés sous différents angles. Ch. Wulf et N. Gabriel distinguent dans la recherche internationale dédiée aux « nouveaux peuples » quatre principales positions à travers le temps.

Influencés par les récits des explorateurs, les théories telles que l'*évolutionnisme* de Darwin (1809-1882) et le *nihilisme* de Hegel (1770-1831), des chercheurs comme James Frazer (1854-1951), Rudolf Otto (1869-1937), Mircea Eliade (1907-1986), étudient les rites sous l'angle des religions. Ils décrivent les rites dans le cadre des cultes des peuples « sauvages »²⁵⁰ où le mythe permet de concevoir un monde qui « se laisse saisir en tant que cosmos parfaitement inintelligible ». Les rites sont étudiés ainsi de manière linéaire à travers l'histoire des peuples pour en ressortir une certaine idée d'évolution.

Pour la seconde position, les rituels sont utilisés pour analyser les structures et les valeurs de la société : Émile Durkheim (1858-1917), Arnold van Gennep (1873-1957), Victor W. Turner (1920-1983), etc. Les rites sont logés dans la *dynamique transformationnelle* de l'individu qui passe à travers des étapes. L'étude de l'évolution des cultes et rites est perçue comme un moyen de jauger le niveau d'humanité d'un peuple, « les religions primitives » sont étudiées en comparaison des « religions avancées ».

²⁴⁹ J. Ki-Zerbo (dir.), *Histoire générale de l'Afrique : Méthodologie et préhistoire africaine*, Unesco, 1999, p.52

²⁵⁰ James Frazer fait une description des rites dans son ouvrage *Totémisme* « où le totémisme est étudié à la fois comme religion et comme institution juridique » E. Durkheim (1912 : 87)

Selon le troisième courant, les rituels servent à analyser la dynamique sociétale à travers ses aspects symboliques et communicationnels : Clifford Geertz (1926-2006), Irving Goffman (1922-1982), Marshal Sahlins (né en 1930), etc. L'objet culturel évolue en contact des autres civilisations mais également en fonction des nouveaux défis auxquels les sociétés font face. Ce dialogue permanent entre les civilisations, animé par le génie humain, constitue le moteur de l'histoire.

Le quatrième courant met l'accent sur le côté pratique et performatif des rituels. « L'observation se concentre sur les formes de l'agir rituel qui permettent aux communautés de se former, de se maintenir, de négocier leurs conflits ». Les tenants de cet axe sont : Pierre Bourdieu (1930-2002) ; Stanley Tambiah (1929-2014) ; Richard Schechner (né en 1934) ; Christoph Wulf (né en 1944). Selon Wulf, les communautés impriment : « leurs objectifs, les valeurs et les normes sociales dans les corps. Il se constitue ainsi un savoir rituel pratique qui est un présupposé de la performativité de l'action rituelle. Ce savoir permet de se comporter de manière adéquate dans les institutions ».

Cette vision des pratiques rituelles rejoint la finalité des rites dans les communautés humaines négro-africaines où ils revêtent un sens éminemment pédagogique en ce sens qu'ils véhiculent d'abord des symboliques et des modèles de pensées propres à l'Afrique noire. Les rites composent les cultes d'une part ; mais d'autre part, ils représentent des sentinelles, des échos du sacré dans l'univers du profane. Dans les gestes, souvent anodins aux yeux des observateurs peu avertis, peuvent se cacher des sens et des messages de haute portée.

Les cérémonies, les fêtes, les liturgies, les différentes formes d'accord et de convention relèvent des actions rituelles. On peut citer les rituels religieux, les rituels de passage, par exemple ceux qui scandent les événements et les âges de la vie (naissance, mariage, mort), les rituels d'institution, qui assignent des places et des fonctions, et l'ensemble des rituels qui règlent l'interaction sociale quotidienne²⁵¹.

²⁵¹ Christoph Wulf et Nicole Gabriel, « Rituels, Performativité et dynamiques des pratiques sociales », in *Hermès*, N°43, 2005, p.9

L'Unesco étale une liste plus ou moins exhaustive des pratiques sociales, des rituels et événements festifs. Il s'agit des « rites culturels, rites de passage, rituels liés à la naissance, au mariage et aux funérailles, serments d'allégeance, systèmes juridiques traditionnels, jeux et sports traditionnels, cérémonies rituelles liées à la parenté et à l'appartenance au clan, modes d'habitat, traditions culinaires, cérémonies en rapport avec les saisons, pratiques spécifiques aux hommes ou aux femmes, pratiques liées à la chasse, à la pêche et à la cueillette, etc. ». Les pratiques rituelles recouvrent aussi « une grande variété d'expressions et d'éléments physiques : gestuelles et formules spéciales, récitations, chants et danses, vêtements spécifiques, processions, sacrifices d'animaux, aliments particuliers²⁵² ».

La culture, c'est la manière dont un groupe humain occupe et habite son espace. [...], la culture est d'abord et fondamentalement un système de représentation de l'essentiel, c'est-à-dire de la vie et de la mort, du monde et de l'au-delà, de l'homme et de la nature, du sacré et du profane, « choses » que chaque groupe humain affirme ou nie et rend présentes à sa pensée, consciemment ou non, dans des mythes et des rites²⁵³.

Le patrimoine culturel immatériel *ajoor* a une unité de sens parce qu'il repose toujours sur des fondements superstitieux et cosmologiques généralement acceptés de tous, en raison de leur liaison aux origines. Du simple au complexe, de l'apparent au caché, du profane au sacré, les rites sont compartimentés selon leurs importances et la qualité des acteurs concernés. Il existe une matrice globale de l'aire géographique concernée sur laquelle chaque lignée apporte des retouches pour préserver sa singularité afin de garder une identité propre. Dans tout l'ensemble culturel ouolof, le tréfonds social est presque partout identique. Devant la diversité des rites et par souci d'organisation méthodique, nous les étudierons par thématique en nous appuyant sur les témoignages des acteurs dans la mesure du possible.

²⁵² Unesco, Pratiques sociales, rituels et événements festifs, en ligne : <https://ich.unesco.org/fr/pratiques-sociales-rituels-et-00055>, consulté le 29.09.2019

²⁵³ René Tabard, « Religions et cultures traditionnelles africaines », *Revue des sciences religieuses*, 84/2 | 2010, p.196

CHAPITRE I : LES RITUELS AUTOUR DES ÉVÉNEMENTS SOCIAUX

Certaines communautés considèrent la vie comme un passage, un cheminement de l'âme à travers les différentes étapes de l'existence terrestre. Selon les peuples, les textes sur l'origine de l'humain diffèrent. Cependant, la réalité biologique de l'union de l'homme et de la femme, dans le cadre de la reproduction, est un phénomène naturel indispensable pour perpétuer l'espèce humaine. Il en est ainsi pour l'acte d'arrivée à la vie terrestre, connu sous le nom de naissance mais également celui de la désintégration de l'esprit et du corps connu sous le terme de mort et des différentes étapes des changements physiologiques qui conduisent le nouveau-né à la vieillesse. Ainsi, la naissance, le mariage et la mort sont traditionnellement traités sous le tiroir des « rites de passage » par les anthropologues.

Les sens que relèvent ces réalités de la vie dans les différentes communautés du Kajor, comme dans tous les peuples connus d'ailleurs, leur ont valu d'être entourés de cérémoniaux spécifiques. A travers les rituels qu'ils suscitent, les groupes sociaux y impriment une certaine forme d'humanité. D'ailleurs, Gérard Bouchard (1986 : 477)²⁵⁴ définit le rite comme : « une sorte de langage du temps social, qui découpe l'événement en de menus épisodes ou séquences et sanctionne le passage de l'une à l'autre ».

Ces cérémonies sont également désignées sous le nom d'événements sociaux. L'acception moderne de l'expression « événements sociaux » n'intègre pas la grande initiation, articulée à la circoncision, très importante dans les communautés traditionnelles négro-africaines. L'importance donnée à cette dernière et son caractère symbolique en ont fait une institution, une étape obligatoire dans la vie de l'individu.

1.1 Les rites d'initiation

Le choix délibéré de commencer par les rites d'initiation se justifie par le sens de la circoncision, et de tout ce qui l'entoure traditionnellement, dans la vie des négro-africains. L'initiation prépare l'individu aux différentes étapes de sa vie d'adulte. Il faudrait signaler aussi que la circoncision peut être aussi dissociée de la grande initiation dans les sociétés

²⁵⁴ Cité par Marie-Josée Huot, *Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix*, Université du Québec à Chicoutimi, 1991, p.15

du Sud de la Sénégambie²⁵⁵. Quelle que soit la communauté, l'existence sociale commence véritablement avec la grande initiation, articulée ou non à cette opération chirurgicale importante pour les hommes, dans cette partie de l'Afrique.

Paule Lebrun soutient que :

Tous les enfants demandent à naître deux fois, la première, du ventre de leur mère, la seconde, de façon symbolique : ils meurent à leur enfance et renaissent en tant qu'adultes responsables. Cette seconde naissance leur donne aussi accès à ce que nous pourrions appeler la dimension mystérieuse de la vie²⁵⁶.

Le processus de socialisation implique l'installation de différents types de savoirs. Dans les sociétés africaines, les classes d'âges sont réparties en trois catégories qui sont toutes chargées d'enseignements théoriques et pratiques. A la fin de l'adolescence, les jeunes reçoivent un ensemble de formations avec des codes qui consacrent leur entrée dans l'univers des adultes.

Ce semblant de révolutions dans la vie du jeune adulte n'est en réalité qu'une suite naturelle d'une prise en charge sociale globale et dans une logique cohérente des étapes du façonnage de l'individu. Globalement, c'est un long processus qui mène de la naissance à la sagesse avec des étapes et des contenus rigoureusement fixés et institutionnalisés par les communautés. Le principe fondamental est de créer toutes les conditions de perpétuation du legs ancestral en plaçant la personne dans les paramètres psychologiques nécessaires à la réception et à la retransmission de l'âme du groupe social. Ce qui constitue l'essence de la société, n'étant ni consigné sur des parchemins, ni gravé sur de la roche, ne saurait traverser les âges qu'à travers un mécanisme de gestion et de retransmission bien huilé et efficace.

D'abord, il y a la première étape de la vie qui part de la naissance à la maturité, entre 16 et 18 ans, et qui se subdivise en prime enfance, enfance et adolescence. Dans la mentalité

²⁵⁵ Chez certains peuples de la Casamance, la périodicité de la grande initiation peut aller jusqu'à trente ans. Tant que le garçon ne l'a pas subie, il ne peut pas avoir l'autorisation de se marier.

²⁵⁶ Paule Lebrun, *La Déesse et la Panthère*, Éditions du Rousseau, 1999, 268p.

africaine, la préparation à la vie adulte va même en-deçà de l'enfance. Elle englobe la prime enfance et empiète sur la vie embryonnaire et l'héritage génétique familial. Selon les mœurs de ses parents et arrière-parents, l'enfant se prédestinerait à un type de comportement dans la vie. C'est pourquoi le choix d'une femme issue d'une « lignée vertueuse » est fortement recommandé chez les Ouolof²⁵⁷. Toute la famille veille au respect de cette règle fondamentale pour garder sa stabilité et sa cohésion interne. Le matrilineage²⁵⁸ faisant que la loupe est promenée principalement du côté de la mère et des oncles de la potentielle future épouse.

Il faudrait signaler ici qu'il n'existe pas de vision bifaciale de la personne formée d'un naturel sur lequel le culturel viendrait s'installer après la naissance, par le biais de l'éducation, pour constituer l'être humain. L'héritage biologique incorporerait les bonnes qualités et les tares dans le devenir de la personne²⁵⁹. Le dispositif de transmission de la personnalité commence lors de la vie utérine et se poursuit avec la période des tétées. L'allaitement est considéré comme la dernière étape de la retransmission des caractères de la lignée maternelle. A travers le lait maternel, l'enfant assimilerait les dispositions génétiques et sociales propres à sa maman²⁶⁰. C'est pourquoi, considéré simplement comme un besoin physiologique élémentaire, ou mieux comme un moment de communion entre la mère et son bébé dans la majorité des sociétés, la tétée est entourée d'un ensemble de considérations chez les Ouolof.

Une femme allaitante obéit à des recommandations sur la manière de donner le sein mais également sur ce qu'il faut éviter pour que le nectar n'altère pas le futur du bébé. Il est demandé aux mamans de couvrir les parties génitales de leurs bébés pour que le lait ne s'y déverse pas. Le liquide « sacré » touchant le sexe du bébé aurait comme conséquence une légèreté des mœurs à l'âge adulte pour les filles ; pour les garçons, une impuissance ou une perversité sexuelle possible.

²⁵⁷ Le mot *meen*, qui signifie sève, est utilisé pour désigner la lignée maternelle.

²⁵⁸ Il est noté des cas de patrilineage destinés à préserver des types de fonctions dans certaines familles afin de garder les règles fondatrices des structures politiques fixes.

²⁵⁹ Les Ouolof utilisent un terme signifiant « sève » pour désigner le lien de sang.

²⁶⁰ Dans le jeu de rôle de maman dans une même famille, il est interdit de donner le même sein à deux bébés susceptibles de se marier un jour.

Le lait de la femme vertueuse, qui n'a jamais trompé son mari, aurait également des pouvoirs thérapeutiques. Son lait soignerait plusieurs maladies de l'enfant, telles les oreillons²⁶¹. Le bébé reste sous l'entière responsabilité de sa maman qui est à son tour surveillée et guidée généralement par sa belle-mère pour s'assurer qu'aucun écart n'est fait afin d'assurer l'intégrité physique et morale de l'enfant.

Le sevrage est la première étape dans le processus d'expulsion du giron maternel vers une intégration sociale de plus en plus élargie. Il se fait entre un an et demi et deux ans. L'enfant est sevré brutalement avec l'intervention d'un prêtre traditionnel ou un imam du quartier. Dans le cas où le bébé n'abandonne pas les tétées automatiquement après l'intervention de l'un de ces derniers, il arrive que des mamans enduisent leurs seins d'une solution d'eau et de cendre ou d'argile ; l'image qui s'en dégage est destinée à faire peur. L'enfant peut également dormir quelques nuits chez la belle-mère en attendant que les effets occasionnés par la rupture brutale s'atténuent.

C'est à partir de cet âge que l'enfant commence à prendre une place autour de la grande assiette des divers repas familiaux et dort dans la case des grands-parents. Ainsi, à la fin de l'allaitement, il est progressivement préparé à bien se comporter selon les référentiels sociétaux : le respect des aînées, la manière de se tenir devant la nourriture, les heures de sortie dans la rue, les divers tabous, etc.

Dans le respect qu'il doit aux adultes, une dérogation, dans la limite du décent, est permise dans ses rapports avec ses grands-parents. La possibilité de rigoler et de se moquer à souhait des anciens crée une sorte de complicité d'où émane un climat favorable à la retransmission des savoirs dont les vieux sont les principaux dépositaires. L'enfant qui appartient à toute la société subit également la pression de l'ensemble des membres du village qui veillent au respect des règles communautaires. Ainsi, des mains de la maman, l'enfant passe progressivement sous la responsabilité de toute la famille et enfin à celle de tout le village. Les mêmes référentiels définissent les comportements des membres de toutes les familles qui composent cette même communauté²⁶².

²⁶¹ Informations données par Mme Anta Samb, 58 ans, ménagère, habitant à Mbour, le 01.12.2018 à 15h

²⁶² Effet des migrations ou des unités politiques, les communautés de la Sénégambie ont presque les mêmes référentiels sociaux.

Ainsi, la femme est très encadrée pour évoluer dans un univers dont les codes sociaux sont millimétrés au moindre détail. L'exemplarité et la soumission de la femme aux règles prédéfinies par sa société joueraient sur le futur succès social de ses enfants, succès qu'ils devront maintenir et entretenir à l'âge adulte à travers leurs comportements envers leurs parents à leur tour²⁶³. En fin de compte, l'échec socio-économique est perçu comme le résultat du comportement social de la maman ou une damnation venue des parents qui ne seraient pas ravis de leur fils. Sur tous leurs projets importants, ils ont l'obligation de demander l'avis des parents et de s'occuper d'eux continuellement²⁶⁴ en espérant la bénédiction. Donc, la satisfaction des parents jusqu'à leur disparition est naturellement la base qui motive les actes posés par les jeunes qui gardent toujours intact le pouvoir de ces derniers sur eux.

L'enfant mis au monde et éduqué, selon des paramètres définis hérités des générations passées, à la maturité vers dix-huit ans, est apte à rejoindre les autres jeunes de son âge pour l'initiation au monde des adultes. Toutes les dispositions prises jusque-là, pour encadrer et protéger l'éducation de l'enfant, trouvent leur dénouement en cette cérémonie attendue avec émotion.

L'initiation est une longue série de cérémonies qui ont pour objet d'introduire le jeune homme à la vie religieuse : il sort, pour la première fois, du monde purement profane où s'est écoulée sa première enfance pour entrer dans le cercle des choses sacrées²⁶⁵.

La grande initiation est en soi une sorte de passage, une transformation symbolique qui mène à une nouvelle étape, une nouvelle existence, celle d'un adulte à part entière. Elle représente un tunnel vers un autre univers, une mue, une sorte de mort puis une renaissance. Traditionnellement, l'initiation se fait autour de la cérémonie de la circoncision. Ce rituel est pratiqué depuis l'Antiquité pour des raisons culturelles et religieuses au sein d'autres sociétés. Sa présence en Égypte dès le troisième millénaire avant Jésus Christ est attestée par les bas-reliefs et les textes antiques. Mention en a été faite aussi dans l'Ancien

²⁶³ Les Ouolof disent que la chance relève de la maman, mais la célébrité du papa.

²⁶⁴ La place donnée aux beaux-parents dans la vie des couples aide souvent à la stabilité. Cependant, la mésestime est une potentielle source de divorce. Ici, l'homme épouse une femme en partie pour sa mère.

²⁶⁵ E. Durkheim, *op. cit.*, p.44

Testament :

Voici le pacte que vous observerez, qui est entre moi et vous, jusqu'à la dernière postérité : circoncire tout mâle d'entre vous. Vous retrancherez la chair de votre excroissance, et ce sera un symbole d'alliance entre moi et vous²⁶⁶.

Dans l'ensemble du monde musulman, la circoncision est considérée comme une obligation religieuse. Ce rite est également en usage dans quelques poches du christianisme à travers le monde.

L'opération chirurgicale et les exercices physiques, scientifiques et spirituels forment généralement la cérémonie d'initiation. La personne passe dans le moule prévu pour le formatage du citoyen standard : ce prototype d'homme capable de prendre en charge parfaitement les préoccupations de sa société. Cette séance d'initiation porte à foison tous les éléments pour concilier la société avec son temps et son espace.

Ainsi, dans les sociétés *ajoor*, l'action de subir la circoncision est appelée *dugu mbaar* (entrer dans la hutte) ou *dugu negu goor* (entrer dans la case de l'homme). Dans la hutte l'adolescent se transforme en homme. A travers la cérémonie se produisent une désintégration et une reconstitution de la personne.

Cependant, il existe des écarts géographiques dans le déroulement des rituels. La prégnance des religions traditionnelles à travers le Kajoor conditionne les nuances spatiales soulevées dans la seconde partie de ce travail, définit le déroulement des rituels et fixe le degré de présence du sacré dans les cérémonies d'initiation. Soumis à diverses influences extérieures, les modes de vie s'adaptent et évoluent avec le temps. Ainsi, selon l'ethnie ou le milieu, citadin ou rural, les modes opératoires varient.

Dans le Nord du Kajoor, très tôt islamisé, les rituels autour de la circoncision sont plus simples. Le caractère individuel des cultes traditionnels fait qu'il n'existe pas de présence marquée de divinité communautaire dans les séances d'initiations. Durant la retraite des jeunes, l'accent est mis sur l'exaltation de la bravoure, la reconnaissance des institutions

²⁶⁶ *Genèse*, 17, 10-11

sociales et particulièrement le respect du droit d'aînesse.

Dans ces communautés ouolof, une fête appelée *Ngomaar* est organisée en l'honneur des futurs candidats. Elle rassemble tout le village. Les jeunes filles dans la même tranche d'âge que les candidats participent activement à la fête. A travers cette manifestation, les chants et l'exaltation de la supposée bravoure des adolescents conditionnent psychologiquement les garçons afin d'affronter avec courage cette épreuve qui suscite beaucoup d'appréhension²⁶⁷. Le *Ngomaar* a la même fonction que la parade des futurs circoncis *Sereer* dans le *fil* du village de Toubatoul, préparant l'hivernage évoqué dans la seconde partie de ce travail.

Ainsi, l'initiation se fait selon des procédés prenant en compte la centralité de l'adolescent, des tournées d'information en passant par les préparatifs matériels jusqu'à la fin du processus. Tout concourt à rendre solennelle cette étape importante de leur vie.

Dans le village de Ndiegou Rey²⁶⁸, les jeunes sont regroupés nuitamment dans une grande hutte établie dans la cour de la maison du chef de village²⁶⁹ où ils dorment. Réveillés tôt le matin, ils prennent des bains mystiques pour se protéger contre tous les types de maux qui pourraient leur advenir durant le séjour dans la *case de l'homme*. Ensuite, les crânes rasés, un copieux petit-déjeuner leur est servi en préparation des longues et difficiles épreuves qu'ils endureront durant cette journée tant attendue.

Aussitôt l'ablation effectuée, ils doivent faire une longue marche en brousse accompagnés des gardiens, les *selbe*, et de leur superviseur principal, le *botaal*. Ce titre donné au chef du camp signifie littéralement « celui qui endosse ». Dans la mentalité populaire, les circoncis sont des cibles de choix pour les anthropophages. Donc, le *botaal* doit détenir assez de pouvoirs mystiques pour veiller sur ces jeunes vulnérables. Le groupe se nourrit des repas servis par les différentes familles à tour de rôle et des divers cadeaux reçus. Durant les veillées, les jeunes scandent des chansons sous la direction des surveillants qui se relayent

²⁶⁷ Informations recueillies d'El Hadji Doudou Samb, griot traditionaliste, retraité de la gendarmerie, 73ans, le 23.03.2019 à Mékhé.

²⁶⁸ Village de la commune de Mbédiène de la région de Louga.

²⁶⁹ Le chef de village devenant un élément du dispositif administratif national à tendance à se mettre au-dessus de toutes les autres autorités locales, coutumières comme religieuses.

au centre du cercle éclairé par un grand bûcher²⁷⁰. Ils s'initient également aux proverbes et dictons populaires durant la retraite.

Dans le camp, les responsabilités sont partagées. Pour affronter l'épreuve, le candidat à la circoncision est accompagné par le griot de la famille appelé *bëcc gewel*. En tant que mémoire des faits d'honneur de la famille, il a pour rôle principal de chanter la grandeur de la lignée du jeune afin de le préparer psychologiquement à affronter ce moment important et difficile de sa vie. Dans l'ordre protocolaire des passages devant la lame de l'opérateur, la coutume voudrait que les jeunes griots passent avant les autres. L'opération chirurgicale est effectuée par un cordonnier²⁷¹ (*tëd* ou *kalado*). Ils sont traditionnellement réputés très mystiques et très respectés. Ailleurs comme dans les communautés malinkés, ils constituent les grands chasseurs *capables d'affronter les génies de la forêt*²⁷².

Pour subir la circoncision, l'enfant est assis, généralement sur un mortier²⁷³ renversé, le bout du prépuce est attaché à une ficelle et étiré puis sectionné d'un coup sec. Le candidat n'a pas le droit de verser une seule goutte de larme au risque d'être la risée de sa génération. C'est aussi ce qui explique toute cette préparation mentale dans la perspective de l'événement, pour une prise de conscience de l'importance de ce jour tant attendu. Le bout de prépuce est enveloppé dans un tissu et noué à la cheville du circoncis pour servir de protection. Les pansements sont faits exclusivement de produits à base de plantes médicinales. La savane du domaine soudanien, dominée par des arbustes, contient une large gamme de plantes utilisées par les populations pour cicatriser les plaies. Les feuilles ou graines moulues, la poudre végétale obtenue est appliquée sur la coupure et protégée par un bandage en fibre végétale.

Le jeune est habillé d'un boubou fait d'un tissu découpé au milieu pour faire passer la tête. Les coutures sur les bords laissent des ouvertures en haut pour faire passer les bras. Du

²⁷⁰ Dieng Bada, traditionaliste, Mérina Ndakhar, le 27.12.2017 à 15h30'

²⁷¹ La caste des *Tëg* (forgerons) s'active aussi dans la cordonnerie et la poterie.

²⁷² Dans les croyances africaines, il est acquis que les génies peuvent se réincarner dans les animaux sauvages. Un chasseur ordinaire peut vite être confronté à cette situation et recevoir des représailles.

²⁷³ Récipient en bois sculpté servant à broyer certains aliments. Avec le pilon, ils représentent un outil important dans la transformation de la nourriture. En dehors de cette cérémonie, il est interdit au garçon de s'y asseoir.

même tissu sont faits un bonnet orné de perles²⁷⁴ et un cordon pour servir de ceinture munie d'une petite poche pour garder des pièces de monnaie. Le boubou est taillé sur de la percale, un tissu de coton, utilisé aussi comme linceul. Ce tissu accompagnant les défunts est présent dans tous les rites de passage pour symboliser la mort, la fin d'un cycle de la vie. Dans beaucoup de cas, comme les mariages et les enterrements, un pagne tissé, richement orné, vient recouvrir la percale pour des raisons esthétiques et symboliques. Conçus par une caste particulière²⁷⁵, les pagnes tissés auraient des vertus protectrices et porteraient le bonheur. Exceptionnellement, le jeune peut utiliser juste un ancien boubou à la place.

Le circoncis porte un collier de gris-gris enfilés sur un cordon. Le prépuce récupéré après l'opération est généralement utilisé pour faire un gris-gris à attacher à la cheville du jeune durant toute la période de guérison. Il garde également des bouts de bois qui lui servent de rallonges des mains. Appelés *linnge* (relier), ces bois sont utilisés pour saluer les autres et pour faire certaines tâches. C'est également une manière d'éviter tout contact physique extérieur pouvant occasionner des « souillures » préjudiciables à la guérison de la plaie. Il est à préciser que la souillure n'est pas forcément liée à l'idée de microbe qui est arrivée avec la présence européenne et l'installation des dispensaires. Cette protection est interprétée aussi aux dépens du circoncis qui aurait la possibilité de porter malheur en touchant le monde extérieur. Ils en profitent pour se saisir des coqs et autres petits ruminants errants rencontrés lors de leurs sorties, sans représailles de la part des propriétaires. Les gardiens utilisent aussi ces mêmes outils pour les punir. Les coups pleuvent souvent sur les têtes ou les chevilles à toutes les occasions. Ces brimades sont utiles pour soit corriger les candidats, soit pour punir les jeunes *selbe* indécents dans le village. En somme, dans ces sociétés africaines guerrières, l'initiation est également une occasion pour préparer les jeunes à l'endurance, au culte de l'honneur et à supporter la douleur.

Le gardien principal (*botaal*) est très souvent d'origine servile. Il est appuyé dans les ravitaillements en eau et autres tâches généralement dévolues aux femmes dans cette société par la *běj leget* qui se trouve être son épouse dans la majorité des cas. Ainsi, toutes les

²⁷⁴ Plus qu'un simple rôle ornemental, les perles sont aussi un moyen d'éloigner le mauvais œil et d'attirer la chance, selon les croyances populaires.

²⁷⁵ Les spécialistes des pagnes tissés sont issus d'une composante intermédiaire. Ils sont entre les griots et les forgerons, et sont appelés *Raab* (tisser).

responsabilités principales d’encadrement et d’appui sont dévolues à des membres d’une caste roturière et à des individus d’origine servile. Pour la conservation des savoir-faire et pratiques mystiques, ces rôles demeurent héréditaires. En échange de leurs labeurs, ils reçoivent des cadeaux à l’occasion de toutes les fêtes. Par exemple, quand un bœuf est tué pour les besoins d’une fête quelconque, la tête de l’animal revient de droit au *běj gewel* et le *tëgg* (cordonnier) reçoit un morceau de la colonne vertébrale appelé *naad*²⁷⁶.

Tableau 1 : Exemples de chants de circoncis durant la réclusion en langue ouolof

| Chanson Ouolof | Signification |
|--|---|
| <i>(1) Taagu na mbaar Njay, tagatouma mbar Njar</i> | |
| <i>Sama jali mafa, diñari ñarilo</i> | |
| <i>Foyna linge, foyatuma linge samajali mafafuss</i> | <i>Formule de salutations à l’entrée de la hutte</i> |
| <i>(2) Julsi Njay, selbe Jop neelen amiin</i> ²⁷⁷ | |
| <i>Amiin way (public)</i> | <i>Circoncis Njay, les accompagnants Jop, dites amen !</i> |
| <i>Yallah ngeen wer ak jaam baseen yaay dileen sangatt</i> | <i>Que Dieu vous accorde la guérison pour que vos mamans puissent vous redonner des bains rituels</i> |
| <i>(3) Salamaale jam wale, salamaale</i> | |
| <i>Jam wale (public)</i> | |
| <i>Salamaale jam walé, salamaale</i> | <i>Chanson souhaitant la paix</i> |

²⁷⁶ Informations reçues de Mame Pathé Mbaye, paysan, chanteur, 58 ans, le 28.03.2019 à Darou Salam.

²⁷⁷ L’utilisation du mot *amiin* tiré de l’arabe témoigne de la prise en compte, assez tôt, de la religion musulmane dans les pratiques.

Salamaale ni salam Njay, salamaale

(4)*Weeli weeli jabaru naar bi ya rafet kar*

Fonk nala wolu nala, ya rafet kar

Buñu deme baci tolu buur dañuy xeex

Chanson de la « femme du maure »

Copett ci bi wong ci bi yaay, bi niko rajax

L'étude des chants dans le milieu oulof laisse entrevoir des textes très accessibles qui contiennent peu de codes ou messages cachés. C'est souvent des chants qui parlent de tout et de rien. Ces chants et ces danses servent principalement à distraire et à dépayser les jeunes durant cette période pesante de réclusion. Les textes sont mémorisés et transmis de génération en génération. Il peut arriver durant, les longues veillées, que des anciens rivalisent à travers des tours de magie. Marcher dans les braises, se donner des coups de sabre sur des « corps blindés », etc., tout est bon pour épater les plus jeunes. Aucun circoncis n'a le droit de quitter l'abri sans surveillance d'un *selbe* ou du *botaal*. Ils ne prennent pas de douche avant la guérison.

A la fin de la retraite, à la tombée de la nuit, un brasier est fait avec des matériaux ayant servi à faire la hutte et les autres accessoires inflammables. Les jeunes se mettent d'un côté et les parents de l'autre. Ils doivent sauter au travers du brasier pour rejoindre les parents. Cet acte symbolise la fin de la retraite. Le jeune homme doit téter pour une dernière fois le sein de sa maman ou de sa grand-mère s'il est orphelin avant de rejoindre le grand groupe, la société. Cette dernière tétée marque symboliquement un second sevrage²⁷⁸.

Dans le centre du Kajoor, les jeunes doivent courir pour rejoindre leurs familles. En échange des boubous et autres bonnets, et en remerciement de l'encadrement, les jeunes offrent des gamelles de céréales au *botaal*. Ce geste est un rachat symbolique pour récupérer ces objets

²⁷⁸ Informateur : Djiby Ndiaye, commerçant, 62 ans. Natif du village de Ndiegou Rey. Cette pratique n'est pas signalée dans le centre du Kajoor. Entretien fait le 17.05.2019 à Liberté 2- Mbour.

qui reviennent de droit au chef du camp²⁷⁹. Le bonnet et les deux bouts de bois du circoncis sont accrochés sous le toit de la chambre de ses parents²⁸⁰.

La hutte des circoncis, appelée *mbaar*, était établie dans la cour du Chef de village dans le nord, dans le centre, c'est à côté du village et au sud-est, c'est en brousse. Les différentes positions du site de réclusion en disent long sur le caractère secret de la cérémonie à travers l'espace. Ici, le sacré et le secret vont toujours ensemble.

Chez certains *Sereer*, répartis dans l'est du département de Thiès et le nord de celui de Mbour, les rites traditionnels de la circoncision demeurent encore vivaces. Pour la classe d'âge bien que légèrement plus jeune, les conditions d'opération n'ont pratiquement pas changé. La réclusion se fait en brousse dans un secret jalousement gardé. Cependant, le groupe passe souvent en ville pour faire le tour des notables afin de demander de l'appui matériel ou financier. Ils reçoivent souvent du bétail et des denrées alimentaires pour nourrir les troupes. Les circoncis sont couverts de pagnes ou portent des masques pour garder leur anonymat. C'est l'occasion d'animations extraordinaires, de chants et danses ponctués par les sons de puissants tambours²⁸¹.

Il faut reconnaître que, contrairement aux communautés rurales d'origine *sereer* qui ont gardé l'essentiel des coutumes, les manières de faire d'antan ont presque disparu chez les Ouolof. Les grands rassemblements sont remplacés par des circoncisions plus privées avec l'intervention de la médecine moderne. Cependant, le style du boubou traditionnel est gardé et les séances de veillée sont de plus en plus folklorisées. Le garçon évolue dans un univers aseptisé et bénéficie de toute la douceur du cadre familial. Ces changements sont imputables aux effets de la modernité et à l'impertinence de certaines pratiques dans le contexte social actuel. Désormais, l'éducation et la retransmission des patrimoines culturels utilisent principalement d'autres canaux plus formalisés dans le cadre des États modernes. Les dispositifs juridiques bannissent la violence dans le système éducatif et défendent une palette de droits consacrés pour les enfants limitant ainsi l'utilisation des méthodes

²⁷⁹ Information recueillie de Birame Ndiaye, 44 ans, tailleur habitant de Sagatta.

²⁸⁰ Jusqu'à une date récente, ce dispositif, attaché sur les lattes des toits en tôles et sur les supports des chaumes des cases, était observable dans certaines demeures.

²⁸¹ Les processions sont observables souvent en ville et les badauds peuvent se rapprocher du groupe et participer à la danse contraire.

d'éducation traditionnelle jugées trop dures.

A la fin de la circoncision, des cadeaux sont distribués au sein de la famille, aux cousins et autres *bajeen* coutumièrement.

Du côté des filles, hormis quelques groupes minoritaires *pularophones*, manding ou bambara, l'excision est quasi inexistante. Cependant, le tatouage du menton est très présent. La candidate recevait des cadeaux de la part de ses prétendants, généralement une paire de bêtes²⁸². De vieilles femmes *Lawbe* (bûcheronnes) sont spécialisées dans cette technique de marquage de la peau, même si ce n'est pas une exclusivité. En échange de la prestation, elles reçoivent une rétribution symbolique en nature ou en espèces. L'opération consiste à injecter sous la peau de la suie obtenue à partir de la fumée d'un feu de coques d'arachide. L'injection est faite à l'aide de centaines de petits coups d'une dizaine d'épines nouées en faisceau. La substance noire insérée ainsi dans l'épiderme laisse un tatouage permanent de couleur noire. Cette opération est organisée sous la forme d'un grand rassemblement public des femmes. La tatoueuse, assise sur une natte, place la candidate entre ses jambes étendues, couchée sur le dos, ses yeux bandés. Elle travaille pendant que le public chante. Durant le marquage, une amie se charge de tapoter la poitrine de la cliente pour l'accompagner dans l'épreuve. Sans anesthésie, cette douloureuse opération constitue une étape difficile pour les jeunes filles qui sont ainsi *préparées aux douleurs de l'enfantement*²⁸³. A un certain âge, les jeunes filles déjà tatouées incarnent un vrai complexe de supériorité vis-à-vis de leurs congénères qui n'ont pas encore subi l'opération. Elles sont ciblées par des pratiques visant à les humilier :

*Dans le cas du baptême d'un enfant naturel, deux types de plats à base de riz et de viande sont cuisinés : rouge et blanc. Le plat fait avec de la tomate est exclusivement mangé par les femmes tatouées. Les autres, n'y ayant pas droit, sont obligées de manger avec les enfants le riz blanc*²⁸⁴.

²⁸² Fatou Thiam, 83 ans, commerçante, interviewé à Ngaye, le 06 mars 2021

²⁸³ Selon une croyance populaire visant à tromper la patience de la jeune future maman : « tant que la femme en train d'accoucher n'a pas pressé un poignet de sable sec jusqu'à ce que des gouttes d'eau en sortent, la douleur reste encore ». Cette douleur de l'enfantement est rappelée aux jeunes filles dans certaines situations pour les rappeler à l'ordre.

²⁸⁴ Fatou Thiam, *Op. Cit.*

Cette pratique traditionnelle, qui était communément admise dans les canons de la beauté féminine, tend à disparaître dans les milieux oulof avec la modernité.

Par glissement, le même procédé est appliqué aux gencives des filles pour des soucis esthétiques et également pour *renforcer la santé buccodentaire* mais de manière moins conventionnelle et plus volontariste.

Aujourd'hui les faisceaux d'épines sont remplacés par des aiguilles stérilisées et à usage unique pour se protéger des contaminations de maladies par le sang. Avec la modernité et l'individualisme des grandes villes, la femme semble être définitivement libérée des liens de ces traditions. L'effet des technologies de l'information et de la communication véhicule un modèle de beauté fait de maquillage et d'accessoires artificiels.

Le marquage de la peau par incision au niveau des tempes est pratiqué par certains en tant que tradition familiale ou pour la santé oculaire simplement. Généralement, ce sont deux traits sous formes de « onze »²⁸⁵ faits avec une lame. Pour maintenir la fente ouverte, des grains de riz y sont insérés en attendant la cicatrisation²⁸⁶.

Le tatouage du menton ou les scarifications sont sûrement pratiqués sous l'influence des groupes peuls qui gardent encore ces coutumes très vivaces.

En somme, l'initiation comporte son lot de violences physiques et morales. Cependant, quelles que soient leurs natures, ces cérémonies institutionnalisées, contenant des séances de torture, entrent en droite ligne avec les réalités de la vie des contemporains aux pratiques. L'omniprésence de la violence entre les chefferies et la vulnérabilité face au monde qui entoure ces populations préindustrielles influencent profondément les pratiques qui conditionnent l'individu. Tout concourt à créer un modèle de *citoyen* capable de se prendre en charge et de répondre efficacement aux défis qui sont contemporains à sa société.

²⁸⁵ Pratiquées pour des raisons identitaires par les individus des deux sexes chez les Al-pular, les scarifications sur les tempes deviennent principalement esthétiques restent une pratique féminine chez les Ouolof.

²⁸⁶ Informations techniques livrées par Mbeugué Niang, 58 ans, installée à Dakar, elle-même scarifiée.

Figure 14 : Photos de circoncis ouolof de Cochetoux (oct. 1941)



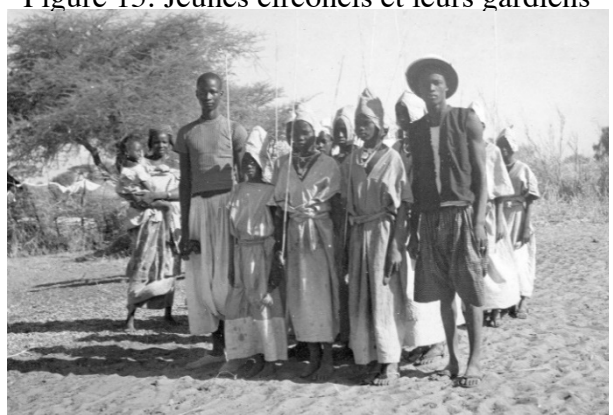
© Département de l'Audiovisuel : IFAN / Dakar

Figure 16: circoncis



© Département de l'Audiovisuel : IFAN / Dakar

Figure 15: Jeunes circoncis et leurs gardiens



© Département de l'Audiovisuel : IFAN / Dakar

Figure 17 : Tatouage de la gencive d'une jeune fille à Linguère (Louga) en 1949



©Département de l'Audiovisuel : IFAN / Dakar

Figure 18 : femme de 80 ans, tatouée au menton, 07 mars 2021



(© Mandiaye Fall

1.2 Les rites autour du mariage

Le mariage peut se définir comme étant « le point de rencontre de l'histoire communautaire passée, présente et future unissant, de ce point de vue, tous les membres de la collectivité : les défunts, les vivants et ceux qui naîtront²⁸⁷ ».

Dans les communautés du Pays Ouolof, la célébration du mariage demeure une institution sacrée. Elle est traditionnellement considérée comme étant plus importante que la cérémonie du baptême²⁸⁸ du nouveau-né qui découle lui-même de l'union de l'homme et de la femme. Ceci est lié à l'importance donnée à la famille et aux rôles strictement prédéfinis des différents membres qui la composent. L'homme est le garant de la stabilité de sa famille et, par ricochet, en est responsable aux yeux de toute sa communauté. La femme, quant à elle, représente la gérante du foyer, en ce sens qu'elle s'occupe de l'entretien de la maison et veille sur les enfants. Cette place de la femme dans la *cellule de base de la société* fait que, dans les communautés négro-africaines, l'éducation de la jeune fille est très surveillée. La tante paternelle, appelée *bajeen*²⁸⁹, joue un rôle capital dans le suivi de l'éducation de la jeune fille. En fin de compte, c'est elle qui se chargera de la « livrer » à son futur époux. Tout est organisé pour bien former l'enfant de sexe féminin à l'exercice de sa future vie conjugale. Comme évoqué dans la partie consacrée à l'initiation des garçons, pour les filles, le dicton, qui déclare : « telle mère, telle fille », reste une vérité absolue pour le monde ouolof. C'est ce qui justifie l'importance donnée par l'homme au choix de la mère de ses futurs enfants selon les critères précédemment cités. Dans la sagesse ouolof, il est nettement dit que : « à une bête on lui cherche un mâle géniteur racé mais à un humain, on lui trouve une bonne mère²⁹⁰ ». La générosité et l'obéissance étant des vertus cardinales dans la vie de la femme mariée, la fillette est préparée très tôt à la maîtrise des tâches ménagères, au

²⁸⁷ A. Badini, 1975, *La conception de la mort dans la pensée traditionnelle négro-africaine (l'exemple des Mossé de Haute-Volta)*, Mémoire de maîtrise de Philosophie, sous la dir. d'A. Ndaw, Département de Philosophie, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université de Dakar, pp. 31-32.

²⁸⁸ Les baptêmes ont un sens particulier en Sénégal (cf. au point sur les rites autour de la naissance).

²⁸⁹ *Bajeen*, tante paternelle est la contraction de *Baay* (père) et de *Jigeen* (féminin). Donc *Bajeen* c'est le père au féminin parce qu'étant la sœur du papa.

²⁹⁰ Propos recueillis, lors d'une cérémonie de baptême d'un nouveau-né de M. Saliou Diaw retraité à Mbour, Liberté 2, le 29 mai 2019 à 09h 30'.

respect des autres et à la soumission aux normes sociales.

Cependant, même si l'excision n'est pas pratiquée dans la société ouolof, un regard insistant est porté à l'interdiction stricte de la sexualité pré-nuptiale. Ainsi, toute la communauté, et particulièrement celle féminine, veille sur les adolescentes qui constituent un *trésor* commun à préserver. De ce fait, traditionnellement, les contacts entre garçons et filles ne sont permis qu'en public.

Vers treize ans, la jeune fille est apte à supporter toute la responsabilité de la gestion d'un foyer et est prête à être mariée. Même si la société se modernise, les familles accordent une importance principale à la virginité jusqu'au mariage dont les différentes phases n'ont pas trop varié.

*Le mariage est l'objet de croyances et d'usages coutumiers dont la vocation principale est d'intégrer la fille nouvellement mariée dans sa demeure conjugale virilocale, symbole d'une vie nouvelle à entamer*²⁹¹.

L'union de l'homme et de la femme est disséquée en déroulés faisant intervenir des étapes avec des festivités et des moments solennels selon une ritualisation définie en fonction des usages en vigueur dans chaque communauté. Les mariages sont des systèmes de ramifications et d'alliances entre les groupes humains et par la même constituent un gage de cohésion et de stabilité sociopolitique²⁹².

Dans le passé, il arrivait qu'un père de famille prenne la décision unilatérale de confier (marier) sa fille à quelqu'un dont il aurait apprécié les qualités. La fille obéissait sans rechigner à l'autorité de ses parents ; ainsi, la bénédiction s'abattait sur la vie du couple. Malheureusement, de nos jours, les jeunes se rencontrent par hasard et ne respectent plus les orientations des parents. Le résultat est visible à travers le taux de

²⁹¹ Lamine Ndiaye, « Rites et Condition Humaine : Leçon sur les leçons des pères », in *African Sociological Review*, N°16, 2012, p.46

²⁹² Les familles régnautes des royaumes voisins créaient ainsi des systèmes d'alliance. Les relations entre le Kajor et le Bawol en sont un parfait exemple. Lat-Dior, profitant de ses droits de succession sur le Bawol a eu à régner sur les deux entités politiques.

*divorces et les problèmes que rencontrent les couples d'aujourd'hui*²⁹³.

Normalement, du désir de se marier à la vie de couple effective, se passent des événements particuliers, rigoureusement agencés et plus ou moins obligatoires. Ainsi, « la fonction symbolique des divers rites nuptiaux confère à l'institution du mariage un caractère à la fois amusant et empreint de solennité²⁹⁴.

Pour les garçons, le droit de se marier est acquis après la circoncision qui se fait vers la fin de l'adolescence. Le jeune candidat au mariage est tenu de se conformer au choix de ses parents qui l'orientent d'ordinaire vers une famille soigneusement identifiée et ceci souvent bien avant son entrée dans *la case de l'homme*. Ici, l'origine familiale prime sur toute autre considération. Généralement, s'il n'y a pas de promise antérieurement identifiée, c'est du côté des cousines que la recherche est d'abord effectuée, ensuite, en cas d'échec, le champ peut s'ouvrir aux familles alliées ou même au-delà. Le nombre de femmes n'étant pas limité par la tradition, seul le pouvoir matériel de l'homme conditionne ses possibilités de mariage²⁹⁵. Même si l'islam limite le nombre d'épouses à quatre, aujourd'hui, certains trouvent encore des justificatifs pour contourner cette règle religieuse limitative. Tout en ouvrant de larges possibilités dans le cadre du mariage, la tradition y fixe aussi des contraintes et des limites qui trouvent leurs justifications dans la grande logique d'organisation sociale.

A l'origine, dans la société *ajoor*, l'organisation sociale des castes et des esclaves s'appuie sur un système endogamique. « Les Wolof qui se déclarent issus de l'ordre royal conservent une attitude de fierté et préfèrent se marier dans les familles de grands marabouts ou d'origine sociale supérieure²⁹⁶ ». Malgré cela, les mariages entre *badolo* (roturiers) et *garmi* (nobles) ne sont pas pour autant trop décriés d'autant plus que c'est toujours le *garmi* qui est demandeur, aidé par son rang et son prestige.

Les différentes fonctions dévolues à la femme dans ces sociétés traditionnelles font que

²⁹³ Fatou Thiam, 83 ans, commerçante, interviewée à Ngaye, le 06 mars 2021.

²⁹⁴ Marie-Josée Huot, *Op. Cit.*, p.20

²⁹⁵ Ca Da Mosto déclare que le Damel avait une femme dans chaque village capital ou susceptible de servir d'étape dans les tournées.

²⁹⁶ Abdoulaye Bara Diop, *La société wolof : Tradition et changement*, Paris, Karthala, 2012, p.209

l'essentiel des rites concerne plus l'épouse que l'époux. La mariée, qui porte en elle l'honneur et la perpétuité de sa lignée, et particulièrement celui de sa mère, subit un stress intense.

Rappelons que cette société traditionnelle est matrilineaire²⁹⁷. Ce matrilignage fait de la cousine, fille de l'oncle maternel, la femme légitime potentielle. C'est presque une obligation morale pour une fratrie d'épouser au moins une fille de leur oncle.

Il faut signaler que la traduction des termes *cousin* et *nièce* en langue ouolof est très ambiguë. La possibilité de mariage est presque proscrite quand le concerné peut dire « nos deux papas ou nos deux mamans sont de même père ou de même mère²⁹⁸ ». Cependant, le mariage est possible dans le cas où on peut dire : « ma maman et mon papa (ou vice versa) ont le même père ou mère ». Toute autre forme d'union maritale mixte²⁹⁹ est permise dans la limite des règles sociales définies dans les communautés.

Les différentes classes sociales veillent au respect de la pureté de leurs groupes. Fatou Thiam, forgeronne, nous explique que le mari de sa fille, de classe roturière (*badolo*), devant le refus de la famille, a insisté pendant 13 ans avant qu'elle ne se résigne à accepter sa demande de mariage³⁰⁰.

La hiérarchie sociale est plus définie par l'origine que par la fortune. Un esclave de case peut être plus riche que son maître mais il se reconnaît toujours dans son statut social. Ainsi, l'endogamie demeure presque une institution dans les groupes sociaux.

Concrètement, pour le cas de la cousine de la lignée paternelle, le jeune Ouolof n'appelle pas oncle le frère de son papa. Il le considère au même titre que son propre père et pour cela, il jouit de beaucoup de respect et d'égard. Il en est autant pour les sœurs de la maman

²⁹⁷ Même si la majorité des Ouolof se sont convertis à l'Islam qui est foncièrement patrilinéaire, les mentalités sont encore fortement marquées par le matrilignage.

A ce sujet, Dyâo Yoro repris par R. Rousseau (1929 : 159) le qualifie de « cette hérésie adoptée dans le Oualo, Cayor et Baol par les familles royales et celles des nobles du second ordre », avant de préciser que « du point de vue moral, l'homme est en tous sens le chef de la femme ».

²⁹⁸ Informations recueillies de madame Soda Thiaw, plus de 70 ans, demeurant à Mbour.

²⁹⁹ L'homosexualité est foncièrement proscrite dans ces sociétés.

³⁰⁰ Fatou Thiam, *ibidem*.

qui ont théoriquement le même statut que la mère.

La sœur du papa a également beaucoup de pouvoir sur sa « nièce » qu'elle considère comme sa propre fille. Même si des cas de mariages entre ces types de cousins sont souvent notés, ils se regardent généralement comme des *sœurs* et *frères*.

Les *Ajoor*, surtout ceux du Nord du Kajoor, plus proche des cultures *al-pulareen* du Fuuta, peuvent dès la naissance d'une *cousine* distribuer du cola pour nouer les fiançailles. Le garçon, d'ordinaire plus âgé de plusieurs années, est tenu de donner des cadeaux régulièrement à sa promise afin de contribuer à son entretien et de lui raser le crâne très souvent³⁰¹. Selon la mentalité collective, les articles et accessoires de beauté à courte durée de vie ou évanescents, tels que les tongs ou l'*eau de Cologne*³⁰², sont préjudiciables à la pérennité de la relation amoureuse. Faire bouger pendant le repas l'assiette dans lequel on mange déstabiliserait aussi la relation amoureuse en cours de l'auteur³⁰³.

Ainsi, le choix de la future épouse est fait selon des critères stricts. Une discussion entre les futurs partenaires n'est pas toujours un préalable obligatoire. Une fois la fille identifiée par la famille, des émissaires (ou le prétendant accompagné de ses amis) sont dépêchés pour des pourparlers. Très souvent, la fille est informée qu'au moment de cette rencontre et en « fille modèle », elle accepte la décision des parents. La première partie de la démarche se fait avec la fille en présence de sa maman. Une fois qu'un semblant de consentement est acquis, le père de la fille entre en jeu pour valider le contact de fiançailles qui sont scellées avec la distribution de noix de kola.

Abdoulaye Bara Diop souligne qu'à l'origine, les cadeaux de fiançailles, tels que composés aujourd'hui, n'existaient pas. Ils sont apparus grâce à « d'abord, l'avènement de l'économie monétaire favorisant une inégalité socio-économique, ensuite l'atteinte au système traditionnel d'échange des femmes : conséquence du premier et, plus généralement, de la colonisation³⁰⁴ ». Ainsi, versée d'abord en nature, la dot est de plus en plus faite en espèces

³⁰¹ Témoignage reçu de feu Kouna FALL, ma grand-mère maternelle, qui l'a vécu étant jeune fille.

³⁰² D'ordinaire, eau de Cologne désigne une catégorie de parfum contenant 4 à 6% d'essences. Le terme s'est étendu à tous les parfums dans le Kajoor sous le terme de *ladkoloñ*.

³⁰³ Information tirée de Ndèye FALL, ménagère, habitante de Kell, 02.05.2017

³⁰⁴ Abdoulaye Bara Diop, *La famille wolof : tradition et changement*, Paris, Karthala, 1985, p.104

principalement mais, traditionnellement, il n'existe pas aujourd'hui de montant fixé et sa consistance dépend du pouvoir matériel du prétendant.

Âgée de 83 ans aujourd'hui, Fatou Thiam de NGaye Gaye nous explique qu'en son temps, un prétendant versait 5000 f.cfa, des douzaines de mètres de tissu et un lit en fer forgé, en guise de dot. Pour son histoire personnelle, à cause de son succès dans sa communauté, elle avait fait l'objet d'une rivalité marquée qui lui a valu d'avoir reçu en même temps trois dots d'hommes différents. Naturellement, elle a choisi celui qu'elle aimait et qui avait comme par hasard versé deux fois plus que les autres pour manifester la profondeur de ses sentiments. Malheureusement, ces parents voyaient l'issue de la situation autrement. Malgré le fait qu'elle soit allée se réfugier auprès de son oncle maternel à Kaolack où son prétendant favori l'avait suivie, ses parents l'ont enjointe d'épouser celui qui était le plus proche de la famille. Ce qu'elle fit immédiatement pour faire neuf enfants, par la suite.

Si les possibilités existent, la dulcinée reçoit une génisse et un veau en plus. Ces animaux constituent les premiers éléments constitutifs d'un troupeau, le fondement des biens de la femme dans son ménage. Hormis les importantes cérémonies où l'abattage d'une bête est indispensable, ou devant une obligation absolue de vente, le troupeau est jalousement conservé. La production de lait peut aussi aider à la survie de la famille. Le mariage a lieu traditionnellement un jeudi après-midi avec une déclaration solennelle devant les témoins³⁰⁵.

Avec l'Islamisation, le mariage est dirigé par un imam ou par une personnalité quelconque qui maîtrise les textes sacrés dans l'enceinte de la mosquée ou ailleurs. Il faut juste la présence des membres des deux familles, des témoins et la dot³⁰⁶ comme conditionnalités principales. La dot est symbolique dans l'islam et la somme d'argent versée est destinée à acheter un pagne que la femme garde soigneusement et qu'elle utilise pour certaines occasions. Ce pagne aurait des vertus mystiques ; la femme face à des difficultés dans son ménage s'en couvre pour faire ses prières visant à conjurer un mal ou résoudre un problème

³⁰⁵ Sanghoné Sall, petit-fils de Demba War Sall, ancien compagnon de Lat-Dior, 98 ans, cultivateur. Entretien fait au village de Sakh le 28-03-2018.

³⁰⁶ La dot est actuellement évaluée en francs CFA à l'équivalent de quatre dinars par les imams des différentes mosquées. Avec l'évolution de la valeur de la monnaie, les sommes diffèrent selon les lieux de culte.

sérieux. Les mariés ne sont pas obligés d'être présents sur les lieux de la célébration de leur union. Lors de la cérémonie, la fonction de père est déléguée à une autre personne. Cette personnalité choisie, selon le lien de sang ou d'alliance avec la famille, donne la main de sa « fille » aux représentants du demandeur. A travers cette délégation, la personne acquiert la responsabilité symbolique de la stabilité du mariage de sa protégée. En cas de dispute, l'époux (ou l'épouse) a la possibilité de lui faire part du problème. C'est une sorte de demande de médiation pour rétablir la paix dans le ménage si le problème n'est pas résolu dans les autres dispositifs familiaux jouant les mêmes fonctions³⁰⁷.

Une fois le mariage scellé, l'homme a le droit de demander de recevoir sa femme dans le foyer après lui avoir acheté des habits. Dans les villages, les demeures sont de grandes concessions où il est possible de retrouver la famille élargie : parents, frères, sœurs et autres. Certains hommes, avec l'accord de la belle-famille, laissent leurs femmes chez leurs parents aussi longtemps qu'ils le désirent avant de les recevoir dans le foyer conjugal. Dans ce cas, l'homme rend visite à son épouse périodiquement et se charge de son entretien matériel dans la mesure de ses possibilités³⁰⁸. Les familles témoignent souvent de la compréhension et de la solidarité envers leurs parentes mariées et, par ricochet, envers leurs époux surtout quand ces derniers ne sont pas dans une aisance matérielle optimum. De véritables chaînes de solidarité s'organisent autour des couples pour résoudre les soucis matériels ou d'autres natures. Cette organisation entre dans la logique générale qui voudrait que les liens de mariage concernent toute la famille qui s'arroge de prérogatives élargies et des responsabilités définies. Pour les couples, ainsi assistés, les divorces n'interviennent que dans de rares situations. D'ailleurs, la polygamie est utilisée pour régler certains problèmes de comportement social de la femme³⁰⁹. Malheureusement, pour cette dernière, pour qui les possibilités de riposte sont limitées, l'unique réaction socialement acceptable consiste à changer positivement d'attitude pour ne pas être évincée par la nouvelle femme. En réalité, encadré par les règles rigides de fonctionnement, aucun membre de la communauté ne jouit d'une liberté absolue. Les décisions importantes dans le couple engagent toute la famille

³⁰⁷ Samb Elhadji Doudou, griot traditionnaliste, retraité de la gendarmerie, 73ans, le 23.03.2019 à Mékhé

³⁰⁸ Sanghoné Sall, petit-fils de Demba War Sall, ancien compagnon de Lat-Dior, 98 ans, cultivateur. Entretien fait au village de Sakh le 28-03-2018.

³⁰⁹ « La polygamie a toujours existé dans le Cayor : musulmans, féticheurs ou Tiédos, tous les habitants ont adopté ce genre de mariage ». ANS, Notice sur la Cayor, 1870.

car leurs retentissements dépassent toujours les principaux acteurs.

La direction des rituels, préparant le départ de la mariée vers le domicile conjugal, est confiée à la tante paternelle. La fille reçoit un bain rituel traditionnel ou, avec l'islamisation, le bain rituel musulman suivi d'une ablution. La fille couverte des pagnes tissés, ainsi que son accompagnante, une demi-sœur consanguine de préférence, vient s'asseoir sur une natte au milieu de la cour.

Ainsi, chez certaines familles peulh³¹⁰, après avoir pris un bain de purification, la mariée rentre dans la chambre de sa maman avec sept (7) femmes de la famille maternelle qui n'ont jamais été veuves, ni divorcées. Si la mère remplit ces conditions, elle est décomptée dans le groupe. Elles sont chargées de faire prendre le bain rituel à la mariée.

Ce bain est fait avec de l'eau avec des écorces d'arbre, des feuilles et/ou de la poudre que ces femmes mettent dans unealebasse et qu'elles versent, à l'aide d'une sorte de louche qu'on appelle «kok³¹¹ », sur le corps de la mariée assise sur un mortier renversé³¹².

Pendant ce temps, un vase est posé sur un feu allumé devant la case pour cuire du beurre de lait de vache, des racines et des feuilles. Nous pouvons supposer que les effluves qui s'en dégagent auraient pour but de chasser les forces surnaturelles négatives qui seraient tentées de s'immiscer aux rituels.

Une fois le bain fini, la mariée se lève et, sans se retourner, elle fait tomber le mortier avec l'aide de son pied. À la suite de cela, elle porte les vêtements de sa maman et elle s'assoit sur une natte neuve en faisant face à l'est et en tournant le dos au groupe de femmes qui l'ont aidée pour le bain. Ainsi, à tour de rôle chacune de ces sept (7) femmes la couvre à sept reprises avec le même pagne blanc tout en lui souhaitant une bonne chance dans son ménage. Elle est couverte d'un dernier pagne tissé.

Ensuite, pour finir, la mariée se lève et met une paire de sandales neuves. Elle passe alors

³¹⁰ Membres d'un groupe peulh implanté dans le Kajoor qui réclame d'origines lointaines qui les rattachent du Saluum.

³¹¹ Cet ustensile est la moitié d'une coque issue d'une plante rampante. L'idée de la reptation des plantes renvoie traditionnellement à la fertilité et à la prospérité.

³¹² Le mortier renversé, comme dans la circoncision, revient encore pour servir de siège pour le candidat à un rituel de passage. Malheureusement, nous n'avons pas encore reçu d'explication plausible sur la question.

sous le bras droit de sa mère tendu au niveau de la porte.

À cet instant, le vase est enlevé du feu qui est éteint par les pas de danse des cousins et cousines de la mariée.

Pour sortir, elle est portée par son cousin qui la pose au milieu de la foule afin qu'elle reçoive les derniers conseils de la famille. Le mari est aussi présent, tout vêtu de blanc, du boubou au foulard sur la tête. Il a sur les mains un couteau et un bâton. Il est accompagné par ses amis et une jeune fille pour venir chercher son épouse.

A la fin, la mariée est encore portée par son cousin jusqu'au moyen de transport qui l'amène dans la maison conjugale. Le groupe qui l'accompagne est composé essentiellement de ses tantes paternelles et maternelles.

Une fois chez son époux, et après les rituels de réception, la mariée doit essayer de badigeonner le contenu du vase, qu'elle a amené avec elle, sur la tête et le visage de son époux.³¹³

Chez les Peulhs comme les Ouolof, la mariée passe par un bain encadré, elle porte des sandales neuves et s'assoit sur une natte également neuve, avec son *accompagnante*, pour recevoir des conseils publiquement. (Cf. à figure 11). Le duo est entouré par les parents, les émissaires du marié et les invités. Elle reçoit ainsi, solennellement, les recommandations des parents sur la vie qui l'attend. Le discours des parents s'adresse également aux émissaires à qui on demande de bien s'occuper de leur fille. C'est le moment aussi pour les autres membres de la famille de faire des témoignages pour le comportement de la fille dans la famille et même dans le quartier. Cette cérémonie qui consacre le départ de la mariée est appelée symboliquement en ouolof *waraal* (faire monter). En effet, les émissaires, venus chercher l'épouse, sont d'habitude au nombre de trois cavaliers. Chaque monture est chargée de convoyer un élément : la femme, l'accompagnante et la tante paternelle. Cette « montée » sur le dos du cheval pour le voyage vers le foyer conjugal a donné son nom à la cérémonie (*waraal*) qui a lieu généralement un jeudi soir. Selon la longueur du trajet, une foule peut suivre la procession en entonnant des chants typiques tirés du répertoire dédié

³¹³ Information recueillie d'Ouraye Ka, 28 ans, étudiant en métiers du patrimoine, à Nguékokh le 6.10.2019

aux mariées. C'est tout le monde qui chante, les griottes comme les autres filles de son âge.

Avec les moyens de transports modernes, un bus est de plus en plus affrété pour convoier cette foule d'accompagnantes³¹⁴.

Le cérémonial d'accueil de la mariée chez le mari est appelé *wacce* (faire descendre). Le convoi est accueilli devant le domicile par un rassemblement des femmes mariées du voisinage qui chantent en « dénigrant » le mari, les hommes de sa génération, présumés complices et également l'épouse arrivant et sa famille. C'est une forme de défoulement visant aussi à libérer la colère des femmes suite à l'arrivée d'une nouvelle épouse, soit pour rejoindre une coépouse, soit pour retrouver les femmes des autres frères considérées également symboliquement comme des coépouses. D'ailleurs, dans le système du lévirat³¹⁵, en cas de décès de l'époux, elles peuvent être des coépouses au sens réel du terme.

Ainsi, les femmes rivalisent d'ardeur par des quolibets inspirés des moindres défauts ou erreurs de son ascendance. Cette manifestation spéciale faite avec des textes violents, appelée *xaxar*, est accompagnée de la rythmique soutenue d'un pilon martelant le fond d'un mortier vide³¹⁶ et des claquements de mains. « Le *xaxar* a une fonction d'alerte et de préparation de la mariée à vivre dans l'humilité, la patience, la tolérance et dans la droiture mais aussi à avoir le sens de l'histoire c'est-à-dire à prendre conscience que son présent sera raconté un jour à ses descendants³¹⁷ ». Ainsi, à l'entrée dans la maison, les arrivantes peuvent subir des brimades de la part de la gent féminine du village. Les femmes libérées ainsi de leur ire, la nouvelle femme sera traitée comme une sœur le restant de son existence dans la communauté³¹⁸.

Fatou Thiam, ancienne animatrice de *xaxar*, nous signale que dans sa communauté, cette

³¹⁴ Témoignage de Sanghoné Sall, petit-fils de Demba War Sall, ancien compagnon de Lat-Dior, 98 ans, cultivateur. Entretien fait au village de Sakh le 28-03-2018.

³¹⁵ Seul le jeune frère est habilité à hériter de la femme de son grand frère décédé. Le contraire pourrait provoquer un recul socioéconomique d'après Saté Mbaye, 70ans, communicateur traditionnel du village de Souguère.

³¹⁶ La musique qui s'est émane est appelée *Kandang*, par imitation du son.

³¹⁷Projet d'inventaire et de mise en valeur du Patrimoine culturel immatériel 2016-2018, p. 61

³¹⁸ Dans les communautés Sereer du Siin, les femmes organisent des retraites avec la mariée pour des rituels d'initiation et d'intégration.

sorte de manifestation se faisait dans la matinée du vendredi après le petit-déjeuner. La mariée bien habillée, installée avec ses compagnons dans l'ombre d'un arbre, subissait les quolibets des femmes dans une ambiance chaleureuse. Cependant, elle fustige le fait que de plus en plus, les jeunes mettent l'accent sur des erreurs, commises dans l'entourage de la belle-famille, qui devraient rester des secrets enterrés à jamais.

Descendue de cheval, la femme, portée par les amis ou cousins du mari, est déposée sur une natte en face de sa case. La sœur du mari, marraine de l'épouse, procède au rituel de la « mesure » (*nat*). Un grand plat en paille tissée est déposé sur les jambes tendues de l'épouse. Dans unealebasse sont mélangés le mil apporté par la mariée dans un pagne noué sur le dos aux graines apportées par la belle-sœur (haricot, arachide, pastèque, coton). Un peu de sucre et de sel y sont ajoutés de plus en plus. Des portions du mélange, versées dans les creux puis les dos deux mains jointes, sont reversées dans le plat comme pour mesurer le contenu. Ce plat rempli est posé sur la tête de la mariée toujours couverte de son pagne tissé et le cheval, ayant servi à la convoier, vient en manger et le reste est déversé sur elle. Aujourd'hui, en l'absence du cheval la composition de graines est versée sur un pagne tiré en tente au-dessus d'elle³¹⁹.

Les graines doivent être récupérées de la natte, jusqu'à la dernière, pour protéger la femme contre ceux qui seraient tentés de lui nuire. Selon les croyances, une portion des graines pourrait être utilisée pour jeter un mauvais sort sur elle. Ainsi, mettre les graines dans une fourmilière provoquerait immédiatement le divorce de la nouvelle arrivante. C'est pourquoi, le produit est bien surveillé jusqu'à la fin de la cérémonie³²⁰.

Pendant que les gens s'affairent autour de l'épouse, l'époux est déjà dans la case, attendant. Il doit se débrouiller pour faire le tour de sa compagne au pas de l'entrée et se précipiter pour arriver avant cette dernière dans le lit. Le premier arrivant dominerait l'autre dans l'intimité du ménage ; un jeu auquel participent les amis de l'homme et les accompagnantes de la femme en essayant de retarder l'autre partie dans une ambiance bon enfant. La sœur du mari vient leur servir unealebasse contenant de la bouillie de mil avec du lait. Sous le pagne tissé, le mari doit recevoir une bouillie de la main de sa femme, qu'il doit cracher pour

³¹⁹ Observation faite à Ngaye, quartier Lebougui, le 07 mars 2021

³²⁰ Informations reçues de Mame Pathé Mbaye, paysan, chanteur, 58 ans, le 28.03.2019 à Darou Salam

la lui rendre, puis celle-ci doit la mettre dans sa bouche puis la recracher à son tour³²¹. Cette bouchée doit être gardée pour la mettre au fond du récipient qui sera utilisé pour puiser de l'eau dans le puits.

S'ensuit la nuit nuptiale, au cas où elle n'aurait pas été faite dans la maison des parents de la fille, dans une situation de report du départ de la mariée. Sous la surveillance d'une tante paternelle (*bajeen*), le pagne taché du sang du premier rapport sexuel de la fille doit être brandi comme un drapeau, au petit matin, pour le montrer aux femmes du quartier. Cet acte prouve publiquement la virginité de la fille. L'héroïne est lavée et massée avec du beurre de karité par sa tante. La nuit nuptiale réussie, elle est célébrée aux aurores par les femmes d'âge mûr à travers des chants accompagnés toujours par le martèlement du pilon au fond d'un mortier vide. La star du jour, couchée et couverte de pagne tissé jusqu'au bassin, est chantée par les jeunes filles de son âge pendant une bonne partie de la matinée. Les manifestations de cette matinée s'appellent *laaban*³²². Exceptionnellement, les jeunes filles déroulent un répertoire de chants à caractère principalement érotique. Dans la mentalité collective, l'acte de rompre la virginité est douloureux. « Ce premier rapport sexuel rompt sept nerfs et produit obligatoirement douleur et sang³²³ ». Cette théâtralisation de la nuit nuptiale sert aussi à encourager les jeunes filles encore célibataires à rester vierges jusqu'au mariage et à dissuader celles qui seraient tentées de se donner avant.

Cette nuit de noce provoque beaucoup d'appréhension dans la famille de la mariée pour qui son honorabilité est mise en jeu. Au-delà de ses parents, c'est toute sa lignée maternelle qui est aussi engagée. Elle a le devoir de perpétuer une réputation de femme modèle « biologiquement » héritée et elle veillera pour que ses futures filles assurent à leur tour, le moment venu. C'est ce qui justifie toute l'importance accordée à la cérémonie nuptiale et la présence de tantes des deux côtés pour témoigner de l'intégrité de la fille. Les témoins préparent le lit recouvert d'un drap blanc et passent la nuit après devant la porte du couple pour suivre de très près l'évolution de l'événement.

³²¹ Observation faite à Ngaye, quartier Lébougui, le 07 mars 2021.

³²² Mbaye Gaye, « Chants rituels du mariage en milieu Wolof du Kajoor », FLSH, mémoires de master II Lettres modernes, dans http://bibnum.ucad.sn/viewer.php?c=mmoires&d=meml_2018_0465, consulté le 08 mai 2019 à 18h 52'

³²³ Adama Wade, ménagère, 46 ans, habitante de Ngaparou, entretien fait le 25.05.2019

Dans le cas où la fille ne serait pas « vierge », c'est la catastrophe dans la famille.

Un dysfonctionnement fonctionnel peut survenir et perturber le déroulement de cette première nuit importante aux yeux de la communauté.

En effet, il peut arriver que l'hymen soit trop épais. Dans ce cas, l'intervention d'une spécialiste est nécessaire pour l'inciser. Dans la plupart des cas, c'est une exciseuse issue d'un groupe ethnique où cette opération est pratiquée, qui intervient.

Il peut arriver aussi que le garçon perde sa virilité et n'y arrive pas. Dans ce cas, les concurrents potentiels sont accusés de maraboutage. Aidée par sa famille, la victime doit se faire consulter par un féticheur (ou marabout) pour retrouver la fonctionnalité de son membre virile.

Pour se prémunir de cette fâcheuse situation, il est recommandé de veiller à ce que les feuilles de cola, ayant servi à emballer les noix distribuées lors du mariage rituel soient récupérées. Ces feuilles peuvent être utilisées par un autre prétendant jaloux, avec l'aide d'un sorcier, pour désactiver la virilité de l'homme³²⁴. Des cas de divorce ont été notés pour cause d'impuissance de l'homme d'une trop longue durée.

Pour se protéger de tous ces impairs, l'homme doit se séparer de son pantalon pour rester nu sous un boubou ample le temps que dure la cérémonie religieuse du mariage³²⁵.

Il est à signaler que la tradition ignore la possibilité de cas de malformations congénitales de l'hymen scientifiquement prouvés de nos jours. Celles-ci créent sûrement des victimes innocemment jetées en pâture à la vindicte populaire. Il en est aussi du stress auquel les jeunes sont en proie devant l'attente du résultat par la famille. Les blocages sexuels sont fréquents chez les puceaux, victimes de la pression psychologique³²⁶.

La fête de la réception, organisée le lendemain de l'arrivée de l'épouse, est très importante. C'est l'occasion d'un grand rassemblement où un taureau est généralement immolé pour

³²⁴ Information reçue de Lamine Samb, 76 ans, retraité le 30.06.2019 à Dakar

³²⁵ Tous les jeunes mariés sénégalais connaissent ces précautions. Le candidat au mariage est très souvent bien entouré et conseillé par ses amis.

³²⁶ Une forme de souffrance est décrite par la tradition aussi pour l'homme qui doit aussi de son côté « rompre des nerfs » tout en essayant de rompre ceux de son épouse.

les repas des invités. Les communautés accordent une place capitale à cette fête. Les parents de l'épouse amènent des cadeaux pour honorer les parents de l'époux.

Vient le jour du début de la « prise fonction » dans les tâches ménagères. Hormis les femmes de certains aînés, l'épouse trouve d'autres mariées de sa génération dans la concession. Dans le cas des familles polygames ou des grandes concessions, les travaux se font à tour de rôle. C'est le cas de la cuisine, de la corvée d'eau et du nettoyage des espaces communs. Pour le bois, généralement chaque femme a ses propres réserves. Quelle que soit la posture, seule dans la maison ou pas, l'épouse décharge sa belle-mère des tâches ménagères. Parmi les motivations premières du mariage, faire remplacer sa maman dans les tâches ménagères occupe une place de choix dans la décision de mariage de l'homme en milieu ouolof. Un fils a l'obligation morale de s'occuper de ses parents jusqu'à leur disparition. Il est aidé par sa femme dans cette importante tâche.

Ce rituel du début des travaux ménagers de la nouvelle mariée commence avec « l'installation de son canari » (*samp mband*) devant servir de réservoir d'eau. La première corvée d'eau s'organise de manière solennelle. On commence par faire une légère excavation dans laquelle un os du bassin d'un animal est mis, avec trois feuilles de *poftan* (*Celentropis procera*) et trois feuilles de *new* (*parinari macrophylla*), avant de bien poser le récipient en terre cuite. Accompagnée par les autres femmes, la star du jour doit tirer de l'eau du puits du village à sept reprises. C'est au mari de l'aider à remplir le contenant. Une fois la tâche effectuée, une partie du mil, « mesuré » le soir de son arrivée, est semée autour et arrosée ; le restant des graines est ajouté au mil destiné à son premier tour de cuisine³²⁷. La germination des graines apporterait la prospérité dans le foyer conjugal³²⁸.

Pour cette première préparation du repas familial, elle est bien entourée et tout le processus est ritualisé, de la préparation de la farine de mil au plat fini. Pour la préparation du couscous, un joyeux rituel est organisé. La femme, calant laalebasse de farine entre ces cuisses, interpelle son époux qui doit se prêter au jeu. La femme interpelle son mari qui doit répondre :

³²⁷ Fatou Thiam, 83 ans, commerçante, interviewé à Ngaye, le 06 mars 2021.

³²⁸ Informations recueillies d'El Hadji Doudou Samb, griot traditionaliste, retraité de la gendarmerie, 73 ans, le 23.03.2019 à Mékhé

- L'épouse : Nijaay³²⁹ ma racc ? (Oncle, je prépare ?)
- L'époux : Bo racce ma def ci bëy (si tu prépares, je tue un bouc)

Ils répètent ces paroles sur un ton chantant devant des spectateurs acquis. Le bouquet final est fait de chants et de danses généralisés. Les voisins et amis sont invités à partager le repas et sa vie de femme responsable du foyer commence véritablement à cet instant. L'ordre et la propreté de la maison lui sont désormais imputables.

A la fin de tous les rituels et festivités, la tante paternelle rentre chez-elle. La « cousine accompagnante » peut rester un moment, pour le temps d'adaptation de la mariée.

Donc, en Afrique noire traditionnelle, contrairement à ce que pourrait penser un observateur extérieur moins averti, la femme jouit d'un grand respect et d'une considération spéciale. La conscience de sa position centrale en tant que maman, par conséquent support de la continuité historique, justifie le matrilignage qui y est appliqué.

En l'absence d'écriture ou tout autre type de support physique pour consigner la sagesse des peuples, tout est centré en l'individu qui est défini ainsi comme un prototype social du groupe auquel il reste ancré. C'est ce qui justifie la nécessité d'assurer la cohésion, la conservation de l'identité communautaire et surtout la sauvegarde et la formation du maillon principal de la société, l'enfant, qui est synonyme de relève et d'avenir. Tout ceci est à la base de l'ensemble du dispositif qui semble emprisonner l'individu dans un carcan. La centralité de l'enfant dans ce mode de fonctionnement communautaire donne lieu à des rituels visant sa protection et son formatage qui ont comme unique but sa préparation à mieux intégrer sa société en tant que jeune adulte.

³²⁹ D'ordinaire, les femmes appellent par *Nijaay* (oncle) leur mari. C'est un signe de respect mais également d'attachement.

Figure 20 : Cérémonie de *waraal* : une mariée (à droite) avec son accompagnatrice



(© Anonyme)

Figure 19 : Ablution de la nouvelle mariée avant la "mesure" (*nat*)



(© Mandiaye FALL)

Figure 21 : Le rite de la "mesure" des mains de la femme



(© Mandiaye Fall)

Figure 22 : Graines de la « mesure »



(© Mandiaye Fall)

Figure 23 : Premier repas du couple dans le foyer conjugal selon un rituel précis



(©Mandiave Fall)

1.3 Les rites autour de la naissance

Dans certaines communautés, les dysfonctionnements dans la procréation sont vécus avec douleur. Les femmes infertiles et celles dont les enfants meurent répétitivement en bas âge subissent la pression sociale. Pour remédier à ces phénomènes malheureux, voire dramatiques souvent, les groupes sociaux ont par devers eux des réponses curatives ou palliatives aux problèmes sociaux susceptibles d'en découler. Dans les sociétés *jola* de la Casamance, la femme *kañalen* (infertile) subit un encadrement avec des épreuves très contraignantes mais elle finit par être réintégrée avec un statut social à part, au cas où l'anomalie ne serait pas corrigée³³⁰. En milieu *manding*, elles constituent les *Dimba*. Elles occupent une place de choix dans les fêtes communautaires liées aux cérémonies d'initiation des jeunes³³¹. Elles sont craintes et respectées à cause des pouvoirs surnaturels qu'elles détiendraient.

Chez les Ouolof, le phénomène est appelé *yaradal* et est toujours lié à une explication surnaturelle. Il demande des réactions avec le recours à des pratiques à la fois mystiques et/ou symboliques ritualisées et accessibles au profane. Les sauts dans l'univers du sacré par le profane passent par une forte dose de symbolisme, disposition souvent nécessaire pour atténuer la pesanteur du rôle. Comme dans l'essentiel des pratiques sociales, chaque activité est dévolue à un membre de la famille qui jouit d'un statut justifié par une logique d'intégration sociale.

Les sociétés négro-africaines conçoivent la naissance comme une « délivrance » de la femme après une période considérée comme particulièrement dangereuse. Dans la mentalité collective, comme pour le cas du circoncis et celui du bébé, la femme porteuse est une cible privilégiée des forces maléfiques, anthropophages comme mauvais esprits errants. Ils peuvent mettre en danger la vie de la mère et celle du fœtus. Ces forces

³³⁰ Odile Journet-Diallo, *Op. Cit.* p.166 : « Les Joola ont recours à ces différents procédés, mais développent un rituel original dont la spécificité tient à la fois à la durée (trois à quatre ans) et au traitement particulièrement astreignant auquel il soumet la mère en mal d'enfants ».

³³¹ Leur place dans ces fêtes se justifie aussi par une logique d'intégration dans un moment où toutes les mères se réjouissent de voir leurs enfants franchir une étape de la vie.

suraturelles malveillantes sont capables de s'incarner dans le futur bébé et de perturber la stabilité de la famille ainsi que celle de toute la communauté³³².

Ainsi, durant la grossesse, la femme se voit soumise à des interdits et des pratiques rituelles qui constituent un dispositif de protection. La belle-mère accompagne sa belle-fille, l'initie aux traditions en vigueur dans la famille de son époux et veille sur elle. Il peut exister des gris-gris traditionnellement portés dans la famille que les femmes se transmettent de belle-mère en belle-fille, de génération en génération. Le ventre poussant gênant, les gris-gris, qui sont d'habitude portés autour des reins, sont noués avec une ficelle autour de la jambe, au-dessus du mollet ou au bras ou en bandoulière.

Des interdits et des directives sur l'attitude vis-à-vis de l'environnement physique et social s'abattent également sur la femme enceinte, future maman. Ces codes de conduite s'appuient sur des considérations comprises et acceptées par tous. Les exemples d'interdictions foisonnent et sont tous porteuses de sagesse et de symbolisme :

- Il est interdit de réveiller brusquement la maman, surtout pendant qu'elle dort durant la journée. Selon la croyance populaire, les esprits façonnent le corps du futur bébé durant le sommeil de la maman. Un réveil brutal pousse les « artisans », à laisser inachevée la partie du corps en cours de « façonnage » ; ceci débouche sur une malformation congénitale³³³.
- Il est interdit à la femme enceinte de plonger sa tête dans un interstice, tel qu'une porte, et d'y demeurer un moment. Cette posture, qui se rapproche symboliquement du bébé naissant, pourrait provoquer à terme un accouchement difficile.
- Il est interdit de donner des œufs aux mamans enceintes et aux bébés³³⁴. Les volailles ne parlant pas, les œufs retarderaient l'usage de la parole pour l'enfant³³⁵.
- Il est interdit d'enjamber une femme enceinte car cette action provoquerait une transmission de certains traits de caractère (surtout têtu) de l'auteur à l'enfant.
- Il est recommandé aux femmes enceintes, surtout quand la grossesse est avancée,

³³² Cette vision de la réalité de la gestation est partagée par toutes les communautés de la Sénégambie.

