

Yoff

LE TERRITOIRE ASSIÉGÉ

Un village lébou dans la banlieue de Dakar

par Richard Dumez

en collaboration avec Moustapha Kâ

avec le soutien de :

CNRS – Programme Environnement

Université Cheikh Anta Diop de Dakar – Chaire UNESCO

Les appellations employées et la présentation des données qui figurent dans ce document n'impliquent de la part du Secrétariat de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones ou de leurs autorités, ni quant au tracé de leurs frontières ou limites.

Il est permis de reproduire des extraits de ce document, à condition d'en indiquer la source et d'envoyer des justificatifs à l'adresse ci-dessous. Ce document sera cité comme suit :

UNESCO 2000. *Yoff, le territoire assiégé. Un village lébou dans la banlieue de Dakar*.

Dossiers régions côtières et petites îles 7, UNESCO, Paris, 90 pp.

Site web : <http://www.unesco.org/csi/pub/papers2/yoff.htm>

Dans la limite des stocks disponibles, des exemplaires de ce document peuvent être obtenus, à titre gratuit, à l'adresse suivante :

Bureau de l'UNESCO à Dakar
12 avenue L. S. Senghor
B.P. 3311
Dakar, Senegal
fax : +221 8 23 83 93
courrier électronique : dakar@unesco.org

La collection "Dossiers régions côtières et petites îles" a été lancée par l'Organisation en 1997. Pour toute information sur les activités de la CSI, adressez-vous à :

Plate-forme pour les régions côtières et les petites îles (CSI),
UNESCO, 1 rue Miollis,
75732 Paris Cedex 15, France
fax : +33 1 45 68 58 08
courrier électronique : csi@unesco.org
site web : <http://www.unesco.org/csi>

Photos : Richard Dumez
Mamadou Gueye (photos 1 et 4, page 52)

Préparation de copie : Florence Taylor
Conception et mise en page : Eric Loddé

Publié en 2000 par l'Organisation des Nations unies
pour l'éducation, la science et la culture
7, place de Fontenoy, 75352 Paris 07 SP, France

© UNESCO 2000

Réimprimé en 2004
(SC-2001/WS/5 Rev)

AVANT-PROPOS

La question théorique qui se pose dans ce travail, comme dans le programme “Sites sacrés” dont il fait partie et le colloque international “Sites sacrés “naturels” - Diversité culturelle et diversité biologique” qui s’est déroulé en 1998, est d’abord celle du lien entre le caractère “sacré” d’un lieu et la préservation de son milieu naturel. Que pouvons-nous conclure du fait que certains lieux “naturels” - qu’ils soient révéérés comme lieu de culte et de rituels, ou que, des règles en régissant l’usage et en préservant l’accès, leur abord soit réservé à certains membres d’une société ou limité à des périodes très précises - ont de ce fait été préservés ? Ces lieux, grottes, montagnes, forêts, îles - nous les qualifions de “naturels” entre guillemets, car ils sont également culturels, puisqu’ils ont été modelés, parfois même pour une part créés par des pratiques humaines. Souvent mieux conservés que la nature “ordinaire” qui les entoure, ils font l’objet aujourd’hui d’un intérêt grandissant de la part des gestionnaires et des spécialistes de biologie de la conservation. L’érosion de la biodiversité amène à envisager des politiques de conservation qui ne se contentent plus d’exclure les sociétés locales des sites que l’on désire protéger, comme aux temps à peine révolus où l’on croyait la nature si naturelle qu’elle ne pouvait être que menacée par les pratiques humaines, quelles qu’elles soient. Les conventions internationales encouragent au contraire la participation des populations locales et des scientifiques dans l’élaboration de politiques de co-gestion pour renforcer toute conservation in situ. Nous assistons là à une véritable *révolution copernicienne de la pratique de la conservation de la nature*. Voilà que les sociétés “traditionnelles”, perçues par les protecteurs de la nature il n’y a pas si longtemps comme des menaces pour les espèces et les espaces, irrémédiablement vouées à leur dégradation, changent radicalement de rôle. De nouveaux dangers se profilent peut-être alors. En conférant à leur territoire un statut de réserve, ne prend-on pas le risque de déposséder les peuples

locaux tout en leur enjoignant de se folkloriser pour satisfaire nos rêves rousseauistes les plus fous ?

Le contexte étant posé, quelle est la question traitée ici par Richard Dumez ? La petite île de Teuguene, au large du village de Yoff, lui-même dans la banlieue de Dakar, a la réputation d’être “sacrée”. La région a été proposée comme réserve de la biosphère du programme sur l’Homme et la biosphère (MAB) de l’UNESCO, et le dossier à l’appui de cette proposition, qui n’a pu être retenue, invoquait le caractère sacré du lieu pour demander des mesures de protection. Une certaine sacralité, qu’il s’agit de définir, aurait-elle induit localement des pratiques favorisant jusqu’à nos jours une conservation de la biodiversité ? Quelles sont les pratiques et les représentations des Yoffois qui lient nature et religion ? Comment se sont-elles transformées au cours du temps ?

La réponse n’est pas simple, et comme beaucoup de recherches de terrain, exige détours et repentirs. Certaines questions auraient demandé une surveillance à long terme qui ne pouvait être réalisée en quelques mois. Mais il existe bien à Yoff des cultes toujours vivants, qui sont décrits ici avec minutie. A certaines périodes de l’année des pèlerinages - les tuuru, rassemblent une grande partie des habitants. Ils sont à la fois signes d’une identité spécifique, influencée mais non absorbée par l’Islam, et d’un dynamisme social dont témoignent conflits, redéfinitions et transformations en cours. Ils encadrent et réactualisent les relations entre les hommes, les dieux et la nature. Les récits et mythes évoqués durant ces cultes soudent le groupe en mettant en scène sa mémoire dont l’historien local, mais aussi les femmes qui sont maîtresses de cérémonies, sont les gardiens. A un moment où le village des Lébous se sent envahi par de nouveaux arrivants, où l’aéroport et ses nuisances menacent d’intégrer le territoire dans un statut de banlieue de Dakar, cette volonté de commémoration vaut également affirmation d’identité. Le fait que des étrangers, des touristes même soient associés à ces fêtes,

qu'une association locale puisse viser à développer un éco-tourisme ou tourisme culturel autour du caractère "traditionnel" du village de Yoff, témoigne de la vitalité de cette société en transformation. Village relié par la toile au monde entier sur plusieurs sites web, sa proximité du centre de Dakar lui permet sans doute de tenter plusieurs stratégies de survie, intégrées à la fois à la tradition locale et aux nouveaux mots d'ordre de développement durable et de mise en réseau internationale.

Cérémonies et rituels ont lieu sur toute l'étendue du territoire du village traditionnel, en particulier sur la plage en face de l'île et sur l'île de Teuguene. Le cheminement du groupe social lors des cérémonies est ici interprété comme un marquage du territoire, par les hommes, les ancêtres fondateurs et les êtres spirituels qui ajoutent une légitimité religieuse à cette délimitation spatiale de la société yoffoise. L'île prend alors valeur emblématique, évoquant le territoire de l'ensemble du village, même si sa petite taille ne lui permet pas de prétendre à un intérêt floristique ou faunistique. Mais les fonds marins qui l'entourent et qui longent cette côte sont d'une grande richesse, menacés par le développement d'une pêche industrielle et internationale.

On est donc loin de la vision archétypique d'un milieu naturel protégé et véritablement géré par des interdits ou des limites spatiales et temporelles d'ordre religieux. Ce que nous montre cet essai, c'est une société en transformation qui perpétue et redéfinit l'interprétation des relations homme/nature dans le cadre de ses cultes aux esprits des lieux. Yoff, ou du moins une partie des Yoffois tente en même temps d'associer à cette réin-

terprétation de leurs traditions des innovations, faisant appel à l'international pour préserver leur paysage naturel et culturel, puisque tant l'économie, que la pêche ou les avions qui survolent le village ne peuvent être compris que dans un contexte de globalisation des enjeux.

La recherche qui est présentée ici a bénéficié du soutien de la plate-forme Environnement et développement dans les régions côtières et les petites îles (CSI) de l'UNESCO et de celui du programme Environnement du Centre national de la recherche scientifique (CNRS). C'est en effet dans le cadre du programme de recherche "Sites 'naturels' sacrés et enjeux autour des savoirs locaux" de l'équipe APSONAT – Appropriation et socialisation de la nature (CNRS/Muséum National d'Histoire Naturelle) soutenu par le programme Environnement que ce projet a été initié. L'aide précieuse du Professeur Salif Diop, tenant de la chaire UNESCO "Gestion intégrée des systèmes côtiers" à l'Université Anta Diop de Dakar a permis, en jumelant deux jeunes doctorants, l'un au Sénégal, l'autre en France, dont nous présentons ici une version améliorée de son Diplôme d'études approfondies (DEA), de leur permettre de mener à bien ensemble une recherche interdisciplinaire sur un thème commun.