³³³ Informations recueillies de Ndeye Mbaye, 56 ans, ménagère, habitante de Souguère,

³³⁴ Informations recueillies de Ndeye Lissa Camara, enseignante, 50 ans, habitante de Mbour, le 25. 05.2019

³³⁵ Cette interdiction est faite surtout pour permettre aux poules de couvrir les œufs et de faire des poussins pour la pérennité de l'espèce.

de ne pas faire la sieste, de beaucoup marcher et de piler du mil régulièrement. C'est une manière de brûler des calories et d'éviter que le bébé ne soit trop gros au risque de compliquer l'accouchement. « Un lutteur est nourri au plein air et pas dans le ventre de sa mère », disent les grands-mères aux jeunes femmes porteuses pour les exhorter à l'activité.

Au demeurant, le vœu naturel de tomber enceinte et la joie qui accompagne la grossesse ne se manifestent guère par une communication autour de la nouvelle. L'entourage découvre par lui-même les changements physiologiques de la femme et évite souvent d'en faire un sujet de débat. Parler d'un projet en cours pourrait provoquer la malchance selon les populations. Donc, nul ne risquerait d'être traité de « sorcière », surtout si vous n'avez pas de lien de parenté avec la porteuse.

Comme dans toutes les communautés, l'arrivée d'un bébé provoque généralement une joie immense. L'accouchement se faisait autrefois avec d'une matrone qui se déplaçait pour aider à la « délivrance » de la femme dans sa propre case. Le cordon ombilical était sectionné à l'aide d'une tige de roseau affûtée ou avec un outil aratoire comme le fer d'un hilaire³³⁶. Le placenta était enterré dans l'arrière-cour.

Aujourd'hui, avec la modernité, même si la prise en charge par une structure sanitaire commence dès les premières semaines de la grossesse. Les pratiques autour de la vie du bébé comportent une forte dose de traditions superposées à la culture musulmane ou tirées des croyances ancestrales.

Il est courant de voir des pères alphabétisés en arabe écrire des prières sur les quatre murs de la chambre abritant l'enfant. Un marabout est sollicité pour de l'eau bénite qui doit servir comme première boisson au bébé.

³³⁶ Information reçue de Sémou Guène, matrone, 62 ans, à Tène Toubab, le 24.20.2019

Dans le lit, à côté de la tête de l'enfant, selon les familles, sont déposés trois ou sept pailles de rônier, un couteau, quelques feuilles de *salaan*³³⁷ et de *poftan*³³⁸ et les gris-gris que portait la maman durant la grossesse (figure 04). Cet arsenal, posé sur un van ou sur le lit directement, sert à la protection de l'enfant contre les forces surnaturelles maléfiques.

Il y aurait des sortes de chamanes, dans chaque localité, détenteurs d'un pouvoir maléfique qui ouvre les os de la boîte crânienne des bébés du front à la nuque. Le mal se manifeste par un trait noir sur la tête de l'enfant qui pleure tout le temps. Les parents doivent se rapprocher du guérisseur responsable pour acquérir l'amulette³³⁹ capable de le soigner. Hormis le chamane responsable, aucun autre n'a la possibilité de soigner le bébé. La maman d'un enfant atteint de cette affection a la possibilité de la transmettre au futur bébé d'une femme enceinte en l'aidant à porter une bassine d'eau au puits ou à la borne fontaine³⁴⁰.

L'enfant n'a pas de nom avant le huitième jour. Il n'est pas encore considéré comme un humain à part entière durant cette période. Les mort-nés et les bébés décédés avant leurs baptêmes sont vulgairement enterrés dans un coin de la concession, derrière les cases. De nos jours, en ville, leurs tombes sont des monticules de sable anonymes placés juste à côté de la porte d'entrée du cimetière.

Le cas de malformation est aussi interprété comme l'action d'« un esprit maléfique qui s'est servi de l'enveloppe charnelle du nouveau-né pour venir nuire à sa famille, et il représente un danger pour toute la communauté³⁴¹ ». Ce type d'enfant est « renvoyé » dans le monde des esprits par un spécialiste. D'ailleurs, les mort-nés, ainsi que les cas de morts avant leurs baptêmes, sont qualifiés *deelu* (retour). Ils ne sont pas pleurés et ne bénéficient pas de

³³⁷ *Euphorbia balsamiera* est utilisé comme moyen de protection. Il entre également dans la plupart des thérapies contre les maux de dents et des yeux et les verrues.

³³⁸ *Celentropis procera*, son nom scientifique, est utilisé comme bouclier de protection. Les tradipraticiens soutiennent que cette vertu est naturelle chez la plante qui n'est jamais plantée mais qui résiste bien. Ces pétales sont utilisés comme porte chance surtout pour les denrées à vendre.

³³⁹ Elle est faite avec un faisceau de ficelles avec des nœuds appelé *fass* (nœud).

³⁴⁰ Information reçue de Hamdy Seck, tailleur, 52 ans, à Mbour le 22.02.2019

³⁴¹ Catherine Le Grand-Sébile, « Les deuils d'enfants : de la conception à la naissance, les pratiques rituelles », *Études sur la mort*, n°119, 2001, p.42 en ligne : <https://www.cairn.info/revue-etudes-sur-la-mort-2001-1-pages-39.htm> consulté le 28.05.2019 à 00h 10'

funérailles.

Dans les sociétés ouolof, le baptême est d'abord une cérémonie publique alliant un aspect à la fois solennel et festif et enregistrant la présence des proches parents et invités. Tout est fait de telle sorte que l'événement visant à fêter l'avènement d'un nouveau maillon de la communauté, soit également une occasion pour raffermir les liens entre les membres de la famille élargie, de sang comme celle par alliance. A part la séance solennelle de dénomination du bébé, l'essentiel de la fête tourne autour de la femme, la star du jour. Ceci s'explique par le sens de l'enfantement pour la femme dans ces sociétés agraires³⁴².

Le baptême désigne tout ce qui se fait durant cette huitième journée après la naissance de l'enfant. Il commence par la cérémonie de la dénomination du bébé qui est dirigée par l'imam du quartier et qui se passe dans la cour de la maison des parents. L'enfant est amené dans l'assistance principalement composée d'hommes, enveloppé dans un pagne tissé par la tante paternelle accompagnée par une autre femme pour la seconder. Le prénom destiné à l'enfant est soufflé au maître de cérémonie qui récite les formules prévues à cet effet par l'islam dans les oreilles du bébé. C'est seulement à ce moment précis que la divulgation du prénom du bébé peut se faire. Le griot, porte-parole du jour, proclame le prénom tout haut. Ensuite le signal pour égorger le bélier est donné. Le sacrifice de la bête est un acte symbolique pour « racheter le sang versé par la maman durant l'accouchement³⁴³ », d'après la croyance populaire. Verser du sang à l'occasion du baptême du bébé est une obligation qui, en cas d'incapacité à l'honorer, peut être reporté jusqu'à la majorité de l'enfant qui s'en charge lui-même selon les recommandations de l'Islam³⁴⁴.

Aujourd'hui, c'est le bélier qui est l'animal le plus sacrifié dans le Kajoor mais il est troqué contre un coq ou un bouc dans d'autres communautés de la Sénégalie.

Là, les cousins du bébé peuvent intervenir en s'opposant à l'abattage de la bête et réclamer une somme symbolique « en rachat de la corde de l'animal ». Ils obligent ainsi les parents du bébé et l'assistance à leur donner de l'argent. Durant le baptême, les cousins assurent

³⁴² Ici l'enfant est un investissement. Il aide dans les différentes tâches économiques et a l'obligation de s'occuper de ses parents à la majorité.

³⁴³ Nogaye Diagne, 65 ans, ménagère, Ngaye Mékhé, entretien fait le 25.05.2019 à 14h 45'.

³⁴⁴ D'après Mamadou Ngom, 43 ans, imam au quartier Liberté2 de Mbour, information reçue le 22.02.2019

également l'animation par le chant et la danse et participent activement à l'organisation et aux divers services. En retour, ils reçoivent en cadeaux, les restes des victuailles de la cérémonie ou de l'argent liquide. Ils ont également le droit de subtiliser des denrées destinées à la fête sans représailles.

Dans cette même logique d'intégration, des cadeaux en guise d'honneurs sont à distribuer en ce jour spécial. La famille de la mère de l'enfant est censée « honorer » les proches du mari : les beaux-parents, les beaux-frères, les belles-sœurs (*bajeen*), les marraines de la maman du bébé. De nos jours, ces dernières sont amenées au nombre de trois pour permettre d'offrir cet honneur à d'autres personnes. Même si les deuxième et troisième ne sont pas forcément des proches parentes, la première place reste obligatoirement dans la famille.

La mère de l'épouse arrive d'habitude dans l'après-midi entourée d'une forte délégation composée de proches, d'amies et d'une griotte porte-parole et d'un musicien, en général. Cette délégation chargée de cadeaux est accueillie en grande pompe dès l'entrée de la maison. Les deux belles-mères s'adonnent à une cérémonie particulière appelée *njukkël* (honorer) devant un public principalement féminin. C'est un va-et-vient incessant de cadeaux entre les deux familles selon un cérémonial particulier. Les *njukkël* peuvent durer jusqu'au lendemain et engloutir parfois des mois d'économie de la famille. La mère de l'épouse finit toujours par donner la totalité des cadeaux qu'elle a amenés. Elle, les accompagnants et les griots reçoivent une contrepartie financière symbolique en guise de « billet retour³⁴⁵ ».

Durant cette journée, la femme joliment habillée et bien maquillée, est censée recevoir des témoignages positifs et des pas de danse de la part de la belle-famille. Un mutisme total est interprété comme un signe de non-satisfaction de la famille alliée et provoque le malaise chez ses proches parents.

Le prénom, en Pays Ouolof, n'a pas de signification précise. Il ne répond pas non plus à une logique de liste de prénoms avec un ordre³⁴⁶ préétabli auquel il faut se soumettre. Les

³⁴⁵ Information reçue de Fatou Seye, 40 ans, marchande, Mbour, le 19.02.2019

³⁴⁶ Dans les communautés sénégalaises, telles que les Bedik et les Al-pular, il existe des prénoms traditionnels pour chaque enfant selon l'ordre de naissance. A partir du prénom on devine le nombre d'enfants qui précèdent la personne.

prénoms sont formés à partir du préfixe *Ma* auquel on ajoute un nom de famille ou un titre. On peut citer : *Manjaay, Majoop, Mawaad, Madamel*, etc. Il existe aussi des prénoms préfixés avec *Sa* : Sangone, Saxewar, Sakoura etc., et des dizaines empruntées d'autres aires culturelles extérieures. Le choix du prénom dépend exclusivement de la volonté des parents, en l'occurrence le père³⁴⁷. L'identification du prénom est accolée à un honneur qu'il faut attribuer à un proche ou à un ami en choisissant le sien. Cependant, la tradition oriente ce choix principalement vers les demi-frères ou les demi-sœurs. Ils ont la priorité sur leurs propres sœurs et frères de même père et de même mère. La marraine de la maman, une proche parente (généralement une *bajeen* du futur bébé), à qui la mariée est liée depuis son mariage, reçoit l'honneur de donner son prénom au premier bébé de sexe féminin. Selon la tradition, le bébé hérite de sept caractères de son homonyme ; d'où l'importance de bien choisir la personne. L'homonyme devient naturellement le parrain ou la marraine du bébé et a l'obligation morale d'aider à l'entretien de l'enfant jusqu'à la majorité. Pour les filles, d'ordinaire, c'est la *bajeen*, celle qui l'encadre jusqu'à la lune de miel pour la livrer « prête » à son époux ; ainsi le cycle est bouclé.

Les cas des jumeaux échappent souvent à ces règles. Considérés comme détenteurs de pouvoirs surnaturels, ils bénéficient de traitements spéciaux. Les noms les plus courants sont Usseyanu et Assan, exclusivement pour les garçons, ou Adama et Awa pour deux filles ou fille et garçon. Ils sont sujets à des rituels spéciaux pour leur protection ou pour soigner leurs maux. Ils sont soumis périodiquement à des séances de mendicité en guise de prévention contre les diverses affections. Une partie des céréales reçues est transformée en galet et donnée en sacrifice³⁴⁸. En cas de fièvre ou de maladie quelconque, les jumeaux doivent collecter de l'eau de sept maisons différentes. Une douche, avec ce liquide constitué, sert à conjurer la maladie.

L'enfant qui est né après des jumeaux doit aussi subir les mêmes rituels que les jumeaux. On l'appelle communément *xaju seex* (littéralement : chien³⁴⁹ des jumeaux).

³⁴⁷ Chez les Peul, les deux parents donnent des prénoms ; même si l'avènement de l'école et de l'état, qui prennent en compte exclusivement le prénom déclaré par le père, tendent à atténuer cette réalité.

³⁴⁸ Informations reçues de Seynabou Kama, deux fois mère de jumelles, 42 ans, ménagère, demeurant à Dahra Baye Madické, Mbour, le 17-05.2019

³⁴⁹ Chien ici est synonyme de « celui qui suit ».

Certains cas de malformations sont perçus comme une réincarnation d'un esprit maléfique. Les populations pensent que la place du bébé peut être subtilisée par une force surnaturelle démoniaque pendant la période de gestation ou durant les premiers mois de l'existence terrestre. Le bébé isolé sans protection courrait le risque d'être remplacé par un autre invalide par les esprits³⁵⁰. Dans tous les cas, ils font appel à un sorcier pour faire repartir l'esprit usurpateur.

Un autre cas est celui de la mort répétée d'enfants. Selon les croyances, c'est souvent un ancêtre qui s'incarne dans les bébés et qui fait des va-et-vient entre les deux mondes. Très souvent, le bébé décède avant le sevrage. Odile Journet-Diallo (2011) témoigne que :

Une femme perd successivement deux, trois, quatre enfants en bas âge, situation malheureusement assez banale dans les sociétés rurales africaines. Lorsque, après cette douloureuse série, naît un autre enfant, on lui attribue un nom de dérision, afin de détourner le mauvais sort, en affectant un détachement absolu à l'égard de ce rejeton réduit symboliquement à l'état de chose³⁵¹.

Ainsi, les Ouolofs ont recours à un certain nombre de coutumes pour arrêter ce qui est considéré comme un *refus de rester sur terre*. Les familles utilisent des noms tels que *Sagar* (chiffon), *Dufi Yendu* (ne passera pas la journée), *Yax Jëf* (gaspillage d'effort), *Xar Yallah* (attendre Dieu), *Bitti Loxo* (dos de la main), *Lemu Dee* (il mourra bientôt), *Amul Yakar* (sans espoir), etc. Très souvent, le couple abandonne la coutume familiale en vigueur pour adopter d'autres pratiques destinées à la gestion de ces bébés récalcitrants. Pour tromper la mort, l'enfant est extraverti le temps de l'allaitement. Le lobe de l'oreille du bébé garçon est percé pour recevoir des boucles d'oreille comme pour une fille. Il porte des habits féminins jusqu'à son sevrage. Il en est de même pour les filles qui sont également extraverties avec des tenues vestimentaires masculines, et sans boucle d'oreille cette fois-ci³⁵².

³⁵⁰ Informatrice : Anta Mbao, 59 ans, ménagère, Mbour, 15.02.2019.

³⁵¹ Odile Journet-Diallo, « Noms d'ancêtres, noms d'amis, noms de dérision » in *Spirale*, Eres, n°19, 2001, p.58

³⁵² Anta Samb, *Op. cit.*

Il faut signaler que les bébés de sexe féminin ont traditionnellement les lobes des oreilles percés dès les premières heures de leur existence.

Selon la coutume, tous les enfants, garçons comme filles, ont le crâne rasé. Dans la majorité des familles, le bébé est rasé juste avant de passer entre les mains de l'imam pour le baptême, le huitième jour. Les modes de rasage des bébés et enfants dans la famille changent de motif et de périodicité. Par exemple, le bébé peut être rasé au troisième jour au lieu du huitième jour. Cet acte obéit à un rituel. Dans unealebasse, on verse de l'eau, du mil, du sel, du cola, du sucre, etc. (Figure 04). La composition du mélange dépend des choix de la famille concernée. Laalebasse doit recevoir en plus les cheveux de l'enfant fraîchement coupés. Ils sont considérés par la tradition islamique comme de l'impureté dont il faut débarrasser le bébé³⁵³.

Chaque lignée familiale a des motifs spécifiques de coiffure. L'opération de rasage se fait les samedis de préférence. Une fine lame trace sur la tête du bébé des figures qui varient entre le carré, le rectangle, le cercle, la couronne et même le triangle. Ces figures sont matérialisées par des touffes de cheveux. Par exemple, chez les Job, il y a au milieu de la tête un cercle de cheveux ciselés à ras et de grandeur variable et derrière un petit rectangle. Les deux figures sont séparées d'un espace rasé. Certains Faal ont une touffe au milieu du crâne, une bande de cheveux de quelques centimètres de large descend jusqu'à la nuque. Parfois, on y ajoute deux cercles de cheveux situés sur les côtés de la tête, au-dessus des oreilles³⁵⁴. Chez les Niang du village de Keur Massouka, les enfants étaient rasés sur un côté du crâne à la fois et simultanément jusqu'au sevrage³⁵⁵. Ces types de coiffures servent à la fois à singulariser l'image de la descendance et à jouer un rôle de protection.

Le massage corporel « *damp* » du bébé est aussi important. Les Ouolof pensent qu'il est indispensable dans « la formation anatomique, physiologique du développement corporel. Il fait sortir les formes biologiques du devenir de chaque sexe selon le choix de l'application

³⁵³ Images et témoignages recueillis lors du baptême du bébé de Mme Mada Gueye à Mbour, liberté2, le 29.05.2019

³⁵⁴ Modou Dièye, étudiant en Master2 Métiers du Patrimoine, compte rendu d'enquêtes portant sur la *Coiffure Saint-Louisienne*, 02.02.2019

³⁵⁵ Information recueillie d'Alioune Niang, 56 ans, cultivateur, habitant à Keur Massouka, le 08.04.2019

qui lui est spécifiquement réservée³⁵⁶ ». Le corps du garçon est préparé à supporter le poids des activités physiques. Pour le massage de la fille, l'accent est mis sur les attributs physiques qui renforcent sa féminité.

La maman du bébé, pour « remettre dans l'ordre à son corps perturbé par la grossesse et l'accouchement » doit être massée également. Les vieilles dames sont les dépositaires de cet art. Dans les grandes villes, pour le massage de la maman et du bébé, les populations payent les services de spécialistes qui sont souvent d'origines *manjack*³⁵⁷. Les séances de massage sont accompagnées de bains chauds à base d'infusion de plantes.

Une autre coutume particulière est également le *bëkëtë*. Pratiqué chez les Lebu et certaines minorités du Kajoor, il sert à protéger l'enfant. Il est organisé d'habitude sept jours après la naissance du bébé. Le pagne tissé, ayant servi à couvrir sa maman le soir de son arrivée dans son foyer et lors de sa cérémonie nuptiale, est utilisé pour servir de support à un petit canari fermé avec un van sur lequel le bébé est posé. Le tout sur la tête, la tante paternelle se présente ainsi à sept portails de maisons du voisinage pour demander de l'eau de puits. De retour à la maison, du millet est moulu par la mère aidée par les membres de la famille. La *Bajeen* humecte la farine obtenue avec l'eau de puits, en faisant sept fois le tour du mortier, et en tirant une tige de millet enrobé de fil de coton traditionnellement tissé dont l'autre bout est serré entre les dents de sa belle-sœur rattachant après elle. Ensuite, des mains de sa tante, le bébé passe sept fois dans les bras d'autres membres de la famille. Le millet moulu est transformé en une boulette mélangée à du lait caillé et « craché » sur la maman du bébé, etc. (A. R Ndiaye, 1986³⁵⁸)

Kh. Samb³⁵⁹ reprend cette description de la cérémonie du *Bëkëtë* de R. Ndiaye faite autrement avec les mêmes ingrédients. Il explique que l'enfant est posé sur un van recouvert

³⁵⁶ Malick Hamidou Ndiaye, « Le rôle du mythe dans les rites d'initiation traditionnelle négro-africains au service de la cohésion sociale », p.09, en ligne in <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02189789/document> consulté le 25.09.2019 à 22h30'

³⁵⁷ Les Manjack sont une ethnie minoritaire originaire de la Guinée Bissau. Ils sont réputés solidaires et grands travailleurs. Très conservateurs, ils incarnent une certaine singularité.

³⁵⁸ A. Raphaël Ndiaye, *La place de la femme dans les rites au Sénégal*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1986 ; 143p.

³⁵⁹ Khaly Samb, *Les jeux traditionnels : leur implication dans l'éducation des jeunes sénégalais*, Dakar, UCAD, Thèse de 3^e cycle, 2004, p.65

de sept pagnes. Le lot est porté par sa maman qui est promenée au milieu d'un public. La mère se déplace, derrière la tante paternelle, en mettant les genoux et les mains à terre. Un fil de coton relie l'oreille droite de la maman à ses deux pieds. Pendant qu'elle fait sept fois le cercle formé par le public, les *bajeen* lui jettent des quolibets mal fondés. Le traitement continue jusqu'à ce qu'elle jure sur la « ceinture de son père » être innocente. « L'enfant pour lequel ce rite est organisé, pourra jurer de la même manière dans les situations exceptionnelles où il s'agira de dire la vérité, rien que la vérité ».

Un chant spécial intitulé *bëkëtë* accompagne le cérémonial chez les Lebu :

Bëkëtë Bëkëtë Baara Mbaye, Bëkëtë Bëkëtë Baara Mbaye

Bëkëte Bëkëtë Baara Mbaye, Bëkëtë Bëkëtë Baara Mbaye

Maalimaram Ndooy yalna la barkeb ndooyeen dal.

(Bëkëlë Bëkëtë Baara Mbaye, Bëkëtë Bëkëtë Baara Mbaye

Bëkëtë Bëkëtë Baara Mbaye, Bëkëte Bëkëtë Baara Mbaye

Malimaram Ndooye, que descende sur toi, la bénédiction des Ndooye)

Ainsi, le mariage, la réception de la mariée, la lune de miel et les baptêmes de nouveau-nés sont rythmés par leurs lots de règles d'usage. Les différents intervenants sont légitimement prédestinés par la tradition à partir du type de filiation qui les lie au concerné. Chaque cérémonie constitue une occasion saisissable pour faire le bilan du comportement et des vertus sociales de l'épouse.

L'homme, quant à lui, reste cantonné dans ses fonctions de chargé de veille dans tous les sens du terme. Dans ses charges principales qui sont de nourrir et de protéger sa famille, il peut être appelé à s'absenter pour un temps relativement long. La mère de famille demeure, malgré tout, la vraie responsable de l'éducation des enfants. Cette réalité de l'organisation sociale traditionnelle justifie l'ensemble des dispositions visant à s'assurer de la soumission et au respect par la femme des normes établies. Trop de liberté d'action l'en éloignerait et impacterait à terme l'organisation et la stabilité de toute la structure de ces sociétés préindustrielles.

Les naissances conservent le support biologique de la communauté. C'est l'élément physique qui assure la perpétuité humaine. C'est pourquoi, à l'échelle individuelle, les Ouolofs disent que celui qui a procréé vainc la mort et vit éternellement (*ku am doom, deewo*).

Figure 24 : Dispositif de protection placé à côté de l'enfant



(© Mandiaye Fall)

Figure 25: Calebasse pour la séance de rasage du bébé



(© Mandiaye Fall)

1.4 Les rites autour de la mort

Les rituels funéraires remontent au paléolithique moyen, il y a 40000 ans au moins. La perception de la mort a évolué au fil du temps. Les concepts autour des divinités et la croyance en la possibilité d'une existence outre-tombe suscitent des formes de ritualisation pour accompagner les défunts.

Rien ne détermine plus profondément une civilisation que la place qu'elle fait à la mort. C'est la mort qui permet la naissance, transforme la vie en histoire et instaure la liberté. Elle ouvre la voie à la solidarité entre générations et assure la créativité humaine à travers le temps³⁶⁰.

Les comportements devant la mort dépendent principalement du degré de religiosité et de la proximité avec le défunt. Il est clair que généralement elle fait mal et suscite douleur et larmes. Cependant, une fois le choc émotionnel absorbé, la machine rituelle se met en place pour une prise en charge du corps du décédé selon les traditions.

Dans les sociétés négro-africaines où les traces des modes de vie indigènes sont les plus marquées, l'existence est considérée comme des cycles de vie et de mort symbolique ou physique. L'individu voyagerait à travers des univers avec des frontières clairement identifiées où le dialogue avec les divinités obéit à des codes ritualisés. L'âme est séparée de l'enveloppe charnelle par la mort. Elle doit être prise en charge à travers des rites.

Dans le Kajoor, les travaux autour des tumuli³⁶¹ dans le Nord nous informent sur une certaine forme de ritualisation autour de la mort avec des modes de sépultures spécifiques. Les modes d'inhumation animiste, sous le type tumulus les plus récents, datent de quelques dizaines d'années et ont été faits pour certains derniers grands notables animistes des communautés sereer du sud du Kajoor.

Le sujet de la mort contient des ambiguïtés qu'il convient de lever. Les Ouolof, issus d'une synthèse culturelle, ont adopté progressivement les coutumes musulmanes tout en y

³⁶⁰Jean Ziegler, « *L'homme est le remède de l'homme* », en ligne depuis le 30.01.2011 sur : http://agora.qc.ca/thematiques/mort/documents/lhomme_est_le_remede_de_lhomme, consulté le 25.05.2020

³⁶¹ Les archéologues datent les plus vieux tumuli du Nord de la Sénégalie du IV^e siècle.

adjoignant des rites puisés du subconscient patrimonial local.

La civilisation de l'oralité est basée sur des croyances s'appuyant sur du tangible. Les cours d'eau, les arbres, les sanctuaires religieux constituent autant de marques visibles du monde intangible des divinités. Le partitionnement traditionnel de la chose divine et du sacré fait que chaque groupe social a développé des rites à sa propre échelle.

La mort, l'événement social le plus public de tous, est pris en charge dans un cadre moins familial. C'est le seul événement social qui peut faire intervenir des étrangers à la famille du début à la fin du processus de prise en charge du défunt. Cette réalité fait que les rites qui l'entourent, sont plus ou moins partagés par de larges communautés. C'est ce qui semblerait être une explication dans l'adoption du mode d'inhumation musulmane dans l'ensemble du monde ouolof très islamisé. La Sunna encadre et donne des détails sur la manière d'enterrer les morts et n'offre aucune dérogation aux fidèles.

L'absence de religion traditionnelle de masse dans cette partie de la Sénégalie et l'adoption de culture religieuse élaborée dans un contexte différent, laissent des poches de sentiment d'incertitude et de dénuement dans le deuil. Ceci pourrait être une explication à l'adoption progressive d'un symbolisme, afin de combler le vide entre les croyances traditionnelles et les codes religieux importés. En l'absence de réponses claires face à des concepts acquis, les Ouolof développent des logiques et des actes ritualisés pour vivre et vaincre la mort.

S'il est vrai que toutes les civilisations savent (...) qu'elles sont mortelles, il est aussi vrai qu'aucune d'entre elles ne se résigne à l'acceptation passive de cette loi commune. Elles déploient tout un arsenal de ruses pour tromper la mort en tentant de piéger sa figure la plus visible qu'est le temps³⁶².

Ainsi, l'idée de la mort est perçue traditionnellement dans la société ouolof comme un simple voyage entre deux mondes différents. Elle renvoie souvent à l'action de repartir (*deelu*), pour les fœtus et les bébés, ou de partir (*dem*), pour les adultes. Symboliquement

³⁶² Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala, p.571

la mort est assimilée à la perte du souffle : *ñaaak bakeen* (textuellement perdre son nez³⁶³). Selon les croyances, la séparation de l'âme immortelle de l'enveloppe charnelle n'est pas éternelle. Le corps est censé retrouver l'âme dans l'au-delà³⁶⁴ pour une existence similaire à celle sur terre avec un organisme qui garde les mêmes attributs et les mêmes besoins physiologiques : c'est ce qui justifie les offrandes faites aux esprits. Cette superposition des mondes, d'ici-bas et de l'au-delà, avec une continuité à travers le tunnel de la mort fait de l'individu un immortel. Marcel Anganga déclare que : « l'héritage culturel africain, avec sa vision du monde et sa conception de l'homme, préconise [...] la victoire de la vie sur la mort³⁶⁵ ».

D'ailleurs, dans la plupart des rites de passages, l'individu subit une mort symbolique suivie d'une renaissance. La grande initiation constitue le moment le plus fort pour illustrer ces « expériences vécues comme une véritable mort faisant renaître à une vie nouvelle ». (Mupaya Kapiten 2008, 204-206). La transmutation qui s'opère à cette occasion suppose symboliquement la mort du jeune et la naissance de l'adulte initié au monde du sacré. Chaque bébé qui naît, est censé suivre jusqu'au bout ce chemin tracé par les ancêtres, rigoureusement séquencé avec des contenus prédéfinis. C'est ce qui fait que dans le Kajoor, la mort d'un individu dans la fleur de l'âge, demeure très douloureuse car elle n'est pas toujours considérée comme naturelle. Ces disparitions prématurées sont très souvent liées à de l'anthropophagie avec son lot d'accusations et de drames sociétaux³⁶⁶. Cette perception de la situation est encore très courante dans les sociétés sereer du sud du Kajoor³⁶⁷, très conservatrices.

La personne qui réussit à vivre cette succession d'étapes institutionnalisées, qui mènent d'abord à la vieillesse et ensuite à la mort, est considérée comme un sage. Son décès est très bien accepté et vécu avec philosophie. Ses funérailles sont plus gaies et peuvent durer

³⁶³ Cheikh Anta Diop, dans *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaine* (1977), signale que l'écriture du mot mort en hiéroglyphe montre une chaussure dont « le nez » est coupé.

³⁶⁴ Nous avons déjà vu que l'au-delà ne s'envisage pas en termes de paradis ou d'enfer. C'est une existence dans un monde parallèle et que les défunts ont souvent du pouvoir sur le quotidien des vivants.

³⁶⁵ Marcel Anganga, « Vie et mort en Afrique noire », in *Théologiques*, vol. 19, n° 1, 2011, p. 87.

³⁶⁶ Malheureusement, la pauvreté est la chose la plus partagée par ces personnes accusées d'anthropophagie.

³⁶⁷ Les jeunes connaissant la réussite économique préfèrent souvent retourner le moins possible dans leur village d'origine.

plusieurs jours avec de grandes festivités. Par exemple, les populations emploient l'expression *bu dee amul woon, maagat lañuy muslu* (si la mort n'existait pas, la vieillesse serait un trop lourd fardeau) pour justifier philosophiquement la mort par vieillissement du corps. Ainsi, dans le cas de décès d'une personne âgée, les Ouolof déclarent que *yaxu wul* (sa vie n'est pas gâtée). C'est pour dire que la disparition d'un vieillard est légitime (parce que le défunt a accompli sa mission sur terre).

Donc, l'individu n'est pas une entité autonome. Il s'identifie au grand groupe constitué d'un ensemble de cycles biologiques qui se reproduisent, se chevauchent et maintiennent ainsi la pérennité de la communauté. On dit que : « l'individu naît et meurt, mais la famille tribale ne meurt pas, elle s'identifie à la vie » (Thomas : 1987, 321). Tels des *bouts de bois*³⁶⁸ dans la braise, ils se consomment selon des périodicités imbriquées pour maintenir vivante la flamme de la société. Chaque vie n'a de valeur qu'en ce qu'elle aide à entretenir et à renforcer l'âme de son groupe social qui l'a engendré.

L'omniprésence de la réalité de cette mort anéantissant et, en même temps, qui donne un sens à l'existence, crée une confrontation psychologique permanente en chaque personne. D'une part, la domestication de l'idée de la mort se fait à travers une sémantique traduisant des événements cycliques. D'autre part, l'individu appréhende la mort avant de trouver sa consolation dans une forme de religiosité qui donne des assurances quant à la possibilité d'une vie de rêve post-mortem.

Ainsi, les communautés utilisent vulgairement le terme « mort » pour qualifier certaines situations extérieures. Il est utilisé facilement avec les inconnus et les animaux et/ou pour symboliser la fin d'autres réalités telle que la fin du mois (*weer bu dee*). Cette fin symbolique sous-entend également une renaissance. La succession des cycles mensuels constitue les années, en somme, le temps qui s'écoule à l'infini.

Sous un autre registre, de manière métaphorique, pour qualifier certains comportements asociaux et pour rappeler à l'ordre, des expressions composées autour de « la mort » sont utilisées. Les populations disent : *ñeme mak ni dee* (défier les personnes âgées comme la

³⁶⁸ *Les bouts de bois de Dieu* (bantù maam Yallah) est un terme utilisé pour désigner les humains. C'est également le titre choisi par Ousmane Sembène pour son roman paru en 1960 qui relate l'histoire de la grève des cheminots de la ligne Dakar-Niger en 1947.

mort ») ou *lëjle ni dee* (chiant comme la mort) ou *ñaaak kersa ni néewu timis* (désagréable comme un cadavre de crépuscule), etc.

De nos jours, malgré la présence des religions révélées qui sont pratiquées par la presque totalité des Sénégalais, les rituels funéraires conservent encore une bonne base de pratiques issues des croyances ancestrales. Traditionnellement, le concept de l'au-delà, très gai, s'associe à un monde enchanteur où les âmes vivent en toute liberté. Cependant, dans les religions révélées, la vie après la mort est évoquée en termes d'attente du jour du jugement dernier, de purgatoire, d'enfer et de paradis difficile à mériter. Cette perception de la vie outre-tombe rend l'idée de la mort plus angoissante. Les populations adeptes des religions du livre portent de plus en plus l'existence terrestre comme un fardeau, une étape décisive sanctionnée par une joie (ou une peine) éternelle. Telle une épée de Damoclès, la mort, qui n'avertit point, nous guette. Les religieux entretiennent la peur de la mort dans l'esprit des fidèles à travers les médias et à l'occasion des prêches dans les cérémonies.

Ainsi, les décès, jadis chantés et dansés³⁶⁹, sont de plus en plus pleurés et vécus dans la douleur et la crainte. Cette phobie de la mort justifie le grand renfort d'euphémismes utilisés par les Ouolof pour éviter de la nommer directement et d'en atténuer la violence surtout quand il s'agit du cas de décès d'une personne proche.

Lamine Ndiaye (2007) a fait un recensement plus ou moins exhaustif des termes ouolof utilisés pour désigner la mort. Il parle de :

- *waac liggéey* (finir son travail, bien achevé sa tâche, mission remplie) ;
- *gaañu* (se blesser) ;
- *damm loos* (avoir le cou brisé) ;
- *faaddu* (de qui on a supprimé la vie) ;
- *faat* (être passé) ;
- *nopalu* (se reposer) ;
- *nelaw* (dormir) ;
- *saay* (disparaître, s'effacer) ;

³⁶⁹ Dans le nord et au sud-est du Kajor existait un ensemble de tumuli dont les plus récents (au sud-est) sont rattachés aux communautés sereer qui y vivent. Ces enterrements se faisaient avec des rituels spéciaux très gais. Cf. au sous-titre 2.3 consacrée aux pratiques culturelles et au mimétisme religieux.

- *laaxxu* (se cacher) ;
- *guddée* (être en retard) ;
- *dem allaaxira* (partir à l'au-delà) ;
- *dëdu* (qui n'est plus) ;
- *géenn adduna* (sortir de l'ici-bas) ;
- *réer* (perdre son chemin) ;
- *wuute* (s'absenter) ;
- *ndem si yàlla* (le rappelé à Dieu) ;
- *lok xeepp* (avoir un cognée dans la bouche) ;...

Ainsi, la mort est aussi qualifiée de blessure, de repos, de disparition ou de voyage, ou autres. Autant d'expressions et de synonymes de la mort qui sont utilisés en fonction de l'âge du défunt ou du degré d'émotion que l'auteur veut accoler au message. Selon les croyances, un décès n'est jamais une fin totale. L'âme se retire et continue d'exister pendant que le corps est mis sous terre. L'esprit et la chair reconstituée se retrouveront pour former un corps jeune et vigoureux qui passe par le jugement des cieux avant d'être affecté au paradis ou en l'enfer.

L'impact émotif de la mort sur la communauté et la nécessité de la dépasser exige un ensemble de rituels funéraires connu sous le nom de *dëj*, dont la durée dépend de la famille endeuillée³⁷⁰. Traditionnellement, le défunt doit être mis sous terre dans les heures qui suivent le décès. Dans le milieu intertropical marqué par des températures élevées, et l'absence de moyens techniques modernes de conservation, il n'est pas rare d'assister dans la campagne à des enterrements de nuit à la lueur des lampes tempêtes. Cette propension à procéder à l'inhumation dans des délais courts est renforcée par une recommandation de la Sunna musulmane qui voudrait que l'on procède à la mise en terre dans les plus brefs délais³⁷¹ « afin de soulager le défunt au plus vite³⁷² ».

³⁷⁰ Les funérailles peuvent être faites le jour, le lendemain, le troisième jour ou huitième, avec une journée de prière le 40^e jour. Certains constituent à célébrer les anniversaires des décès de leurs proches.

³⁷¹ Ce choix délibéré de ne pas insister sur l'enterrement chrétien tient du fait que seul moins de 5% de la population est concerné et que cette question de délai existe aussi dans la campagne. En ville, les morgues équipées de dispositifs de congélation aident à repousser les délais et ceci est valable aussi pour certains cas de décès de musulmans où les acteurs sont obligés d'attendre.

³⁷² Les Ouolof soutiennent que le défunt souffre tant qu'il n'est pas mis sous terre.

Jadis, les cris de l'entourage, le son du tam-tam et des cavaliers servaient à rassembler dans la maison mortuaire tous les habitants de la localité en un temps record³⁷³. Aujourd'hui, les hauts parleurs de la mosquée et les moyens modernes de télécommunications sont définitivement adoptés pour annoncer les décès. Les funérailles constituent de véritables démonstrations de solidarité collective. Chaque personne se sent concernée : les participations en nature ou en espèces pour aider à nourrir tout ce beau monde, l'aide à transporter le corps vers sa dernière demeure, la préparation et la distribution des repas, les séances de prières collectives pour le repos de l'âme du défunt, etc. En somme, l'implication de la communauté se ressent à travers l'ensemble des activités nécessaires à l'organisation des funérailles dans une répartition traditionnelles des tâches : les hommes vont à la mosquée et s'occupe de la séance de prière, les femmes font les galets de céréales et les repas pour nourrir la foule. Pendant les funérailles et les jours qui suivent, un van³⁷⁴ est posé devant la veuve pour récupérer l'argent des condoléances. Cette prise en charge collective est d'autant plus indispensable que les plus proches, souvent plombés par le décès, sont dans une bulle émotionnelle qui les rend souvent inefficaces devant tout ce qu'il faut accomplir comme actes. Ainsi, « le deuil n'est pas l'expression spontanée d'émotions individuelles (...) [il] n'est pas un mouvement naturel de la sensibilité privée, froissée par une perte cruelle ; c'est un devoir imposé par le groupe³⁷⁵ ».

Les modes d'inhumations respectent les recommandations des religions révélées. Pour les musulmans, le défunt, enveloppé dans du linceul, est enterré, couché sur le côté droit, face à l'est, la direction de la Kaaba. Pour les Chrétiens, la personne morte est inhumée, bien habillée, dans un cercueil dont la valeur dépend du pouvoir d'achat des proches parents.

Entre les cérémonies de prières collectives pour sauver l'âme du défunt et les rites accompagnant les funérailles, s'incrustent des pratiques traditionnelles locales. Hormis les gestes collectifs de groupe que toute la communauté supporte, les membres de la proche famille vivent individuellement le deuil. La proximité et le lien de parenté entre la personne et le défunt imposent à chaque élément de la famille une manière de faire le deuil qui est

³⁷³ Le tam-tam a servi également à d'autres occasions pour envoyer des messages. Par exemple, en cas de morsure de serpent, devant l'urgence de la prise en charge de la victime, il sert à alerter le guérisseur, en attendant d'arriver chez-lui.

³⁷⁴ Pièce de la vannerie africaine sous forme de grand plateau.

³⁷⁵ Durkheim, 1912, *Op. Cit.*, p.561

souvent définie par les traditions et qui implique plus ou moins des rites.

L'expérience du deuil se déroule simultanément dans les deux espaces, collectif et individuel, les deux réalités, sociale et psychique : à l'extérieur, dans l'espace institué – les funérailles, les commémorations, les monuments, les noms – et à l'intérieur, dans l'espace psychique³⁷⁶.

Le deuil est porté d'abord par les plus proches membres de la famille et il s'élargit par cercle concentrique à l'étendue de la communauté qui s'interdit toute manifestation publique de joie pendant quelques jours.

Dans un couple, le deuil est plus contraignant chez la femme que pour l'homme et ceci dans la continuité du dispositif social entourant son existence comme support principal de la société. La tradition recommande au veuf de nouer autour de sa tête un foulard de sa défunte femme pendant trois jours. Ce geste simple suffit à faire le deuil de sa conjointe.

L'épouse, quant à elle, dès le décès du conjoint, est obligée de se débarrasser de tout objet de parure et de porter une tenue sobre et décente, conformément aux recommandations. La tradition voudrait que la belle-sœur, la marraine qui s'était chargée de mesurer les graines la nuit de son arrivée dans le foyer conjugal ou une proche parente, si cette dernière n'est pas disponible, se charge de défaire ses tresses³⁷⁷. L'opération est faite à l'aide de la paille de rônier, sous une tente symboliquement faite d'un pagne tissé qui est tendu par des parentes de son défunt époux. C'est l'occasion de faire des témoignages sur son comportement dans son ménage. Toutes les femmes mariées présentes sont censées mettre au moins une pièce sur cette tente improvisée.

L'argent récolté sur la tente est gardé par les parentes de la veuve pour constituer la base du dernier cadeau qu'elle donnera à sa marraine en échange des bagages que cette dernière devra mettre à disposition pour accompagner le veuvage : bassine, bouilloire, tong, tissu, et natte de prière. Ensuite, elle est accompagnée par ses belles-sœurs jusqu'à la porte des

³⁷⁶ Marie-Claude Egry, « Les miroirs du deuil : Du miroir de l'absent au deuil du regard », *Le Coq-héron*, ERES, 2013, p.30 en ligne : <https://www.cairn.info/revue-le-coq-heron-2013-3-page-29.htm>, consulté le 03.06.2019

³⁷⁷ L'interdiction superstitieuse à la femme dont l'époux est malade d'enlever ses tresses se fonde sur ce rituel.

toilettes pour son premier bain rituel purificateur musulman en sa qualité de veuve.

La sobriété, que renvoie l'image de la veuve, fait qu'il est interdit à la femme mariée de rester sans boucles d'oreilles, une image qui la rapproche de celle de la veuve. La tradition prévoit même la manière de se couvrir la tête avec un foulard. Ce dernier doit faire deux fois le tour de la tête et noué derrière, en couvrant presque les pavillons des oreilles. La position du nœud est changée durant la nuit, qui ne fait pas partie du veuvage³⁷⁸.

Le veuvage isole la femme dans un univers à part, qui l'exclut de la communauté pour une durée de quatre mois dix jours. En entrant dans les costumes du veuvage, la femme subit des rites qui ont un impact psychologique double. D'une part, elle se réapproprie l'intimité matérielle du défunt pour qui elle prie pour le repos de l'âme. D'autre part, les rituels et les interdits du veuvage sont dans une logique de séparation définitive avec le défunt. Par exemple, la veuve ne peut pas dormir dans le lit conjugal durant les trois jours qui suivent le décès du mari³⁷⁹.

Le veuvage commence officiellement le vendredi qui suit, pour une durée de quatre mois dix jours, à compter de la date du décès. Durant cette période, l'épouse éplorée fait des prières pour son défunt mari en utilisant le chapelet qu'il a laissé. Elle garde sur elle un boubou ou un morceau de tissu coupé dans un habit du défunt. Durant le deuil, elle ne peut pas s'asseoir n'importe où. Un banc taillé dans du bois de *kad* (acacia albida³⁸⁰) lui est fourni pour faire ses activités qui nécessitent une posture assise. Ses cure-dents sont faits avec des morceaux de branchages du même arbre. Elle doit garder en permanence un couteau, un morceau de branche de *salaan*³⁸¹ et des gris-gris pour se protéger mystiquement. Assise sur sa natte, elle doit toujours garder les jambes tendues, les pieds recouverts d'un tissu.

Les vendredis et lundis sont exclusivement réservés pour la demande d'aumône. Durant les tournées symboliques, elle ne peut pas entrer dans les concessions. C'est l'accompagnante qui entre dans la maison pour demander, alors qu'elle reste devant la porte. Il est déconseillé

³⁷⁸ Informatrice Sémou Guène, *Op. Cit.*

³⁷⁹ Informatrice : Marame Lo, 61 ans, Tène Toubab, le 21.20.2019

³⁸⁰ C'est une espèce que l'on retrouve dans l'ensemble du domaine soudanien dans lequel est logé le Kajoor.

³⁸¹ Cette espèce végétale sert à protéger les plantations. La haie plantée est renforcée par des branches d'épineux.

aux donateurs de lui faire directement l'offrande. Ils la mettent sur un van posé par terre. Après avoir récupéré le contenu, elle jette le récipient à l'arrière, par-dessus de sa tête. Il est ramassé par son propriétaire.

La veuve lave ses habits les lundis et vendredis dans un endroit spécialement aménagé où elle doit également prendre ses douches. La lessive obéit aussi à un rituel précis. Le linge est rincé d'abord dans de l'eau claire pour être symboliquement débarrassé des « impuretés », il passe ensuite dans de l'eau savonneuse et enfin dans de l'eau claire pour le rinçage final. Durant la tâche, il lui est interdit de s'accouder sur ses genoux. Ses deux mains doivent plonger ensemble, ballantes, dans la bassine pour frotter le linge. L'eau usée, issue de la lessive, ne peut pas être déversée dans la rue ni versée d'un seul trait brutalement.

Après le linge, elle doit prier et faire un sacrifice, très souvent des galettes faites avec les céréales récoltées durant la tournée de demande d'aumône.

Obligée de rester à la maison durant tout le veuvage, la femme peut bénéficier d'une dérogation dans certaines situations. Quand se concentrer exclusivement au « travail » porte atteinte à ses capacités d'assurer sa propre survie, elle peut vaquer à ses occupations professionnelles librement, tout en maintenant le veuvage. Un accouchement met un terme au veuvage également. Dans tous les cas, la femme est obligée de s'habiller sobrement pendant un certain temps. Par contre, si l'accouchement est antérieur au décès, la femme commence automatiquement le veuvage dès qu'elle redevient « pure », c'est-à-dire, à l'arrêt des lochies, et ceci jusqu'à la fin du temps imparti compté à partir de la date du décès. Il n'y a jamais de rattrapage de temps.

A la fin du veuvage, ses ustensiles utilisés sont donnés à la vieille personne qui veillait sur elle. L'arrêt du veuvage est marqué par un bain rituel à la tombée du jour. Traditionnellement, il se faisait sur une fourmilière ; avec une bassine d'eau, avec au fond un morceau de météorite, une cognée et du sable sorti d'un terrier de renards. Aujourd'hui, avec l'urbanisation, le bain se fait en l'absence de tout cet attirail. Il est considéré comme dangereux de croiser cette dame sortant de ce dernier bain qui marque la fin du veuvage³⁸².

³⁸² Informatrice : Anta Samb, 59 ans, ménagère, Mbour liberté 2, le 28.02.2019

Le « travail » terminé, elle est libre de se remarier. Dans le cas du lévirat, c'est le jour choisi pour sceller son union avec un frère du défunt ou un autre l'homme. Le candidat potentiel se manifeste durant le veuvage et aide aux charges financières pendant cette période difficile.

Le partage de l'héritage est fait selon la Charia et à une date fixée par la famille, sous réserve de grossesse de la veuve. Dans le cas où la veuve serait enceinte, ils devraient attendre l'accouchement, qui permettrait d'identifier le sexe du bébé et d'estimer la portion de l'héritage qui lui reviendrait. La veuve reçoit un pourcentage symbolique tiré de la valeur totale des biens, le reste est distribué aux enfants, avec une part pour ceux de sexe masculin et une demi-part pour ceux de sexe féminin conformément aux recommandations de l'islam³⁸³.

En somme, tout le dispositif rituel *post-mortem* consiste à « domestiquer le traumatisme de la mort³⁸⁴ ». « Les études sur *la mort africaine* établissent que les comportements rituels tendent à faire accueillir la mort pour mieux s'en débarrasser, la sublimer, la surmonter³⁸⁵ ». Dans les liens du mariage, l'homme et la femme partagent une intimité qui crée une fusion des corps et des âmes. A la mort, l'âme du défunt resterait collée à son épouse. Le veuvage et les rituels serviraient à se débarrasser définitivement du défunt selon les croyances.

Tout acte de la femme au foyer tendant à la rapprocher de n'importe quel rite du veuvage est interdit. Les belles-mères veillent, au quotidien, au respect des recommandations dont leur viol serait dangereux pour leurs fils. C'est souvent une véritable croisade pour ces belles-mères, formées selon les référentiels de la tradition, pour faire entendre raison aux belles-filles généralement plus tournées vers la modernité. Entre autres actes frappés d'interdiction que l'épouse doit respecter, nous pouvons citer :

- Faire la lessive avec trois bassines ;
- Faire le linge au même moment que sa coépouse ;
- Rester sans tresses quand son époux est malade ;

³⁸³ Informateur : Imam Modou Ngom, *Op. Cit.*

³⁸⁴ Lamine Ndiaye, vidéo interview sur https://youtu.be/ZCnuL4oG7_k, vue le 05.06.2019

³⁸⁵ Didier Mupaya Kapiten, « Vivre sa mort dans les traditions initiatiques d'Afrique noire : une voie d'approche au mystère de la croix », *Théologiques*, vol. 19, n° 1, 2011, p.168

- Faire la lessive ou enlever des tresses le vendredi ;
- Dormir sur le plancher de sa chambre ;
- Porter l’habit ou la chaussure de son époux ;
- Rester sans boucle d’oreille ;
- Enlever ses tresses avec une paille de rônier ;
- Porter ses mains très souvent sur la tête ;
- Se laver la nuit.

Ces interdits, tout en aidant à consigner les rites dans la mémoire communautaire, rendent encore plus solennels les rituels du veuvage.

CHAPITRE II : LES RITUELS AUTOUR DE LA GESTION DU POUVOIR TEMPOREL

Contrairement à la plupart des monarchies, le Damel, à la tête de la hiérarchie sociale, n'est pas le représentant de Dieu sur terre. Il n'est pas non plus sous le contrôle d'une religion qui lui donne rendez-vous à un jugement dernier où il devra rendre compte du comment il a géré son peuple. La royauté, elle-même produit de l'organisation sociale, le roi n'est pas exempté de cette mentalité collective qui donne une certaine place au monde des esprits. Cependant, il y a une séparation nette entre le spirituel et le temporel même si le trône a besoin de l'appui des marabouts et des féticheurs pour régner sur le peuple.

2.1 La caution légendaire de la légitimité du pouvoir

Dans le Kajoor, le pouvoir revient exclusivement à un des candidats issus des sept lignées familiales nobles. Les dynasties royales entretiennent des récits sur l'origine de leur pouvoir sur le peuple. Les discours anoblissent, légitiment et intronisent leurs ancêtres communs sur le territoire. Deux principes accompagnent très souvent les textes. Le premier est lié à la présence du surnaturel dans la destinée de l'Aïeul, avec l'intervention d'une puissance surhumaine étrangère ou la possession de qualités intrinsèques exceptionnelles. Ainsi, ce droit est issu soit d'une présence primordiale sur un territoire vacant, soit il est conféré à partir d'un pacte avec un esprit, soit à travers une acquisition par l'épée, ou bien soit par une confrontation mystique³⁸⁶.

Quelle que soit la situation, elle débouche sur un second principe qui se matérialise par la jouissance de ce droit de propriété qu'il a sur le foncier.

Ce contrôle parfait sur la terre est d'autant plus important que la plupart de ces sociétés traditionnelles sont principalement agricoles. C'est ce qui explique la place et le rôle des

³⁸⁶ Certaines dynasties se rattachent à d'autres entités étatiques de la Sénégambie. A réalité seule celle des *Geej* est d'origine *ajoor*. Cette situation est expliquée par Rokhaya FALL (2013 : 278) par l'affirmation de la puissance du Songhay et les soubresauts du Mali déclinant qui ont entraîné la recomposition des forces politiques vers la fin du XV^e siècle. Cette dynamique a provoqué un mouvement de population vers la côte devenant plus attractive avec la présence des vaisseaux européens. Les forces centrifuges ont sapé les bases du grand Jolof. Les élans autonomistes auraient ainsi favorisé des ingérences politiques et des injections de dynasties étrangères un peu partout.

Laman dans l'échelonnement et l'exercice du pouvoir. Ces Laman, dans le cadre de leurs fonctions décentralisées, sont de véritables gouverneurs de provinces dans le Jolof et participent au grand Conseil, principal organe de prise de décision au niveau central.

Pour le cas de la fondation de l'empire du Jolof, la légende de Njajan Njaay se base sur sa disparition dans le fleuve et son apparition mystérieuse pour résoudre un malentendu opposant des pêcheurs dans la vallée, près du village dénommé Mbédiène Mboye, dans le Walo. Sa force mystique et sa sagesse lui ont valu d'être porté à la tête de la communauté. Il fonde tour à tour le Walo et le Jolof, plus au Sud. Le côté mystique, la grandeur et surtout les origines almoravides du légendaire Njaajan sont convoqués jusqu'à nos jours dans l'incarnation de la noblesse par la descendance. Les vertus guerrières y sont moins exaltées.

L'émergence du Kajoor, ancienne province du Jolof, quant à elle, s'est faite par la force des armes. L'ancien Laman Déthié-Fou-N'Diogou, en devient le premier Damel après la victoire de son fils Amari Ngoné Sobel sur le Burba-Jolof Lélé Foul-i-Fack à la bataille de Danki en 1549³⁸⁷. Il faut rappeler que ce cas de rébellion, qui a conduit à l'indépendance du Kajoor, est enregistré après l'acquisition de mousquets venant d'Europe, ramenés par les navires des premiers voyageurs sur les côtes d'Afrique occidentale. Ainsi, avec le pouvoir acquis par la force, l'incarnation de la royauté s'est faite dans le Kajoor avec une exaltation de vertus guerrières renforcées par une présence marquée de mysticisme au service. Le roi, étant lui-même un noble et un guerrier, est entouré de marabouts et de féticheurs qui interviennent à tous les niveaux pour le renforcement de la gestion du pouvoir.

Ainsi, même si la légitimité du sang royal menait au titre de roi, l'exercice continu du pouvoir passait par la puissance personnelle. Il n'est noté nulle part dans cette partie du Sénégal la présence de palais royal somptueux ou de luxe incarné à travers des métaux précieux ou autres accessoires. Dans le Kajoor, les rois étaient en constant déplacement entre les différentes capitales où ils avaient des femmes dans chacune. Seules la prestance et l'allure chevaleresque suffisaient à faire le roi. Le dispositif était complété par l'exaltation de la puissance mystique, le nombre de courtisans, soldats et esclaves. C'est aussi ce qui justifiait tout le dispositif protocolaire mis en place pour renforcer la sacro-

³⁸⁷ Le fameux bain mystique de *Xuli-xuli* aurait eu un impact décisif sur la résistance d'Amari Ngoné Sobel Faal face aux assauts de reconquête du Jolof.

sainteté de sa personne et la dévotion dont il faisait l'objet. Selon Ca' Da Mosto, pour accéder au roi, il fallait traverser sept portes et sept cours³⁸⁸. Arrivés en face du roi, les sujets devaient se déshabiller, se prosterner, mettre du sable sur eux et parler tête baissée.

Le rôle principal des griots du Damel était de chanter la généalogie et les faits de guerre des ancêtres du roi. Ces griots se retrouvent à tous les niveaux de l'échelon social et gardent les mêmes fonctions. Cette exaltation du courage et de la bravoure en vertus principales et l'intrépidité des guerriers ont fait que, plus que nulle part ailleurs, la traite négrière a été particulièrement violente dans le Kajoor.

Les *Ceddo*, les principaux acteurs de ce climat d'insécurité ambiante, avaient un sens aigu de l'honneur et de la dignité, malgré leur caractère belliqueux et sanguinaire. Les guerriers n'hésitaient pas à se lester de sable pour résister à l'assaut de l'ennemi durant les guerres³⁸⁹. C'est ainsi, pour préserver l'intégrité territoriale du pays, qu'ils durent déposer Madiodio Fal, suite à son rapprochement avec les colonisateurs, pour installer Lat-Dior à sa place en 1861.

Donc, bien que les comportements de la royauté soient dictés par les conditions d'accession au pouvoir, les acteurs sont souvent obligés de se réadapter au contexte sociopolitique en vigueur.

Ces communautés guerrières ont influencé les mentalités collectives qui perdurent jusqu'à nos jours. Il n'est pas rare de voir un Sénégalais se targuer de ses origines nobles pour justifier une réaction devant une forfaiture. L'homme courageux et travailleur est appelé souvent *bañkat*, qui signifie littéralement « celui qui refuse ». En d'autres termes, c'est une personne qui ne baisse pas les bras, qui se bat pour son honneur et sa dignité continuellement. C'est l'angle d'attaque le plus fréquent des griots pour susciter la fierté des gens ciblés. Dans la majorité des cas, ils arrivent à leur soutirer des billets de banque car refuser de céder c'est aussi mettre en doute ses origines nobles.

Bien après la chute du royaume et l'occupation coloniale effective du Kajoor, des cas de rébellion individuelle, mus par une forme de fierté, ont été notés. Des personnalités isolées

³⁸⁸ Alvise Ca' Da mosto, *Op. Cit.* p.94

³⁸⁹ Samb Elhadji Doudou, griot traditionnaliste, retraité de la gendarmerie, 73ans, le 23.03.2019 à Mékhé

ont refusé délibérément de se plier à la législation coloniale au risque d'être poursuivies par les autorités.

Les griots continuent de parler de ce qui semble être le dernier fait de bravoure de la lignée royale du Kajoor à travers la fameuse « matinée de Jeeri Joor Ndeela », le 09 avril 1904 à Thiès. Il se serait rendu coupable de s'être livré à une activité de trafic d'esclaves³⁹⁰ et aurait été condamné à 15 jours de prison et à verser une amende de 1000 francs. L'altercation, qui suivit son refus d'être emprisonné, s'est soldée par la mort du commandant Henri Chautemps. Selon les griots, après son acte, il aurait fait une tournée auprès des siens pour leur annoncer sa mort prochaine. Il a été arrêté par la suite et condamné à la décapitation. Sa tête a été exposée publiquement à Thiès pour servir d'exemple.

L'incarnation de la royauté dépend principalement de la manière dont le fondateur du royaume a acquis son droit. La lignée dynastique reçoit un legs guerrier ou spirituel qui constitue ainsi un héritage coutumier. Il conditionne la perception et l'exercice de la fonction de leader politique principal. La soumission des populations au pouvoir du chef est facilitée par l'acceptation et la conservation des structures sociales issues du passé qui intègrent cette image dans la mentalité communautaire.

Le succès des confréries religieuses pourrait aussi s'expliquer en cette propension des populations à exister sous un leadership avec des fondements spirituels. C'est d'autant plus étrange que quand les canons de l'armée coloniale eurent raison du pouvoir des Damel, les populations rejoignirent en masse l'islam maraboutique sous-tendu par une caution divine acquise dans la pitié et la soumission à Allah. Les partis politiques traditionnels ont très souvent convoité le tutorat des guides spirituels pour accéder à des mandats électifs³⁹¹.

Aujourd'hui, même si c'est plus secret, les nominations à des postes de responsabilité sont suivies de mobilisation de « marabouts » chargés d'assurer la protection mystique. Les gens cherchent souvent à impressionner de par leur mysticisme afin d'avoir un ascendant psychologique sur leurs collaborateurs. Tout ceci s'appuie sur une psychologie sociale héritée de la gestion traditionnelle du pouvoir. Le sénégalais du commun croit fermement

³⁹⁰ L'esclavage a été interdit depuis 1848 dans les colonies francophones d'Afrique.

³⁹¹ L. S. Senghor, 1^{er} Président de la République du Sénégal, de confession chrétienne, a eu l'assentiment de la confrérie mouride en se liant d'amitié avec son guide principal.

à la nécessité d'un bouclier mystique pour accompagner le succès social qui précipite la personne au-devant de la scène³⁹².

2.2L'intronisation

La cérémonie d'intronisation installe le roi au trône et c'est l'occasion de lier un pacte entre le nouveau souverain et ses protégés. La royauté dans le Kajoor est restée élective. Tout est organisé pour s'assurer un équilibre optimal dans la gestion du pouvoir.

Les rites accompagnent l'installation du nouveau roi et réactualisent, par là même, des principes coutumiers qu'il doit perpétuer durant son règne. Traditionnellement, le nouveau souverain s'engage à respecter toutes les autres formes³⁹³ de pouvoir et de veiller à la sécurité et au bien-être de ses protégés.

Le phénomène rituel, dans les cérémonies d'intronisation des souverains, peut être perçu sur deux temps.

D'abord, le Kajoor, royaume vassal du Jolof, a développé un système de transmission et de gestion du pouvoir qui assure une distribution des fonctions avec des garde-fous. Le dispositif est bien réglé pour se protéger des effets néfastes pouvant émaner de toute forme de concurrence entre les détenteurs des pouvoirs. Les prérogatives du roi sont limitées par une assemblée avec un soubassement pyramidal qui touche l'essentiel des propriétaires terriens des différentes parties du Kajoor. Les décisions viennent de la base et remontent jusqu'au sommet.

Dans cette société matrilineaire, le droit de succession à la royauté suit la voie utérine principalement³⁹⁴. Ainsi, les lignées matrilineaires (*meen*) ou patrilinéaires (*xeet*³⁹⁵) détiennent dans leurs patrimoines respectifs telle ou telle fonction, mais la dévolution de celle-ci ne s'opère à aucun moment sur la base d'un système d'héritage rigide. L'accès à la

³⁹² Cf. à la partie sur « Le syncrétisme, une solution pour concilier les religions », 3^e partie, II, 2.1.

³⁹³ L'assemblée des électeurs, chargée de l'intronisation, s'assure ainsi du maintien des privilèges de ses membres.

³⁹⁴ Mbaye Gueye (1981 : 382) nous signale l'atténuation du principe par « l'adjonction de certains éléments patrilinéaires » dans le Kajoor et dans le Bawol.

³⁹⁵ *Meen* (par la mère) renvoie à « sève » et *xeet* (par le père) signifie « espèce ».

fonction est compétitif et demeure ouvert à tous les éléments de la famille bénéficiaire. (P. Diagne : 1967)

Les grands notables (Laman) sont préposés à la gestion du foncier qui leur donne de l'ascendant sur la population locale, vivant principalement d'activités agropastorales. Nous avons déjà vu que le Kajoor est constitué des portions de territoire (des Lamanats) confiés à des notables dont les plus puissants sont appelés Kangam. Ils siègent au grand conseil et nomment le souverain sous la direction du Jawriñ de Diamtil.

Selon Diaw (), après le choix du collège des électeurs, l'investiture du Damel se fait à Diamtil devant le collège des électeurs et des "wa reew" (les habitants du pays). Le Jawriñ lui remet symboliquement les insignes du pouvoir : un récipient contenant des échantillons des différents produits cultivés par ses sujets et le turban orné de gris-gris, d'or et d'argent. Le nouveau roi fait sa prestation de serment en s'engageant à « se conformer à l'égalité traditionnelle et à œuvrer pour la prospérité de la communauté ».

En réalité, l'essentiel du pouvoir reste sous le contrôle du chef du conseil qui veille en permanence sur la légitimité des actes d'un souverain confiné dans des carcans.

Cependant, l'évolution politique et les jeux des pouvoirs ont eu un impact considérable sur les structures politiques. Les tentatives de transgressions des règles traditionnelles passent par la manipulation des pratiques institutionnalisées afin d'acquiescer un semblant de légitimité populaire nécessaire au souverain.

Assez tôt, la prise d'autonomie par rapport au Jolof a occasionné des recentrages politiques laissant une marge de manœuvre considérable aux Damel. Amari Ngoné Sobel entreprend une série de mesures visant à s'assurer d'une autonomie et de jouir de plus de liberté, aussitôt après la sécession du Kajoor. Il nomme le Jawriñ Mbul pour l'opposer à celui de Diamtil. Même si ce dernier ne perd pas complètement sa stature, A. N. Sobel entreprend des manœuvres afin d'affaiblir la lignée détentrice du titre³⁹⁶.

Ce transfert de compétences vise à contrôler les forces armées et à s'approprier de plus de pouvoir sous la complicité d'un personnage acquis à sa cause, qu'il peut nommer ou défaire

³⁹⁶ Mamadou Diouf, *Op. Cit.*, 1980, p75. Il nous explique par ailleurs que le recours fréquent à la violence pour l'accession au trône a affaibli considérablement le pouvoir du grand conseil.

à sa guise. Cette réforme des institutions est aidée par le contexte tendu des tentatives de récupération du Kajoor par le Jolof.

Désormais, la cérémonie officielle d'intronisation se fait à Mbul avec une forme de ritualisation typique qui lui confère la légitimité populaire. Cette cérémonie solennelle pour l'intronisation du candidat retenu est organisée sous un arbre dénommé *Kadug palukaay* (l'*acacia albida* de l'investiture). Sous cet arbre, tous les dignitaires sont conviés pour l'installation publique du nouveau souverain.

Il s'adosse à un autre arbre dénommé *Sumpi ṛaañi* (la *balanite aegytiaca* de la critique négative). En temps normal, cet arbre accueille les assemblées autour des sujets à controverse. Le roi reçoit les dernières critiques à la suite desquelles personne n'aura plus le droit de le critiquer quel que soit le prétexte.

Le processus finit par l'arbre dénommé *Weeru gën*, (adosser pour devenir le meilleur). En s'adosant à cet arbre, le roi acquiert une sacro-sainteté. Il est considéré comme le meilleur de tous et ses sujets lui doivent désormais obéissance.³⁹⁷ Ici les arbres, en eux-mêmes, ne conservent aucun pouvoir : ils jouent juste le rôle d'abri d'un génie. Pas loin des lieux d'intronisation se dresse un autre arbre (baobab), demeure de *Maam Geessu*. D'autres arbres, sites de sacrifices, demeurent dans la localité. Il s'agit des baobabs sacrés tels que Guy Mbarka, Guy Teere ou Guy Maafal³⁹⁸ mais nous n'avons pas reçu plus d'informations sur ces derniers.

Une semaine après son intronisation, le Damel se rend au village de Gadd-Niandy, dans le Nord du royaume, pour un bain mystique de protection.

Le mot *Gadd* renvoie au campement maure. Il est souvent le préfixe des noms des villages issus de l'implantation dans le Kajoor de populations venues de la rive droite du fleuve Sénégal. Ce bain aurait une histoire liée à la suite de la bataille de Danki qui a vu le Kajoor se libérer du Jolof. Le succès de la résistance héroïque d'Amari Ngoné Sobel, face aux assauts des *Jolof-jolof*, serait facilité par le soutien du marabout de Gaad-Niandy.

³⁹⁷ Birima Mboup, 50 ans, membre de l'ancienne famille des griots royaux de Mbul.

³⁹⁸ Liste fournie par Saté Mbaye, *op. cit.*

Le bain est pris environ une semaine après l'installation au trône³⁹⁹. Les populations le désignent sous le nom de *xuli-xuli*, inspiré du son de l'eau déversée. L'eau du bain doit provenir de sept sources d'eau et est collectée dans un récipient spécial. En échange du service rendu, le roi donne au marabout un esclave et une vingtaine de lots de tissus. Comme dans le cas de la majorité des services occultes, un cadeau en échange est capital. Dans les cas extrêmes de dénuement, les bénéficiaires vont jusqu'à donner une pincée de sable pour racheter symboliquement l'intervention⁴⁰⁰.

Dans ce parcours ritualisé, le candidat retenu subit une transmutation par le biais de pratiques avec l'intervention du surnaturel. Il passe d'un noble ordinaire à l'homme le plus puissant du Kajor. Il prend possession de l'ensemble des terres et de tout ce qui s'y trouve et a le droit exclusif de vie et de mort sur tous ses sujets. Le Damel s'installe au cœur de la machine sociale pour en perpétuer l'essence avec l'application des us et coutumes hérités de ses ancêtres.

Parallèlement au transfert du pouvoir au nouveau roi, tout le dispositif de conservation et de retransmission des legs ancestraux se mobilise pour assurer la continuité historique. Le Damel a toujours avec lui son griot attiré qui évolue à ses côtés depuis sa tendre enfance. Les griots accompagnent leurs nobles dans toutes les épreuves, même pendant le passage dans la « case de l'homme ».

Il faut signaler que les jeunes griots subissent une formation très contraignante pour recevoir les textes oraux, patrimoine de toute la communauté, et pour développer des aptitudes liées à leur art. Faire la musique (chanter les louanges de quelqu'un et/ou jouer à un instrument de musique comme le tam-tam ou le *xalam*⁴⁰¹) reste une activité réservée aux griots⁴⁰². Donc, aussi bien que la royauté est transmise au sein de la dynastie, les informations liées à l'histoire des familles nobles sont retransmises de père en fils. Le griot reste présent au

³⁹⁹ Ce décalage observé entre la nomination et ce rituel s'inspirait de celui d'Amari Ngoné Sobel qui a pris le premier bain *xuli-xuli*.

⁴⁰⁰ Informateur : Elhadji Doudou Samb, *op. cit.*

⁴⁰¹ Luth à quatre ou cinq cordes accompagnant les cérémonies de réjouissance. Très souvent le joueur chante en même temps.

⁴⁰² Cette règle n'est pas commune à toutes les communautés ouest-africaines. Chez les Mandingue par exemple, tout le monde peut jouer au tam-tam. Chez les *Ajoor* nobles, jouer un instrument de musique est dégradant.

centre de toutes les cérémonies. Il est porte-parole, porte-voix, émissaire, conseiller, musicien, etc. D'ailleurs, il n'y a presque jamais de cérémonie publique sans tam-tam. Il ponctue les apparitions du roi, les mobilisations et les annonces d'évènements entre autres fêtes.

Être griot d'un noble consacré roi est un grand honneur. Le griot chante et/ou joue de la musique régulièrement pour occuper son roi. Les textes clamés ont pour rôle principal de rappeler au souverain ses origines et l'histoire de ses ancêtres qui ont balisé le chemin jusqu'à lui. Le griot suit son maître même sur le champ de bataille pour chanter sa grandeur et le booster. Il peut être appelé à combattre au même titre que les soldats ordinaires pour défendre son maître. Le jeune noble aussi est lié à un esclave qui l'aide dans ses moindres tâches.

Griots attirés, esclaves et nobles sont liés par une longue évolution qui crée un attachement inébranlable et une confiance absolue. Dans ce modèle de structures sociales fermées, le système de *gewelu judu* (griot de la lignée) et *jammu judu* (esclave de case) crée des liens puissants. Ces derniers sont intégrés comme membres à part entière de la pyramide sociale où les places sont définies plus par l'origine sanguine que par le pouvoir matériel. Leur rôle dans la société justifie la présence de grands dignitaires représentant les différentes castes roturières dans les hautes sphères de l'appareil d'État.

Chez les Lebu, les prises de fonction publique n'échappent pas encore à l'emprise des pratiques rituelles et mystiques. Même le Grand Seriñ N'Ndakaru, principale personnalité musulmane de la communauté, passe une semaine de retraite avec les détenteurs des connaissances mystiques traditionnelles, immédiatement après son élection⁴⁰³. Les dirigeants des cultes musulmans sont protégés ainsi par les prêtres dépositaires des pratiques rituelles traditionnelles. Cet état de fait dénote une certaine ascendance des croyances locales sur la religion importée.

L'intronisation procède au maintien en vie de l'institution royale. Les différents rites ont une fonction d'intégration communautaire dans la mesure où ils réitèrent la logique d'organisation et solidifient les structures sociales. Les marques de l'oralité, qui caractérisent ce patrimoine culturel, installent toute la société dans un système où chaque

⁴⁰³ Khaly Samb, *Op. Cit.* p.70

élément a sa place et garde une fonction définie. Le monde suprasensible interfère dans les institutions en créant des parcelles de sacralité avec du symbolisme souvent plus fonctionnel que spirituel.

Ainsi, dans la marche des communautés, l'institution est plus importante que la personne prise individuellement. Tout doit s'emboîter pour maintenir l'équilibre et pour conserver la personne du commun dans le sentiment d'être un maillon de l'histoire et un support de l'identité de son peuple. C'est principalement dans les tourmentes communautaires que les tentatives de repositionnement et de rééquilibrage sont le plus tolérées. C'est ce qui explique le succès du jeu de passement de jambes qu'A. N. Sobel FALL a fait pour se libérer du pouvoir du Jawrih de Diamtil. La sacralité du pouvoir aussi évolue en fonction des nécessités d'adaptation politique pour la survie des institutions.

Figure 26 : *Sumpi ṛaañi* (la *balanite aegytiaca* de la critique négative) de Mbul



©Mandiaye FALL

2.3 La sacralité du pouvoir

Originellement, dans la Sénégambie du Nord, principalement dans le Pays Ouolof, le concept de royauté semble être importé à travers les vagues de migrations venues de l'est pour peupler la région. Nous avons déjà vu que l'incarnation de la royauté dépendait du contexte et de la manière dont l'ancêtre fondateur a accédé au pouvoir. Les influences exogènes et les luttes entre les différentes forces sociales dans le Kajoor ont provoqué un nécessaire rééquilibrage du pouvoir royal au fil du temps.

Mbaye Gueye nous signale que :

Ce roi était inaccessible dans sa transcendance. Généralement d'origine étrangère, les populations indigènes le considéraient comme un dieu. On lui reconnaissait une puissance surnaturelle. Par son charisme, il devait apporter aux populations la prospérité⁴⁰⁴.

Ce roi-dieu « incarnait l'utilité spirituelle du pays : il était le juge suprême et n'apparaissait que rarement. Ce cantonnement de la légitimité royale à l'aspect divin peut être un avantage mais également un piège. Gueye (1981) renchérit en signalant qu'à l'époque des semailles, certains rois devaient bénir les échantillons des produits cultivés, ainsi, il était fêté en cas de bonne récolte en guise de remerciements. Mais, malheureusement, en cas de mauvaise récolte, il était puni par ses sujets par la mort ou par l'exil.

Ce pouvoir essentiellement religieux, qui ne prévoyait pas de moyens coercitifs, devait être plus en vigueur à l'origine et dans le Jolof. Cet aspect de la gestion du pouvoir royal s'est transposé dans tous les royaumes issus de la dislocation du grand Jolof. L'évolution du contexte socio-politique et l'installation européenne sur les côtes ont fait basculer le mode de gestion du pouvoir vers une exaltation de la force physique et militaire avec un dispositif administratif plus proche des populations.

L'islamisation progressive des populations avec la conscience d'un dieu au-dessus du roi atténua la déification de ce dernier. La situation d'insécurité ambiante issue de la traite

⁴⁰⁴ Mbaye Gueye, « Le pouvoir politique en Sénégambie, des origines à la conquête coloniale », in *Revue d'histoire d'outre-mer*, tome 68, n°250-253, 1981. État et société en Afrique Noire. p.380

négrière a davantage rendu vulnérable le roi qui n'avait, à l'origine, aucun pouvoir de décision. Il n'avait qu'un rôle d'apparat. Le commandement des armées et la gestion administrative revenaient au Grand Conseil dont le président, le Jaraf, sorte de premier ministre, était la principale personnalité.

De la fin du XVII^e et début du XVIII^e siècle, les manifestations du pouvoir royal ont connu des mutations avec la dynastie des *Geej*, d'origine locale⁴⁰⁵, plus proche des populations. La perte d'emprise spirituelle sur les populations sera compensée par un dispositif administratif au service du roi et au détriment du pouvoir du Grand Conseil des Laman. Pour se parer contre la réaction des Laman, les *Geej* collaborent avec des captifs de la couronne à qui le commandement des armées ou des tâches politiques et administratives importantes sont confiés. Les *lamanats*, sortes de divisions administratives de base, sont regroupés en cantons. La charge de chef de canton devenant héréditaire, les plénipotentiaires devinrent des alliés naturels du roi.

La création des provinces, devant regrouper les cantons, renforce le maillage territorial et l'emprise du roi sur les grandes familles. Les *fara* ou *farba*, gouverneurs des provinces sont nommés directement par le roi qui entreprend également la nomination de ministres pour compléter le dispositif. Les pouvoirs concentrés entre les mains du Grand *Jaraf* sont éclatés et confiés au Grand *farba*, le répondant de l'administration territoriale, au ministre de l'intérieur et au ministre de la guerre. Une sorte de service des renseignements généraux est mise en place pour surveiller la population de près. En cas de vacance du pouvoir, le Grand Conseil était intimidé par les armées de la dynastie des *Geej* pour conserver le pouvoir. Ils venaient camper près du site d'élection en attendant la nomination.

Ainsi, il est clair que la gestion du pouvoir a mué suivant l'évolution des mentalités des populations impactées par la présence d'éléments étrangers. Le dispositif mis en place par la dynastie des *Geej* sera perturbé surtout par les visées colonialistes de la France. Ainsi, à partir de 1860, l'ingérence de la France, dans la gestion du pouvoir au Kajoor, chamboulera définitivement les destinées de la royauté au Kajoor.

⁴⁰⁵*Geej* est un nom ouolof voulant dire la mer. Les autres dynasties princières sont d'origine étrangère. Il s'agit des *Muyoy*, *Dorobê*, *Sooño*, *Gelwar*, *Bey* et *Wagadu*

2.4 La répartition du pouvoir entre le sacré et le temporel

Il n'existe pas de roi-prêtre dans le Kajoor. Même si nous remarquons des noms à consonance arabe ou des conversions avérées de Damel, l'exercice du pouvoir est resté foncièrement séparé de la direction des cultes, musulmans comme animistes.

Le roi, comme la majorité des guerriers, se prévalait d'une certaine forme de syncrétisme qui leur permettait de profiter des faveurs des pouvoirs des guides des différentes religions. Les féticheurs, comme les marabouts, sous la coupole de la cour, exercent un pouvoir réel à côté du roi en qualité de devins et de protecteurs spirituels de ce dernier. Ils aident le roi pour les prises de décisions importantes en lisant et sécurisant mystiquement l'avenir. Ils faisaient les gris-gris des Damel et recommandaient les sacrifices à faire afin d'éviter la malchance ou attirer les grâces des divinités traditionnelles ou même d'Allah. Ils participent aussi à la maîtrise du peuple par la soumission à travers le respect et la crainte qu'ils inspirent. Les marabouts ne sont pas près des rois pour « les convertir à l'islam, ni leur montrer quelle sourate réciter pour prier ». Ils les aident à « apprivoiser la population pour eux, pour leur donner la gloire du guerrier vainqueur, pour renforcer leur pouvoir⁴⁰⁶ ». Ainsi, Lat Dior « aurait suivi école coranique à Longor, chez le marabout Babakar Mbay, ce qui prouve simplement le souci, chez les princes, de reconnaître Islam pour pouvoir se le concilier⁴⁰⁷ ».

L'intronisation se faisait selon des rites païens avec une forte présence des symboles animistes. Nous avons relevé que c'est seulement une semaine après son installation au pouvoir que le nouveau roi se rendait à Gadd-Niandy pour le bain de *xuli-xuli* et payait le service. Ce déplacement est la perpétuation d'une tradition installée par Amari Ngoné.

Au cours de l'histoire, les rapports entre le Kajoor et les chefs des théocraties en dehors du Kajoor sont marqués par des séries de coopération et d'opposition.

⁴⁰⁶ Etienne Gérard, « Les médersas : un élément de mutation des sociétés ouest-africaines », *Politique étrangère*, n°4 - 1997. P.615

⁴⁰⁷ Vincent Monteil, « Lat Dior, Damel du Kayor, et l'islamisation des Wolofs ». In: *Archives de sociologie des religions*, n°16, 1963, p.90

L'adhésion des masses populaires aux grandes mobilisations durant la guerre des marabouts du XII^e siècle dirigée par Nazir Aldin⁴⁰⁸, témoigne de la position du pouvoir cedido par rapport à l'islam dans le Kajor. Les représailles de l'aristocratie régnante suite aux tentatives de révoltes des guides religieux ont poussé certains à partir se réfugier dans la presqu'île du Cap-Vert.

On signale le séjour du jeune Lat-Dior à la cité religieuse de Coky pour l'apprentissage du Coran. S'était-il éloigné de la religion musulmane dans l'exercice du pouvoir ? Une question légitime, car selon la version populaire de son exil dans le Rip, Lat-Dior se serait converti à l'Islam, conditionnalité que lui aurait opposée Maba Diakhou Bâ pour entériner sa demande d'asile.

Dans cette société pour laquelle le foncier est le principal support du pouvoir, la majorité des villages incarne un pouvoir spirituel lié à sa fondation ou à un secret de confection d'amulettes qui ont acquis leurs réputations dans le Kajor.