Marie Roué,
Directeur de Recherche, CNRS
adresse électronique : roue@mnhn.fr

PRÉAMBULE

LA RÉSERVE DES RAB

Éleveurs, agriculteurs et marins-pêcheurs tour à tour, propriétaires fonciers à Dakar, inventeurs d'une forme de "république" inédite et d'une confrérie musulmane originale, à l'occasion guerriers, fonctionnaires d'état voire experts en "psychiatrie traditionnelle" greffée sur leur culte de possession par les *rab*..., les Lébou ont assurément plus d'un tour "identitaire" dans leur sac.

Celui qui est à l'origine de ce remarquable travail vient d'enfourcher le nouveau cheval du courant écologiste et patrimonial. Des initiatives locales visant à muséifier le "village traditionnel" de Yoff, un des hauts-lieux possibles de la "lébouité", espéraient rencontrer un allié inattendu : l'UNESCO, disposé à conférer à certains sites la qualité légitimante de Réserve de la biosphère. Le sanctuaire écologique en question aurait été ici l'île de Teuguene qui prolonge le territoire terrestre de Yoff, celui-ci étant situé entre la mer et un envahissant aéroport international dont l'extension continue n'est qu'une modalité des effets sociaux dissolvants du melting-pot dakarois sur la communauté et le territoire yoffois. Ce beau rêve de patrimonialisation identitaire, à la fois écologique et culturelle, eût conféré aux volontés de préservation locales une légitimité internationale.

Richard Dumez passe ce projet malicieux au peigne fin de la réalité écologique et religieuse. Outre ses minutieuses descriptions de l'environnement terrestre et maritime de Yoff, de l'histoire ancienne et récente des Lébou, de leurs activités économiques, de leur organisation sociale et politique..., il fait une critique exemplairement documentée des deux présumés de base du projet. De la prétendue "biodiversité" de l'île de Teuguene qui est, en fait, un "quasi-désert biologique". De la "sacralité" de cette île pour les Yoffois eux-mêmes dont la langue ignore les notions indo-européennes de *sacer* et de *sanctus*. Mais l'essentiel de cette belle expertise ethnologique n'est pas là. L'île de

Teuguene devant sa réputation confuse de "sacralité" aux sacrifices annuels que les Yoffois y adressent au *tuur* (ou *rab*) tutélaire de leur territoire, Dumez décrit et analyse ce "culte de possession" ressassé par l'ethnopsychiatrie sous un angle que celle-ci a largement occulté. Comme l'écrit V. Tremsal-Gueye – que je tiens à associer à ce préambule – il l'aborde d'un point de vue territorial et spatial : d'où ses admirables descriptions du *tuur* de Mame Ndiaré et de Mame Woré Moll à la précision jusqu'à présent inégalée. Le vieux routier du culte des *rab* que je suis y apprend par exemple à quel point les sites sacrificiels de ce culte sont des marqueurs des moments forts de l'histoire guerrière des Lébou et de quelle manière pointilleuse ils jalonnent non pas un territoire aux tracés frontaliers mais un espace villageois constitué par un réseau de lieux, dont ceux de l'île "sacrée".

Bipartition chtonienne et maritime des *tuur* et des lignages associés, marquage spatial et rituel de la découverte de la mer par les Lébou, inscription de l'anthropomorphie des *tuur* dans les sites sacrificiels, inflexion générale du culte vers un polythéisme à la grecque..., cette recherche "appliquée" fourmille en données et en pistes inexplorées. Elle mérite de retenir jusqu'à l'attention des gardiens modernes de la "lébouité". D'autant plus que son auteur rejoint ceux-ci dans leur for intérieur lorsqu'il leur restitue ce sentiment diffus mais fort de leurs aînés : la réaction de leurs *tuur* et *rab* à la création d'une réserve où ils seraient "sacralisés", c'est-à-dire coupés de leur territoire de vie, ne peut être que réservée, pour ne pas dire hostile. Ils préfèrent les autels du bidonville assiégé des vivants au sanctuaire du "village traditionnel".

András Zemleni
Directeur de recherche au CNRS

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tout d'abord les villageois de Yoff qui ont accepté de me faire part de leurs connaissances sur leur village et sur la culture lébou, en particulier El Hadji Issa Mbengue, *djaraf* du village de Yoff, Monsieur Galla Gueye, historien local qui m'a reçu à plusieurs reprises, Madame Bineta Samb pour son accueil chaleureux durant mon séjour, le Colonel Issa Sylla, membre de l'Union mondiale pour la nature (IUCN). Je dois également une grande reconnaissance à El Hadji Daouda Seck, grand prêtre du *ndoep*, pour les informations sur le culte traditionnel lébou qu'il m'a fournies.

Les recherches ont pu être menées à bien grâce à l'accueil de Messieurs Sérigne Khaliffa Diène et Mamadou Gaye, membres de l'Association pour la promotion économique, culturelle et sociale de Yoff (APECSY). Les enquêtes ont été réalisées en collaboration avec Monsieur Moustapha Kâ, étudiant en DEA, Université Cheikh Anta Diop, et traduites grâce à sa connaissance du wolof. Mes démarches sur le terrain furent facilitées par l'aide de Monsieur Pierre Caho et par les conseils de Monsieur Jacques Quensièrre de l'Institut de recherche pour le développement (IRD).

Je remercie tout particulièrement Madame Marie Roué, directrice du laboratoire APSONAT, qui m'a encadré tout au long de cette recherche et de la rédaction de cette publication, ainsi que l'Unité sur les régions côtières et les petites îles de l'UNESCO. Je n'aurais pu achever ce manuscrit sans l'aide de Monsieur Alain Epelboin (CNRS – APSONAT) pour les recherches bibliographiques, Monsieur Patrick Bertrand et Madame Françoise Bertrand, Madame Christine Chauviat (IRD) pour la cartographie, Madame Jeanne Le Duchat d'Aubigny (CNRS) pour sa relecture attentive du manuscrit, Monsieur András Zemleni et Madame Virginie Tremsal-Gueye (Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Paris X) pour leurs remarques éclairées et les compléments d'informations qu'ils ont apportés. Enfin, je tiens à souligner l'appui que m'ont apporté mes parents tout au long de ce travail.

Richard Dumez

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	9
I- HISTOIRE ET ORGANISATION POLITIQUE DES LÉBOU DANS LA PRESQU'ÎLE DU CAP-VERT ET À YOFF	11
1- Les Lébou : un peuple de migrants, un peuple indépendant	13
2- L'installation des Lébou dans la presqu'île du Cap-Vert	13
3- Histoire du village de Yoff	17
4- Organisation socio-politique de Yoff	17
II- LES YOFFOIS ET LEUR ENVIRONNEMENT NATUREL : PÊCHE, AGRICULTURE ET TERRITOIRE	19
1- Le littoral de la presqu'île du Cap-Vert : un écotone riche	21
2- Les ressources hauturières	21
3- Les pêcheurs et les techniques de pêche	23
4- Une pêche en pleine évolution	26
5- La raréfaction de certaines espèces de poissons	27
6- Une agriculture exsangue et un bocage abandonné	30
7- Un village en pleine mutation	32
8- Un territoire qui s'effrite ?	33
III- LES REPRÉSENTATIONS ET LES CROYANCES DES LÉBOU	35
1- Les représentations de l'univers lébou	37
2- Le culte des rab	39
a- Les rab et les tuur	39
b- Rab, tuur et djinné	41
c- Un élément de la religion traditionnelle : les phénomènes de possession	42
d- Les autels domestiques	43
3- La coexistence de deux religions : une pratique religieuse aux multiples facettes	44
4- Le devenir du culte des rab	46

IV- UN EXEMPLE DE RITES RELIGIEUX TRADITIONNELS : LES TUURU DE YOFF	49
1- Le grand tuuru dédié à Mame Ndiaré	51
a- La première étape : Dieuw	51
b- Les étapes de Dieufougne et de Keusoupe	54
c- Les étapes de Kheutgue et de Soussegue	55
2- Le tuuru familial des Mbengue dédié à Woré Moll	58
a- Les Mbengue, une des plus anciennes familles de Yoff	58
b- Woré Moll, le rab des Mbengue	58
c- Le déroulement du tuuru familial des Mbengue	60
3- Les tuuru : reflets de l'identité yoffoise	66
V- L'ÎLE DE TEUGUENE : UN "SITE NATUREL SACRÉ"?	67
1- Quelle nature sur l'île de Teuguene ?	69
2- La dimension sacrée de l'île de Teuguene	72
3- Un élément du paysage cultuel	73
4- Des valeurs en évolution	73
VI- CONCLUSION	77
ANNEXE	
Histoire du pêcheur Birame Sarr et du poisson-génie Ndeye Mazame Mouss	85
LEXIQUE	87
BIBLIOGRAPHIE	89

INTRODUCTION

De nombreux “lieux naturels” ont fait l’objet d’une attention particulière de la part des hommes en raison de leur caractère sacré : forêts, montagnes, lacs, îles, rivières, etc. Un tel intérêt pour ces sites

s’inscrit dans la mouvance de la reconnaissance des savoirs dits locaux ou populaires (en anglais T.E.K. : *Traditional Ecological Knowledge*). Des spécialistes de la conservation et des écologues les considèrent comme une nouvelle voie pour la mise en œuvre d’un nouveau type de protection de la nature. Ils permettent de tendre vers le développement durable des écosystèmes et donc des ressources pour les populations locales. Ces savoirs sont le résultat d’une histoire qui a vu les hommes jouer sur la diversité de la nature, “une nature [qui] n’est pas si naturelle que cela, puisqu’elle est habitée, pensée, travaillée et transformée par un homme qui vit en société. La nature n’est pas un donné, elle est une construction sociale (angl. : *social construct*)”¹.

L’objet premier de notre étude était de s’intéresser à une île du Sénégal, qui fait face au village de Yoff, dans le cadre de la thématique des “sites naturels sacrés”. L’approche de ce site s’est faite par l’intermédiaire de l’UNESCO. Ce village de pêcheurs, qualifié de “traditionnel”, situé à quelques kilomètres de Dakar dans la presqu’île du Cap-Vert, est un site pilote de l’unité sur les régions côtières et les petites îles. L’île en question, Teuguene, serait selon certaines informations un site sacré de la religion traditionnelle des Lébou, majoritaires à Yoff. Un projet de réserve de la biosphère était à l’étude, l’île constituant la zone cen-



Vue générale du village de Yoff.

trale, la zone périphérique s’étendant sur les fonds marins et la zone littorale.

Il s’agissait donc pour nous de tenter de répondre à la question suivante : comment des pratiques traditionnelles

et/ou religieuses ont un lien avec la qualité de l’environnement naturel de l’île et plus largement du village ? Cela revenait donc à s’intéresser aux aspects qui, à travers la religion, lient les hommes et leur environnement, à s’intéresser aux relations entre les croyances des Yoffois et leur territoire villageois. “Étudier ces rapports, c’est d’abord mettre en lumière les représentations concernant la portion d’espace que des sociétés ont faite leur, en montrant ses caractéristiques, ses frontières, ses lieux forts. C’est aussi décrire les modalités de son occupation depuis le début (...) jusqu’à l’extension actuelle”².

Qui sont les Lébou ? On ne peut chercher à définir le lien entre le territoire de Yoff et ces habitants sans répondre à cette première question. Connaître ce peuple, c’est comprendre son passé fait de migrations qui l’ont amené jusqu’à la presqu’île du Cap-Vert. C’est comprendre la construction du territoire yoffois où s’est développé, comme nous le verrons, une identité propre. Le village traditionnel de Yoff semble en effet constituer une entité à part entière. Le groupe majoritaire est celui des Lébou. Il représente 52,3% de la population³. Derrière ce qualificatif de village se cache une population d’environ 40 000 habitants qui se répartissent entre les quartiers traditionnels (21 000 habitants) et les nouvelles zones d’extension les entourant.

Cette situation démographique est liée à la proximité de la ville de Dakar (une quinzaine de kilomètres). Elle est, entre autres, responsable d’une dégradation de la qualité de l’environnement et de tensions sociales. On peut dès lors se demander comment la dimension de

1 Roué, M., 1998 : 15.

2 Vincent, J.-F., 1995 : 12.

3 Avec respectivement 28 % et 9,3 %, les ethnies Wolof et Sérère constituent les deux autres principaux groupes, derrière viennent les Toucouleur, les Peul, les Maures et les Mandingue (UNESCO, Bureau régional d’éducation pour l’Afrique, 1997 : 6).

“territoire yoffois” subsiste, voire résiste, à cette quasi-absorption par l’agglomération dakaroise. Dans ce contexte d’urbanisation et d’afflux de populations vers la presqu’île, qu’advient-il d’un site comme l’île de Teuguene qui était considéré comme sacré dans la tradition lébou ?

Il nous faut ici s’intéresser aux croyances et aux représentations de ce peuple en général, et des Yoffois en particulier. Les Lébou apparaissent après une première approche à la croisée de deux religions : l’Islam et la religion préislamique. Cette dernière est l’occasion de rituels qui touchent tout ou partie du village et qui sont dédiés à des génies protecteurs. Comment ces pratiques participent-elles de la construction du territoire yoffois ? Comment s’articulent-elles dans le nouveau contexte villageois d’urbanisation, d’afflux de personnes extérieures au village, de mutation rapide ? En suivant cette même réflexion, nous pouvons nous demander dans quelle mesure l’île de Teuguene est un site sacré lébou.

Pour tenter de répondre à ces questions, nous avons mené des entretiens avec des pêcheurs, des tenants de l’autorité, des officiants dans la religion préislamique, des historiens locaux. Il faut préciser que les Lébou appellent “historien” une personne qui appartient à une famille où l’on se transmet de génération en génération des connaissances sur l’histoire des Lébou, du village, des différentes lignées et sur les mythes. Cette transmission ne se fait pas obligatoirement de père en fils. Par exemple, l’un des historiens que nous avons rencontré tient ce savoir de son oncle qui le tenait de son père. Ces entretiens, qui se déroulaient la plupart du temps en wolof, la langue dominante du Sénégal, ont été réalisés en collaboration avec Moustapha Kâ, étudiant en DEA à l’Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Il est à noter que les traductions ne sont pas des traductions textuelles. Au cours de ces rencontres, nous avons pu recueillir des données portant sur le village de Yoff, le peuple lébou, la religion préislamique et aussi des données sur l’environnement, les relations homme-

nature, la pêche, etc. Ces données ont pu être complétées grâce à du matériel filmé qui concernait la cérémonie traditionnelle annuelle dédiée à Mame Ndiaré, la divinité protectrice du village et par mes propres observations sur le terrain⁴.

Nous suivrons les Lébou à travers leur histoire qui les a amenés dans la presqu’île du Cap-Vert où ils se sont installés et organisés en un peuple. Nous traiterons plus spécifiquement de l’histoire de Yoff et de son organisation socio-politique traditionnelle. Ce territoire yoffois s’ouvre au nord sur les eaux riches de l’océan Atlantique qui baignent la côte occidentale africaine. Ces ressources maritimes ont permis le développement d’une pêche artisanale qui prend la relève d’une agriculture en totale perte de vitesse. Cette dégradation de la dimension agricole du village s’inscrit dans une phase de mutation liée au contexte périurbain de Yoff. Cela nous amènera à nous interroger sur l’avenir du territoire villageois.

Nous aborderons ensuite la question des croyances et des représentations des Lébou en général, et des Yoffois en particulier. Après nous être intéressés à la religion préislamique ou culte des *rab* (ou génies), et à sa relation avec l’Islam, nous aborderons ce culte sous l’angle du village. Yoff est en effet le siège, entre autres, de deux cérémonies dédiées à des génies protecteurs. Celles-ci sont révélatrices de la construction et de la pérennité d’une identité yoffoise forte. Dans la lignée de ces rituels, nous aborderons le cas de l’île de Teuguene, site étape de ces cérémonies, pour définir la dimension symbolique qu’elle peut revêtir. Cette approche sur la religion et les pratiques traditionnelles à Yoff nous offrira la possibilité de voir une population confrontée à une évolution réelle de ses valeurs. Nous pourrions dès lors, en conclusion, porter notre attention sur la valeur de ce territoire aux yeux des Yoffois.

4 Le vocabulaire proprement lébou et/ou wolof (le lébou étant une langue très proche du wolof) sera écrit dans une police différente du reste du texte. De plus, les mots wolof ne sont pas écrits selon les règles d’orthographe définies par le CLAD depuis 1971. L’orthographe utilisée est celle rencontrée dans les ouvrages consultés lors des recherches bibliographiques (publications antérieures à 1971).