Ainsi, en dehors des capitales impériales, il existe à travers le *Kajor*, des villages spécialisés dans la confection d'amulettes précises.

Le village de Diayane est spécialisé dans la confection d'un gris-gris en forme de Tama, petit tam-tam que l'on coince à l'aisselle. Ce gris-gris est appelé *Tamay Diayan* et serait capable de protéger son détenteur. Les populations soutiennent que manipulé d'une certaine manière, il aurait le pouvoir de mettre le feu à tout un village.

Le village de Loukouk est réputé pour le gris-gris du nom de Samba *Ndoubé Loukouk*. Il se présente sous la forme de queue avec des poils et protège contre les morsures de serpents, les balles de fusil et les chutes.

Le village de Touré confectionne le gris-gris *Ngakaan Touré*.

Le village de Ndiaré fait le gris-gris appelé *Kundu Njaré*.⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ Mauritanien, opposé à la traite atlantique, il déclenche une guerre sainte avec l'appui des marabouts maures et Tukulër avant d'être tué au combat en 1677.

⁴⁰⁹ Informateur : Mame Pathé Mbaye, *op. cit.*

Les villages à vocations mystiques, religieux, comme les centres du pouvoir administratif et coutumiers sont bien répartis dans l'espace. Cette répartition des fonctions est en soi un signe dans la séparation des types de pouvoir. Le roi est à même de s'ouvrir à toutes les formes de puissances mystiques dans la préservation et le renforcement de son autorité sur ses sujets.

Le Sénégal indépendant aura hérité de cette laïcité avec un dialogue permanent entre les différentes confessions. Les guides religieux se positionnent souvent contre toute démarche tendant à déstabiliser le pays et reçoivent ainsi toute l'attention et la générosité des autorités étatiques.

Dans une société à majorité rurale et dépendant encore des aléas climatiques pour sa subsistance, ce modèle d'équilibre social a encore de beaux jours devant lui.

CHAPITRE III : LES RITUELS DE PRÉLÈVEMENT ET DE CONSOMMATION

Pendant plus de 90% de son histoire, l'homme a subsisté par la chasse et la cueillette. Les rudiments de la chasse et de la cueillette sont instinctifs et héréditaires. Par contre, l'agriculture représente un comportement totalement culturel et appris, les gestes sont transmis à travers les générations par le langage. Un enfant cueille instinctivement les fruits sauvages mais pour les semailles, il faut qu'il apprenne⁴¹⁰.

Ainsi, devant une population de plus en plus nombreuse, l'homme a inventé des techniques pour une exploitation plus soutenue de la nature. Il a dû user d'outils de plus en plus élaborés pour alléger les tâches et augmenter les rendements. L'introduction du travail du fer dans l'agriculture est une révolution dans toutes les communautés humaines.

Le développement des Cités-États au Sud du Sahara a été rendu possible par les progrès dans l'exploitation et la transformation des produits de la nature qui créent de nouveaux métiers. Il se passe une polarisation de l'espace avec des zones de productions autour des centres d'affaires avec ses marchés, ses ateliers et ses quartiers résidentiels.

Dans la Sénégambie du Nord, l'arrivée du travail des métaux est imputée aux Dia Ogo⁴¹¹, une dynastie de forgerons venant de l'est. Les mouvements de populations de la Vallée du fleuve vers le sud essaient les techniques culturelles et les divers moyens d'exploitations des ressources. Au fil du temps, de véritables circuits commerciaux se forment entre les grandes villes et restent reliés au commerce transsaharien lointain. Cette prospérité profite

⁴¹⁰ Willcox George. « La culture inventée, la domestication inconsciente : le début de l'agriculture au Proche-Orient », *Rites et rythmes agraires*. Séminaire de recherche sous la direction de Marie-Claire Cauvin. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, N°20, 1991. p.9

⁴¹¹ L'historiographie locale soutient que la vallée du fleuve est devenue très tôt le principal foyer de peuplement du Sénégal vers le X^e siècle. Des vagues migratoires venues de l'est vont apporter différentes civilisations qui vont se succéder sur l'espace. Les premiers sont les Dia Ogo, ensuite les Manna, les Tondyon suivront, etc.

plus aux aristocraties régnautes, pendant que la majorité de la population qui vit de l'exploitation directe des ressources de la terre, demeure dans la pauvreté.

Traditionnellement, les rapports entre l'individu et la nature sont restés un combat continu pour la survie. L'état de l'habitat traditionnel et les moyens techniques rudimentaires offrent peu de possibilités de victoires physiques sur une nature qui se déchaîne souvent. Les cas de décès par les intempéries, par accident, par épidémies, et par guerre foisonnent.

En Sénégal du Nord, l'individu est ramené à un niveau de vulnérabilité élevée avec une mortalité très forte et une espérance de vie très basse⁴¹². La mort rapproche les individus de la foi et la croyance en une destinée contrôlée par des êtres surnaturels atténue la responsabilité humaine et aide à faire passer les douleurs. Toutes les pratiques rituelles dans les activités de prélèvement des produits de la nature émanent d'une croyance en une absence de liberté absolue dans un univers contrôlé par les esprits. C'est eux qui bénissent la terre nourricière, qui surveillent les minerais et autorisent tout usage des produits qu'offre la vie.

3.1 Rituels agricoles

Selon G. Willcox (1991), l'agriculture est « une manipulation dont les effets concernent en premier lieu la reproduction de la plante ». Pour bien réussir le coup, il faut que l'individu identifie les plantes reproductibles en grande quantité et adaptables aux conditions climatiques et pédologiques du site. L'agriculture est sûrement le fruit des tâtonnements et du hasard qui laissent des expériences sur lesquelles se construisent les savoir-faire cultureux.

Dans la zone soudano-sahélienne, l'agriculture dépend principalement de la saison des pluies qui se passe d'habitude entre Juillet et Septembre. Elle concerne les produits à cycle végétatif court. Une céréale comme le mil est considérée comme la principale culture vivrière du Kajor. Il était cultivé en Afrique de l'ouest 6000 ans avant Jésus-Christ. Au mil s'ajoutent d'autres céréales telles que le maïs. Introduite par le colonisateur français au Sénégal pour fournir de la matière première aux huileries et savonneries de la Métropole,

⁴¹² En 1960, la mortalité était estimée à 26,6% et l'espérance de vie était de 38,1. Source : Philippe Antoine et Fara Guédel Mbodji, « La mortalité infantile au Sénégal », in *Etude de la population africaine*, ORSTOM, N°05, 1991, p.20

la culture de l'arachide est vite adoptée par les paysans comme culture de rente. Les variétés cultivées ne dépassent pas 90 jours et s'adaptent à merveille aux sols sablonneux ferrugineux non lessivés du Kajoor. L'utilisation des machines agricoles à attelage s'est généralisée chez les paysans du Kajoor. Les chevaux et les ânes sont les animaux les plus utilisés. La culture des légumes et des tubercules occupe les surfaces plus proches des concessions. Les agriculteurs pratiquent l'élevage domestique des petits ruminants. Le pastoralisme reste l'apanage des groupes peulh et porte principalement sur les bovins.

Le monde paysan reste tributaire d'un milieu qui est souvent en proie à la sécheresse, aux inondations, aux périls acridiens. Il s'établit ainsi des cycles d'années fastes et d'années maigres avec leurs lots de difficultés. Les années d'abondance des récoltes et de prospérité générale ou de misère dépendent de la clémence et de la générosité ou du degré de frustration des cieux. Les communautés s'emploient à organiser souvent des fêtes populaires pour lire les auspices et procéder à des offrandes ou prières aidant à juguler les maux qui pourraient perturber la communauté⁴¹³.

Dans les parties nord et centrale du Kajoor, l'absence de culte animiste communautaire assumé fait que les croyances et pratiques sont plus autocentrées au sein des cadres familiaux. Ici, il s'est développé une mentalité de méfiance de l'autre qui serait capable de porter un mauvais œil ou une mauvaise langue nuisible aux activités.

Donc, au-delà des cadres de célébrations générales, les familles ont des pratiques rituelles qui touchent les semailles et les récoltes. Les premières visent à s'accorder la générosité de la nature, à se protéger des ondes négatives de ses semblables et les dernières visent à remercier les divinités.

La famille Faye de Diobass attache des feuilles de palmier-rôniers aux différentes portes⁴¹⁴ de la maison à l'approche de l'hivernage. Ce dispositif marquait également l'interdiction aux griots d'accéder à la concession⁴¹⁵.

⁴¹³ Nous avons déjà vu les cas du *fil* de Toubatoul et du *xooy* dans le Siin qui procèdent à cela.

⁴¹⁴ « La coutume voudrait que chaque concession ait deux portes : une ouverture vers l'est, l'autre vers l'ouest » Moustapha, 62 ans, Professeur de philosophie, proviseur de Lycée à la retraite, originaire de Ngolar (Diobass), 10. 03.2021

⁴¹⁵ Moustapha Faye, *ibid.*

Dans la famille Sek du village de Kell, les graines de mil à semer sont portées sur la tête d'un enfant mineur. Il ne doit parler à personne durant le trajet. Dans laalebasse contenant les graines, il y a une peau de hérisson et une carapace de tortue. D'autres peuvent y ajouter une queue d'animal, des poils de lièvres, une pipe ou une corne. La carapace de tortue est utilisée pour remplir le semoir. Il faudrait noter que dans la famille musulmane ouolof, tous les actes de ce moment important sont précédés d'un « *bismilahi rahmani Rahimi*⁴¹⁶ ».

La référence à Allah pourrait expliquer l'imperceptibilité de la présence des esprits et la dose de symbolisme qui accompagne les activités.

Chaque élément de ce parcours ritualisé des semailles à une signification spécifique.

L'enfant est sollicité pour planter des arbres très souvent parce qu'il n'a pas encore fini sa croissance. Il pourrait porter chance à la plante. Dans cette même logique, il porte les graines qui doivent être semées. A l'instant où il marche, les graines sur la tête, il est porteur de la destinée de toute la famille. Les malveillants pourraient le distraire ou lui subtiliser les chances de réussite de l'opération. Dans la même logique de croissance rapide, laalebasse fruit d'une plante rampante, à croissance rapide, est privilégiée comme récipient.

Les épines du hérisson poussent inexorablement et abondamment. Elles sont solidement attachées dans son dos. Cette partie de la bête mise dans les graines pourrait porter bonheur. Après tout, il peut arriver que les graines ne germent pas correctement ou que les plantes soient ravagées par un quelconque incident.

La carapace protège la tortue naturellement contre tout ; elle est utilisée ici pour la protection des graines et des futures plantes.

Ainsi, au nom d'Allah, les graines sont plantées, la protection et la profusion assurées par les pouvoirs de l'enfant, du hérisson et de la tortue, le reste dépendra du ciel et de la bravoure des paysans.

⁴¹⁶ « Au nom de Dieu clément et miséricordieux »

Ceux-ci soutiennent qu'« un lièvre qui traverse un village à l'approche de l'hivernage serait présage de mauvaises récoltes. Il doit être pourchassé et capturé par les villageois. Sa peau, mise dans laalebasse de semence, porterait bonheur⁴¹⁷ ».

Dans le cadre des confréries religieuses, les marabouts continuent de jouer ce rôle d'alerte et de protecteurs contre les intempéries. Ils donnent aux fidèles des indications sur les types de prières ou d'offrandes à faire pour se parer d'éventuels problèmes durant l'hivernage.

3.2 Les rituels autour la mer

Les côtes de l'Afrique occidentale, à cause de la présence du phytoplancton, sont très poissonneuses. L'exploitation de la mer dans le Kajoor est centrée sur la presqu'île du Cap-Vert et le long de la Petite-côte. La grande côte, à cause de la présence de la barre n'a pratiquement que Taïba et Kayar⁴¹⁸ où on enregistre de l'activité halieutique d'envergure. La pêche est principalement pratiquée par les Lebu qui se sont essaimés dans de petits villages côtiers.

Dans la région de Dakar on a les foyers originels de peuplement Lebu où nous trouvons de petits ports de ports de pêche : Yoff, Soumbédioune, Yarakh, Thiaroye, Mbao, Rufisque, Bargny, Sendou. Dakar loge une plateforme portuaire internationale équipée d'infrastructures qui répondent aux standards modernes. La région de Thiès abrite les ports artisanaux de Mbour et de Kayar qui sont parmi les plus actifs du Sénégal. De Mbour à Toubab Dialaw s'étalent de petites communautés de pêcheurs qui ont développé des techniques variées de pêche traditionnelle.

A l'origine, la pêche se faisait avec de petites embarcations avançant à l'aide d'une voile ou à coups de pagaies. Même si la presque totalité des embarcations sont équipées de moteur, le bois reste le principal matériel de fabrication des pirogues. Les *GPS* ont fait leur entrée dans les équipages à moyen et long séjour dans la mer. Malheureusement, la non-prise en compte des consignes de sécurité et des alertes météo fait que la mer continue de faire des victimes, surtout pendant la saison des orages. La mer agitée, rend dangereuse

⁴¹⁷ Informateur : Bara Samb, maçon, 49 ans, le 25.02.2019 à Mbour

⁴¹⁸ Kayar et Mbour constituent les premiers ports de pêche artisanale du Sénégal. Les mises à terre sont vendues pratiquement dans tout l'intérieur du pays.

toute forme d'exploitation en eau profonde et est susceptible de faire des victimes à tout moment durant l'hivernage.

Les villes de la grande côte, telles que Kayar, sont recomposées à partir de populations venues des anciens foyers de pêche comme Guet Ndar de Saint-Louis. Cependant, les foyers originels de la presqu'île du Cap-Vert ont non seulement la particularité d'avoir leur vie tournée vers la mer, ils ont également développé des systèmes de pensée orientés par la croyance à des esprits aquatiques.

Des cérémonies d'offrandes sont organisées annuellement en l'honneur des principales divinités pour se parer contre les désagréments. Par ce biais, la majorité des communautés demande plus de protection. Cette quête touche la vie sur l'océan comme celle sur la terre ferme. Les divinités, se déplaçant plus à certaines heures, auraient la possibilité de provoquer des accidents de la circulation routière en bousculant les véhicules qui gênent leurs traversées de la route⁴¹⁹. Elles auraient aussi la possibilité de provoquer des séries d'affections physiques sur les populations, d'activer les intempéries et de renverser les embarcations en mer.

Ainsi, ces manifestations, pour se protéger contre ces fléaux et pour vivre en paix et dans la prospérité, sont organisées dans presque toutes les formations humaines côtières. C'est l'occasion de faire des offrandes dédiées aux divinités gardiennes des lieux.

Dans le village Yoff par exemple, un *tuuru* (sacrifice aux génies) général est organisé à tour de rôle par l'une des familles détentrice du culte de la divinité Maam Njare à la fin des récoltes, vers le mois de janvier ou février (2020). « La communauté avait pactisé avec Maam Njare venu du Jolof. Elle avait aidé les Lebu à la bataille de Diambour. Les habitants de Yoff se sont engagés à organiser des séances d'offrandes annuelles sur les sites sacrés avec du lait mélangé à la farine de mil, appelé *naak*. La divinité ne demande pas de sang et les animaux égorgés ne sont destinés qu'à nourrir les foules⁴²⁰ ». Ce rassemblement culturel se fait avec une contribution financière de toute la communauté fixée à 200 francs CFA

⁴¹⁹ Témoignage recueilli de Mbayang Ndoye, 28 ans, athlète, Bargny, le 13.01.2019

⁴²⁰ Marême Ndiyoie, 48 ans, commerçante, demeurant à Yoff membre de la lignée de Soumbari, dépositaire du culte.

minimum par personne. Les cotisations sont récupérées dans chaque quartier par les groupes de dames chargées de préparer la nourriture à base de mil, destinée à la cérémonie.

Cette cérémonie dure huit jours environ. Le premier jour voit le rassemblement de toute la communauté sur la place publique de Yoff pour la préparation des galets. Les familles porteuses du culte sont aidées financièrement par des particuliers ou les autorités municipales pour l'organisation matérielle.

Les prêtresses et leurs assistantes, accompagnées par la foule débutent la tournée par le site de Ndieuw de Yoff Dagoudane où des offrandes sont faites. En plus des *naak*, elles donnent aux divinités de la boisson gazeuse (*Gazelle*) et des noix de cola. La procession, accompagnée des tam-tams chantant et dansant, prend la direction du quartier Ndenaat où se trouvent le puits et le baobab sacrés pour y déposer les offrandes après en avoir fait le tour sept fois. De l'eau est prélevée du puits pour soigner et guérir des maladies. Ensuite, elles arrivent au quartier Tonghor au sanctuaire de Keusoup et enfin celui de Soufga à Yoff Diamalaye. Dans cette procession rituelle, des divinités secondaires telles que Woré Moll (Keusoupe) sont célébrées également.

Le reste des soirées est consacré à un festival public de Ndép à la place. Durant la semaine ou en dehors de cette période, des familles peuvent célébrer des divinités secondaires dans leurs sanctuaires familiaux. Lors de chacune de ces célébrations, la part de Maam Njaré doit être déposée⁴²¹.

A Bargny, les sacrifices se font avec les mêmes produits, plus du sang d'un bœuf, qui sont déversés dans l'Océan. Les cailloux et coquillages rejetés sont ramassés pour la suite de la célébration dans le sanctuaire de Ndiolmaan. Il s'ensuit un festival d'une semaine durant laquelle, les gens chantent, dansent et les gens entrent en transe.

On nous signale que tout le monde n'entre pas en transe. Entrer en transe donne le privilège d'entrer dans le cercle des intermédiaires des divinités et les membres sont obligés de se présenter à tous les rites⁴²².

⁴²¹ Khalifa Ndoye, mécanicien, 42 ans, petit-fils de Maam Njare, Yoff, le 16.02.2019

⁴²² Mbayang Ndoye, *op. cit.*

Selon les villages lebu, les célébrations peuvent être annuelles ou biennales (cas de Rufisque). D'après les croyances, il existerait de mauvais esprits errant sur la mer. Leurs rencontres peuvent être fatales pour les pêcheurs.

Ainsi, le monde des Lebu, peuple dont les activités tournent principalement autour de l'exploitation des produits halieutiques, est caractérisé par une omniprésence des divinités. L'environnement marin de la presqu'île du Cap-Vert, avec ses côtes découpées, offre des sanctuaires faits sur des sites situés près de l'eau et occupés souvent par des rochers et par quelques arbres. Les offrandes sont principalement de sang, de lait et de céréales. Ici, les pratiques religieuses traditionnelles occupent fortement la place publique au même titre que les religions révélées. En cela, ils constituent une exception dans le Kajoor.

3.3 Rituels de consommation alimentaire

Une alimentation suffisante et de qualité est gage de bonne santé et de stabilité sociale. C'est ce qui explique l'importance donnée à la sécurité alimentaire dans toutes les communautés humaines. La nourriture fait l'objet de respect et l'heure du repas familial est empreinte d'une solennité marquée car elle est considérée comme un moment de communion et de solidarité. Ces rassemblements quotidiens servent à renforcer la cohésion dans la famille.

Dans les hautes sphères de la société moderne, les déjeuners (ou les dîners) d'honneur sont organisés selon un cérémonial institutionnalisé. A ces occasions, l'importance du repas porte plus sur les pratiques sociales et la qualité des participants que sur les mets servis. Le cuisinier prend une prééminence sur le produit qu'il a transformé grâce à son génie et à la maîtrise des rudiments de la gastronomie. La société de consommation, avec la modernité et ses produits précuits, éloigne les individus des processus de transformation de la vie en produits finis consommables. Un grain de riz, une barre de chocolat ou un steak consommé dans un appartement en ville ne donne pas forcément assez de messages sur tous les efforts humains, conjugués à la magie de la nature, qui ont donné naissance à la nourriture. La publicité, incitant à la consommation avec de larges gammes, transforme les rapports avec les repas en un jeu où le caprice et la démesure s'érigent en règles. Les goûts des publics sont manipulés et la consommation est banalisée pour inciter à l'achat. Les quantités de nourriture déversées dans les poubelles et les nouveaux élans de solidarité qui naissent pour

une récupération des restes des repas et leur redistribution aux pauvres en disent long sur les comportements.

Dans les sociétés technologiquement peu avancées, avoir la possibilité de consommer un produit venant du milieu naturel est considéré encore comme une faveur offerte par les « cieux ». La consommation des produits issus d'une nature généreuse, dont l'exploitation est rendue possible par les divinités, nécessite souvent un prix à payer pour y accéder. Une part peut être destinée à remercier ces généreux êtres, soit en partageant symboliquement par le dépôt de nourriture dans un sanctuaire dédié, soit en nourrissant des pauvres⁴²³. Ainsi, le geste de reconnaissance devient presque une obligation dans la consommation des produits gracieusement reçus. Les Ouolof soutiennent que : « un produit cuit appartient à tout le monde ». Le partage est une règle morale naturellement installée. Traditionnellement, les principaux repas sont pris dans la cour de la maison et sont ouverts à tout le monde. Même les inconnus qui passent devant la concession peuvent être appelés à partager la nourriture.

Ainsi, partager un repas avec les autres est aussi une nécessité sociale qui découle du cadre de la solidarité intracommunautaire. Même en faisant les mêmes menus à certaines fêtes communes, les Ouolof s'échangent des plats entre voisins.

Dans cette société à plus de 95% de musulmans, les indications religieuses en termes d'aumône sont adoptées majoritairement. Ainsi, ces règles religieuses de partage importées, sont venues se superposer à des mécanismes de solidarité historiquement ancrés. Elles touchent tous les produits récoltés dans une agriculture traditionnelle de subsistance et sont élargies à toutes les célébrations importantes⁴²⁴. Cette forme de partage est imposée aux fidèles pour la prise en charge et une intégration des moins nantis de la société.

⁴²³ Cette dernière recommandation est liée aux religions révélées, ici, l'islam principalement.

⁴²⁴ Aux fêtes de la korité (fin du ramadan), de la Tabaski (fête du mouton), à la Tamkharite (fête de la victoire du prophète Moussa sur le pharaon, entre autres significations).

Dans le monde rural, cette part des récoltes à donner est préfigurée dès le premier parage des épis de mil⁴²⁵ dans le champ en attendant l'enlèvement⁴²⁶. Ces épis de mil ne peuvent pas rejoindre les greniers sans cette portion sacrificielle qui est distribuée in-situ.

Il faut signaler que l'utilisation de la batteuse mécanique est récente. Les épis de mil étaient découpés en menues portions avec l'aide de la communauté masculine, qui se mettait dans le grenier, munie de dabas à longue manche. Il s'agit d'un travail communautaire très gai où les paysans chantent et dansent en exécutant la tâche à l'intérieur du grenier⁴²⁷.

Pour gérer les repas au quotidien, les femmes s'approvisionnent en épis concassés dans les greniers pour une première transformation dans un endroit dédié, derrière les concessions à l'ombre des arbres. Les Ouolof nomment le lieu de battage du mil *daaga*. Au fil des mois un gros tas de restes se forme sur le site et est mangé par les animaux en errance quand l'herbe commence à manquer dans la brousse. Son feu peut couvrir pendant des semaines sans laisser beaucoup de signes de combustion à la surface du monticule. Des cas d'accident sont notés sur les animaux et surtout sur les enfants, qui aiment s'y promener.

La transformation du mil se faisait d'ordinaire à l'aube, au mortier et au pilon, dans un endroit fixe de la maison appelé *walu* (endroit destiné à moudre). Ce travail se fait en trois temps. D'abord, le mil est pilé en l'humectant avec de petites quantités d'eau au fur et à mesure pour séparer les graines du son. Ensuite, les graines sont séparées du son à l'aide d'un van avec une technique particulière puis lavées à l'eau. Enfin, déshumidifiées un peu, elles repassent dans le mortier pour être réduites en farine.

Les femmes détiennent un répertoire de chants pour tromper la fatigue et rendre les tâches plus joyeuses. Le couscous (ou granulés) obtenu de ce long processus est gardé dans une calebasse posée sur un dispositif installé dans le toit de la case. Ainsi, en hauteur, la nourriture est protégée des enfants et des animaux domestiques. Un morceau de charbon et

⁴²⁵ Le mil est la première céréale à bénéficier de tous ces égards, tant dans les rituels des semailles que dans la prise en charge des récoltes. L'arachide, culture importée récemment, est moins encadré par les cultes.

⁴²⁶ Selon Simel Youm, 45 ans, agriculteur du village de Tanguis, interrogé sur la question, la part est estimée à 10%. Le paysan aménage une sorte de silo rudimentaire délimité avec des branchages. Il s'étire en longueur. Le 10° de la production est mis de côté. Un fois traité, il sera donné au nécessaire.

⁴²⁷ Ce concassage des épis était destiné à alléger le travail des femmes dans le battage du mil. Il permettait aussi de mettre le maximum de graines dans le grenier.

du pain de singe (pulpe du fruit du baobab) servent à la protection contre les bêtes rampantes et les intoxications⁴²⁸.

De nos jours, les greniers ont presque disparu du paysage rural. Les batteuses mécaniques passent dans les champs pour le traitement des récoltes. Les moulins à mil font le reste de la transformation régulière en fonction de quantités conservables qui dépendent des besoins de la famille. Les produits industriels dérivés des céréales commencent à inonder les étagères des boutiques et des grandes surfaces. Cette greffe de modernité, bien qu'allégeant les tâches ménagères, a provoqué la disparition d'une part importante de savoir-faire et de patrimoines oraux.

En campagne, il existe souvent dans la maison, un magasin où les produits agricoles sont provisoirement stockés en attendant leur consommation. La belle-mère ou la première épouse de l'ainé de la famille se charge d'approvisionner les autres femmes pour une prise en charge de leur tour de cuisine. Cette organisation dans la gestion des stocks crée des liens quotidiens entre les membres de la gent féminine de la famille. Au-delà, les familles, en cas de rupture, peuvent se prêter des quantités de graines via les femmes.

La cuisine se faisant à tour de rôle, la cuisinière du jour déploie d'immenses efforts pour servir des repas acceptables en goût et en qualité. Elles sont éduquées à ne rester pas très éloignées de leurs cuisines pour se parer contre toute forme d'accident. D'ailleurs, le feu fait avec du bois ou de la bouse de vache doit être surveillé. Une rupture de la cuisson altérerait le goût du repas⁴²⁹.

Donc, la préparation de la nourriture dans les sociétés encore peu modernisées est chronophage et énergivore. Elle mobilise la femme de l'aube au crépuscule. En plus, elle doit s'occuper des corvées de bois, d'eau, de l'entretien de la maison et des enfants, etc.

Les aléas climatiques et les périls acridiens font leur lot d'années maigres encore et renforcent la vulnérabilité des masses paysannes. Les Ajour, à l'image des autres éléments des communautés négro-africaines, sont éminemment spirituels. Les rapports avec la

⁴²⁸ Il est déclaré que le charbon pilé serait efficace pour les premiers soins contre les cas d'empoisonnement. Le fruit du baobab soigne les cas de diarrhée.

⁴²⁹ Aissatou Sène, 39 ans, ménagère, Mbour, le 26.20.2019

nourriture ont toujours été accompagnés d'une sorte de religiosité avec des approches plus ou moins symbolisées.

Dans le cas des familles ayant des génies protecteurs, la consommation des nouveaux produits des récoltes nécessite des offrandes pour requérir l'autorisation. En cas d'entorse à cette disposition, les représailles peuvent être violentes.

Les rites sacrificiels de partage des différents aliments (mil, lait et eau) avec les génies sont tellement ancrés dans les consciences, que les Sénégalais continuent à les perpétuer souvent inconsciemment.

Il n'est pas rare de voir, quelqu'un à qui on sert de l'eau, d'en déverser un peu par terre avant de boire le reste. Le cas du lait caillé est encore plus sensible. Plus précieux, c'est un bout de doigt qui est trempé dans le liquide et est violemment rejeté vers l'extérieur de la paume pour le débarrasser du lait, qui se disperse.

Ce qui est fait avec ces liquides, n'est pas autorisé avec certains produits tels que les céréales. Jetées par terre dans certaines conditions, elles provoqueraient des gênes. Piétiner de la farine de céréales porterait malheur selon les croyances. Le piment et le poivre par terre attireraient les querelles. Le sel déversé par terre doit être arrosé avec de l'eau sinon, il pourrait provoquer la malchance financière. Enterrer du sel aurait également le pouvoir de faire fuir les pluies. Il est aussi interdit d'acheter ou de vendre certains produits après le coucher du soleil⁴³⁰.

Au tour des différents repas, une attention particulière est accordée aux miettes qui tombent par terre et à celles qui pourraient se retrouver dans l'eau destinée à laver les mains à la fin. Les Ajoor ont l'habitude de manger par terre autour d'une grande assiette, toujours au même endroit pour le repas concerné, dans la cour. Les gens ne doivent pas beaucoup parler par respect de la nourriture. Dans ce genre de partage des repas, le comportement social est important et est bien surveillé. La correction et l'esprit de solidarité doivent régner durant le repas. L'accent est mis sur l'éducation des enfants afin de leur inculquer de bons comportements devant la nourriture.

⁴³⁰ Ibrahima Guène, commerçant, 42 ans, Thiès, le 12.04.2019

Les tout-petits, par respect à la nourriture, sont tenus de rester assis sur leurs jambes, les genoux orientés vers l'assiette. Ils doivent retenir le bord du bol avec la main gauche pour l'empêcher de bouger. On mange toujours avec la main droite, en silence, le regard fixé sur la nourriture. Regarder un adulte dans les yeux est considéré comme une incorrection⁴³¹ ; durant un repas, c'est encore pire. L'enfant n'a pas l'autorisation de se servir fréquemment par lui-même des légumes et autres viandes rassemblés au milieu du plat. Il doit être aidé par les adultes.

Dans certaines familles, à la fin d'un repas, on demande aux enfants de ramasser et de manger la nourriture qu'ils ont fait tomber sur la natte. Les poissons sont considérés comme une espèce dotée de peu d'intelligence. Par conséquent, il est interdit aussi aux enfants de consommer les têtes⁴³².

Dans le cas d'une invitation, les hôtes servent le visiteur des différents produits durant le repas pour l'encourager à manger. La personne quitte automatiquement le repas quand elle est rassasiée. En se retirant avant les autres, l'invité passe par un cérémonial.

Il commence par arranger l'endroit du bol où il a mangé en rassemblant la nourriture éparpillée sur le rebord. Ensuite, cet acte est suivi d'un remerciement à l'endroit de la famille, le père de famille et surtout à la cuisinière. Et enfin des compliments sont faits sur la qualité et la quantité de la nourriture.

A leur tour, les membres de la famille doivent insister pour l'inciter à manger encore. Pour finir, ils lui souhaitent une bonne digestion⁴³³.

En servant de l'eau à une personne à qui on dédie un grand respect, la femme est tenue de faire un geste de révérence particulier. Dans les cas les plus extrêmes, la femme reste genoux à terre jusqu'à ce que le contenant lui soit rendu. Il faut signaler que l'eau est bue

⁴³¹ En Afrique, regarder une personne dans les yeux n'est pas forcément signe de sincérité comme dans les autres civilisations.

⁴³² C'est aussi une manière d'épargner le fond de l'assiette ayant servi à garder les condiments. Les femmes aiment s'en délecter à la fin du repas conventionnel.

⁴³³ Ce rituel témoigne de la volonté personnelle de partager un repas considéré ouvert à tout le monde. Par courtoisie, tous les adultes participent à cet échange.

d'un seul trait ici. Ce geste de révérence peut être mimé. Les femmes appliquent le même rituel pour saluer les gens importants à leurs yeux.

Le rot est un bon indicateur pour montrer qu'on est rassasié. Il est encore très bien vu dans les milieux où la *modernité* n'a pas encore trop d'emprise sur les individus. L'expulsion de l'air par la bouche est succédée d'un remerciement à Dieu pour la grâce qu'il a fait à travers la disponibilité et la profusion de la nourriture.

Ainsi, manger n'est jamais un geste anodin. Les Ouolof soutiennent que « le vendre est un puits ». Ce qu'on y laisse tomber est difficilement récupérable. Par conséquent, la nourriture doit être acquise de façon honnête et consommée de la manière la plus proche des référentiels sociétaux. Traditionnellement, l'idée du germe microbologique porteur de maladie est inconnue. Est considérée comme dangereuse la nourriture affectée par les enzymes toxiques de certains animaux dont on se protégerait avec un morceau de charbon ou du pain de singe.

L'idée du partage est poussée à son paroxysme au point que la nourriture, qui n'est pas partagée avec son entourage, est perçue comme du poison. C'est plus violent quand il s'agit de demi-frères ou de demi-sœurs. Des coépouses sont tenues de considérer ainsi tous les enfants de leur mari à égalité devant la nourriture⁴³⁴.

Quand un bol est entouré par la famille, il est demandé de « manger horizontalement » pour ne pas « laisser de nourriture entre les gens ». Les portions laissées entre eux provoqueraient des futures tensions.

Après la tombée de la nuit, il est déconseillé de jeter de l'eau n'importe comment ou d'envoyer un enfant pour en chercher. Dans l'un des cas ou dans l'autre, les esprits dérangés peuvent sévir. Les pots sur les canaris doivent rester en position renversée.

Par respect pour la nourriture et pour la boisson, on n'en consomme pas debout ou couché, la position assise est conseillée⁴³⁵.

⁴³⁴ Anta Samb, *op. cit.*

⁴³⁵ Cette interdiction s'entend tout le temps. S'agissant de la nourriture, les aînés veillent toujours sur les plus jeunes pour faire respecter les interdits.

Les pratiques rituelles autour de la production et la consommation de nourriture entrent en parfaite ligne avec les systèmes de pensée des communautés ouolof. Toutes ces formes de ritualisation s'inscrivent dans le souci de garder l'équilibre dans les rapports avec la nature et dans la logique de préservation de la cohésion sociale.

Il semblerait que la majorité des interdictions soient entourées d'une explication avec une possibilité des représailles surnaturelles pour obliger les individus au respect des règles et principes.

3.4 Les rituels d'exploitations des autres ressources naturelles

✓ La flore et la faune :

La nature n'offre pas trop de possibilités aux sociétés traditionnelles *ajoor*. Le Kajoor est entièrement logé dans la zone soudano-sahélienne. Les conditions climatiques donnent de faibles précipitations sur une durée de trois mois environ. A la confluence de l'alizé maritime de la façade Atlantique, de l'harmattan venu du Nord-est et de la mousson du sud-est, le couvert végétal change du nord au sud et d'est en ouest.

L'urbanisation galopante continue de phagocyter l'espace aux dépens des surfaces cultivables et des réserves naturelles de biosphère.

Même si la sécheresse⁴³⁶ et la coupe des arbres ont appauvri la végétation au cours des années, des espèces continuent de dominer les zones écologiques.

Ainsi, le milieu physique offre une variété d'écosystèmes répartis en trois grands ensembles. Sur la façade atlantique, le long de la grande côte, les palmiers constituent l'espèce dominante. Dans son hinterland, le type acacia représente l'arbre le plus fréquent. Plus à l'est, à la limite du Ferlo, la steppe arbustive est dominée par des épineux.

Dans la partie centrale et sud-est, le climat soudanien offre un mélange d'arbres comme le baobab, le fromager, le tamarinier, le jujubier, l'anacardier, etc.

Les palmiers sont exploités par les ruraux pour faire des paniers et les chaumes des cases. La contrée de Diander s'était faite une réputation dans la production du vin de palme pour l'aristocratie *ceddo*. Aujourd'hui, islamisées, les populations sont plus tournées vers le maraîchage et la production avicole et fruitière.

Le baobab, (*adansonia digitata*), est une espèce emblématique du Sénégal. Les feuilles sont utilisées comme digestif dans la préparation du couscous de mil. Les fruits soignent les diarrhées et les maux de ventre, et les fibres sont tissées pour faire du cordage. De la famille des herbacés, son bois n'est pas trop efficace pour faire la cuisine ou des meubles.

⁴³⁶ Le Sénégal connaît des cycles de sécheresse depuis quelques décennies.

Les populations s'adonnent au ramassage des fruits sauvages tels que tamarin, jujube, balanite, etc., qui inondent les étals des marchés périodiquement.

Le *kadd* (*Faidherbia albida*) a la réputation de fixer les sols, de les enrichir et de les protéger contre l'érosion. Les paysans ont remarqué que « au tour des *Kadd*, les récoltes sont plus abondantes ». En brûlant une partie de sa branche coupée, la sève qui s'écoule de l'autre bout est efficace pour le traitement des certains cas d'affection de la peau tels que le psoriasis⁴³⁷. Le *nep nep* (*acacia nilotica*) aide à combattre les maux de ventre et les affections bucco dentaires.

Les arbustes, même s'ils sont élagués régulièrement dans les surfaces cultivables, entrent, pour la plupart, dans le traitement de maladies de la peau et des inflammations des voies respiratoires.

Il en est ainsi pour l'essentiel des modes d'utilisation des ressources végétales, qu'offre la nature, qui soit se retrouvent dans la nourriture, soit sont utilisées dans l'artisanat ou soit soignent les maladies. Elles sont encore à la base des remèdes dans la campagne.

L'utilisation de ces produits est accessible au profane et n'exige aucune formule magique pour une bonne guérison des maladies citées.

L'exploitation des plantes, dans le cadre de la pharmacopée profonde, obéit à des rituels accompagnés de formules jalousement gardées par les dépositaires des savoirs. Pour des soucis de préservation de l'espèce, des techniques sont souvent utilisées dans le prélèvement. Le cueilleur évite toujours de couper la racine principale.

Le cadre rural est noyé dans la nature. Les mêmes types d'arbres de la brousse environnante se retrouvent à l'intérieur des zones habitées. Les grands arbres, tels que le baobab et le fromager, sont utilisés comme arbres à palabres à cause de leur envergure. La texture de l'habitat et l'organisation sociale font, des rassemblements au milieu du village, des moments de partage et de cohésion. L'arbre, qui reçoit le plus les populations, se transforme en emblème principal du village. Sous l'arbre à palabres s'exerce une forme de « démocratie

⁴³⁷ Informations recueillies de Fatou Sarr Seck, 65 ans, habitante de Thilmakha, le 13.04.2018

participative et de gouvernance démocratique ». Il joue le rôle de tribunal communautaire et reçoit les réunions et les cérémonies les plus importantes.

Ainsi, les arbres à palabres et ceux entrant dans les étapes d'une procession rituelle et ceux sacrés échappent à la cognée des bûcherons. Ils sont naturellement protégés des agressions des populations en quête de bois de chauffe. Les *Ajoor* ont l'habitude de dire que « l'arbuste qui deviendra un jour un arbre à palabres échappe à la vigilance du bûcheron⁴³⁸ ».

Pris simplement comme espèce végétale, la plante reste une chose au service des humains. Elle ne renferme pas une âme. Son importance et son degré de sacralité sont liés à sa destination, ou sa localisation ou à la présence ou non d'une divinité dans son l'histoire individuelle. Ainsi, chaque plante a son utilité et est respectée, pour cela, par la population. Partout, tout arbre qui se retrouve dans le giron d'une divinité directement, ou englouti dans un sanctuaire religieux, est considéré avec respect, au nom des génies ou de la sacralité du site. Il en est de même pour les arbres des cimetières. Cette sacralisation est un bon moyen pour constituer des réserves de biotope, contribuant ainsi à la préservation de l'environnement.

A Mbul, les arbres, *Kadug palukaay* (l'*acacia albida* de l'investiture) et *Sumpi ηaañi* (la *balanite aegytiaca* de la critique négative), sont sacralisés et intégrés dans les rituels d'intronisation. Non loin de là, trône le baobab de Maam Geessu, habitat du génie protecteur du village.

Partout dans le Sud du Kajoor, les baobabs, ayant servi dans le passé de lieux de sépulture pour les griots sérères, sont respectés.

Il existe des croyances colportant que certaines espèces de plantes telles que le *poftan* (*Celentropis procera*) peuvent te rendre ta courbette après la tombée de la nuit. C'est pourquoi, la forêt, hantée par les esprits, n'est fréquentée que pendant le jour, sauf exception. Même ceux qui l'exploitent sont appelés à se confronter aux esprits, habitants de la forêt et gardiens des ressources naturelles.

⁴³⁸ Au sens figuré, comme au sens réel, ce dicton soutient une prédestination des existences terrestres.

Dans l'univers du *Ajoor* existent des ustensiles et des instruments faits à base de bois d'œuvre : le mortier et le pilon, les bancs, les bols, les supports de tam-tam, les pieux des grandes cases...

Les spécialistes du prélèvement du bois et de sa transformation sont les Lawbe, caste proche des Pulaar. Ils partagent des similitudes linguistiques. D'ailleurs, ils se réclament être une branche de l'ethnie peulh et déploient toute une légende pour expliquer leur séparation avec les Bambado, musiciens (Peulh) et les Peulh, éleveurs⁴³⁹.

Pour abattre certains grands arbres, ils se livrent à des pratiques mystiques pour avoir l'autorisation et se protéger contre les possibles représailles des esprits qui y ont élu domicile. Selon les informations, les Lawbe initiés ont la capacité de repérer les arbres habités par des génies. Le bûcheron avertit la puissance surnaturelle du jour où il doit revenir pour couper l'arbre. Le message se fait à travers des formules magiques qu'il récite en tapotant l'arbre de sa chaussure gauche sur les quatre côtés, face aux points cardinaux.

D'autres, pour tester la présence d'un esprit dans l'arbre, plantent une cognée dans le tronc pour revenir le lendemain vérifier si elle y est toujours. Au cas où l'arbre est occupé, l'instrument de découpe est retiré dans la nuit par ses habitants invisibles⁴⁴⁰. La libération de l'arbre peut nécessiter des sacrifices selon les exigences du génie locataire. Certains peuvent exiger de sacrifier une bête. Quand le génie est difficile à convaincre, les Lawbe peuvent s'y mettre à plusieurs bûcherons ou s'ouvrir à d'autres personnes ayant des pouvoirs mystiques plus denses⁴⁴¹.

Tous les bûcherons interrogés nous font mention d'arbre dont le tronc aurait été complètement sectionné et dont l'esprit qui y habite refuse de le laisser s'écrouler. Des offrandes sont nécessaires pour terminer l'ouvrage devant de telles situations. Ils parlent également de jeunes victimes d'accident ou de cas de maladies provoquées par la

⁴³⁹ Légende défendue par Ibrahima Sow, 48 ans, sculpteur demeurant originaire de Samène, information recueillie le 20.09.2019

⁴⁴⁰ Ousmane Dioum, 45 ans, sculpteur originaire de Tivaouane, entretien fait le 24.09.2019

⁴⁴¹ Informations recueillies d'Abdoulaye Dioum, 65 ans, sculpteur, demeurant à Mbour, le 26.09.2019

négligence ou la méconnaissance des précautions d'usage pour se prémunir des désagréments que peuvent occasionner les esprits dérangés dans leur quiétude.

On nous signale aussi que le bois de *yïir* (*prosopis africana*) est utilisé principalement pour faire lesalebasses et autres objets destinées aux cultes et autres dispositifs de protection mystique. Le nom *yïir* signifie lui-même *protection* en ouolof.

Pour faire les mortiers, le bois de *dimb* (*cordyla pinnata*), et pour le pilon, le *vène* (*pterocarpus erinaceus*), sont utilisés pour leur texture, leur durabilité et leur capacité à recevoir des coups sans se casser.

Les membres de cette ethnie, dont la production artisanale est incontournable pour le bon fonctionnement du domicile, voyageaient à dos d'âne et offraient leurs services en itinérance. Tous les grands dignitaires avaient à côté d'eux un Lawbe chargé de faire leurs meubles et ustensiles.

En touchant à toutes les essences d'arbres qui sont censés constituer des remèdes contre les divers maux, le Lawbe est lui-même un porte-bonheur pour la société wolof. Sa sueur, un morceau de l'habit qu'il porte ou le côtoyer provoquerait la bonne fortune. Les copeaux produits dans son atelier sont utilisés dans la fabrication de talismans pour l'abondance. Ils sont très appréciés dans le Kajoor, où il est difficile de trouver un village spécialement créé et habité uniquement par des Lawbe. Ils sont éparpillés dans les villages et villes, dont leur survie économique dépend, à travers le territoire ajoor.

Certaines espèces d'animaux tels que les couleuvres bénéficient de plus d'égard. Elles ne sont pas tuées dans les villages. Leurs apparitions attirent souvent l'attention des villageois. Il en est de même pour tous les autres animaux, souvent des reptiles, qui se retrouvent sanctifiés dans le cadre des cultes familiaux. Le totémisme⁴⁴² protège et divinise des animaux dans les communautés concernées.

Parmi les oiseaux, les vautours sont considérés comme des oiseaux doués de puissance mystique. Ils auraient le pouvoir de lire l'avenir. L'amarante du Sénégal (*Ramatu*), tout-

⁴⁴² Se référer à la troisième partie, chapitre II, 2.3.

petit oiseau, est respectée aussi par les populations. Il est strictement interdit aux enfants de l'abattre avec leurs lance-pierres.

Sur les étals des marchands de produits entrant dans la pharmacopée, à côté des plantes, sont vendus des coquillages et d'autres restes d'animaux : des os, des dents, des griffes, des sabots, des serres, des peaux et des têtes de varan, de singe, de vautour⁴⁴³, etc.

Les habitats des animaux sont également utilisés pour des compositions mystiques. En guise d'exemples nous pouvons citer quelques cas d'utilisations :

- La paille du nid de certaines espèces d'oiseaux entre dans la composition de certains gris-gris pour la chance. Selon le principe que sous-tend cette croyance, « l'oiseau ne meurt jamais de faim », il trouvera toujours à manger⁴⁴⁴.
- Les fourmilières peuvent recevoir des offrandes pour du positif. Cependant, certains, pour se venger d'un larcin, y jettent les restes des produits volés. Le voleur serait ainsi condamné à la kleptomanie et voudrait, comme les fourmis, ramener chez-lui tout ce qu'il trouve⁴⁴⁵.
- Du sable prélevé de certains terriers aurait la possibilité d'aider à protéger la personne. Il existe des animaux comme le renard qui creusent des terriers avec plusieurs entrées. L'animal trouve très souvent un moyen de s'échapper lorsqu'il est traqué. Le talisman fait avec ce sable brouillerait mystiquement les attaques orchestrées par les ennemis⁴⁴⁶.

Ces ressources de la faune et de la flore sont exploitées pour entrer dans la composition de gris-gris confectionnés par des spécialistes dépositaires de savoirs mystiques profonds. Ils utilisent des plantes connues de tous mais les incantations font le reste. Les « marabouts » jouent un rôle central dans la vie des Ouolof. Ils auraient par devers eux les secrets de la vie sur terre et les codes nécessaires pour jouer sur les destinées des gens avec l'aide des génies. Selon les croyances : « chaque maladie est soignée par des espèces de plantes qui

⁴⁴³ Dans tous les grands marchés des villes, existe au moins une aire destinée aux magasins qui vendent ces produits.

⁴⁴⁴ Ndiawar Mbaye, 66 ans, cultivateur, habitant du village de Ndande, information recueillie le 13.07.2019.

⁴⁴⁵ Information recueillie de Maguette Seck, 64 ans, commerçant, habitant à Kelle, le 18.06.2019

⁴⁴⁶ Maguette Seck, *Ibid.*

vivent sur la terre habitée par l'affecté. Il faudrait juste avoir les indications nécessaires au choix des bons végétaux et les clés qui opèrent l'alchimie⁴⁴⁷ ».

✓ **L'exploitation des produits du sous-sol**

Le Kajoor est entièrement logé dans le bassin sédimentaire sénégal-mauritanien. Les ressources minérales ne donnent pas d'énormes perspectives en termes d'exploitation avec les savoir-faire locaux. Les grosses exploitations actuelles sont le fait d'entreprises modernes qui n'ont rien à voir avec les techniques traditionnelles des autochtones.

L'industrie extractive de la région est basée sur les carrières de sable, calcaire, grès, basalte, latérite, argile, etc., dans les régions de Dakar et Thiès. Elles accueillent l'ensemble des cimenteries du Sénégal⁴⁴⁸ et les productions sont vendues, au-delà des frontières, dans la sous-région.

Les graviers sont également utilisés comme béton pour la construction. Du phosphate est exploité sur la Grande Côte au niveau de Taïba et du zircon est produit dans le village de Diogo, entre autres ressources fossiles. On nous signale une production prochaine d'énormes quantités de pétrole et de gaz off-shore au large de cette côte.

Ainsi, le sous-sol du bassin sédimentaire n'offre que de faibles ressources peu profondes exploitables par les populations locales. Ici, à part le sable de construction, la ressource principale exploitée tourne autour de l'argile pour la céramique. Les spécialistes du façonnage de l'argile sont principalement des forgeronnes (Tëg et Uude). Les ouvrières racontent des légendes quant à l'origine du métier, qu'elles se transmettent de génération en génération, en même temps que les techniques de fabrication.

Toujours dans la logique d'une nature gardée par des divinités, les exploitantes des ressources s'adonnent à des libations avec du mil, de l'eau, du lait et des morceaux de tissus pour « racheter » la matière première. Ces libations leur permettent de garantir la solidité et

⁴⁴⁷ Propos recueillis d'Ibrahima Badiane, marabout implanté à Dakar, le 12.02.2018

⁴⁴⁸ Deux dans la région Thiès (Ciments du Sahel et Dangoté) et dans l'est de la région de Dakar (SOCOCIM). Elles exploitent toutes les filons marno-calcaireux à cheval sur les régions citées.

la beauté des objets fabriqués, de faciliter leur écoulement et de pouvoir profiter du fruit de leur labeur.

Diagne⁴⁴⁹ a fait un travail remarquable sur les croyances et rites entourant l'exploitation et la transformation de l'argile dans le centre du Kajoor (entre les départements de Kébémér et Tivaouane). Il nous signale, en autres, des carrières d'argile à Taïba Ndiaye, Taïba Mbaye, Teug Ndiogui et Ngaye, qui offrent des variétés de matières minérales très appréciées. Dans un peu plus de 75% des exploitations, des formules sont utilisées pour l'extraction de l'argile. A l'Ouest de Tivaouane, le nom d'une divinité du nom de Wan Ciss revient toujours dans les prières. Avant d'entamer leurs prélèvements, les potières disent : « Wan Ciss protège nous comme nous vous avons protégée » (axe Tivaoune-Mboro) ou « Wan Ciss, je vous salue. Du fait de ma pauvreté, je vous demande que ce que je tire soit profitable » (Taïba-Ndiaye).

À la fin, de l'extraction, les potières rejettent dans le trou une prise d'argile en prononçant la formule qui signifie à peu près ceci : « nous te laissons avec tes débris, nous sommes en bonne santé et nous le restons. Nous souhaitons une victoire éclatante et une vente rapide. Nous te laissons avec tes débris ».

L'argile étant considérée comme un produit pur, certaines femmes, pour éviter de souiller la matière première, font des ablutions avant de procéder à l'extraction. La vache est un symbole d'abondance et de sécurité. Ses os ont été utilisés aussi pour l'extraction de l'argile.

Dans les communes de Ngaye et de Koul, les potières utilisent des morceaux de tissus qu'elles attachent aux arbres pour demander à la divinité de les habiller à leur tour. Au-delà de la signification au premier degré qui voudrait qu'elles profitent de la production pour trouver des habits, M. Sall ajoute qu'à travers l'habillement « la potière formule des vœux⁴⁵⁰ ». Dans la mentalité wolof, la pauvreté est assimilable à la nudité. En demandant

⁴⁴⁹ Ibrahima Khalilou Diagne, *Aspects immatériels dans la production de céramique en milieu wolof dans les localités de Tivaouane et Kébémér au Sénégal : regard ethnographique et patrimonial*, thèse de 3^e cycle, ucad, 2018, pp. 201-261

⁴⁵⁰ M. Sall, *Traditions céramiques, identités et peuplement en Sénégambie, Identité et peuplements en Sénégambie, Ethnographie comparée et essai de reconstitution historique*, Thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles, vol. II, p. 36

au propriétaire surnaturel du minerai de les « habiller », elles font le vœu de pouvoir vivre décentement de la transformation de l'argile en céramique.

L'impact de l'Islam dans les pratiques se fait sentir plus vers Ndiassane et Pire, où les prières sont d'abord adressées à Allah et à son prophète Mohammad. L'invocation des ancêtres n'intervient qu'à la fin.

Une femme potière et marchande sur l'axe Saint-Louis-Dakar, au village de Ndiakhaté Ndiassane déclare :

Après avoir prélevé la matière, ma grand-mère, qui m'a d'ailleurs formée, disait : « je t'habille avec du Joor⁴⁵¹, de l'or et du diamant ; j'amène la bénédiction, je te laisse avec l'argile ». Aujourd'hui, pour prendre la matière première, je me contente juste de la dernière portion de la formule : « j'amène la bénédiction, je te laisse avec l'argile⁴⁵² ».

Tout au long de la route nationale 2, les marchands de poteries exposent une grande quantité d'objets témoins d'une forte activité céramique et d'un savoir-faire maîtrisé dans la région. Les objets produits par cet artisanat sont les encensoirs et autres récipients qui entrent dans les pratiques culturelles ou dans la transformation et la conservation des aliments et de l'eau (canari). Dans les foyers, ils côtoient les ustensiles en bois faits par les Lawbe.

La simplicité des instruments de production, de transport et des services n'impliquent pas des intrants minéraux sophistiqués. Le bois, l'argile sont les principales matières premières utilisées pour la confection des ustensiles selon des techniques artisanales. Les métaux arrivent dans la région à travers le commerce.

Les végétaux sont exploités pour l'alimentation, pour le traitement des maladies, pour des pratiques mystiques ou pour servir d'aliment au bétail en cas de disette.

⁴⁵¹ Joor signifiant *sable*, cf. à Kajoor

⁴⁵² Ndoumbé Ndiaye, 50 ans, potière et marchande, interviewée au village de Ndiakhaté-Ndiassane, le 07 mars 2021.

CONCLUSION

La somme des essences des rites et leur orientation sémantique globale donnent un visage spécifique à chaque communauté. Les pratiques rituelles perpétuent l'âme des peuples. Cette singularité incarnée module l'aspect général du patrimoine culturel principalement immatériel des populations négro-africaines. Dans cette culture de l'oralité, il n'y a pas de discontinuité entre les différents aspects de la vie. Le savoir théorique, les savoir-faire, les savoir-être et les croyances ainsi que l'ensemble des modes de transmissions intergénérationnelles font de l'homme en même temps un sujet et un acteur. L'être humain fait partie d'un système qui lui imprime des contenus dont il est chargé, à son tour, de retransmettre selon le même schéma qui l'a lui-même engendré.

Les rituels animistes sont des formes de langages faits de gestuels et de paroles, sur la base d'un symbolisme qui rattache les communautés à des systèmes de croyances et à des types d'offrandes directement ou indirectement faites aux divinités.

Ainsi, le mil, le coton, le mortier, le lait, laalebasse, le végétal, en somme, tout ce qui contribue à la survie biologique est croisé aux principes qui portent la cohésion sociale, le tout chapeauté par le fait religieux⁴⁵³.

Chaque élément de l'environnement « naturel » de l'homme sur Terre semble être investi d'un pouvoir que lui concède le monde suprasensible, artisan et régisseur des choses d'ici-bas. Ainsi, la nature en tant qu'existence spontanée n'existe pas. Chacune de ses composantes possède une âme et, par la même occasion, recèle une puissance spirituelle. L'individu évolue dans ce monde sacré, circonscrit à l'aire d'influence des divinités auxquelles se réfère la société concernée. Le bien et le mal coexistent pour sanctionner les faits. Même si le bien semble omniprésent, et même dans la mort, le mal demeure exclusivement le résultat d'une action négative. Par exemple, les accidents, les catastrophes naturelles, les maladies et certaines formes de mort trouvent toujours leur explication dans des comportements non-conformes aux règles. Devant ces cas de déséquilibre, la responsabilité individuelle ou collective est évoquée. Conjuré le mal nécessite souvent

⁴⁵³ La sacralité dédiée à la matière renvoie à ses origines, un cadeau des divinités. Le symbolisme relevé dans les pratiques sont des sortes de « clins d'œil » adressés aux êtres surnaturels. Ce symbolisme peut être ainsi assimilé à une omniprésence du divin, alors à des prières.

l'intervention d'un prêtre qui accompagne la victime (ou le coupable) dans son aventure thérapeutique.

N'est-il pas coupable celui qui s'est éloigné de la protection des esprits au point de se rendre vulnérable à de telles attaques ?

Ainsi, dans ce monde d'équilibre, la gratuité d'un acte est presque inexistante. Tout geste de bienfaisance, quelle que soit sa motivation, est rétribué d'une manière ou d'une autre.

Alors, considérant que les ondes négatives auxquelles l'être humain est exposé à travers les fautes non intentionnelles commises dans le contact avec la nature ou issues de la jalousie des autres, les bonnes actions sont nécessaires pour se préserver et entretenir l'équilibre socio-économique.

Les résidus de puissances cosmiques positives, contenus dans les éléments, semblent être évanescents, donc un renouvellement de l'acte est nécessaire.

Selon le comportement de la personne et la teneur de l'acte, l'impact de l'énergie positive peut porter plus chance ou contrecarrer une malchance.

Dans certaines situations, une malédiction (ou une bénédiction) reste dans le tunnel de l'héritage familial intergénérationnel. Tout ceci explique la stabilité des classes sociales réparties entre des lignées familiales choisies par les divinités pour diriger et d'autres cantonnées à exécuter des tâches spécifiques tout en respectant le système de hiérarchisation sociale.

En effet, les faveurs des cieux sont obtenues à travers un échange d'action de grâce ou confisquées aux forces occultes après un affrontement. La légitimité des familles régnantes est alimentée par des légendes entretenues dans ce sens. Les dépositaires de pouvoir sur les communautés sont presque déifiés, par conséquent, ils reçoivent beaucoup d'égards de la part des sujets. Par exemple, les souverains du Kajor ont bénéficié de cette aura divine

jusqu'à ce qu'ils soient obligés, avec les mutations politiques suite la présence coloniale, d'exalter des postures plus guerrières⁴⁵⁴.

Il est sûr que les succès enregistrés par l'islam confrérique durant le XIX^e siècle peuvent aussi s'expliquer par la quête d'un guide spirituel avec une caution divine. Les populations, perdues dans cette situation où la légitimité royale ne s'incarne plus que par le pouvoir militaire, durent trouver d'autres attaches à travers les guides religieux⁴⁵⁵. Plus tard, des leaders politiques modernes tels que Léopold Sédar Senghor⁴⁵⁶ ont négocié le tutorat maraboutique pour s'adjoindre une certaine dose de mysticisme afin de gagner l'électorat des masses populaires.

Dans ces civilisations du « lait et du mil », chaque nourriture, tant qu'elle n'a pas été « tuée » par le feu, est porteuse d'une âme et demeure sacrée. Pour les Ajoor, souiller la nourriture, la piétiner ou la détruire peuvent porter malheur. Elle peut être utilisée crue ou cuite comme nourriture en offrande aux forces surnaturelles. Nourrir la vie sous quelle forme qu'elle se présente est source de bienfaits. Distribuée dans un cadre hors contexte des obligations familiales, elle revient toujours en énergie positive. A l'échelle individuelle, ce marché peut se faire directement en nature (lait, sang ou pièce de monnaie), en contact avec les divinités ou auprès des autres humains à travers des offrandes.

Les observations tirées de l'étude des pratiques rituelles nous ramènent à la répartition de Léo Legendre (2012) de la religion entre plusieurs fonctions qui impactent chacune sur la vie.

Cependant, le degré de présence du phénomène religieux dans la vie des Ajoor nous permet de percevoir la classification des fonctions en deux groupes principaux.

D'une part, il y a les aspects qui entrent dans la logique d'une organisation sociale. Les mécanismes de contrôle social, la protection des liens psycho-affectifs et les systèmes

⁴⁵⁴ Les prises de décision sont restées longtemps dévolues au grand Conseil cantonnant le Damel à une fonction spirituelle. Lat-Dior dut faire face à la situation politique en se mettant lui-même à la tête des troupes et en apportant les réformes dans l'administration des différentes provinces pour limiter le pouvoir des Laman.

⁴⁵⁵ Cheikh Ahmadou Bamba et Issa Laye, par exemple.

⁴⁵⁶ La célèbre phrase du 2^e calife des mourides, Serigne Fallilou Mbacké: « Senghor seenj ci kaw » (Senghor seul au sommet) a été utilisée comme instrument de propagande électorale.

d'intégration sociale sont entourés de principes et d'interdits gardés par les divinités et complétés par la justice des hommes.

D'autre part, il y a ceux qui offrent une assise psychologique de l'individu. Les explications surnaturelles pour combler les manques d'informations scientifiques face aux phénomènes, servent à classer l'univers selon des paliers où la place et les limites du pouvoir humain sont bien définies par la divinité. Cette disposition crée une base de certitudes qui atténuent les angoisses existentielles. Une forme d'existentialisme utile se forme et aide au bien-être de ces communautés en état de vulnérabilité face à la nature.

Ainsi, il serait difficile de monter un projet de développement cohérent pour une société sans pour autant étudier ses fondements psychologiques qui découlent des bases de son organisation sociale et de ses perceptions de l'existence. Tout ceci fait de la question de l'identité africaine un sujet important qui mériterait la mobilisation du maximum de ressources intellectuelles du continent.

**Cinquième partie : SAGESSE POPULAIRE ET
EXPRESSIONS CULTURELLES DANS LE KAJOOR : des
pratiques ritualisées pour figer les cadres de reproduction**

INTRODUCTION

La sagesse populaire met de l'ordre dans la vie des membres d'une communauté unis par des idéaux et des référentiels. Héritée d'un passé commun, elle encadre et recadre l'individu au quotidien. Elle utilise la langue vernaculaire comme vecteur en y modelant des styles linguistiques et définit des modes d'utilisation plus ou moins adaptées à la cible.

La langue est « conditionnée dans son opération même par les circonstances au milieu desquelles elle vient à se manifester » (Humboldt, 1974 : 416). Elle est l'émanation d'un contexte particulier dans lequel elle identifie les éléments physiques et abstraits auxquels des codes sonores sont liés pour les désigner.

Les relations entre langue et culture sont complexes, puisque la langue est tout à la fois une composante et un véhicule de la culture (cette notion recouvrant l'ensemble des savoirs et croyances, dispositions et normes, manières de dire et de faire propres à une communauté particulière). Selon les aspects de la langue auxquels on s'intéresse, les considérations culturelles sont plus ou moins incontournables⁴⁵⁷.

La langue porte en elle les traces des principales craintes, conflits, concessions et certitudes du peuple, issues de l'expérience de sa lutte contre les obstacles qui surgissent tout au long de l'évolution. Les systèmes linguistiques possèdent un dynamisme et un pouvoir de résilience qu'il faut développer pour éviter que les interférences culturelles ne leur soient fatales.

L'expression de ce patrimoine oral bénéficie d'un grand renfort de techniques et d'éléments de théâtralisation qui dépendent de la cible et du type d'information à livrer (Ousseynou Wade, 2008). Les libellés, les tournures utilisées, la manière de les déclamer, ou simplement les formules d'ouverture et de fermeture, sont autant d'approches ritualisées qui facilitent la réception des messages (Cadiot Pierre et Visetti Yves-Marie, 2008 : 1981).

Des éléments de la sagesse populaire, dont les expressions sont intimement liées aux cadres de vie traditionnels, sont menacés par une modernisation envahissante qui bouleverse les

⁴⁵⁷ Catherine Kerbrat-Orecchioni, « Système linguistique et ethos communicatif », *Cahiers de praxématique* N°38. Montpellier : Pulm., 2002, p. 35

mentalités. Des indépendances à nos jours, certaines des expressions culturelles, porteuses de cette sagesse, ont dû s'adapter ou disparaître.

Ainsi, cette partie revisite d'abord la manière dont la sagesse populaire participe à la réaffirmation des valeurs identitaires dans les communautés ouolof. Dans cette démarche, l'analyse des fondements serait utile pour bien y identifier les fonctions pédagogiques. Toujours est-il que ce legs ancestral n'échappe pas au principe de la ritualisation qui est l'approche principalement utilisée pour la pérennisation du patrimoine immatériel ouolof. A cela s'ajoutent la structuration des textes et les techniques de communication adoptées pour une meilleure transmission des messages.

En guise d'exemples, nous mettrons ensuite l'accent sur le proverbe, le conte, la chanson et les principaux genres littéraires qui constituent, par excellence, des supports des valeurs édictées à la population. Ils comportent des informations, mobilisables à des fins pédagogiques, qui participent à l'équilibre social et bénéficient du phénomène rituel pour se maintenir⁴⁵⁸.

Malgré toutes les agressions extérieures subies, ce patrimoine oral s'est plus ou moins bien conservé jusqu'à l'avènement des médias de masse (la radio et la télévision) dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Ainsi, en dernier lieu, nous analyserons l'évolution des supports des expressions culturelles ouolof. Ainsi pourrions-nous comprendre, comment certaines expressions ont pu s'adapter pour survivre, tandis que d'autres ont presque disparu.

⁴⁵⁸ Pour ce qui est des contes, le rituel reste dans les formules d'ouverture et de fermeture et les interactions avec l'auditoire. Les proverbes et les chansons restent des textes utilisables à volonté selon le contexte et les objectifs de l'auteur.

CHAPITRE I : LA SAGESSE POPULAIRE, UN OUTIL DE RÉAFFIRMATION DES VALEURS SOCIALES DANS LE KAJOOR

Dans son rôle fondamental, la sagesse populaire complète, corrige et entretient les finalités des savoir-être installés aux différents niveaux de socialisation. Elle est à la base de l'éducation traditionnelle et n'implique « aucune dimension temporelle⁴⁵⁹ » ; elle traverse la vie. Pour les jeunes dans la case de l'homme, comme la séance de *waral* qui prépare le départ de la mariée, les conseils ou épreuves subis ne sont que la phase finale, la consécration qui boucle tout un processus de formatage entretenu dans le cercle familial et dans la communauté villageoise.

D'ailleurs, le rituel des cérémonies familiales se décompose en plusieurs étapes. La partie qui relève du sacré nécessite une attention particulière, parce que distribuant des rôles, et est encadrée avec minutie. Une fois ce moment solennel dépassé, il se passe une sorte de libération qui permet l'expression de semblants de fantaisies à volonté. Dans la désignation des évènements, il n'y a guère de distinction entre le moment de l'intervention du magico-religieux, les festivités et les autres expressions vulgaires qui les bordent. Pour un baptême normal d'un nouveau-né, par exemple, donner un nom à l'enfant et verser du sang demeurent les rituels religieux musulmans. Cependant, il n'est pas envisageable que la fête ne continue pas pour le restant de la journée afin de faire valoir tous les autres sens accolés à l'évènement⁴⁶⁰. Il en est de même pour les mariages, les funérailles et les cérémonies d'initiation. Le rite sacré donne une bénédiction à l'ensemble et libère la suite qui reste néanmoins sous le contrôle d'un *modus operandi* traditionnellement usité. Dans chaque cérémonie, le profane et le sacré se complètent pour former une unité d'actions désignée sous un nom. La ritualisation procède d'un savant mélange de pratiques coutumières et de préceptes religieux.

⁴⁵⁹ A. S. Mungala, « L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales », *Ethiopiennes*, numéro 29, février 1982, en ligne sur http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=838, consulté le 20.05.2020 à 19h30'

⁴⁶⁰ Les cérémonies sont des moments de retrouvaille de la grande famille, de renouvellement des liens structurels de parentés, de réaffirmation des rapports sociaux entre classes sociales et surtout du bilan moral du comportement de la concernée.

L'analyse de la suite de la cérémonie solennelle, qui semble folklorique et futile pour les observateurs étrangers, relève d'un sens éminemment social. Ce sont des approches ritualisées, diluées dans les activités distractives comme la musique et les chants qui permettent de préserver la cohésion communautaire. De plus en plus, les motivations financières prennent le dessus pour laisser libre cours à des chansons fantaisistes. Cependant, dans ce chahut, émergent des textes encore chantés aux mêmes occasions depuis la nuit des temps. La composition hétérogène des groupes fait que les plus jeunes apprennent toujours des plus âgés, l'héritage se perpétuant ainsi au fil des générations.

En dehors de ces événements, d'autres occasions sont légion pour véhiculer des leçons de vie. Il s'agit des contes dits dans le cadre familial qui puisent dans le répertoire commun à toute la communauté linguistique, des proverbes utilisés à volonté, des chansons exécutées dans des contextes précis.

1.1 Fondements et fonctions pédagogiques de la sagesse populaire

Dans une société de l'oralité, le rappel permanent des préceptes sociaux est capital. Ces messages, d'origine inconnue, se démarquent du dogme religieux et des assertions philosophiques. La société use de la pédagogie du rappel qui se décline en plusieurs modèles adaptables aux niveaux psychologiques dont les différentes *étapes de l'existence* constituent des cadres symboliques. Les communautés s'inspirent naturellement des particularités de leur contexte socio-politico-économique pour constituer ce bagage linguistique qui aide à leur harmonie et à leur équilibre. Ce patrimoine oral fonctionnel, appelé aussi sagesse populaire, se constitue spontanément au fur et à mesure de l'évolution. Il sert principalement à huiler et à entretenir la machine sociale dont le dynamisme est accéléré par les influences extérieures facilitées par la globalisation.

Nous n'allons pas nous engager dans la clarification des nuances sémantiques qui fixent de semblants écarts entre proverbe⁴⁶¹ et dicton ou conte et légende au risque de biaiser l'esprit

⁴⁶¹ Jean-Claude Anscombre (2008) réalise un schéma qui définit les proverbes comme des phrases sentencieuses à auteur indéterminés, se présentant sous une forme parémique (générique) et utilisant la méthode métaphorique (p.257). Il revient à foison sur les nuances entre le proverbe, la maxime, l'adage et le dicton.

et la forme de notre raisonnement. Le choix délibéré des proverbes est motivé par l'axe principal de ce travail orienté vers le patrimoine communautaire.

Cependant, il faudrait d'ores et déjà signaler que, selon les moments et selon les phénomènes artistiques en vogue, des expressions ou des « vérités » impersonnelles toutes faites, naissent et meurent rapidement. Ces fioritures verbales marginales ne sont pas éligibles à la sagesse populaire. Il s'agit de formes d'expressions vulgaires qui se saisissent d'une jeunesse avide de nouveautés dans une modernité où les médias et la publicité aiguissent les appétits de consommation culturelle⁴⁶². Les possibilités de diffusion de l'information et de la dématérialisation des œuvres culturelles, tout en démocratisant l'accès à la culture, fragilisent la production qui devient évanescence. Les œuvres musicales, cinématographiques et littéraires, fortement numérisées, ne brillent que le temps d'une saison et tombent petit à petit en désuétude. Cette situation est à lier au développement des technologies de l'information et de la communication qui font circuler, à la surface du globe, d'énormes quantités de données numériques. Tout s'accélère à une vitesse vertigineuse et les aires culturelles s'interconnectent de plus en plus. Ce rythme effréné des inventions crée des angoisses dues à la pression continue devant des envies chaque jour renouvelées. Les plus âgés, souvent en proie à une sorte de nostalgie, essaient de ressusciter le « bon vieux temps ». C'est sûrement ce qui avait justifié toutes les émissions télévisées des années 1990 qui recréaient des cadres d'expression de la musique afro-américaine⁴⁶³, en vogue au Sénégal dans les années 1970 et les séances de *taaxuraan* (veillée de chants populaires).

En somme, ce phénomène d'acculturation, qui touche les sociétés négro-africaines, concerne tous les secteurs de la vie. Cela se ressent également dans le système langagier oral, support principal du patrimoine culturel ouolof. Les jeunes nourrissent des complexes vis-à-vis de leur patrimoine linguistique. Cette langue ouolof, qui n'est pas systématiquement utilisée à l'école, s'appauvrit et perd de sa substance. Il est difficile de

⁴⁶² Les comédiens des téléfilms, les stars de la lutte et les chanteurs créent souvent des expressions qui sont reprises principalement par le public jeune.

⁴⁶³ Cf. à l'émission de la RTS, « bon vieux ton » de Djibril Gaby Gaye C'est une sorte de bal télévisé sous fond de musique salsa.

voir, en milieu urbain, un jeune parler un ouolof pur, sans interférence linguistique d'origine française ou anglaise. Que restera-t-il de la culture quand nous aurons perdu notre langue ?

Cette question est d'autant plus pertinente que la réponse est pétillante. Dans une culture de l'oralité, la langue est « au début et à la fin de toute chose ». Alors, il ne restera rien des fondamentaux de la culture ouolof quand le processus enclenché depuis près de deux siècles⁴⁶⁴ arrivera à terme.

L'intérêt de l'étude des fondements mémoriels oraux de la culture ouolof relève d'une importance capitale dans la mesure où la langue ne se limite pas à sa simple fonction d'outil de communication. Elle n'est pas seulement un moyen d'interaction horizontale entre les membres d'une communauté. Bien que s'enrichissant d'emprunts et de néologismes pour désigner les phénomènes nouveaux, elle garde encore un fort taux de capsules intergénérationnelles qui aident à maintenir les bases du système social. C'est d'autant plus intéressant que dans la plupart de ces messages, les mots et les cadres imaginaires ne sont pas trop altérés par la modernité. Ces expressions représentent, en elles-mêmes, des îlots de résistance à partir desquels les composantes qu'elles contiennent sont toujours remises au goût du jour. Doris Bonnet⁴⁶⁵ déclare à ce sujet : « à chaque fois qu'il énonce un proverbe, le Mossi alimente la machine sociale, réactualise la tradition, donne l'énergie nécessaire à la reproduction de la société ». « Nos conversations quotidiennes, amicales ou professionnelles manqueraient indéniablement de couleur sans la vaillance, ô combien imagée, de toutes ces formules figées qui ont su s'imposer dans le langage oral de leur époque avant de venir jusqu'à nous, indemnes. »⁴⁶⁶. Elles sont inspirées des règles sociales, des rapports entre les classes et surtout des relations entre l'homme et la nature. Ainsi, ce patrimoine oral est porteur de messages qui laissent deviner la mentalité du peuple qui en est l'auteur.

⁴⁶⁴ La période de référence reste le début de la seconde moitié du XIX^e siècle quand la France a voulu s'immiscer dans la vie politique au Kajor afin d'imposer l'installation d'une ligne télégraphique entre Saint-Dakar.

⁴⁶⁵ Doris Bonnet, *Le proverbe chez les Mossi du Yatenga, Haute-Volta*, Peeters, 1982, p. 178.

⁴⁶⁶ Daniel Lacotte, en ligne sur http://www.langue-francaise.org/Dejeuner_lacotte.php, consulté le 25.02.2020

Les proverbes, qui ne nécessitent aucune restriction temporelle, sont d'une efficacité redoutable dans cette fonction. En guise d'exemple, le terme *pulaar* : *needo bandum* (le parent d'abord) est connu par la majorité des Ouolof qui l'utilise dans un contexte amical pour désigner la solidarité ethnique des populations de langue pulaar⁴⁶⁷ de la vallée du fleuve Sénégal. Les mots *needo* et *bandum*, tout en s'insérant dans la langue d'origine au moyen du dicton, s'assignent une fonction de rappel de la nécessité d'union interne et vont à l'assaut des ethnies voisines.

Cette expression, utilisée aussi par les Ouolof (*nit mbokma*), joue un rôle dans la prévention de l'anarchie et du désordre, en ce sens qu'elle appelle à l'unité et à la solidarité de groupe⁴⁶⁸. Naturellement, la famille représente le premier lieu de socialisation et de stabilisation des prérequis pour la réception des rites d'initiations communautaires. En effet, la sacralité des liens parentaux part d'abord du cadre familial pour ensuite s'ouvrir crescendo du village à l'ensemble de l'ethnie et enfin à l'humanité entière.

Cependant, la réalité la plus intéressante se trouve dans le fonctionnement des sous-groupes. Les classes sociales minoritaires, la noblesse et les castes roturières, sont détentrices de patrimoines spécifiques à conserver. Chacun y va avec des expressions pour graver dans la mémoire les réalités de sa condition sociale.

Le statut de noble et l'incarnation des attributs royaux renforcent la fierté d'appartenir à une lignée prédestinée à diriger le peuple. L'origine confère au noble le droit de revendiquer la légitimité royale. L'appartenance, désignée sous le terme de *meen* (sève), est brandie à toutes les grandes occasions par les griots, les professionnels de la généalogie. L'utilisation de l'expression *kewêl du tēb, dom ja bēt* (le faon n'a d'autre choix que de passer au-dessus de l'obstacle franchi par sa maman) est une manière de rappeler que l'origine familiale impose un code de conduite particulier.

Dans les castes roturières, le patrimoine s'incarne dans les secrets des métiers ou la maîtrise d'un art. Cette origine confère également des avantages socio-économiques. Ces sous-

⁴⁶⁷ Ils sont les premiers à être en contact avec l'islam en Ségambie du nord. Ils sont très conservateurs.

⁴⁶⁸ Malheureusement les Ouolof se méfient aussi des proches, une situation inspirée de la rivalité pour le pouvoir central dans le Kajoor. Pour se parer des possibilités de trahison, certains souverains n'ont pas hésité à confier des postes de responsabilité à des esclaves.

groupes baignent dans des communautés plus larges. Ils y retrouvent de potentiels clients, la grande masse de *badolo*, (paysans) indispensables à l'expression de leurs héritages lignagers. En se réclamant d'une famille qui se prévaut d'un sous-groupe, ils revendiquent indirectement une place fixe (une classe) dans la société et des obligations envers la communauté toute entière. Les esclaves se retrouvent dans les familles à tous les niveaux de la hiérarchie sociale. Ils ne peuvent se prévaloir qu'à travers la fidélité envers leurs maîtres.

En somme, l'exaltation du lien de sang, qui est poussé à son paroxysme, n'est pas synonyme de xénophobie ou de racisme. La place donnée à la proche parenté se justifie principalement par le souci de la conservation des héritages familiaux qui ne restent viables que dans le grand cadre communautaire qu'il faut préserver.

Ainsi, l'expression *nit, nitay garabam* (l'homme est le remède de l'homme) participe à l'intégration au sein du grand cadre universel. Les Ouolof intègrent facilement les autres communautés avec lesquelles ils partagent l'espace. C'est ce qui explique peut-être la quantité d'ethnies différentes qui vivent en harmonie dans le Kajoor.

Chaque personne détient une liste de noms de famille prédéfinis par la tradition, avec qui elle entretient des relations particulières. Appelé cousinage à plaisanterie, ces rapports s'ouvrent sur des possibilités de joutes verbales amicales sans limite entre les différents membres d'ethnies ou de familles. Ce patrimoine culturel se fonde sur le principe d'une parenté universelle qui crée des liens profonds entre les communautés linguistiques et entre les familles. Il naît naturellement une forme de sacralisation des relations humaines qui exclut toute forme de violence physique entre les concernés. La fraternité, qui en découle, est très efficace dans la préservation de la paix et la prévention des guerres civiles. Le cousinage à plaisanterie couvre toute l'Afrique noire occidentale⁴⁶⁹ qui conserve pratiquement le même fonds culturel.

⁴⁶⁹ Le cousinage à plaisanterie a été classé sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité par le Niger en 2014. « La parenté à plaisanterie est une pratique sociale qui s'exerce entre individus, groupes et communautés ethnolinguistiques pour promouvoir la fraternité, la solidarité et la convivialité », <https://ich.unesco.org/fr/RL/pratiques-et-expressions-de-la-parente-a-plaisanterie-au-niger-01009>, consulté le 25.05.2020

Ainsi, avec des classes sociales cimentées et des communautés intégrées à travers des leviers, les dictons et proverbes préparent l'individu à mieux faire face aux réalités de la vie. Ils prédisposent à une réception des influences positives et aux opportunités sociales à saisir. Ils structurent les cadres pédagogiques en façonnant des types de rapports intergénérationnels propices à la continuité des référentiels sociétaux. Les bons comportements humains positifs, fruits d'une bonne éducation et de la proximité avec les plus âgés, représentent un capital inestimable aux yeux de la communauté. Les plus jeunes sont encouragés à la bienséance et à la fréquentation des anciens qui sont sacralisés. « La personne âgée n'est pas Dieu mais elle a vécu longtemps avec Dieu » (*Mag du Yàlla, waaye yàg na'k Yàlla*). Les moins âgés doivent s'ouvrir à leurs conseils, car « assis au pied de l'arbre, les vieillards voient plus loin que l'enfant perché sur la cime » (*Li mag mu toog di gis, moo gën sori li xale bu yéeg ci ab garab di gis*). Plus que l'âge, c'est l'expérience, qui s'acquiert par le vécu qui est mise en exergue. D'ailleurs, les Ouolof précisent que : « un jeune qui a bu de l'eau de cent puits a l'âge d'un vieux de cent ans⁴⁷⁰ » (*Xale bu naan ci téemeeri teen, moom ak mag mu am téemeeri at a yem*). Les personnes du troisième âge incarnent une sorte de sacro-sainteté conférée par leur sagesse. Il est déconseillé d'attenter à leur intégrité physique ou morale, sous peine de connaître le malheur. « Un enfant qui souhaite vieillir un jour doit éviter de faire du tort aux vieillards » (*gune bu bëge gud fan day moytu magg bu am bejaaw*).

La fonction anesthésiante de la sagesse populaire réside dans sa capacité à préparer la personne à accepter les formes d'injustice liées à sa condition sociale. Originellement, l'exercice du pouvoir se faisait par l'oppression. Le contexte de la traite négrière a rendu difficile les rapports gouvernants-gouvernés. « Un roi n'a pas d'ami » (*Buur du mbok*⁴⁷¹) prépare le sujet à accepter les brimades et les corvées. Pour se venger, les Ouolof déclarent que : « Dieu s'en fout du statut du roi, lui qui n'hésite pas à pleuvoir sur son linge mis à sécher » (*Ya'Allah bax ci potum buur, mom miy bayi bamu weer mu taw ci kawam*). Au-dessus du roi, il y a plus fort que tout le monde, Dieu. Parlant du cas des Mossi, Doris Bonnet renchérit :

⁴⁷⁰ « Les voyages forment la jeunesse » on aurait dit sous d'autres cieux.

⁴⁷¹ Le 1^{er} des quatre maximes du légendaire Koc Barma Fall. « Les États n'ont pas d'amis ; ils n'ont que des intérêts », disait le général de Gaulle.

Le proverbe se manifeste par une infraction au code social de l'énonciation imposé par la hiérarchie de l'âge, de l'autorité et du pouvoir. [...] mais cette transgression ne porte en rien atteinte à la structuration de la société [...]. Certes le proverbe dénonce mais il ne réalise rien. Il déplore mais conseille la patience. Il avertit mais suggère le silence. Il critique le comportement de celui qui abuse de son pouvoir, mais il ne remet jamais en cause ce pouvoir⁴⁷².

L'efficacité des proverbes n'est garantie que, si et seulement si, la cible détient un minimum de capacité de discernement pour capter leurs sens. Avec leur forme métaphorique, ils sont destinés aux adultes exclusivement. Les enfants sont très tôt mis en contact avec un ensemble de contes qui véhiculent diverses leçons de vie. A travers les veillées dans la cour, ils sont initiés au vocabulaire magico-religieux⁴⁷³. La pédagogie s'appuie sur la menace de la sanction négative qui est administrée aux héros trop téméraires pour incarner les contre-valeurs. La politesse n'est pas un comportement exceptionnel. C'est le propre de l'individu socialement correct qui finit toujours par être récompensé. Le souci de faire prendre en compte le sacré et le profane dans le répertoire fait que, dans les contes ouolof, il n'y a pas toujours de leçon de morale à tirer. Beaucoup d'histoires ne mettent en exergue que des éléments d'un monde mystérieux qui aident les acteurs dans leurs aventures. Celles-ci préparent également l'enfant à voir la nature avec beaucoup plus de respect et à considérer sérieusement les délimitations des séquences temporels et des espaces de vie⁴⁷⁴.

Les messages reviennent également dans les chants populaires. La chanson est là, dans le quotidien du travailleur, dans les mariages, dans les baptêmes, dans les veillées au clair de lune, dans la lutte ; elle est partout, même dans les contes. La présence des chants et danses, à presque toutes les occasions, a attiré l'attention de la majorité des voyageurs qui ont découvert le monde négro-africain. Cette omniprésence s'explique aussi par leurs fonctions de réservoir de la sagesse populaire.

⁴⁷² Doris Bonnet, *ibidem*

⁴⁷³ Il est souvent question de personnification, de transmutation et d'enchantement dans les contes.

⁴⁷⁴ Selon la mentalité collective, certains lieux à certains moments de la journée sont investis par des forces surnaturelles.

Tous les domaines de la vie sont touchés par la sagesse populaire qui renforce les liens entre les humains, installe les cadres d'expression, structure la psychologie des jeunes, rappelle à l'ordre et défend l'intérêt collectif. Enfin, dans la pratique, elle donne la possibilité de clamer sa fierté et son abnégation dans ses propres efforts pour se conformer aux normes sociales en vigueur. Elle peut être aussi une invite adressée aux autres. En plus, la bonté, la générosité, la bravoure et le courage, sont en résumé l'essentiel des vertus nécessaires à la bonne marche de la société. Elles sont chantées à diverses occasions comme lors des séances de luttes, des veillées de tam-tam, entre autres. Elles chantent aussi la beauté de la nature à travers laquelle s'exprime le monde des esprits. Cette beauté renvoie à la lune, l'espoir est assimilé au lever du jour et les ténèbres ne sont pas forcément le domaine du danger et de la laideur, mais plutôt un *no man's land* à respecter.

Ce lien musique-nature-homme constitue l'une des dynamiques vitales de leur organisation socioculturelle. Il en découle des interrelations qui engendrent un corpus de sagesse et de connaissances d'une richesse considérable, se traduisant, entre autres, par un éventail de cosmogonies, de mythes, de légendes et d'autres littératures orales, exaltées à travers la danse et la musique⁴⁷⁵.

Tout ce bagage, une simple unité de sens à travers une seule phrase ou un texte entier, se diffuse en même temps que la langue, dans l'ensemble de l'aire géographique du groupe en question. Conté ou chanté, il en est fait usage dans la communauté linguistique, selon des contextes plus ou moins particuliers.

Une vie épanouie est garantie par une parfaite stabilité dans les rapports entre les membres de la communauté et par la qualité de leurs interrelations avec une nature reliée au monde suprasensible. La sagesse populaire n'échappe pas à la ritualisation qui est le moyen le plus efficace de s'assurer d'une répétition permanente des règles pour une vie harmonieuse.

⁴⁷⁵ Apollinaire Anakesa Kululuka, « Musique, Nature et Homme : singulière culture dans les sociétés de tradition orale », in Egle Barone-Visigalli & Anna Roosevelt, en collaboration avec Gérard Police (dir.), *Amaz'hommes Sciences de l'Homme et science de la Nature en Amazonie*, Matoury, Ibis Rouge, 2010, p. 271

1.2 Le phénomène rituel dans les cadres d'expression de la sagesse populaire

En principe, la sagesse populaire est bien assimilée par chaque *Ouolof* pour la faire resurgir dans pratiquement l'ensemble des activités de la vie sociale. Elle peut bénéficier d'un cadre d'expression conventionnelle ou laisser libre cours à l'intervenant qui peut en recourir à sa guise, quand le contexte s'y prête. L'efficacité du genre littéraire choisi dépend du public concerné. Pour les proverbes (ou dictons), qui ne sont utilisés que pour et par les adultes, leurs déploiements n'ont pas besoin de mise en scène particulière. Cependant, à l'occasion des jeux de société, les gens, pour mettre de l'ambiance, jouent avec les proverbes. Le jeu de dames, pour les hommes, et l'awalé, pour les filles, s'accompagnent de joutes verbales qui rendent l'atmosphère très conviviale. Les lutteurs⁴⁷⁶ et les chanteurs, dans leurs spectacles, utilisent beaucoup de paroles tirées de la sagesse populaire. Ce patrimoine oral, en constant usage, est connu de tous les adultes qui sont assez outillés pour le décoder ou pour l'utiliser de manière pertinente. Le seul phénomène récurrent reste l'usage des proverbes dans tous les moments importants pour renforcer leur solennité.

Par ailleurs, le conte figure en bonne place parmi les moyens utilisés pour l'éducation de l'enfant. Dès que le petit acquiert la capacité de « discerner le bien du mal », il est mis en contact avec des leçons de vie assez ludiques pour mieux capter son attention. Le conte reste par excellence un outil efficace pour transmettre des messages éducatifs aux enfants. Le contexte spatio-temporel est minutieusement choisi pour capter au maximum leur attention.

Le décor du conte, dans le contexte traditionnel, présente toutes les garanties d'une bonne réception des messages. Les veillées de contes offrent aux enfants la possibilité de poser des questions, ou même de faire des contes en essayant de reproduire ceux déjà entendus des adultes. Durant la journée, les autres rassemblements se font autour des principaux repas où il est interdit aux enfants de parler par « respect à la nourriture ». D'autres aptitudes sont

⁴⁷⁶ Un vrai lutteur ouolof est un artiste complet. En plus de maîtriser les rudiments du combat, il chante et danse pour marquer son entrée dans l'arène. La pratique de la lutte participe à la socialisation de l'enfant en le préparant à l'endurance, à la découverte du terroir, au jeu de la démocratie, au respect des règles collégialement définies, etc. (A. R. Ndiaye, 1996 :109).

forgées en ces occasions. D'ailleurs toutes les situations favorables sont saisies par tous les adultes pour aider au formatage des plus jeunes générations.

La première agression subie par la veillée de contes vient de l'avènement de l'enseignement coranique dans les villages *ajoor*. Les jeunes sont regroupés la nuit dans les concessions ou au milieu du village pour apprendre le coran autour du foyer ardent, sous la conduite d'un *Seriñ* (marabout) souvent âgé. Les rapports entre le précepteur et l'apprenant sont rigoureux et très souvent douloureux⁴⁷⁷. L'enfant est forcé à la mémorisation de l'ensemble des textes sacrés. Dans un cas plus extrême, l'enfant est envoyé loin de sa famille où il vit en internat. La conséquence est que les rapports avec le reste de la société se limitent aux heures de mendicité ; une situation qui éloigne l'enfant du cadre des veillées de contes familiales.

La modernité est encore plus sournoise quant au bouleversement des cadres d'expression de la sagesse véhiculée par les contes. L'introduction de l'électricité dans les foyers et l'arrivée de la télévision cassent les assemblées nocturnes. Le petit écran supplante les anciens et s'érige en principal point d'attraction du soir. La modernité rompt ainsi un maillon pour perpétuer la sagesse ancestrale et menace tout un patrimoine important pour la formation des tout jeunes. Certains contes se retrouvent ainsi transcrits dans les manuels scolaires et reviennent en contact avec les enfants. Cependant, il faut avouer que la forme d'expression n'offre pas toutes les garanties d'une bonne retransmission. Dans une langue que l'enfant comprend à peine, assis dans une salle de classe très souvent surpeuplée, l'apprenant est très éloigné des conditions traditionnelles. C'est d'autant plus vrai que les séances de lecture des contes à l'école sont exceptionnelles. Elles font partie de tout un programme d'apprentissage parfois ennuyeux pour les enfants.

Ainsi, l'effritement des cadres traditionnels d'expression de la sagesse populaire est sensible de partout. La dynamique sociale change les systèmes éducatifs complets qui sont hérités du passé mais n'offre pas d'alternative qui s'en substitue parfaitement. On n'est pas encore arrivé à un modèle d'école qui offre des possibilités optimales de conservation des valeurs traditionnellement exposées par les textes contés.

⁴⁷⁷ Cheikh Hamidou Kane, dans *L'Aventure ambiguë*, dresse un tableau plus ou moins compris de cette violence qu'exerce le *marabout* (*Cerno* en al-pular) sur Samba Diallo qui peine à prononcer correctement les « paroles divines ».

Au demeurant, l'éducation traditionnelle ne s'arrête pas à la majorité. Très tôt mis en contact avec un univers qui le prépare à l'initiation, la personne bénéficie par la suite d'un système de rappel ambulatoire qui lui permet de se maintenir décentement en société pour le restant de sa vie. L'éducation n'est jamais bouclée tant qu'on n'a pas atteint un haut niveau de sagesse qui survient avec la vieillesse. Quel que soit son âge, l'aîné conserve des droits sur les plus jeunes. Le caractère pédagogique de l'affirmation de cette sagesse réside également dans la structure du récit et dans l'efficacité des techniques d'expression et de scénographie.

1.3 Structure du récit et techniques de communication

M. Diagne dans *Critique de la raison orale* pose la question suivante : « A quelles conditions et selon quelles procédures spécifiques une civilisation ne disposant pas d'un support objectif et indépendant de la présence physique du locuteur, comme l'écriture, arrive-elle à produire, à exprimer et à archiver son patrimoine culturel⁴⁷⁸ ? ». Selon lui, la réponse réside dans les procédures d'élaboration, de gestion et de transmission des savoirs. La contrainte de l'oral (par opposition à l'écrit) engendre des modes particuliers de structuration de la pensée traduite dans un discours métaphorique.

✓ Les proverbes

L'imaginaire Ouolof colporte des messages qui condensent des vérités toutes faites issues de la sagesse populaire ancestrale. Dans cette approche, les proverbes sont les plus usités parce que se prêtant à tous les contextes. Ces formes d'économie du temps du langage sont très efficaces dans le sens où elles condensent le discours en un ensemble concis et adaptable à diverses situations. W. Mieder⁴⁷⁹ (1989 :15) définit le proverbe comme une courte phrase, généralement connue du peuple, qui contient sagesse, vérité, morale et des vues traditionnelles sous une forme métaphorique fixe et mémorable et qui passe de génération en génération. Un proverbe est un condensé de sagesse.

⁴⁷⁸ Mamoussé Diagne, *Op. Cit.* p.11

⁴⁷⁹ Cité par Max Bélaïse, *Le discours éthique de la langue proverbiale créole : analyse prolégoménique d'une manière d'être*, Publibook, 2006, p.91

De forme figée, les vérités véhiculées dans les proverbes sont renforcées par l'invocation d'un personnage fictif du nom d'Ouolof Njaay⁴⁸⁰. *Ouolof Njaay nena* (a dit) précède les propos pour insister sur leur véracité. D'ailleurs, la personne, *nit*⁴⁸¹ (l'humain), est prosaïquement dénommée *Njaay* aussi pour insister sur la qualité d'humain qui confère des attitudes précises immuables. Il arrive aussi que les Ouolof convoquent des personnalités légendaires, telles que Kocc Barma Fall⁴⁸², connues pour leur sagesse. Ils ont laissé des maximes qui sont encore fortement utilisées.

Tout se construit comme si la vérité devait nous parvenir sous une forme de sacralité transcendante. *Wax dëg Ya'Allah* (dire la vérité de Dieu) est le terme consacré en cas d'extrême nécessité de dire la vérité ou d'en témoigner. La convocation d'une troisième personne dans le discours donne l'impression d'un semblant d'objectivité dans le dialogue. Cependant, il faudrait avouer que certains proverbes sont sujets à discussion dans leurs fondements véridiques et dans les valeurs qu'ils véhiculent. Mieux, il semblerait qu'ils soient déviés pour servir de support de légitimation à certains actes proscrits dans le cadre de l'État moderne. Par exemple, le dicton, qui stipule que l'échange de services est une règle au Kajoor (*Loxoy ajoor day weesalo*), est utilisé pour légitimer la corruption. Cependant, les Ouolof ne font pas forcément le rapprochement avec le phénomène de cette corruption⁴⁸³ très décriée dans la société actuelle. Sous un autre angle, *ñaxu bootay* (litt. la sueur de la maman portant son bébé sur le dos) désignait un cadeau gratuit qu'un gentilhomme quelconque pouvait faire généreusement à une jeune fille. De nos jours, le terme est utilisé pour justifier le racolage des filles qui collectionnent les copains en vue de recevoir le maximum de largesses. Le plus souvent, il s'agit en réalité de types de relations sans fondement amoureux, assimilables à de la prostitution voilée.

⁴⁸⁰ Ouolof Njaay, du même nom de famille que l'ancêtre originel Njajan, est évoqué comme auteur principal des proverbes.

⁴⁸¹ *Nit Njaay* est le prototype normal de l'individu socialement correct.

⁴⁸² Birima Maxuréja Demba Xole Fall, plus connu sous le nom de Kocc Barma FALL, (1584-1654) est originaire du village de Ndiongué Fall, dans l'arrondissement de Ndande (Louga). Il est reconnu maître dans l'art de la parole dans la langue ouolof. Selon Christian Coulon, (1983 :19) « Kocc Barma » est resté célèbre pour s'être opposé au damel Daaw Demba Fall (1640-1647), qui pour affirmer son autorité s'était engagé dans la voie de l'arbitraire et de la tyrannie ».

⁴⁸³ Les différents rapports du système des Nations Unis présentent la corruption en Afrique comme l'un des obstacles à la gouvernance économique.

L'attachement aveugle que le *Ajoor* témoigne à ce patrimoine oral est tel qu'il peut être utilisé dans un faux contexte sans attirer son attention. Les proverbes se sont incrustés dans la vie sociale et sont devenus des éléments de référence logés au fond du subconscient communautaire. Ainsi, ils sont répétés machinalement, sans le tamis de la morale. L'essentiel des vertus prônées entre en droite ligne avec les recommandations des religions révélées et ne s'inscrit pas en porte à faux avec les règles de vie promues dans le cadre des états démocratiques modernes.

✓ Les contes

Les contes ont une particularité remarquable en ce sens qu'ils font l'objet d'une bonne dose de ritualisation⁴⁸⁴. Les formules d'ouverture et de fermeture constituent leurs empreintes. Le conteur installe une sorte d'échange rituel avec son public pour entamer son récit :

- Conteur : *Leeboon* (Je vous raconte) ;
- Public : *Lipòon* (On racontait tout)
- Conteur : *Amoon na fi* (Il était une fois)
- Public : *Daan na am* (Cela se passait)
- Conteur : *Ba mu amee yéen a fেকে ?* (Vous étiez là quand cela se passait ?)
- Public : *Ya wax ñu déeg*⁴⁸⁵ ! (C'est de toi que nous l'entendons)

A partir de là, le maître de séance déroule son récit sous l'écoute attentive d'un auditorat acquis. Cette technique est utilisée selon le même principe dans la majorité des rassemblements, avec un public constitué essentiellement d'enfants⁴⁸⁶, dans le monde dit moderne. C'est une manière de mobiliser toute l'attention du public d'ordinaire trop remuant à cet âge.

A la fin du conte, la formule de fermeture est : « c'est de là que le conte s'en retourna à la mer, le premier à le sentir va au paradis » (*Fii la leeb doxee tàbbi guéej ! kuka ñjèk fòon tabi Àjjana*). A cet instant, chaque membre de l'assistance inspire bruyamment pour montrer qu'il est le premier. Cette conclusion sous-entend que la récompense de l'attention

⁴⁸⁴ Cf. à la dramatisation ou à la théâtralisation décrite par Mamoussé Diagne (2005) comme procédé visant à dire l'histoire narrée en recourant au concret pour dire l'abstrait.

⁴⁸⁵ Formule corrigée par Docteur Massamba Gueye, traditionaliste sénégalais.

⁴⁸⁶ Cf. au « allô allô, j'écoute » des scouts et guides.

du gamin qui a été le plus attentif durant le conte est le paradis. Le concept de ce monde parfait dans l'au-delà, l'ultime récompense du croyant, se profile déjà ainsi dans la tête des juvéniles. Il s'oppose à l'enfer qui est désigné par *safara* signifiant littéralement le feu.

Dans la structure des contes, la personnification est également très utilisée. Cette approche, qui sort de l'ordinaire du gamin, rend le récit très attractif. *Lëk* (le lièvre) symbolise la ruse et l'intelligence. Dans ses aventures, il est confronté à *Buki* (l'hyène) qui incarne la sournoiserie et la fourberie. Souvent, un autre intervenant survient pour jouer le rôle d'arbitre et de justicier. Il s'agit souvent de *Gainde* (le lion). Il incarne la force et la sagesse. L'oiseau chanteur est porteur de nouvelles. A la fin du conte, le bon l'emporte sur le mauvais qui est violemment puni ou ridiculisé. Ainsi, le monde des animaux fascine naturellement l'enfant et constitue un bon prétexte pour installer les vertus et les attitudes à adopter devant les contre-valeurs.

L'univers du conte met en action des humains aussi. Leurs parcours sont dispensateurs de leçons pour la vie. La patience, la persévérance, le respect des aînés, le respect de la nature, etc., sont autant de thèmes soulevés. La réalité magico-religieuse plane au-dessus des scénarii et y injecte une forte dose de sacralité. Les contes « opèrent la jonction entre la parole sacrée et la parole profane⁴⁸⁷ ». Par exemple, le conte *Kumba am nday* s'adresse à l'enfant en lui dictant des principes comportementaux. Il dresse le portrait de la jeune fille (*Kumba am ndey*) qui a tout pour être heureuse mais que le manque d'éducation de qualité perdra dans sa quête de fortune. Le cas de *Kumba am ndey* est opposé à celui d'une autre adolescente qui ne part de rien dans la vie mais qui réussira dans ses aventures grâce à sa bonne conduite. Ces récits comportent des séquences où l'enchantement prend une place capitale. La politesse et le respect des indications données de *Kumba amul nday* (l'orpheline) sont sanctionnés positivement. La maman de *Kumba am nday*, en proie à la jalousie et à la convoitise, envoie sa fille sur le même parcours que l'orpheline. Malheureusement, elle sera perdue à cause de son incapacité à respecter le mode d'emploi des talismans devant la protéger des dangers du voyage vers la mare mythique de *Ndaayan*.

⁴⁸⁷ Monique Lebrun, « Pour une exploration du conte africain en classe », *Québec français* N°92, 1994, p.43 en ligne sur <https://www.erudit.org/fr/revues/qf/1994-n92-qf1229567/44483ac.pdf>, consulté le 26.05.2020

Ce conte fait un clin d'œil à tous les enfants isolés quand ils sont loin de leurs parents, décédés ou vivants, pour les exhorter à renouveler d'effort et à s'armer de courage. Les marâtres aussi sont interpellées dans leurs missions face à l'enfant d'autrui dont elles ont la garde. Le rôle de la femme dans le foyer est encore démontré à l'évocation de son influence sur les enfants. En fin de compte, vu le nombre de fois où la mère de famille est mise en scène, les contes s'adressent aussi à l'épouse qui occupe une place déterminante dans l'éducation de l'enfant.

Ainsi, selon les contes nous pouvons avoir des destinations multiples. Ils juxtaposent des modèles et des anti-modèles et/ou installent une relation conflictuelle ou partenariale entre le sacré et le profane⁴⁸⁸ mais prennent toujours la peine de rétablir la justice et l'équilibre. Le riche répertoire de contes ouolof, presque connu de toutes les communautés traditionnelles, est utilisé de manière répétitive afin d'assurer la conservation et de faire profiter au maximum les publics des enseignements véhiculés.

✓ **La chanson**

Les poèmes chantés se déclinent en plusieurs styles⁴⁸⁹ qui s'adaptent à la qualité de l'auteur, au contexte de déclamation et surtout à l'objectif visé.

Dans les occasions importantes, comme la lutte, les veillées d'armes ou de simples fêtes familiales, intervient une forme d'expression orale, accompagnée ou pas de tam-tam. Il s'agit de faire l'apologie de la personne en faisant prévaloir ce qu'elle a de meilleur en elle. L'accent peut être mis sur sa généalogie pour s'ouvrir sur la noblesse ou le courage dont elle aurait hérité et qu'elle est en train de perpétuer. Le discours peut porter sur le vécu de la personne, sur ses victoires quand il s'agit des lutteurs, ou simplement sur ses qualités morales intrinsèques. On l'appelle le *baak*. Contrairement à la chanson classique, plus joviale, le ton est injonctif. Il apostrophe le concerné avec des gesticulations. L'auteur de

⁴⁸⁸ Cf. subversion sociale du conte. « Dans sa structuration comme dans sa thématique, il véhicule un discours souterrain empreint d'une subversion facile à lire si on connaît la philosophie morale du groupe générateur du récit. » Gueye Massamba, *op. cit.*

⁴⁸⁹ Le *tassu*, le *baak* et le *xaxar* adoptent une rythmique saccadée et rapide proche de celle du Rap. D'ailleurs, certains auteurs soutiennent que le rap américain est inspiré par la musique traditionnelle ouolof. Les chants de la mariée, mélancoliques, ressemblent au rythme du Blues

cette forme d'expression orale est un griot, ou un simple membre de la famille⁴⁹⁰. Dans de nombreux cas, la personne saisie par l'émotion offre un cadeau. C'est une manière, pour cette dernière, de montrer aussi qu'elle incarne à merveille sa lignée familiale.

Dans l'arène, l'entrée du lutteur est accompagnée par des rythmes de tam-tams particuliers. Il fait une démonstration de pas de danse qui expose sa puissance physique. Le *baaku* (faire son propre *baak*), qui clôturait cette séquence, est principalement une forme d'exaltation de son propre courage, une autoglorification. L'ensemble, danse et expression orale, est dénommé *baaku* également.

D'ordinaire, le texte s'introduit par une demande d'autorisation de commencer, à toutes les puissances mystérieuses de la terre. Ensuite, le combattant explique l'origine de sa force, puis cite le nombre de personnes qu'il a terrassées, avant d'étaler ses qualités morales.

Les textes chantés sont souvent chargés d'une belle sagesse. D'ailleurs, les qualités morales et la rectitude sont partout décrites comme supérieures à la puissance physique qui, déployée sans elles, est vouée à l'échec. Les supporters sont acquis à cette forme de démonstration, source d'une bonne ambiance. Selon M. Sow, ce folklore constitue l'essentiel de l'évènement. « Un combat de lutte peut durer moins d'une minute. La dimension artistique, folklorique et culturelle participe ainsi au charme de la lutte et attire les foules⁴⁹¹ ».

Dans le langage courant, faire du *baaku* peut être synonyme de « se vanter ». Ce dernier est fortement désapprouvé en dehors des cadres dédiés. Il apporterait d'ailleurs le malheur à son auteur.

Le *taasu* est la version féminine du *baaku*. Il s'exécute dans les séances de tam-tam ou à l'occasion des cérémonies familiales. Le discours est châtié et très audible. L'improvisation est possible mais les filles puisent souvent dans la sagesse populaire des textes déclamés selon un rythme saccadé⁴⁹², semblable à celui du *baaku*. Le *tassu* est resté longtemps

⁴⁹⁰ La tante paternelle est appelée à le faire dans certaines occasions pour armer sa « fille ».

⁴⁹¹ Moustapha Sow, *Médias et pouvoirs politiques au Sénégal : étude de la transition d'une presse d'État vers un pluralisme médiatique*, Université de Lorraine, 2016, p.231

⁴⁹² Selon Théodore Adrien Sadio Ndiaye dans « L'Impact de la culture Hip Hop sur les jeunes au Sénégal : Enjeux et perspectives », Dakar, INSEPS, 2007, p.10, Certains sénégalais pensent que le RAP « n'est qu'une

intimement lié à la danse *sabar*. Cependant, des chanteurs sénégalais ont adapté le style sur la scène musicale *mbalax*. Fidèles aux caractéristiques de cet art, les acteurs adoptent des expressions corporelles sulfureuses. Les plus célèbres sont Salam Diallo et Papa Ndiaye Thiopett qui chantent et dansent en même temps.

Techniquement, les filles et les garçons ne dansent pas de la même manière. Pendant que la danse du garçon met l'accent sur sa force physique, celle de la fille est douce et féminine. Elle contient beaucoup d'érotisme avec une exposition des attributs féminins.

Ainsi, le pédagogique rejoint le ludique toujours dans les manifestations qualifiées de folkloriques. L'art pour l'art n'est pas une réalité dans cette société de l'oralité et encore moins l'impressionnisme⁴⁹³.

Ce que les observateurs peu avertis ne savent pas, c'est que techniquement, c'est plutôt la danseuse ou la chanteuse qui dicte le rythme que les batteurs de tam-tams doivent adopter. Le tambour-major reste vigilant à la commande de l'actrice pour ne pas s'éloigner des temps forts qu'elle veut imprimer à la prestation. Il interprète le message et oriente l'orchestre qui garde une posture fixe devant des instruments produisant des sons variés

En fin de compte, les expressions se chevauchent encore et intègrent plusieurs dimensions, à l'image de toute la mesure du prototype négro-africain classique, support de stockage et acteur principal de sa propre culture. Les expressions culturelles profanes, vecteurs de transmission de la sagesse populaire, sont hybrides. « On ne peut dissocier musique et danse, littérature orale et geste du récitant, masque et spectacle⁴⁹⁴ ». Tout est structuré dans

transposition du « tassu », du « xaxar », ou du simplement du « bakk »; genres musicaux traditionnels propres au Sénégal et dont l'exécution (rythmique saccadée et rapide) ressemble à bien des égards à celle du RAP ».

⁴⁹³ L'art africain est arrivé en Europe coupé de son contexte et de ses fonctions. L'influence de certains masques africains sur Picasso, au moment où, en 1906-1907, il créa « Les Demoiselles d'Avignon » est bien connue. D'autres artistes du continent lui emboîtèrent le pas. L'art africain est perçu comme une émanation des religions primitives et fait l'objet de collection. Cet état de fait a bloqué la recherche du point de vue scientifique pour ne pas déflorer le mythe. Le colloque à la marge du festival mondial des arts nègres a été l'occasion de se pencher sur la question. Au sujet de la recherche sur l'esthétique de l'art africain, certains estimaient qu'il reviendrait à affirmer qu'il existe une théorie de « l'art pour l'art » en Afrique. Pour les autres c'est juste une manière de trouver des critères d'appréciation (Maquet : 1966 : 334).

⁴⁹⁴ Maquet Jacques J., « Fonctions et significations des arts négro-africains », In : *Journal de la Société des Africanistes*, tome36, fascicule 2, 1966, p.334

le but de rajouter un aspect fonctionnel dont la finalité est le rehaussement des qualités sociales des participants.

CHAPITRE II : LES SUPPORTS DE L'EXPRESSION DE LA SAGESSE POPULAIRE DU KAJOOR : UNE CONTINUITÉ DES RITUELS SOCIAUX

Si l'étude des pratiques rituelles se limitait seulement aux rites de passages⁴⁹⁵, d'intronisation et d'exploitation des produits de la nature, la réalité du patrimoine culturel nous rattraperait. Le phénomène rituel dans sa globalité était indispensable dans la reproduction continue d'un modèle social traditionnel. L'apport de la sacralisation y apposant un cachet dogmatique, les communautés procédaient à une retransmission fidèle des modes de vie hérités de leur passé commun. Les groupes ethniques de la Sénégambie, présentant le même fond culturel, donnent une place principale aux personnes âgées et chantent la nécessité de suivre ce « chemin tracé par les ancêtres ».

Malheureusement, l'ouverture de l'univers ouolof au monde a été fatale à certains aspects tangibles de ses pratiques rituelles, celles les plus proches des croyances religieuses traditionnelles. Une partie du subconscient s'est réincarnée dans la représentation que les Ouolofs se font des religions révélées. Certains aspects de la culture sont ainsi arrivés jusqu'à nous en s'imposant dans les offices. Il s'agit d'abord de tout ce qui se rapproche du socialement correct validé par les détenteurs de la direction des cultes des religions révélées. Dans certaines situations, l'ancrage des cultes traditionnels était tellement puissant que les nouvelles religions⁴⁹⁶ ont été obligées d'adopter une coexistence pacifique pour s'incruster.

Au regard de l'évolution des modes de vie, il est clair qu'il serait illusoire de vouloir prétendre à une revalorisation de certains caractères de nos cultures à qui les communautés, pour une raison ou pour une autre, ont tourné le dos. D'autre part, les pratiques rituelles religieuses traditionnelles qui ont survécu, relevant purement du spirituel, ne peuvent pas se retrouver dans le domaine de la gestion politique pour bénéficier d'un programme national à cause du régime laïc. Enfin, la majorité des pratiques rituelles a périclité avec leurs cadres physiques et l'apparition d'incertitudes sur les acquis empiriques qui les justifiaient. Les effets conjugués de la modernité, des religions importées et des changements écologiques ont poussé à l'abandon d'une part non négligeable du patrimoine culturel immatériel.

⁴⁹⁵ Dans les rites de passages, l'ensemble chant et la danse demeure l'outil pédagogique principal.

⁴⁹⁶ La communauté scientifique parle d'islam noir. L'Afrique noire a su naturellement adopter une religion débarrassée des éléments d'uniformisation inspirée de la communauté arabe antéislamique. Voir l'article de Blondin Cissé, « Réinventer la tradition islamique », pp.87-108

Cependant, la sagesse populaire, née du terreau des pratiques religieuses, des conceptions de l'existence terrestre et des attitudes qu'elles exigent vis-à-vis de la nature et envers la société, est restée. Sans pour autant reprendre explicitement les préceptes des croyances traditionnelles, elle ne s'inscrit pas en porte-à-faux avec les religions révélées. Elle trouve en la langue un outil de médiation efficace, en exploitant les possibilités stylistiques qu'elle offre. Elle prône la formation d'un être humain en l'armant de valeurs qui doivent fonder l'homme en tant qu'être social imprégné de mysticisme.

Les fêtes et les jeux, des moments de communion et d'extase, allient l'utile à l'agréable. Dans les animations populaires s'incrustent des éléments de la sagesse ancestrale. Ils sont noyés dans le festif tout en gardant leurs sens et fonctions premiers. L'apport du rituel permet aussi de conserver les structures des expressions culturelles et leur pérennisation.

Ainsi, les expressions orales profanes, proverbes, contes et chants populaires, sont les derniers aspects du patrimoine culturel immatériel relativement exempts d'influences exogènes dans leurs essences.

2.1 Les proverbes, des pilules ponctuelles de rappel à l'ordre

La sagesse est le lot des personnes âgées lesquelles détiennent cette connaissance proverbiale. Elle s'acquerrait avec l'expérience de la vie, pour se bonifier avec l'âge. Elle est en ce sens une sorte de mémoire du temps qui ne serait prisonnière d'aucun lieu, ni d'aucun support (à l'instar de la mémoire humaine qui aurait le cerveau comme support) et ce, quand bien même les personnes d'un certain âge les garderaient en elles. Elles ne seraient en définitive que les dépositaires d'une philosophie qui n'appartient à personne, si ce n'est à tout le monde. Le jugement de cette sagesse va vers l'universel, puisque les conceptions populaires d'ici et d'ailleurs considèrent que les proverbes véhiculent une sagesse⁴⁹⁷.

Le champ d'action des proverbes touche les valeurs fondamentales de la vie. Ils permettent l'affirmation de soi en tant qu'être vivant doté d'une haute conscience de son humanité. La prise en compte du bien et du mal passe par l'autocensure et la préservation de l'honneur et de la dignité. Les membres d'une communauté se reconnaissent dans leur patrimoine

⁴⁹⁷ Max Bélaïse, *Op. Cit.* p.91

proverbial lié à leur langue. La « ritualisation formulaire⁴⁹⁸ » a recours à des phrases très nettes et explicites. « Dictons et proverbes énoncent souvent de curieuses évidences, des espèces de banalités, voire des pléonasmes. Ou bien alors, ils recèlent parfois de mystérieuses hypothèses qui semblent dissimuler d'insaisissables vérités⁴⁹⁹ ». Ainsi, les proverbes s'installent au cœur des discussions pour y apporter un sens particulier. La palette est assez élargie pour fournir assez d'éléments qui prennent en charge les préoccupations sociales des groupes humains.

✓ Le culte de l'honneur et de la dignité à travers les proverbes

Devant la tentation et la convoitise, l'individu peut être appelé à fouler du pied le principe de la préservation des valeurs morales en toute circonstance. Cette faiblesse est à la base de beaucoup de phénomènes considérés comme des fléaux dans la société. La noblesse du cœur n'est pas seulement une question de sang. C'est un modèle de comportement qui se résume en une vertu cardinale, le *ngor* qui est opposé à *jaame* qui renvoie à la lâcheté et fait allusion au statut de l'esclave (*jaam*). D'après les Ouolof l'esclave ne peut rien refuser. Il est corrompible ; il a un *prix* ; il peut être *acheté* alors que le *gor* (homme libre) n'en a pas. Le *jaam* se charge des sales besognes, le mot moralité n'a aucun sens pour lui. Cependant, l'utilisation du mot « esclave » est ambivalente. Dans les rapports entre cousins et entre l'individu et la divinité, le sens traduit un autre type de rapports bien plus honorable.

Ainsi, les Ouolof usent d'un système proverbial pour encadrer l'homme jouissant de toute sa liberté que seul un désir trop fort peut corrompre et écarter du droit chemin. C'est pourquoi, ils déclarent que « sauvegarder sa dignité, c'est savoir se priver »⁵⁰⁰ (*Bëgee du mat, ngor mat*). La tentation est la source de tous les malheurs. En monnayant sa dignité, on finit toujours par le regretter. « Que la soif ne te pousse pas à boire de l'eau de linge » (*Mar naan bumula taxa naan potit*). Une fois sa position personnelle et ses choix de vie

⁴⁹⁸ Cadiot Pierre et Visetti Yves-Marie, « Proverbes, sens commun et communauté de langage », *Langages*, 2008/2 (n° 170), p. 81. <https://www.cairn.info/revue-langages-2008-2-page-79.htm>, consulté le 09.04.2020 à 13h35'

⁴⁹⁹ Daniel Lacotte, *Op. Cit.*

⁵⁰⁰ La traduction d'un proverbe reste approximative pour faire ressortir le sens global. C'est une manière de nous prémunir des réserves de J-C Anscombe (2008 :254) qui déclare que : « si certains auteurs présentent des traductions de proverbes étrangers, selon des choix discutables et des traductions souvent plus discutables, c'est la plupart du temps en partant de l'hypothèse implicite que la tradition d'un proverbe dans une langue doit être un proverbe dans l'autre langue, et ce, à n'importe quel prix ».

fixés, le déni est impossible. « On juge l'homme libre à sa parole » (*Gor ca wax ja*). La parole donnée est sacrée⁵⁰¹.

La vie en communauté suppose une constance et un engagement continu pour renforcer la cohésion du groupe. Une stabilité des rapports sociaux exige une fidélité sans faille à son entourage et à ses amis. Ainsi, l'*opportuniste* est dénoncé avec toute la vigueur qui sied. Il a ceci de fâcheux : « il atterrit lorsque c'est favorable, s'envole quand c'est défavorable, qui le possède ne possède personne, qui le perd, ne perd personne » (*Fu tooy mu tak, fu wow mu dem, kuko am amoo kenn, kuko ñak ñako kenn*⁵⁰²).

L'exemplarité et la bonté ne se clament pas : ce sont des comportements de tous les jours et en tout temps. « Ce qui rend meilleur que les autres ne s'enlève pas lorsqu'on prend son bain » (*Nit ki limiy gënee moroomam, suy sanggu duko summi*). La conscience de ses origines et la perpétuation des valeurs ancestrales sont à la base de la haute estime de soi. C'est ce qui fait que « de toutes les connaissances, la connaissance de soi est la meilleure ; de toute les ignorances, l'ignorance de soi est la pire » (*Xam xam yëpp, xam sa bopp moosi gën ; reer yëpp reere sa bopp moosi yees*).

Ainsi, l'honneur et la dignité émanent de l'héritage familial et sont à préserver. A travers l'évocation de ce legs moral, la personne est remise devant ses responsabilités⁵⁰³. Elle a le devoir de copier et de perpétuer l'exemplarité de ses parents et arrière-parents. D'ailleurs, le terme « naître de parents dromadaires et téter des ânesses » (*judu ciy gileem namp ciy mbaam*) qualifie cette personne qui se démarque des principes familiaux pour adopter des contre-valeurs. Dans ce cas, les explications de tels comportements sont recherchées dans l'environnement immédiat.

Chez les Ouolof, l'ancienne aristocratie, la classe sociale de référence, avait également un statut guerrier. La tradition voudrait que la personne se batte continuellement pour maintenir sa dignité et son honneur. Ce combat perpétuel ne nécessite pas seulement des

⁵⁰¹ Les veillées d'armes avaient également ce sens. Elles permettaient aux guerriers de dire ce qu'ils feraient sur le champ de bataille. Une fois la promesse faite, ils y allaient jusqu'au bout.

⁵⁰² Le chat n'est pas trop aimé dans la société wolof car on l'accuse d'être opportuniste.

⁵⁰³ C'est ce qui justifie la prégnance des textes géologiques, des épopées et des légendes dans les discours des griots, spécialistes de la mémoire.

armes létales, il suppose aussi de se donner les aptitudes morales permettant d'assurer ses fonctions sociales et économiques avec brio.

✓ **L'apologie de la patience et la persévérance dans la formation à la vie**

L'éducation commence dès la tendre enfance sous la responsabilité des parents. Ouolof Njaay signale que « l'enfant c'est de l'argile, il prend toujours la forme qu'on lui donne » (*Xalel poto-poto la, nooko raaxeh rek lay weyeh*). De la qualité de l'éducation de l'enfant dépend le comportement de l'adulte de demain.

Sur le long chemin de la vie qui mène à la sagesse, la patience reste l'arme principale. Donc, aux jeunes et aux adultes, il est rappelé qu'« il faut se serrer la ceinture pour espérer être couronné un jour » (*Kaala ci ndig lay njëke dogo dem ci bop*). Surtout « on ne peut pas devenir maître de ce qu'on n'a pas appris » (*Lo doonul talibeem, mënulo doon seriñam*). Donc, dans ce long processus qui mène à la réussite, il ne faut jamais se précipiter. « C'est en y allant doucement qu'on attrape le singe dans la brousse » (*Ndànk-ndànk ay jàpp golo cib ñaay*). Même si le sacre prend du temps, « ce n'est pas parce que je veux de la sauce que je vais me retourner la marmite chaude sur la tête » (*Bëggum ñeex duma taxa dëppoo cin lu tàng*). « La sûreté du chemin est préférable à la rapidité de la marche » (*Gaaw tankk, xam fïngkoy teg moko gën*). Il faut surtout éviter de tricher, car cela peut être un lourd fardeau. D'ailleurs « marcher sur la pointe des pieds peut faire paraître plus grand, mais n'est pas confortable » (*Yexëmtëlu yokkana taxaway, waye nopalewul*).

Il faut juste accepter la gêne de l'insatisfaction qui dure et considérer que « qui attend longtemps au puits finira par y trouver un seau à puiser » (*Ku yàgg ci teen, baag fekk la fa*⁵⁰⁴). L'essentiel, c'est de se mettre à l'œuvre, s'armer de foi et surtout travailler pour la réussite, car « invoquer Allah ne te dispense pas de cultiver ton champ » (*Yàlla, yàlla, bey sa tool*) : Seul le travail paie.

Dans la quête de cet avenir meilleur, les obstacles et les médisances ne manqueront pas, mais, il ne faut pas perdre de temps à répondre aux opposants. « Le temps n'est pas du savon, mais il blanchit » (*Yàgg du saabu, waaye dana fóót*). « Ne proteste pas contre celui

⁵⁰⁴ La réussite sociale est décrite comme le fruit mérité après une longue pénitence. Elle est ainsi une récompense à une somme d'efforts qui s'inscrivent toujours dans la normalité prédéfinie. Dans toute la littérature orale ouolof, comme dans les processus de socialisation de l'enfant, le candidat à un avenir meilleur est toujours soumis à des épreuves difficiles.

qui te sert ton repas dans l'écuelle du chien, refuse seulement d'y manger » (*Bul bañ kula yekal ci gaalu xac, waye busi dugal sa geemiñ*).

Pour dire que le discernement, la patience et surtout un minimum de dignité sont nécessaires pour réussir sa vie sociale et économique.

Enfin, Ouolof Njaay promet des sanctions positives à l'effort, à la patience et à la courtoisie selon un langage sentencier⁵⁰⁵ net et bref :

- « Qui sue en profitera » (*Ku ñaxx jërinu*) ;
- « Qui est poli sera élu » (*Ku yaru fallu*) ;
- « Qui patiente sourira » (*Ku muñ muuñ*) ;
- « Qui fait preuve de bonté aura compagnie » (*Ku bax wetaliku*) ;
- « Ku sàmm sa kaddu ñu weg la » (qui surveille sa parole sera respecté).

Cette profusion de proverbes vise à outiller l'individu pour l'aider à mieux s'engager et bien se maintenir dans la vie d'adulte proprement dite. Ces propos, sortis de la bouche d'un parent à l'attention de son adolescent, recèlent un sens pédagogique indéniable dans l'installation des aptitudes liées au savoir-être.

✓ **Les recommandations de prudence et de précautions à prendre pour se protéger**

Quant à ceux qui adoptent des contre-valeurs, il faut savoir que « si tu pisses en étant couché sur le dos, avant que quelqu'un ne soit mouillé, toi, tu seras trempé » (*Ku jaaxaan disaw, balaa kenn a tooy nga lóór*). Ainsi, une salve de mises en garde est aussi envoyée aux comportements potentiellement susceptibles d'engendrer des problèmes pour son auteur :

- « Qui se surestime se croira invincible, qui se croit invincible traînera les pieds, qui traîne les pieds sera dépassé » (*Ku bew naagu, ku naagu daagu, ku daagu ñu raw la*).
- « Qui cause tort ne sera pas indemne » (*Kuy tooñ doo mucc*) ;
- « Qui se venge ne trouvera pas de repos » (*Kuy feyu doo nopalu*) ;
- « Qui ne prévient les conflits jouera au sapeur-pompier » (*Ku artuwul, dinga atte*).

⁵⁰⁵ C'est des phrases très brèves composées de trois termes en moyenne.

Le devoir de réserve et la discrétion sont des attitudes importantes pour tout un chacun. « Dire tout ce qu'on sait n'est pas bon » (*Xam lepp, wax lepp baxul*). D'ailleurs les Ouolof se méfient des gens qui ne gardent pas de secret car « qui ose dire n'importe quoi ose faire n'importe quoi » (*Ku saña wax lune, mëna def lune*). Il en est de même pour le laisser-aller. Avoir de la retenue est important. « Faire tout ce dont on est capable n'est pas bon » (*Mën lepp, def lepp baxul*).

Des proverbes permettent à la personne de se défendre contre l'impolitesse. Ils stipulent que « savoir ce qu'on dit vaut mieux que la réplique querelleuse » (*mënë xuloo, xam lingay wax moko gën*). Cependant, il faut toujours chercher à éviter les histoires dans la mesure du possible. « La querelle est un tas d'ordures où on jette ce qu'on veut ». (*xulo mbalit la, lo jott xëp si*). L'insolence est inutile à tout point de vue. « La parole qui crève les oreilles ne saurait profiter à l'esprit » (*Wax buy dejëti nopp, mënula jariñ xel*). La personne se doit de rester correcte car, après tout, les fausses allégations et les excuses créées de toute pièce ne servent à rien pour se défendre de son forfait. « Lorsque la parole est malade, que les oreilles qui entendent soient en bonne santé » (*Su wax feebare, na nopp yay degg wer*).

Donc, il existe des lois naturelles censées récompenser ou punir les attitudes. Cette conception du bien et du mal se retrouve dans un cadre général qui décrète que l'être humain est une propriété divine. Rien ne peut être gratuit à son endroit. Les bons actes ne sont jamais vains.

Donc, dans le registre de la capacité de discernement et des précautions, les injonctions se multiplient :

- « Je n'achète pas un rat palmiste dans son trou » (*Duma jënd jaar ci pax*).
- « Celui qui vend des tomates ne doit pas se bagarrer » (*Kuy jaay kamaate doo bëré : boo ca dëggee mu toj*) ;
- « Il faut bien identifier son alter ego et les combats qui méritent d'être livrés » (*Borom caax day moytu borom baatu neen*) ;
- « Le pénis de la hyène n'est pas une balançoire pour un chevreau » (*Kooyi bukki du njoowaanug tef*)⁵⁰⁶ ;

⁵⁰⁶ Utilisé pour menacer les jeunes qui exagèrent dans leurs rapports avec les adultes.

- « L'enfant qui a envie de vivre longtemps doit éviter de frustrer la personne âgée » (*Gune bu bëge gud fan day moytu mag bu am beejaaw*⁵⁰⁷) ;
- « Un œuf ne lutte pas avec un caillou » (*Nen du bëreek doj*) ;
- « Satan ne dit pas la vérité mais provoque le doute » (*Seytane waxul dëgg wante yaxana xel*) ;
- « L'œil ne porte aucune charge, mais il sait ce que la tête est capable de porter » (*Bët du yenu waaye xam na lu bopp àttan*) ;
- « Vaut mieux prévenir que guérir » (*Fago gen faaju*).

La concentration sereine sur l'essentiel, rester réfléchi et éviter la naïveté aident à échapper aux pièges de la vie. Cette rigueur sur soi s'accompagne de gentillesse et de courtoisie envers ses semblables.

✓ **Bienséance et bonté, des attitudes nécessaires pour le pouvoir et la réussite**

La gestion du pouvoir quel qu'il soit demande de la souplesse et du dialogue permanent. « Ce que lécher ne peut pas donner, mordre ne le donnera pas » (*Lu la mar mayul, màtt du la komay*). Il faut toujours se rappeler que « lorsque se dissipe l'espoir qui t'a fait élire, l'irrespect le remplace dans les cœurs » (*Yakaar bi tax ñu fal la, saa su tase yabeel dugë*). « Si tu n'oublies pas ceux qui t'ont élu, pourquoi et comment on t'a élu, perdre le pouvoir te sera difficile » (*Soo fatewul ñala fal, fatewo lañula falee ak nañula fale, foleeku tëlë*). « Le pouvoir n'est pas un gâteau à partager entre copains, il appartient au peuple » (*Ngur ken duko paaco, dañkoy peñco*⁵⁰⁸).

L'exercice du pouvoir n'est pas de tout repos. Le dirigeant est continuellement mis à rude épreuve. Il se doit de s'armer de discipline et de rigueur personnelle pour ne pas sombrer dans des dérivés. « Lorsque tu es en colère, fait preuve d'intelligence ; lorsque tu as peur, fait preuve de retenue ; lorsque quelque chose t'est insupportable, fais preuve de patience ; lorsque tu as mal, fais preuve de courage » (*Soo meree, deseel xel ; soo titee, deseel sago ; soo amee lula naxari muñal ; soo amee lula meti, takal sa fit*). La patience permet d'avoir le temps de prendre en compte tous les aspects d'un problème pour mieux prendre les décisions idoines car la réaction précipitée provoque très souvent des situations

⁵⁰⁷ Fait allusion au risque de la malédiction pouvant découler de la colère de la personne âgée.

⁵⁰⁸ Ce proverbe est plus utilisé à l'endroit des gouvernants actuels qui font du clientélisme politique une règle principale pour leur réélection.

désastreuses. D'ailleurs « quand vitesse et précipitation font un enfant, il s'appellera regret » (*Yakanti ak gawtu suñu juree domm, reccu lay tudē*). La violence gratuite n'élève pas l'autorité car « la dignité ce n'est pas se tordre les lèvres et proférer des insultes » (*Fulla newul si buci tuñ ak saaga*). Quoiqu'il en soit, « la force est plus puissante que la vérité, mais cette dernière a toujours le dernier mot » (*Doole moo mèn dēgē, waye dēgē moy mujē*).

Quant aux envieux et aux jaloux, des proverbes leur sont adressés pour les ramener à la raison. Le caractère éphémère de la vie et son inconstance devraient nous mettre toujours en tête que « le monde tourne : aujourd'hui c'est ton tour, demain celui d'un autre » (*Addina day wēlbētiku : tey yow, ēlēk sa morom*). Alors, il faudrait que les non-servis fassent preuve de philosophie et de respect de la décision divine, car nul ne peut détourner la décision des cieux. « Mieux vaut entretenir un feu allumé par Dieu que d'essayer de l'éteindre » (*taal bu Ya'Allah taal sani ci matta gën fay ko*). « On ne fait pas disparaître l'ombre en essayant de l'enterrer » (*Suul ker du ko teree feeñ*). N'essayons surtout pas d'entrer en scène avant l'heure. « Si l'envie de chevaucher te fait enfourcher un porc-épic, nul ne subira autant de piqûres que toi » (*Nama gawar, kumu taxa war siñeel, kenn dula ëpp jam jam*). « Si la quête de la renommée te fait mettre le feu à la maison de ton père, tu passeras la nuit à la belle étoile » (*Bēgē siiw kumu taxa taal sa kër baay, biti ngay fanan*).

L'ensemble de la vie de l'individu est ainsi pris en charge. Les proverbes donnent ainsi des indications et des contre-indications tout au long de la vie. Sur la façon d'éduquer, Ouolof Njaay nous rappelle que « l'enfant ne connaît pas Dieu mais il connaît la cravache » (*xale xamul yallah waye xamna jaar*). Cependant, il n'oublie pas de préciser que la violence n'éduque pas (*pees tee lak xēt ak faaj jaarul gune*). De l'adolescence à la vie adulte, une armée de proverbes est à disposition pour aider à une vie épanouie. Ils demandent de respecter et de se rapprocher des personnes âgées qui sont les détenteurs par excellence de la sagesse populaire.

Cependant, rares sont les proverbes qui s'adressent spécifiquement aux personnes du troisième âge. En tant que gardiens des savoirs, il leur est rappelé la nécessité absolue d'assurer la transmission des patrimoines matériels et immatériels. Surtout que « celui qui ne souhaite pas que son héritage revienne à ses ayant-droits, sa mort sera atroce » (*ku soxore say ndono, sa dewiin ñaaw*). Les valeurs constituent ainsi, l'ensemble le plus important que la personne doit léguer à sa descendance. Ils assurent la continuité historique du peuple.

2.2L'univers des contes et les thématiques évoquées

Conter est un art. C'est une manière de faire qui exige, de la part du praticien, la capacité de capter l'attention de son public. Ce jeu de rôle nécessite des inflexions vocales et des gesticulations afin de mieux entrer dans la peau des différents acteurs. Le conte donne la possibilité d'utiliser « des fonctions expressives et impressives du langage et d'en bénéficier pour mettre en scène un certain nombre de comportements sociaux. En effet, la littérature orale a cette faculté de dire dans un seul et même texte les attitudes à promouvoir, à bannir et/ou à consolider⁵⁰⁹ ».

Chez les *Ajoor*, le conte n'est pas seulement un simple outil de distraction ou un passe-temps ; il joue un rôle important dans la socialisation de l'enfant en façonnant sa conscience. Les leçons déroulées ainsi représentent un bon moyen pour asseoir les valeurs qui constituent le socle de la société. Par ce biais, l'enfant est familiarisé également aux mystères des phénomènes magico-religieux. C'est pourquoi, tous les contes ouolof ne se concluent pas avec une leçon de morale explicite. Le répertoire des contes est en majorité composé d'éléments hérités de la sagesse populaire. Le décor et les thématiques obéissent à une ritualisation qui les fige pour mieux les conserver et faciliter leur retransmission aux générations futures.

Il faudrait donc ne pas s'arrêter à penser que le conte est plus important que son lieu d'énonciation car le fait culturel répond impérativement à trois critères : un prétexte, un lieu et un instant. Le prétexte est prédéterminé par les us et coutumes et façonne la manière de pratiquer tel ou tel acte culturel. C'est ainsi, par exemple, que les danses rituelles ou de réjouissances sont accompagnées de textes différents qui participent à leur encodage. En plus, ces actes socioculturels obéissent au lieu car le texte n'a de sens que conjoncturel. Nul ne peut en juger la valeur sémantique s'il laisse en rade le lieu de production qui lui-même est étroitement lié à l'instant du dire performatif dans le cadre du conte⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ Massamba Gueye, « La subversion sociale dans le conte sénégalais », *Loxias* n°34, mis en ligne le 15 septembre 2011, URL : <http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=6845>, consulté le 28.05.2020

⁵¹⁰ Massamba Gueye (2011), *ibidem*

Dans les sociétés traditionnelles, le repas du soir est servi juste après la prière du crépuscule des musulmans, à l'heure où la nuit couvre le paysage de son lourd manteau noir. A partir de cet instant, la communauté vit dans un monde qui appartient aux esprits⁵¹¹ des ténèbres. Les bruits issus des activités humaines se tassent peu à peu dans la campagne. Il est possible d'entendre de temps à autre les aboiements d'un chien ou les hennissements d'un âne, qui sont relayés frénétiquement par leurs compères. À entendre les sons modulés, on pourrait penser qu'ils s'échangent des messages. Les cris des animaux mêlés au son du vent qui caresse les chaumes des cases et secoue les cimes des arbres, produisent un bruitage qui renforce la singularité de ces instants, ô combien importants dans la survie des communautés. Il y est même interdit de parler fort, surtout pour appeler quelqu'un par son nom, de peur que les mauvais esprits ne sévissent. Les gens appellent leur proche par *gudi* (nuit) pour les fonder intelligemment au décor, afin de les protéger des forces obscures qui s'éveillent dès que le soleil se couche. Entre les ombres des cases où s'imposent celles des grands arbres, dansent les étincelles des braises rougeoyantes du foyer qui s'éteint, après avoir accompli sa dernière mission du jour. Les flammes vacillantes des lampes à pétrole percent les ténèbres et dégagent une senteur unique. C'est le moment choisi pour la formation des assemblées de conteurs, ces pédagogues issus d'un autre temps, porteurs de messages plusieurs fois séculaires. Pendant les fraîches soirées de janvier et février, les personnes âgées allument des feux autour desquels les enfants essaient pour profiter de la chaleur et écouter gaiement les maîtres de cérémonie. Quand les températures sont plus supportables, des nattes en raphia tissé ou des dispositifs en branches surélevées par des piquets installés dans la cour, servent de réceptacles aux groupes. Ils s'installent dans un endroit en dehors des feuillages des arbres de la cour, à la belle étoile. Couchés sur le dos, les yeux fixés au firmament, les frêles corps sont caressés par la bise du soir et l'univers fantastique des contes se déroule dans la tête des juvéniles, à travers les mots scandés par la voix du conteur. D'ordinaire, c'est le grand-père qui dirige le cérémonial et la séance se poursuit jusqu'à ce que les enfants commencent à dormir. Au fil du temps, les enfants se constituent à leur tour un vrai répertoire de contes pour alimenter des assemblées entre jeunes. Ils y ajoutent des récits fantaisistes destinés à impressionner ou juste à faire rire en tournant en dérision des héros imaginés de toute pièce. Faire des contes en pleine journée

⁵¹¹ *Gudi amna borom* (la nuit a un propriétaire), disent les Ouolof.

porterait malheur. Pour se prémunir de la sanction des esprits, les enfants plantent des bâtonnets par terre à côté desquels ils déposent des morceaux de charbon de bois.

Les contes peuvent évoquer des histoires ordinaires avec une dose de magie. Dans les aventures du héros, son comportement respectueux, son obéissance et sa gentillesse sont les atouts principaux qui lui permettent de bénéficier de la bienveillance des forces surnaturelles.

C'est le cas de l'histoire de *Kumba amul ndey* (Kumba l'orpheline⁵¹²). Oubliant de laver une cuillère en bois en faisant la vaisselle, sa marâtre l'envoya loin, à la mer de Ndayane la récupérer. L'univers de l'aventure est traversé par des séries d'enchantements qui l'aident à bien accomplir sa mission, sorte de punition déguisée. En cours de chemin, elle est confrontée à un jujubier en train de se gauler lui-même, une marmite en train de se cuire sur un feu qui lui donne à manger suite à son comportement respectueux. Elle trouve également sur le chemin une vieille femme très diminuée, qui lui donne des talismans pour affronter les forces maléfiques sur le chemin du retour. Ainsi, elle rentre au village avec d'immenses richesses. Sa demi-sœur, mal éduquée, n'aura pas cette chance. Elle foule du pied toutes les règles de politesse durant son périple. Ne respectant pas les indications de la vieille dame, elle sera dévorée par les bêtes sauvages durant le chemin du retour.

Le conte titré *Un malheur ne vient jamais seul* est d'entrée une leçon de morale explicite. Il met en scène une vieille dame, un oiseau et un serpent qui partageaient la même case. Mais le serpent avalait les œufs de l'oiseau à chaque fois. La victime fit une tournée auprès de tous les autres animaux de la maison pour leur demander de dire à la personne d'interdire au serpent d'avalier ses œufs. Chacun répondait qu'une querelle entre un serpent et un oiseau ne le concernait pas. Excédé, l'oiseau mit le feu à la maison et tout le monde mourut, directement ou indirectement de l'incendie. La morale de l'histoire c'est que seule la bonne entente préserve le voisinage. Un malheur ne vient jamais seul !

⁵¹² Traduction que Massamba Gueye (2011) lui donne dans le titre de son résumé du conte. Cependant les Ouolofs utilisent le terme *baayo* pour désigner l'orpheline. On aurait pu utiliser le titre « Kumba *Baayo bi* » à la place de *Kumba amul ndey* (litt. Kumba-sans-mère). Le choix de la composition du titre procéderait d'un souci pédagogique sûrement. D'ailleurs, le chercheur revient dans le texte pour les appeler par « Kumba-avec-mère » et « Kumba-sans-mère ».

Le conte *La djinné, la jeune femme et l'oiseau* décrit l'histoire d'un homme riche et beau qui ne trouvait pas dans son village la femme qu'il lui fallait. Il alla à l'aventure dans la forêt où il rencontra un vieil homme qui l'aida à réaliser son rêve. Il resta avec sa femme en forêt où il construisit une case sur un arbre surplombant l'océan. Ils eurent un enfant, mais la femme ne respectant pas la recommandation de ne pas sortir de la maison de son mari fut transformée en oiseau par un laid djinn qui prit sa place. De retour chez-lui, il en fut la risée du village mais il garda la femme. Lors d'un ramassage d'oiseaux, la victime du sortilège fut capturée. L'enfant finit par enlever la malédiction et l'oiseau se transforma à nouveau en femme mais la djinné démasquée mourut.

Dans *Le chasseur et le génie voleur de femmes*, il est question d'un génie qui vole toutes les nouvelles mariées dans un village. Un chasseur téméraire vint dans ce village demander une femme au chef. Celle-ci disparut avant qu'il n'ait eu le temps de consommer son mariage. Il alla consulter un marabout qui lui donna des indications sur la manière de la retrouver. En chemin, il croisa des animaux qui décidèrent de l'aider dans la reconquête de sa femme. Il réussit ainsi à libérer toutes les femmes des villageois capturées par le mauvais génie.

D'autres contes portent sur des thèmes variés : Lory Ndaw traite de l'histoire d'une jeune fille qui brave la nuit pour s'adonner à du décorticage de noix. Elle finira par être dévorée par un fauve. Mbery jeegu mbamb (Mbéry l'ânesse) tourne autour d'une ânesse qui s'est transformée en une belle femme pour épouser un homme. De temps en temps elle est obligée de se changer en bête pour rejoindre son troupeau d'ânes. Elle sera découverte et chassée. Le titre *Buuki ak Lëk* (La Hyène et le Lièvre) revient sur plusieurs contes où il est toujours question de punir des contre-valeurs.

Dès que l'enfant est sevré, les grands-parents prennent naturellement le relais. La brutalité du sevrage provoque un choc psychologique qui facilite naturellement le rapprochement. La grand-mère se substitue à la maman et apporte consolation et douceur au bébé. D'habitude, l'enfant est surprotégé. Il échappe carrément au contrôle de ses parents biologiques et devient un vrai roi dans la maison. La complicité, qui s'installe entre les personnes âgées et les petits-enfants, est un atout dans la retransmission des valeurs. Après une journée tourmentée ponctuée par des jeux et des cascades de tous genres, les ailes des grands parents apportent sécurité et repos. Ainsi, entre le coucher du soleil et l'heure du sommeil, plusieurs fois pendant plusieurs années, l'enfant reçoit les mêmes référentiels qui

ont été servis à son ascendance sur plusieurs dizaines de générations. La ritualisation des contes participe pour une grande part à la préservation de l'originalité des messages pour ne pas s'écarter du chemin tracé par les ancêtres. Le conte porte des informations sur la vie sociale, politique et économique des peuples. « Les contes, ceux d'hier et d'aujourd'hui, reflètent, sans aucun doute, un état de la civilisation et de la culture⁵¹³».

2.3 Les chants populaires vecteurs de transmission de la sagesse populaire

Traditionnellement, la musique accompagnait les différents événements de la vie sociale. Elle est pratiquement présente dans toutes les cérémonies sociales ; Kasak, ou chants de la circoncision, naissance, mariage, funérailles, travaux champêtres, travaux domestiques, séances de lutte⁵¹⁴, etc.

Dans le Kajoor, jouer de la musique reste l'apanage des griots⁵¹⁵. Elle nécessite un apprentissage rigoureux auprès de ses parents et peut même faire l'objet de séjours de perfectionnement auprès d'autres maîtres. Les spécialistes de la chanson sont accompagnés, ou non, de joueurs professionnels d'instruments de percussion ou à cordes. D'habitude, les joueurs de lyre africaine chantent en même temps⁵¹⁶. Ces griots, qui ont fait de la musique leur moyen de subsistance, sont obligés d'orienter leurs textes vers des approches plus ou moins flatteuses dans le but d'en recevoir des cadeaux. Avec l'éclatement des structures traditionnelles, ils sont projetés dans un nouveau contexte social où ils doivent réinventer leurs méthodes. Avec le temps, le chant du griot est assimilé à une demande d'argent.

Cependant, il faudrait aussi signaler qu'en dehors des prestations de sollicitation, les autres composantes de la société peuvent chanter. Les Ouolof chantent ainsi à diverses occasions. La ménagère et le cultivateur chantent pour égayer leurs univers et atténuer la rudesse de

⁵¹³ Mircea Eliade « Les mythes et les contes de fées », *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, « Folio », 1963, p.66

⁵¹⁴ Saliou Ndour, *L'industrie musicale au Sénégal : essai d'analyse*, Dakar, CODESCRIA, 2008, p.18

⁵¹⁵ Ce n'est pas le cas pour toutes les ethnies et pour tous les types d'instruments de musique. Chez les Manding, par exemple, le tam-tam peut être joué par n'importe quel membre de la communauté.

⁵¹⁶ Le Sénégal a connu de très grands joueurs-chanteurs tels que Samba Diabaré Samb.

leurs tâches. Le lutteur chante pour impressionner ses adversaires et se motiver davantage. Dans ces cas, les chansons sont porteuses de messages spécifiques souvent doublés de fonctions pratiques.

Dès que la musique est liée à une pratique sociale ritualisée, là, elle obéit généralement aux règles de la ritualisation. Les textes sont prédéfinis, et les moments d'expression musicale sont bien identifiés dans le déroulement de la cérémonie dont il est question. Les chansons sont majoritairement tirées d'un répertoire spécial exclusivement dédié au type d'événement concerné.

✓ **Les animations musicales profanes oulof, vecteurs de réaffirmation culturelle**

La fête, considérée par les structuralistes comme un excès régénérateur ou comme la réactualisation périodique et débordante du chaos primordial, elle est de plus en plus exploitée aujourd'hui comme une richesse culturelle et se rapproche théoriquement en cela du patrimoine⁵¹⁷.

Les populations *lebu* organisent très souvent des séances de tam-tam, plus souples, appelées *ndawrabin* et *gumbe*. Selon Saliou Ndour (2008 :19), le *ndawrabin* est dansé pour faire tomber la pluie. Quant au *gumbe*, il est accompagné de « chansons et danses exécutées par des hommes et des femmes en l'honneur des génies protecteurs ». Pour exécuter les chorégraphies accompagnées d'un rythme cadencé de tambours, les femmes s'habillent en tenue typiquement traditionnelle. D'abord chacune d'elles porte une robe longue, des pagnes jusqu'à sept, ou au minimum quatre, elles ajoutent à cela des colliers en perles au cou, et portent des babouches comme chaussures⁵¹⁸, etc. Les coiffures ne sont pas en reste. Tout est fait pour recréer l'image des *gumbe* originels. La chanson d'ouverture suivante traduit tout le sens que l'on donne à cet élément de leur patrimoine musical :

⁵¹⁷ Laurent Sébastien Fournier, « Le patrimoine, un indicateur de modernité. À propos de quelques fêtes en Provence », *Ethnologie française*, vol. 34, no. 4, 2004, p.717.

⁵¹⁸ Mamadou Ndioumaane Sène (traditionnaliste et professeur de percussion), <https://dakarmusique.com/le-n-dawrabine-histoire-et-choregraphie/> consulté le 16.04.2020 à 12h.

Gumbe leen, gumbe fi xeew danuy dora jokk. Maam yallah wacce gumbe, gumbe cosaan laa.

Faites du *gumbe*, c'est à la mode, nous venons d'entamer notre vie. C'est le bon Dieu qui a créé le *gumbe*, le *gumbe* est une tradition.

Le *gumbe* s'aligne ainsi pour perpétuer la tradition à l'instar des autres canons de retransmission des patrimoines. Des chansons populaires, telles que « Baay Galaay », témoignent de l'existence d'un répertoire traditionnel d'où les Lebu puisent des éléments pour assurer l'animation de leurs cérémonies festives.

De là, les Lebu rejoignent la grande communauté ouolof qui détient un ensemble de manifestations à but festif où des types de danses et de chansons populaires sont exécutés. Quoiqu'avec un degré inférieur de sacralisation par rapport aux Lebu installés dans la presqu'île du Cap-Vert, les manifestations « folkloriques » conservent un fond de sagesse qui entre dans le souci de la conservation du patrimoine culturel.

Ainsi, au centre et au nord du Kajoor, un type de manifestation populaire est organisé sous le nom de *taxuraan*⁵¹⁹. C'est un art composite constitué de rythmes, de chants et de danses. Il revêt une triple fonction : historique, didactique et récréative. « Dans le Kajoor, certains gardiens de la tradition essaient de perpétuer cette cérémonie séculaire. La troupe se compose d'un parolier confirmé, de danseurs hors pair et de percussionnistes talentueux, le tout dans une tenue bigarrée⁵²⁰ ». Les acteurs, uniquement des hommes, sont de grands communicateurs, maîtres dans l'art du verbe et du rythme s'inspirant de tous secteurs (récoltes, conflits) de l'activité collective. Dans leurs textes, reviennent des proverbes et des conseils relevant de la sagesse populaire. Malheureusement, cette expression culturelle prend du recul à cause de la modernité et des nouveaux modes musicaux en vogue.

Il existe une version proche du *taxuraan* et plus connue. Elle est organisée principalement par des femmes. Il s'agit des séances de *sabar*⁵²¹. *Sabar* désigne en même temps le tambour

⁵¹⁹ Le *Taxuraan* figure sur la liste pré-inventaire des éléments du patrimoine immatériel du Kajoor.

⁵²⁰ Document de rapport de la phase pré-inventaire du patrimoine culturel immatériel au Sénégal.

⁵²¹ Documentaire : Sénégal, le défi du *sabar*, 1992, en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=19Cayk1AgHE>, consulté le 18.04.2020

et la fête. Les chants y sont moins marqués. L'accent est mis sur la danse régulée par le rythme des tam-tams. Pour entamer sa danse, une fille peut s'adonner au *tassu* entre les percussions. Ces « devises tambourinées »⁵²² sont de la poésie libre⁵²³ dont les contenus dépendent de l'auteur. Elle interpelle les batteurs ou le public et peut faire des déclarations ou reprendre des expressions tirées de la sagesse populaire. L'instrument de musique à percussion se décline en plusieurs formes avec des nuances de sonorités pour former un orchestre polyphonique. Les griots sont les créateurs et joueurs de l'instrument dont le socle en bois de *dimb*⁵²⁴ est fourni par les Lawbe, sculpteurs pulaarophones disséminés dans le Kajoor, recouverte d'une peau de chèvre de préférence. Le *sabar* fut utilisé pour émettre des messages : les rassemblements pour la guerre, les convocations, et même dans les cas des morsures de serpent, pour interpeller le guérisseur qui doit se rendre d'urgence sur les lieux. Des séances de *sabar* sont organisées à l'occasion des mariages et des baptêmes. Elles peuvent aussi se tenir spontanément sur la place du village. Quand elles se passent la nuit, on les appelle *tànnëbéer*. La finalité récréative prime sur toutes les autres considérations non moins importantes.

Traditionnellement, le *sabar* est un univers réservé aux femmes.

*Les seuls hommes intégrés aux cercles de danse étaient à l'époque les musiciens, seuls habilités à assister à ce moment de transgression des codes de respectabilité, où les postures provocantes et l'expression des émotions transgressent l'ordre [...] normatif habituel, dans une société marquée par la relégation des femmes à l'espace domestique*⁵²⁵.

Les femmes peuvent danser en adoptant des postures suggestives, en mimant l'acte sexuel. Pour l'essentiel, même si la danseuse saute et balance ses membres dans tous les sens, l'ensemble de ses mouvements et gestes est articulé autour du bassin. Le *lëmbël* est un style

⁵²² Audrey Dessertine, « Une initiation diffuse à la sexualité », *Civilisations*, 59-1 | 2010, p. 91.

⁵²³ Des assertions soutiennent que c'est le *tassu* qui est parti en Amérique avec la traite négrière pour nous revenir sous la forme du rap.

⁵²⁴ Bois typique des régions du sud du Sénégal utilisé aussi pour confectionner des ustensiles de cuisine tels que les mortiers.

⁵²⁵ Alice Aterianus-Owanga, « Le *tànnëbéer* multisitué », *Socio-anthropologie*, 38 | 2018, p.93

de danse qui s'exécute avec les deux mains posées sur les genoux pour mieux faire rouler le postérieur⁵²⁶. Il dégage un caractère particulièrement érotique.

Devant les gestes provocateurs des danseuses, les griots maîtres d'orchestres répondent par des coups de rein pour manifester leur séduction. Pourtant, l'accès au *sabar* n'est pas interdit aux enfants qui se jouent des coudes pour accéder à une position confortable afin de mieux suivre tout ce qui se passe sur la piste de danse. Ainsi, Audrey Dessertine (2010 :101) peut légitimement poser la question suivante :

Si la danse semble participer à la transmission de certaines représentations liées à la sexualité, on peut néanmoins se poser la question suivante : ces enfants et ces jeunes filles n'en seraient-ils pas finalement les destinataires principaux, ou tout au moins souhaités, à l'instar de la position qu'ils occupent dans d'autres manifestations, telles les séances de contes ?

Pour répondre à cette question, Suzanne Lallemand donne une réponse sans équivoque. En effet, elle affirme que « non seulement les jeunes enfants constituent un public toléré, admis à la réception de messages sexuels délivrés par certains récits, mais il en est même la cible principale, l'auditoire électif, le destinataire souhaité⁵²⁷ ». Ainsi, les gestes érotiques rejoignent les chants de la cérémonie du *labaan* pour la mariée pour entrer « dans le champ de la socialisation sexuelle puisqu'ils sont des évocations explicites des organes génitaux et de l'acte sexuel⁵²⁸ ».

Certains auteurs comme Heath (1994 : 88) trouvent également dans le *sabar*, un aspect « hyper-sexualisé » perçu comme une forme d'exutoire face à la domination masculine. Cependant, les séances de *sabar* restent par excellence des moments mis en pratique pour l'apprentissage de la séduction, de la capacité à se libérer de la timidité et de l'affirmation de la féminité.

⁵²⁶ Il a été aussi appelé ventilateur à un certain moment.

⁵²⁷ Suzanne Lallemand, *L'apprentissage de la sexualité dans les contes d'Afrique de l'ouest*, Paris, L'Harmattan, 1985, pp. 15-16

⁵²⁸ Audrey Dessertine, *Op. Cit.* p.102

Dans le milieu urbain, l'organisation de l'espace et les influences exogènes changent les paradigmes de certaines expressions culturelles. L. Penna-Diaw (2005) déclare avoir recensé une dizaine de danses. Malheureusement, « elles ne sont plus pratiquées à cause de la disparition des circonstances qui leur sont associées. En revanche, la danse *sabar* ou *tànnëbéer* continue à vivre grâce à l'apport constant de nouveaux rythmes qui s'intègrent à la tradition⁵²⁹ ». Les *sabar* sont mis à contribution dans la composition musicale appelée *mbalax*. Il représente le mieux la musique ouolof dans l'environnement local des industries culturelles et créatives. Même si dans les cérémonies de baptême et de mariage, des chaînes à musique sont installées pour l'animation, les tam-tams et les chants traditionnels prennent toujours leur place.

Figure 27 : Séance de danse (*sabar*) à Keur Moussa en 1951



© Département de l'Audiovisuel : IFAN / Dakar

⁵²⁹ Luciana Penna-Diaw, « La danse *sabar*, une expression de l'identité féminine chez les Wolof du Sénégal », *Cahiers d'ethnomusicologie* [En ligne], 18 | 2005, mis en ligne le 14 janvier 2012, consulté le 18 avril 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ethnomusicologie/294>.

✓ Les chants traditionnels du mariage

Les textes traditionnellement chantés en l'honneur de la mariée, lors des festivités entourant le mariage, sont des complaintes qui dénotent une profonde tristesse et une révolte vis-à-vis de la famille. Cela se comprend aussi à cause du sens donné au mariage dans les sociétés noires d'Afrique.

En effet, les parents mobilisent toute leur énergie pour l'éducation de leurs enfants jusqu'à leur majorité. L'autorité parentale continue symboliquement à s'appliquer à la progéniture quel que soit son âge. La tradition voudrait que les parents orientent le choix de la fille qui sera leur future belle-fille. Cette dernière est censée remplacer sa belle-mère dans les tâches ménagères de la maison. (cf. aux rites du mariage)

Ainsi, le mariage est perçu comme une situation normale et impatiemment attendue. Cependant, il est d'emblée considéré comme une expérience douloureuse pour la nouvelle mariée traversée par des sentiments souvent opposés.

Pour elle, trouver enfin un époux est un soulagement. Elle pourra vivre enfin ce pour quoi elle a été préparée jusqu'ici, une existence de femme au foyer modèle.

La pression psychologique est liée à la conjonction de deux réalités : la nouvelle mariée doit quitter définitivement le bercail, mais elle devra aussi, une fois dans son ménage, supporter toutes les considérations liées à son statut sans rechigner. D'ailleurs, dans tous les types de discours qui encouragent la mariée, le mot *muñ* (supporter) revient toujours. Abdoulaye Bara Diop (1985 :129) note un « témoignage⁵³⁰ » d'un oncle maternel à l'égard de sa nièce : « le mariage n'est pas une chose facile, il faut de la patience ». Il demande à la femme d'avoir la capacité d'encaisser la douleur et de rester résiliente par rapport à toutes sortes d'attaques venant du cadre familial. D'ailleurs, le mari est aussi appelé *borom keur* qui signifie littéralement propriétaire (chef) de famille, celui qui détient le pouvoir⁵³¹ et qui désigne les règles sous lesquelles tout le monde doit se plier.

⁵³⁰ Dans cette réunion pour le départ de la mariée, les intervenants doivent faire des témoignages sur la femme mais aussi lui prodiguer des conseils pour sa future vie.

⁵³¹ Ce pouvoir est à nuancer. Le chef de famille est encadré par la coutume qui lui assigne également des obligations vis-à-vis de ses protégés. Il joue ainsi dans sa posture le rôle de « gardien de temple ».

Ainsi, les chants aux tons mélancoliques qui accompagnent la mariée illustrent l'état d'esprit dans lequel la fille ouolof ressent le projet de vie dans la famille de son époux. Sa classe d'âge chante pour elle en chœur et danse pour l'accompagner dans sa douleur.

En voici quelques chansons :

- Refrain chanté à l'endroit de sa maman

(1) *Xaxuna ko*⁵³²

Xaxuna ko yeyëtuma guro, Xaxuna ko yee (bis)

Yaay mi neek ba jënde nama alaal, tay sa neek ba wèet

Nga root sa ndali, bale sa wanaak, aw sa yoonu tool

(1) Je recrache

Je recrache, je ne mange plus de la cola (bis)

Ma cruelle maman m'a échangée contre de l'argent, ta case sera désormais vide.

Tu devras faire la corvée d'eau, faire ton ménage et aller au champ.

(2) *Sama yaay*⁵³³

Sama yaay kufi ñëwëti dila naxtaan buko may sa doom

Dinala jo gissul jarul doom ju jigeen nee (bis)

Goor ri taay duñu dundël duñu wòod sayu ñu meree door

Subana goori tay jaruño may sa doom ee

Riwiñon ba ma seen sa ron sandga yallah lako diss

Tuki bo dul ñibee jar na wajaal ee

(2) Ma maman

Ma maman ne donne plus la maison de ta fille à la personne qui te cajole

De simples promesses ne valent pas ta fille.

Les hommes ne s'occupent plus des femmes et ils les torturent.

⁵³² Chant recueilli auprès de la griotte Adji Mbaye, habitant à Mbour, le 02.06.2018 à 18h.

⁵³³ Chant recueilli auprès de Daba Seck, Griotte, 53ans habitant à Mbour, le 02.06.2018 à 16h.

Maudits soient les hommes d'aujourd'hui qui ne méritent pas la main d'une fille.

La concertation que j'ai aperçue sous l'arbre, je la laisse à Dieu.

Un voyage d'où on ne rentre jamais mérite d'être sérieusement préparé.

- Chanson adressée au frère de la nouvelle mariée

(1') *Yenul sa ndaa li*⁵³⁴

Yenul sa ndaa li, gadul sa gob ci, aw sa yanu tool

Geen goor loy xalat ya jaay sa jigween ? (bis)

Gën ga sa walu waa, ndaala sa teen ba yaay, kuko deti root ?

Doom yaay bo sëye raak joy sa ginaaw

Gën ga sa walu waa, ndaala sa teen ba yaay, kuko deti root ?

Xamna ne bo sëye raak joy sa ginaaw

Lingerru reew, linger bi ci koñ bi, linguer niari yoon,

Linger de bo sëyee kufi deti lingeer ?

(1') Porte ton canari sur ta tête

Porte ton canari sur ta tête, ton hilaire sur ton épaule et pars au champ

A quoi tu penses homme, c'est toi qui as vendu ta sœur ? (bis)

Qui s'occupera du mortier et de la corvée d'eau de maman ?

Ma sœur si tu pars rejoindre ton mari, ton petit-frère pleurera derrière toi

Qui s'occupera du mortier et de la corvée d'eau de maman ?

Tu sais que si tu pars rejoindre ton mari, ton petit-frère pleurera derrière toi

La princesse du pays, princesse du quartier, princesse deux fois

Princesse si tu pars rejoindre ton mari, qui sera notre princesse ?

Ainsi, à travers les trois exemples de chansons, le mariage est évoqué comme un départ triste. L'air mélancolique des envolées lyriques donne un caractère émouvant à la

⁵³⁴ Chant recueilli auprès de Mme Anta Samb, 60ans, ménagère, habitant à Mbour, le 01.06.2018 à 15h.

cérémonie de préparation du départ de la mariée. Dans les textes, la jeune fille accuse ses parents (mère et frères) de l'avoir donnée en mariage et d'avoir reçu une simple dot en échange.

L'une des chansons, (1) *Xaxunako*, évoque la kola. Elle fait allusion aux fiançailles qui sont célébrées par la distribution des noix. En Ouolof, cette célébration des fiançailles est appelée *maye guro* (donner des noix de cola). Les prestations sont accompagnées de percussions et de battements de mains. Toute la génération de la candidate participe aux chants. Les primo-participantes assimilent ainsi les textes.