CHAPITRE I



HISTOIRE ET ORGANISATION POLITIQUE DES LÉBOU DANS LA PRESQU'ÎLE DU CAP-VERT ET À YOFF



1 – LES LÉBOU : UN PEUPLE DE MIGRANTS, UN PEUPLE INDÉPENDANT

La presqu'île du Cap-Vert constitue l'avancée de terre la plus occidentale du continent africain. Aujourd'hui au cœur de la République du Sénégal, elle accueille Dakar, la capitale, et son agglomération de plus de deux millions d'habitants.

Le peuplement lébou de la presqu'île du Cap-Vert est le résultat de vagues de migrations aux XV^e et XVI^e siècles. Avant leur installation dans l'ouest de l'actuel Sénégal, un long périple aurait mené les Lébou de l'Afrique orientale en Afrique occidentale à travers le nord du continent. Deux sources d'information sont offertes pour tenter de retracer leur itinéraire. La transmission orale permet d'obtenir de nombreux renseignements pour les périodes les plus récentes. Les travaux de chercheurs tels que C. A. Diop, T. Gostynski, G. Balandier et P. Mercier, F. Brigaud permettent quant à eux de remonter plus loin dans le temps.

Diop et Gostynski⁵ sont à l'origine de recherches qui touchent aux origines les plus lointaines des Lébou. Ils se sont penchés sur les traditions orales et sur des documents écrits pour les migrations les plus récentes. Pour les faits anciens, leurs principaux matériels d'études furent des sources écrites égyptiennes anciennes, des documents iconographiques et des données anthropométriques. Enfin, leurs analyses ont porté sur la langue des Lébou, sa terminologie géographique, toponymes et ethnonymes.

Les résultats proposés par Diop et Gostynski restent des hypothèses. Seules les étapes faisant suite au passage par la région du fleuve Sénégal sont avérées bien que non datées avec précision⁶. Les données recueillies au cours de mes entretiens et celles contenues dans la littérature m'ont permis de proposer un itinéraire pour ce périple. Les cartes présentées (pages suivantes) n'ont qu'une valeur indicative destinée à se faire une idée sur les origines des Lébou.

Commencé il y a plus de 7 000 ans, ce périple à travers le nord de l'Afrique se fit en plusieurs étapes.

Ainsi, à maintes reprises, soit les Lébou furent chassés, soit ils durent partir pour ne pas être dominés. On les dit réfractaires à toute "colonisation" culturelle⁷, contre toute domination politique. Ils constituent un peuple ayant une forte valeur identitaire. Cela transparaît dans les différentes origines qui sont proposées pour le mot lébou. On note en particulier celle basée sur le mot *lebu* signifiant "défi, guerrier et qui est lié au fait qu'on n'accepte pas de domination", ou celle fondée sur le mot *lubu*, "le guerrier belliqueux". D'autres possibilités sont proposées, telle celle du mot *lebukay-bay*, "le lieu où on peut trouver quelqu'un à qui envoyer de l'argent ou de la nourriture en temps de pénurie", mais cette proposition par son sens ne semble par avoir de lien avec le peuple lébou. Ce dernier ne rejette pas, par contre, le mot *lebe* pour étymologie et ce bien qu'il y ait un aspect à la fois péjoratif et élogieux. Ce mot signifie en effet "conter, dire une fable", "les Lébou sont ceux qui racontent des fables, dissimulent leurs pensées, rusent"⁸.

2 – L'INSTALLATION DES LÉBOU DANS LA PRESQU'ÎLE DU CAP-VERT

Avant l'arrivée des Lébou dans la presqu'île du Cap-Vert, "six migrations se sont succédées". "La première, celle des Foundioulé, se déroula de l'an 800 à 850 et la dernière fut celle des Socé"⁹. Les Lébou arrivèrent par petits groupes, s'établirent progressivement, d'abord à des endroits distants des zones occupées par les Socé, puis un peu partout dans la presqu'île¹⁰.

"Arrivés en 1430, il y avait le royaume Socé qui existait au-delà de Toubab Dialaw jusqu'à Ngor. À l'époque, il existait des républiques socé dans la presqu'île avec à leur tête Malang Tamba, Dialla Diaw, Guitigui Marone, Nak Diombelle qui [vivaient] en 1470. La guerre qui s'ensuivit [fut] sanglante et elle conduisit à la fuite des Socé vers la Gambie."¹¹

Ce conflit s'acheva à la fin du XV^e siècle avec la mort des chefs socé. Les Lébou quittèrent l'Empire du Djolof¹² en train de se disloquer et progressivement s'installèrent dans l'ensemble de la presqu'île du Cap-Vert. La suzeraineté sur cette région est à l'époque revendiquée par les Damel, souverains du nouveau royaume du Cayor né avec la disparition de l'Empire du Djolof.

La première organisation sociale connue des Lébou fonctionnait avant leur installation dans la presqu'île du

5 Diop, C.A., 1973; Gostynski, T., 1976.

6 Elles furent l'occasion pour les Lébou d'apprendre les techniques des pêcheurs Tyubalo qui peuplaient les berges du fleuve Sénégal.

7 Balandier, G., Mercier, P., 1952 : 211-212.

8 Op. cit. : 5.

9 Entretiens avec Galla Gueye.

10 Thiam, M., 1970 : 6.

11 Galla Gueye.

12 L'Empire du Djolof s'étendait sur la majeure partie du Sénégal actuel. Après sa dislocation naquirent des États tels que Cayor, Boal, Walo... Le Cayor s'étendait sur l'ouest et revendiquait la souveraineté sur la presqu'île du Cap-Vert.