L'effet psychologique recherché est de préparer la jeune fille à accepter n'importe quelle situation dans son ménage. D'ailleurs, elle se chargeait déjà des travaux ménagers de la maison familiale dans laquelle elle laissera un vide après son départ. Une fois chez son époux, un simple transfert des charges est opéré. Cependant, elle n'est pas sûre du comportement de son futur époux et des autres membres de la belle-famille.

Le *labaan*, la cérémonie du lendemain de la nuit de noce, est animé par les filles. Elles chantent pour leur camarade dont le mérite est de respecter scrupuleusement les règles fixées par la tradition. Le *labaan* comporte également des textes qui parlent de sexe. Dans d'autres situations, le thème du sexe serait tabou, mais exceptionnellement, les jeunes filles sont autorisées à braver les interdits. Le but c'est d'encourager les célibataires à rester vierges jusqu'au mariage.

Le baptême du nouveau-né n'a pas de moment de chants choisis. Cependant, il y a une expression appelée *taag* qui surgit dans les moments solennels. C'est une forme de déclamation de la généalogie de quelqu'un pour justifier son attitude exemplaire. Il sous-entend la connaissance de la lignée familiale du concerné et des faits marquants qui ont traversé son histoire. Ainsi, les personnes âgées et les griots sont les mieux outillés pour faire le *taag*. De plus en plus, selon les noms des familles, ils réussissent à bricoler des textes passe-partout pour soutirer de l'argent à la personne ciblée qui se laisse faire naturellement, en toute complicité. Les Ouolofs éprouvent encore une fierté et un réel plaisir à être l'objet des *taag*.

Les chants dans les événements sociaux, dans leur grande majorité, rejoignent la logique du respect des normes qu'impose l'organisation sociale. Le patrimoine oral qui y est exposé, accompagné de percussions et de danses, donne un cachet particulier aux cérémonies. Malheureusement, les réalités du milieu urbain sont en train d'impacter ce legs ancestral.

✓ **Le chant du lutteur traditionnel, une démonstration de courage et de principes**

Dans les communautés ouolof, la lutte était pratiquée à la fin des récoltes, qui est un moment de réjouissances surtout quand l'abondance est au rendez-vous. En diurne (*Lamb*) ou nocturne (*Mbapat*), on retrouve une panoplie d'éléments du patrimoine culturel dans ce moment festif.

La lutte avec frappe connut un essor fulgurant dans la presqu'île du Cap-Vert⁵³⁵. Selon Bidiar (1990 :16), avec les changements politiques intervenus au milieu du XIX^e siècle, les guerriers ont éprouvé de « la nostalgie des temps passés où leur bravoure et leur expertise étaient les points de mire du groupe social⁵³⁶ ». Cette quête de nouvelles activités pour donner un nouveau sens à leur existence explique l'apparition de la lutte vers la fin du XIX^e siècle en tant qu'activité récréative et culturelle. Selon lui, les compétitions étaient organisées huit jours durant par le chef de canton, ou le chef de village, pour désigner un champion local. Les qualifications pour le combat final se font pendant sept jours en lutte simple ; le grand combat du huitième jour se fait avec frappe. L'activité prend de l'ampleur peu à peu et les grands champions parcourent les localités pour se rencontrer. Les combats organisés dans des enceintes fermées à Dakar avec entrée payante dans les années 1920 constituent le début d'une manière de lutter qui marque le Sénégal.

Ce besoin de défoulement des hommes n'a pas échappé au chant et à la danse qui viennent y apposer une touche particulière. La puissante déclamation du lutteur dans l'arène appelée *bàkku* est un moment fort dans les séances de lutte au Kajoor. Les *Ajoor* la pratiquent avec frappe sans dispositif de protection⁵³⁷.

Le lutteur utilise un pagne bien noué autour de bassin et un attirail de gris-gris. En dehors des combats proprement dits, les séances comportent de belles animations. Les entrées des lutteurs dans l'arène obéissent à une ritualisation festive très attrayante. Pour reprendre M. Seck (2001 :70), après l'échauffement du lutteur appelé *tuus*, ponctué par les tambours, le

⁵³⁵ Dominique Chev , « Entretien avec Alioune Sarr, Président du Comité de Gestion de la Lutte (CNGL) au Sénégal », *Corps*, vol. 16, no. 1, 2018, pp. 223-236.

⁵³⁶ Ithiar Bidiar, « La lutte traditionnelle avec frappe à Dakar : quelles perspectives », Dakar, INSEP, Mémoire de maîtrise, 1989-1990, p.16

⁵³⁷ Ils ont cette particularité. Les autres communautés font la lutte simple, sans usage de violence. La lutte avec frappe est devenue un sport national fortement médiatisé désormais. Désormais, le CNGL impose au lutteur un protège-dents.

rythme est ralenti, et on entame la deuxième partie, le *riij*, une sourdine. Le *riij*, bien que ralenti, reste fortement rythmé. C'est ce rythme qui détermine celui sur lequel le lutteur va déclamer son *bàkku*. Nous pouvons mentionner comme *bàkk* : *mbaara bukki, sa guñuguñuk*, etc., qui sont des formules figées se manifestant toutefois par une forme originale de battre le tambour sous l'impulsion du chef de la cohorte des griots. Le « *bàkku* » se compose de trois parties au maximum : la devise, la généalogie et le palmarès.

Cependant, il existe des textes d'ouverture presque communs à tout le monde. Chaque lutteur peut les utiliser comme formule d'introduction à ses déclamations dans l'arène. En guise d'exemple, nous pouvons citer le chant suivant :

- (1) *Tchuur*,
Man lima yàpp ciy béy,
Reere ko ci njanja,
Fanaan ciy ween,
Mballaan ko cim réew,
Suma daanoo mu tas,
Keñaan du ko faj,
Yàlla def na ko!
Waw !

- (1) *Tchuur*
Moi, la quantité de chèvres que j'ai mangées,
Ajoutée à des dîners de couscous,
Dormi entre des seins (de femmes),
Utilisé un pays comme couverture (couvert un pays de ma réputation),
Si je tombe, tout cela disloquera,
La convoitise ne peut l'empêcher,
Dieu l'a voulu,
Oui (en vérité),

Chaque lutteur entretient des textes plus ou moins personnels qu'il utilise pour ses *baaku*. Le Kajoor a connu de célèbres lutteurs qui ont marqué les consciences à cause de l'originalité de leurs textes. Parmi eux, nous pouvons citer, Abdurahman Njaay falañ du Diander et Maam Gòorgi Njaay de Faas⁵³⁸.

(2) Bakku Abdurahman Njaay falañ de Diander
Ma Saambay Mberi Ndaw bey du raas déemi gudi,
Ma Saambay Mbéri Ndaw bii di rass bii di falañ,
Soo wedde li ma wax laac ko Mbeex Ndóoy jokkul !
Ñaari kuuy bu ñu fenxoo ci mbalka naan fa du yomb,
Te ñaari mbër bu ñu fenxoo ci géew da ñuy njuga rell !
Te man Falañ ku ma janool ci làmb yobbu sa bayre !
Loo falañ falañ may dikk, laac ma yow na ma def ak Ngóor,
Kooku da ma ne sëx sa geño ga, guutembaay ko làmb ja tas,
Cuur kor biramoo, kor Ngóor, xam nga ku ma ci taseel duma !
Yaari jongamaa ma yafal, di ma may ca ndaala ndox may naan,
Fu ma galaxndiku tuur, ndaw lu fa jaar doo yooy,
Ñu jàppal ma ñaari kuuy, ni ko fàppit ba xol ba dog !
Sanni ma fukki sor ak ñaar ni ma ngeembul ba làmb tas,
Ñu di ma sol ni gamb lem te du ñu ma liggéy loo len xa naa nelaw,
Cey mbërum buur a neex badoolo du ko tey da koy ragal,
Yàgg naa, yàgg naa, yàgg naa, fi ma jaar ku fa jaar taq ban,
Bisimilaay ma taggu yaal ngeej!
Tasiyo sa komandema!
Masaar Faatma Njaay man, man góor gi Njaay

⁵³⁸ Les fonds des textes et des traductions sont extraits de : Mamadou Seck, « « Le baak » et le « bàkku » : danse gymnique et chorégraphique des lutteurs sénégalais », Dakar INSEP, Mémoire de Maitrise, 2001, pp.33-39.

Durwaat ak góos maa ko moom!

Te ku yëngu ma ñef ab joon !

Gooto-gooto yàqul deru béy xam nga ne ndaanaan laa,

Man ràkkaju naa, man kapaabal naa ñaari kaani xeeñ,

Waaw gòor a Géwél Mbaay!

(2) Bakku de Abdurahma Njaay falaŋ de Diander

Ma samba de Mbéri Ndaw, la chèvre ne gaule pas le jujubier la nuit.

Ma samba de Mbéri Ndaw, celui-ci (ce bras) attire, l'autre repousse,

Si tu ne crois pas ce que je dis, demande-le à Mbekhe Ndoye de Diokoul,

Deux béliers, quand ils se heurtent à l'abreuvoir, il devient malaisé d'y boire,

Et deux lutteurs, quand ils se heurtent dans l'arène, ils s'affrontent,

Or moi Falang, celui en face de qui je me trouve dans la lutte, j'emporte son prestige,

Tu auras beau repousser, j'avancerai quand même sur toi,

Demande-moi donc comment je m'y suis pris avec Ngor,

Celui-là, je me suis grippé à son pagne, je l'ai porté sur mon dos et la lutte a pris fin !

Thiour, amant de Birame et de Ngor, tu sais, celui qui je rencontre parmi eux, je le terrasse,

Deux femmes dans la force de l'âge m'ont entretenu en me donnant depuis le canari de l'eau à boire

Là où je me rince la bouche, aucun jeune qui y passe ne sera chétif.

On attrapa et égorgea deux béliers jusqu'à l'arrêt du cœur,

On me jeta douze pagnes me disant : ceins-toi les reins jusqu'à la fin du combat,

On me gorgeait comme une outre à miel sans me charger d'aucune tâche sinon de dormir,

Qu'il est bon d'être un lutteur-roi, le médiocre ne vous affronte pas car il a peur,

Depuis longtemps déjà, celui qui passe là où je passe s'embourbe,

Au nom d'Allah, je me confie à Dieu !

Attention à mon commandement !

Massar de Fatma Ndiaye, moi Gorgui Ndiaye,

Les directs du droit et du gauche m'appartiennent !

Et celui qui bouge, je lui donne un coup de poing !

Battre la mesure modérément ne détériore pas la peau de chèvre ;

Tu sais que je suis une personne de culture,

Moi je suis excité, moi, je suis capable ; deux piments forts,

Bravo griot Mbaye !

- (3) Bakku Maam Gòorgi Njaay de Faas

Dama ne kuy fal di far,

Na nga far ak waa fass.

Ñoo mata faral.

Waaw!

Man lima yàpp ciy béy,

Reere ko ci njanja,

Fanaan ciy ween,

Mballaan ko cim réew,

Suma daanoo mu tas,

Keñaan du ko faj,

Yàlla def na ko!

Waaw!

Saalaali jiin!

Saalaali jiin!

Bissimilay!

Ma deeti door,
Ma ne limub limu lim wallay Ndjaay,
Ma ne lim du wër ub réew,
Man дума wër ub réew Maaram sama maam,
Maay sëtub décce Njaay,
Ak Aatuman Njaay,
Manjaay Ngóone,
Ndax doo wërurum réew,
Maay sëtub Mareem Jéen,
Ak Maam Matar Njaay,
Maaram Njaay ak Manjaay Jóob,
Ku ma woy doo juum,
Wallaay Njaay du la juum neenu neen,
Musaa Njàmme mi ñoo soow,
Musaa Njàmme mi ñoo soow,
Musaa Njàmme, Duudu Bakka Saar,
Ñii koo ci ne moo s ut kooka da laa neex,
Ñii ko ci ne moo sut kooka da laa neex,
Waaye ñoom ñépp a jaxasoo ñuul,
Wallaay Njaay man li may wax du jeex,
Man Njaay ndaanaan laa ñaari yoon!
Man Njaay foo jàpp fa laa mane,
Mu ne yow mbaa doo dóor,
Te benn reek laa ko dóor,
Boy Bambara mi ñoo soow, (bis)
Ndaxam benn yoon laa ko dóor,

Bamba Jaw benn yoon laa ko dóor,
Maam Góor gi Njaay du mbërum neen,
Ma ne Usmaan Ngom ca Ndar Géej,
Daxin laa ko dóor,
Ñoddi ko muy jooy.

(3) Bakku Maam Gòorgi Njaay de Faas
Je dis que celui qui veut supporter (un lutteur),
Qu'il supporte ceux de Fass,
C'est eux qui méritent d'être supportés,
Oui (en vérité),
Moi, la quantité de chèvres que j'ai mangées,
Ajoutée à des dîners de couscous,
Dormi entre des seins (de femmes),
Utilisé un pays comme couverture (couvert un pays de ma réputation),
Si je tombe, tout cela disloquera,
La convoitise ne peut l'empêcher,
Dieu l'a voulu,
Oui (en vérité),
Saalaali djinn,
Saalaali djinn,
Au nom de Dieu,
Je vais recommencer,
Je déclare qu'énumérer et énumérer (des victoires),
Par Dieu Njaay,
Je déclare qu'une énumération (de victoires) ne fait pas le tour d'un pays,
Moi je ne fais pas le tour d'un pays,

Maaram est mon grand-père,
Je suis le petit fils de Decce Njaay,
Et d'Atuman Njaay,
Manjaay Joop,
Celui qui me chantera ne se trompera pas,
Par Dieu Njaay, il ne se trompera pas, naturellement,
Moussa Njame dont on parle tant, (bis)
Moussa Njame, Doudou Baka Sarr,
Toute préférence de l'un à l'autre serait partialité,
Serait pure partialité,
Toute préférence de l'un à l'autre serait partialité,
Mais tous deux se valent,
Par Dieu Njaay, ce que je dis ne finit pas,
Moi, Njaay, je suis doublement vedette, (personne élégante)
(Légère pause)
Moi, Njaay, par où on le prend je peux ! (engager la lutte)
Il (mon adversaire) me demanda si je frappais,
Alors que je ne l'ai frappé qu'une fois,
Boy Bambara dont on parle tant,
Boy Bambara dont on parle tant,
Pourtant, je ne l'ai frappé qu'une fois
Bamba Jaaw, je ne l'ai frappé qu'une fois,
Maam Gorgi Njaay n'est pas un lutteur ordinaire !
Usmane Ngom à Ndar Guedj,
Je lui ai fait un croc-en-jambe,
L'ai tiré et il a pleuré.

La partie orale du *bakku* est une forme poétique d'une démonstration verbale d'une supposée puissance à travers l'exaltation d'une puissance mystique, morale et physique. Le lutteur étale également son palmarès et sa légitimité en tant que champion incontestable. Cette expression rejoint un peu ce qui se faisait lors des veillées d'armes et des *Ngomar* (ou *xas*) des anciens qui promettaient des attitudes exemplaires vis-à-vis des combats qui les attendaient.

Ainsi, le *Bakku* constitue un auto-rappel de la responsabilité du combattant qui ne doit guère décevoir ses supporters.

Quand le texte est déclamé par une tierce personne pour quelqu'un d'autre, on parle de *bakk*. Dans l'arène, en plus des séances d'échauffement, aidé par ses accompagnants, il se soumet au conditionnement mystique à partir du dispositif amené dans l'enceinte. Ainsi, la lutte est :

à la fois sport, jeu et espace de création littéraire, où la poésie s'auréole de musique et s'innerve de rythme, la lutte est un phénomène immense au Sénégal. La place qui lui échoit se perçoit dans l'aménagement de l'espace habité où des aires de jeux multifonctionnels lui sont consacrées⁵³⁹.

Ce beau patrimoine culturel oral, si particulier, est embarqué dans la langue ouolof et condamné à évoluer avec elle. Sa vivacité dans le temps dépend de l'état du cadre d'expression originel. Selon les supports de l'expression de la sagesse populaire, l'ouverture à la modernité a provoqué une évolution positive ou une régression.

⁵³⁹ Alphonse Raphaël Ndiaye, « De la lutte traditionnelle chez les Sereer fondement mythique, techniques et langages gestuels », *Peuple du Sénégal*, Paris, Sèpia, 1996, p.109.

Figure 28 : Abdourahmane Ndiaye Falang, ancienne gloire de la lutte sénégalaise



(©https://www.leral.net/Abdourahmane-Ndiaye-dit-Fallang-Une-legende-de-la-lutte-senegalaise_a137885.html)

CHAPITRE III : ÉVOLUTION DE LA PRISE EN CHARGE DE LA SAGESSE POPULAIRE ET DES EXPRESSIONS CULTURELLES DANS LE KAJOOR

Là où la tradition insistait simplement sur l'aspect irrémédiable du changement culturel, le patrimoine entend valoriser et développer un potentiel culturel, produire du sens, sélectionner des valeurs, et mettre à profit le caractère évolutif de la culture pour prévoir le monde de demain⁵⁴⁰.

Le dynamisme du patrimoine culturel est un fait naturel accepté. Les sociétés déploient constamment des trésors d'ingéniosité pour prendre en charge leurs destinées. L'équilibre précaire de la vie, noté dans un cadre traditionnel technologiquement peu avancé, ne traduit pas obligatoirement l'état des structures sociales de base. Les grands voyageurs européens de la fin du XV^e et du début du XVI^e siècle ont trouvé dans la province du Kajoor une organisation sociale solide fruit d'une maturité sociopolitique⁵⁴¹. Les origines différentes des dynasties, qui ont prétendu au pouvoir *Ajoor*, nous informent de l'intégration de l'espace ouest-africain, terre d'accueil de grandes civilisations⁵⁴².

Les modèles politiques et sociaux en vigueur dans les royaumes issus de l'émiettement du Jolof ont certainement profité des expériences des grands empires du Soudan occidental⁵⁴³ du Moyen-âge. Ces structures politiques, qui se sont succédé dans l'espace, ont gardé des relations commerciales constantes avec le monde méditerranéen via le commerce transsaharien pendant plusieurs siècles. L'islam est arrivé avec les flux de marchandises qui empruntaient les pistes caravanières à travers le désert.

⁵⁴⁰ Fournier, Laurent Sébastien. « Le patrimoine, un indicateur de modernité. À propos de quelques fêtes en Provence », *Ethnologie française*, vol.34, no. 4, 2004, p.721

⁵⁴¹ V. Fernandes (1506-1510), 1951, p.07 et Ca Da Mosto (1455-1457).

⁵⁴² Les thèses de Cheikh Anta Diop sur les migratoires venues de l'ouest renforcent celles de Yéro Diao.

⁵⁴³ L'Afrique occidentale présente une unité géographique qui a favorisé la circulation des hommes et des idées. De grandes entités politiques en ont profité pour s'étendre sur une bonne partie de l'espace (ex. Mali).

Tant que le contact avec l'extérieur se fait à travers des flux normaux, les influences exogènes sont absorbées petit à petit au sein des populations. Dans le Pays Ouolof, il n'a été observé nulle part l'implantation de l'islam par la lame. Des courants issus de la vallée du fleuve Sénégal et de la Mauritanie y arrivèrent au compte-gouttes au Kajoor, sous l'action des marabouts. Les habitants digèrent peu à peu la nouvelle religion en gardant plus ou moins leurs pratiques animistes ancestrales. Les mutations socioculturelles opérées avec l'adoption de l'islam, quoique variables du nord au sud, ont été partout volontaires. Les religions traditionnelles ont plus résisté dans le sud où les cultes coexistent pacifiquement et s'affichent sur la place publique.

Le choc viendra principalement des contacts avec l'Occident à partir du XVI^e siècle. L'exportation d'esclaves vers les Indes occidentales accélère la marche sociale vers un modèle imposé. Peu à peu l'aristocratie régnante s'adapte et l'économie de la traite s'installe aux dépens de secteurs économiques traditionnels. Cet épisode de l'histoire du Kajoor eut un impact considérable sur les cultures vivrières et sur les métiers traditionnels concurrencés par l'industrie européenne, qui connurent un recul considérable. Ainsi, la traite négrière au Kajoor, « n'est pas l'aboutissement d'un processus de développement interne, mais elle a résulté d'une sollicitation, d'une intervention extérieure⁵⁴⁴ ». Sur ce registre s'inscrit l'ensemble des influences liées à l'évolution des relations entre la France et le Kajoor. Dans le cadre du projet colonial, le dispositif de remodelage culturel s'appuie sur l'école française et l'incarnation d'un complexe de supériorité raciale. Ces vecteurs de considérations idéologiques auxquels s'ajoutent les infrastructures publiques de bases, hâtèrent la déstructuration des cadres traditionnels d'expression des cultures. Après les indépendances, la course au progrès est renforcée par les nouvelles technologies de l'information et de la communication. Face aux nouveaux paradigmes, la sagesse populaire se réajuste pour continuer à jouer son rôle dans la grande communauté linguistique ouolof.

3.1 La déstructuration des cadres traditionnels des expressions culturelles

L'ouverture aux forceps des sociétés traditionnelles négro-africaines à la modernité s'est faite en s'appuyant sur un concept de développement inspiré du monde occidental. Le

⁵⁴⁴ Jean Suret-Canale, « Contexte et conséquences sociales de la traite africaine », *Présence africaine*, Paris, n°50, 1964, p. 143

progrès socio-économique véhiculé n'est rien d'autre qu'une vision de la vie fortement imprégnée par les théories capitalistes⁵⁴⁵. Dans son modèle, la volonté de création de structures économiques puissantes supplante toujours la nécessité de conservation des cadres communautaires dépositaires de modes de vie et de patrimoines plusieurs fois centenaires.

Les conséquences de l'ouverture forcée du Kajoor à la mondialisation sont de plus en plus perceptibles dans l'espace et dans le temps. Elles commencent d'abord par une perte de souveraineté politique avec l'inauguration de la ligne de chemin de fer Dakar-Saint-Louis en 1885 et la victoire des armées coloniales sur le dernier résistant, Lat-Dior, l'année suivante. L'avenir des milliers de populations, en majorité paysannes, se retrouve désormais enrôlé dans la politique générale d'exploitation des colonies d'Afrique Occidentale Française (A.O.F). Parallèlement à l'exploitation économique de la colonie du Sénégal, se développe une politique d'assimilation culturelle. Le Kajoor reçoit de plein fouet les effets de la présence coloniale française en Afrique de l'ouest.

Au lendemain de la première guerre mondiale, le Kajoor s'engage définitivement dans une nouvelle ère. Le chemin de fer restructure l'espace et fixe de nouveaux pôles administratifs et économiques avec le développement des villes-escales ferroviaires. Les villages, anciennes capitales du Kajoor, périclitent en faveur de ceux de l'axe du chemin de fer. Il s'agit de Thiès, Tivaouane, Ngaye, Kébémér, Louga, pour ne citer que les plus influentes.

L'introduction de la culture de l'arachide et la tendance à la consommation généralisée du riz provoque une perte d'autosuffisance alimentaire au niveau local. Le devoir de s'acquitter de l'impôt de capitation oblige à la culture de l'arachide, aux dépens des surfaces occupées jadis par les cultures céréalières⁵⁴⁶. La monnaie, découlant de la vente de la production agricole par les paysans, sert à payer l'impôt et à s'approvisionner en produits manufacturés. L'appel des sirènes des grandes métropoles coloniales de Saint-Louis et de Dakar et les codes vestimentaires et mobiliers perturbent les référentiels esthétiques.

⁵⁴⁵ L'individualisme et la privatisation des moyens de production font que le système capitaliste s'oppose fondamentalement au communautarisme et à l'économie de subsistance des sociétés négro-africaines traditionnelles.

⁵⁴⁶ Différentes variétés de mil sont cultivées en Afrique occidentale 6000 ans avant Jésus-Christ.

Peu à peu la latérite et l'asphalte tapissent les pistes sablonneuses qui étaient jadis sans cesse martelées par les sabots des cavaliers. Les flux de voyageurs et de marchandises deviennent plus rapides et les machines inondent les paysages en même temps que de nouvelles tendances venant des mondes capitalistes et communistes. Dans les années 1960, les têtes se coiffent du casque colonial, du béret et du bonnet communiste. Les chemises occidentales, les pantalons à bas large et les chaussures *tête de nègre* complètent les mises. La musique afro-cubaine fait rage dans les centres urbains. Les quotidiens de presse relaient l'information internationale. La connexion avec le monde est stimulée par les vols longs courriers et l'essor du transport maritime.

Il faudrait reconnaître que malgré ce semblant de modernisation, l'organisation sociale, les leviers de retransmission des sagesses populaires se sont très bien maintenus jusque dans les années 1980.

Hormis quelques communautés maliennes arrivées en masse avec les métiers du rail et le commerce à Thiès et à Saint-Louis, la majorité des habitants des nouvelles villes sont des populations autochtones.

Au Sud du Kajoor, la commune de Mbour créée en 1926, s'affirme comme pôle économique et social de la Petite-Côte. Elle se transforme en centre de collecte de la production agricole de son hinterland avec sa jetée d'où partent des chalands pour charger les bateaux stationnés plus loin en mer. L'activité commerciale prend de l'ampleur avec l'installation des libano-syriens et le dynamisme de la pêche artisanale qui fera de Mbour un grand port de pêche. A cela s'ajoute l'ouverture de la station balnéaire de Saly dans les parages. Mbour devient vite un grand centre urbain qui s'élargit à un rythme exponentiel.

Un fort exode rural viendra faire exploser la population urbaine, surtout à partir de la répétition des crises climatiques qui ont eu un impact négatif sur les rendements agricoles. Les départs de populations ont également alimenté une migration internationale vers l'Europe occidentale principalement.

Ainsi, les premières vagues de candidats à l'exode définitif des années 1960 à 1980, installés dans les grandes villes, ont gardé des contacts étroits avec les communautés villageoises qui les ont engendrés. Il s'agit très souvent d'employés de l'administration, de commerçants ou d'ouvriers qui partent habiter en ville. Le village devient ainsi un lieu de ré-imprégnation culturelle pour ces derniers. En plus des structures sociales traditionnelles,

ils y retrouvent les lieux de culte et le soutien spirituel nécessaire pour assurer leur protection et se prémunir des dangers de la ville. Pour se marier, ils retournent chercher leur femme au village. Les parentes installées en ville peuvent faire le chemin inverse pour retrouver leurs maris. Les relations psychoaffectives villes-campagnes ont ainsi aidé à maintenir, à l'intérieur des milieux citadins, les fondements de la mentalité collective traditionnelle pendant longtemps. Dans les villes coloniales, les quartiers indigènes étaient assimilables à de gros villages⁵⁴⁷. La périphérie urbaine est une sorte de zone de transmission entre l'univers citadin et la campagne.

Au fur et à mesure que les premières générations disparaissent, les liens symboliques avec les villages d'origine s'effritent peu à peu⁵⁴⁸. Les difficultés économiques créent des systèmes d'entraide qui voudraient que, selon les périodes de l'année, des produits ou de l'argent voyagent entre les populations. Ce changement dans la nature du contact avec la source s'accompagne inversement d'une réaffirmation d'une identité citadine avec toutes les conséquences que cela engendre. La focalisation spatiale tourne en faveur de la ville qui se développe rapidement.

A partir des années 2000, avec l'alternance politique, de grands projets d'amélioration des conditions d'existence des populations des campagnes sont déroulés. Il s'agit du renforcement des équipements en hydraulique rural pour faciliter l'accès à l'eau et l'extension du réseau électrique.

Un peu partout, la tôle, le ciment et le béton remplacent progressivement le bois et la paille. Les grandes concessions éclatent en maisons plus modestes qui se modernisent. Les ménages s'équipent en mobiliers modernes. Les technologies de l'information et de la communication arrivent en masse pour achever la déstructuration de l'espace. Les téléviseurs, les smartphones et les appareils radiophoniques donnent accès aux médias nationaux et même internationaux. De nouvelles consommations culturelles naissent et

⁵⁴⁷ Le type d'habitat et l'animation qui prévalait dans les taudis ont marqué l'image de la banlieue dakaraise. Elle a reculé avec la modernité, de la Médina à Pikine, Guédiawaye, Yeumbeul, etc.

⁵⁴⁸ Selon l'étude de Michèle O'Déy (1985 :257), 70 % de la population de Dakar entretient des relations non marchandes avec les zones rurales d'origine. Les relations ne sont pas pour autant coupées mais la focalisation change complètement et se fait au profit de la vie. Ce sont les gens de la campagne qui vont plus vers la ville.

perturbent les cadres traditionnels de transmission de la sagesse populaire. L'enfant, qui, le soir, découvrait l'univers des contes sous le magistère des aînés, est happé par les programmes des chaînes de télévisions qui sont mal adaptés à son niveau psychologique. Le phénomène est d'autant plus inquiétant qu'il précipite violemment tout un pan de la société, coupé de ses racines, dans un système soumis à la dictature des civilisations occidentales.

L'accès universel à l'adduction d'eau, tout en allégeant les corvées quotidiennes, réduit le temps de contact entre membres de la communauté féminine. Les regroupements, autour du puits du village, se faisaient avec un élan de solidarité et de convivialité entre femmes. Les hommes passaient aussi au point d'eau pour laver ou abreuver leur bétail. Même si une bonne portion de commérages en émanait, le rôle de ce genre de lieu de rencontre, d'échange d'informations et de civilités dans la cohésion sociale du village, était indéniable.

Dans la politique de lutte contre les affections, la pyramide sanitaire s'élargit à la base, avec la création de cases de santé et de dispensaires dans les coins enclavés. La prise en charge efficace de certaines pathologies, considérées jusque-là comme des malédictions, eut un impact considérable sur les mentalités. Les sensibilisations pour de meilleures conditions d'hygiène, les progrès dans l'alimentation et surtout la disponibilité des soins sanitaires repoussent la mortalité et la morbidité. La médecine préventive fait des miracles et les épidémies deviennent de moins en moins fréquentes. Le programme élargi de vaccination (P.E.V)⁵⁴⁹ des nouveau-nés aide à juguler la mortalité infanto-juvénile.

Même si les populations ont gardé encore une bonne partie des remèdes traditionnels à base de plantes, les rapports avec la mort sont devenus moins violents, avec l'intrusion de la médecine occidentale. Les victoires sur la nature atténuent le recours aux pratiques mystiques face aux maladies endémiques⁵⁵⁰. Le rationalisme des séances médicinales modernes, allié au purisme de l'islam, a eu un effet anesthésiant sur bon nombre de jeunes

⁵⁴⁹ Au Sénégal, le Programme Élargi de Vaccination (PEV) a été lancé en 1979 avec l'appui de l'Unicef. L'évolution la plus remarquable est l'élargissement de la gamme de vaccins offerts aux enfants : les maladies ciblées sont passées de 7 à 12 entre 2004 et 2014.

⁵⁵⁰ Jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale des maladies comme la trypanosomiase humaine, la lèpre, le paludisme, etc., ont fait des ravages. Dans la suite des mutations de la loi-cadre, un « Service commun de lutte contre les grandes endémies (SLGE) et sa direction est provisoirement fixée à Dakar » (Ricossé Jean-Henri, Husser Jean-Alain, 1982 : 147).

gens. Ils deviennent moins sensibles aux legs familiaux en termes de soins traditionnels qui se perdent avec la disparition des derniers dépositaires.

Sous un autre angle, les processus d'accès et de transformation de la nourriture sont simplifiés par la mécanisation. Les machines agricoles, les batteuses, les moulins, sont autant d'outils qui simplifient les tâches. Parallèlement, on assiste à une disparition des savoir-faire ancestraux. Ce changement touche les artisans locaux producteurs d'instruments aratoires qui sont obligés, pour la plupart, de se requalifier dans une production orientée vers les marchés touristiques ou simplement vers de nouveaux métiers comme la menuiserie métallique et la ferronnerie. Dans la zone de Mékhé, les métiers autour du cuir sont encore très présents. Malgré la concurrence des produits asiatiques, les sandales des cordonniers de la localité ont un grand succès au Sénégal.

D'autre part, cette incursion de la modernité dans les campagnes réduit remarquablement le temps consacré aux tâches ménagères par la femme dans son foyer. Les filles vont à l'école en masse⁵⁵¹ et y restent désormais aussi longtemps que les garçons. L'âge des mariages recule et la parité contribue à projeter un nombre de plus en plus important de femmes à des postes de hautes responsabilités.

En fin de compte, une autre forme de confrontation psychologique ville-campagne se passe avec des conséquences fâcheuses sur les référentiels traditionnels. La majorité des jeunes gens de la campagne finit par avoir des séjours plus ou moins longs en ville pour des raisons économiques ou scolaires. Malheureusement, au Sénégal, le natif de la campagne est assimilé à un « has been ». Ces considérations subjectives sont certainement héritées de l'époque de l'existence des « Quatre Communes » qui a créé une ségrégation au sein de la société Ouolof : des citoyens français, natifs de Gorée, Dakar, Rufisque et Saint-Louis et les autres habitants de la campagne, les sujets français. Le mot *serf* qui est collé au « paysan » est entré dans le vocabulaire ouolof. Il renvoie désormais péjorativement au comportement d'un individu qui n'arrive pas à s'aligner sur les codes sociaux en vigueur, en termes de civilité et d'ouverture d'esprit. Ainsi, en proie à ce complexe, certains jeunes

⁵⁵¹ Pendant très longtemps les classes sont principalement composées de sexe masculin. Entre 1966 et 1986, l'écart entre les taux de fréquentation scolaire entre garçons et filles passe de 16,6% à 8,8% dans le cycle primaire et de 11,3% à 2,2% dans le secondaire (Laure Mogueurou, 2009 : 198). Le projet de scolarisation des filles (Scofi), créé en 1994, a essentiellement mené des actions de plaidoyer, d'information, de communication visant à promouvoir l'inscription des filles à l'école (*ibidem*, 193).

n'hésitent pas, une fois en ville, à se conformer maladroitement aux standards en vigueur au détriment de tous leurs prérequis issus du cadre villageois. Que ce soit l'habillement, le langage ou le style musical, ils changent leurs goûts de consommation culturelle pour ne pas être en reste. Une fois retournés au village, ils deviennent des ambassadeurs des cultures urbaines fortement influencées par l'international.

Moustapha Faye nous raconte son cas :

Quand j'étais écolier, mon papa m'avait amené auprès d'un « marabout » qui, après m'avoir fait des bains, m'avait donné trois gris-gris que je n'ai pas pu porter à cause des railleries de mes amis.

Je suis un cartésien, je ne crois pas au monde mystique, même si dans ma famille il y avait un lieu de libation qui a disparu avec le temps⁵⁵².

Monsieur Faye n'est pas un cas isolé ; une bonne partie des Sénégalais, intellectuels, a tourné le dos aux croyances surnaturelles ancestrales. Ainsi, la déstructuration physique est suivie de près par celle des mentalités et des patrimoines culturels immatériels traditionnels qui disparaissent sous le rouleau compresseur de la modernité.

3.2 La sagesse populaire ballotée par l'ouverture à la modernité et l'évolution de la demande en consommables culturels

Les liens entre la sagesse populaire et les expressions artistiques dans le Kajoor relèvent de la pédagogie de proximité et du management général du savoir-être. Les consommables culturels populaires traditionnels ne sont pas uniquement destinés à divertir les publics en remplissant leurs temps libres. Faire de l'art pour l'art y est quasi inexistant. La créativité et la compétence ne se limitent pas à la production de sens esthétique et de performances artistiques isolés. L'ingéniosité et la beauté des œuvres artistiques sont mélangées à d'autres éléments qui véhiculent des considérations sociologiques, identitaires ou spirituelles. L'unité d'expression culturelle populaire est porteuse d'une sagesse populaire en son sein.

⁵⁵² Faye Moustapha, 62 ans, Professeur de philosophie, proviseur de Lycée à la retraite, originaire de Ngolar (Diobass), 10. 03.2021

Cet aspect de la production culturelle profane est commun à toutes les communautés négro-africaines. Leur rencontre avec la modernité au milieu du siècle passé a provoqué un choc qui n'est pas trop perceptible par les concernés. Les courants locaux de réflexion sur les civilisations noires se sont cantonnés surtout à la revendication de la place des peuples noirs dans le système-monde qui est en train de se figer. La volonté de laver les affronts antérieurs les a distraits de la prise de conscience de l'importance du futur proche plein d'enjeux⁵⁵³.

Malheureusement, l'impact global de la présence coloniale sur le patrimoine culturel immatériel est immense si on tient compte de la rapidité du phénomène et de l'ampleur des pertes. Dans la dynamique patrimoniale, le facteur temps est important pour la préservation de l'identité face à des menaces extérieures. Nous avons déjà vu qu'une influence au compte-gouttes, échelonnée sur un temps relativement long, permet aux communautés de digérer correctement les apports extérieurs tout en conservant un fond d'identité culturelle authentique. De la puissance du flux de la civilisation étrangère dépend la capacité d'un peuple à délayer les éléments culturels afin d'opérer une sélection des deux côtés. L'attitude du Japon de l'ère Meiji⁵⁵⁴ semble s'inscrire dans cette option. Au final, les acteurs ne peuvent que s'enrichir des apports extérieurs tout en conservant leur identité.

Dans ce chapitre, nous procéderons à l'analyse de l'évolution de la production culturelle dans le *Kajoor* avec comme période de départ, la fin de la deuxième guerre mondiale. Sur l'échiquier mondial, l'après-guerre est marqué par des restructurations géopolitiques avec l'émergence de nouvelles puissances qui se disputent le leadership mondial. L'Union des Républiques Soviétiques Socialistes, avec à leur tête la Russie, et le bloc capitaliste, dirigé par les États-Unis d'Amérique, exercent une pression idéologique sur les anciennes colonies. Renforcées par leurs rôles joués respectivement dans la victoire finale des alliés, les puissances inondent ainsi l'Afrique noire dans leurs recherches de zones d'influences.

⁵⁵³ Pendant que les partisans de la Négritude se battaient pour la défense et la restauration de la dignité de l'homme noir (Senghor), les Égyptologues africains revendiquaient l'héritage d'une Égypte pharaonique noire (Ch. A. Diop). 50 ans après, malgré l'adoption de la loi n° 2010-13 du 31 mai 2010 autorisant le Président de la République à ratifier la Charte de la Renaissance culturelle africaine, adoptée par la sixième session ordinaire de la Conférence des Chefs d'État et de Gouvernement de l'Union africaine, tenue à Khartoum (Soudan), le 24 janvier 2006, les orientations des politiques culturelles sénégalaises n'ont pas changées.

⁵⁵⁴ Le slogan de la modernisation de l'ère Meiji était : « Âme japonaise, Technique occidentale » (Wakon-yōsai) (M. Nobutaka, 2006 : 80).

La mentalité collective dans la colonie du Sénégal déjà formatée à la réception d'influences extérieures, accueille à bras ouvert les productions artistiques latino-américaines principalement. Timide depuis les années 1920, le vent des indépendances accentue les échos des musiques latines auprès de la jeunesse. Cela s'explique principalement par la période de contestation identitaire de la diaspora noire qui provoque le rapprochement des peuples nègres d'Afrique et d'Amérique. En même temps que les nouveaux états noirs se forment, l'Amérique noire se déchaîne sur les plans sportif, artistique et politique pour bénéficier de plus de considération. Les transports maritimes prennent leur essor et drainent des articles culturels de l'occident vers l'Afrique subsaharienne. Le développement des technologies de l'information et de la communication augmente les flux en produits culturels et artistiques.

La nature des supports des expressions culturelles facilite également leur diffusion en Afrique noire. L'œuvre d'art dématérialisée parvient au public sur un support différent de l'œuvre originale. Les nouvelles facilités transforment la nature des produits qui deviennent de plus en plus diversifiés face à une demande sans cesse renouvelée. De plus en plus, l'aspect distractif prime sur les autres considérations afin de mieux prendre en charge la diversité des goûts. Ce changement de paradigme est très décisif quant au sort réservé aux produits culturels originels du Kajoor. Les hésitations et les tâtonnements pour la prise en charge du secteur culturel dans le demi-siècle qui suit l'indépendance du Sénégal dénotent d'une mauvaise compréhension du phénomène culturel⁵⁵⁵. L'intrusion culturelle étrangère se transforme en véritable raz-de-marée avec la modernisation du pays.

Il faudrait également préciser que l'évocation des termes *consommable* et *produit* renvoie généralement au secteur marchand.

Pour l'essentiel, l'émergence de la marchandise culturelle dans le champ de la production et de la consommation, ce que certains auteurs appellent la « marchandisation de la culture », est due au développement rapide des produits reproductibles, faisant l'objet

⁵⁵⁵ « L'expérience des décennies précédentes recommande de procéder à un renouvellement en profondeur des approches nationales et régionales en matière de politique culturelle. En tant que production des peuples, des communautés de base, des artistes et des intellectuels, la culture est un facteur de progrès social et une force motrice pour l'innovation. » Charte de la renaissance culturelle africaine, article 08.

d'achats privés (amenant par conséquent à des pratiques plus individuelles ou familiales que « socialisées⁵⁵⁶»).

La réalisation des supports fait appel à des ressources importantes, tant du point de vue technologique que financier. L'apport du secteur industriel provoque une révolution dans le monde des arts et de la culture. La production culturelle au sens moderne est ainsi orientée vers une logique de retour sur investissement et de rentabilité financière. Elle bénéficie des techniques de fabrication et de commercialisation du système capitaliste avec la loi du marché. Au sens générique, l'organisation du secteur met en scène un producteur, un ou plusieurs intervenants dans la conception et la distribution de l'œuvre et un public cible. En fonction des domaines, le schéma d'organisation de la production peut être éclaté. Le mode de distribution des œuvres change de forme selon la nature du produit. L'éclatement de la chaîne des valeurs, avec des spécialistes à chaque étape, joue sur la qualité et la cadence de la production. Avec l'extension des réseaux de communication à l'échelle planétaire, les flux culturels occidentaux arrivent en Afrique subsaharienne, armés de la publicité. Ils attaquent le marché local avec une virulence inouïe.

La composition de la population, en majorité très jeune et avide de nouveautés, offre des opportunités commerciales non négligeables. Le façonnage des goûts des publics impose aux artistes une réadaptation des œuvres. Certains griots se sentent obligés d'opérer un recyclage avec la déstructuration de la hiérarchie sociale occasionnée par l'affaiblissement de la noblesse. Les productions en sont arrivées à des formes de mimétismes copiant les standards imposés par les flux culturels dans les médias.

Cependant, pour mieux appréhender les transmutations culturelles et artistiques survenues dans nos sociétés ouolof, à l'instar de la majorité des communautés noires, il faudrait faire un bref rappel de la nature des productions culturelles originelles.

Dans cette société traditionnelle, l'expression artistique est presque une œuvre unique dans sa production générale. En l'absence de support technique qui fige l'œuvre, le spectacle reste vivant et se produit en un lieu, en un moment et devant une cible précise. La majorité des textes sont d'origine populaire et les droits d'auteur sont inexistantes. Ils sont produits

⁵⁵⁶ Miège Bernard, « La marchandise culturelle : quelques caractéristiques de son développement récent », *Communication Information*, volume 4 n°2, 1982. p.47.

dans le cadre des événements sociaux naturellement par une partie de la communauté ou par les griots, conformément à leurs fonctions sociales. L'organisation sociale voudrait que les bénéficiaires des prestations fassent des cadeaux aux griots en guise de récompense symbolique mais il n'y a guère de coût fixé à l'avance. Le devoir de se produire est lié à sa condition sociale ; de ce fait, le griot ne peut y déroger. Parallèlement, la noblesse impose de la générosité devant ce genre de situation. Durant les cérémonies, chacun connaît sa place et les attitudes à adopter à chaque instant.

Ainsi, la majorité des expressions culturelles entre dans des manifestations encadrées par les coutumes dans leurs aspects globaux. Les chants et les danses retrouvent ainsi leurs moments dans les cérémonies. Sous cet angle, la reproduction, selon un déroulé standard, leur donne une dimension rituelle. Ce sont des textes oraux, des pas de danses, des modes vestimentaires, dans des périodicités plus ou moins fixes ou à des occasions précises, qui, pour l'essentiel dans leurs expressions, sont hérités du passé. Les chants, qu'ils soient expiatoires, démonstratifs ou simplement ludiques, comportent presque toujours une fonction pédagogique. En cela, les expressions culturelles d'origine ouolof s'opposent à celles dites modernes qui ont une finalité principalement ludique et/ou lucrative.

C'est le tableau général que l'entreprise coloniale française a trouvé au Kajoor. La musique militaire suit les couloirs tracés par la poudre des canons. « L'armée coloniale introduisit par le truchement des fanfares, les instruments modernes au Sénégal⁵⁵⁷ ». Favorisés par le contexte de la politique d'assimilation, les musiciens sénégalais adoptèrent rapidement les instruments occidentaux modernes tels que le saxophone, la trompette, la clarinette, le piano, etc. Des tubes étrangers sont interprétés au détriment de la musique traditionnelle.

C'est ainsi qu'au lendemain des indépendances, la fièvre du modernisme embrasse les milieux citadins aisés et entame le patrimoine musical local. Les phonographes, chaînes à musique, les médias de masse (la radio en 1950 puis la télévision 1965 à Dakar), la presse internationale modulent les envies en termes de produits culturels. « À la faveur de transports maritimes en plein essor, les 78 tours des Amériques noires ramenés par les

⁵⁵⁷ Saliou Ndour, *Op. Cit.* p.20

marins latino-américains, influencent durablement les orientations musicales à venir⁵⁵⁸ ». Les disques et les instruments arrivent en masse et favorisent la création de groupes de musiciens attachés à la production d'une musique moderne sénégalaise. « La naissance des orchestres devait être accompagnée de l'émergence de boîtes de nuit. Ont ainsi vu le jour des boîtes de nuit dont [...] le Moulin rouge, le Shanghai bar, le Miami, le point Gamarce entre autres lieux⁵⁵⁹ ». Les noms de ces boîtes en disent long sur le style de musique qui était promu. Les variétés françaises et les tubes afro-cubains font des émules et drainent un public immense. L'article de Bigué Bop⁵⁶⁰ reprend le témoignage assez révélateur de Djibril Gaby Gaye au sujet de l'histoire de la salsa au Sénégal :

Introduite au Sénégal grâce aux soldats américains qui en venant à Saint-Louis transportaient dans leurs bagages leur culture et bien sûr leur musique, la salsa s'est peu à peu imposée. Au moment où Fidel Castro fermait les frontières et entravait l'expansion de ce genre musical, « au Sénégal des orchestres de salsa voyaient le jour avec l'arrivée sur le marché du disque des 30 tours suivis des 25 tours et des 33 tours ainsi que des 45 tours par des firmes comme la voix de son maître, Secco, Atlantic-Phillips, Columbia et autres.

Les nouveautés au niveau international sont ramenées également par l'aviation civile. Cette jonction avec les autres œuvres musicales en vogue sur la scène internationale alimente la passion des mélomanes et stimule la productivité des acteurs du milieu.

Les médias de masse tels que la radio et la télévision diffusent les nouveautés musicales importées. Avec le jazz, le reggae, le rock'n'roll, la salsa, etc., les populations sont transportées dans une spirale transformationnelle physique ; les tenues vestimentaires suivent. Il suffit de voir les photos datant de l'époque pour déceler une variété d'influences

⁵⁵⁸ *Africultures*, « Les musiques des indépendances africaines », en ligne : <http://africulture.com/les-musiques-des-indépendances-africaines-9859/>, consulté le 05.04.2020 à 20h15'

⁵⁵⁹ Extrait de « La salsa au Sénégal racontée par des maestros... », en ligne le Jeudi 8 Juillet 2010 : https://www.pressafrik.com/La-salsa-au-Senegal-racontee-par-des-maestros_a33166.html, consulté le 25.0.2020

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

extraordinaires. Les jeunes s'habillent de pantalon à bas large⁵⁶¹ et de chaussures « Tête de nègre » et portent sur leur tête le béret révolutionnaire, le casque colonial ou la coiffure afro⁵⁶².

Parallèlement, avec l'éclatement des structures sociales ouolof, certaines expressions artistiques déclinent. Aujourd'hui, les veillées masculines de chants et de danses appelées *taaxuraan* semblent appartenir à un autre temps. La circoncision se faisant désormais avec moins de rigueur et avec des moyens modernes, les chants, jadis entonnés dans la retraite des circoncis appelés *kasak*, se retrouvent dans la rue. Les parents organisent des *kasak* publics pour leurs enfants, occasion de dérives très loin de la forme d'antan. Le *sabar*, traditionnellement l'apanage de la gente féminine, se masculinise.

Les griots créent des orchestres de musiques en associant la guitare, les trompettes, les pianos aux tam-tams pour créer un nouveau style musical : le *mbalax*. La Compagnie du Théâtre National Daniel Sorano⁵⁶³ a servi pendant longtemps de structure pour la revitalisation de la culture sénégalaise.

En somme, la politique coloniale française au Sénégal a créé un état psychologique favorable aux influences extérieures. Les sciences de l'information et de la communication, en pleine ébullition, se mêlent aux talents et bénéficient du renfort des progrès techniques et des théories économiques pour donner naissance aux industries culturelles et créatives locales. Les éditions, le cinéma, la musique, les jeux, inspirés d'autres civilisations structurellement différentes, submergent les expressions culturelles *ajoor*. Malheureusement, au niveau local, l'absence d'une politique d'anticipation sera dommageable au patrimoine culturel. Ainsi, devant ce rouleau compresseur de la modernité, porteuse d'une culture immatérielle occidentale, les acteurs culturels sont

⁵⁶¹ Avant de devenir un accessoire de mode dans les années 1970, le pantalon à pattes d'éléphant a d'abord été porté dans la marine américaine, dès le début du XIX^e siècle. « C'est un tailleur et ancien marin installé à New York, près d'un chantier naval, qui a créé la première marque de «pattes d'eph», Seafarer ». en ligne : <https://www.cnews.fr/patrimoine/2016-09-05/quelle-est-lorigine-du-pantalon-pattes-deph-737775>, consulté le 03.06.2020

⁵⁶² Symbole de fierté, cette coiffure est reprise par les stars noires du milieu du showbiz et par les acteurs de la lutte contre la ségrégation raciale dans les années 1970.

⁵⁶³ La compagnie, créée en 1965, est composée de L'Ensemble lyrique traditionnel, la Troupe nationale dramatique et de l'Ensemble national de ballet la Linguère,

obligés de s'adapter difficilement. Il faudrait avouer qu'une partie de cette sagesse populaire continue encore, tant bien que mal, à suinter des expressions culturelles locales, modernes comme traditionnelles.

3.3 Adaptation et survivance de la sagesse populaire ajoor dans le contexte du Sénégal indépendant

Le combat pour la reconnaissance des cultures noires a empiété sur le contexte des indépendances en Afrique, coïncidant avec celui de la guerre froide. En moins d'une décennie d'existence, le Sénégal accueille le 1^{er} festival mondial des arts nègres de Dakar en 1966. Dans son esprit, le FESMAN traduit parfaitement les préoccupations politiques de l'époque. Cet événement officiel marque l'engagement durable de l'État du Sénégal dans une orientation culturelle tournée vers l'universel⁵⁶⁴.

Sous le patronage de l'Unesco, le festival a reçu des financements de la France, des États-Unis d'Amérique et de la Russie. La participation financière de ces trois puissances se justifie par la compétition entre américains et russes pour l'occupation du maximum d'aires d'influences et le souci de la France de garder sous sa coupe son ancienne colonie.

Pour les organisateurs, la volonté de s'ouvrir et de séduire à l'international est manifeste. Le but principal est de plaquer à la face du monde la richesse des expressions culturelles des peuples noirs d'Afrique et de la diaspora. Cette option entre dans la logique de la continuité du combat livré par des intellectuels nègres, regroupés dans le mouvement de la Négritude depuis les années 1930. Léopold Sédar Senghor, une fois au pouvoir, a voulu profiter des moyens dont il dispose désormais, en sa qualité de président de la République du Sénégal, pour donner une autre dimension à la lutte. Ainsi, à l'ouverture, le 1er avril 1966, André Malraux⁵⁶⁵ déclare :

Le Festival sera une illustration de la Négritude (...) une contribution positive à l'édification de la civilisation de l'Universel. Pour tout dire, nous aurons cessé, à

⁵⁶⁴ Avec au préalable un « enracinement » dans nos valeurs culturelles selon le fameux leitmotiv de Senghor.

⁵⁶⁵ André Malraux (1901-1976), homme politique et écrivain française, ministre d'État, ministre de la Culture de 1959 à 1969, sous la présidence du général de Gaulle.

jamais, d'être des consommateurs, pour être, enfin ! nous aussi, des producteurs de civilisation.

Cette déclaration de Malraux instaure le débat dans un contexte marqué par le déploiement des cultures des puissances au niveau mondial⁵⁶⁶, par le biais des innovations techniques. Il s'inscrit également dans la logique de la continuité de l'action civilisatrice de la France au Sénégal avec le système de l'assimilation culturelle. Les Nègres pourront enfin être des « producteurs de civilisation », sûrement surtout après avoir été à l'école de l'Occident.

Pour les détracteurs, cette manifestation est perçue comme une coproduction entre Senghor et le général de Gaulle qui a envoyé une délégation composée d'un grand nombre de hautes personnalités françaises. D'ailleurs pour la conception et la mise en œuvre du festival, « un coopérant français, Jean Mazel, était affecté auprès de Senghor comme conseiller⁵⁶⁷ ». Ainsi, cette présence remarquable de la France a provoqué des refus de participation de la part de certains pays. L'Algérie de Boumediene et la Guinée Conakry de Sékou Touré se tiennent à l'écart du festival qu'ils estiment être une forme de connivence avec la France. Ces derniers dénoncent « le néo-colonialisme de la France gaullienne dont le Festival est, [...], une émanation⁵⁶⁸ ». D'ailleurs, l'écrivain nigérian, Wole Soyinka s'était déjà attaqué aux principes fondateurs de la Négritude en 1962 lors d'une conférence des écrivains africains à Kampala. Selon sa célèbre formule, « un tigre ne proclame pas sa tigritude, il bondit sur sa proie et la dévore ». Pour ainsi dire un ensemble de voix aux sons discordants commença à se faire entendre au sujet des orientations politiques et culturelles des états nouvellement indépendants.

⁵⁶⁶ Même si le système-monde a commencé à se mettre en place depuis le XV^e siècle avec les grands voyages, il faut avouer que jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale, les aires d'influences des grandes puissances de l'époque sont restées stables. Les progrès enregistrés en matière de diffusion à partir de la moitié du XX^e siècle font que désormais, les flux culturels deviennent internationaux et transcendent les frontières physiques.

⁵⁶⁷ Éloi Ficquet et Lorraine Gallimardet, « On ne peut nier longtemps l'art nègre », *Gradhiva* [En ligne], 10 | 2009, mis en ligne le 04 novembre 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/1560>; DOI : 10.4000/gradhiva.1560

⁵⁶⁸ Eloi Ficquet, « L'impact durable d'une action artistique : le Festival Mondial des Arts Nègres de Dakar en 1966 », en ligne : <http://africultures.com/limpact-durable-dune-action-artistique-le-festival-mondial-des-arts-negres-de-dakar-en-1966-7575/>, consulté le 06.05.2020

Cependant, le quatrième objectif du document⁵⁶⁹ de présentation donne au FESMAN un autre sens. Selon ce point, le projet vise à : « apporter aux artisans africains l'occasion de rencontrer des éditeurs, des producteurs de cinéma, des membres de l'élite internationale, afin de leur permettre de faire connaître leur talent ». Ainsi, les organisateurs entendent faire la promotion des acteurs culturels locaux sur la scène internationale. Sous l'angle panafricaniste, les acteurs de la Négritude pensaient qu'il fallait procéder également au « rapatriement en Afrique de leurs idées conçues hors d'Afrique⁵⁷⁰ ». Donc, c'est l'occasion saisie pour un retour à la source des produits du génie noir, enrichi des contacts avec les autres civilisations.

Dans son déroulement, des artistes de 37 nations produisirent leurs œuvres devant un public local acquis. Hormis ceux des pays africains, les invités viennent principalement du Brésil, des USA, d'Haïti, de Trinidad et Tobago, de Royaume-Uni et de France⁵⁷¹. La délégation américaine comptait des artistes tels que Duke Ellington (jazz), Marion Williams (gospel), Katherine Dunham (danse), la troupe de danse d'Alvin Ailey, etc. En somme des talents artistiques en tous genres, des écrivains et d'illustres personnalités de la lutte pour la libération des peuples noirs ont été présents à Dakar, du 1^{er} au 21 avril 1966.

Pour accueillir les invités, la capitale sénégalaise s'est parée de ses plus beaux atours. Sont construits des hôtels, une salle de théâtre (Daniel Sorano), un musée dynamique pour recevoir les collections envoyées par les pays africains, entre autres réalisations. Des paquebots-hôtels ont été affrétés pour contenir la masse des invités de marque pour cette

⁵⁶⁹ Principaux objectifs du Festival mondial des arts nègres :

- Faire connaître la contribution de la négritude à la civilisation universelle à tous les jeunes d'Afrique et du monde qui cherchent leurs voies, à tous les hommes de bon vouloir, à tous les peuples amis ;
- Permettre aux artistes noirs d'outre-Atlantique d'effectuer périodiquement un « retour aux sources » ;
- Faire ressortir toutes les contributions de la négritude aux grands courants de pensée et à de nombreuses formes d'art ;
- Apporter aux artisans africains l'occasion de rencontrer des éditeurs, des producteurs de cinéma, des membres de l'élite internationale, afin de leur permettre de faire connaître leur talent.

⁵⁷⁰ Eloi Ficquet, *Op. Cit.*

⁵⁷¹ Anne Rasatie, « En 1966, Dakar accueillait le premier Festival mondial des Arts Nègres », mise en ligne le 23 avril 2008 : <https://www.nofi.media/2018/04/1966-dakar-accueillait-premier-festival-mondial-arts-negres/51564>. Consulté le 08.05.2020 à 13h30'

ville trop petite pour ce projet universel. Au total, le festival, à travers ses différentes représentations et expositions, a reçu un public estimé à 20000 participants par le comité d'organisation.

Fondamentalement, l'évolution de la vie culturelle qui s'est mise en place peu à peu dans les grandes villes coloniales du Sénégal, depuis la première moitié du XIX^e siècle, n'a pas connu de rupture. Il faut signaler que cette volonté de participer à l'édification de la civilisation de l'universel, tant chanté durant cette période, constitue un piège pour tous les peuples qui n'ont pas pu amorcer un fort élan de conservation de leurs patrimoines culturels locaux. Les orientations politiques du Sénégal indépendant n'ont fait que mettre en contact les fonds patrimoniaux locaux avec une modernité trop envahissante. L'inégalité des supports techniques entre les *civilisations* a laissé les expressions culturelles locales à la merci des influences étrangères. D'ailleurs, les objectifs des infrastructures culturelles édifiées⁵⁷² et ceux des événements⁵⁷³ culturels phares de la période postcoloniale restent dans l'optique d'une quête de rayonnement international. Le FESMAN a été également organisé une seconde fois à Dakar, en 2010, sous la présidence de Maître Abdoulaye Wade.

Au sujet de la biennale de l'art contemporain de Dakar, qui est à classer dans cette continuité historique des manifestations culturelles, É. Ficquet et L. Gallimardet (2012) déclarent :

Cette biennale ne procède donc pas directement d'une volonté de résurrection d'un âge d'or dont le Festival de 1966 aurait été l'apogée. Mais cette biennale est peut-être l'expression la plus tangible – même si elle reste fragile – de l'impact durable exercé par la politique culturelle engagée par Senghor⁵⁷⁴.

L'art contemporain (Dak'Art) est à l'honneur à travers ce festival qui reçoit tous les deux ans des artistes plasticiens principalement et récompense les meilleures productions. Cette biennale est réservée exclusivement aux créations artistiques contemporaines d'artistes d'origine africaine depuis 1996.

⁵⁷² Le monument de la renaissance africaine, le Musée des civilisations noires...

⁵⁷³ Biennale de l'art contemporain, les FESMAN de 2010 sous le président Wade.

⁵⁷⁴ Éloi Ficquet et Lorraine Gallimardet, *Op. Cit.*

Jusqu'à une date récente, il n'y a pas eu de projet structurant réalisé au Sénégal allant dans le sens de la valorisation des cultures locales. Cette valorisation du patrimoine culturel immatériel, dans son grand ensemble, n'a pas encore bénéficié d'un programme cohérent à large spectre.

Cependant, le génie créateur du peuple ne s'est pas endormi malgré les différentes péripéties. Une bonne partie des expressions culturelles s'est adaptée pour se concilier aux nouveaux paradigmes. L'urbanisation galopante et les commodités de la vie moderne ont foncièrement astreint certaines expressions à une dimension folklorique. Vidées de leur essence, elles n'ont gardé que leur fonction ludique et/ou lucrative.

Le *mbalax*, un produit purement sénégalais, demeure le modèle de recomposition le plus réussi malgré tout le renfort de technologie et d'instruments empruntés. Dans les années 1970, le tam-tam est associé à des instruments d'origine occidentale pour donner des sonorités dansées selon les rythmes locaux. Cette nouvelle création, concurrençant les autres styles musicaux importés, finit par s'imposer. Le Sénégal compte désormais de grandes stars qui chantent en ouolof et qui sont mondialement connues⁵⁷⁵. Cet art, qui épouse les outils des industries culturelles, n'est pas forcément porteur de la sagesse populaire. Il s'adapte au marché et certains artistes chantent dans des langues étrangères pour élargir leur auditoire. La finalité économique est au cœur des préoccupations du modèle d'organisation du secteur de la musique moderne en général. Le style musical *Mbalax* s'inscrit en lettres d'or dans les industries culturelles sénégalaises. Il a fait la fortune de certains Sénégalais évoluant dans la chaîne de valeurs.

La séance de danse *sabar* des Ouolof, ingrédient de base du *Mbalax*, s'est très bien conservée dans son ensemble. Cependant, l'évolution du cadre de vie, les modes vestimentaires modernes et l'intrusion des hommes ont changé certains paramètres.

Le rôle joué d'antan dans l'apprentissage à la séduction et son aspect « hyper-sexualisé » s'atténue à cause de la dictature de l'islam et de l'irruption des appareils d'enregistrement

⁵⁷⁵ Youssou Ndour, Ismaëla Lo, Coumba Gawlo Seck...

vidéo dans les assemblées de femmes⁵⁷⁶. Ainsi, les petits pagnes qui pouvaient laisser entrevoir une portion d'intimité, les faux sexes masculins et les chapelets de grosses perles grossièrement portés autour des reins, ont pratiquement disparu. Les actrices préfèrent mettre des collants et des perles discrètes pour danser. La danseuse d'autrefois lourdement équipée, cantonnée presque aux mêmes notes, est remplacée aujourd'hui par une fille svelte faisant étalage sur l'arène de ses propriétés acrobatiques dignes d'un athlète professionnel. Les batteurs reprennent des rythmes créés dans le cadre d'un *mbalax* en quête perpétuelle de nouveauté pour égayer les publics. Ainsi, l'érotisme recule et les hommes investissent de plus en plus les séances de *sabar*.

Pour danser le *sabar*, les hommes commandent des rythmes plus cadencés pour faire valoir une forme de virilité dans un art qui était l'apanage de la gent féminine. Selon Audrey Dessertine :

Ils insistent sur l'aspect théâtral dans leurs réalisations à travers le mime pour se faire remarquer. Ici, ce n'est pas la sensualité qui est recherchée mais la démonstration de force, de puissance musculaire, d'acrobaties, et la capacité à faire rire le public par des gestes qui suggèrent des situations comiques. La pratique de la danse par des hommes est ainsi acceptée parce qu'elle incarne une image de la masculinité conforme aux codes de la virilité⁵⁷⁷.

A la faveur d'une économie touristique croissante, des troupes de danses se sont formées. Constituées des deux sexes, elles mélangent des instruments de percussions d'origines diverses et développent des chorégraphies particulières, différentes de celles du *sabar* originel.

Les autres occasions de danser et chanter, embarquées dans les cérémonies familiales, prennent du recul au Kajoor. Pour célébrer les mariages, les filles organisent de plus en plus ce qu'elles appellent : *réception*. L'usage du terme français révèle l'origine de l'influence.

⁵⁷⁶ En interrogeant les moteurs de recherches internet avec *sabar bu graaw* (litt. un *sabar* grave), nous pouvons tomber sur des vidéos vilipendant des comportements malsains de femmes dans des *sabar* privés. Des actrices de la danse ont été également jetées aussi à la vindicte populaire.

⁵⁷⁷ Audrey Dessertine, *Op. Cit.*, p.104.

Après le mariage, la fille reçoit ses invités, généralement des gens issus de sa classe d'âge, pour une fête durant laquelle elle reçoit des cadeaux. De plus en plus, le couple part en voyage de noces pour consommer le mariage. C'est aussi une manière de se soustraire à la stressante nuit nuptiale traditionnellement organisée. Les problèmes économiques poussent également les gens à profiter des grandes fêtes religieuses pour organiser le départ de la mariée vers son foyer⁵⁷⁸.

Voilà autant de pratiques anticonformistes qui ont fortement eu un impact fatal sur les éléments du patrimoine lyrique qui accompagnent ordinairement les étapes du mariage. Aujourd'hui, la conséquence principale est que la majorité des jeunes filles ouolof ignore les chants traditionnels dédiés à la mariée. Un matériel de sonorisation moderne, passant des tubes, assure l'essentiel de l'animation des cérémonies d'aujourd'hui.

Les troupes d'artistes locaux se sont lancées dans la promotion des spectacles vivants. Le Cercle de la jeunesse de Louga, créé en 1951, est victorieux de toutes les compétitions de théâtre amateur organisées au Sénégal jusqu'en 1967. La troupe a également brillamment représenté le Sénégal à l'étranger à de nombreuses occasions⁵⁷⁹. « S'inspirant de la culture folklorique héritée des brassages, la troupe de Louga a su garder une tradition faite d'oralité se déployant à travers le chant, la danse, la musique, le théâtre, etc. Bref plusieurs "sous genres" se côtoient dans son riche répertoire⁵⁸⁰ ». Les troupes de la capitale sénégalaise profiteront de l'avènement des médias de masse pour s'imposer par la suite. A l'origine, la fonction éducative est restée au cœur des objectifs. Pour les programmes, les artistes continuent à puiser dans la sagesse populaire pour s'en dessaisir progressivement sous la pression des modèles de téléfilms imposés par la mondialisation.

⁵⁷⁸ Les Sénégalais appellent cette option *promotion*, une manière de faire le rapport entre la teneur de l'événement et la modicité des dépenses qui auraient plus être énormes dans une situation normale.

⁵⁷⁹ Le « ballet des cinq continents » au Festival de la jeunesse et des étudiants à Helsinki (Finlande), en 1962, le festival des Maisons de jeunes et de la culture à Narbonne (France), en 1966, le festival Afro-Latino-Américains à Guadalajara (Mexique), en 1973, le festival des Pyrénées à Oloron Sainte-Marie (France), en 1974, 1981... La troupe a entrepris une grande tournée Européenne (France, Angleterre, Italie, Allemagne et Suisse. En Pologne, ils ont remporté la coupe de l'Arche de Solidarité.

⁵⁸⁰ Ousseynou Wade, « La force du verbe dans la tradition orale wolof: l'exemple des chants du Cercle de la jeunesse de Louga », mémoire de DEA, Dakar, UCAD, 2007

Dès les premières années de sa création, l'Office de radiodiffusion télévision du Sénégal a proposé des programmes sur les contes sur l'ensemble de son réseau. Les émissions du célèbre Ibrahim Njaay Maam Yaxi Lalo et des sketches ont accompagné la jeunesse de 1980 à 2000. Le théâtre scénique radiophonique de départ est filmé et retransmis à la télévision. Les troupes théâtrales de Dakar, Jamonoy Tay (1971) et Daraay Kocc (1981), ont fait les beaux jours de la chaîne nationale. La fonction pédagogique est maintenue dans les scènes de théâtres filmées. Elles ont adapté des contes traditionnels ouolofs comme *Fary l'ânesse* et *Kumba amul ndey* (Kumba-sans-mère). D'autres thèmes pour la défense des règles sociales traditionnelles telles que la gratitude (« *Xanju* »), la prostitution et la délinquance (« *Apollo* »), le fatalisme et l'irresponsabilité (« *Yallah Bahna* »), l'imposture (« *ibra italien* »), etc.

Les écrivains d'expression française de l'aire culturelle ouolof n'ont pas été en reste dans cette croisade. Le *Xala* d'Ousmane Sembène, paru en 1973, décrit les déboires d'un homme d'affaires frappé d'impuissance sexuelle lors de sa nuit de noces⁵⁸¹ avec sa troisième femme. Il soupçonne d'office ses deux premières épouses. Malheureusement, il ne se rend pas compte qu'il croise le coupable au quotidien. Dans la lignée de son précédent roman, *Le Mandat* (1966), Ousmane Sembène, avec *Xala*, témoigne d'une observation aigüe de la société urbaine dans son évolution en Afrique de l'Ouest. Les populations des banlieues de Dakar, qui découvrent la ville et les nouvelles modes de vie, se trouvent souvent dans des situations souvent bien compliquées. Sembène revisite les combats au quotidien de ces couches sociales tiraillées entre la modernité et les traditions.

*Le revenant*⁵⁸² (1976), traite de l'histoire d'un jeune habitant de Colobane, quartier populaire de Dakar. Le roman revient amplement sur les rites familiaux et communautaires qui occupent une place centrale dans la société sénégalaise. Il évoque le pouvoir de l'argent et des drames urbains liés à la question des castes⁵⁸³. Le roman, *La Grève des battu*⁵⁸⁴ d'Aminata Sow FALL, paru en 1979 décrit les contradictions qui peuvent survenir dans la gestion d'une ville et la prise en compte des systèmes de pensées locaux. Elle met en scène

⁵⁸¹ Thème du *xala* évoqué dans la point relatif aux rites du mariage (quatrième partie, 1.2).

⁵⁸² Aminata Sow Fall, *Le Revenant*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1976, 125p.

⁵⁸³ Cf. troisième partie, chapitre 2, 2.2.

⁵⁸⁴ Aminata Sow Fall, *La Grève des battu*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1979, 131p.

des autorités qui, en voulant assainir l'espace urbain et développer le tourisme, décident d'interdire la mendicité dans les rues de la capitale. L'évolution de la situation tourne à l'avantage des mendiants qui refusent désormais de s'exposer dans les rues de la ville pour permettre à une haute personnalité de réaliser des sacrifices, afin de gagner les élections, sur recommandation d'un féticheur⁵⁸⁵. Quoiqu'étant une pure fiction ce roman montre les défis à surmonter dans la survie des traditions en milieu urbain.

Une si longue lettre de Mariama Ba 1979 est une sorte de « miroir promené sur la société ». Ce chef-d'œuvre littéraire dénonce les tares d'une société qui refuse de se séparer de certaines considérations que l'auteure considère comme des injustices et des freins au progrès socioéconomique. La majorité des romans a été adaptée au cinéma⁵⁸⁶.

Ainsi, les artistes et écrivains s'érigent en bouclier contre les effets sociaux de la perte des valeurs avec l'évolution des cadres communautaires. Ainsi, pendant plus de deux décennies, la Radiotélévision Sénégalaise (RTS), principal média de télédiffusion, a essayé, tant bien que mal, d'assurer ses missions éducatives en puisant de la matière dans la sagesse populaire.

Malheureusement, le boom de chaînes de radios et de télévisions privées locales des deux dernières décennies a foncièrement changé la nature des productions. Avec les chaînes de télévisions internationales arrivées via les paraboles, le public s'est naturellement habitué au style des *Télénovelas* qui évincent les pièces de théâtres télévisées sénégalaises. Les entreprises locales, pressées par des nécessités de survie et de la rentabilisation de leurs investissements, sont contraintes de s'aligner sur la demande. Ces mutations, notées sur les contenus et sur le type de produit, se font aux dépens des troupes traditionnelles. Les castings mettent cruellement en retraite anticipée les comédiens traditionalistes qui n'ont pas pu s'adapter. Rien n'est laissé au hasard pour le succès des téléfilms nouvelle génération. Les décors, les moyens matériels et les costumes font souvent étalage d'un luxe très loin de la réalité quotidienne du commun des Sénégalais. L'accent est mis sur le sensationnel et des suspens sans fin pour retenir au mieux les téléspectateurs et pour booster

⁵⁸⁵ Le thème des sacrifices travers l'ensemble des parties troisième et quatrième partie. La prise en compte du surnaturel se manifeste par les offrandes.

⁵⁸⁶ Le Mandat au cinéma en 1968, *Xala* en 1975, *Le revenant* en 1980, *La Grève des bâttu* en 2000...

les revenus à travers une publicité agressive. Le boom des groupes de médias privés et la concurrence provoquent un développement de la production de téléfilms pour la diffusion télévisée principalement. Ces derniers contrôlent souvent toute la chaîne de production et adoptent la technique du star-system⁵⁸⁷ pour mieux maîtriser les téléspectateurs.

Ces médias, en quête de filon, se saisissent également de la lutte qui connaît un essor extraordinaire. Dans les années 1990, la lutte avec frappe dans les arènes de Dakar reçoit une forte médiatisation soutenue par la publicité. Les nombreux lutteurs des tournois amateurs de l'intérieur du pays sont obligés d'intégrer des écuries et se professionnaliser. Les cachets des stars de la discipline sont multipliés au centuple. Les lutteurs, conscients des enjeux, s'entourent d'équipes de professionnels pour les séances d'entraînement, leurs suivis sanitaires, et surtout pour travailler leurs images publiques. Dans la logique de communication, la majorité des lutteurs ont des pseudonymes et des leitmotivs⁵⁸⁸ comme cris de guerre. L'essor de Moustapha Gueye, le Tigre de Fass, s'est passé dans un contexte que l'on peut qualifier de tournant décisif, à la fin des années 1980 et au début des années 1990. Bien que les étapes des séances de lutte, les pratiques mystiques et les démonstrations de *bakk* gardent encore les traces de la tradition, le travail se fait plus sur la communication pour augmenter le nombre de supporters. Cet aspect s'avère capital pour intéresser les potentiels promoteurs qui comptent aussi sur la billetterie pour rentabiliser leurs productions.

Le lutteur Mouhamed Ndao alias Tyson⁵⁸⁹ a incarné le mieux une lutte avec frappe définitivement tournée vers la modernité. Il résume son identité sonore, jadis matérialisée par les lutteurs par une déclamation (le *bakk*), par un slogan : *Bul Fale* (ne t'en fais pas). A cela, il ajoute une chorégraphie particulière, minutieusement répétée avec sa suite, durant plusieurs semaines avant le jour-J. Il y rajoute une autre marque adoptée dans le monde du sport : une coiffure particulière constituée d'une raie sur le crâne rasé de près. Pour finir, il adopte le drapeau américain. En somme, sur les traces de son idole de référence du monde

⁵⁸⁷ Stratégie qui consiste à créer une vedette pour lui attacher un public inconditionnel. C'est une manière d'anticiper sur le succès de ses futures productions. C'est une méthode qui a bien fonctionné à Hollywood.

⁵⁸⁸ Moustapha Gueye alias le tigre de Fass : « J'attaque, je cogne et je gagne », Mouhamed Ndao alias Tyson : « Boul fale » (ne t'en occupe pas).

⁵⁸⁹ Pseudonyme emprunté au boxeur américain du même nom.

de la boxe, il incarne le modèle américain. Son image est reprise par des entreprises qui l'impriment sur divers articles : cahiers scolaires, jeux de société, objets du quotidien, etc. Pendant plusieurs années, il a inspiré des milliers de jeunes Sénégalais dans leur manière d'être.

Dans le cadre traditionnel des séances de luttes, quoique attirant des publics, les lutteurs étaient victimes d'un regard plus ou moins rabaissant. Un dicton sentencieux proclame que « quel que soit la médiocrité du comportement de la femme dans son ménage, elle peut au moins mettre au monde un lutteur ou un porteur » (*Jigen lumu bon bon mana jur mbër wala yenukat*).

Aujourd'hui, les transformations opérées ont changé le regard sur les acteurs qui sont devenus de véritables stars très appréciées. Parallèlement, les textes des *bakk* et ceux des chanteurs sont moins audibles et le zoom est plus mis sur les chorégraphies, les accoutrements, les pratiques mystiques et les combats qui sont reversés dans les palmarès des lutteurs. Ainsi, la sagesse populaire a encore pris du recul avec l'emprise des supports modernes de communication et des médias.

Désormais placée au cœur des industries culturelles, la lutte est importée à l'étranger et des championnats locaux participent brillamment à des tournois internationaux.

Du côté de l'islam, la situation a pris une autre tournure⁵⁹⁰. C'est plutôt la religion qui a bénéficié des influences des expressions culturelles locales. Dans le milieu ouolof naissent souvent des phénomènes qui se réclament de l'antichambre des confréries religieuses musulmanes. Les jeunes développent des pratiques en alliant des éléments tirés de l'islam et du folklore local. Ainsi, il suffit souvent d'un prétexte ou d'un petit interstice pour créer une chanson à laquelle est associée l'image d'un guide religieux. Ils n'oublient jamais la tenue qui va avec et un répertoire de rythmes de tam-tam pour l'animation des rencontres.

⁵⁹⁰ Bien que la présence musulmane soit antérieure à celle de la civilisation occidentale, sa période d'incubation a été plus longue et ses méthodes d'approche plus douce. Les communautés ont eu le temps de recréer la religion à la sauce locale. Ce dynamisme explique en partie le nombre de confréries et de mouvements religieux particuliers. La religion chrétienne, plus encadrée, n'a pas eu cette chance, bien que les chorales entonnent des chansons des langues locales.

De manière plus formelle, les membres des confréries musulmanes organisent régulièrement des manifestations religieuses. Il s'agit de grands rassemblements de fidèles, très souvent sous une grande tente, qui durent toute la nuit. Les femmes et les hommes, joliment habillés, occupent des rangées de chaises séparées. Un carré est aménagé spécialement pour les invités de marque. Les chanteurs installés au centre de l'assemblée entonnent des airs, parfois accompagnés de tambours, et font bouger les foules. Le style adopté est spécifique à la confrérie concernée.

En définitive, les religions n'ont pas été un frein à l'éclosion des expressions culturelles profanes. Elles s'associent pour réinventer de nouvelles formules d'animation qui attirent les fidèles. Le Sénégal compte aujourd'hui beaucoup de stars de la chanson d'audience religieuse en langue ouolof mélangée à des textes sacrés. Ils monnayent leurs arts sur les plateaux des festivals religieux, sur les plateaux des télévisions, dans les salles ou les tentes avec des particuliers.

Cependant, tous ces éléments sont à reverser dans le compte du patrimoine immatériel religieux. Ils se développent aux dépens des soirées folkloriques traditionnelles telles que les *sabar*, *ndawrabin*, *taaxuran* et autres.

Au demeurant, au contact avec les cultures étrangères, une belle portion de notre sagesse populaire s'est effritée. Certaines manifestations durent se dépouiller de leurs fonctions pédagogiques dans leurs noces avec la modernité ou céder la place à la religion qui adapte leurs instruments et techniques de théâtralisation.

CONCLUSION

La culture ouolof, à l'instar de toutes les civilisations de l'oralité, intègre dans son système d'organisation des pratiques institutionnalisées qui aident à maintenir l'équilibre et à assurer sa survie. L'éducation familiale et les rites initiatiques communautaires sont naturellement des moyens pour structurer l'individu en le préparant principalement à jouer avec brio ses fonctions sociales. Ainsi, d'une manière générale, les événements sociaux, occasions exceptionnelles, ponctuent la vie de la communauté. Les pratiques sociales traditionnelles n'offrent aucune dérogation à l'obligation du respect des différentes étapes des événements importants. La ritualisation est, par ce biais, un moyen efficace pour s'assurer de la maîtrise totale des contenus pratiques et symboliques donnés aux

cérémonies. Il n'y a pas d'unité d'action fortuite, car tout est calculé et millimétré pour répondre à une logique précise d'intégration et de stabilité du socle social d'où se ramifie le quotidien de l'individu. En fin de compte, les rites, profanes comme sacrés, traversent l'ensemble des aspects de l'existence de la communauté. Ils aident à la continuité et maintiennent intacte l'identité du peuple.

Entre ces occasions institutionnalisées, prises comme des carrefours de la vie, toute une mémoire populaire aide à garder la personne entre les limites du socialement correct. Ces éléments du patrimoine oral profane, appelés sagesse populaire, sont des sentinelles, des bornes de rappel de la nécessité de respecter le « contrat social ». Ce sont des contes, des légendes, des proverbes, des poèmes chantés, en somme, un patrimoine oral fondamental, propre à chaque communauté linguistique. Ce patrimoine culturel immatériel aide à asseoir une forme de bon sens, un choix pratique de vie, en conformité avec le modèle social en vigueur. Il se manifeste sous la forme de textes entiers utilisés librement au quotidien ou des déclamations dans des moments d'expression, dans les manifestations. Ils peuvent laisser libre cours à l'improvisation, l'essentiel c'est de respecter les codes linguistiques et moraux.