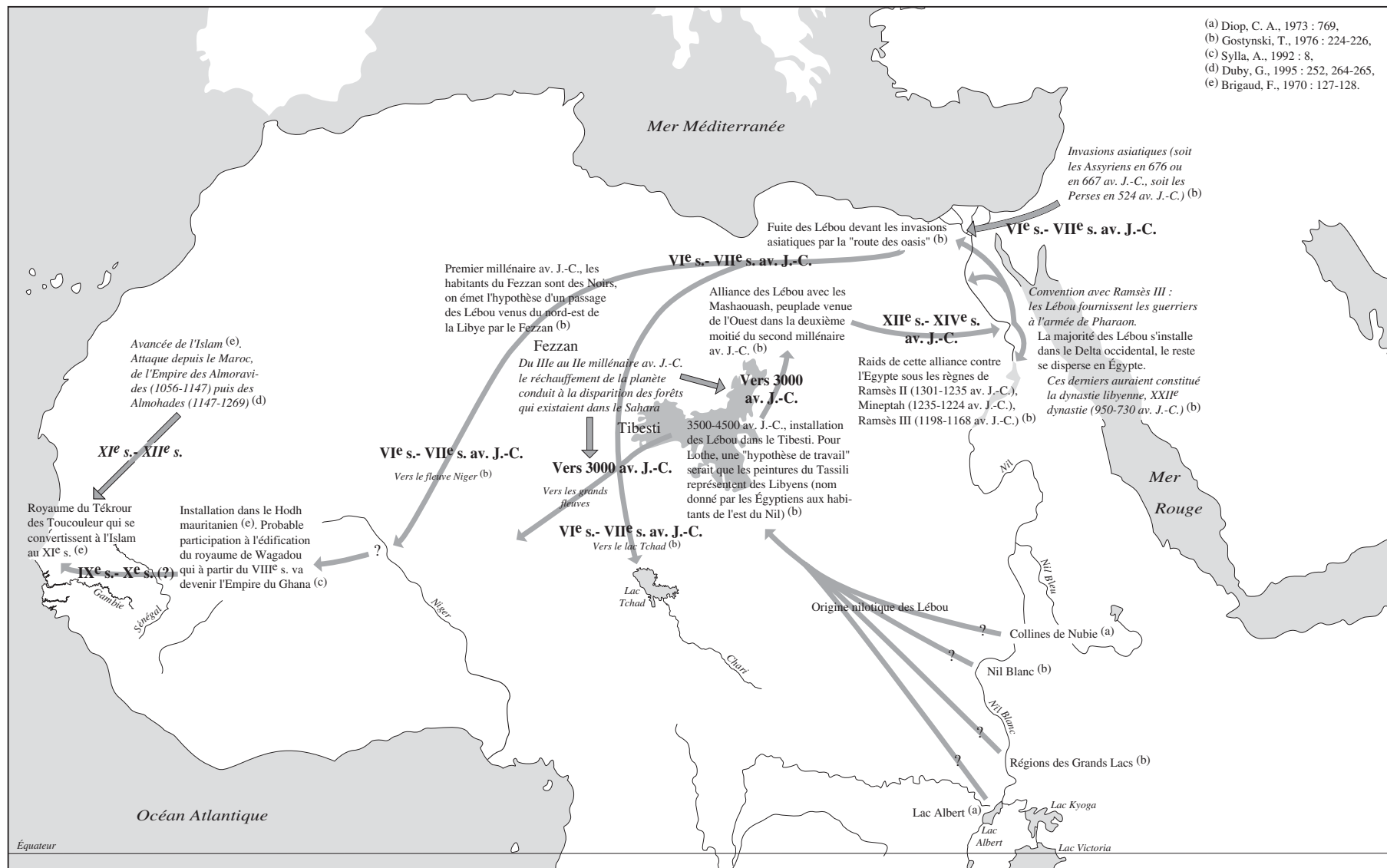
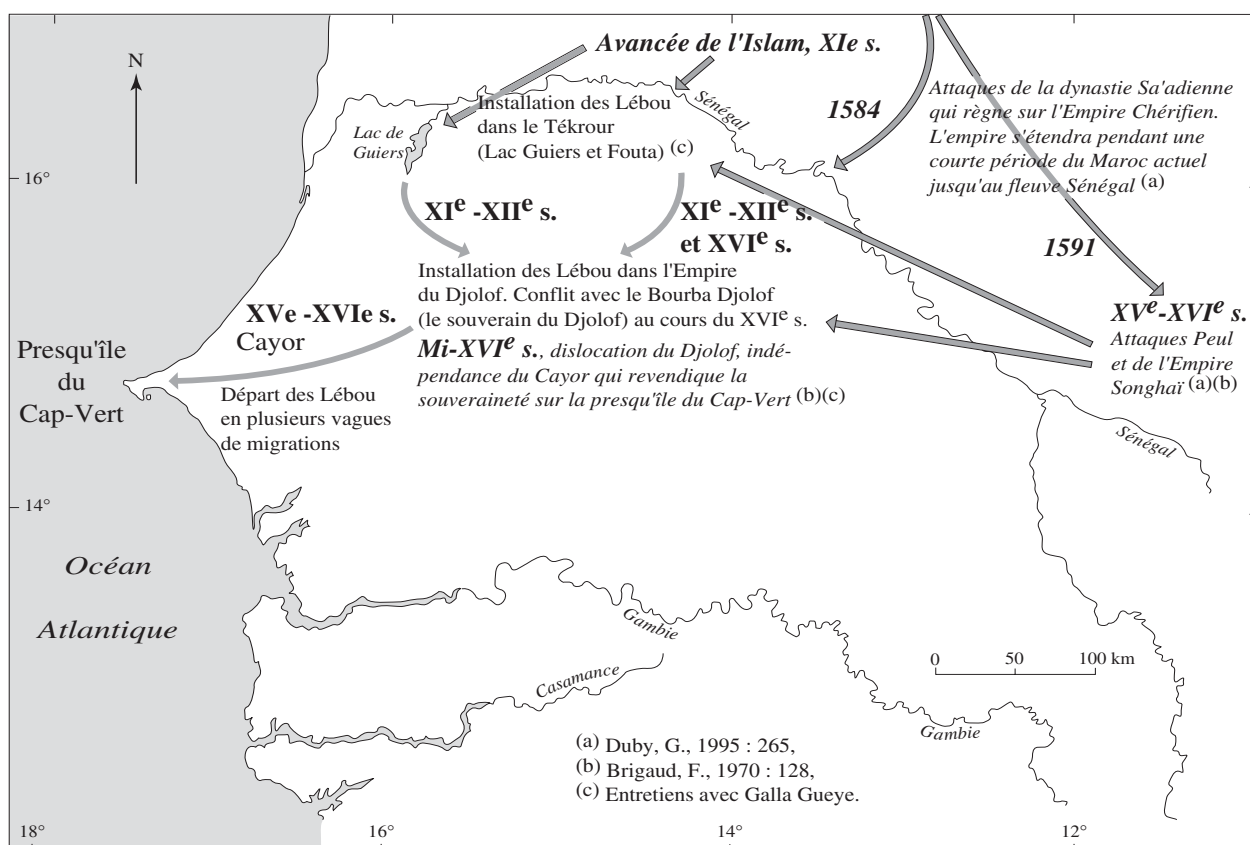
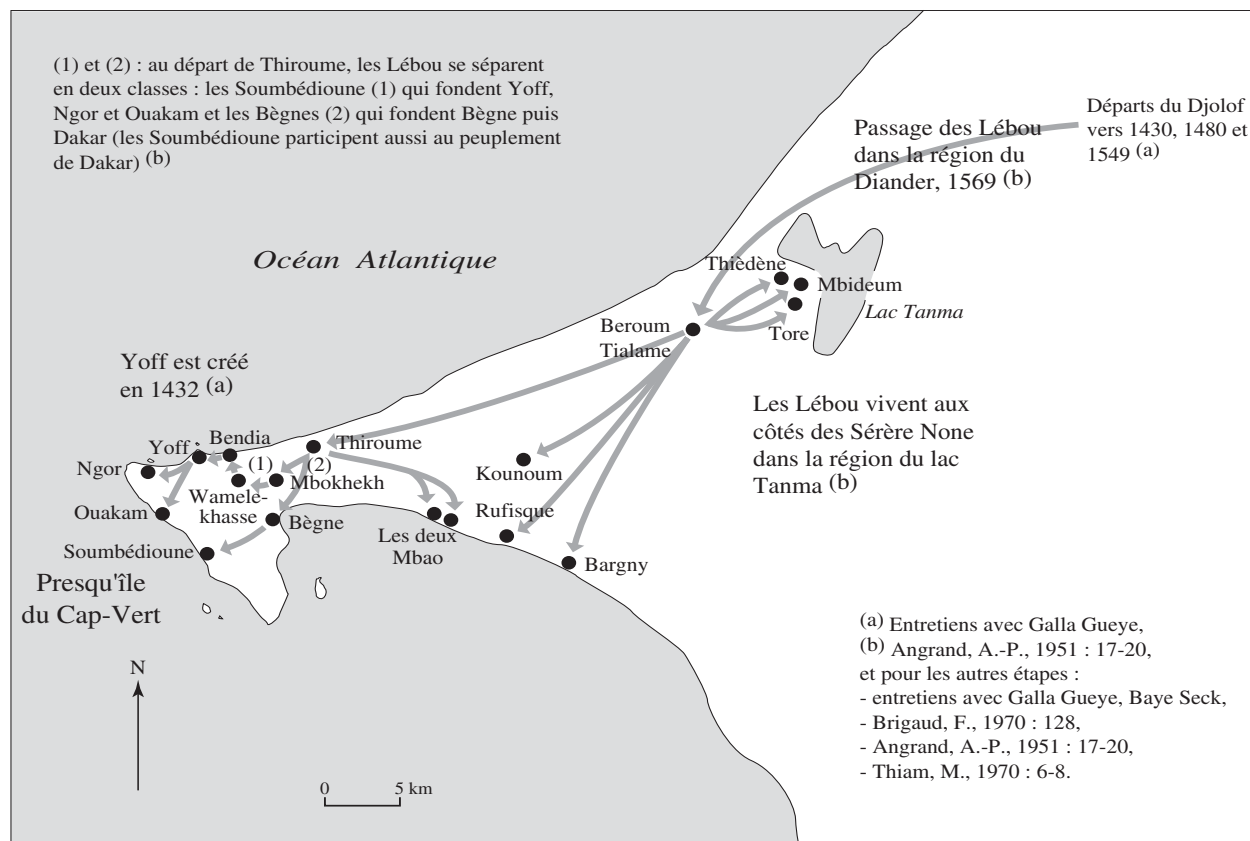


Figure 1. Le périple des Lébou à travers l'Afrique du Nord.

Figure 2. L'itinéraire des Lébou du XI^e au XVII^e siècle.**Figure 3.** Installation des Lébou dans la presqu'île du Cap-Vert aux XV^e et XVI^e siècles (avec les différents villages créés).

Cap-Vert et reposait sur l'élection de *lamane*. Ces derniers étaient les propriétaires de la terre et avaient le statut de chef de village (qui en fait devait souvent se résumer au statut de chef de famille). Petit à petit, par besoin de sécurité et d'une meilleure organisation, de nouvelles structures se mirent en place¹³.

À la tête de la communauté, on trouve donc le *djaraf* qui remplit un rôle équivalent à celui d'un chef de "gouvernement". À ses côtés, le *ndeye ji rew* a un quasi statut de ministre de l'Intérieur et des Affaires étrangères. C. T. Mbengue le qualifie "d'ambassadeur et médiateur pour les divers États fédérés lébou"¹⁴. Enfin, le *saltiqué* apparaît comme un ministre de la Défense, chargé de la terre, de l'eau et de la collectivité de la communauté. Le ministère des Cultes lui est aussi dévolu : il doit s'assurer que les récoltes et la pêche seront bonnes en apaisant le totem qui est attaché au village. Ces trois personnages sont assistés par des assemblées : le *jambour* et l'assemblée des *frey* (ou *frai*). Le premier, ou conseil des anciens, se compose de résidents "authentiques" et "hautement expérimentés"¹⁵ et est présidé par le *ndeye ji jambour*. De leur côté, les *frey* regroupent les personnes qualifiées de "jeunes", c'est-à-dire les hommes âgés de cinquante-cinq ans environ. Ils constituent une sorte de police chargée du maintien de l'ordre et de l'exécution des décisions du *jambour*.

C'est à ce même *jambour* que revient d'élire le *djaraf*, le *ndeye ji rew* et le *saltiqué*. Les titulaires de ces fonctions doivent nécessairement appartenir à des *khêt* (lignées) différents, appartenance déterminée par l'ascendance matrilineaire. Cette mesure découle de l'intention déclarée d'éviter que tous les pouvoirs puissent être concentrés entre les mains d'une seule famille, ce qui équivaldrait à un régime monarchique. Le partage des responsabilités politico-administratives repose donc sur la division de la société en plusieurs *khêt*. Le choix d'un responsable, à l'intérieur d'une branche familiale, n'est normalement guidé que par les qualités morales des candidats. Cependant, après le décès d'un responsable qui n'avait pas démerité, le choix se portait sur son fils aîné ou sur l'un de ses proches parents, s'il n'avait pas de fils¹⁶.

Le sentiment d'indépendance très fort des Lébou finit par se traduire par la création d'une quasi-république. Celle-ci naît à la fin de la deuxième moitié du XIX^e siècle lorsque s'arrête le conflit avec le Cayor¹⁷. Les maîtres successifs de cet État, les *Damel*, considéraient que les terres de la presqu'île du Cap-Vert relevaient de leur suze-

raineté et ils n'avaient donc cessé de harceler les Lébou pour qu'ils leur paient un impôt. Commencée dès le début du XVIII^e siècle, cette confrontation fut marquée par les batailles de Pikine (début du XVIII^e s.) et de Bargny (fin du XVIII^e s.) qui impliquèrent l'ensemble des Lébou de la presqu'île, et par la bataille contre Diambour, le *lieutenant* d'un *Damel*, qui ne concerna que le village de Yoff (début du XIX^e s.)¹⁸.

Au sein de la presqu'île, alors que l'Islam progressait parmi les Lébou, un besoin d'unité encore plus fort se fit ressentir. La fonction de *sérigne ndakarou* fut créée en 1790. À l'origine purement religieuse, elle consistait à rendre la justice selon le Livre saint, le Coran¹⁹. Le premier à en assumer la charge fut Dial Diop, un émigrant musulman. D'après Cheikh Anta Diop, "ce sont les Diop qui ont islamisé les Lébou et qui ont constitué ce gouvernement qui est une monarchie théocratique, identique à tous points de vue à celle fondée sur le fleuve Sénégal par les Toucouleur en 1776... Elle est théocratique et musulmane en ce sens que seul le code en vigueur est le Coran..."²⁰. Sous l'impulsion du même Dial Diop, le volet religieux de la fonction fut bientôt confié à un grand imam, le *sérigne ndakarou* s'affirmant comme le chef d'une "République lébou"²¹. Cet État, indépendant, fut reconnu par le Cayor et les habitants de l'île de Gorée (c'est-à-dire des colons français). Malgré tout, chaque village pouvait continuer à élire des responsables pour la gestion de ses

13 Au plus tard vers le début du XV^e siècle d'après Thiam, M., 1970 : 15.

14 *Ndeye ji rew* signifie mot à mot "mère du peuple". Cette fonction n'est cependant pas remplie par une femme mais par un homme considéré comme une "mère" traditionnelle personnifiant le totem du village – comme Mame Ndiaré à Yoff –, qui est une femme, le mot Mame précédant le nom du totem signifiant "ancêtre" ou "grand-mère".

15 Wangari, E. O., 1997 : 24 ; Mbengue, C.T., 1996 : 83.

16 Thiam, M., 1970 : 14-15.

17 "C'est le successeur du *Damel* Birama Fatma Tioub, qui régna de 1809 à 1832, le *Damel* Meissa Teinde qui fit la paix avec les Lébou et reconnut leur République" (Notes d'Assane Sylla, dans Thiam, M., 1970 : 22).

18 La bataille de Pikine opposa les Lébou à Lat Soukabé N'Goné Dièye, *Damel* de 1697 à 1719. La bataille de Bargny eut lieu sous le règne du *Damel* Amary N'Goné N'Dèla qui régna sur le Cayor et le Baol de 1790 à 1809. Enfin, Diambour devait servir le *Damel* Amary N'Goné N'Dèla ou son successeur Birama Fatma Tioub qui régna de 1809 à 1832 (Notes d'Assane Sylla. In : Thiam, M., 1970 : 20-22).

19 Op. cit. : 16-17.

20 Diop, C. A., 1960, *Afrique Noire Pré-coloniale*. In : Brigaud, F., 1970 : 130.

21 Le problème de la définition du statut de cette entité lébou apparaît ici. On parle à la fois de "République lébou" (Thiam, M., 1970), de "monarchie théocratique" (Diop, C.A., 1960) et comme nous le verrons dans le paragraphe traitant de l'organisation socio-politique de Yoff de "républiques lébou" au pluriel (Galla Gueye). La notion de République lébou reflète le sentiment d'une unité autour de l'identité lébou. À l'origine, le pouvoir est détenu par des dignitaires élus et des assemblées à l'échelle de chaque village qui constitue de fait une entité autonome d'où le pluriel pour le mot république. Avec l'arrivée de l'Islam et l'avènement du *sérigne ndakarou*, ce pouvoir passe aux mains d'un seul homme et d'une seule famille ce qui amène C. A. Diop à parler de "monarchie théocratique".

propres affaires. Ainsi, jusqu'à aujourd'hui, le village de Yoff conserve une structure socio-politique traditionnelle avec un *djaraf* à sa tête.

À travers l'organisation sociale et politique tant au niveau des villages, avec en particulier les *frey* et le *saltigué*, que de la presqu'île, où les imams sont impliqués dans le système de gouvernement des Lébou, il apparaît que le religieux et le politique s'imbriquent étroitement au sein de cette "République lébou". Sylla voit dans le sacré, à la fois dans les croyances traditionnelles et l'orthodoxie musulmane, l'atout qui a fait que ce système a, depuis des siècles, bénéficié d'une grande stabilité²² (comme nous allons le voir dans le paragraphe suivant, son maintien dans le village de Yoff en témoigne). Mais si les Lébou constituent une entité politique, Thiam constate que "[ils] ne constituent pas un groupe ethnique homogène ayant émigré d'un seul coup vers la presqu'île, venant d'un seul endroit. Il s'agit d'une migration par petits groupes, échelonnée sur plusieurs décades, de familles appartenant à toutes les ethnies du Sénégal, et venant d'un peu partout"²³. Les Lébou seraient plutôt la réunion de personnes issues de vagues différentes et successives de migrations qu'un peuple, chaque composante apportant une partie de sa culture à l'édification du groupe. Tout en fait dépend de ce que l'on entend par peuple. Si l'on veut parler d'une ethnie, il apparaît véritablement que les Lébou ne sont pas une ethnie à part entière. Pour les Lébou, le terme peuple doit plutôt être pris dans le sens d'un groupe réuni autour d'une identité politique et culturelle. comme nous le verrons par la suite, cette dimension culturelle ressort clairement lorsqu'on aborde les représentations et les croyances des Lébou en général et des Yoffois en particulier.