En d'autres termes, l'univers magico-religieux imprègne les moindres recoins des activités humaines. Les expressions musicales et les événements sportifs, quoique entrant souvent dans des logiques d'animation à des fins purement ludiques, n'échappent pas au phénomène rituel et aux croyances superstitieuses. Rien que dans leur calendrier, ils sont programmés selon des périodicités dictées par le cycle des saisons. Derrière les objets et instruments, qui entrent en jeu, se cachent des réalités empreintes d'une profonde mysticité. Par exemple, dans le milieu traditionnel relativement calme, une séance de tam-tam au clair de lune mobilise toute la population. Elle se prépare souvent plusieurs jours à l'avance. Il en est de même pour les soirées de luttes simples qui s'organisent traditionnellement dans chaque localité. Ces championnats locaux inter-villageois s'accompagnent d'animations exceptionnelles et drainent des publics immenses. Ils s'accompagnent d'un répertoire rythmique et lyrique extraordinaire qui donne également un sens plus marqué aux manifestations sportives et artistiques. Aussi bien pour le lutteur que pour le danseur, l'évolution dans l'arène obéit à une forme de déploiement fixé avec une phase d'entrée, un temps fort et une conclusion. La technique de la théâtralisation, avec un timing, des activités, des jeux de rôles, des décors, permet de garder les formes.

En dehors de toute influence, le patrimoine oral reste dynamique. Même les proverbes, réputés pour leur résistance au phénomène de désuétude, sont soumis à une nécessité continue de toilettage pour la réadaptation. Il peut arriver que certaines vérités qu'ils colportent, qui traduisaient parfaitement des comportements légitimes dans leurs contextes originels, transposés au présent, constituent des contre-valeurs. Les référentiels sociétaux évoluent constamment et obligent le patrimoine vivant au rééquilibrage continu.

Les effets conjugués du facteur religieux, du contexte climatique et de la modernité dépouillent le peuple ouolof de son patrimoine immatériel ancestral et le contraignent à inventer ou à intégrer d'autres produits culturels.

En résumé, il est clair que la superstructure communautaire traditionnelle obéit à une logique d'organisation générale qui touche les moindres éléments de la vie. Le phénomène rituel est en soi un liant, une substance permettant la pérennité du patrimoine oral constitué au fil des ans. Les mutations, qui s'opèrent au prorata des influences exogènes, semblent définitives. Les problèmes que rencontrent nos sociétés actuelles sont liés à la mondialisation qui a pris tout son temps pour s'installer de manière irrévocable. Cependant, Claude Dargent, citant Ronald Dore⁵⁹¹, nuance cette position en signalant que :

*la première génération des élites modernisatrices du Tiers-Monde a souvent été formée en Occident. La seconde, beaucoup plus massivement scolarisées, a fait ses études supérieures dans les universités locales créées par la première, d'où un réenracinement dans les cultures d'origine*⁵⁹².

Mais, en convoquant Samuel P. Huntington,⁵⁹³ il précise que :

l'impact des civilisations dépasse le domaine des relations internationales, et intéresse directement la question de l'évolution économique qui nous occupe car "les différences majeures dans le développement politique et

⁵⁹¹ Ronald Dore, "Unity and Diversity in Contemporary World Culture", in BULL H. et WATSON A., *Expansion of International Society*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pp. 420-421.

⁵⁹² Claude Dargent, « Les explications culturelles du développement économique : pertinence et faiblesses », in *De Boeck Supérieur*, « *Revue internationale de politique comparée* », Vol. 9, 2002/3, p.348

⁵⁹³ Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997

*économique d'une civilisation à l'autre s'enracinent à l'évidence dans leurs différences culturelles*⁵⁹⁴.

Au fur et à mesure de l'évolution du cadre de vie dans le Kajoor, au profit d'une modernité envahissante, les pratiques rituelles s'estompent et ses patrimoines oraux s'effritent. Les débris se perdent dans le plastron d'une culture universelle sans cesse brassée et remodelée par les médias dans le cadre de la société de l'information et de la communication. Les communautés s'adaptent tant bien que mal à d'autres pratiques et canaux importés aux dépens de ceux dont l'efficacité et l'efficience étaient prouvées dans le cadre de leur contexte traditionnel.

Désormais, la mondialisation nous a imposé la civilisation de l'écriture. Le Sénégal a définitivement adopté le français comme langue officielle, le modèle de développement socioéconomique occidental fait désormais partie intégrante d'un système-monde structuré et interdépendant. Le modèle de fonctionnement social véhiculé à travers le monde met en œuvre un ensemble de canaux pour la retransmission des savoirs. L'école, les médias, les établissements muséaux, contribuent au façonnage d'une manière d'être spécifique, orientée par un projet global de société. Le prototype d'individu délesté de ses lourdes missions vitales, qui faisaient de lui, dans le cadre traditionnel, en même temps un support de consignation de la mémoire collective et un retransmetteur du patrimoine culturel immatériel, peut enfin libérer son propre génie.

L'analyse des phénomènes d'adaptation et de recomposition nous pousse à conclure qu'il faudrait porter un regard plus conciliant à une *modernité* qui aussi a finalement fait beaucoup de bien aux peuples africains.

L'analyse de l'évolution du phénomène religieux nous a permis de comprendre sa place comme support principal de l'organisation de la vie dans les civilisations de l'oralité. La religion est le socle sur lequel repose l'ensemble du système social. Les différents niveaux de socialisation restent sous son contrôle. La sagesse populaire condense la vision de l'existence et s'exprime au quotidien. Ses effluves parasitent toutes les expressions culturelles pour contribuer à la stabilisation des bases de l'équilibre social. Tout se passe comme si, à travers ces expressions culturelles, il est possible de deviner la mentalité

⁵⁹⁴ Claude Dargent, *ibidem*

collective d'un peuple qui constitue la partie abstraite de son identité culturelle. Les croyances cosmogoniques et les superstitions relèvent de l'ordre d'une posture privée, d'un choix personnel dans le contexte de l'État laïc. Par conséquent, le phénomène religieux reste inapte à servir de base à la conservation de l'identité du peuple.

La fonctionnalité d'une tradition se révèle dans son dynamisme et dans sa capacité d'intégrer de nouvelles structures ou des éléments d'emprunt susceptibles d'améliorer (parfois même de désagréger) certaines conditions d'existence des membres de la communauté. Ainsi, la tradition ne se présente pas essentiellement comme une institution figée, conservatrice, rétrograde et insensible aux changements, mais comme un sous-système mouvant et dynamique faisant partie de la vie elle-même. Elle ne se confond donc pas avec le passé qu'elle transcende et ne s'oppose pas au modernisme⁵⁹⁵.

En somme, les difficultés des États d'Afrique noire résident principalement sur la manière dont ils sont allés à la rencontre de la modernité. L'Afrique noire a subi la dictature des cultures étrangères à cause de l'absence totale de stratégie globale d'ingestion adéquate des produits qui accompagnent l'ouverture au système-monde.

Renouer les fils de l'évolution supposerait que le système vital traditionnel, dont la sève est conservée dans la sagesse populaire, éclaté par la modernisation, soit reconnecté à la communauté par l'entremise des canaux de transmission des savoirs. De manière pratique, il s'agira de déblayer le patrimoine culturel immatériel pour extraire cette sagesse populaire à réinjecter à travers les canaux modernes de transmission.

⁵⁹⁵ A. S. Mungala, « L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales », *Ethiopiennes*, numéro 29, février 1982, en ligne sur http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=838, consulté le 20.05.2020 à 19h30'

**SIXIÈME PARTIE : BILAN DE L'ETUDE ET
PROPOSITION DE PERSPECTIVES POUR LA GESTION
DU PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL OUOLOF**

INTRODUCTION

La structure générale de cette étude a montré les bases principielles sur lesquelles se sont appuyés les modes de vie traditionnels des Ajoor. Le choix du Kajoor est motivé par sa représentativité par rapport au grand Pays Ouolof. L'ethnie ciblée est fondatrice de plusieurs royaumes et occupe la plus grande portion de la population sénégalaise⁵⁹⁶. Elle s'est majoritairement installée en Ségambie du nord, zone carrefour entre les influences des arabo-berbères et celles des autres peuples négroïdes du sud du Sahara. Cette partie de l'Afrique de l'ouest pourrait être, de ce fait, assimilable à une zone de transit interculturel au flanc de laquelle s'est greffée la civilisation occidentale sous le magistère de la France.

Les puissantes nations, qui ont évolué dans ce grand territoire compris entre les portes du Sahara, l'Océan Atlantique, la lisière de la forêt et le lac Tchad, ont constitué des modèles politiques qui répondaient parfaitement aux exigences de leurs contextes. Elles ont laissé des héritages structurels et institutionnels qui ont inspiré les entités politiques qui les ont suivies. Ainsi, les royaumes qui sont nés à partir du XVI^e siècle, après l'émiettement de l'espace où se sont succédé de grands empires, ont reçu des apports de part et d'autre pour amorcer des évolutions singulières en fonction des contextes socioéconomiques et politiques changeants.

En effet, l'émergence de l'empire du Jolof entre dans la continuité historique des grandes civilisations de l'Afrique de l'Ouest du Moyen-âge qui étaient étroitement liées au Maghreb et à la Méditerranée. L'histoire du royaume du Kajoor, né sur son littoral, est alimentée par les caprices de la marche du monde des temps modernes. Il a d'abord profité du contexte de la traite négrière pour bâtir une entité politique souveraine, ensuite a adopté des mesures politiques et économiques d'adaptation et de rééquilibrage et, en fin de compte, a fini par succomber face à l'assaut du colonisateur.

Par ailleurs, du point de vue de son évolution sociale⁵⁹⁷, il n'y a pas eu de cassure temporelle ou structurelle notable. Les différents événements marquants ont conservé une unité spatio-temporelle, de l'implantation des premiers comptoirs côtiers jusqu'à nos jours. Bien après

⁵⁹⁶ L'ANSD estime la population du Sénégal en 2019 à 16 209 125 habitants. Les Ouolof représentent 40% de la population et la langue est parlée par 80% des Sénégalais.

⁵⁹⁷ Qui n'a rien à voir avec l'évolution politique qui a été chamboulée par la conquête coloniale.

l'éviction officielle de la noblesse du commandement politique, les rapports sociaux font ressortir une division, avec des prérogatives et des obligations consensuelles. Les anciennes familles esclaves témoignent toujours du respect et de la déférence aux membres des familles de leurs anciens maîtres ; l'endogamie, malgré quelques rébellions de jeunes, est toujours d'actualité dans la mentalité collective. Ainsi, le schéma de la domination politique et économique n'a pas réellement effacé les considérations sociales de la mentalité collective. Depuis le début des Temps modernes, les peuples de l'Afrique de l'Ouest ont vécu à la marge d'un système-monde qui lui dicte une trajectoire dans une logique d'exploitation économique changeant de figure selon les périodes.

À partir de l'avènement du machinisme en Europe⁵⁹⁸, le bruit frétilant des voiliers hésitants, aux cales avides de « minerai noir⁵⁹⁹ », cède la place aux sons tonitruants des vapeurs, des cloches, des trompettes, des tambours, des canons et des fusils. Même si cette entrée presque triomphale, inaugurée avec l'ère faidherbienne (1854), a fait frémir l'édifice social et politique, les structures de leurs fondations sont restées pratiquement intactes. Les habitations en pierres ont pris place entre les huttes en paille et continuent de s'imposer ; les activités économiques sont stimulées et de nouvelles villes se forment et grandissent aux dépens d'une campagne moribonde mais encore en vie.

Les effluves des modes de vie occidentaux en fermentation dans les quartiers des villes coloniales s'engouffrent insidieusement dans les échos des répétitions des jeunes écoliers, innocents futurs agents d'une cause métropolitaine. Le commandement administratif a vite compris que « la prise de possession par le rail, instrument d'annexion plus précis et moins onéreux que le canon⁶⁰⁰ », aurait un impact décisif sur l'issue du projet colonial. Le chemin de fer, qui s'étire entre Dakar et Saint-Louis, dissémine la culture de la force occupante à travers un Kajoor pacifié et presque totalement soumis à l'autorité française.

Ainsi, dans le jeu de domination et de conciliation, les trois forces en place procèdent par des stratégies d'approche différentes.

⁵⁹⁸ Les différentes étapes des progrès techniques du XV^e au XIX^e siècle en Europe sont durement ressenties en Afrique noire. L'essor de la navigation maritime a abouti à la traite négrière, celui du machinisme, à la colonisation.

⁵⁹⁹ Esclaves. Cf. au célèbre poème de René Depestre sur l'esclavage dont le recueil, « Minerai noir », est paru en 1956.

⁶⁰⁰ Étienne Grosclaude, « Le nouveau pacte colonial », *Revue des Deux Mondes*, tome 8, 1992, p.51

La colonisation a opté pour une logique de domination économique qui passe par un appareil administratif dont le bas niveau est constitué par des gens du pays. La politique d'assimilation s'avère être un bon moyen pour maîtriser les velléités de résistance. Le système colonial crée ainsi une sorte de pont entre la métropole et la colonie du Sénégal d'où circule une culture populaire qui s'impose dans les centres urbains avant de ruisseler vers une campagne réduite à son minimum d'humanité⁶⁰¹.

La religion musulmane, quant à elle, s'exprime sur la place publique et selon des créneaux temporels fixes et se superpose naturellement aux croyances traditionnelles animistes avec qui elle trouve des plages de convergence fondamentales. Le christianisme, la religion des milieux coloniaux des centres urbains, va à l'assaut des peuples côtiers moins ouverts à l'islam⁶⁰² jusque-là. La focalisation de l'espace oulof s'est ainsi réorientée du Nord et du Nord-est vers l'Ouest complètement à la faveur du développement des villes de Saint-Louis, Dakar, Rufisque, Mbour, etc...

L'objet de l'étude a porté principalement sur l'évolution historique du « patrimoine culturel immatériel dans le Kajoor ». Nous avons voulu mettre en lumière les défis auxquels les Ajoor ont dû faire face pour la sauvegarde d'une identité propre. Pour cela, le phénomène rituel a été identifié comme étant l'outil par excellence de sauvegarde du patrimoine culturel pour un peuple vivant sous le régime de l'oralité.

À aucun moment de l'histoire du Sénégal, il n'a été senti une quelconque tentative de promotion d'expression culturelle inspirée de la haute société française. Dans leur ouverture au monde, les Sénégalais ont été plus sensibles à des expressions d'origine populaire qui ont profondément remodelé les modes de vie locaux.

⁶⁰¹ Le code de l'indigénat fut adopté le 28 Juin 1819. C'est en 1887 que le gouvernement français l'imposa à l'ensemble de ses colonies notamment le Sénégal. Le code de l'indigénat renvoie à un ensemble législatif et réglementaire répressif, élaboré dans les colonies françaises à l'encontre des seuls indigènes. Ce système d'inégalité sociale et juridique perdura jusqu'en 1946 avec la loi du 07 Avril 1946 abolissant le code de l'indigénat, soit plusieurs années après que les accords de Genève (le 23 avril 1938) eurent interdit toute forme de travaux forcés. (Kantome SECK, « La nationalité et les droits de l'homme dans l'espace francophone : le cas du Sénégal », Dakar, UCAD/IDHP, mémoire de M2, 2010)

⁶⁰² Les communautés *noon* de la région de Thiès ont vécu en autarcie pendant très longtemps pour se protéger des raids de pillages des Ceddo. Les Sereer de la Petite-côte ont été également sensibles à la présence chrétienne. Des églises ont été ainsi construites à Popenguine, Mbour, Ngazobile, Joal...

Dans le champ lexical utilisé pour le traitement du sujet, certains mots reviennent fréquemment. Il s'agit principalement de : civilisation, religion, patrimoine culturel immatériel, rites, influences exogènes, disparition, adaptation, etc... En les combinant dans une logique sémantique et en respectant les rapports naturels de causalité et de hiérarchie entre les phénomènes sociaux nous pouvons émettre le constat suivant : une « civilisation de l'écriture » est allée à la rencontre d'une « civilisation de l'oralité ». Cette dernière, ayant des fondements religieux et faisant de la ritualisation l'outil principal de pérennisation de son patrimoine culturel immatériel, a été contrainte de s'adapter pour continuer à exister.

Ainsi, dans cette partie, se pose naturellement l'heure du bilan d'où partiraient des propositions de projets pour la prise en charge du patrimoine culturel immatériel Ajoor. Nous ferons d'abord le point des enseignements tirés, ensuite nous vérifierons si l'hypothèse de départ posée est totalement confirmée, enfin nous déroulerons un modèle de programme pouvant inspirer les projets de gestion de ce patrimoine qui doit se faire à tous les échelons.

CHAPITRE I : BILAN GÉNÉRAL DE L'ÉTUDE

1.1 Constats généraux tirés de l'étude de la gestion traditionnelle du patrimoine culturel immatériel de la société Ajoor

L'ensemble du patrimoine culturel immatériel oulof s'appuie sur une organisation systémique cohérente et orientée vers l'équilibre social et écologique de l'individu. Cette conclusion peut être étayée à travers les points suivants :

- Les pratiques sociales comportent des activités concrètes sacrées et ritualisées. Le phénomène rituel marque les moments solennels des cérémonies auxquelles toutes les autres expressions culturelles se connectent pour créer un ensemble cohérent ;
- La sagesse populaire est abstraite ; elle utilise la langue comme support principal. Pour l'essentiel, elle évolue dans d'autres types d'expressions profanes qui lui offrent des cadres généraux ritualisés⁶⁰³ ;
- Les différentes finalités des « domaines patrimoniaux⁶⁰⁴ » sont complémentaires. Elles œuvrent toutes pour la réalisation d'une existence terrestre équilibrée. Le fonctionnement du système est orienté vers la conception d'un modèle psychologique standard d'homme vivant dans une communauté hiérarchisée régie par des règles de conduite prédéfinies. La personne est formatée pour jouer des fonctions sociales précises (éducation familiale et initiation). Elle est évaluée au détour des événements sociaux (mariages, baptême, funérailles) et à travers les comportements de sa descendance ;
- La structuration de la société est favorisée par les activités politiques et économiques avec une distribution des fonctions selon l'appartenance. La sacralisation cimente la superstructure sociale composée de ceux qui gouvernent (noblesse), ceux qui travaillent la terre (Badolo) et les artisans et artistes ;

⁶⁰³ La ritualisation formulaire (Cadiot Pierre, Visetti Yves-Marie, 2008 : 81) pour le conte et les proverbes, les manifestations folkloriques.

⁶⁰⁴ Entendez par là les grands ensembles d'éléments patrimoniaux concourant à la même finalité. Nous en avons défini trois : Structuration de l'individu, Hiérarchisation sociale, Cohésion sociale.

- L'entretien de la stabilité sociale traditionnelle est fait à travers la sagesse populaire qui s'érige en garde-fou dans le cheminement de l'être humain jusqu'à une mort qui déboucherait sur un au-delà occupé par des esprits qui veilleraient sur la communauté des vivants ;
- Les pratiques sociales communautaires (concrètes) intégratives et la sagesse populaire (abstraite) se rejoignent par le biais de la musique. Les chanteurs, souvent accompagnés d'instruments de musique, déclament des textes aussi bien à l'intérieur des ensembles cérémoniaux sacrés que dans les événements à visée principalement ludique.

Le Pays Ouolof abrite une remarquable diversité culturelle qui s'exprime à travers les langues, les modes de vie, la vie économique et les expressions artistiques. Malgré ces différences apparentes, ce sont les mêmes valeurs qui sont prises en charge sur l'ensemble du territoire et même au-delà.

Tableau 2 : tableau synoptique des fondements de l'équilibre de la vie traditionnelle

| Domaine | Finalité | Objet | Objectif | Cadre général | Type de patrimoine | Spécificités |
|--------------------|----------------------------|------------------------|-------------------------|-------------------------------------|--------------------|--|
| Sagesse populaire | Cohésion sociale | Proverbes | Code de conduite | Valeurs morales et spirituelles | Communautaire | <ul style="list-style-type: none"> - Théorique - Profane - Embarqué dans des procédés ritualisés. |
| | | Musique | Exaltation des vertus | | | |
| | | Contes | Éducation des enfants | | | |
| Pratiques sociales | Hiérarchisation sociale | Investiture | Séparation des pouvoirs | Renouvellement du pouvoir central | Familial, clanique | <ul style="list-style-type: none"> - Concrètes - Sacralisées - Ritualisées |
| | | Prélèvement ressources | Consommation | Interaction avec la nature | | |
| | Structuration individuelle | Mariage | Intégration sociale | Carrefours de l'existence terrestre | Communautaire | |
| | | Naissance | | | | |
| | | Initiation | | | | |
| | | Funérailles | Dialogue avec l'au-delà | | | |

1.2 Hiérarchie et interdépendances dans le système d'organisation de la société ajoor

La sédentarisation du Néolithique favorise la formation de hameaux puis de villages, le développement de l'agriculture et de l'élevage, l'apparition du troc, des métiers et des structures dirigeantes. Une vie sociale s'organise ainsi et secrète peu à peu des mécanismes de contrôle et de conservation de ses acquis. La volonté de comprendre et de dominer l'environnement, dans lequel les communautés humaines vivent, est un comportement naturel universel.

Ainsi, le milieu naturel est le socle sur lequel s'exprime la civilisation ouolof. Les *Ajoor* ont appris à composer avec pour assurer leur survie. Ainsi, les modes de vie traditionnels s'appuient sur le milieu physique, support des productions matérielles et intellectuelles, qui serait sous la responsabilité des divinités. Les enseignements tirés de cette longue cohabitation, sont reversés dans la banque de données communautaires qui doit impérieusement être sauvegardée pour, et enrichie par, les générations futures.

Les croyances cosmologiques donnent une explication à l'origine du monde et un sens à la vie qui s'organise sur un milieu réparti entre la zone d'habitation et la brousse qui l'entoure. Le sujet humain exerce ses droits sur la nature et maintient son équilibre interne à travers des pratiques sociales et religieuses ponctuelles. La nuée de considérations morales et spirituelles, telle une substance vitale projetée par les autres niveaux du système, plane au-dessus du quotidien de la communauté pour la rappeler constamment à l'ordre (sagesse populaire).

Le système s'établit sur une organisation pyramidale. Les perturbations d'un niveau touchent obligatoirement toutes les autres composantes. Ainsi, au fil de notre étude, nous nous sommes rendus compte que les changements survenus dans l'évolution des *Ajoor* sont le résultat de la conjonction de trois facteurs : l'ingérence des religions étrangères, les changements climatiques et la modernité. Le schéma suivant est une description imagée de la hiérarchie du système et des agressions subies par le patrimoine culturel immatériel selon les niveaux.

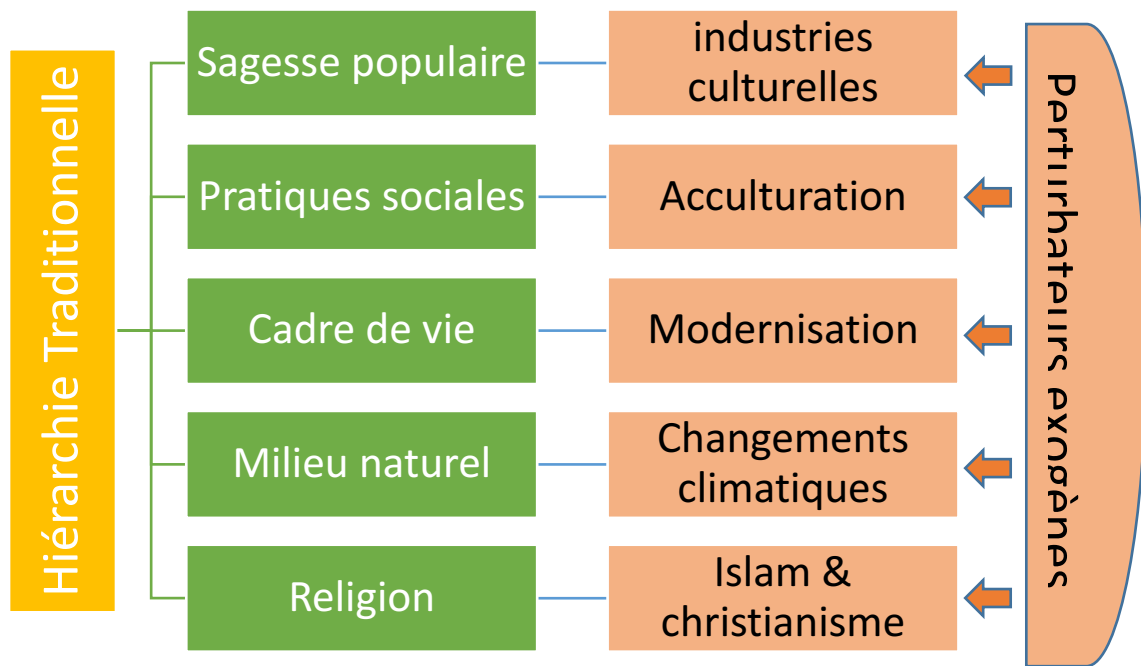


Tableau 3 : Schéma hiérarchique du système et des agressions selon les paliers

1.3 Vérification de l'hypothèse de départ : les pratiques rituelles seraient-elles à la base de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel traditionnel dans le Kajoor ?

En fin de compte, la ritualisation est le secret de la conservation du patrimoine culturel immatériel oulof. Les marques de l'identité oulof originelle ont été plus ou moins maintenues à partir du phénomène rituel conservé sous la couverture de l'univers magico-religieux, avec la mention sacrée en guise de protection. Même si les religions étrangères se sont confortablement installées dans les communautés de l'espace géographique des Ouolof, elles évoluent avec les croyances et superstitions ancestrales qui les ont beaucoup parasitées. Dans les pratiques religieuses quotidiennes se mêlent des traces des systèmes de pensées héritées des traditions.

Donc, effectivement, les pratiques rituelles sont à la base de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel traditionnel dans le Kajoor. Cette thèse est applicable à l'ensemble des systèmes communautaires d'Afrique noire.

Depuis près de cinq siècles, le Kajoor, à l'image de la majorité des communautés négro-africaines, a absorbé les chocs culturels extérieurs en se réajustant pour maintenir son équilibre interne. Ce constat dénote d'une extraordinaire capacité de résilience du peuple sénégalais en général. Ceci s'impose comme un atout non négligeable dans la formation et la mobilisation des ressources humaines pour bâtir un avenir meilleur.

Le patrimoine culturel immatériel reste dynamique tout au long de l'existence d'une communauté. Au cas où ce legs est dépassé, il est abandonné ; en cas de déficience, il est enrichi par des productions internes ou par des éléments endogènes. Les fondements religieux du patrimoine oral africain font qu'il est presque difficile de ressusciter certains éléments tombés en désuétude. Les nouvelles sécrétions culturelles répondent tant bien que mal aux défis contemporains qui se présentent à une société qui conserve encore un assez riche fond patrimonial immatériel. Ce dernier devrait constituer le terreau d'une approche gagnante dans une gestion systémique et globalisée de la chose patrimoniale⁶⁰⁵.

La recherche sur la gestion du patrimoine tangible au cours des décennies précédentes a permis de comprendre que les monuments, objets figés à destinations fixées, ont une existence plutôt tributaire de l'air du temps. Dans leur processus de patrimonialisation, il faut obligatoirement leur trouver des fonctions afin de créer un lien psychosocial ou économique avec la communauté dépositaire. Ce principe de base est appliqué, avec un succès fort appréciable, aux stratégies de gestion des patrimoines matériels à travers le monde. Cette réalité n'échappe pas au patrimoine culturel immatériel qui porte également en lui les traces de l'histoire du peuple producteur.

La finalité de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel ne serait-elle pas pour ainsi dire l'élaboration des outils d'exploitation des enseignements historiques, moraux, artistiques, scientifiques et spirituels qu'il contient ?

Dans le cadre de l'État moderne, la gestion de la qualité de vie se retrouve compartimentée entre les institutions, contrairement à l'approche globaliste des civilisations traditionnelles de l'oralité négro-africaine. Dès lors, la question culturelle, transversale à tous les domaines, surgit en filigrane dans les préoccupations des acteurs détenteurs du pouvoir au sein des institutions gouvernementales.

⁶⁰⁵ La recherche sur la protection de l'environnement, qui va dans le sens de l'unité et du partage d'une même réalité, est mieux prise en charge. Dans ce sens, Lucie Sauvé (1977 :1 5), reprenant l'expression de Louis Goffin (1998), parle d'un « éco-socio-système ». Donc, il ne doit pas y avoir de perspective foncièrement parcellaire dans la discipline. Quelle que soit l'approche adoptée, l'action est obligatoirement à inscrire dans une vision globale clairement définie.

CHAPITRE II : LA REDÉFINITION DES OUTILS DE GESTION DU PATRIMOINE CULTUREL IMMATÉRIEL : RECHERCHE ACADÉMIQUE, POLITIQUES PUBLIQUES ET OPÉRATIONNALISATION

L'aire culturelle du Kajoor fait partie du Sénégal, un État souverain, républicain et laïc. Par conséquent, la gestion de son patrimoine culturel immatériel est embarquée dans les orientations politiques nationales. Le Président de la République déroule des programmes dans le cadre de ses institutions ministérielles. Sous le principe de la continuité du service, l'État utilise des mécanismes de gestion avec une capitalisation des expériences reversée dans les traditions de la fonction publique. Ainsi, depuis l'accession à l'indépendance, le culturel cherche à s'éclorre dans les rouages de l'administration publique et dans les structures privées. Tantôt il est associé à l'éducation, tantôt au tourisme, tantôt à la communication ; différents mariages qui lui ont valu des fortunes diverses⁶⁰⁶. A un certain moment, le Président Wade avait même logé l'Unité de de Coordination de la Gestion des déchets solides (UCG) au Ministère de la culture, sous prétexte que la « propreté est d'abord une question culturelle ». Ce tâtonnement prouve à suffisance le caractère global de l'objet culturel, quel que soit le type d'État dans lequel l'on soit. Même si un ministère lui est dédié, sa gestion nécessite une approche multidisciplinaire.

Le ministère de la culture et de la communication du Sénégal a en son sein la Direction du patrimoine culturel (DPC) créée par décret numéro 2003-464 du 24 juin 2003 et composée de la division du patrimoine culturel immatériel et de celle du patrimoine historique bâti. Cette direction créée en 1968 sous le nom de Direction du patrimoine historique, ethnographique et artistique, devient la Direction du patrimoine national (DPN), puis la Direction du patrimoine historique et ethnographique (DPHE), avant de porter la dénomination actuelle. Avec le cloisonnement des structures étatiques, elle peine à dérouler des projets interministériels. Le résultat s'avère être une approche tronquée et minimaliste d'une réalité qui concerne la vie du citoyen dans son ensemble. Le résultat est senti dans la qualité du produit du système scolaire,

⁶⁰⁶ Ministère de la Culture, du Patrimoine historique classé, des Langues nationales et de la Francophonie (Décret n° 2008-832 du 31 juillet 2008) ; Ministère du Tourisme (décret n°2004-103 du 6 février 2004) ; Ministère de la Culture et de la Communication (Décret n° 2003-464 du 24 juin 2003).

le développement d'un tourisme culturel, la promotion de l'art et de l'artisanat d'inspiration locale pour une labellisation des produits sénégalais, entre autres.

Ainsi, le modèle de jeune qui sort du système d'éducation souffre d'une ignorance presque totale de l'essentiel de son patrimoine culturel immatériel⁶⁰⁷. Cet état de fait reste dommageable à son amour propre, à sa fierté, à son identité et surtout se transforme en une faiblesse dans l'incarnation de sa citoyenneté. Les acteurs du système éducatif crient au scandale et alertent de la nécessité de réformer le contenu des programmes scolaires pour donner à nos jeunes le minimum de connaissances liées à leur propre passé. En effet, soutiennent-ils, il existe une histoire plus glorieuse, débarrassée des préjugés, et dont la vulgarisation devrait rendre au peuple son amour propre. La discipline historique, enseignée dans les salles de classe, qui semble être la plus outillée pour inculquer des principes comportementaux aux élèves, souffre de plusieurs phénomènes inhérents à l'origine des données et surtout à son approche épistémologique adaptée. Par exemple, elle s'inscrit dans une division chronologique justifiée par des événements euro-centriques. La fin de l'Antiquité correspond à la chute de l'empire romain d'Occident, celle du Moyen-âge à la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, celle des Temps modernes à la Révolution Française. Quoique légitime, cette approche à tiroirs de l'histoire du monde est une sorte d'ethnocentrisme qui met hors-jeu les civilisations de l'Afrique noire⁶⁰⁸. Elle est le résultat d'une Europe hégémonique qui a défini ce qui devrait être important ou pas pour l'humanité. La domination coloniale, dont les principes sont désormais associés à la globalisation, est une parfaite illustration de cet état d'esprit.

On trouve dans le progrès foudroyant des technologies de l'information et de la communication un moyen extraordinaire et peut-être inattendu de favoriser la diffusion de ces idées et de ces pratiques. Dans la conception qui domine actuellement, mondialisation et libéralisation vont donc de pair, et

⁶⁰⁷ Dans le programme d'histoire au niveau du cycle moyen, les points qui touchent le patrimoine culturel et historique local de l'élève sont formulés en « activités de consolidation » (A.C) en fin de chapitre. Les professeurs ne les considèrent pas comme des obligations.

⁶⁰⁸ Les trajectoires et les chronologies des faits marquants de civilisation ne sont pas les mêmes en Europe et en Afrique. Le Moyen-âge africain a été particulièrement brillant en termes de rayonnement d'entités politiques porteuses de brillantes civilisations

c'est là, on va le voir, que prennent leur source quelques problèmes fondamentaux auxquels se trouvent confrontés les pays en développement⁶⁰⁹.

Depuis plus d'un demi-siècle d'existence, le Sénégal n'arrive pas encore à trouver des moyens efficaces pour ralentir et freiner les effets pervers de l'intrusion incontrôlée des cultures étrangères. Le capitalisme, l'alternative qui s'est imposée sur la planète, après une âpre compétition idéologique et géopolitique, s'avère en définitive être un piège pour les jeunes nations africaines. L'organisation de l'économie, basée sur une privatisation outrancière encadrée par les politiques, est mise en exergue et la vie sociale est considérée comme son émanation. Les États en sont arrivés à jouer le rôle de superviseur d'un système qui n'a pas pris en compte les aspects sociaux de la vie. La situation est alarmante :

Ils mettent l'accent unilatéralement sur le mouvement des forces productives, réduisant les rapports sociaux à leur expression juridique, à savoir les rapports de propriété, ils en viennent de facto à identifier les besoins sociaux et leur croissance comme le résultat d'un développement quasiment naturel des forces productives, celles-là même qui sont à l'œuvre dans le mode de production capitaliste⁶¹⁰.

La machine capitaliste, une fois lancée, réclame de plus en plus de moyens pour maintenir son élan dans son déploiement à la surface du globe. Dans le jeu de la compétition, le système se renforce dans son expansion et devient plus virulent aux dépens des ressources naturelles des pays les plus vulnérables. Cependant, de temps en temps, parce que secoué par les ondes des chocs des incongruités de l'histoire du monde, le mécanisme surchauffe et se bloque.

La préoccupation principale des puissances politiques est de trouver le maximum d'alliés, de terres à spolier et d'entités politiques à dominer pour la préservation de l'épanouissement de citoyens dont l'appétit du luxe factice est de plus en plus exacerbé. Les tensions qui se multiplient à travers le monde trouvent généralement leurs origines profondes dans le jeu des influences et des positionnements stratégiques internationaux. Ainsi, les guerres conventionnelles, les tendances séparatistes au sein des États, les attentats terroristes, les

⁶⁰⁹ Feuer Guy, « Libéralisme, mondialisation et développement : A propos de quelques réalités ambiguës », *Annuaire français de droit international*, volume 45, 1999, p.149

⁶¹⁰ Bernard Miège, *Op. Cit.* 1982, p.49

conflits intercommunautaires créent des lots de morts et des sinistrés auxquels il faut apporter de l'aide.

L'organisation de ce système économique fait qu'il consomme des ressources immenses et produit d'énormes quantités de déchets nocifs à l'équilibre de la planète. Les conséquences de ces déprédations sur l'environnement provoquent des affections sanitaires et des phénomènes naturels catastrophiques. Le réchauffement climatique et la fréquence rapprochée des intempéries dévastatrices interpellent la communauté internationale qui se mobilise. Malgré les différentes résolutions pour la réduction des agressions sur la nature, les grandes puissances peinent à poser des politiques cohérentes de réduction des gaz à effet de serre et d'abandonner des produits de consommation ayant des conséquences néfastes sur les écosystèmes terrestres⁶¹¹.

Face à autant de maux, les peuples les plus vulnérables sont les plus exposés. Ils n'ont pas assez de moyens pour gérer les fléaux qu'ils subissent et doivent compter sur l'assistance continue des pays développés encore.

L'internationalisation du modèle économique capitaliste a ainsi placé l'humanité dans un engrenage sans fin. Les contrecoups sont immenses et nécessitent des changements de comportement dans la consommation. Les États doivent repenser les bases du système afin d'inculquer des comportements plus raisonnables à leurs populations. Le modèle de développement en vigueur se fait aux dépens de beaucoup de principes humains et reste très dommageable à l'équilibre de la planète.

Au Sénégal, la question du patrimoine culturel devrait se trouver sous un jour nouveau avec son recentrage dans le grand projet de développement du pays⁶¹². Le sujet est à traiter à des niveaux simultanés et complémentaires. D'une part, il faudrait mettre en place tout un mécanisme capable de faire resurgir une identité nationale porteuse d'un sens hautement patriotique. D'autre part, la création d'un flux culturel local intense serait un bon moyen pour contrecarrer les influences exogènes aliénantes. Ainsi, pourrions-nous stimuler « la volonté de

⁶¹¹ Depuis 1997 (Cop 01 à Kyoto), des experts du climat se réunissent pour émettre des recommandations et sensibiliser les gouvernements sur les dangers qui guettent la planète. Ils réfléchissent sur la manière de limiter les conséquences du changement climatique et contenir le réchauffement de la planète sous 2 °C (Cop21 à Paris). Malgré les conséquences irréversibles qui nous guettent, les États ne font pas encore assez d'effort.

⁶¹² *Plan Sénégal Émergent* (PSE) horizon 2035

tous les citoyens, hommes et femmes, d'assumer un destin commun par la solidarité, le travail et l'engagement patriotique⁶¹³ ».

C'est donc un secteur immense du développement qui comprend trois aspects ; l'accès et la participation aux connaissances (qui relève principalement de l'école et de l'Université) ; l'accès et la participation au monde présent (qui relève principalement des moyens d'information) ; l'accès et la participation au monde des valeurs (qui relève principalement de l'action culturelle)⁶¹⁴.

Ainsi, la culture reste le moyen principal pour l'installation du progrès social. « Une culture qui ne veut modifier ni le monde, ni ses rapports extérieurs, ni ses conditions de vie, est une culture de musée, qui craint l'air frais de l'action⁶¹⁵ ». Il faudrait que les penseurs exhument ces trésors enfouis dans les us et coutumes et balisent le chemin pour la marche vers l'émergence. Sachant que le Sénégal garde encore un séduisant fonds de sagesse, il est possible d'en faire un cas d'école dans la recherche d'une alternative à la situation actuelle de l'humanité. Le patrimoine culturel, légué par les anciens, conserve des réponses aux questions liées à la conservation de l'environnement, au patriotisme et à la citoyenneté, à la mesure dans la consommation des ressources, à la solidarité, à la responsabilité publique, etc. Le patrimoine culturel immatériel nous donne des instruments pour éduquer les publics dans tous les domaines de la vie.

Sur quoi devrait se fonder les valeurs à inculquer au modèle de citoyen si ce ne sont les référentiels traditionnels incarnés dans les sagesse populaires ? Quelles sont les structures qui pourraient participer à la formulation de l'identité nationale ? Comment parvenir à protéger les Sénégalais des effets néfastes de la globalisation ? Voilà autant de questions auxquelles nous tenterons de répondre à travers cette partie.

⁶¹³ Préambule de la loi n° 2001-03 du 22 janvier 2001 portant Constitution de la République du Sénégal.

⁶¹⁴ Texte d'Augustin Girard, 1965 repris dans « L'invention de la prospective culturelle », *Culture prospective*, 2010/1 (n°1), p.14

⁶¹⁵ Remo Cautoni, cité par Senghor dans *Liberté I*, pp.95-96.

2.1 Le positionnement de la recherche sur le patrimoine culturel immatériel africain

Le développement de la recherche sur les cultures africaines a été pendant longtemps plombé par l'absence de cadre scientifique formel capable de prendre en compte les particularités locales. Il s'est posé dès lors un problème épistémologique relatif au positionnement d'un sujet transversal aux différentes filières des sciences sociales.

Les principaux buts des sciences humaines étaient jusqu'alors l'étude de l'évolution de l'homme, la description et l'interprétation des phénomènes sociaux, l'analyse des rapports entre les communautés et leurs milieux naturels. Malheureusement, une partie des résultats des études ethnologiques et anthropologiques a été parasitée par des orientations idéologiques visant à introniser une partie du monde sur l'humanité toute entière. L'entreprise de classification des peuples entrainait aussi en droite ligne avec le contexte international et la volonté politique d'occupation des terres nouvellement découvertes. Ainsi, les finalités politiques et économiques étaient manifestes et naturellement la communauté scientifique s'était mobilisée pour accompagner les axes politiques de leurs États conquérants. En ce qui concerne l'Afrique noire, il fallait faire la géographie des lieux, la description des différentes ethnies et la production de stratégies de domination basées principalement sur l'assimilation des populations indigènes. C'est pourquoi, une bonne quantité de documents a été produite sur les peuples indigènes par des voyageurs, savants, administrateurs et hommes d'église du XVI^e au XX^e siècle⁶¹⁶.

La production scientifique de l'époque de la colonisation montre une installation de la réflexion scientifique au cœur des grands projets nationaux. Cette posture intellectuelle est une forme d'engagement patriotique pour la résolution des problèmes contemporains qui alimentent le moteur d'une société porteuse d'une vision de l'avenir. Logiquement, les différentes disciplines académiques sont complémentaires et, en principe, œuvrent toutes pour la même cible : l'humain. Les sciences exactes, les sciences sociales et les lettres produisent et entretiennent de la matière au service de l'équilibre social, économique, politique et culturel. Une vie

⁶¹⁶ On peut citer, à titre illustratif, les rapports et études de Roger (1828, 1829), Carrère et Holle (1855), Faidherbe (1859, 1882, 1887), Bérenger-Féraud (1879, 1885), Delafosse et Gaden (1913), Labouret (1929), Vieillard (1937), Abbé David Boilat (1853), etc.

harmonieuse exige une optimisation de tous les types de besoins : matériel, nutritif, sécuritaire, sanitaire, culturel, etc. La personne est constituée de nature et de raison, c'est-à-dire, d'envie et de la nécessité de demeurer sous le contrôle de la censure morale pour ne point empiéter sur la propriété d'autrui ou porter atteinte à l'espace commun. Les lois, les règles et les consensus constituent des garde-fous pour maintenir la paix et la tranquillité.

Au demeurant, la quête d'un avenir prospère doit se faire par une recherche tous azimuts, tant au niveau matériel qu'abstrait. L'intégration de l'éthique dans les processus de socialisation devrait limiter les dérives et cantonner l'individu dans les périmètres consensuels du socialement acceptable. Il ne s'agit point de bloquer l'imagination et de freiner la créativité, mais plutôt de créer un modèle d'être où chaque aspect de la vie bénéficie d'assez de moyens matériels et humains pour son développement harmonieux. Le savoir sans savoir-faire est improductif, le savoir-faire sans le savoir-être est dangereux. « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme⁶¹⁷ ».

Dans les États modernes avec un haut niveau d'organisation, les institutions scolaires appuient les familles en complétant l'éducation des enfants jusqu'à la maturité. Le service militaire et le service civique obligatoires ont aidé à instaurer des réflexes favorables au travail et à la discipline collective⁶¹⁸. Dans l'encadrement de l'ordre public, la coercition est la méthode principale. Pour infliger des amendes aux récalcitrants, l'État utilise les banques de données d'un état-civil performant dans le cadre d'un système administratif général muni d'outils de gestion informatisée. Chaque citoyen est identifié et suivi avec un adressage qui couvre toute la surface du pays. Des informations personnelles sont livrées et mises à jour périodiquement et le citoyen a l'obligation de faire des déclarations de revenus et de patrimoines. Ainsi, en plus des impôts ordinaires, les fonds récoltés suite aux violations des lois et règlements sont reversés dans les caisses du trésor public.

Selon un rapport de la cour des comptes français, rien que les recettes issues des amendes de circulation et de stationnement représentaient 1 978,2 millions d'euros en 2017⁶¹⁹. Sans compter toutes les autres amendes suite à des comportements individuels hors-la-loi : détérioration de

⁶¹⁷ Rabelais (*Pantagruel*, VIII).

⁶¹⁸ Cette formation est assimilable aux cérémonies d'initiation des jeunes dans les traditions africaines.

⁶¹⁹<https://www.ccomptes.fr/sites/default/files/2018-05/NEB-2017-Controle-circulation-et-stationnement-routiers.pdf>, consulté le 09.07.2020 à 10h 45'

bien public, attentat à la pudeur, jet de détritrus sur la voie, etc. Quelle est l'efficacité des sanctions quand on sait que la majorité des délits échappe à la vigilance des forces de l'ordre ?

Trois types de cas se présentent : il y'a d'abord ceux qui respectent les règles parce qu'ils sont convaincus de leur bien-fondé ; ils sont volontaires et essaient même de promouvoir les comportements civiques à leur tour. Ensuite, il y a ceux qui, à cause de la menace d'une sanction sévère, adoptent tant bien que mal les règles mais se laissent aller dès que le contrôle est absent ou desserré. Enfin, il y a les rebelles à l'ordre public, des récalcitrants qui font tout pour semer la pagaille dès que l'occasion se présente. Ces anticonformistes actifs sont appelés sous le terme de « bandits » dans nos sociétés. Ils bravent les codes et sont nuisibles à la société. Ils sont majoritaires dans les prisons et constituent un réel problème pour l'administration. Les raisons de ces comportements sont très souvent à chercher dans les antécédents familiaux ou dans les parcours personnels. A la base, il s'agit du modèle d'éducation reçu qui façonne dès le bas-âge la vision de l'existence. C'est le cas de certains jeunes des banlieues qui peinent à accéder à des fonctions sociales de haut niveau ou qui sont détournés par les bandes de délinquants déjà constitués. Sans éducation de base correcte, ils sont vulnérables aux sectes ou aux projets pouvant semer la terreur sur la place publique. Ils en veulent à la société entière qui ne leur offre souvent aucune chance d'ascension sociale. En fin de compte, la modernité, telle que pratiquée aujourd'hui, produit des déchets organiques et sociaux qui polluent profondément l'équilibre de l'humanité.

Dans les grandes villes de l'espace *ajoor*, malgré la présence sur le terrain des services de sécurité publique (police, gendarmerie, services d'hygiène et de contrôle économique), les dégradations des biens publics et les pollutions de toutes sortes constituent un casse-tête pour les autorités. Partout, un incivisme notoire, très souvent inconscient, est noté. Dans la rue, les tenues agressives et les comportements déviants témoignent souvent d'une carence de modèle d'éducation encadrée⁶²⁰. Ce sont ces mêmes personnes qui détruisent les biens communs artificiels ou naturels, quand ils leur arrivent d'échapper aux contrôles des forces de défense et de sécurité. La toxicomanie et la délinquance juvénile causent beaucoup de tort à la société.

⁶²⁰ La question du correct défend du contexte social et du partitionnement de l'espace avec des comportements et tenues qui y sont permis. Par exemple, la notion de tenue décente varie selon qu'on est à la Mecque ou à Paris, en ville ou à la plage. Ainsi, les règles découlent de considérations liées à des options religieuses ou culturelles.

Sous un autre angle, la plupart des populations sont cantonnés dans leur rôle de simples éléments d'un système qui tourne en faveur des intérêts de quelques privilégiés. La dictature de la recherche de la plus-value, avec la promotion des sciences et techniques et du droit, au détriment des sciences sociales qui œuvrent pour le renforcement du savoir-être, est à l'origine du mal. Les modèles économiques en vigueur justifient les logiques de rentabilité immédiate en cours dans nos pays à économie peu développée. Les déficits budgétaires n'aidant pas, les questions liées à la recherche dans les sciences sociales ne sont pas bien promues.

Les tensions sociales continuent de défrayer la chronique. Il s'agit de grèves de travailleurs pour réclamer de meilleurs traitements, de marches de protestation contre des mesures prises par l'autorité, de sorties de population pour réclamer le minimum vital, etc. Périodiquement, des scandales de mœurs, de détournement de deniers publics, de tentative de spoliation de terres agricoles et autres frasques font la une de la presse locale. Même si la société comporte naturellement une portion d'anomalies inhérentes à la nature humaine, l'exemplarité de la majorité devrait couvrir les tares d'une infime minorité qui ne monte au créneau que rarement. Tel est le modèle normal prôné par les sociétés traditionnelles qui utilisaient la flagellation ou le bannissement pour sanctionner ou écarter définitivement les mauvaises graines.

Ainsi, les enseignements tirés de l'étude de l'évolution du patrimoine culturel immatériel, des mécanismes de gestion, de leurs finalités devraient être reversés sur le projet d'une société plus épanouie. Pour se faire, il faudrait que la communauté scientifique arrive à y puiser des données fiables pour produire des résultats capables de se greffer harmonieusement aux préoccupations du peuple contemporain.

Le colloque qui avait précédé l'ouverture du Festival Mondial des Arts Nègres de 1966 avait adressé un « certain nombre de recommandations aux gouvernements des États africains et à des instances internationales comme l'Unesco », lesquelles recommandations devaient pré-positionner la recherche sur les cultures africaines pour des lendemains meilleurs.

La stratégie use d'une méthode révolutionnaire dans la gestion du patrimoine culturel en Afrique. La question des archives a été soulevée. Il s'agissait de mettre à la disposition des universités, des instituts d'études africaines et des musées, des fonds visuels « contenant l'inventaire intégral de tous les objets d'art nègre dispersés dans les musées ou collections

particulières des différents pays africains et non-africains⁶²¹ » ; des documents sonores « comprenant des enregistrements de la tradition orale aussi bien que la musique, les aspects philosophiques, poétiques et musicaux étant étroitement liés » ; et des films « des danses et rites traditionnels enregistrés sur le site même ». Ce projet de collecte de données audiovisuelles devrait être accompagné de catalogues sur les arts africains.

Au sujet de la collection *Classiques africains* de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris (1963), le Colloque demande une transcription phonétique de la tradition orale noire africaine. Les recueils devraient être traduits dans d'autres langues pour permettre leur vulgarisation. Cette documentation serait une bonne base pour les projets scientifiques dans le domaine, mais il faudrait juste qu'elle soit approfondie et encadrée par des spécialistes.

La préservation des biens culturels a fait l'objet d'autres conclusions qui préconisent l'établissement de musées nationaux et régionaux, la formation de spécialistes dans la recherche archéologique et ethnographique, la réglementation de l'exportation des antiquités et objets d'art, etc. Ces orientations prodiguées lors du colloque de Dakar visent un changement de paradigmes d'un monde de la recherche qui a subi trop d'influences exogènes. Ainsi, le colloque a voulu donner à la recherche africaine de nouvelles bases *afrocentriques*⁶²².

Depuis les années 1930, l'institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN) a collecté et archivé les données ethnographiques sur les peuples de la sous-région⁶²³. Les faits marquants de la vie quotidienne des sociétés soumises sont inventoriés, traduits en français, étudiés et restitués dans des manuscrits, voire diffusés dans des monographies, catalogues ou revues scientifiques renommées comme *Le Moniteur du Sénégal*, la *Revue d'ethnographie*, le *Bulletin de*

⁶²¹ La question du rapatriement des œuvres africaines indûment acquises par les anciennes métropoles est soulevée de plus en plus et commence à porter ses fruits.

Le Président français Macron, lors de son discours à l'université de Ouagadougou (Burkina Faso), le 28 novembre 2017 a émis son souhait que « d'ici cinq ans les conditions soient réunies pour des restitutions temporaires ou définitives du patrimoine africain ». A la suite, Bénédicte Savoy Technische Universität de Berlin et Felwin Sarr de l'université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal ont fait un rapport qui a été rendu au Président de la République Française le 23 novembre 2018.

⁶²² L'*Afrocentrisme* cherche à mettre en avant l'identité particulière et les apports des cultures africaines à l'histoire mondiale. Pour ses défenseurs, c'est une tentative africaine (Afrique et diaspora africaine) d'autodétermination épistémologique, culturelle, politique, économique, etc., par rapport à l'occidentalisation du monde : des manières et penser, d'être et d'agir.

⁶²³ Le département de l'audiovisuel, par exemple, conserve encore plus de 800000 photographies collectées sur l'étendue de l'Afrique Occidentale.

l'enseignement de l'Afrique occidentale, le *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, le *Bulletin de l'IFAN*, les *Notes africaines*⁶²⁴. Le Centre de Recherche et de Documentation du Sénégal (CRDS) garde également un important lot de données. Le Musée dynamique de Dakar, inauguré le 31 mars 1966, s'est voulu également vitrine de l'art moderne international et des arts classiques africains. Il fait la collecte, l'étude, la conservation et la diffusion des patrimoines. Ces ressources scientifiques feraient une bonne base bibliographique pour l'orientation et la structuration générale de la recherche sur le terrain.

Ainsi, les sources sont foisonnantes, le patrimoine culturel immatériel bénéficie d'une mine d'informations scientifiques au Sénégal comme à l'étranger, des travaux d'éminents chercheurs, Africains comme Occidentaux, qui peuvent servir de support aux projets de recherche. Il faudrait juste trouver des méthodes efficaces pour monter le dernier maillon de la chaîne : la valorisation des résultats de manière efficiente en les reliant aux préoccupations actuelles de la société. Nous pourrions ainsi contribuer à la réponse à ce dilemme qui met les « Littéraires⁶²⁵ » au banc des accusés. Le rush des formations d'agents pour la chaîne de gestion du patrimoine culturel montre l'engouement actuel dans le domaine. Il reste à créer un cadre logique général qui permettrait de se retrouver dans les programmes nationaux qui concourent à la réalisation de la vision de société élaborée par le gouvernement. Le savoir-être étant fondamental dans la formation de l'individu, il faudrait arriver à avoir l'assentiment des gouvernants pour positionner le patrimoine culturel en épine dorsale des politiques de développement.

2.1.1 La recherche et la formation en patrimoine culturel immatériel : exploitation et valorisation des données

La modernité s'attache rigoureusement à une perspective évolutionniste qui s'oppose foncièrement à l'inertie que les sociétés traditionnelles s'évertuent à conserver pour maintenir

⁶²⁴ Adama Djigo, « Patrimoine culturel et identité nationale : construction historique d'une notion au Sénégal », *Journal des africanistes* [En ligne], 85-1/2 | 2015, mis en ligne le 07 juillet 2016, consulté le 02 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/africanistes/4617>

⁶²⁵ Au Sénégal, les sciences sociales partagent la même faculté avec les lettres. Les littéraires sont souvent défavorisés par rapport aux scientifiques jugés plus productifs en termes d'intrants pour le développement du pays.

leur équilibre⁶²⁶. Désormais, nous devons nous installer dans la logique des transformations, des révolutions et des maturations ont mené à notre présent sur lequel doit se greffer un futur que les communautés espèrent meilleur.

La discipline historique trouve naturellement sa place au cœur de la préoccupation du patrimoine culturel sans pour autant en faire l'apanage exclusif. Après avoir puisé des informations historiques, le patrimoine culturel s'affranchit de sa rigidité méthodologique pour prendre une part active aux croisades de la société contemporaine. Sa gestion prend vie ainsi et s'approprie des désirs et des émotions qui animent les orientations politiques du moment. C'est ce qui explique la forte dose d'émotion ressentie dans le discours théâtrale du médiateur de la Maison des esclaves de Gorée, par exemple. C'est également ce qui justifie toutes les technologies déployées pour une muséographie optimisée dans la mise en exergue de l'objet exposé⁶²⁷.

Si l'histoire est l'étude du passé pour comprendre le présent afin de mieux se préparer au futur, le patrimoine culturel vient combler le vide quant à l'opérationnalisation de cette préparation pour cet avenir. Cette dernière étape se base sur l'engagement et fait appel à une bonne dose d'émotion et de rationalisation nécessaires au type de réalisation souhaitée⁶²⁸. Elle trouve son domaine de définition dans la gestion du patrimoine culturel.

Le développement de la discipline patrimoniale au Sénégal ouvre des perspectives nouvelles. Pendant assez longtemps, l'École Nationale des Arts (E.N.A) a été la seule structure publique de formation diplômante au Sénégal dans les métiers de la culture. Elle forme des professeurs d'éducation musicale et artistique, des animateurs culturels et des artistes des beaux-arts. Les professeurs sont recrutés par le ministère de l'éducation nationale, les animateurs culturels atterrissent au ministère de la culture et les artistes deviennent des indépendants naturellement. Au sein de l'université, bien que des formations dans les sciences humaines existent, le

⁶²⁶ Évolutionnisme (darwinisme) est accepté par la communauté scientifique. Il concerne l'ensemble des espèces biologiques et les productions matérielles et intellectuelles des humains (civilisation), avec des avancées positives et des régressions.

⁶²⁷ O'Neill Marie-Clarté, Dufresne-Tassé Collette, « Augmenter notre compréhension de l'impact de la muséographie sur les visiteurs », *Culture & Musées*, n°16, 2010, pp. 239-244.

⁶²⁸ « Ce n'est pas ce qu'il (le passé) nous impose qui compte mais ce que l'on y met », Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Tome 3, Paris, Gallimard, 1997, p. 4696.

problème de la professionnalisation et de la spécialisation dans les différents sous-métiers de la culture s'est toujours posé.

Ainsi, pour continuer des études dans les filières de la culture et du patrimoine, les étudiants étaient obligés de partir à l'étranger. L'École du Patrimoine Africain et l'Université Senghor d'Alexandrie constituaient les uniques alternatives au niveau du continent mais rares étaient ceux qui arrivaient à décrocher une préinscription au niveau des universités européennes. Les bénéficiaires des bourses Erasmus travaillent sur des thèmes concernant le patrimoine industriel colonial et s'inscrivent ainsi dans un axe de recherche bien orienté.

Cependant, depuis quelques années, avec le système Licence-Master-Doctorat (L.M.D) appliqué dans les différentes universités, des formations aux métiers du patrimoine foisonnent. Le département d'histoire et l'Institut Supérieur des Arts et de la Culture (ISAC) de l'université Cheikh Anta Diop et le département Civilisations, Religions, Arts et Communication (CRAC) de l'université Gaston Berger de Saint, développent des programmes de formation en culture. Les universités de Thiès, du Sine Saloum et de Ziguinchor ont également des filières en rapport avec le patrimoine culturel. Des écoles de formation, telles que l'Institut Supérieur de Management (ISM Madiba), proposent maintenant des cours dans le domaine.

Ainsi, après une longue période de léthargie, un bouillonnement semble désormais se saisir des esprits. Il découle de la volonté de pourvoir le secteur de la culture en professionnels. Malheureusement, le manque de projet de structuration politique d'envergure ne garantit pas les conditions optimums d'employabilité des nouveaux diplômés.

Dans le cadre muséal, hormis les musées universitaires et celui des forces armées, les rares structures sont localisées à Thiès et à Saint-Louis. Les quelques autres institutions muséales ne prennent pas en compte réellement les préoccupations majeures des cultures africaines. Le Musée des Civilisations Noires, le nouveau joyau du paysage patrimonial national, devrait développer des programmes de valorisation des patrimoines à l'intérieur du pays. Le projet du musée de la ville de Touba, dédié au patrimoine religieux, témoigne de cette volonté.

Pour faciliter la recherche, il faudrait gérer des préalables dans la nouvelle discipline patrimoniale à l'échelle nationale. Les nombreuses dénominations et les différents départements qui accueillent les formations liées au patrimoine témoignent de la non-prise en charge spécifique du thème général de la culture.

Au département d'histoire de l'université de Dakar, les étudiants en archéologie sont favorisés pour le recrutement du master en patrimoine. Cette option s'explique principalement par la richesse en vestiges archéologiques de la Sénégambie et l'expérience cumulée par les archéologues locaux dans la valorisation des vestiges découverts dans les musées universitaires rattachés à l'IFAN (le musée historique de Gorée et le Musée dynamique de Dakar).

La présence du patrimoine culturel immatériel sénégalais dans les contenus des programmes scolaires est encore timide⁶²⁹. Hormis quelques thématiques classiques sur la description des structures sociales et politiques des royaumes (peulh, ouolof, sereer), l'histoire sociale et économique n'est pas assez présente dans les enseignements. Les enseignants ne reçoivent pas encore d'informations durant leur formation aussi bien à la Faculté des sciences et technologies de l'éducation et de la formation (FASTEF) que dans les Écoles de Formation des Instituteurs (E.F.I). Au demeurant, en plus de la formation initiale aux métiers de la culture et du patrimoine, la transversalité du patrimoine culturel ressurgit dans les modules des instituts de formation professionnelle en tourisme. Le patrimoine culturel devrait avoir une place centrale dans l'éducation nationale.

Ainsi, les résultats de la recherche sur le patrimoine touchent de nombreux domaines essentiels à la survie de la population. L'étude du patrimoine culturel immatériel des Ouolof donne une large perspective sur le faisceau de données pouvant être mobilisé et intégré à la recherche dans de nombreux secteurs modernes. « Pour identifier la valeur de la ressource qu'est le patrimoine pour cet aspect du développement humain, il convient d'identifier son impact sur l'évolution de la population, son niveau d'éducation et de formation, et son état de santé⁶³⁰ ».

Dans la recherche et la formation en sciences de l'environnement, les informations tirées de l'étude des rapports traditionnels entre l'homme, la nature, les modes d'exploitation des produits et le sens des symboliques qui leur sont associées peuvent servir. Dans le même sillage, la pharmacopée traditionnelle, les produits alimentaires et ceux de bien-être peuvent

⁶²⁹ Presque tous les collègues historiens-géographes interrogés décrivent cet état de fait. Il faudrait signaler également une absence de module évoquant le patrimoine culture au cours de leur formation professionnelle.

⁶³⁰ Michel Vernières, « Le patrimoine : une ressource pour le développement », *Techniques Financières et Développement*, vol. 118, no. 1, 2015, p.11

inspirer la recherche médicale locale. Nos artisans et artistes peuvent trouver une palette de ressources orales, imagées et imaginaires pouvant inspirer leurs compositions.

En termes de rentabilité économique du patrimoine culturel, l'État du Sénégal mise beaucoup pour son positionnement en tant que produit d'appel mais il faudrait que le travail d'identification, d'étude et d'organisation soit bien fait pour espérer une bonne présentation du produit culturel.

Tableau 4 : Répartition des données mobilisables selon les secteurs d'activités modernes

| Secteur | Contenus | Exemples | Finalités |
|----------------------------|---|--|---|
| Éducation | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Modes de pensée ; ▪ Les techniques d'éducation utilisées ; ▪ Valeurs véhiculées. | <ul style="list-style-type: none"> - Les croyances cosmogoniques et les superstitions dans le Kajoor (3^e Partie) ; - Les rituels autour des événements sociaux (4^e Partie, Chap. I) ; - Sagesse populaire et expressions culturelles dans le Kajoor (5^e partie). | <ul style="list-style-type: none"> - Identité culturelle ; - Civisme et citoyenneté ; - Patriotisme économique ; - Capital culturel. |
| Gestion de l'environnement | <ul style="list-style-type: none"> ▪ Les croyances et superstition, la philosophie encadrant les activités économiques traditionnelles ; ▪ Les techniques d'exploitation des ressources naturelles. | <ul style="list-style-type: none"> - Le totémisme de la protection des espèces naturelles (3^e Partie) ; - Les rituels de prélèvement et de consommation (4^e Partie, Chap. III) ; - Les symboliques entourant la consommation des aliments. | <ul style="list-style-type: none"> - Respect de la nature ; - Conservation de la biodiversité ; - Gestion des ressources naturelles ; - Préservation des équilibres naturels. |
| Santé et bien-être | <ul style="list-style-type: none"> ▪ La pharmacopée traditionnelle ; ▪ Les propriétés de l'alimentation traditionnelle. | <ul style="list-style-type: none"> - Les croyances cosmologiques dans le Kajoor (3^e Partie, Chap. I, 1.1) ; - Les interdits alimentaires (4^e Partie) ; - Civilisation du lait et du mil (4^e Chap. III) | <ul style="list-style-type: none"> - Santé publique ; - Bien-être. |
| Art & Artisanat | <ul style="list-style-type: none"> ▪ La sagesse populaire ▪ Les techniques de confection ; ▪ Les symboliques véhiculées. | <ul style="list-style-type: none"> - Fonction pédagogique des expressions culturelles (5^e Partie) - Les enjeux socioéconomiques de l'identité culturelle (6^e Partie, | <p>Promotion des artistes et artisans locaux ;</p> <p>Préservation des savoir-faire traditionnels.</p> <p>Promotion des industries culturelles et créatives</p> |

2.1.2 Une cartographie du patrimoine culturel, la promotion des aires culturelles

L'approche territoriale du patrimoine s'avère nécessaire afin de mieux s'inscrire dans les réalités de l'organisation administrative nationale qui garde encore en toile de fond les particularités écologiques de l'espace. Traditionnellement, le Sénégal est divisé en six régions naturelles⁶³¹ qui dépendent des potentialités remarquables des terroirs. Le ministère du tourisme, par exemple, s'est fondé sur ces spécificités régionales pour créer des pôles touristiques⁶³². Ce procédé s'inscrit dans le projet de relance du secteur et comprend un ensemble de dispositions qui prend en compte les ressources et les besoins spécifiques de chaque sous-territoire. La pertinence de cette option réside dans l'approche globale systémique qui devrait créer un élan endogène de développement, à condition que les collectivités territoriales soient suffisamment impliquées.

Une cartographie du patrimoine culturel immatériel peut paraître incongrue si on la compare à celle du découpage administratif ou à la localisation des monuments ou d'éléments du milieu physique ou d'activités économiques. Dans notre cas, il s'agit plutôt de réalités abstraites embarquées par des communautés qui mettent désormais en avant leur bien-être et leur essor économique dans le choix de leur zone d'habitation.

Cette approche se fait à partir des systèmes de pensées et des pratiques rituelles, en lien avec les modes d'appropriations des ressources naturelles, des activités traditionnelles qu'ils ont engendrées. Signalons au passage que les espaces sacrés, le totémisme et les croyances autour des prélèvements des produits de la nature participent indirectement à la préservation de la diversité biologique et à l'équilibre écologique du milieu. Dès lors, l'élément principal de découpage territorial demeure le degré de survivance des manifestations des croyances traditionnelles dans le Kajoor. La qualité de conservation des religions traditionnelles, avec toutes les considérations psychosociales qui vont avec, conditionne la perception de l'existence et les modes de vie.

Cette approche n'occulte pas le cadre humain national qui conserve des éléments intégrateurs pour maintenir l'uniformité territoriale. Il s'agit de concepts, de valeurs et de pratiques sociales

⁶³¹ Dakar et le littoral central (notre zone d'étude), la vallée du fleuve Sénégal, Le Ferlo, le Bassin arachidier, le Sénégal oriental, la Casamance.

⁶³² Dakar, Saint-Louis, Petit-Côte, Fatick, Casamance, Tambacounda.

qui véhiculent les mêmes symboliques et qui visent les mêmes finalités un peu partout. Cette unité culturelle peut être étendue à l'ensemble des populations de la Sénégambie, et même au-delà. Les communautés conservent une architecture de système de pensée quasiment identique. Traditionnellement, ils gardent les mêmes pratiques traditionnelles structurantes : l'initiation, la hiérarchie des classes d'âge et les fonctions sociales de chaque groupe. Les nuances existantes dépendent des milieux géographiques et des différents parcours historiques des peuples. Ainsi, les conditions naturelles dictent la nature des activités économiques traditionnelles. Les influences exogènes peuvent ajouter des greffons aux modes de vie à l'intérieur des grands ensembles écologiques.

Dans cette continuité culturelle dans la Sénégambie du Nord, qui englobe notre terrain d'étude, les éléments naturels, tels que l'océan ou le fleuve Sénégal, jouent des rôles déterminant dans le quotidien des communautés.

A ceux-là, s'ajoutent les grands centres administratifs polarisants, espaces de modernité et de diffusion de cultures importées. Les citadins se moquent des habitants de la campagne lointaine en opposant les mentalités rurales plus rigides à celles urbaines libertaires. Le complexe d'infériorité que cela engendre constitue un danger pour les jeunes de la campagne fraîchement débarqués qui se sentent souvent obligés de s'aligner aux codes de la ville ; les dérapages sont dévastateurs pour les concernés.

A l'intérieur de ce grand ensemble géographique, les Sereer ont gardé une identité spécifique dans le Siin, le Bawol et dans des poches de l'actuelle région de Thiès qui fait partie du Kajoor. D'après les archéologues, les Sereer réfractaires à l'Islam ont migré vers le Sud où ils ont fondé des communautés⁶³³. Ce refus primordial de l'assimilation semble avoir très tôt installé une tradition conservatrice qui pourrait expliquer la persistance de leur résistance culturelle par rapport aux autres groupes de la région.

Les peuples de la Casamance et ceux du Sénégal oriental constituent également un ensemble d'une diversité extraordinaire. Ils ont en commun la forêt et ont développé plus ou moins les

⁶³³ Au sujet des Sereer Ndut, Marguerite Dupire explique que « d'après les traditions villageoises, les noyaux ndut les plus anciens seraient originaires du Fuuta-Tooro (Tekrur) et de la vallée du fleuve Sénégal. D'autres migrants les suivirent en direction du sud-ouest au cours d'un long déplacement qui les amena, en plusieurs vagues et par des itinéraires divers, sur leur site actuel ». Marguerite Dupire, « Totems sereer et contrôle rituel de l'environnement », In : *L'Homme*, 1991, tome 31 n°118. P.39

mêmes activités économiques et gardent des traits spirituels identiques. Ainsi, malgré l'intégration de l'espace avec le développement des moyens de communication, les populations conservent encore des identités régionales typiques très marquées.

Selon le projet et la focalisation identifiée, le type de patrimoine à étudier est clairement défini. Dans certains cas, les productions culturelles tangibles et intangibles s'entremêlent pour donner une unité sémantique insécable. Que serait le patrimoine sans la valeur symbolique, usuelle ou économique qui lui est assignée ?

Pour ce qui est du patrimoine colonial français et précolonial au Sénégal, par exemple, les vestiges du rail sont très présents à Thiès. Malheureusement, les gares de l'axe Thiès Saint-Louis sont presque toutes tombées en ruine. La capitale sénégalaise conserve la majorité des bâtiments publics et quelques hôtels particuliers. Gorée jouit d'une bonne réputation de place forte, témoin de l'esclavage en Afrique occidentale. L'étude de tous ces éléments de manière isolée serait intéressante du point de vue architectural et historique. Cependant, il serait aussi pertinent de le faire dans le cadre de la compréhension des événements qui ont façonné le visage de la société actuelle pour anticiper sur le cours de l'histoire. Cette approche avec comme entrée l'histoire de la population réceptrice de l'élément mémoriel offre plus de possibilités de valorisation.

Au Sénégal, d'une manière générale, la valorisation des vestiges historiques s'est faite naturellement à travers un désir de représentation mémorielle d'un passé récent douloureux. Les populations des îles de Saint-Louis et Gorée, restées plus ou moins dans des cadres insulaires particuliers, s'accrochent à un décor matériel en déclin, support physique utile au maintien de leurs particularités identitaires.

L'évolution de la cité du Nord, sa position entre plusieurs aires culturelles et surtout le retard dans la prise en charge efficace de la revalorisation du patrimoine bâti ont provoqué une dilution des liens psychoaffectifs des habitants avec les éléments architecturaux originels du site. Cela explique les élans contestataires notés sur l'île de Saint-Louis qui sont encore absents sur l'île de Gorée. Ainsi, le conseil municipal de Saint-Louis a fini par rebaptiser la place Faidherbe qui s'appelle désormais Baya Ndar⁶³⁴ (la place de Saint-Louis).

⁶³⁴ Délibération du Conseil municipal de la commune de Saint-Louis tenu le, samedi 26 septembre 2020.

Économiquement, autour des éléments du patrimoine bâti à forte valeur mémorielle reconnue, des services s'organisent. Les transports, la restauration et la vente de souvenirs de vacances se développent. En ce qui concerne l'appropriation locale et la promotion des sites, les campagnes de communication viennent se superposer aux canaux de vulgarisation classique tels que le système scolaire et le bouche à oreille.

A l'échelle du Kajoor, on note une prégnance de l'océan Atlantique sur la vie des populations qui ont très tôt occupé la côte de Diander à Mbour, en passant par le Cap-Vert ; le littoral nord, la Grande Côte, appelée également les Niayes, n'ayant connu d'activité humaine intensive qu'à une époque récente. Dans son hinterland, le tracé des voies de communication a évincé les anciennes capitales royales du Kajoor au profit des centres administratifs coloniaux.

Dans le centre et le nord du Kajoor, les plus importantes implantations humaines sont à l'intérieur des terres. Ces positions ont été sûrement conditionnées par la polarisation de l'espace par Yang-yang, la capitale du Jolof⁶³⁵. Les régions côtières sont restées une périphérie rattachée aux centres politiques et religieux du Kajoor. Le tracé des voies de communication terrestre de la période coloniale a restructuré l'espace et les villes traversées par le rail et la route, nouveaux centres administratifs, se développent. L'activité agropastorale ne constitue pas un obstacle à la repolarisation de l'espace et les villes dans les Niayes telles que Kayar, Taïba Ndiaye, Mboro, Lompoul, etc., sont en expansion.

Sur leurs atouts physiques se fondent des activités économiques : cultures maraîchères, pêches et tourisme. Ces villes de la frange océanique sont restées attachées à celles de l'axe routier Saint-Louis-Thiès qui constituent des centres politiques, économiques et religieux. Hormis la promotion d'un tourisme religieux encore timide dans la zone, le désert de Lompoul reste la principale attraction.

Dans la zone sud, comprise entre Dakar, Diander, Toubatoul et Mbour, les modes de vie sont influencés par les cultures Lebu, sur les parties côtières, et celles des Sereer, au-delà. Les premiers vivent de la pêche et les seconds de l'activité agricole. Dans cet espace, la mer et son hinterland constituent ainsi un ensemble géographique cohérent et complémentaire. L'activité

⁶³⁵ Voir les rapports de vassalité entre le Grand Jolof et les provinces du Nord de la Sénégambie.

touristique y est également très développée et des circuits de visites s'organisent naturellement à partir de Mbour :

Circuit 1 : Mbour, Keur Moussa (le monastère), Lac Rose, Dakar et Gorée, Mbour ;

Circuit 2 : Mbour, Joal-Fadiouth, le baobab de Fadiol, Ndangane Sambou, Mbour ;

Circuit 3 : Somone, réserve animalière de Bandia.

Le circuit 1 traverse le pays noon pour aller au Diander avant de rallier la presqu'île du Cap-Vert. L'accent est mis sur l'implantation de la religion chrétienne (monastère de Keur Moussa), l'extraction du sel du Lac Rose, les édifices de la ville de Dakar et les témoins de la traite négrière (Gorée). Les cultes traditionnels et les sites de libations de la presqu'île du Cap-Vert ne sont pas éligibles à des visites touristiques à cause de la réalité du sujet et les considérations mystiques qui les entourent.

L'histoire de l'occupation de l'espace *ajoor* a été influencée par des réalités naturelles du milieu. Les populations ont émis des croyances et des activités avec un schéma social inspiré sûrement de leur passage dans les premières agglomérations humaines⁶³⁶ dans la vallée du fleuve Sénégal et dans le Jolof. Aujourd'hui, on retrouve presque partout le même tréfonds culturel. Les seules nuances existantes dépendent de l'expression des croyances ancestrales qui représentent un bouclier contre les effets dévastateurs de l'uniformisation des cultures au niveau planétaire.

Ainsi, les deux parties qui se dégagent nettement dépendent obligatoirement de deux facteurs essentiels : le milieu physique et les choix d'aménagement antérieurs. La prise en compte des fonds patrimoniaux immatériels dans les politiques de développement des infrastructures publiques permettrait de stabiliser les bases de l'émergence socio-économique. Ainsi, la cartographie du fond patrimonial, plus englobante, s'avère assez complète en termes d'intrants pour stimuler la croissance.

⁶³⁶ Voir filiations entre le Walo, le Jolof, et le Kajoor.

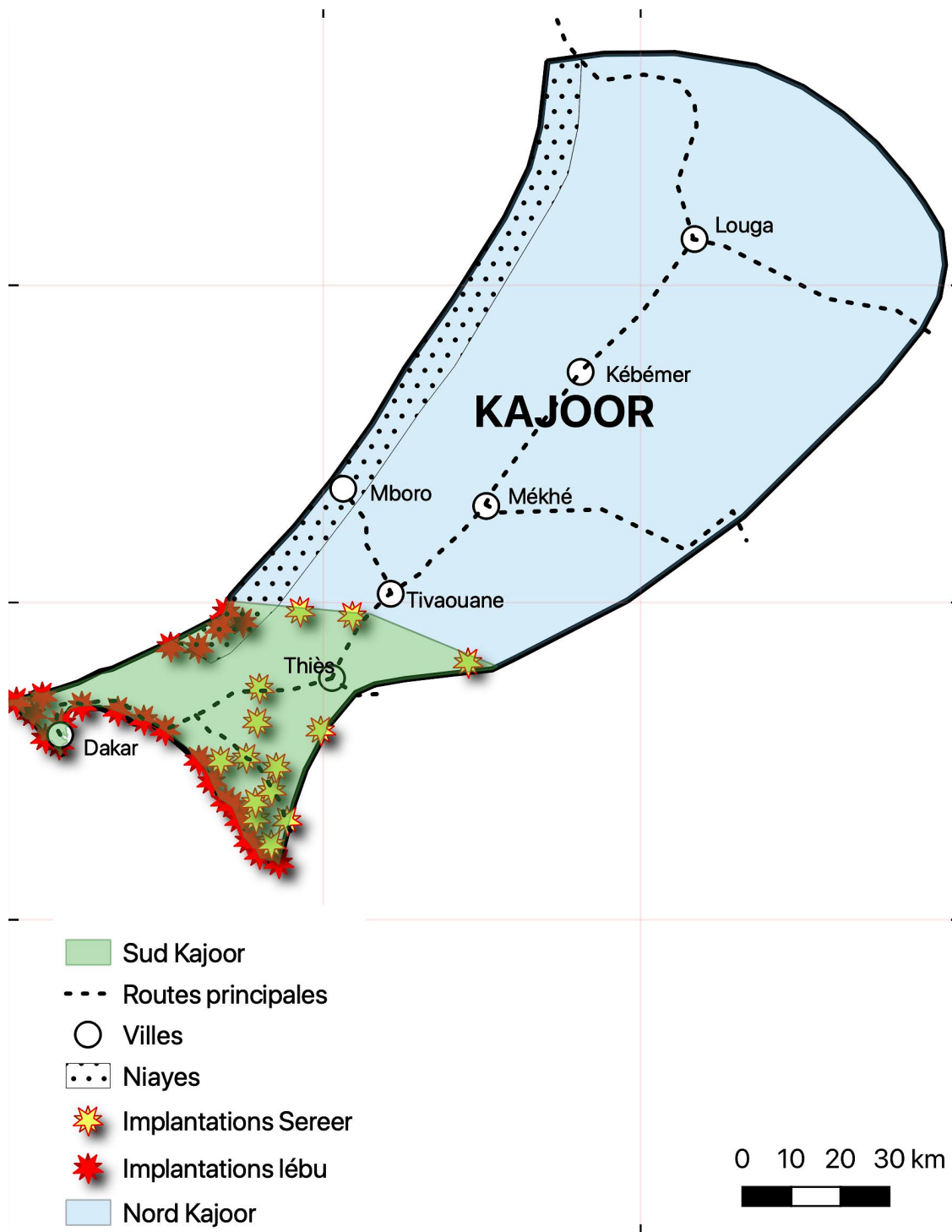


Figure 29 : Les implantations sereer et lebu

2.1.3 La gestion du patrimoine culturel immatériel ajoor : une gestion communautaire en perte d'élan, une relève étatique encore timide

Malgré les influences extérieures et les changements notés dans le cadre de vie, les communautés ajoor conservent tant bien que mal leurs patrimoines oraux. Elles arborent publiquement les pratiques et représentations qui n'entrent pas ouvertement en conflit avec les principes et règlements qui régissent l'État sénégalais.

Certains rites comportent des parties exécutées dans le cadre privé et d'autres ouvertes aux publics⁶³⁷. Les pratiques cachées renforcent le mystère des événements et relèvent leurs valeurs aux yeux de la communauté. L'isolement est important pour ces séances qui ne sont réservées qu'à une partie de la société. Les participants ressentent avec fierté ce privilège de contribuer activement à la préservation de l'âme de la communauté. C'est ce qui explique le choix traditionnel de la forêt, univers mystérieux, comme base pour les grandes initiations⁶³⁸. Les cérémonies commencent et finissent au village où tout le monde participe aux liesses populaires et les critères de participation à la partie sacrée sont fixés selon l'âge et le sexe. Traditionnellement, ce n'est que vers la majorité que les membres de la communauté peuvent prendre part au déroulement des rites ou subir des opérations physiques, esthétiques ou identitaires : c'est le cas de la circoncision pour les garçons et des tatouages pour les filles, par exemple.

Même s'ils sont complémentaires dans leurs rôles sociaux, les hommes et les femmes ne suivent pas les mêmes parcours de formation et de perfectionnement tout au long de leur vie. Ainsi, tout se fait dans le respect de la tradition et de la cohésion interne de la communauté tout en s'assurant de la bonne cohabitation avec les autres groupes ethniques voisins. De ce fait, les différentes communautés linguistiques gardent des rapports fraternels et économiques.