3 – HISTOIRE DU VILLAGE DE YOFF

Si l'on se réfère aux données concernant Yoff²⁴, ce village est l'un des plus anciens de la presqu'île. Il aurait été créé en 1432 par les Soumbédioune, l'un des deux groupes de Lébou qui ont peuplé la région. Le nom de Yoff, à proprement dit, serait apparu en 1558. Deux

explications m'ont été proposées pour expliquer l'origine de ce mot :

"Pour le nom de Yoff, il paraît que des gens venus de Kade (Kade surplombait le village) après avoir vu la mer qui était si immense – et c'était la première fois qu'ils voyaient cela, disaient, en wolof, pour dire qu'ils allaient à la mer: 'kaye lene ngnou yew fi guedj': 'venons entourer la mer'. C'est de là qu'est sorti le nom selon la première version [yew fi se prononçant youffi]. Dans l'autre version, il y avait des Socé avant les Lébou et quand les Socé cueillaient [les éléments pour faire] le vin de palme, les Lébou les guettaient pour avoir du vin de palme²⁵. Les Socé les appelaient 'guetteurs': 'yot kat yi' ce qui a donné 'yoffou' puis Yoff" (un villageois).

Ces deux origines s'inscrivent dans l'histoire débutante de Yoff avec la découverte de la mer et la confrontation avec les résidents d'ethnie socé.

Le village est constitué de sept quartiers traditionnels : Ndeugagne, Dagoudane, Ndénate, Tonghor, Mbenguène, Ngaparou et Layène. Le nom donné à chacun d'entre eux est soit lié à une histoire, à un nom de famille, soit donné par analogie à quelque chose. Au fil des entretiens réalisés durant l'enquête, il s'est avéré que les personnes considérées comme yoffoises sont celles qui résident dans ces sept quartiers ou qui en sont originaires.

4 – ORGANISATION SOCIO-POLITIQUE DE YOFF

Comme nous l'avons déjà écrit précédemment, Yoff est l'un des villages qui a conservé son organisation sociale traditionnelle avec les fonctions de *djaraf*, de *saltigué* et de *ndeye ji rew*. Pour éviter la mainmise d'une seule lignée (*khêt*) sur le pouvoir, ne peut postuler qui veut. Pour être élu, il faut appartenir à l'une des lignées maternelles qui permet d'accéder à une de ces fonctions. Galla Gueye, "historien" à Yoff, nous a précisé ces lignées :

"À Yoff, il y a douze lignées. Précisons que je ne parle que de la république de Yoff, [pas de celle] de Ngor, ni de Ouakam, ni de Dakar. Il y a : - les Wanère, les Khonkh Bopp et les Diassiratou, ces trois lignées donnent le djaraaf, Président de la République. Dans la presqu'île du Cap-Vert, il y a 117 républiques. Il n'existe pas une république qui

22 Sylla, A., 1996 : 87.

23 Thiam, M., 1970 : 9.

24 Cf. figure 3.

25 Les Lébou n'étaient pas encore convertis à l'Islam.

réunit toute la presqu'île. Et parmi ces 117 républiques, Yoff est une république.

- les Deugagne, les Bègne et les Khagane, ces trois lignées donnent les ndeye ji rew, Premier ministre, ministre de l'Intérieur, maire indigène [Galla Gueye, notre interlocuteur, appartient à la lignée des Deugagne comme le maire actuel de Dakar qui est originaire de Yoff]. Il y a trois ndeye ji rew.

- les Soumbare, les Dindir et les Dorobé, ces lignées sont celles des saltigué, c'est-à-dire ministre de la Défense et de la Guerre, de la Pêche, des Affaires extérieures, de l'Agriculture.

- les Your, les Haye et les Dombour.”

Outre ces fonctions qui sont les plus anciennes, l'organisation socio-politique comprend aussi celles déjà présentées de ndeye ji jambour qui préside le jambour et les frey. Dans le cadre de Yoff, les frey, outre le fait qu'ils exécutent les décisions du jambour et font la police, collectent l'équivalent d'une taxe par bateau de pêche exerçant dans les eaux du village et par charrette utilisée pour transporter le sable extrait sur la plage de Yoff²⁶. Ces fonds sont utilisés pour la restauration et l'entretien de la Grande Mosquée, du cimetière et pour le financement de cérémonies religieuses et traditionnelles. Actuellement deux autres fonctions sont venues s'ajouter : celle du khaly, “ministre délégué chargé de la justice et de l'éducation” et celle de l'imam, “ministre délégué des affaires religieuses”²⁷. Yoff apparaît comme une gérontocratie, les personnes détenant ces charges sont pour la plupart âgées, les plus jeunes étant les “jeunes” qui, selon la terminologie locale, ont cinquante-cinq ans minimum.

Quoiqu'il en soit, loin d'être une organisation de façade, ce quasi gouvernement se réunit tous les vendredis après la prière et continue de garder ces prérogatives qui sont reconnues au-delà des limites même du village.

“En cas de conflit entre Lébou ou entre Yoffois, la gendarmerie ou la police vous renvoient au gouvernement local sauf en cas de meurtre” (un notable).

“Il n'y a pas de gendarme ou de policier à Yoff, c'est le rôle traditionnel des frey du village. Il y a toujours une certaine autonomie de Yoff dans la presqu'île du Cap-Vert” (un villageois).

Une particularité cependant doit être relevée. Chaque fonction est remplie par trois personnes, une par lignée autorisée. Chaque année, seul l'un des trois titulaires exerce sa charge : il s'agit d'une fonction tournante. La situation actuelle doit être : trois djaraf, deux saltigué et trois ndeye ji rew, le manquant n'ayant pas encore eu de successeur désigné depuis son décès. La toute jeune administration municipale (l'élection d'un maire n'existe que depuis quelques années) semble ne pas disposer de l'ensemble du pouvoir pour l'instant, les dignitaires traditionnels conservant leur influence. Il en va de même pour l'APECSY, constituée depuis une vingtaine d'années par les jeunes²⁸ qui n'avaient pas de rôle au sein des institutions socio-politiques en place. Actuellement, elle dirige la très grande majorité des activités du village mais, bien qu'elle dispose d'une puissance certaine, elle doit toujours passer par ces structures traditionnelles pour la réalisation de projets.

26 Ce sable est utilisé comme matériau de construction, le bâtiment étant, comme nous le verrons plus loin, une activité en pleine expansion actuellement.

27 Entretien avec un notable.

28 Ceux qui ont moins de cinquante-cinq ans et qui étaient alors exclus de toutes les décisions prises à l'échelle du village.

II CHAPITRE



LES YOFFOIS ET LEUR ENVIRONNEMENT NATUREL : PÊCHE, AGRICULTURE ET TERRITOIRE



1 – LE LITTORAL DE LA PRESQU'ÎLE DU CAP-VERT : UN ÉCOTONE RICHE

À travers la thèse de R. Sourié, seule référence qui présente véritablement une étude précise de la biologie du littoral de la presqu'île²⁹, et un entretien avec M. Domain, océanologue à l'IRD-Dakar, nous avons cherché à connaître la richesse biologique des fonds marins dans la région de la presqu'île du Cap-Vert, afin d'évaluer les ressources halieutiques, la pêche étant l'une des principales activités économique de Yoff, et plus largement de définir la qualité de l'environnement naturel de l'île et du village.

Pour définir l'écosystème caractéristique du littoral yoffois, nous reprendrons l'étude de Sourié. Il s'agit d'un faciès de marge littorale, avec transition vers un mode battu par les vagues (anses ouvertes, écueils à l'entrée des baies) et un ressac qualifié de trépidant. Pour la dimension biologique, Sourié définit un biofaciès³⁰ à *Corallina* et *Gelidium arbuscula* et un groupement³¹ à *Balanus tintinnabulus*. Bien que caractéristiques du site, ce biofaciès et ce groupement ne sont que les éléments dominants dans l'écosystème. Il existe en effet de nombreuses variations locales selon la station considérée. Celles-ci s'expliquent par la multitude de types d'habitat qu'il est possible de rencontrer dans ce littoral rocheux (en surface ou à l'intérieur des rochers avec des espèces animales fixées ou qui forent le substrat, sur la surface des pierres, à l'intérieur des sables et des graviers, etc.)³². Derrière ce biofaciès et ce groupement se dissimule donc une grande diversité biologique, diversité que l'on retrouve sur toute la côte nord de la presqu'île du Cap-Vert, de Yoff aux Almadies.

Lorsque le substrat le permet (rocher, mangrove...), le littoral et sa zone intertidale³³, souvent étroite, constituent en général une aire de forte productivité. Les côtes rocheuses de la région du Cap-Vert représentent, comme l'écrit Sourié, un "accident unique" parmi les côtes principalement sableuses de l'Ouest africain. Ce secteur du Sénégal, par sa faible extension géographique, apparaît comme un lieu exceptionnel susceptible d'accueillir une biodiversité marine particulière dont la richesse a suscité une exploitation humaine. À cela s'ajoute une particularité du littoral yoffois : il s'agirait de la seule zone possédant des rochers faillés dont les anfractuosités permettraient l'accueil d'une faune adaptée comme certains crustacés (langoustes).