⁶³⁷ Malgré l'ouverture au public, il existe toujours des étapes ritualisées intimes dans les cérémonies. Elles participent au maintien du squelette des cérémonies. Tout se construit et s'enchaîne à partir de la partie sacrée. Il en est ainsi pour le bain rituel de la nouvelle mariée, la séance de rasage du bébé par sa tante, les rituels sacrificiels lebu, etc.

⁶³⁸ Malheureusement, l'élargissement des zones d'habitation et la destruction de l'environnement ont eu raison de l'épaisse végétation décrite par les anciens. Les Manding de Mbour, par exemple, ont dû se résigner à organiser la cérémonie du Kankourang dans la ville, contrairement aux premiers temps.

Dès lors, la « volonté de vie commune » des Sénégalais est synonyme d'une riche diversité culturelle qui ne laisse aucune place à la contradiction entre les composantes ethniques. Ouolof, Peulh, Lawbe et Sereer pratiquent leurs traditions et gardent tant bien que mal des mécanismes internes de conservation et de retransmission de leurs patrimoines culturels. Les rares oppositions notées sont le plus souvent d'ordre privé. Elles sont favorisées par l'étroitesse des terres non habitées que doivent se partager difficilement éleveurs et agriculteurs.

Notons au passage que les grandes initiations de masse articulées autour de la circoncision ont pratiquement disparu chez les Ouolof. Ils optent désormais pour la modernité de l'opération chirurgicale et gardent l'enfant à la maison le temps de la cicatrisation. Les critères d'âge ne sont plus considérés, le bébé peut être circoncis dès la naissance dans certaines familles. Les seules survivances se rencontrent dans quelques communautés sereer et les Manding des départements de Thiès et de Mbour⁶³⁹.

Les Ouolof retransmettent le gros du patrimoine immatériel dans le cadre familial et communautaire selon un système intégré au mode de fonctionnement classique sans beaucoup de contrainte. La nécessité de transmettre les us et coutumes est tellement marquée que les rôles de chaque membre de la famille sont bien définis et institutionnalisés, aussi bien dans la vie de tous les jours que dans les moments importants tels que lors des mariages, baptêmes et funérailles. Dans le milieu urbain ou rural subsistent des animations publiques folkloriques, des cérémonies familiales et des rassemblements culturels communautaires. Les représentations profanes et sacrées sont d'ordinaire ouvertes au grand public.

Le tam-tam, instrument de musique et de message est omniprésent. Le son qui en émane dépasse de loin le cercle où se déroule la manifestation. L'installation des expressions populaires dans un créneau temporel fixe et la présence d'acteurs bien définis ayant des rôles principaux et secondaires, leur confèrent une certaine légitimité acceptée par toute la communauté⁶⁴⁰. Pour le *sabar* (séance de tam-tam ouolof) ou pour le *ndëp* (séance d'exorcisme lebu), les rôles sont nettement répartis entre musiciens, chanteurs et danseurs selon

⁶³⁹ Mandiaye Fall, « La valorisation du patrimoine culturel immatériel, un enjeu de développement local : cas de la culture mandingue de la commune de M'bour », mémoire master2, Département culture, Université Senghor, Alexandrie, 2015, pp.26-31

⁶⁴⁰ La question du tapage et du trouble à l'ordre public, problématique dans les sociétés modernes, n'est pas d'actualité dans les communautés ajoor.

l'appartenance ou la fonction sociale. Ces moments de partage et de communion peuvent être perçus comme des portes-ouvertes pour les communautés voisines qui viennent y assister. Ces ouvertures sont favorables au climat de paix entre les groupes ethniques et atténuent l'impact psychologique pouvant déboucher sur de la xénophobie que provoqueraient les réclusions et les effets de l'incarnation d'une identité particulière. Le partage des manifestations culturelles aide ainsi à la compréhension et l'acceptation de la différence de l'autre : la tolérance.

La cohésion entre les ethnies se ressent dans les rapports sociaux dans les sites d'habitation. Il existe des professions spécifiques qui sont sous l'apanage de groupes sociaux ou ethniques particuliers principalement. Par exemple, dans les grandes villes, les métiers de la transformation des métaux et le travail du cuir étaient traditionnellement dévolus à la caste des forgerons. La boucherie et la musique reste l'apanage des griots⁶⁴¹. Même les non-sénégalais s'intègrent parfaitement car le secteur de la distribution du charbon de bois et des fruits importés est totalement sous le contrôle des Guinéens.

De manière consensuelle, les ethnies et les groupes sociaux se fréquentent dans le respect des valeurs et des coutumes propres à tout un chacun. Tout le monde incarne son identité et respecte celle d'autrui avec qui des rapports fraternels sont entretenus. Il faudrait signaler également que depuis quelques années, plusieurs métiers se démocratisent, subissent un grand renfort de machines et se formalisent.

A un autre palier, aujourd'hui, presque tout le peuple ajoor se retrouve dans les religions révélées qui ne laissent pas de place à la ségrégation négative : « tous les fidèles sont des esclaves de Dieu », rappellent les religieux à diverses occasions. Quelles que soient leurs origines, les gens se sentent proches dès qu'ils partagent la même confession. Les membres des différentes confessions interagissent positivement également et partagent toutes les festivités qui accompagnent des célébrations religieuses (La Saint-Sylvestre, Noël, Aïd el-Kebir, Aïd el-Fitr, etc.).

Ce climat général d'entente entre les communautés, une forme d'unité dans la diversité, garantit au Sénégal sa stabilité. Les pouvoirs publics, dans leurs prérogatives régaliennes, garantissent

⁶⁴¹ La « transmission héréditaire du métier dans le système des castes, à l'échelle familiale et individuelle s'est élaborée depuis l'organisation clanique », Penda Mbow, « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal », *Journal des africanistes*, 70 (1), 2000, p.81

à tout un chacun la possibilité de revendiquer et d'exercer les us et coutumes inhérents à son appartenance. La Nation constitue ainsi un trait d'union et s'incarne à travers ses diverses institutions et symboles autour desquels tout le monde se retrouve⁶⁴².

L'aire culturelle du Kajoor est prise en charge dans l'organisation territoriale et administrative nationale. Avec les changements de paradigme, suite à la disparition progressive du cadre rural traditionnel et aux effets de la mondialisation, les traits généraux de l'avenir des communautés ajoor dépendent désormais des orientations officielles de l'État sénégalais. Ce dernier est censé concevoir des stratégies et trouver les moyens pour la gestion des patrimoines culturels en lien avec les défis contemporains.

Le ministère de la culture et de la communication s'est doté de directions et d'agences pour prendre en charge les questions liées au secteur. Le ministre est entouré d'un cabinet pour centraliser les orientations et s'occuper du suivi des activités de ses différents démembrements. Certaines institutions sont érigées en agences pour leur permettre une certaine autonomie d'actions et pour faciliter leurs déploiements dans les secteurs dominés par les activités libérales. Ainsi, les organes exécutifs du ministère sont nombreux et œuvrent dans tous les domaines de la culture.

Tableau 5 : Tableau de répartition des structures du ministère de la culture selon les domaines

| Domaines | Structures | Part |
|--------------------------------------|--|-------------|
| Structures patrimoniales (04) | <ul style="list-style-type: none"> - Direction du patrimoine culturel - Maison des Esclaves de Gorée - Place du Souvenir Africain - Monument de la Renaissance Africaine | 16,67% |
| | <ul style="list-style-type: none"> - Direction de la cinématographie - Directions des Arts | |

⁶⁴² Les symboles de la Nation sénégalais : <https://www.sec.gouv.sn/symbolique-nationale>

| | | |
|---|---|---|
| <p style="text-align: center;">Industries culturelles</p> <p style="text-align: center;">(15)</p> | <ul style="list-style-type: none"> - Direction du livre et de la lecture - Festival national des Arts et cultures - Maison de la culture Douta SECK - Orchestre national - Spectacle Son et lumières - Village des Arts de Dakar - Manufactures Sénégalaises des Arts Décoratifs - Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal - Théâtre national Daniel Sorano - Grand Théâtre national - Galerie nationale des Arts - Biennal de Dakar - Sénégalaise des droits d’auteurs et droits voisins (SODAV) | <p style="text-align: center;">62,50%</p> |
| <p style="text-align: center;">Autres</p> <p style="text-align: center;">(05)</p> | <ul style="list-style-type: none"> - Cellule d’études et de la Planification - École nationale des Arts - Inspection interne IAAF - Services des relations publiques et de la documentation - Direction de la Francophonie | <p style="text-align: center;">20,83%</p> |

Le nombre de structures liées aux industries culturelles est nettement supérieur aux autres. Elles occupent une portion de 62,50% contre 16,67% pour celles à vocation mémorielle et patrimoniale. Cette lecture quantitative, quoique pouvant être perçue comme étant fondée sur des données relatives parce qu’elle ne faisait pas figurer la valeur qualité, rejoint parfaitement la réalité de la gouvernance du secteur culturel sénégalais.

Les retombées économiques de la musique, de la danse, du cinéma, de la mode, du design, des éditions et des arts plastiques sont bien réelles et immédiates. Les industries culturelles et créatives comptent une part importante de professionnels et bénéficient d’énormes investissements. Malheureusement, l’État n’a pas encore compris la différence subtile entre «

développement culturel et développement par la culture ». La seconde option produit des résultats certes plus lents mais plus durables⁶⁴³.

Le développement de la culture peut avoir des impacts à court terme en matière de créativité, de marketing territorial et d'attrait touristique. Cette option peut déboucher sur des retombées négatives sur la conservation de l'identité et des patrimoines authentiques locaux. La liaison entre développement et culture doit désormais inclure la notion de durabilité. Ainsi, au Sénégal, la gestion de la culture, principalement centrée sur l'accompagnement des expressions culturelles, est utile mais insuffisante. Les productions folkloriques et artistiques ne sont que la crête de toute une méga structure. La créativité se fonde sur des bases, des filtres et des ébauches préexistantes. Si elle ne s'inspire pas du milieu social ou naturel de l'auteur, elle répercute forcément une réalité venue d'ailleurs. Si les industries culturelles ne puisent pas assez des fonds patrimoniaux locaux, elles se transforment en outils de domination et d'exploitation économique au service de l'étranger. Elles formatent le peuple à la consommation des produits importés et diluent les valeurs et les références traditionnelles qui fondent l'identité locale.

Nous avons déjà vu que la culture est une réalité dynamique qui nourrit et se renouvelle de l'évolution du peuple concerné. Elle met en jeu les patrimoines hérités du passé, les croyances cosmogoniques et superstitions, les modes de vie, les structures sociales, les expressions orales et artistiques, les valeurs morales, etc. Ces éléments regroupés font la spécificité d'une communauté à qui ils confèrent des valeurs morales, comportementales et esthétiques caractéristiques. La singularité ainsi trouvée est résumée sous le terme d'identité.

Vu les interconnexions entre les paliers du grand système de la culture⁶⁴⁴, une bonne prise en charge ne peut être que l'affaire d'un seul ministère, ou une simple question de pilotage des activités existantes. Il ne suffit plus de se laisser porter par un air du temps venu d'outre-Atlantique qui vous dicte sa trajectoire. Il est certes impossible de se défaire de la mondialisation mais, au niveau national, le Sénégal possède assez de ressources pour adopter une démarche autocentrée. La stratégie à adopter devrait s'inspirer du schéma traditionnel de

⁶⁴³ Virginie Proulx, « Les choix d'investissements publics en culture et le développement durable : sous quelles conditions ? », Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement [En ligne], Volume 16 Numéro 1 | mai 2016, consulté le 23 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/17149> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/vertigo.17149>

⁶⁴⁴ Cf. au Tableau 3 : Schéma hiérarchique du système et des agressions selon les paliers.

constitution de la mémoire vive et de sa mise en œuvre au quotidien qui contient des canaux incorporés de retransmission afin de s'assurer de sa pérennité.

Au demeurant, les communautés traditionnelles ont de tout temps ancré leurs racines dans leurs patrimoines culturels pour y puiser la sève nourricière dans le but d'alimenter continuellement un présent tourné vers un futur ciblé. Le grand défi contemporain consiste à colmater les faiblesses du système afin d'assurer cette continuité historique fortement ébréchée par la modernité. Dans ce chantier, la recherche académique a pour rôle d'inventer des combinaisons pertinentes pouvant déboucher sur le succès escompté⁶⁴⁵. L'approche générale devrait concilier la promotion des types de patrimoines choisis aux moyens modernes de transmission de l'information et des sciences. Concrètement, les praticiens de la culture ont pour mission principale de déblayer les données culturelles pour en choisir différents éléments à valoriser, avec la participation active des communautés dépositaires. Ils se chargent d'aider à fortifier les outils de conservation en déclin ou d'en choisir d'autres, parmi la gamme d'instruments que nous offre la modernité. Les techniciens opèrent une sorte de reconnexion culturelle pour permettre la continuité du flux patrimonial dans le temps.

Ainsi, dans la mise en perspective du patrimoine, toutes les valeurs sont à promouvoir : pédagogique, identitaire, économique, ludique etc. Tout l'appareil de conditionnement et de reconditionnement du patrimoine, issu des leviers traditionnels ou/et de l'intervention des professionnels, constituerait ainsi le cœur de la mécanique. C'est par ce biais que le patrimoine culturel imprègne les moins jeunes, les artistes, autres acteurs culturels, en résumé, toute la société qui s'en inspire pour exister et survivre dans ce contexte mondial particulier. Les productions culturelles fortement influencées par les références patrimoniales locales auront ainsi comme retombée principale la sauvegarde de l'identité locale.

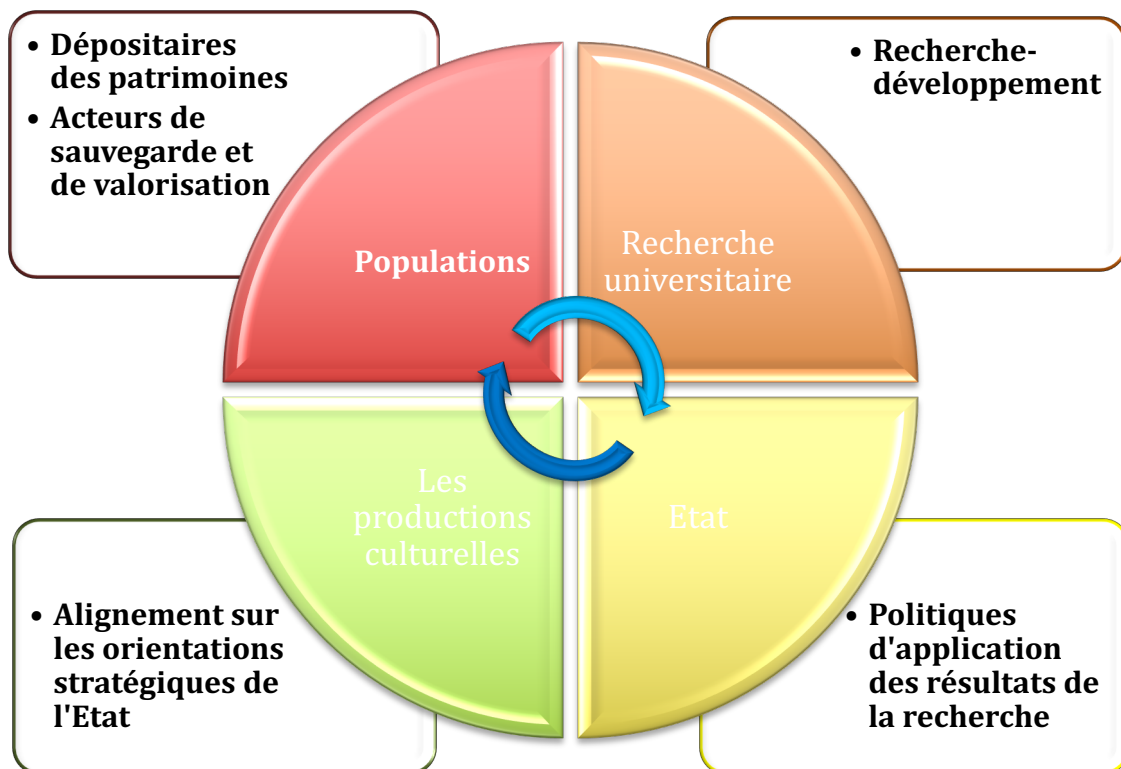
Le jeune baobab que représente le Sénégal, a encore du mal à asseoir une politique culturelle d'envergure. Les collectivités territoriales, cadres administratifs d'expression des cultures, ne sont pas encore assez sensibilisées à l'intérêt et la valeur de la promotion des patrimoines locaux⁶⁴⁶. En les outillant et les accompagnant, l'État trouverait un bon moyen de répercuter

⁶⁴⁵ En plus des données scientifiques produites sur les patrimoines par les sciences sociales, le cadre conceptuel et épistémologique doit faire l'objet de réflexion pour préciser la place de la gestion du patrimoine culturel dans la recherche académique.

⁶⁴⁶ République du Sénégal, loi n° 2013-10 du 28 décembre 2013 portant Code général des Collectivités locales.

les stratégies et les projets culturels visant à la valorisation du patrimoine culturel national. Toutes les grandes problématiques des sociétés africaines actuelles peuvent trouver leurs solutions dans une approche systémique de la culture mûrement pensée.

Figure 30 : Schéma systémique de la gestion du patrimoine culturel immatériel



2.2 Les mesures d'accompagnement de la valorisation du patrimoine culturel immatériel : cas du patrimoine culturel immatériel oulof

La vision de l'existence se forme spontanément dans l'esprit des groupes humains au fil de leurs évolutions. En maturité, la manière générale de concevoir la vie constitue le fondement des systèmes de pensées qui, selon des principes généraux, définissent la mentalité collective de chaque communauté. Ainsi, l'identité des peuples se structure peu à peu et est visible à travers les modes de vie, les référentiels sociétaux et les modèles économiques avec leurs indicateurs de réussites sociales véhiculés.

L'équilibre dans le système traditionnel, retrouvé dans le Kajoor dès sa fondation au milieu du XVI^e siècle, est caractérisé par une forme d'équilibre socio-économique originelle ébranlée par les influences venues d'outre-Atlantique. L'histoire nous montre que les peuples passent obligatoirement par des révolutions pour changer fondamentalement leur modèle de société. La mentalité collective, quant à elle, reste modelable par le biais de l'adoption de nouvelles orientations idéologiques bien encadrées par la puissance publique. Les réformes, contrôlées par le niveau central, sont souvent mues par une nécessité de s'adapter et ne remettent pratiquement pas en cause les structures originelles dont émane l'organe exécutif, artisan des changements.

L'incarnation des États, dans le cadre des sociétés modernes, s'exerce à partir des modèles économiques dont les deux plus célèbres sont le capitalisme et le communisme. L'économie libérale s'est imposée sur tous les autres systèmes depuis quelques décennies. Elle a étendu ses tentacules sur toute la surface du globe et maintient la planète dans un système centralisé contrôlé par les plus puissants.

A l'intérieur des États, les avancées technologiques et scientifiques impactent sur les rapports entre l'homme et la nature et détendent les réflexes de solidarité et le culte du communautarisme. L'âme de la société tend à se réunir autour de quelques symboles auxquels le groupe s'identifie⁶⁴⁷. La promotion des libertés individuelles se fait aux dépens de rapports sociaux horizontaux, caractéristiques des sociétés traditionnelles grégaires africaines. Avec les victoires sur la nature et l'accroissement des moyens matériels, les individus ressentent de

⁶⁴⁷ Dans le cadre de l'État sénégalais, il s'agit du drapeau (des couleurs symboliques), de l'hymne (appel à l'unité), du sceau (le baobab et le lion) et de la devise (un Peuple - un But - une Foi).

moins en moins la nécessité de se rapprocher de leurs pairs pour leur survie et leur quête de bonheur. Une verticalité des liens sociaux s'exerce à travers une domination économique : un groupe de nantis, maîtrisant l'appareil politique et économique, qui fait travailler les moins avantagés. Ce sont ces mêmes rapports entre dominants et dominés à l'intérieur des sociétés que l'on retrouve entre les nations, des États exerçant leurs autorités dans les relations internationales, des pays sous-développés, sous le tutorat des pays développés. Ces derniers dictent leurs lois, orientent les systèmes de pensées et contrôlent l'essentiel des économies des pays du tiers-monde. Ce système qui a commencé à se mettre en place depuis le XVI^e siècle est arrivé à maturation et montre de plus en plus des signes de faiblesse qui se manifestent à travers des crises répétitives⁶⁴⁸. D'ailleurs, Guy Feuer s'interroge sur le bien-fondé des principes de liberté dans les relations internationales, surtout en matière de commerce.

En ce qui concerne les pays en développement, y compris les pays dits « émergents » (dont les crises récentes ont montré qu'il était difficile de les inclure dans la catégorie des pays développés, sauf une ou deux exceptions qu'on laissera de côté), la question centrale est de savoir si l'impératif de liberté, avec tous les bienfaits qui s'y attachent, ne heurte pas les exigences de la justice et de la raison de manière plus inquiétante que dans le cas des pays développés. De là l'ambivalence de l'évolution et les ambiguïtés qui en découlent pour les pays du Sud⁶⁴⁹.

De manière générale, dans les pays émergents, la victoire du capitalisme marque une nouvelle ère faite du contrôle des flux des pensées et de la promotion d'orientations idéologiques et économiques par un type d'État qui se nourrit de taxes et impôts collectés auprès des particuliers et des grandes entreprises. Les gouvernements s'activent, en retour, à donner aux différents secteurs d'activités toutes les garanties de survie dans une atmosphère apaisée afin d'assurer à la génération des subsides nécessaires au fonctionnement des institutions.

⁶⁴⁸ La crise des *subprimes* aux USA de 2006-2007 a eu des ondes de choc à travers le monde. Cette crise économique mondiale, considérée comme la pire depuis la *Grande Dépression*, témoigne de la fragilité du système économique mondial. Depuis l'an 2000, on peut dénombrer une vingtaine de crises liées principalement au système financier. https://fr.wikipedia.org/wiki/Liste_des_crisis_mon%C3%A9taires_et_financi%C3%A8res#1971-aujourd'hui

⁶⁴⁹ Feuer Guy, *Op. Cit.*, p.150

Ainsi, tout s'est construit telle une grosse machine dont les composantes occupent des fonctions complémentaires, l'État y tenant un rôle structurant. Des principes généraux sont répercutés dans les constitutions nationales en termes de *libertés*, d'*égalité* et de *fraternité* pour donner un semblant d'autonomie de penser et d'agir aux « citoyens ». En réalité, dès sa naissance les individus sont happés par le moule social qui les formate et leur impose le modèle en vigueur très orienté. Les différentes étapes de socialisation, les contenus des formations professionnelles comme les valeurs promues entrent dans une logique d'organisation qui sert le modèle socio-économique.

La société capitaliste moderne fixe les besoins humains selon une hiérarchisation identifiée par Maslow (1943) sous une forme pyramidale⁶⁵⁰ avec à la base les besoins physiologiques (de maintien en vie), au-dessus se superposent tour à tour les besoins psychologiques (de sécurité, de propriété et de maîtrise), les besoins sociaux (d'affectivité, d'estime de la part des autres et d'appartenance), le besoin de l'estime de soi et enfin au sommet le besoin de la réalisation de soi. La réalisation des éléments au sommet dépend obligatoirement de la stabilité de ceux de la base. Cette pyramide est une forme synthétique d'une hiérarchie non statique des besoins de l'homme qui sont interdépendants et comportent des boucles dynamiques. Même s'il existe une priorisation naturelle des besoins, il y a une simultanéité et des interconnexions entre eux. Le développement des niveaux supérieurs renforce ceux d'en bas qui les stabilisent à leurs tours.

De l'étude de cette pyramide ressortent des besoins rationnels et des besoins matériels qui se développent en même temps que les besoins immatériels et irrationnels. L'individu est censé apprécier et se formaliser par rapport aux principes qui sous-tendent l'organisation de sa société qui lui offre des prérequis et un panel d'options dans un champ clos. En effet, la société moderne capitaliste, tout en prônant l'individualisme et l'affirmation de soi, bloque la personne dans un système dont les orientations générales sont régies selon une vision de société axée sur l'avoir matériel. Cette tendance à l'accumulation des biens est stimulée par la dissociation des besoins dans le processus vers l'affirmation et la réalisation de soi. Autrement dit, les lois des propriétés physiques de la matière et son halo de principes rationnels peuvent dévier le sujet qui s'écarte de tout ce qui n'est pas saisissable par sa raison, de certaines formes d'immatérialité ou du spiritualisme. Le recul des religions révélées dans les sociétés industrialisées en est un parfait exemple. Les valeurs matérielles et sentimentales de la vie l'emportent de loin sur les

⁶⁵⁰ A. Maslow, « Une théorie de la motivation humaine », *Psychological Review*, n° 50, 1943, pp. 370-396

considérations métaphysiques. Cette situation essaie de trouver partout une logique terrestre et empêche les élans transcendants souvent utiles.

En adoptant le modèle de l'État moderne, l'Afrique noire s'est engagée inconsciemment dans l'option d'une société individualiste qui s'oppose sévèrement aux modes de vie traditionnels.

La forme d'agression culturelle la plus violente, reçue par cette dernière, consiste à l'installation du concept qui hiérarchise les besoins avec un cadre libéral et laïc. Cette approche recentre la focalisation sur l'existence d'ici-bas dont le sens est évaluable selon la quantité des productions intellectuelles et matérielles qui ont de plus en plus des rapports intimes. La réalisation de soi n'est plus synonyme de cet état transcendantal jadis réservé aux personnes âgées qui trouvent leurs sacres dans l'au-delà.

Dans les cultures locales traditionnelles, les aspects matériels de la vie sont réduits au strict minimum et l'accent est mis sur l'assimilation d'un patrimoine culturel immatériel qu'il faut entretenir et retransmettre. Concrètement, dans la culture oulof par exemple, les besoins physiologiques, psychologiques, sociologiques, d'estime et de réalisation de soi sont entremêlés dans un savant cocktail où le surnaturel et le spirituel prennent une place centrale. Les germes de la réalisation de soi seraient inclus dans le patrimoine génétique hérité des parents. La valeur de l'appartenance et la place des croyances instaurent une forme d'immatérialité fondamentale tournée vers le communautarisme et le sacré. L'affirmation et la réalisation de soi se manifestent ici à travers la sagesse, qu'on acquiert sur le long chemin de la vie balisée par les ancêtres. La sagesse intervient avec la vieillesse qui est rendue confortable par le respect et l'estime que la société rend aux personnes du troisième âge. L'exercice de la spiritualité et la coexistence quotidienne avec le monde du sacré habituent le sujet à l'idée de l'au-delà. La violence de la mort est atténuée par la croyance en l'immortalité de l'âme. Ainsi, dans la modernité comme dans les traditions africaines, la vie en société, quel que soit le modèle adopté, nécessite un schéma général structuré. Ce dernier crée une harmonie entre les individus, important pour la stabilité, le socle d'une vie sociale épanouie.

L'exaltation de la laïcité de l'État moderne est le premier terreau sur lequel tout se structure désormais. « La laïcité a été pensée et voulue comme un projet global, inséparablement philosophique, moral et politique. Le déploiement progressif de ce projet, surtout à partir de la

fin du XIX^e siècle, a été une épreuve pour la foi⁶⁵¹ ». Dès la libération de la personne des chaînes des cultes et des obligations religieuses, un rééquilibrage naturel s'opère peu à peu. La personne canalisée par le cadre familial, ou agissant de manière intuitive, se rapproche ou s'éloigne des cercles religieux qui sont souvent des sortes de boucliers contre les influences extérieures. Il va de soi que les croyances religieuses et les idéologies laïcistes ne débouchent pas sur les mêmes états d'esprit et les mêmes visions de la vie. Pendant que les uns se focalisent sur l'au-delà pour trouver un sens à la vie, les autres orientent leur vie à partir de principes généraux purement humanistes ou existentialistes.

L'installation d'un modèle d'État fixe ainsi de nouveaux référentiels avec leurs propres paramètres et leurs logiques internes. Le citoyen actuel est confronté à un faux universalisme qui n'est que l'incarnation du modèle des plus puissants, le capitalisme. Feuer Guy (1999) signale également que :

On peut penser que le processus en cours, s'il se poursuit comme il a commencé, risque fort d'amplifier les inégalités à l'intérieur même des nations, y compris dans les pays développés, et de creuser encore plus le fossé qui sépare le monde pauvre du monde riche. Ce serait réactiver et rendre plus aiguës les anciennes oppositions, avec toutes les conséquences que l'on peut imaginer pour la stabilité, le progrès et la paix d'un monde gravement troublé⁶⁵².

Les principes de la pyramide de Maslow tout en systématisant les étapes de l'existence humaine dans le cadre des sociétés post-industrielles, décrit un modèle qu'il est possible d'appliquer aux institutions étatiques modernes également. Dans le cas d'espèce, les besoins primaires sont mieux pris en compte par les systèmes économiques ; les citoyens sont obligés de travailler tout le temps pour une réalisation de soi hypothétique. Inconsciemment, le citoyen assimile le niveau de bonheur à la masse des moyens matériels. C'est pourquoi, ceux qui vivent dans les pays pauvres, qui s'écartent du modèle traditionnel, considèrent les pays riches comme des *eldorados* qu'il faut copier ou rejoindre. L'identité en prend un énorme coup et cela provoque des comportements très souvent catastrophiques. Le phénomène de l'immigration clandestine dans

⁶⁵¹ Dagens Claude, « La laïcité, épreuve de vérité pour l'Église », *Études*, Tome 395, 2001/12 p. 645.

⁶⁵² Feuer Guy, *Op. Cit.*, p.149

des embarcations de fortune par voie maritime et le leitmotiv des candidats « Barcelone ou la mort » (Barca ou barzax) dénotent d'un état d'esprit fortement perturbé⁶⁵³.

Autrement dit, le modèle socio-économique choisi doit obligatoirement comporter une intelligence interne qui prend en compte les finalités visées. Dans son organisation, un système efficace et efficient opte pour la formation d'un prototype imprégné d'une identité spécifique, bien outillé pour affronter les défis qui se présentent à lui dans sa quête de la réalisation de soi. Il doit être en mesure de dialoguer avec le monde, tout en restant soi-même.

La trajectoire de jeunes États noirs d'Afrique subsaharienne est assez éloquent pour jauger de la prégnance de cette hiérarchisation des priorités dans les programmes politiques centraux. A partir des urgences et des besoins nationaux, les possibilités d'affaires et les offres d'emploi se forment. De la puissance économique de l'État concerné, dépendent les conditions générales de vie des citoyens. Le cas particulier du Sénégal est un exemple patent. A l'accession à l'indépendance, en 1960, s'installe une période de structuration et de survie, avec une orientation politique centrée sur les besoins primaires, principalement d'autosuffisance alimentaire et de stabilité budgétaire.

Cette nécessité d'assurer la survie touche les politiques culturelles tournées vers la reconnaissance des civilisations noires. Le système du parti unique et l'incarnation du pouvoir central par une personnalité culturelle de renommée internationale n'ont pas trop aidé à bien structurer des politiques patrimoniales. Les crises économiques récurrentes ont poussé le gouvernement à décréter l'État providence à la fin des années 1970.

Malheureusement, l'ajustement structurel imposé dans les années 1980 n'a pas permis de se dégager des exigences de subsistance afin de mieux abreuver les besoins culturels. Les bouffées d'oxygène reçues par le secteur n'ont pas été pour autant orientées vers la restructuration des bases du système. Elles ont surtout servi à renforcer et à développer l'existant qui mérite de nouvelles orientations. Le patrimoine culturel immatériel du Kajoor, à l'image de celui de tout

⁶⁵³ En octobre 2020, les effets conjugués de l'impact du Covid-19 et celui de la raréfaction des ressources halieutiques ont provoqué des départs massifs de migrants par voie maritime sur des embarcations de fortune vers l'Europe (Espagne). Selon l'ONG Alarm Phone, le nombre de victimes, à la date du samedi, 24 octobre s'élevait à 480 décomptées sur cinq naufrages signalés. Source : <https://www.journaluniversitaire.com/ong-alam-phone-morts-au-large-des-cotes-senegalaises/> consulté le 05.11.2020 à 16h50'

le reste du pays, devrait bénéficier de mesures concrètes pour qu'il puisse retrouver la place qui lui sied dans le développement du Sénégal.

L'assise culturelle et patrimoniale structure l'identité et constitue le réceptacle normal de tous les projets économiques d'envergure. « Il ne s'agit pas, bien sûr, de développer la culture, car elle est du domaine de l'esprit, mais de développer ses moyens, ses supports matériels qui sont du domaine des affaires politiques⁶⁵⁴ ».

Des programmes politiques sont indispensables pour la réalisation des réformes adéquates, aboutissant à la formation d'une société plus épanouie.

Aujourd'hui, l'État est en train de s'embourber dans la lancinante question de la dictature de la langue ouolof au niveau national. Il nous plaira, au préalable, de revoir les raisons de ce succès national afin de bien dégager des pistes de promotion du patrimoine oral à travers des programmes centralisés.

2.2.1 L'expansion de la langue ouolof au Sénégal, un danger pour la préservation de la diversité culturelle : les raisons de son succès

Chaque communauté conserve son propre patrimoine culturel immatériel qui renferme des croyances, des outils de socialisation, des expressions orales et des savoir-faire qui utilisent la langue comme contenant et vecteur de transmission. Concrètement, le groupe linguistique exerce sa singularité à travers un imaginaire qui se reflète dans des aspects physiques et moraux autoalimentés par des mécanismes internes. En dehors de tout choc intense d'origine extérieure, les groupes ethniques de la Sénégambie du nord ont maintenu leur dynamisme et leur diversité dans cet espace nettement délimité.

Au milieu du XIX^e siècle, l'Abbé Boilat s'interrogeait sur les raisons de la conservation de la diversité linguistique dans cette partie de l'Afrique occidentale habitée par différentes ethnies ayant des modes de vie et souvent des traits physiques différents :

[...] tels sont les wolofs, les sérères, les mandingues, les sarakholés, les peuls, les toucouleurs, les bambaras, les lawbés, les diolas, les maures, vivant ensemble et ayant entre eux des rapports journaliers, leurs langages diffèrent

⁶⁵⁴ Augustin Girard, *Op. Cit.*, p.09

autant que leurs traits – Que de mystères ! Chaque peuple a son type, sa constitution physique, son tempérament, ses usages, sa langue [...] Vivre ensemble entre eux des rapports journaliers, leurs langages diffèrent autant que leurs traits physiques. [...] Comment se fait-il que depuis tant de siècles, ils n'aient pas fondu leurs idiomes en une seule langue commune⁶⁵⁵ ?

Les soubassements idéologiques et culturels de la colonisation ont été les premiers facteurs déclencheurs des perturbations identitaires. Le principe incarné de la suprématie des cultures européennes et surtout la politique d'assimilation des peuples ont provoqué, durant la période coloniale, des actifs que les autorités locales n'ont pas pu contourner dans le cadre de la construction de la Nation sénégalaise.

« Les États africains, par la démarche d'indépendance, sont confrontés alors à une situation particulière : avoir vu émerger des catégories ethniques, données pour naturelles et stables, de façon concomitante avec l'appel à la formation de nations, la seule distinction entre les deux se réduisant alors au fait que l'expression politique associée à la nation est donc refusée au groupe ethnique⁶⁵⁶ ».

La nécessité de préserver l'identité nationale, qui se manifeste à travers les expressions culturelles, et un art de vivre, n'est pas pour autant contradictoire avec l'idée de la conservation des spécificités propres à chaque groupe linguistique. Même si cette diversité culturelle constitue une richesse extraordinaire à préserver, l'autorité se doit d'accompagner les communautés dans leurs luttes continues contre un possible effritement de leurs patrimoines culturels. C'est d'autant plus urgent que cette diversité est plus menacée par l'extension du ouolof qui bénéficie d'éléments issus de son histoire et de l'avènement des médias modernes. Le phénomène est perceptible à l'intérieur du Kajoor qui contient des minorités ethniques provenant des infiltrations issues des autres ensembles linguistiques voisins : des Halpulaar (Fuuta), des Sereer (Siin), des Manding (Gaabu), etc. La langue ouolof profite également du

⁶⁵⁵ Abbé D. Boilat *Esquisses Sénégalaises, 1853*, préface, p. XIII

⁶⁵⁶ Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994, p. 30

développement des réseaux de communication pour aller à la conquête de l'ensemble des groupes ethniques du Sénégal.

Progressivement, elle s'est imposée comme langue urbaine et dame le pion au français, la langue officielle parlée régulièrement par une infime partie de la population. Ainsi, pendant que plus de 70% des Sénégalais parlent ouolof, le français n'est utilisé que par environ 30% de la population⁶⁵⁷. Historiquement, la domination de la langue ouolof s'explique par le facteur numéral et par le rôle que ce groupe ethnique a joué dans l'éclosion de l'islam confrérique et dans le dispositif colonial.

Dans le cadre de la politique d'assimilation culturelle coloniale, une ségrégation a été engendrée par la création des Quatre Communes qui confèrent la citoyenneté française à leurs habitants constitués essentiellement par des Ouolof. Par la suite, l'extension du réseau urbain s'est faite d'abord dans le pays ouolof avant de s'étendre plus tard. Ainsi, favorisés par leur position par rapport aux populations des régions périphériques, les Ouolof manifestent une sorte d'ethnocentrisme manifeste qui les pousse à se considérer comme supérieurs aux autres. Cette *endoperception*⁶⁵⁸ de leur groupe, très favorable, les classe ainsi à un niveau intermédiaire entre les Européens et les autres qu'ils considèrent comme des baragouineurs, les *Lakkat*. Cette disposition psychologique a créé une ouverture naturelle aux modes de vie occidentaux aux dépens de leur propre culture. Ils intègrent facilement dans leur langue, avec un malin plaisir, le vocabulaire nominatif et technique qui accompagne les greffes de civilisations européennes et arabo-berbères⁶⁵⁹. Les Ouolof exercent à leur tour une grosse pression sur les autres langues dont la majorité voit ses locuteurs diminuer progressivement.

⁶⁵⁷ Mame Thierno Cissé, Gabrielle Le Tallec, « Multilinguisme au Sénégal : dans quelle(s) langues(s) informer et impliquer les populations », en ligne sur <https://theconversation.com/multilinguisme-au-senegal-dans-quelle-s-langue-s-informer-et-impliquer-les-populations-121996>, consulté le 23.10.2020 à 7h 06mn

⁶⁵⁸ Terme utilisé par Mamadou Diouf, *Sénégal : les ethnies et la Nation*, Paris, L'Harmattan, 1994, p.10 pour désigner comment les membres d'un groupe se perçoivent. L'*exoperception* renvoie à comment les groupes se perçoivent mutuellement

⁶⁵⁹ C'est d'abord le nom de la monnaie (Dirham), les instruments, les ustensiles et autres réalités venues d'outre-Atlantique.

Ainsi, après l'accession à l'indépendance, la construction de l'État-nation porteur d'une communauté monolithique avec une identité extravertie incarnée par une élite citadine se heurte à une réaction spontanée du peuple avec la langue ouolof en tête de pont.

« Au Sénégal, même si à ses débuts le projet de construction de l'État-nation n'a pas connu de heurts identitaires majeurs, celui-ci sera doublé d'un nationalisme par le bas, sans chef d'orchestre ou inspirateur, capitalisant sur la langue wolof et s'adossant non seulement aux dispositifs et réseaux étatiques comme l'école, l'administration et le chemin de fer, mais aussi les médias, l'urbanisation, l'économie informelle et les réseaux maraboutiques⁶⁶⁰ »

L'administration coloniale a utilisé principalement des soldats et des agents recrutés très souvent issus du milieu ouolof pour pacifier et administrer les territoires conquis. Il s'agit de commis d'impôt, d'agents de la douane, d'instituteurs, d'infirmiers qui, à leurs postes, ont joué un rôle de sentinelles de la culture ouolof. En milieu rural, leurs fonctions font d'eux des intermédiaires entre les villageois et la civilisation occidentale. Ils attirent l'attention des campagnards et exercent une influence notable sur les jeunes. Les enseignants ont particulièrement brillé dans leurs fonctions sociales et environnementales dans les villages qu'ils intègrent. Ils sont naturellement très écoutés et suivis par les habitants, s'ils décident d'accompagner l'animation de la vie locale.

Un moyen de communication comme le chemin de fer a également brassé les cultures implantées tout au long de son axe. Entre Dakar et Saint-Louis, le phénomène n'est pas trop perceptible, le rail y a plus contribué à la diffusion de la civilisation occidentale dans les communautés ouolof. Cependant, entre Dakar et Kayes (au Mali), les locomotives traversent plusieurs aires culturelles et font ainsi des principales gares des sites de rencontres et de diffusion culturelle. C'est le cas de la ville de Thiès qui en est un exemple patent. Elle a été le

⁶⁶⁰ Ibrahima Sarr, Ibrahima Thiaw, « Cultures, médias et diversité ethnique : la nation sénégalaise face à la wolofisation », in *SUDLANGUES*, n°18, mise en ligne le 26.12.2012

<http://www.sudlangues.sn/spip.php?article196>

réceptacle d'échantillons culturels prélevés du Bawol, du Saloum, de Tambacounda, du Mali et même de Haute-Volta⁶⁶¹.

Les foyers religieux installés dans le pays ouolof sont des centres de vulgarisation de la culture ouolof. Bien que les deux plus importantes confréries (Muridiya et Tijaniya) aient été implantées par des guides d'origines al-pulaar, les familles y sont totalement oulofisées et s'expriment dans cette langue pour s'adresser à leurs fidèles. Ainsi, mise à part les démembrés de la communauté omarienne (al-pulaar), toutes les autres grandes familles maraboutiques du pays s'expriment en ouolof⁶⁶². En général, l'expansion de cette langue se heurte tant bien que mal au conservatisme des Al-pulaar.

Dans les années 1970, des associations estudiantines d'inspiration communiste ont essayé de diffuser les idées marxistes. Le Front culturel du Sénégal (FCS), lié aux mouvements politiques maoïstes encore clandestins, s'est lancé dans la production, en wolof écrit en caractères latins, de poésies et chansons culturelles révolutionnaires et patriotiques, et de textes de vulgarisation scientifique. L'usage de cette langue de communication au Sénégal, par le FCS, lui permettait une meilleure diffusion de ses idées. Parmi les brochures en langue wolof du FCS, on peut citer : *Teereb tannu taalifu xare* Sénégal (Anthologie de la poésie sénégalaise de combat), paru en mai 1977 ; et la parution, en juillet 1978, de *Tànn ci mbindum Maawo Se Tun* (traduction de trois textes de Mao Tsé-Toung : *De la pratique (Ci mbiri jëf)* ; *Servir le peuple (Jariñ askan wi)* ; *D'où viennent les idées justes (Fan la xalaat yu jub yi di sosoo ?)*)⁶⁶³.

Les médias sont perçus comme étant de redoutables outils d'uniformisation culturelle à l'échelle de la planète. Au Sénégal, les organes de presse publics nationaux ont assez tôt flairé les dangers liés à l'utilisation continue du français dans leurs émissions. Ainsi, par exemple, dans le souci de préserver l'équité sociale, la Radiotélévision Sénégalaise s'évertue à diffuser dans les six langues vernaculaires nationales (ouolof, sereer, manding, Soninké, Jola, Puular).

⁶⁶¹ Dans le roman *Les bouts de bois de Dieu* paru en 1960, l'auteur, Ousmane Sembène, retrace l'histoire de la grève des cheminots de Thiès en 1947. Il y décrit une forte implication de leaders syndicaux d'origine malienne. Aujourd'hui, les Bambaras sont très présents à Thiès où un quartier porte le nom de l'ethnie.

⁶⁶² Layeen de la Presqu'île du Cap-Vert, celles de Pire, Ndiassane, Tivaouane (région de Thiès), les Niassène (Kaolack), etc.

⁶⁶³ Adama Djigo, *Op. Cit.* 2015

Malheureusement, l'ouverture du paysage médiatique du privé a bouleversé la donne. Dans un souci de rentabilité économique, les entreprises de presse ne se sont pas inscrites, pour leur large part, dans cette logique de la promotion de la diversité linguistique. Elles émettent presque exclusivement en français et en ouolof. Les médias privés misent sur cette part de l'auditorat ouolof qui constitue plus de 70% de la population sénégalaise. Le développement récent des téléfilms style *novelas* d'expression ouolof, très loin des réalités culturelles locales, aura à terme un impact négatif sur l'ensemble du patrimoine culturel local.

En définitive, la rivalité entre les groupes ethniques fait partie de l'ordre naturel des choses. Bien que la langue soit l'une des marques d'appartenance ethnique, l'identité ne se limite pas à l'expression orale. Elle fait appel également à une filiation, à une aire géographique d'origine et surtout à l'imprégnation de la culture propre au groupe de référence. Le désir de conservation de son identité ethnique, dès qu'il s'abolit des pesanteurs sociales, reste une démarche personnelle. Naturellement, des pans de la société abandonnent leur héritage culturel pour en adopter un autre pour diverses raisons.

Depuis les années 1990, les initiatives visant la promotion des langues nationales se précisent mais elles restent encore timides et tâtonnantes.

Il appartient à l'État, dans ses prérogatives régaliennes, de fixer le cadre normatif, d'élaborer des stratégies et de trouver les moyens pour la mise en œuvre du dispositif de conservation et de promotion de la diversité culturelle.

2.2.2 Proposition d'une stratégie de promotion du patrimoine culturel portée par l'éducation : exemple du patrimoine ouolof

L'apprentissage des langues à l'école installe la capacité de pouvoir décoder et d'émettre des messages en respectant les règles du canal utilisé qui varient selon de la langue choisie. Le français, pour des raisons historiques, a été choisi comme langue officielle du Sénégal. Cependant, dans le contexte local, « l'enseignement en langue étrangère facilite l'accès à l'information scientifique et technique, indispensable à la croissance, mais aboutit à dissocier l'enfant de son milieu social et culturel⁶⁶⁴ ». Le débat sur la place du français dans le système éducatif national est toujours d'actualité. Les scientifiques s'activent à trouver des solutions

⁶⁶⁴ Le Thành Khôi, *Op. Cit.* p.10

pour installer des systèmes d'apprentissage en langue nationale. Ainsi, la langue ouolof possède une écriture officielle en caractères latins depuis 1971. Le centre de linguistique appliquée de Dakar (C.L.A.D) a mis en place les règles de grammaire, conjugaison, orthographe actuellement en vigueur, notamment dans l'enseignement de la langue. Ce travail a été rendu possible grâce aux fonds documentaires constitués depuis la période coloniale.

Aujourd'hui, 22 langues locales sur les 25 que compte le pays ont été codifiées : ouolof, sereer, pulaar, jola, manding, soninke, hasaniya, balant, mankaañ, noon, manjaak, mënïk, oniya, safi-safi, guñuun, laalaa, Kanjad, jalunga, ndut, bayot, paloor et womey.

Pour ce qui est de l'enseignement formel, la question est à envisager tout le long du cycle scolaire dans une démarche pédagogique structurée. Le Sénégal a signé la Charte de la Renaissance Culturelle Africaine et s'engage « à assurer l'introduction des valeurs culturelles africaines et les principes universels des droits humains dans l'enseignement et dans les programmes d'information et de communication⁶⁶⁵».

Le programme d'alphabétisation et d'éducation non formelle initié par l'État du Sénégal vise la « valorisation fonctionnelle de la langue pour un enrichissement positif des comportements et une transformation qualitative du milieu ». Le milieu de la cible est « considéré dans sa globalité en tenant compte des us et coutumes, de ses problèmes et potentialités, ses besoins et, au-delà de ses besoins, de ses aspirations⁶⁶⁶ ». L'État appuie des initiatives communautaires, associatives ou privées qui ont pour but principal la réduction de la pauvreté. Concrètement, la démarche pédagogique vise surtout à outiller et à accompagner le progrès social des néo alphabètes.

La division de l'alphabétisation et des langues nationales (DALN) du ministère de l'éducation nationale, appuyée par l'USAID (Programme lecture pour tous) et l'Organisation Internationale de la Francophonie (Programme école et langues nationales), encadre l'enseignement de 13 langues nationales. Ainsi, le ministère de l'Éducation procède à des expériences pilotes avec ses partenaires, mais peine à passer à l'échelle nationale.

⁶⁶⁵ Charte de la Renaissance Culturelle Africaine, article 10.1

⁶⁶⁶ Malick Diop, Mamadou Mara, *Evaluation des capitalisations d'alphabétisation et de l'éducation non formelle au Sénégal*, p.15, consulté le 24.10.2020 en ligne sur http://www.onfp.sn/wp-content/uploads/2014/06/rapport_evaluation_des_capitalisations_d_alphabetisation_et.pdf

Malgré les tentatives d'adaptation et de sauvegarde, il reste encore du chemin à parcourir pour arriver à la remise au goût du jour de l'essentiel de ce legs oral ancestral à but pédagogique⁶⁶⁷. Il faudrait admettre comme postulat de base que : la capacité de lire et écrire dans sa langue est précédée par l'intérêt et la fierté éprouvés dans son utilisation. Dès lors, la langue abordée uniquement dans le but de traduire et de s'adapter aux exigences d'une vie moderne devient une lourdeur pour quelqu'un qui s'est déjà familiarisé avec le vocabulaire originel des objets. Cependant, quoique l'idée soit louable, il faudrait réfléchir sur la manière d'y parvenir en mettant en place une stratégie globale avec une approche pluridisciplinaire.

L'ouverture à la modernité impose désormais au Sénégal de s'inscrire dans une vision d'une société prospère capable de relever les défis internes et de dialoguer positivement avec les autres États sur la scène internationale. Il en sort une obligation de définir une approche visant à faire le lien entre l'élan de conservation d'une identité nationale authentique tout en se donnant la possibilité de suivre la marche du monde commandée par des civilisations d'origine étrangère.

Le premier problème est celui du montage d'un programme de référence, avec des intrants locaux, à suivre dans un État laïque à multiples composantes ethniques. Dans la définition d'un cadre opérationnel, nous sommes vite confrontés aux différents nœuds condensés dans la devise du Sénégal « un Peuple, un But, une Foi ». Le Sénégal est constitué d'un ensemble de communautés unies par leur parcours historique mais qui conserve chacune leur authenticité. Le peuple aspire à l'équilibre social et à la prospérité et est mu par une même volonté de vie commune. Le casse-tête consiste à arriver à sauvegarder et promouvoir la diversité culturelle et en même temps bâtir un pays à travers une identité nationale qui serait à équidistance des particularités ethniques.

Qu'ils soient d'origine religieuse ou l'émanation d'une posture doctrinale ou simplement le fruit d'une réflexion personnelle, il existe des principes universels qui impriment une logique à l'existence humaine. Ils donnent des réponses à des questionnements existentiels tels que :

⁶⁶⁷ Du 22 au 25 mars 2010, s'est tenu à Dakar un séminaire portant sur la « De la didactisation du patrimoine oral africain : de l'enseignement préscolaire à l'université ». Ce séminaire a voulu donner aux enseignants des outils pédagogiques pour l'enseignement du patrimoine oral local. Cette rencontre constitue dans son essence un acte qui mériterait des efforts supplémentaires visant la concrétisation de cette idée à travers une approche basée sur l'interdisciplinarité avec des contenus judicieusement identifiés.

Comment l'univers est-il formé ? Qui gère ce grand mécanisme ? Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Quel est le sens de la vie ? Qu'est-ce qu'il y a après la mort ?

Tout au long de notre développement, nous nous sommes évertués à démontrer que : dans la société traditionnelle africaine structurée et monolithique, toute la structure communautaire repose sur une vision de l'existence dictée principalement par le phénomène religieux. Ici le fait religieux s'incarne à travers une foi en des principes qui conditionnent des valeurs et des comportements et fixent des priorités. Ces différents éléments (principes, valeurs et comportements) sont intimement liés et forment une charpente si importante qu'elle pourrait être assimilable à « l'arbre de vie de la société ».

De la rencontre entre la modernité et le patrimoine culturel traditionnel jaillit la question des priorités qui orientent les comportements : ceux-ci sont encadrés par des valeurs qui s'inspirent des grands principes fondateurs. Malgré la diversité des peuples et des croyances à la surface de la planète, les valeurs humaines restent les mêmes. Elles se manifestent en termes de solidarité, d'entraide, de respect de la vie, du culte du travail, etc. Les discours sur le respect de l'environnement, liés aux effets néfastes d'une modernité mal contrôlée, ne sont pas d'actualité dans les sociétés traditionnelles où le culte de la nature est consubstantiel à leur existence⁶⁶⁸.

En somme, l'éducation est censée former un modèle de citoyen imbu des valeurs humaines qui lui permettent de bien prendre en charge les priorités fixées par sa société. Les contenus sont choisis en fonction des orientations nationales pour atteindre un produit bien défini. Au Sénégal, la démarche pédagogique officielle stipule une prise en compte des besoins en savoir, savoir-faire et savoir-être qui sont complémentaires dans l'éducation et la formation du citoyen. Pendant que le savoir théorique délivre des connaissances à l'apprenant, le savoir-faire inculque des compétences techniques et le savoir-être structure l'humain. Quoique embarqués dans des processus concomitants, ce dernier est à la base de tout, parce que formatant la conscience de l'être. Le produit doit être à même de s'identifier à l'histoire d'un peuple, de se sentir imprégné par son patrimoine spirituel et moral et de s'inscrire dans une mission de protection de la conscience collective et du développement socioéconomique de sa patrie.

En dehors des objectifs de savoir-être envisageables dans le cadre général, dans chaque unité géographique, il existe des traces du passé ou des figures historiques ou des événements

⁶⁶⁸ Cf. aux Objectifs de Développement Durable promus par l'Unesco.

culturels exploitables qui peuvent servir à étayer les informations livrées aux apprenants. Naturellement, selon les sites, cités religieuses, campagne ou ville, il y a des comportements consensuels en vigueur dont le praticien doit tenir en compte.

L'étude du patrimoine du terroir devrait susciter une appropriation et une consommation des produits du terroir.

D'ailleurs, c'est la notion de « développement » qui constitue aujourd'hui le principal facteur des bouleversements connus par les sociétés négro-africaines traditionnelles. Elles ont toujours mis l'accent sur l'équilibre social au point de s'arc-bouter à leur patrimoine ancestral. Il s'agit de l'ensemble des productions culturelles qui ont été identifiées comme ayant déjà fait leur preuve et qui sont jugées dignes d'être perpétuées. Logiquement, conserver l'identité serait la sauvegarde de ce qui fait la singularité de son groupe avant d'y adjoindre les éléments essentiels au bien-être tel que véhiculé actuellement. Il faudrait réussir à toucher les différentes catégories à travers les dispositifs à buts pédagogiques modernes dédiés :

*L'accès aux sources traditionnelles dans les musées et les centres de documentation, l'utilité de l'initiation à l'art nègre dans le cadre scolaire général, et de la diffusion artistique dans l'ensemble de la population par des publications, des diapositives, des films*⁶⁶⁹.

La finalité de la promotion du patrimoine pourrait ainsi être la formation d'un type de Sénégalais pétri de valeurs humaines inspirées de son patrimoine culturel d'origine tout en lui donnant des compétences qui lui permettraient de participer à la prise en charge des priorités de son pays. Tous les témoignages sur les valeurs oulof renvoient principalement à une manière d'être qui se résume en *jom, fula, Ngor* qui renvoient approximativement à *Honneur, sens de responsabilité et noblesse de cœur*. Ndongo Fall⁶⁷⁰, que nous avons interviewé, tente une réactualisation des concepts en essayant de prendre en compte le contexte actuel en *ngor* (noblesse de cœur) qui renvoie à un héritage lignager, *diine*, à la religion et *njariñ*, à l'utilité matérielle inspirée du monde actuel.

⁶⁶⁹ Maquet Jacques J., *Op. Cit.* p.336.

⁶⁷⁰ Ndongo Fall, *Op. Cit.*

Du fond culturel commun devrait rejaillir une identité nationale forte indispensable dans les rivalités économiques et politiques en cours à la surface de la planète.

Tableau 6 : fiche indicative de contenus de l'enseignement du patrimoine à travers les différents niveaux du cycle scolaire

| Cycle | Thématiques | Contenus | Exemples |
|----------------------|--|--|--|
| ➤ Élémentaire | ✓ Expressions orales et artistiques | <ul style="list-style-type: none"> ○ Chants ○ Contes ○ Danses ○ Dictons | <ul style="list-style-type: none"> ● Chants de la mariée ● Baak et baaku (lutte) ● Chant et Sabar ● Conte : cadre et expression ● Types de contes ● Dictons |
| ➤ Moyen | ✓ Organisation sociale et processus de socialisation | <ul style="list-style-type: none"> ○ Structures sociales traditionnelles ○ Les évènements sociaux : philosophies et symboliques ○ Les leviers de censure morale | <ul style="list-style-type: none"> ● L'organisation sociale traditionnelle ; ● Les évènements sociaux traditionnels : le mariage, le baptême, les funérailles ; ● Le processus de socialisation de l'enfant : éducation familiale et rites initiatiques communautaires ; ● Concept du bien et du mal : proverbialisation et censure communautaire. |
| ➤ Secondaire | ✓ Croyances religieuses et superstitions | <ul style="list-style-type: none"> ○ Les religions traditionnelles ○ Rapports entre religions traditionnelles et celles dites révélées | <ul style="list-style-type: none"> ● La cosmologie traditionnelle : principes fondateurs et attributs divins ; ● Conception de l'existence : rapports entre la vie et la mort ; ● Culte des divinités traditionnelles et superstitions ; ● L'évolution de la superstructure communautaire traditionnelle face au phénomène religieux. |

La refonte des programmes d'enseignement serait indispensable pour permettre leur réactualisation en fonction des préoccupations sociales et économiques. Au Sénégal, l'ensemble du corps d'encadrement de l'établissement scolaire participe à l'éducation des enfants. Cependant, ce sont les professeurs d'histoire géographie (et d'éducation civique) qui ont le meilleur profil et les outils nécessaires à l'installation des connaissances générales liées à la culture d'origine de l'apprenant. Il faudrait également inclure dans leur formation initiale des modules sur le patrimoine culturel immatériel local et organiser des séminaires de capacitation pour ceux qui sont déjà en fonction. L'essentiel des disciplines enseignées devrait trouver des données dans le fond patrimonial de l'élève. Les littéraires pourraient s'inspirer des textes oraux et les scientifiques des savoir-faire traditionnels. Le patrimoine culturel traditionnel recèle également d'aspects artistiques et sportifs utilisables à des fins pédagogiques. Au final, de la matière, il en existe ; il faudrait juste que la réflexion soit entamée au niveau central pour impulser un élan de recentrage cohérent du système afin d'en arriver à un produit authentique, compétent et compétitif.

Cette révolution dans les contenus des programmes, à travers la revalorisation des considérations culturelles locales, doit obligatoirement prendre en compte les distractions des enfants en dehors des heures de cours à l'école. La diversité de l'origine des objets, bien que favorisant le développement cognitif des enfants, contribue à la socialisation plurielle précoce défavorable à l'identité locale. Sur le marché sénégalais, les jeux et les jouets proposés ont des contenus inspirés d'autres civilisations pour leur large part. Il s'agit de bandes dessinées, de dessins animés, de jeux électroniques, de jouets reprenant des réalités pouvant profondément parasiter le modèle d'éducation prévu pour l'enfant. Il est prouvé que dans la primo-socialisation culturelle, durant les premières années de la vie, le jeu stimule les futures dispositions intellectuelles et artistiques⁶⁷¹. Les produits culturels préparent l'enfant à une perception du monde qui l'entoure. Ainsi, « le coffre à jouets des enfants peut être considéré comme un témoignage de la culture matérielle, c'est-à-dire comme le versant « objectif » du capital culturel⁶⁷² ». Le développement d'une industrie

⁶⁷¹ Cf. à Sylvie Octobre, Nathalie Berthomier, et Florent Facq. « La primo-socialisation culturelle durant la première année de la vie à travers l'enquête ELFE », *Revue de l'OFCE*, vol. 156, no. 2, 2018, pp. 43-76, reprenant Bourdieu dans les différents types de paramétrages culturels qui est souvent appelé *habitus* culturel.

⁶⁷² Sylvie Octobre, Nathalie Berthomier, et Florent Facq. *Ibid.*, p.45, reprenant Bourdieu dans les différents types de paramétrages culturels qui est souvent appelé *habitus* culturel.

de production de jeux et de jouets authentiquement sénégalais contribuerait au formatage d'identité de l'enfant et au fait de jeter les bases de son capital culturel que Bourdieu (1979) définit sous trois formes :

à l'état incorporé, c'est-à-dire sous la forme de dispositions durables de l'organisme; à l'état objectivé, sous la forme de biens culturels, tableaux, livres, dictionnaires, instruments, machines, qui sont la trace ou la réalisation de théories ou de critiques de ces théories, de problématiques, etc. ; et enfin à l'état institutionnalisé, forme d'objectivation qu'il faut mettre à part parce que, comme on le voit avec le titre scolaire, elle confère au capital culturel qu'elle est censée garantir des propriétés tout à fait originales⁶⁷³.

Pour ainsi dire, une bonne prise en charge de la question du patrimoine culturel et de l'identité ne peut être que globale. Ce constat rejoint ainsi le système traditionnel de suivi des paramètres moraux de l'individu à l'âge adulte qui pourrait nous inspirer dans notre réflexion sur les distractions et les types de produits culturels qui inondent l'univers du citoyen sénégalais. Le décalage est réel entre ce qui est enseigné aux enfants dans le cadre familial en termes de comportements moraux et l'attitude de plus en plus choquante de certains adultes sur la scène publique. La modernité et l'individualisme libèrent de plus en plus la personne de la censure communautaire. Les moyens modernes de l'information et de la communication, tout en démocratisant la liberté d'expression, révèlent l'image d'une société décadente en termes de valeurs morales.

Il faudrait réfléchir sur la mise en exergue de la sagesse populaire encore noyée dans les expressions culturelles dont les finalités originelles sont diluées par les considérations économiques des industries culturelles. Les prérequis installés durant le cycle scolaire devraient sensibiliser le citoyen par rapport à la sagesse populaire réaffirmée à travers la promotion des jeux traditionnels, de la musique, du cinéma, de l'art, des éditions, etc., d'inspiration locale. Le combat à gagner est celui de la réappropriation des supports, des techniques et des technologies de l'information et de la communication modernes en y

⁶⁷³ Pierre Bourdieu, « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 30, novembre 1979, p.03

mettant des contenus locaux. Il incombe à l'institution gouvernementale d'élaborer le théorique et le cadre juridique et de mettre à disposition les moyens financiers nécessaires à l'accompagnement de la production intellectuelle et artistique nationale. Une fois tout le dispositif mis en place et la machine lancée, le reste se fera tout seul. Ainsi, de l'enfance à la mort, l'individu baignerait dans un univers culturel porteur de valeurs qui l'aide à incarner son identité et son patriotisme, éléments nécessaires au progrès socioéconomique.

2.2.3 La relation directe entre culture et économie : identité nationale, patriotisme, essor économique : exemple du patrimoine oulof

Les efforts consentis par les grandes puissances pour faire valoir leurs patrimoines culturels dénotent de l'importance du grand secteur de la culture dans leur devenir. En Occident, la culture a servi de trait d'union dans la construction de l'unité nationale avant de se loger au cœur des relations internationales. Le patrimoine culturel y fut d'abord un moyen d'affirmation de l'identité communautaire avant d'être étendu à l'échelle des territoires nationaux en constitution dans l'Europe des temps modernes⁶⁷⁴. Il a été ensuite utilisé comme outil d'implantation d'une supposée suprématie civilisationnelle et d'expansion politique et économique. C'est particulièrement le cas de la colonisation européenne du XIX^e siècle en Afrique subsaharienne. L'objectif du colonisateur était de modifier les habitudes profondes des « indigènes » et d'essayer de les rapprocher sensiblement de sa conception des normes de vie socioculturelles⁶⁷⁵. Elles ont progressivement concerné les conceptions et usages de l'espace urbain, les habitudes, les comportements, les modes de vie, l'habillement, la parure, la parfumerie, l'alimentation, l'art. Les nouvelles valeurs coloniales (architecturales, vestimentaires, esthétiques et de vie morale) sont d'abord

⁶⁷⁴ « Particulièrement lors de l'intégration de nouveaux territoires, un autre référentiel politique a sûrement joué lui aussi un rôle : des intérêts catégoriels, bien sûr, mais surtout une identité régionale et un patriotisme local, mobilisables politiquement et susceptibles d'entraver durablement l'intégration », Birgit Emich, « La formation de l'État au début de l'époque moderne », *Trivium* [En ligne], 2 | 2008, p.04 ; mis en ligne le 23 octobre 2008, consulté le 08 septembre 2020. URL: <http://journals.openedition.org/trivium/852>; DOI: <https://doi.org/10.4000/trivium.852>

⁶⁷⁵ Adama Djigo, « Patrimoine culturel et identité nationale : construction historique d'une notion au Sénégal », *Journal des africanistes* [En ligne], 85-1/2 | 2015, p.317. Consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/africanistes/4617>

adoptées et/ou adaptées par la communauté métisse ou les mulâtres, et par certains habitants des Quatre Communes du Sénégal⁶⁷⁶.

Les puissances politiques aux commandes du système-monde contemporain en ont fait un support d'activités génératrices de devises avec l'avènement des industries culturelles qui se sont développées avec l'ère du numérique et des médias de masse à partir de la seconde moitié du XX^e siècle.

Malheureusement, le Kajoor n'a pas été du bon côté dans cette évolution qui a fini par happer les moindres recoins de la planète avec des fortunes diverses. Les Ouolof ont reçu de plein fouet l'assaut de la civilisation française et continuent de subir encore un large faisceau d'influences culturelles, dans le cadre de l'État dans lequel leur destinée est désormais engagée.

La complexité du problème du développement des pays d'Afrique noire est telle qu'il faudrait déconstruire tout le système en vigueur pour réaliser cette révolution culturelle tant attendue, mère de la révolution économique⁶⁷⁷. Le facteur culturel devrait être le support par excellence de l'ensemble des structures socio-économiques. Son opérationnalisation nécessite un véritable engagement de l'État et la mobilisation d'importantes ressources humaines et financières.

Ce projet est d'autant plus malaisé que tout le dispositif est à mettre en place simultanément, contrairement aux conditions de maturation avec des étapes, dans des durées assez longues, qui y ont mené les puissances économiques à leurs postures actuelles. Mieux, il faudrait, tout en maintenant l'équilibre socio-économique de la population, réussir à poser les innovations nécessaires. Une telle option pourrait subir des tentatives de sabotage de la part de toutes les entités dont les intérêts seraient menacés par les mesures.

⁶⁷⁶ Adama Djigo, *ibid.*

⁶⁷⁷ Ce qu'on a nommé la Révolution culturelle en Chine, à partir de 1966, entendait revenir aux sources idéologiques du maoïsme. Elle s'est passée dans la douleur et a fait de nombreuses victimes. Ce que nous appelons révolution culturelle devrait se traduire par une prise en charge effective de la question avec un grand renfort de projets et d'une campagne de communication avec comme cible principale la jeunesse.

A travers cette partie, nous nous proposerons des pistes reliant la promotion du patrimoine culturel immatériel local à l'essor socio-économique avec des exemples tirés du patrimoine culturel ouolof. Autant signaler dès à présent que l'apport des gestionnaires du patrimoine culturel, bien que se situant au début du processus, doit être renforcé par l'ensemble des spécialités qui tournent autour des questions de développement. La formule consiste à créer une suite logique dans les programmes politiques afin de monter un système performant visant l'atteinte des objectifs d'un développement autocentré.

Dans le schéma traditionnel, le processus de conservation et de retransmission du legs culturel essentialiste est institutionnalisé et encadré par le sacré. Le phénomène de la ritualisation profane et culturelle procède ainsi à la protection du patrimoine culturel. Cependant, dans le cadre de la Nation sénégalaise, la sauvegarde et la valorisation du patrimoine culturel ne peuvent qu'adopter une démarche laïque et rationalisée. Les institutions chargées de ces questions utilisent principalement les résultats de la recherche scientifique et les innovations en la matière en cours. L'accompagnement de l'État est aujourd'hui une commande sociale. On ne peut donc comprendre ce qu'accompagner signifie, dans ce cas d'espèce, sans prendre en compte le contexte socio-économique. Cependant ce n'est pas parce que l'accompagnement est « prescrit », avec une attente de résultat en terme économique, que les professionnels doivent en rester là. Il leur appartient de le « recevoir » comme commande et de le « retourner » comme ressource⁶⁷⁸. Les interventions des praticiens n'ont pas aussi pour vocation de se substituer aux dispositifs d'autogestion interne du patrimoine au sein du groupe ethnique. Elles viennent juste en appoint à la recherche, à l'identification, à la documentation et à la valorisation en cas de nécessité et avec l'approbation des ayants-droit (dépositaires). Cet élan devrait mobiliser les cadres institutionnels publics et privés : l'école, la muséologie, les industries culturelles, l'artisanat et les spectacles vivants, etc., autant de canaux aux apports redoutables dans l'œuvre de transmission d'informations culturelles. Ce capital culturel, ainsi constitué, conditionne le sujet vers une vision du monde avec des filtres et oriente les goûts et les envies en matière de consommation des produits culturels. Enfin, le défi est de « trouver un

⁶⁷⁸ Paul Maela, « L'accompagnement comme posture professionnelle spécifique : L'exemple de l'éducation thérapeutique du patient », *Recherche en soins infirmiers*, vol. 110, no. 3, 2012, pp. 13-20.

fondement à une large union avec les artistes, les intellectuels, et d'une façon générale avec une grande majorité des « producteurs culturels » : ceux-ci, en effet, sont présentés comme répondant aux intérêts culturels des masses populaires⁶⁷⁹ ».

Sous l'angle de la gestion des pouvoirs publics, le principe classique d'essor économique sous-entend d'abord la satisfaction des besoins primaires tels que l'autosuffisance alimentaire, la couverture sanitaire et la sécurité. Ensuite, vient la disponibilité des infrastructures publiques répondant aux commodités et aux distractions. Le but final est d'arriver à donner au citoyen la possibilité de jouir convenablement de la vie en lui offrant la possibilité de trouver suffisamment de moyens pour accéder à un niveau de vie appréciable.

Des théoriciens ont défini une perspective évolutionniste avec des étapes indispensables pour accéder au développement. S'inspirant de l'histoire économique des grandes puissances, Rostow (1963) part d'une « société traditionnelle », caractérisée par l'inertie des modes de production et de consommation, qui déclencherait des mécanismes capables de booster la production dans le secteur primaire. Par un jeu de dominos, le secteur de la transformation se développe en même temps que celui des services. Les ressources générées constitueraient l'épargne et serviraient à l'investissement afin de provoquer un décollage économique aboutissant à « l'âge de la consommation de masse »⁶⁸⁰.

Les autorités sénégalaises semblent opter pour ce schéma d'un développement porté par une croissance économique soutenue principalement par le secteur primaire (agriculture, pêche, mine). Confronté aux étapes de la théorie de Rostow, bien que l'équilibre traditionnel oulof soit rompu, nous nous débattons encore contre des crises répétitives dans la production primaire. Les aléas climatiques et le pillage des ressources par des entreprises étrangères sont souvent indexés pour expliquer le retard. En outre, la culture de l'arachide, qui occupe la majorité des terres arables, rencontre des difficultés dans l'écoulement de la production⁶⁸¹. Les populations, à l'image de la majorité des régions du nord du Sénégal,

⁶⁷⁹ Bernard Miège (1982), *Op. Cit.* p.49

⁶⁸⁰ W. W. Rostow : *Les étapes de la croissance économique*, Paris, Le Seuil, 1963, 207p.

⁶⁸¹ Dans le centre du Kajoor, les terres, appauvries par une longue monoculture de l'arachide, sont occupées aujourd'hui principalement par les céréales et les tubercules (manioc). Ainsi, le bassin arachidier qui s'est implanté d'abord dans la région déplace son centre de gravité de plus en plus vers le Sénégal oriental.

doivent compter sur les régions du sud et sur l'importation continue de denrées de première nécessité. Les autorités n'ont pas su apporter les mesures idoines pour la promotion des cultures vivrières en décadence depuis la période coloniale, avec l'introduction des cultures commerciales. Il fallait développer dans la colonie une agriculture capable de fournir la matière première indispensable aux huileries et savonneries de la Métropole. Ainsi, à l'échelle globale, la balance commerciale du Sénégal est déficitaire à cause principalement des énormes quantités de riz, de blé et de produits laitiers importées pour satisfaire la demande locale⁶⁸².

Le dispositif d'influence culturelle coloniale (école, l'élite intellectuelle, l'urbanisation, etc.) est renforcé par l'ère des médias de masse. La conséquence est l'adoption des modes de vie et des habitudes de consommation d'origine étrangère qui constituent de véritables freins à l'essor économique. L'ordre alimentaire mondial est en faveur des puissances étrangères. Le choix des produits importés s'inscrit plutôt dans un alignement à des codes urbains marqués par des tendances et un mimétisme d'une culture matérielle alimentée par les médias. Par exemple, le plateau du petit-déjeuner des films étrangers s'est incrusté dans la mentalité du sénégalais du commun. L'idée de ce premier repas de la journée renvoie parfois exclusivement à des produits d'origine européenne. En réalité, les modes de consommation et les symboliques l'emportent sur les goûts et les valeurs nutritionnelles dans l'adoption des produits importés (même le riz importé est préféré au riz local fraîchement récolté). Ce conditionnement via la diffusion de flux (cinéma, musique, publicité) touche également les consommations culturelles non alimentaires. Le secteur de

⁶⁸² En 2019, le Sénégal a enregistré 4229,3 milliards d'importation contre 1985,1 milliards pour l'exportation soit un déficit de 2244,2 milliards. L'Europe, premier fournisseur, occupe 53,4% du marché, soit 2257,7 milliards de FCFA. Certes les machines, matériels de transport, pièces détachées, appareils et produits pétroliers, les métaux et ouvrages en métaux communs, produits pharmaceutiques occupent une bonne portion de produits achetés hors du pays. Une situation tout à fait compréhensible pour un pays encore faiblement industrialisé. Cependant, les céréales (riz 9,25% ; froment ou méteil et blé 4,80%) et les articles divers ne sont pas en reste. L'Europe, premier fournisseur, occupe 53,4% du marché, soit 2257,7 milliards de FCFA. Source : ANSD, Note d'analyse du commerce extérieur, édition 2019.

Parlant de condition du décollage économique, Michel Rocard soutient que : « les deux domaines les plus urgents, partout, à ma connaissance, sont l'agriculture vivrière et la production substituable aux importations. Augmenter le taux d'autosuffisance alimentaire est une clef à la fois de la cohésion sociale et de la diminution de l'endettement ». <https://www.cairn.info/revue-etudes-2003-1-page-21.htm>

l'industrie et de l'artisanat souffre encore de cet état de fait. Des articles importés, très fragiles ou à obsolescence programmée, concurrencent énormément les petites et moyennes entreprises locales qui peinent à émerger. Même les productions cinématographiques sénégalaises sont obligées de se caler sur les référentiels imposés par le modèle des *telenovelas* pour reconquérir le public local. Le sensationnel et le luxe sont souvent associés à des problèmes de mœurs pour fidéliser un public sans réelle attache identitaire. Ainsi, il existe, chez les Sénégalais, une vraie propension à copier les modèles véhiculés par le cinéma et à préférer les produits d'origine étrangère au détriment de l'économie locale. Ce qui devrait être uniquement des moments de distraction, face à une absence de fondement culturel solide, devient des séances de conditionnement psychologique à fort impact matériel.

Ainsi, les relations entre le patrimoine culturel immatériel, l'identité culturelle et l'économie restent très étroites. Malheureusement, ces aspects psychologiques et culturels sont occultés dans le montage des stratégies de développement local. Il est nécessaire de procéder au façonnage de la mentalité collective en vue de forger un modèle d'individu conscient des enjeux de son existence et des principes de l'incarnation de sa citoyenneté. La base serait la redécouverte et la compréhension des fondements de son propre patrimoine culturel avant de combattre, au cas par cas, pour une reconquête des composantes essentielles à l'identité.

Par exemple, pour développer l'agriculture, il faut d'abord susciter la consommation des produits locaux. Nous pourrions lancer des campagnes d'information et de sensibilisation pour la redécouverte des vertus et les symboliques articulées à la culture et la consommation des céréales locales comme le mil⁶⁸³. Sa consommation en grande quantité aurait un effet bénéfique sur les conditions de travail des cultivateurs ouolof, qui abandonnent la terre pour alimenter l'exode rural ; ainsi, l'impact sur l'économie locale serait considérable. Cette politique de sensibilisation à la préférence locale trouverait un écho dans le capital culturel et toucherait l'ensemble des produits : alimentaires, artisanaux, artistiques et même technologiques. L'économie nationale ne pourrait qu'en prendre un coup de fouet avec le développement et l'encadrement de l'entreprenariat privé. Avec un peu de vigilance par

⁶⁸³ Cette céréale est cultivée en Afrique de l'Ouest depuis 6000 ans avant Jésus-Christ. Elle ne contient pas de gluten et aurait des propriétés nutritionnelles exceptionnelles.

rapport à la conservation des acquis tels que l'hospitalité et la solidarité de groupe, les communautés *ajoor* pourraient éviter les travers de la société de consommation très prompte au gaspillage et à la démesure.

CONCLUSION

La question du patrimoine culturel immatériel est devenue un enjeu de développement socio-économique dans la gestion politique au niveau national. Il existe un lien étroit entre la trajectoire de l'édification de la nation dite développée, le modèle de citoyen acteur de l'histoire nationale et la politique de gestion continue du capital culturel de la population. Les États-Unis d'Amérique ont réussi à fonder leur unité à partir de valeurs religieuses (*In God, we trust*), une option favorisée surtout par les conditions d'exil forcé des protestants persécutés en Europe à partir du XVI^e siècle. La France contemporaine, prend comme date repère celle de la Révolution Française de 1789, évènement fédérateur de toutes les énergies aspirant à la « *Liberté, Égalité, Fraternité* ». Des principes généraux inspirés de leur idéal de société mais également de leur vision de l'avenir ont aidé à fonder un modèle de développement basé sur la mobilisation de toutes les forces vives de la Nation. Les luttes politiques et les tensions sociales n'ont pas freiné pour autant la recherche d'innovation et de progrès portés par une communauté scientifique très à l'écoute des problèmes de la société. Les crises momentanées ne sont que des contingences qui traversent les parcours historiques des peuples qui gardent jalousement leurs patrimoines culturels constitués depuis l'antiquité⁶⁸⁴.

Le Sénégal a presque compris le jeu des mécanismes à mettre en place pour l'implantation d'un système capable de mettre en branle l'émergence socio-économique. Malheureusement, la société ouolof, ouverte au monde et aspirant à des conditions de vie comparables à celles des pays technologiquement développés, met constamment la pression sur les différents gouvernements qui se sont succédé. En se débattant dans des urgences, très souvent renouvelées et relatives à la disponibilité des denrées alimentaires, à l'adduction en eau potable, à l'électrification, à la construction du réseau des transports, auxquels s'ajoutent des crises internationales du système capitaliste, l'État n'a pas encore

⁶⁸⁴ L'Antiquité a été une période de référence et d'inspiration pour la renaissance de l'Europe.

pu poser les préalables nécessaires à l'essor économique. La formation du citoyen porteur du développement doit être une préoccupation première mobilisant tous les chercheurs. Dans cette croisade, les spécialistes des sciences humaines ont un rôle central à jouer pour l'installation des réflexes positifs nécessaires afin d'incarner une identité gagnante. C'est aux spécialistes du patrimoine de collecter les données anthropologiques, ethnologiques et sociétales ouolof pour la valorisation des patrimoines culturels en lien avec le projet dédié. Leur rôle est de contribuer à l'édification d'une conscience nationale sur laquelle les connaissances et compétences s'appuieront pour servir efficacement le pays. Compte tenu des implications de ces dispositions, les acteurs politiques devront s'armer de courage et de témérité pour faire face à l'ensemble des tentatives de résistance et de sabotages pouvant être orchestrés par tous ceux que les réformes n'arrangent pas.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Cette recherche étalée sur plusieurs années nous a permis de faire un balayage à large spectre des réalités de la société ouolof qui peuvent être élargies à celles de l'ensemble du peuple sénégalais. En choisissant de travailler intuitivement sur le groupe ethnique ouolof, le premier dilemme fut la question des ressources écrites et archivistiques. D'une manière générale, l'hospitalité des Ouolofs⁶⁸⁵ décrite dans les récits de voyages explique le foisonnement des textes portant sur eux. Cependant, dans la plupart des traces datant de la période charnière de l'époque précoloniale et coloniale, les modes de vie africains ont été évoqués avec un regard condescendant, sous forme de faits divers ou de descriptions au quotidien de mœurs considérées comme des manifestations de civilisations primitives. D'autres ont procédé par une approche souvent classificatoire des groupes ethniques en fonction de leur proximité avec les référentiels sociétaux occidentaux ou de leur ouverture⁶⁸⁶. La littérature du début du XX^e siècle est beaucoup plus nette et porte sur l'étude des populations surtout en vue d'orienter un appareil administratif en formation⁶⁸⁷. La création de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire de Dakar donne naissance à une production scientifique fournie et plus neutre. Tout en essayant de combler les carences informationnelles de certaines parties de l'histoire des peuples, les chercheurs étudient des phénomènes contemporains tels que le succès des confréries, la vie politique, les structures sociales, l'urbanisation, etc.

Dans notre projet d'étude du patrimoine culturel immatériel ajour, la compréhension globale de la trajectoire historique des communautés s'est avérée indispensable comme préalable. Ainsi, les informations qui suintent des documents écrits, analysées avec nos prérequis, ont permis d'identifier une continuité dans la suite des événements marquants qui ont jalonné l'histoire des Ouolof. Nous avons pu remonter jusqu'aux faits que nous pouvons considérer comme constituant le tournant décisif qui a engagé les peuples de la Sénégalie dans l'unité historique menant au monde actuel. En effet, tout part de la bataille de Dianki de 1549 qui consacre la naissance du royaume libre esclavagiste du Kajor. Tout

⁶⁸⁵ Le récit des voyages de Mosto C. D. de 1455-1457, 1895.

⁶⁸⁶ Hecquart H., 1855 ; Carrère F. et Holle P., 1855 ; Marche A., 1879 ; Faidherbe L., 1856 et 1883 ; Habert de Ginestet C., 1894 ; ect.

⁶⁸⁷ La Tourasse J. D., 1901 ; Delafosse M., 1912.

en conservant ses structures politiques sociales, le nouveau royaume s'installe dans des relations économiques avec l'Occident qui le prédisposent à une réception de plein fouet des différentes péripéties qui ont suivi. Malheureusement, le changement de paradigme suite à l'arrêt officiel de la traite négrière en Europe est suivi par la systématisation de la présence française en Afrique avec le projet colonial. Elle s'est manifestée par l'ingérence de la France dans la gestion politique du Kajoor pour dérouler son projet de ligne télégraphique reliant Dakar et Saint-Louis à partir de 1861. Il s'en est suivi une période de chaos généralisé avec des affrontements entrecoupés de trêves entre les armées de Lat-Dior et les forces d'occupation.

Depuis la formation du Kajoor, les structures politiques ont opéré des rééquilibrages afin de renforcer le pouvoir royal, une nécessité imposée par les jeux d'influence politique. Il s'est agi d'affaiblir le pouvoir du grand conseil et des *Laman*, gestionnaires du foncier, pour avoir une parfaite maîtrise de l'appareil d'État puis de faire face aux menaces intérieures et extérieures.

Les influences culturelles, touchant de manière générale la vie des communautés, sont plus insidieuses. Elles prennent le temps de s'installer de façon irréversible au fil des générations. C'est ce qui explique aujourd'hui l'hybridité culturelle qui caractérise les peuples d'Afrique du sud du Sahara. Ces États, qui font partie de ceux qui se sont identifiés, sur la base de leur option politique, comme le tiers-monde à partir de la conférence de Bandoeng (Indonésie) de 1954, souffrent de retard économique dans leur ensemble⁶⁸⁸. Ils sont à la marge d'un système-monde avec ses pôles qui leur dictent une trajectoire qui les plonge dans une dépendance économique de plus en plus exacerbée.

Aujourd'hui, les flux d'informations de toute sorte et à sens unique ont fini par transformer les populations d'Afrique noire en millions de consommateurs inconditionnels de productions culturelles occidentales aux dépens des identités et des savoir-faire locaux. Le lien entre culture et développement n'est plus à démontrer. Tout projet d'émergence socio-économique durable se fonde sur une bonne base d'affirmation culturelle et identitaire.

⁶⁸⁸ Le tiers-monde, comme réalité monolithique, est de plus en plus décrié. Cependant, la majorité des pays les moyens avancés de la planète sont d'anciennes colonies et se situent en Afrique du Sud du Sahara.

Le principe du déterminisme géographique a été évoqué pour expliquer les réalités de la vie de peuples qui ont leurs propres référentiels et leurs propres conceptions de l'existence : vivre en harmonie avec la nature en atténuant au maximum les causes de stress. La répartition de l'espèce humaine à la surface de la Terre a engendré des différences physiques qui ne peuvent trouver leurs explications que sous l'angle climatique et physique. Cependant, chaque civilisation est attachée à un territoire dont les ressources naturelles modulent les types d'activités économiques en vigueur. Leurs positions géographiques et leurs accessibilités par rapport aux autres peuples constituent toujours des éléments décisifs quant à leur évolution historique. La rencontre de cultures différentes donne toujours lieu à des chocs, des rejets ou des concessions et synthèses.

Dès lors, fixer le cadre géographique et historique de notre aire culturelle cible est indispensable pour déceler les liens entre les conditions naturelles et les réalisations économiques, politiques et socioculturelles. Il va de soi que l'arrivée des civilisations arabo-berbère et occidentale en Afrique noire s'inscrit dans une logique d'expansion mue par la maturation de phénomènes provoquant des besoins identifiés dont les peuples détenteurs ont donné les moyens de s'étendre au-delà des frontières d'origine. Le Kajoor, notre sujet d'étude, renferme des potentialités humaines, halieutiques, minérales, agricoles qui, d'une manière ou d'une autre, ont toujours attiré les Autres. La différence des méthodes d'approche des deux civilisations est le secret de leur coexistence. En chevauchant parallèlement sur les lois des oppositions dans les différents domaines et conditions d'existence des institutions et pratiques fondamentales (éducation formelle / éducation informelle ; pouvoir spirituel / pouvoir temporel ; cités mixtes / cités mixtes ; etc...). La civilisation dite occidentale utilisant les institutions centrales pour s'imposer et les religions révélées rejoignant les croyances traditionnelles pour produire ce qu'on a nommée souvent « l'islam noire⁶⁸⁹ », se retrouvent toutes dans une globalisation fortifiée par les sciences de l'information et de la communication.

⁶⁸⁹ On pourrait aussi parler de « christianisme noir » également. Par exemple, on retrouve souvent des polygames qui se réclament du christianisme.

Dans ce semblant de chaos presque stabilisé, l'affirmation de notre singularité la plus pertinente ne peut que s'inspirer de nos tréfonds culturels locaux qui se caractérisent, par essence, par rapport aux autres civilisations dites de l'écriture.

Le patrimoine culturel immatériel, en embarquant l'ensemble des « pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire (ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés)⁶⁹⁰ », nous oblige à nous intéresser obligatoirement à tous les aspects qui fondent l'existence du peuple cible de l'étude. La répartition en secteurs d'activités, n'étant fondée que sur une logique de spécialisation et de facilitation de l'appréhension des phénomènes, ne doit pas réduire notre champ d'action et aboutir à une vision tronquée de la chose.

Face à une culture principalement orale, la ritualisation s'impose comme principale méthode de sauvegarde et de transmission du patrimoine. Le sacré et la solennité ont pour fonction le renforcement de la valeur et l'intérêt des populations à répéter les cérémoniales telles que reçues des parents jusqu'à concurrence des conventions en vigueur. Au-delà des explications dogmatiques données par les populations, nous nous sommes souvent permis de les opposer aux acquis de la science afin de faire ressortir les valeurs symboliques, sociales, politiques, ou même psychothérapeutiques.

La survie des croyances traditionnelles, de la division rigoureuse de la société en classes, des contenus et objectifs des événements sociaux, des principes régissant les rapports entre l'homme et la nature est prise en charge par des mécanismes adaptés aux objectifs fondamentaux du système. Le phénomène rituel, qui procède par une répétition à valeur conservatoire et pédagogique, va au-delà des cérémoniaux institutionnalisés et injecte les principes et valeurs fondamentaux de la communauté dans toutes les formes de manifestations. Finalement, nous nous sommes vite rendu compte qu'il y a dans tout ce système une question d'équilibre social et un besoin de trouver l'harmonie avec la nature, pour une large part.

En opposant les modes de vie actuels à ceux d'un passé récent, nous sommes frappés par les acquis positifs assimilés par les Ajoor à travers leurs contacts avec les autres civilisations. Cependant, force est de constater qu'il y a une flagrante négligence du contrôle

⁶⁹⁰ Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, article 2 : Définition, p. 02.

et de la censure nécessaires sur ce qu'il faut copier textuellement, ce qu'il faut réadapter et ce qu'il faut préserver de nous-mêmes.

En sommes, les pratiques rituelles ont été à la base de la conservation du patrimoine culturel immatériel dans le Kajoor jusqu'ici. Dans ces sociétés caractérisées par l'oralité, il y'a pas de cloison étanche entre les domaines de la vie. Tout s'établit tel un écosystème avec des interconnexions et des rapports logiques pour assurer la survie de l'ensemble : l'homme, à la fois une réalité naturelle et un élément social.

Avec le virage irréversible vers la modernité, les Ouolof, comme la majorité des autres ethnies du Sénégal, conservent encore une belle portion de leur patrimoine culturel immatériel qui pourrait être le liant de toute la structure des stratégies politiques visant le progrès social et économique. Éducation, santé, civisme et citoyenneté, respect de l'environnement, solidarité, autant de secteurs et de principes chers aux États modernes, peuvent puiser des intrants dans le patrimoine culturel immatériel local. C'est d'autant plus impérieux que les cercles traditionnels de sauvegarde ritualisée subissent la pression de la modernité. Le pari à réussir est de sauvegarder les éléments de notre patrimoine utiles aux différents défis contemporains pour incarner une singularité triomphante et prospère.

SOURCES

I. BIBLIOGRAPHIE

➤ BIBLIOGRAPHIE TECHNIQUE

• ARTICLES

CADIOT P., VISETTI Y.-M., « Proverbes, sens commun et communauté de langage », *Langages*, 2008/2 (n° 170), p. 79-91. DOI : 10.3917/lang.170.0079. URL : <https://www.cairn.info/revue-langages-2008-2-page-79.htm>, consulté le 09.04.2020 à 13h35'

DESVALLEES A., « Termes muséologiques de base », *Publics et Musées*, n°7, 1995, pp. 134-158.

DOMINIQUE P., « Les rituels du savoir-vivre », In : *Communication et langages*, n°106, 4ème trimestre 1995. pp. 124-125.

DONNAT O., « Les pratiques culturelles des Français à l'ère numérique. Éléments de synthèse 1997-2008 », *Culture études*, vol. 5, no. 5, 2009, pp. 1-12.

FARGUES P., « La religion d'après M. Durkheim », *Revue chrétienne, publiée sous la direction de M. John Viénot. Recueil mensuel* (Paris), 4^e série, 60 (1), 1^{er} mars 1913, pp. 255-270.

FOURNIER Laurent Sébastien, « Le patrimoine, un indicateur de modernité. À propos de quelques fêtes en Provence », *Ethnologie française*, vol. 34, no. 4, 2004, pp. 717-724.

GARNIER X., « La notion de raison intuitive », *Léopold Sédar Senghor. Africanité-Universalité*, Paris, L'Harmattan, coll. Itinéraires et contacts de cultures, vol. 31, 2002, pp. 115-120.

KHOIL. Th., « Culture et développement » In : *Tiers-Monde*, tome 25, n°97, 1984. Culture et développement, sous la direction de Lê Thành Khôi. pp. 9-28.

KULULUKA A. A., « Musique, Nature et Homme : singulière culture dans les sociétés de tradition orale », in *Egle Barone-Visigalli & Anna Roosevelt*, en collaboration avec Gérard Police (dir.), *Amaz'hommes Sciences de l'Homme et science de la Nature en Amazonie*, Matoury, Ibis Rouge, 2010, pp. 271-286.

LACOUR C., Leloup Fabienne, et Moyart Laurence, « Introduction. Culture, patrimoine, savoirs : facteurs dynamiques de développement », *Revue d'Économie Régionale & Urbaine*, vol. Décembre, no. 5, 2014, pp. 785-799.

LALEYE I.-P. L., « Les religions de l'Afrique traditionnelle : interrogations majeures et pistes pour des recherches actuelles », in *L'Afrique et les défis du XIX^e siècle*, Dakar, CODESRIA, 2015, pp.243-257

LEBRUN M., « Pour une exploration du conte africain en classe », *Québec français*, N°92, 994, pp. 43-45 en ligne sur <https://www.erudit.org/fr/revues/qf/1994-n92-qf1229567/44483ac.pdf>

MAQUET J. J., « Fonctions et significations des arts négro-africains », In *Journal de la Société des Africanistes*, tome 36, fascicule 2, 1966, pp. 333-337.

MARTIN-GRANEL N., «Malaise dans le patrimoine» In : *Cahiers d'études africaines*, vol. 39, n°155-156, 1999, pp. 487-510.

OCTOBRE S., BERTHOMIER N. et FACQ F., « La primo-socialisation culturelle durant la première année de la vie à travers l'enquête ELFE », *Revue de l'OFCE*, vol. 156, no. 2, 2018, pp. 43-76.

PASCALLON P., « Le développement culturel et les pays du Tiers Monde » In : *Tiers-Monde*, tome 24, n°95, 1983. pp. 497-512.

REINACH S., « La flagellation rituelle » in *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1905, pp. 173-183

RIVIERE C., « L'initiation en procès », in *Mort et Vie. Hommage au professeur D. Zahan*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp.201-221

RIVIERE C., *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1987, 256 p.

TABARD R., « Religions et cultures traditionnelles africaines », *Revue des sciences religieuses*, 84/2 | 2010, pp.191-205.

THOMAS L.-V., « Vie et Mort en Afrique » in *Ethnopsychologie*, Paris, Sorbonne 1972, pp.103-122.

WILLAIME J.-P., « La religion : un lien social articulé au don », in *La découverte*, n°22, 2003, pp.248-269.

- **OUVRAGES**

AUDERIE D., *Questions sur le patrimoine*, Paris, Éditions Confluences, 2003, 119p.

BAUDRY, P., *La place des morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Colin, 1999.

BÉLAISE M., *Le discours éthique de la langue proverbiale créole : analyse prolégoménique d'une manière d'être*, Publibook, 2006, 276p.

BONTE P. et IZARD M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F. 1991, 864p.

BOUILLET M. N., *Dictionnaire universel des sciences, des lettres et des arts*, Paris, Hachette, 1908, 1800p.

BOURDIEU P., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, coll. Points-Essais, 2001, 426p.

CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, Paris, Folio, 1950, 250p.

CAZENEUVE J., *Les Rites et la condition humaine*, Paris, PUF, 1958, 500 p.

CUISENIER J., *Penser le rituel*, Paris, PUF, 2006, 208 p.

DESSERTINE A., « Une initiation diffuse à la sexualité », *Civilisations*, 59-1 | 2010, 89-108.

DIAGNE M., *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2005, 600 p.

ELIADE M., *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1992, 282P.

- ELIADE M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965. 186 p.
- ELIADE M., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, 288 p.
- FELLOUS M., *A la recherche de nouveaux rites : Rites de passages et modernité avancée*, Paris, L'Harmattan, 2001, 246 p.
- GENNEP A. V., *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, A. & J. Picard, 1981, 288 p.
- GIRARD R., *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, 456 p.
- GODELIER M., *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1996, 400 p.
- GOFFMAN E., *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, 230 p.
- HOCART A. M., *Au commencement était le rite. De l'origine des sociétés humaines*, Paris : La Découverte/MAUSS, 2005. 220p.
- ISAMBERT F. A., « Rite et efficacité symbolique », Paris, Cerf, 1979, 224 p.
- JADE M., *Le patrimoine immatériel : perspectives d'interprétation du concept de patrimoine*, Paris, L'Harmattan, 2006, 273p.
- JAULIN R., *La mort sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris, Presses Pocket, 1992, 240p.
- LE VALLOIS Ph. (Éd.), *Croire ? : Repères et Éclairages*, Berlin, Lit Verlag, 2018, 176p.
- LEVI-STRAUSS C., *La pensée sauvage*, Paris, Pocket, 1990, 347p.
- LEVY-BRUHL L., *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1938, 314p.
- MAISONNEUVE J., *Les conduites rituelles (Que sais-je)*, Paris, P.U.F., 1999, 128p.
- MIEDER W., « the proverbs » in *American proverbs*, New York, Peter Lang, ed., 1989
- MORIN, E., *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970, 372p.
- MORISSET L. K., *Des régions d'authenticité : essai sur la mémoire patrimoniale*, Québec,

2009, 332p.

NDAW A., *La pensée africaine. Recherche sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, NEAS, 1997, 286 p.

POULOT D. (dir.), *Patrimoine et modernité*, Paris, 1998, 311p.

RASSE P., *La rencontre des mondes : Diversité culturelle et communication*, Paris, collection « sociétales », 2006, 331 p.

RIVIERE C., *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995, 264p.

ROCARD M., « Le développement de l'Afrique, affaire de volonté politique », In *Études*, S.E.R, Tome 398, 2003/1, pp.21-31

SEGALEN M., *Rites et rituels contemporains : Domaines et approches*, Paris, A. Colin, 2009, 128p.

STAMM A., *Les religions africaines (Que sais-je ?)*, Paris, P.U.F, 1995, 128 p.

THIERRY-MARIE C. et DE LA HOUGUE H., *Rites : fêtes et célébrations de l'humanité*, Paris, Bayard, 2012, 124 p.

THOMAS L. -V., *Cinq essais sur la mort africaine*, Paris, Karthala, 2013, 562 p.

THOMAS L.-V. et LUNEAU, R., *La Terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse, 1975, 335p.

TRESOLDI R., *Les rites d'initiation*, Nîmes, De Vecchi, 2005, 191p.

TURNER V., *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, (1969), trad. par Guillet G., Paris, PUF, 1990, 206p.

TYLOR E. B., *La civilisation primitive*, tome 1, traduit de l'anglais pour la deuxième édition (1873) par madame Pauline Brunet, Paris, Ancienne Librairie Schleicher, 1920, 584p.

VAN GENNEP, A., *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, Picard, 1981, 288p.

ZAHAN D., *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1970, 244p.

➤ BIBLIOGRAPHIE SPÉCIFIQUE

• ARTICLES

ATERIANUS-OWANGA A., « Le tànnébéer multisitué », *Socio-anthropologie*, 38 | 2018, pp.89-108.

BARRY B., « Émiettement politique et dépendance économique dans l'espace géographique sénégalais du XV^e au XVII^e siècle » : *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 68, n°250-253, Année 1981, pp. 37-52.

CHANTEPI PH., « L'invention de la prospective culturelle. Textes choisis d'Augustin Girard », *Culture prospective*, 2010/1 (n°1), pp. 1-31.

DAGENS C., « La laïcité, épreuve de vérité pour l'Église », *Études*, Tome 395, 2001/12 pp. 643-652.

DEME K., « Les classes sociales dans le Sénégal précolonial » in *La Pensée*, Paris, 1939, pp.11-31.

DIOP A. B., « Croyances religieuses traditionnelles et islam chez les Wolof », In *Peuples du Sénégal*, Saint-Maur, Sépia, 1996, pp. 39-61.

DIOUF M., « Assimilation coloniale et identités religieuses de la civilité des originaires des Quatre Communes du Sénégal », in *AOF : réalités et héritages : Sociétés ouest-africaines et ordre colonial, 1895 – 1960*, Tome 2, Direction des Archives du Sénégal, 1997, pp.837-850.

DJIGO A., « Patrimoine culturel et identité nationale : construction historique d'une notion au Sénégal », *Journal des africanistes*, 85-1/2 | 2015, 312-357.

DUPIRE M., « Totems sereer et contrôle rituel de l'environnement », In : *L'Homme*, 1991, tome 31 n°118. pp. 37-66.

FAIDHERBE L. L., « Populations noires des bassins du Sénégal et du Haut-Niger » in *Revue coloniale*, tome XVI, Paris, 1856, pp. 328-341

FAIDHERBE L., « Notice historique sur le Cayor », in *Bulletin de la Société de géographie*, 4^e trimestre 1883, pp. 527-564.

FEUER G., « Libéralisme, mondialisation et développement : A propos de quelques réalités ambiguës », *Annuaire français de droit international*, volume 45, 1999. pp. 148-164.

FICQUET É. et GALLIMARDET L. « On ne peut nier longtemps l'art nègre », *Gradhiva* [En ligne], 10 | 2009, mis en ligne le 04 novembre 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/1560> ; DOI : 10.4000/gradhiva.1560

Fournier Laurent Sébastien, « Le patrimoine, un indicateur de modernité. À propos de quelques fêtes en Provence », *Ethnologie française*, vol. vol. 34, no. 4, 2004, pp. 717-724.

GUEYE M'b., « Le pouvoir politique en Sénégal, des origines à la conquête coloniale », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 68, n°250-253, 1982, pp. 380-387.

KERBRAT-ORECCHIONI C., « Système linguistique et ethos communicatif », *Cahiers de praxématique* N°38. Montpellier : Pulm., 2002, pp. 35-57.

LATOURET, C. -H. P. de, « Les morts et les rites en Afrique », *L'Homme*, Paris, EHESS, 36e Année, No 138, 1996, pp.137-142.

MARTIN V., « Structure de la famille chez les Serer et les Wolof au Sénégal » In : *Population*, 25e année, n°4, 1970, pp. 771-796.

MBAYE R., « L'Islam noir en Afrique », *Tiers-Monde*, tome 23, n°92, 1982, L'Islam et son actualité pour le Tiers Monde, sous la direction de Ahmed Moatassime, pp. 831-838.

MBOW P., « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal », *Journal des africanistes*, 70 (1), 2000, pp.71-91.

MIÈGE B., « La marchandise culturelle : quelques caractéristiques de son développement récent », *Communication Information*, volume 4 n°2, 1982. pp. 46-63.

MOGUÉROU L., « La scolarisation des filles à Dakar au cours de la décennie 1990-2000 », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, 8 | 2009, pp. 191-209

MONTEIL V., « Lat Dior, Damel du Kayor, et l'islamisation des Wolofs », In *Archives de sociologie des religions*, n°16, 1963. pp. 77-104.

- MONTEIL V., « Une confrérie musulmane : les Mourides du Sénégal », *Archives de sociologie des religions*, n°14, 1962, pp. 77-102.
- NDIAYE A. R., « De la lutte traditionnelle chez les sérères fondement mythique, techniques et langages gestuels », *Peuple du Sénégal*, Paris, Sépia, 1996, pp.109-138
- NIANG M., « La notion de parenté chez les Wolof du Sénégal », in Bull. Ifan, Dakar, 1. XXXIV, série B, n° 4, pp. 802-825.
- NICOLAS G., « L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara : Étude comparée », *Cahiers d'études africaines*, vol. 18, n°71, 1978, pp. 347-377
- O'BRIEN D. C., « Langues et nationalité au Sénégal. L'enjeu politique de la wolofisation », *Année africaine*, Pédone, 1979, pp. 319-335
- O'DÉYÉ M., « Les relations ville/campagne intra-familiales : le cas de Dakar », in *Villes et Entreprises*, Paris, L'Harmattan, 1985, pp.256-274
- PENNA-DIAW L., « La danse *sabar*, une expression de l'identité féminine chez les Wolof du Sénégal », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 18 | 2005, pp.201-215.
- RICOSSE J.-H., HUSSER J.-A., « Bilan et avenir de la lutte contre les grandes endémies en Afrique occidentale francophone » In : *Cahiers d'études africaines*, vol. 22, n°85-86, 1982. Études épidémiologiques et approches géographiques des maladies en Afrique tropicale, Mélanges pour un dialogue. pp. 145-168.
- ROUSSEAU R., « Étude sur le Oualo. Cahiers de Yoro Dyâo », *Le Sénégal d'autrefois*, BCEHSAOF, 1933, n° 2, pp. 133-211.
- ROUSSEAU R., « Le village Ouolof (Sénégal) » In *Annales de Géographie*, t. 42, n°235, 1933. pp. 88-94.
- SALL A. S., « Pour une presse spécialisée en éducation au Sénégal », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, 66 | 2014, pp. 93-98.
- SANOOGO Z. Y. et COULIBALY N.-V., « Croyances animistes et développement en Afrique subsaharienne », *Horizons philosophiques*, vol. 13, n° 2, 2003, pp. 139-152.

SYLLA O., « Quelques particularités sur la Société Wolof » in *Notes Africaines*. N°122-
Janv-avril, 1969, pp.36-41.

VERNIÈRES M., « Le patrimoine : une ressource pour le développement », *Techniques
Financières et Développement*, vol. 118, no. 1, 2015, pp. 7-20

WANE C. T., Laboratoire VST2I, Université Bordeaux 2, EA 4140 ** Laboratoire Circeft,
Université Paris Est Créteil, E.A. 4384 et Jean-François Robin, « Représentations sociales
de la lutte sénégalaise : perspectives d'élaboration de contenus », eJRIEPS [En ligne], 20 |
2010, mis en ligne le 01 avril 2010, consulté le 09 avril 2020. URL :
<http://journals.openedition.org/ejrieps/4864> ; DOI : [https:// doi.org/10.4000/ejrieps.4864](https://doi.org/10.4000/ejrieps.4864)

ZEMPLIENI A., « La dimension thérapeutique du culte des rab, ndeup, turu et samp : rites
de possession chez les Lébou et les Wolof » in *Psychologie africaine*, vol. II, n°3, Dakar,
1966, p.296-439.

• **OUVRAGES**

ADANSON M., *Histoire naturelle du Sénégal avec la relation d'un voyage fait dans ce
pays pendant les années 1749, 1750, 1752, 1753*, Paris, J. B. Bauché, 1757, 190p.

ANFREVILLE DE LA SALLE L. d'., *Notre vieux Sénégal : son histoire, son état actuel,
ce qu'il peut devenir*, Paris, A. Challamel, 1909, 299p.

BARRY B., *La Sénégambie du XV au XIXème siècle : traite négrière, Islam et conquête
coloniale*, Paris, 2002, 431p.

BARRY B., *Le Royaume du Walo, le Sénégal avant la conquête coloniale*, Maspero, Paris,
1972, 393p.

BERENGER-FERAUD L. J. B., *Les peuplades de la Sénégambie : histoire, ethnographie,
mœurs et coutumes, légendes*, Paris, Ernest Leroux, 1879, 416p.

BOILAT P. D., *Esquisses sénégalaises. Physionomie du pays, peuplades, commerce,
religions, passé et avenir, récits et légendes*, Paris, Arthus Bertrand, 1853, 495p.

BOULEGUE J., *La Sénégambie du milieu du XVIe au début du XVIIe siècle*, Multig, Paris,
1968, 638p.

- BRIGAUD F., *Histoire traditionnelle du Sénégal*, Saint-Louis, *Études sénégalaises*, n°9, 1962, 335p.
- CASANOVA M., *Lat Dior, le dernier souverain du Cayor*, Paris, ABC, 1976, 106p.
- CARRERE F. et HOLLE P., *De la Sénégambie française*, Paris, Firmin Didot, 1855, 316p.
- CISSE M., *Parole chantée et communication sociale chez les Wolof du Sénégal*, Dakar, L'harmattan, 2010, 488p.
- COULON C., *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire : religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 1983, 206p.
- CUOQ J. M., *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale au VIIIe au XVIe siècle (Bilâd al Sûdân)*, Paris, Edition du Centre nation de recherche scientifique, 1975, 490p.
- DELAFOSSÉ M., *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français). Le pays, les peuples, les langues*, Première série. Tome I, Paris, E. Larose, 1912, 428p.
- DIENG B., *L'Épopée du Kajoor (Sénégal)*, Paris/Dakar, ACCT/CAEG, 1993, 1296p.
- DIENG B., *Société Wolof et discours du pouvoir : analyse des récits épiques du Kajoor*, Dakar, Presses universitaires de Dakar, 2008, 378 p.
- DIOP A. B., *La Famille wolof*, Paris, Karthala, 1985, 262p.
- DIOP A. B., *La Société wolof*, Paris, Karthala, 1981, 360p.
- DIOP C. A., *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines : processus de sémitisation*, Dakar, N.E.A. IFAN, 1977, 402p.
- DIOUF M., *Le Kajoor au XIX^e siècle : pouvoir cedido et conquête coloniale*, Paris, Karthala, 1990, 327 p.
- DIOUF M., *Une histoire du Sénégal : le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, 250 p.
- DJIGO A., *Histoire des politiques culturelles au Sénégal (1816 à 2000)*, L'Harmattan,

Dakar, 2015, 514p.

DOZON J.-P., *Afrique en présences. Du monde atlantique à la globalisation néolibérale*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2015, 200p.

FALL P. D., *Du village à la banlieue : l'évolution des villages lebou du rivage méridional de Dakar*, Paris, Université de Paris X, Nanterre, 1986, 350p.

FALL. T. L.-S., *Épopée des Dammel du Cayor (1549-1886)*, Dakar, Éditions L'Harmattan, 2017, 243p.

FAYE A., *Le thème de la mort dans la littérature seereer*, Dakar, NEAS, 1999, 342p.

HABERT DE GINESTET C., *Au Soudan. Excursion dans l'Ouest africain*, Paris, C. Delagrave, 1894, 240p.

HECQUART H., *Voyage sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occidentale*, Paris, Imprimerie de Bénard et Compagnie, 1855, 409p.

KESTELOOT L. et DIENG B., *Du Tieddo au Talibé. Contes et mythes wolof II*. Paris, Présence africaine, 2000, 204 p.

KESTELOOT L., et MBODJ C., *Contes et mythes wolof*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2015, 250p.

LA TOURRASSE, J. D., *Au pays des Woloffs : souvenirs d'un traitant du Sénégal*, Tours, A. Mame et fils, 1901, 192p.

LAME A. M., *Le Sahara ou la vallée du Nil ?*, Dakar, IFAN, 1994, 104 p.

LY B., *La morale de l'honneur dans les sociétés wolof et halpulaar traditionnelles*. Tome2, Paris, L'Harmattan, 2016, 284 p.

MARCHE A., *Trois voyages dans l'Afrique occidentale : Sénégal, Gambie, Casamance, Gabon, Ogooué*, 1879, 376p.

MAUNY R., *Tableau géographie de l'ouest africain au moyen âge*, IFAN-Dakar, 1961, 587p.

MOSTO C. D., *Relations de voyages sur la côte occidentale africaine, 1455-1457*, Paris, Leroux, 1895, 206p.

NDIAYE A. R., *La place de la femme dans les rites au Sénégal*, Dakar, N.E.A., 1986, 143p.

NDIAYE L., *Parenté et mort chez les Wolof : tradition et modernité au Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 2009, 340 p.

NDIONE M. S., *Prophéties et politique au Sénégal : prédicateurs sereer (saltigi) et acteurs politiques*, Paris, 2015, 333 p.

NDOUR S., *L'industrie musicale au Sénégal : essai d'analyse*, Dakar, CODESCRIA, 2008, 179p.

NIANE D. T., *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine, 1960, 155p.

PELISSIER P., *Les paysans du Sénégal*, Paris, Fabrège, 1966, 941p.

RABAIN J., *L'Enfant du lignage : du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot, 1979, 237p.

SABATIE A. C., *Le Sénégal : sa conquête, son organisation (1364-1925)*, 1925. 425p.

SINOUE A., *Comptoirs et villes coloniales du Sénégal : Saint-Louis, Gorée, Dakar*, Paris, Karthala, 1993, 364p.

SYLLA A., *Le peuple lébou de la presqu'île du Cap-Vert*, Dakar, Nouvelles Éditions africaines, 1991, 138p.

TURNER V., *Les tambours d'affliction analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Gallimard, 1972, 388 p.

- **THÈSE ET MÉMOIRES**

BA C. A., « Le Guet : histoire d'une ancienne province du Kajoor (1900-1945) », Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 1995, 134p. (Mémoire de Maîtrise)

CISSE M. N., « Recherches sur la place de la femme au Walo et au Cayor », Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 1992, 40p. (Mémoire de DEA)

CISSE M., « Paroles chantées ou psalmodiées wolof, collecte, typologie et analyse des procédés argumentatifs de connivence associés aux fonctions discursives de satire et d'éloge », Dakar, thèse de l'Université Cheikh Anta Diop, 2006

DE LA MASSELIÈRE B., « Les dynamismes socio-politiques et économiques dans la transformation des paysages agraires du Kayor central et septentrional », Thèse de 3^e cycle, Géographie, Paris 1, EHESS, 1979, 314p.

DIAGNE C., « L'Islam et les coutumes au Cayor », Université de Dakar, 1985, 106 p. (Mémoire de Maîtrise)

DIAO M. M., « Étude du système foncier traditionnel chez les Wolof du Cayor au Sénégal », Paris, Université de Paris, 1973, 295p. (Mémoire EPHE)

DIOUF M. B., « Forgerons wolof du Kajoor ; Forgerons sereer du Siin et du Jegem : de l'époque précoloniale à nos jours », Paris, EHESS-ORSTOM, 1983, 498p. (Thèse de 3^e cycle)

DIOUM A., « Les exploits de Masire Isse Dieye : Un épisode de l'épopée du Kayor », Dakar, Université de Dakar, 1978, 194 p. (mémoire de maîtrise)

FALL A., « La forge wolof du Kajoor : origine et évolution », Université Cheikh Anta Diop, 2000, 93p. (Mémoire de maîtrise)

FALL M., « L'œuvre politico-militaire de Demba Waar Sall dans l'histoire politico-militaire du Kajoor (1860-1902) », Université de Dakar, 93 p. (Mémoire de Maîtrise)

FALL R., « La Royauté et le pouvoir royal dans le Kajoor précolonial (XVI^e-XVIII^e siècle) », Dakar, Université de Dakar, 1979, 112p. (Mémoire de Maîtrise)

FALL R., « Le Saalum de la fin du XV^e siècle au milieu du XIX^e : population, espace et histoire », Tome I, thèse de 3^e cycle, Dakar, UCAD, 2013, 606p.

GUEYE A., « L'impact de la traite négrière au Cayor et au Bawol : Approche historico-archéologique (1695-1854) », Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2000, 52p. (Mémoire de DEA)

GUEYE A., « Les expressions matérielles du pouvoir dans l'habitat au Cayor et au Bawol du XVI^e au XIX^e siècle. Approche ethnographique », Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 1999, 108 p. (Mémoire de Maîtrise)

NDIAYE A., « La province du Diander de 1861 à 1885 », Dakar, 1976, 109 p. (mémoire de maîtrise)

SAMBE K., « Les jeux traditionnels : leur implication dans l'éducation des jeunes sénégalais (Etudes et perspectives) », Dakar, UCAD, Thèse de 3^e cycle, 2004, 410p.

SCHMITZ J., « Du *jihad* a la migration internationale : la diaspora des républiques musulmanes de la vallée du Sénégal », Thèse de 3^e cycle, Université Paris V, 2003, 482p.

SECK Mamadou, « « Le baak » et le « bàkku » : danse gymnique et chorégraphique des lutteurs sénégalais », Dakar INSEP, Mémoire de Maitrise, 2001, 130p.

SECK Ndiaye, « Islam et mariage traditionnel wolof au Sénégal », Dakar, Ucad, Thèse de 3^e cycle, Tome1, 1993, 232p.

THIAM M., « La chefferie traditionnelle wolof face à la colonisation : les exemples du Jolof et du Kajoor, 1900-1945 », Dakar, Université de Dakar, 1986, 387p. (Thèse de 3^e cycle)

THIAW V. A., « Les Sereer du Kajoor au XIX^e siècle », Université de Dakar, 1990, 117 p. (Mémoire de Maîtrise)

WADE M., « Un épisode de l'épopée du Kajoor : la bataille de Dekhelé », Université de Dakar, 1980, 172 p. (Mémoire de Maîtrise)

WADE O., « La force du verbe dans la tradition orale wolof : l'exemple des chants du Cercle de la jeunesse de Louga », Mémoire de DEA, Dakar, Université Cheikh Anta DIOP, 2007

II. SOURCES ARCHIVISTIQUES

Archives nationales du Sénégal (ANS) :

Série D : Affaires militaires 1763-1920

- Sous-série 1D11 : Expédition du N'Diambour (affaire de Nguick, M'birame et Niomré), 1858
- Sous-série 1D17 : Expédition du Cayor par le Chef de Bataillon Morel, 1860-1861.
- Sous-série 1D 24 : Colonne du Cayor contre Lat-Dior : massacre de la colonne Lorans à N'Golgol, 1863
- Sous-série 1D 25 : Expédition contre les Diobas dans la région de Thiès. Attaques de Pout par les Sérères, 1863-1869
- Sous-série 1D26 : Campagne du Cayor contre Lat-DIOR. Victoire de Loro, revanche du désastre de N'Golgol, 1864
- Sous-série 1D31 : Colonne du Cayor commandée par le Colonel Le Camus, combat de Louga 1869.
- Sous-série 1D42 : Colonne de Rufisque contre les Lebous, 1882
- Sous-série 1D44 : Colonne DODDS au Cayor contre Samba Laobé et Aly Boury, roi du Djoloff, 1883
- Sous-série 1D48 : Campagne du Cayor. Incident de Tivaouane (Capitaine Spitzer). Combat de Dekkelé : défaite de Lat-Dior et de Samba Laobé, 1886

Série G : Politique et administration générale

Sous-série 13G : affaires politiques, administratives et musulmanes, Sénégal 1782-1919 :

- Sous-série 13 G19 : Coutumes de la contrée du Cayor pour les années 1836-1845
- Sous-série 13 G32 : Affaires indigènes, 1839-1854
- Sous-série 13 G36 : Notice sur le Cayor, 1861-71
- Sous-série 13 G38 : Notices sur les Sérères et le Diander, 1861-1871
- Sous-série 13 G48 : Mission Vallière dans le Cayor 1879
- Sous-série 13 G60 : plaintes et conflits privés
- Sous-série 13G 136 : Mission Angot dans le N'Diambour et le Bawol, 1889
- Sous-série 13G 138 : Note circulaire relative aux coutumes juridiques 1896
- Sous-série 13G 252 : N'Diambour, correspondances avec les chefs indigènes
- Sous-série 13G 276 : Ndiander, correspondances avec les chefs indigènes

- Sous-série 13G 296 : Monographie du cercle de Thiès, 1903-1904
- Sous-série 13G 330 : Coutumes au Sénégal, 1907
 - Droit coutumier des Sérères du cercle de Thiès, par Teissier et Beurnier
 - Droit coutumier du Cayor (Tivaouane)
- Sous-série 13G 339 : Enquête ethnologique sur le métissage, 1910-1913

III. SOURCES ORALES

Liste des personnes interrogées

- Camara Ndeye Lissa, enseignante, 50 ans, habitante de Mbour, le 25.05.2019
- Diaw Saliou retraité à Mbour, Liberté2, le 29 mai 2019 à 09h 30'
- Dieng Bada, traditionnaliste, Mérina Ndakhar, le 27.12.2017 à 15h30'
- Dioum Abdoulaye, 65 ans, Sculpteur-boisselier, demeurant à Mbour, le 26.09.2019
- Dioum Ousmane, 45ans, Sculpteur-boisselier, entretien fait le 24.09.219
- Fall, Ndongo, 76ans, traditionnaliste, Ndiongué Fall, le 05.03.2021.
- Faye Moustapha, 62 ans, Professeur de philosophie, proviseur de Lycée à la retraite, originaire de Ngolar (Diobass), 10.03.2021
- Gueye Ibrahima, 30ans, commerçant, Ndande, le 05.03.2021.
- Gueye Modou, Chauffeur, Ndande, le 05.03.2021.
- Ka Ouraye, 28ans, étudiant en métiers du patrimoine, à Nguekokh le 6.10.2019
- Khalifa Ndoye, mécanicien, 42 ans, petit-fils de Maam Njare, Yoff, le 16.02.2019
- Maguette Seck, 64ans, commerçant, habitant à Kelle, le 18.06.2019
- Mbaye Adji, habitant à Mbour, le 02.06.2018 à 18h
- Mbaye Mame Pathé, Communicateur traditionnel, habitant de Darou, 28.12.2017 à 10h30'
- Mbaye Ndeye, 56ans, ménagère, habitante de Souguère, le 22.12.2018
- Mbaye Ndiawar, 66ans, cultivateur, habitant du village de Ndande, le 13.07.2019
- Mbaye Sathé, 70ans, communicateur traditionnel, Souguère, 27.12.2017 à 12h30'
- Mbengue Moussa, guérisseur, 75ans, habitant à Mbidieum (Diander), le 20.03.2021
- Mboup Birima, 55ans, descendante de la famille griotte royale de Mbul, 26.12.2017 à 11h30'
- Ndiaye Birame, 44 ans, tailleur habitant de Sagatta, le 23.12.2018 à 09h30'
- Ndiaye Djiby, commerçant, 62ans, le 17.05.2019 à Liberté2- Mbour
- Ndoye Mbayang, 28 ans, athlète, Bargny, le 13.01.2019

- Niang Alioune, 56ans, cultivateur, habitant à Keur Massouka, le 08.04.2019
- Samb Anta, 58ans, ménagère, habitant à Mbour, le 01.12.2018 à 15h
- Samb Bara, maçon, 49ans, habitant de Mbour, le 25.02.2019
- Samb Elhadji Doudou, griot traditionnaliste, retraité de la gendarmerie, 73ans, le 23.03.2019 à Mékhé
- Sarr Mamadou Lamine, 75ans, cultivateur, habitant de Djilakh (Mbour)
- Seck Daba, Griotte, habitant à Mbour, le 02.06.2018 à 16h
- Seck Fatou Sarr, 65ans, habitante de Thilmakha, le 13.04.2018
- Sow Ibrahima, 48ans, Sculpteur-boisselier, habitant de Mbour, le 20.09.2019
- Thiam Baye Niass, 54ans, gardien du puits de Kalom, Ndande, le 05.03.2021
- Thiam Fatou, 83 ans, marchande, Ngaye
- Thiao Lamine, 37ans, enseignant, habitant du village de Gade Khaye - Toubatoul.
- Thiaw Soda, plus de 70 ans, demeurant à Mbour.
- Touré Mame Saliou, 30 ans mécanicien, Mékhé, 06.03.2021
- Wade Cheikh, 43 ans, pêcheur, habitant à Mbour

ANNEXES

I. TRANSCRIPTION D'UN ENTRETIEN SUR LE MARIAGE

Entretien fait avec Mme Fatou THIAM, 83 ans, marchande, Ngaye, Le 06 mars 2021

- **Quelle importance vous donnez au mariage ?**

Traditionnellement, dès la naissance, les gens priaient déjà pour que le bébé de sexe féminin grandisse et se marie un jour. La décision de la marier à un homme appartient totalement au papa, l'avis de la fille n'est pas important. Sans attendre la requête, le papa peut aussi décider d'offrir la main de sa fille, sans demander de dot. L'obéissance aux parents et le comportement dans le foyer sont importants pour les couples et l'avenir des enfants. Quand l'enfant réussit, c'est le fils de tout le monde. Quand la personne échoue dans sa vie, il est uniquement le fils de sa maman. Il n'est pas possible d'avoir trois choses : demander une forte dot, ne pas respecter son ménage et avoir des enfants qui réussissent leurs vies.

Contrairement à ce qui se faisait, aujourd'hui, un jeune peut choisir sa femme à partir de simples photos. Les filles réclament des dots exorbitantes et malheureusement foulent du pied toutes les règles sociales. C'est vrai que de nos jours les gens exagèrent et cela explique le taux de célibat des filles.

Un homme a voulu épouser ma fille, j'ai refusé mais il a tenu pendant 13ans parce qu'il n'était pas forgeron comme nous. J'ai fini par céder devant son insistance. Cependant, pour le baptême de son fils aîné, j'ai dû débloquer beaucoup d'argent pour les soutenir. La belle-famille, faisant la fière, a fini par lui créer des dettes. J'ai dû encore lui prêter de l'argent pour les éponger. Lors des cérémonies de baptême ou de mariage, pour faire étalage d'une richesse qui n'existe pas toujours, les jeunes se sentent obligés de changer de tenues plusieurs fois durant la journée. Ceci est une aberration parce que souvent les jeunes mariés n'ont même pas le minimum d'ameublement dans leur domicile.

- **Comment se faisait le mariage du temps de votre jeunesse ?**

À mon époque, en guise de dot, l'homme donnait des étoffes, un lit en fer forgé et 5000 francs. Cette somme d'argent était déjà importante. Pour vous en donner une idée, le mètre de tissu ne coûtait jamais plus de 150 francs, quelle que soit sa beauté.

Dans certaines familles, la dulcinée reçoit une génisse et un veau en plus. Ces animaux constituent les premiers éléments constitutifs d'un troupeau, le fondement des biens de la femme dans son ménage. Hormis les importantes cérémonies où l'abattage d'une bête est

indispensable, ou devant une obligation absolue de vente, le troupeau est jalousement conservé. La production de lait peut aussi aider à la survie de la famille. Le mariage a lieu traditionnellement un jeudi après-midi avec une déclaration solennelle devant les témoins. Pour mon cas, j'avais reçu en même temps trois dots d'hommes différents. Naturellement, j'ai choisi celui que j'aimais. Malheureusement, mes parents voyaient l'issue de la situation autrement. Malgré le fait que je sois partie me réfugier auprès de mon oncle maternel à Kaolack où mon prétendant favori m'avait suivie, mes parents m'ont obligée à épouser celui qui était le plus proche de la famille. Ce que j'ai fait immédiatement pour faire avec lui neuf enfants, par la suite.

- **Comment se passait la réception de la mariée, le fameux *xaxar* ?**

Cela se passait en pleine journée, après un bon petit déjeuner. Le *xaxar* représentait l'animation de la journée. Par exemple, si la mariée s'appelait Fatou

Fatou yaw, xaslaa ma taxa jok, amuma sa kersa

Xamuma sa ndey, Xamuma sa baay, xamuma sa rakou yaay

Fatou yaw cewri dërëm, galañ ñati fiftiin,

Sa ndey di lambarlambari, te indil wul dara

(Fatou, j'ai décidé de te dénigrer, je ne suis pas gêné ;

Je ne connais pas ta maman, je ne connais pas ton papa, ta tante non plus ;

Fatou, collier en fibre de 5francs, bijoux en bâtonnet de trois centimes ;

Ta maman se permet de slalomer dans la foule alors qu'elle n'a rien amené)

Pendant que se faisaient des quolibets, le camp de la mariée donnait de l'argent pour encourager les prestataires. Les griots rentraient toujours les mains pleines d'argent.

Aujourd'hui, les gens insultent les gens sans vraiment maîtriser les paroles.

- **Comment se faisaient les rituels d'accueil de la mariée ?**

On fait asseoir la femme sur une natte devant la case du mari. La belle-sœur amène unealebasse remplie d'un mélange d'arachides, de haricots, de pépins de pastèque et du mil, pour procéder à la mesure. Il s'agit de remplir les deux mains de la mariée avec les graines puis les reverser sur le van posé sur ses jambes tendues. L'opération est renouvelée sept

fois de suite. Ensuite, la belle-sœur avance et est suivie par la mariée pour faire trois fois le tour d'une lampe en rampant. A la fin, on la fait entrer dans sa case conjugale.

La belle-sœur sert au couple une bouillie de mil ; ce premier repas s'appelle *niituk neeg* (torche de la case). La femme recrache sa première bouchée qui doit transiter par la bouche du mari avant d'être recueillie et gardée à côté. Elle ira au fond du puits en offrande pour la première corvée d'eau (*Jëli dawal*).

- **Comment se faisait cette première corvée d'eau ?**

La mariée arrive le jeudi soir, le vendredi est consacré à la fête de réception, le samedi est jour de repos et le dimanche, c'est la corvée d'eau (*jëli dawal*) entourée de tout un cérémonial. La séance d'implantation du canari (*samp ndaa*) obéissait à un rituel particulier. Un trou était creusé à l'endroit devant accueillir le récipient en terre cuite. Les anciens prient avant d'y enterrer un os de bassin d'une bête, trois feuilles de *new* et trois feuilles de *poftan*. A la fin, une petite excavation est faite dessus pour accueillir le canari. Une partie des produits utilisés lors de la mesure est semée autour du canari, le restant est rajouté au repas.

Quand la femme revient du puits avec la bassine d'eau, elle demande à son mari de venir l'aider à descendre l'eau de sa tête. Après avoir vidé la bassine, chacun essaie de mettre le premier son pied au fond de l'eau.

Ce jour-là, la préparation du repas est faite par ses amies. La femme ne touche pas à la farine de mil. Elle fait son premier repas le lundi matin et prend service définitivement.

Selon les familles les rituels changent. Pour ma fille cadette, j'ai voulu apporter mon appui pour la première cuisine. La belle-famille m'a expliqué que cette pratique leur est inconnue.

- **Pouvez-vous nous parler des naissances ?**

Une fois on m'a annoncé que la fille de ma coépouse devait accoucher à l'hôpital, je suis allée lui rendre visite. Je l'ai trouvée couchée sur une table pour l'accouchement, le ventre pointant vers le ciel. Je me suis exclamée en lui disant que c'est dangereux d'accoucher dans ces conditions. J'étais horrifiée ! J'ai eu neuf enfants et je n'ai jamais accouché dans ces conditions.

Il y avait à Tivaouane un gars du nom de Kati. Quand une femme au terme de sa grossesse se présentait à lui, il devait s'assurer d'abord qu'elle ne souffrait pas de faim ni de paresse. Il lui donnait à manger une bouillie de mil avec du lait et du beurre. Ensuite, il lui demandait

de piler du mil pour bien la secouer. Certaines belles-mères obligent encore leurs belles-filles à piler le mil pour les aider à bien accoucher.

A la naissance du bébé, le cordon ombilical était coupé à l'aide d'un morceau de roseau coupant, sur un débris de canari servant de support.

- **Comment se passent les rituels pour le nouveau-né ?**

Un marabout fait un liquide qu'on appelle *toxantal*. Le bébé doit recevoir dans sa bouche des gouttes de cette eau sacrée qui est également utilisée pour rincer le sein de la maman avant la première tétée.

Le jour du baptême, il faut raser l'enfant en imbibant sa chevelure avec de l'eau contenue dans unealebasse avec au fond du mil, du sel et autres produits qui varient selon les familles. Le baptême du huitième jour est une manière de laisser en observation le bébé pendant une semaine complète pour s'assurer de la viabilité.

Les cérémonies de baptêmes, auxquelles participaient des animateurs locaux, étaient très gaies. Par exemple, je constituais avec mes amis un groupe d'animatrices qui était très sollicité dans la contrée. Dans la vie courante, il y avait également des lutteurs et autres artistes qui assuraient l'animation partout à travers le *kajoor*.

- **Quelle était l'importance d'une pratique telle que le tatouage ?**

C'était une étape importante pour les femmes. Celles qui ne l'avaient pas fait étaient victimes d'une ségrégation. Dans le cadre de baptême d'enfant naturel, deux types de plats à base de riz et de viande étaient cuisinés : celui fait avec de la tomate est exclusivement mangé par les femmes tatouées. Les autres, n'y ayant pas droit, sont obligées de manger le riz blanc avec les enfants.

Durant cette cérémonie particulière, la candidate recevait des cadeaux en nature de la part de ses prétendants pour contribuer au repas. Malheureusement, selon la manière de suivre la guérison, la lèvre inférieure peut se distendre définitivement et déformer le visage de la fille. En plus des lèvres, je faisais régulièrement le tatouage des gencives, supérieures comme inférieures. Moi, je faisais l'objet d'une rivalité très forte entre les garçons de la contrée.

II. QUELQUES ÉLÉMENTS DU PATRIMOINE CULTUREL VIVANT

✓ **Mariage**

- **Jël njël** : C'est la cérémonie consacrant le début des travaux ménagers. L'épouse doit aller au marché (si indispensable) préparer le couscous, faire le repas, puiser de l'eau selon des rituels encadrés par les femmes de la famille.
 - **Wacce** : Faire descendre (de cheval), indique l'accueil de la mariée dans la maison de son mari. La femme subit les pratiques rituelles de la famille d'accueil. Généralement, après la séance de la « mesure », elle entre dans la chambre pour partager son premier repas avec son mari, bouillie de mil avec du lait caillé servie dans unealebasse.
 - **Waral** : signifiant faire monter (à cheval) renvoie à la cérémonie de préparation du départ de la mariée. Elle prend en compte les bains mystiques privés, les conseils prodigués à la concernée assise sur une natte, enveloppée d'un pagne, au milieu de la cour. Traditionnellement, la mariée voyageait sur le dos d'un cheval supportée par l'un de trois cavaliers chargés de la transporter ainsi que sa tante paternelle et sa compagne.
 - **Woyi seet** : Chants de la mariée rejoignant son domicile conjugal exécutés par les jeunes filles de sa génération accompagnées par des griottes.
 - **Xaxar** : manifestation, constituée de chants, musique et danse, organisée les femmes du village pour accueillir la nouvelle mariée. Les textes improvisés contiennent des quolibets à l'endroit de la nouvelle épouse arrivante.
- ✓ **Circoncision :**
- **Kasak** : veillée de chant et danse des circoncis
 - **Lak** : cérémonie marquant la fin de la réclusion des circoncis où une bonne partie du matériel qui a accompagné la retraite est brûlée.
 - **Ngomar** : veillée folklorique préparant le départ pour la circoncision
 - **Teral** : séance de remise de cadeaux aux membres de la belle-femme par l'épouse lors d'une cérémonie familiale.
 - **Tudu** : cérémonie de la dénomination du nouveau-né le huitième jour.
 - **Wat** : cérémonie du rasage du bébé le jour du baptême

✓ **Animation folklorique**

- *Sabar* : séance de tam-tam
- *Simb* : Séance de faux-lion
- *Taxuraan* : veillée de chant et de tam-tam animée principalement par des hommes.

✓ **Gastronomie**

- *Cebu jën* : riz au poisson local.
- *Laaxu dugub* : bouillie de mil accompagné de lait caillé.
- *Mooñ* : Roulage de la farine de mil.

INDEX

A

- Abdoulaye Wade..... 326
 Afrique. ii, 1, 2, 4, 5, 7, 8, 10, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 22,
 23, 25, 30, 33, 34, 37, 38, 50, 56, 73, 74, 82, 84, 89,
 99, 100, 106, 108, 118, 119, 127, 133, 134, 135,
 143, 144, 148, 149, 150, 153, 182, 199, 200, 208,
 211, 213, 221, 227, 230, 238, 257, 262, 269, 274,
 276, 293, 295, 309, 311, 317, 318, 319, 323, 325,
 330, 338, 340, 341, 348, 351, 355, 358, 359, 368,
 383, 385, 386, 400, 401, 405, 408, 409, 410, 415,
 416, 418, 420, 421, 423, 424
 Aimé Césaire 2, 21
 Ajoor..... iv, v, vi, vii, 9, 41, 43, 49, 61, 94, 97, 108, 118,
 146, 172, 217, 236, 237, 243, 244, 252, 270, 285,
 299, 309, 340, 342, 343, 344, 347, 411
 Alioune Diop 2
 Almoravide 89
 Alpha Oumar Konaré..... 19, 21
 Alvise Ca' Da Mosto 71, 73, 74, 82
 Amadou Hampaté BA..... 33
 Amari Ngone 129, 211
Amul Yakar 193
 Andal 44, 65
 Arabes 67, 90
 Athènes 3

B

- Badolo..... 79, 171, 344
 Bakol..... 65
 Bar-Dyalla..... 77
Bargeej..... 129
 Bargny..... 46, 64, 109, 129, 131, 230, 231, 232, 429
 Bassari..... 3, 54
 Bawol.... 5, 6, 44, 46, 62, 68, 75, 78, 92, 169, 214, 367,
 390, 427
 Bëcc Naar..... 80
 Bédik..... 3
 Berbères 67, 90
 Bey..... 78, 222
 Boilat 5, 7, 355, 386, 387
 Burba-Jolof 75, 211
 Buur Gadd..... 80

C

- Cap-Vert ...iv, 42, 45, 46, 50, 60, 62, 63, 64, 68, 69, 82,
 89, 91, 92, 102, 107, 109, 114, 128, 129, 130, 143,
 224, 230, 231, 233, 291, 299, 369, 370, 390, 425
 Caroy 64, 114

- Casamance..... 32, 107, 153, 186, 366, 367, 424
 Ceddo 64, 65, 85, 90, 91, 128, 143, 212, 342
 Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké..... 143
 Cheikh Anta Diop....2, 6, 106, 200, 309, 362, 425, 426,
 427
 Coky 42, 224

D

- Dakar ... ii, 2, 5, 6, 17, 21, 33, 42, 45, 60, 62, 80, 82, 85,
 86, 119, 130, 165, 166, 167, 168, 180, 195, 201,
 230, 247, 249, 260, 273, 289, 294, 299, 301, 311,
 313, 314, 315, 320, 323, 324, 325, 326, 329, 330,
 332, 341, 342, 359, 360, 363, 366, 369, 370, 375,
 389, 392, 393, 408, 409, 415, 418, 420, 421, 422,
 423, 424, 425, 426, 427
Damel 46, 50, 62, 65, 68, 69, 70, 75, 77, 78, 80, 82, 90,
 91, 109, 129, 142, 170, 210, 211, 212, 213, 215,
 216, 217, 223, 252, 420
 Daniel Sorano 322, 325, 375
 Danki 5, 75, 211, 216
 Daraay Kocc..... 330
 Darmanko 68
 Delafosse 5, 355, 408
 Demba Nan..... 65
 Demba War Sall 78, 173, 174, 177
 Déthié-Fou-N'Diogou 75, 211
 Dia Ogo 226
Diander .44, 50, 62, 63, 64, 68, 69, 114, 135, 241, 301,
 302, 369, 370, 427, 429
 Diayane 224
 Diobass..... 68, 111, 228, 316, 429
 Diourbel..... 55, 441
 Djinnis 108, 109
 Djoudj..... 3
 Dorobê..... 78, 222
Dufi Yendu..... 193

F

- Faal 70, 78, 194, 211, 441
 Faidherbe..... 5, 66, 84, 85, 86, 137, 355, 368, 408
Fara biir kër 77
Fara Buntu kër 77
 Fara Lawbe 80
Fara sëf 77
Farba ju rëy..... 77
 Fatick..... 84, 122, 366
 Ferlo 60, 68, 241, 366
 Festival Mondial des Arts Nègres ii, 324, 358
 Fuuta..... 64, 67, 90, 91, 128, 172, 367, 387

G

| | |
|---|--------------|
| Gadd-Niandy..... | 216 |
| <i>Garmi</i> | 77, 79 |
| Geej..... | 78, 210, 222 |
| Gelwar..... | 78, 222 |
| Get | 44, 64 |
| Gewul..... | 44, 65 |
| Gorée3, 33, 64, 82, 83, 84, 85, 114, 315, 361, 363, 368, 370, 375, 425 | |
| Grand <i>farba</i> | 222 |
| Grand <i>Seriñ</i> | 129, 218 |
| Guet Ndar..... | 114, 231 |
| Guy Mbarka..... | 216 |
| Guy Teere | 216 |

H

| | |
|---------------|-----|
| Haratin | 67 |
| Hecquart..... | 408 |

I

| | |
|--|--|
| IFAN.. ii, 2, 17, 126, 166, 167, 294, 359, 363, 423, 424 | |
| Islam . 6, 32, 64, 80, 89, 90, 91, 92, 102, 106, 117, 127, 128, 129, 130, 171, 190, 223, 224, 249, 367, 420, 422, 426, 427 | |

J

| | |
|---|------------------|
| Jambuur..... | 79 |
| <i>Jaraf</i> | 45, 76, 129, 222 |
| <i>Jawriñ</i> | 76 |
| Jawriñ..... | 215 |
| Jeegeem..... | 68 |
| Jeegem | 137 |
| Jeeri Joor Ndeela..... | 213 |
| Jola..... | 54, 107, 390 |
| Jolof4, 5, 44, 62, 63, 67, 73, 74, 75, 89, 91, 93, 102, 127, 210, 211, 214, 215, 216, 221, 231, 309, 340, 369, 370, 427 | |
| Joob..... | 70 |
| Jula..... | 71 |

K

| | |
|--|--|
| Kajoor . iv, v, vi, vii, 5, 6, 8, 9, 10, 13, 14, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 100, 102, 103, 106, 107, 110, 116, 117, 118, 121, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 145, 152, 157, 162, 169, 172, 175, 179, 190, 195, 198, 200, 202, 206, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 221, 222, 223, 224, 227, | |
|--|--|

| | |
|---|--|
| 228, 230, 233, 241, 243, 245, 247, 248, 249, 251, 260, 261, 262, 269, 289, 291, 292, 299, 301, 309, 310, 311, 312, 316, 317, 318, 320, 328, 337, 340, 341, 342, 348, 350, 365, 366, 367, 369, 370, 375, 380, 385, 387, 401, 403, 408, 409, 410, 412, 423, 425, 426, 427, 441 | |
|---|--|

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| Kalom..... | 111, 112, 113, 137, 430, 441 |
| <i>Kangam</i> | 76, 215 |
| Kayar | 60, 63, 230, 231, 369 |
| Kayes..... | 389 |
| Kébémér | 60, 248, 311 |
| Kell..... | 78, 132, 172 |
| Kër..... | 138 |
| Keur Moussa | 370, 441 |
| Khandan | 77 |
| Kocc Barma Fall..... | 111, 137, 263, 269 |
| Koki..... | 64, 90 |
| Koul..... | 248 |
| <i>Kumba amul ndey</i> | 287, 330 |
| Kumba Kastel..... | 114 |

L

| | |
|--|--|
| Lac Rose..... | 370 |
| Lamanat..... | 70 |
| Lat-Dior..... | 78, 85, 130, 142, 169, 173, 174, 177, 212, 224, 252, 311, 409 |
| Lawbe..... | 55, 80, 133, 164, 244, 245, 249, 292, 373 |
| Lebu.42, 46, 50, 62, 63, 64, 68, 69, 100, 102, 109, 114, 129, 130, 195, 196, 218, 230, 231, 233, 291, 369 | |
| Lëk Daawur Mbay..... | 114 |
| Lélé Foul-i-Fack..... | 75, 211 |
| <i>Lemu Dee</i> | 193 |
| Léopold Sédar | 2, 21, 24, 134, 252, 323, 414 |
| <i>Lexaar</i> | 46, 68 |
| Lompoul | 369 |
| Longor..... | 223 |
| Louga..... | 60, 64, 90, 111, 138, 158, 269, 311, 329, 427, 441 |

M

| | |
|-----------------------|---------------------------------------|
| Maam Geessu | 102, 216, 243 |
| Maam Kumba Bang..... | 114, 137 |
| Maam Kumba Lamba..... | 114 |
| Maam Mbosse | 137 |
| Maam Mindiss..... | 122 |
| Maam Njare..... | 64, 109, 114, 121, 132, 231, 232, 429 |
| Maam Yaxi Lalo..... | 330 |
| Maba Diakhou Bâ..... | 224 |
| Madiodio Fal | 212 |
| Maghreb | 4, 73, 340 |
| Maka..... | 77 |
| Ma-Kodu | 85 |
| Malango..... | 122 |

Malraux 323, 324
Manding... 109, 111, 137, 138, 143, 289, 372, 373, 387
Maures 67, 68
Mbafar..... 62
Mbao.....64, 114, 193, 230
Mbawar 44, 64
Mboro 60, 248, 369
Mbour .. i, 45, 46, 55, 60, 111, 114, 134, 137, 139, 155,
162, 163, 168, 171, 187, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 207, 230, 236, 244, 296, 297, 312, 342, 369,
370, 372, 373, 429, 430
Mbul. 44, 45, 65, 77, 102, 130, 215, 216, 243, 429, 441
Mbunuun..... 62
Mékhé 137, 158, 174, 181, 190, 212, 315, 430
Mérina.....45, 64, 78, 159, 429
Montrolland 68
Muridiya 390
Muyoy..... 78, 222

N

Naaru Kajoor..... 68
Nasir Al Din..... 90
Ndakaru.....64, 114, 129, 218
Ndande.. 46, 53, 75, 111, 112, 137, 138, 246, 269, 429,
430, 441
Ndey ji Jambur 129
Ndey ji Reew 129
Ndiass 68
Ndiassane 42, 249, 390
Ndogal..... 129
Ndut44, 46, 68, 69, 367
Ngaye..... 111, 137, 164, 170, 178, 179, 181, 190, 248,
311, 430, 431
Ngej 64
Ngigis..... 44, 65, 77
Ngol-Ngol..... 78
Ngomaar 158
Niani 142
Niokolo-koba 3
Niomré..... 64, 90
Njajaan Njaay 73, 89
Njajan Njaay 127, 211
Njambur46, 64, 67, 90, 128
Njobeen..... 70
Noon..... 46, 69

O

Ouolof v, vii, 5, 7, 8, 9, 10, 44, 46, 54, 55, 56, 61, 62,
64, 67, 68, 69, 70, 71, 75, 83, 86, 92, 93, 105, 106,
107, 114, 119, 127, 154, 156, 161, 163, 165, 168,
171, 176, 186, 191, 194, 198, 199, 201, 202, 203,
221, 234, 235, 239, 246, 261, 262, 263, 266,
268,269, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 286, 289,

298, 310, 315, 327, 340, 345, 348, 363, 373, 388,
401, 408, 412, 421

P

Paleen-Dedd77
Palleen 70
Pangol 107, 131
Paris2, 5, 6, 7, 10, 13, 15, 25, 29, 33, 34, 59, 61, 68, 69,
73, 75, 77, 78, 82, 85, 98, 102, 127, 130, 134, 145,
170, 172, 199, 289, 293, 307, 310, 336, 353, 357,
359, 361, 387, 388, 403, 414, 415, 416, 417, 418,
419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427
Pays Ouolof8
Peul..... 3, 8, 64, 67, 68, 91, 192
Pir65, 91, 92
Pire 42, 249, 390

R

Raab 107, 160
Rufisque42, 46, 82, 84, 114, 230, 233, 315, 342

S

Safeen 46, 68, 69
Sagar193
Sahara..... iv, vi, 1, 2, 4, 8, 17, 19, 20, 30, 37, 38, 59, 60,
67, 73, 89, 92, 127, 148, 149, 226, 340, 409, 421,
424
Saint-Louis 3, 33, 42, 45, 50, 61, 62, 63, 64, 66, 75, 82,
83, 84, 85, 86, 90, 91, 107, 114, 137, 231, 249, 311,
312, 315, 321, 341, 342, 359, 362, 366, 368, 369,
389, 409, 423, 425
Saltige..... 122, 129, 138
Salûm..... 75
Sanoxor 44, 65
Sembène 201, 330, 390
Sénégalieiv, v, 3, 4, 5, 7, 9, 38, 39, 42, 44, 59, 60, 61,
67, 74, 76, 78, 84, 89, 90, 98, 102, 106, 114, 115,
127, 130, 135, 146, 153, 155, 168, 187, 190, 198,
199, 210, 221, 226, 227, 248, 261, 276, 340, 363,
367, 369, 386, 408, 420, 422, 423
Sereer... 8, 32, 46, 54, 63, 64, 67, 68, 69, 100, 102, 107,
122, 130, 138, 139, 142, 158, 163, 177, 307, 342,
367, 369, 373, 387, 427
Signares86
Siin 6, 46, 67, 68, 69, 75, 122, 130, 137, 138, 139, 142,
177, 228, 367, 387, 426
Siin-siin 68
Silla Kumba..... 65
Sindia..... 68
Soninké..... 67, 78, 390
Sooño..... 78, 222
Suguer 77

T

| | |
|--|--|
| Taiba | 65, 230, 247, 248, 369 |
| Taiba Mbaye | 65, 248 |
| Taiba Ndiaye | 65, 248, 369 |
| Tegec | 64 |
| Thiès .iv, 45, 46, 50, 55, 60, 68, 69, 138, 139, 163, 213, 230, 237, 247, 311, 312, 342, 362, 367, 368, 369, 373, 389, 390 | |
| Tijaniya | 390 |
| Tivaouane . 42, 50, 60, 68, 92, 128, 244, 248, 311, 390, 433 | |
| Tonghor | 232 |
| Torodo | 128 |
| Toubab Dialaw | 230 |
| Toubatoul | 45, 46, 68, 138, 139, 158, 228, 369, 430 |
| Toucouleur | 67 |
| Trarza | 68 |
| Tukulër | 8, 64, 67, 68, 78, 90, 224 |
| <i>Tuur</i> | 108, 140 |

U

| | |
|--------------|--|
| Uakam | 64 |
| Unesco | v, 10, 14, 18, 49, 141, 151, 323, 358, 394 |

UNESCO..... ii, vii, 3, 4, 17, 18, 30, 31, 33, 139, 149

V

| | |
|--------------|---|
| Venise | 3 |
|--------------|---|

W

| | |
|--|-------------|
| Wagadu | 71, 78, 222 |
| Walo ... 5, 44, 62, 63, 73, 75, 84, 91, 211, 370, 422, 426 | |
| <i>Weeru gën</i> , | 216 |
| Wole Soyinka | 324 |

X

| | |
|-------------------------|-----|
| <i>Xar Yallah</i> | 193 |
| <i>Xooy</i> | 139 |

Y

| | |
|--|-------------|
| Yang-yang | 44, 73, 127 |
| Yang-Yang | 369 |
| Yoff 46, 64, 92, 109, 114, 115, 121, 130, 132, 230, 231, 232, 429 | |

TABLE DES FIGURES

| | |
|--|-----|
| Figure 1 : Le territoire ajoor..... | 47 |
| Figure 2: Les provinces du Kajoor..... | 66 |
| Figure 3 : Administration territoriale du Kajoor..... | 81 |
| Figure 4 : Le tracé du chemin de fer au XX ^e siècle | 88 |
| Figure 5 : Les royaumes ouolof au XIX ^e siècle | 95 |
| Figure 6 : Panneau signalant le puits de Kalom (Ndande)..... | 112 |
| Figure 7 : Ancienne gardienne du puits de Kalom équipé d'un tam-tam pour rythmer la cérémonie de raclage du fond de la source d'eau..... | 113 |
| Figure 9 : Baobab sacré de Maam Gessou déraciné lors des intempéries de 2018 | 123 |
| Figure 8 : Offrandes anonymes de sucre et de mil déposées sur une fourmilière | 123 |
| Figure 10 : Lutteur en préparation mystique avant-combat (© anonyme) | 124 |
| Figure 11 : Gris-gris et bagues de protection (© Mandiaye Fall)..... | 124 |
| Figure 12 : Gris-gris pour protéger une voiture de transport en commun | 125 |
| Figure 13 : Disciple de la confrérie mouride (Bay Faal) à Touba (Diourbel), 1953 | 126 |
| Figure 14 : Photos de circoncis ouolof de Cochetoux (oct. 1941)..... | 166 |
| Figure 15: Jeunes circoncis et leurs gardiens..... | 166 |
| Figure 16: circoncis..... | 166 |
| Figure 18 : Tatouage de la gencive d'une jeune fille à Linguère (Louga) en 1949 | 167 |
| Figure 17 : femme de 80 ans, tatouée au menton, 07 mars 2021..... | 167 |
| Figure 19 : Ablution de la nouvelle mariée avant la "mesure" (<i>nat</i>) | 183 |
| Figure 20 : Cérémonie de <i>waraal</i> : une mariée (à droite) avec son accompagnatrice..... | 183 |
| Figure 21 : Le rite de la "mesure" des mains de la femme | 184 |
| Figure 22 : Graines de la « mesure » | 185 |
| Figure 23 : Premier repas du couple dans le foyer conjugal selon un rituel précis | 185 |
| Figure 24 : Dispositif de protection placé à côté de l'enfant | 197 |
| Figure 25: Calebasse pour la séance de rasage du bébé..... | 197 |
| Figure 26 : <i>Sumpi ṛaañi</i> (la <i>balanite aegytiaca</i> de la critique négative) de <i>Mbul</i> | 220 |
| Figure 27 : Séance de danse (sabar) à Keur Moussa en 1951..... | 294 |
| Figure 28 : Abdourahmane Ndiaye Falang, ancienne gloire de la lutte sénégalaise | 308 |
| Figure 29 : Les implantations sereer et lebu | 371 |
| Figure 30 : Schéma systémique de la gestion du patrimoine culturel immatériel | 379 |

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|------------|
| REMERCIEMENTS | i |
| LISTES DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES | ii |
| TRANSCRIPTION DES NOMS OU EXPRESSIONS SÉNÉGALAIS | iii |
| RÉSUMÉ | iv |
| ABSTRACT | vi |
| INTRODUCTION GÉNÉRALE | 1 |
| PREMIERE PARTIE : CADRE THÉORIQUE, CONCEPTUEL ET METHODOLOGIQUE DE L'ETUDE | 12 |
| INTRODUCTION | 13 |
| CHAPITRE I : CADRE CONTEXTUEL DE L'ETUDE | 14 |
| 1.1. La protection du patrimoine culturel, un débat contemporain | 14 |
| 1.2 Du matériel à l'immatériel, une prise en charge tardive | 17 |
| 1.3 Patrimoine culturel et projet de développement | 22 |
| CHAPITRE II : CLARIFICATION CONCEPTUELLE | 26 |
| 2.1 Pratique rituelle | 26 |
| 2.2 Sauvegarde du patrimoine culturel immatériel | 30 |
| 2.3 Les pratiques rituelles et la transmission de l'héritage culturel | 35 |
| CHAPITRE III : CADRE METHODOLOGIQUE | 38 |
| 3.1 Type et méthode de recherche | 38 |
| 3.1.1 Type de recherche | 39 |
| 3.1.2 Méthode de recherche | 41 |
| 3.2 Cadre des enquêtes | 44 |
| 3.2.1 Le cadre spatial | 44 |
| 3.2.2 La population cible | 46 |
| 3.3 La stratégie de la recherche | 48 |

| | | |
|-------|--|------------|
| 3.3.1 | <i>La recherche documentaire</i> | 48 |
| 3.3.2 | <i>Les outils de collecte et l'analyse des données</i> | 51 |
| 3.3.3 | <i>Les difficultés de la recherche</i> | 54 |
| | CONCLUSION | 56 |
| | DEUXIÈME PARTIE : CADRE GÉOGRAPHIQUE ET HISTORIQUE | 58 |
| | INTRODUCTION | 59 |
| | CHAPITRE I : CADRE GEOGRAPHIQUE DU KAJOOR : UN ENSEMBLE D'AIRES ÉCOLOGIQUES INTÉGRÉES | 60 |
| 1.1 | <i>Le milieu physique</i> | 60 |
| 1.2 | <i>La composition humaine</i> | 67 |
| 1.3 | <i>Les activités économiques</i> | 69 |
| | CHAPITRE II : CADRE HISTORIQUE DU KAJOOR : ENTRE RESTRUCTURATION ET CRISE IDENTITAIRE | 73 |
| 2.1 | <i>Des origines à la scission avec le Jolof</i> | 73 |
| 2.2 | <i>Organisation politique et sociale</i> | 76 |
| 2.3 | <i>Les influences culturelles extérieures</i> | 82 |
| 2.3.1 | <i>L'influence Occidentale</i> | 82 |
| 2.3.2 | <i>L'influence Arabo-islamique</i> | 89 |
| | CONCLUSION | 93 |
| | TROISIÈME PARTIE : LES CROYANCES COSMOGONIQUES ET LES SUPERSTITIONS DANS LE KAJOOR | 96 |
| | INTRODUCTION | 97 |
| | CHAPITRE I : LES CROYANCES COSMOLOGIQUES DANS LE KAJOOR | 102 |
| 1.1 | <i>Les croyances cosmologiques dans le Kajoor</i> | 103 |
| 1.2 | <i>Les cosmogonies dans le Kajoor : fondements et organisation</i> | 106 |
| 1.3 | <i>Place de la nature dans la mentalité collective locale</i> | 110 |
| | CHAPITRE II : LA SURVIVANCE DES CULTES ET SUPERSTITIONS TRADITIONNELS | 118 |

| | | |
|---|---|------------|
| 2.1 | <i>Le syncrétisme, une solution pour concilier les religions</i> | 118 |
| 2.2 | <i>La place du surnaturel dans les mentalités</i> | 127 |
| 2.3 | <i>Les pratiques culturelles et le mimétisme religieux</i> | 135 |
| CONCLUSION | | 145 |
| QUATRIÈME PARTIE : LES PRATIQUES RITUELLES DANS LE KAJOOR | | 147 |
| INTRODUCTION | | 148 |
| CHAPITRE I : LES RITUELS AUTOUR DES ÉVÉNEMENTS SOCIAUX | | 152 |
| 1.1 | <i>Les rites d'initiation</i> | 152 |
| 1.2 | <i>Les rites autour du mariage</i> | 168 |
| 1.3 | <i>Les rites autour de la naissance</i> | 186 |
| 1.4 | <i>Les rites autour de la mort</i> | 198 |
| CHAPITRE II : LES RITUELS AUTOUR DE LA GESTION DU POUVOIR | | |
| TEMPOREL | | 210 |
| 2.1 | <i>La caution légendaire de la légitimité du pouvoir</i> | 210 |
| 2.2 | <i>L'intronisation</i> | 214 |
| 2.3 | <i>La sacralité du pouvoir</i> | 221 |
| 2.4 | <i>La répartition du pouvoir entre le sacré et le temporel</i> | 223 |
| CHAPITRE III : LES RITUELS DE PRÉLÈVEMENT ET DE CONSOMMATION | | 226 |
| 3.1 | <i>Rituels agricoles</i> | 227 |
| 3.2 | <i>Les rituels autour la mer</i> | 230 |
| 3.3 | <i>Rituels de consommation alimentaire</i> | 233 |
| 3.4 | <i>Les rituels d'exploitations des autres ressources naturelles</i> | 241 |
| CONCLUSION | | 250 |
| Cinquième partie : SAGESSE POPULAIRE ET EXPRESSIONS CULTURELLES | | |
| DANS LE KAJOOR : des pratiques ritualisées pour figer les cadres de reproduction | | 254 |
| INTRODUCTION | | 255 |

| | |
|--|------------|
| CHAPITRE I : LA SAGESSE POPULAIRE, UN OUTIL DE RÉAFFIRMATION DES VALEURS SOCIALES DANS LE KAJOOR..... | 257 |
| 1.1 <i>Fondements et fonctions pédagogiques de la sagesse populaire.....</i> | 258 |
| 1.2 <i>Le phénomène rituel dans les cadres d'expression de la sagesse populaire</i> | 266 |
| 1.3 <i>Structure du récit et techniques de communication</i> | 268 |
| CHAPITRE II : LES SUPPORTS DE L'EXPRESSION DE LA SAGESSE POPULAIRE DU KAJOOR : UNE CONTINUITÉ DES RITUELS SOCIAUX | 276 |
| 2.1 <i>Les proverbes, des pilules ponctuelles de rappel à l'ordre</i> | 277 |
| 2.2 <i>L'univers des contes et les thématiques évoquées</i> | 285 |
| 2.3 <i>Les chants populaires vecteurs de transmission de la sagesse populaire</i> | 289 |
| CHAPITRE III : ÉVOLUTION DE LA PRISE EN CHARGE DE LA SAGESSE POPULAIRE ET DES EXPRESSIONS CULTURELLES DANS LE KAJOOR..... | 309 |
| 3.1 <i>La déstructuration des cadres traditionnels des expressions culturelles.....</i> | 310 |
| 3.2 <i>La sagesse populaire ballotée par l'ouverture à la modernité et l'évolution de la demande en consommables culturels.....</i> | 316 |
| 3.3 <i>Adaptation et survivance de la sagesse populaire ajoor dans le contexte du Sénégal indépendant</i> | 323 |
| CONCLUSION | 334 |
| SIXIÈME PARTIE : BILAN DE L'ETUDE ET PROPOSITION DE PERSPECTIVES POUR LA GESTION DU PATRIMOINE CULTUREL IMMATERIEL OUOLOF...339 | |
| INTRODUCTION | 340 |
| CHAPITRE I : BILAN GÉNÉRAL DE L'ÉTUDE | 344 |
| 1.1 <i>Constats généraux tirés de l'étude de la gestion traditionnelle du patrimoine culturel immatériel de la société Ajoor</i> | 344 |
| 1.2 <i>Hiérarchie et interdépendances dans le système d'organisation de la société ajoor.</i> | 347 |
| 1.3 <i>Vérification de l'hypothèse de départ : les pratiques rituelles seraient-elles à la base de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel traditionnel dans le Kajoor ?</i> | 348 |

| | |
|---|------------|
| CHAPITRE II : LA REDÉFINITION DES OUTILS DE GESTION DU PATRIMOINE CULTUREL IMMATÉRIEL : RECHERCHE ACADÉMIQUE, POLITIQUES PUBLIQUES ET OPÉRATIONNALISATION..... | 350 |
| 2.1 Le positionnement de la recherche sur le patrimoine culturel immatériel africain.. | 355 |
| 2.1.1 La recherche et la formation en patrimoine culturel immatériel : exploitation et valorisation des données | 360 |
| 2.1.2 Une cartographie du patrimoine culturel, la promotion des aires culturelles | 366 |
| 2.1.3 La gestion du patrimoine culturel immatériel ajour : une gestion communautaire en perte d'élan, une relève étatique encore timide..... | 372 |
| 2.2 Les mesures d'accompagnement de la valorisation du patrimoine culturel immatériel : cas du patrimoine culturel immatériel ouolof | 380 |
| 2.2.1 L'expansion de la langue ouolof au Sénégal, un danger pour la préservation de la diversité culturelle : les raisons de son succès..... | 386 |
| 2.2.2 Proposition d'une stratégie de promotion du patrimoine culturel portée par l'éducation : exemple du patrimoine ouolof..... | 391 |
| 2.2.3 La relation directe entre culture et économie : identité nationale, patriotisme, essor économique : exemple du patrimoine ouolof..... | 400 |
| CONCLUSION..... | 406 |
| CONCLUSION GÉNÉRALE..... | 408 |
| SOURCES..... | 414 |
| I. BIBLIOGRAPHIE | 414 |
| II. SOURCES ARCHIVISTIQUES | 428 |
| III. SOURCES ORALES..... | 428 |
| ANNEXES..... | 431 |
| I. TRANSCRIPTION D'UN ENTRETIEN SUR LE MARIAGE..... | 431 |
| II. QUELQUES ÉLÉMENTS DU PATRIMOINE CULTUREL VIVANT | 435 |
| INDEX | 437 |
| TABLE DES FIGURES..... | 441 |
| TABLE DES MATIERES | 442 |