Une réelle richesse biologique du littoral yoffois semble exister mais les données concernant ce milieu n'ont pu être actualisées. Se pose donc le problème de redéfinir la valeur de ces fonds marins. Des éclaircissements pourront bientôt être apportés après la publication des résultats de l'étude qu'une équipe sénégalaise a récemment réalisée.

2 – LES RESSOURCES HAUTURIÈRES

La région du Cap-Vert est une zone de pêche réputée. On a pu voir dans le paragraphe précédent les potentialités en ressources halieutiques du littoral yoffois. Il en va de même lorsqu'on s'éloigne des côtes. L'hydrologie de la façade maritime sénégalaise est caractérisée par une variabilité spatiale, saisonnière et interannuelle marquée (se reporter à la figure 4, p. 22). Elle est régie par deux grandes saisons, une saison froide et une saison chaude, séparées par des saisons de transition :

- saison froide (de janvier à mai) : les eaux froides venant du nord sont transportées vers le sud par le courant des "Canaries". Le front des eaux chaudes reflue plus au sud. Sous l'influence des alizés, de nombreux *upwellings* côtiers amènent en surface des eaux plus froides et plus riches en sels nutritifs. Le phénomène d'*upwelling* consiste en la remontée par des courants profonds de matières nutritives prisonnières des fonds marins vers la surface. Cet apport permet l'explosion de la production primaire dans les couches d'eaux de surface où pénètre la lumière et donc le développement de phytoplancton

29 Sourié, R., 1954. Cet ouvrage s'intéresse à la faune et à la flore marine et ne concerne quasiment que la région du Cap-Vert, la seule qui possède des côtes rocheuses importantes à l'échelle du Sénégal. Du point de vue géologique, la presqu'île a connu un volcanisme important de la fin du tertiaire au quaternaire. En surface on trouve donc un matériel essentiellement basique (une roche basique étant une roche contenant moins de 55% de silice). Le secteur de Yoff se caractérise par des falaises déchaquetées d'une dizaine de mètres de hauteur. En avant de celles-ci, on trouve de larges plates-formes d'abrasion. Ce type de côte s'étend de Yoff (y compris l'île de Teuguene) aux Almadies et marque la limite nord des épanchements doléritiques et basaltiques du système éruptif du pléistocène des Mamelles, système à l'origine de la formation de la presqu'île.

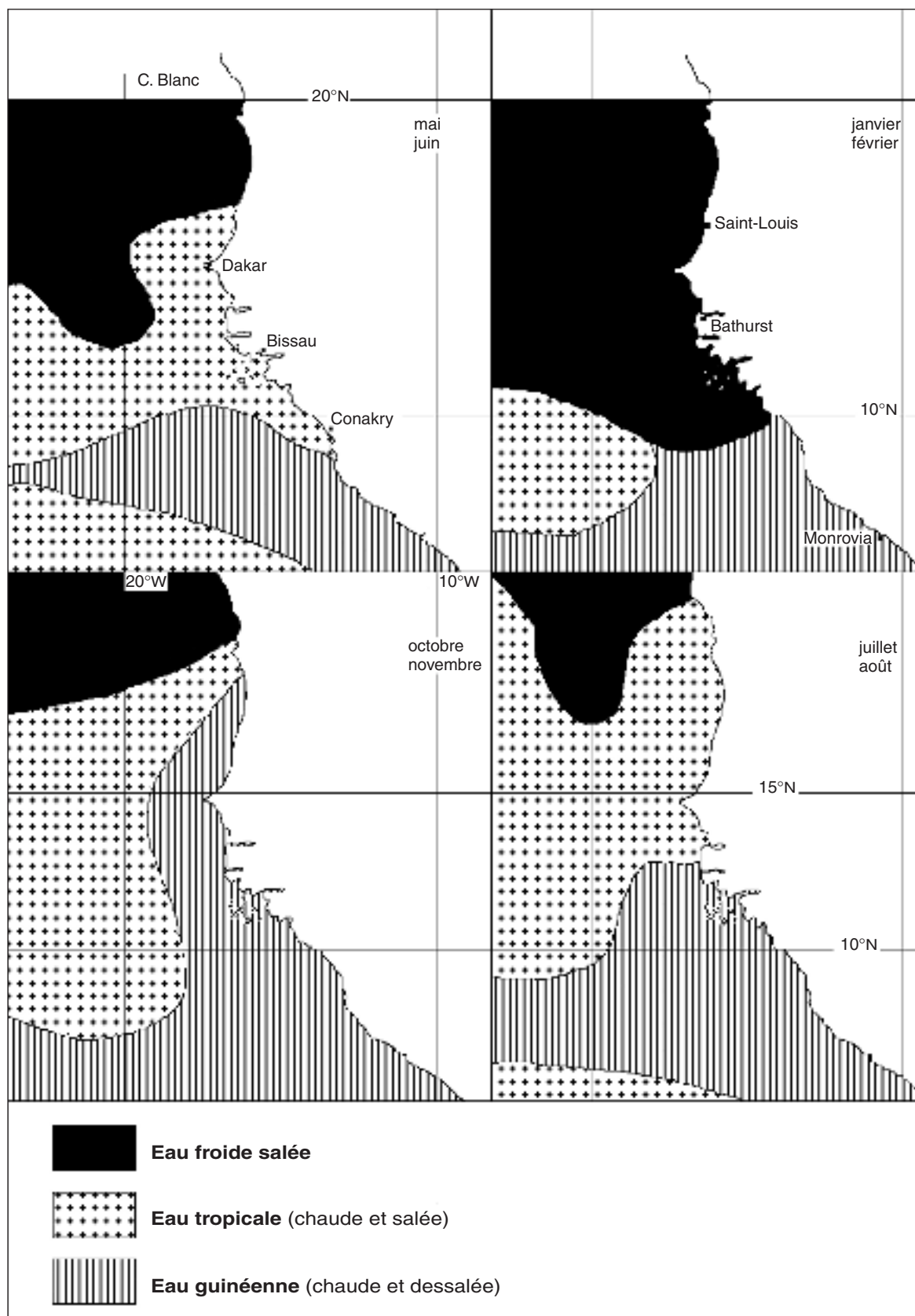
30 Le "biofaciès" caractérise les types de variations horizontales dans la répartition de la biocénose, types de variations liées à l'agitation de l'eau (définition tirée de Sourié, R., 1954).

31 Les "groupements" sont des subdivisions du biofaciès ; ils englobent tous les aspects de la variation horizontale et leur distinction repose sur des facteurs locaux de différenciation au sein du "biofaciès" (lithologie, forme du ressac) (définition tirée de Sourié, R., 1954).

32 Op. cit. : 104.

33 La zone intertidale est la zone de balancement des marées.

Figure 4. Les catégories d'eaux de surface au large de l'Afrique de l'ouest (d'après Rossignol, 1973, *in* : Démé-Gningue, I., Diaw, B., 1993 : 146).



et de zooplancton. Par conséquent, les espèces de niveaux trophiques supérieurs de la chaîne alimentaire se développent, elles aussi, en plus grande abondance. Cela explique la richesse piscicole de la région pendant la durée d'activité des *upwellings*.

- transition vers la saison chaude (mai-juin) : les alizés s'estompant, les eaux froides sont progressivement recouvertes par des eaux d'origine tropicale, associées au contre-courant équatorial. Ces eaux chaudes se déplacent rapidement vers le nord.
- saison chaude (de juillet à octobre) : elle correspond à l'extension vers le nord des eaux libériennes (ou dites aussi guinéennes) pouvant remonter jusqu'à la Mauritanie.
- transition vers la saison froide (novembre-décembre) : c'est le retour des alizés et l'apparition d'*upwellings* côtiers. Les eaux chaudes refluent vers le sud et le large.

Dès le mois de janvier, les eaux froides envahissent presque tout le plateau continental. Elles sont constituées en quasi-totalité d'eaux centrales sud-atlantiques qui remontent en surface par le mécanisme d'*upwelling* côtier³⁴.

L'importance des ressources halieutiques peut aussi être évaluée d'une manière plus qualitative, en s'adressant aux pêcheurs eux-mêmes, qui sont les mieux placés pour avoir une idée de ce que recèle le milieu. Ainsi, après que Moustapha Kâ, étudiant sénégalais avec qui l'enquête de terrain a été réalisée, ait discuté une première fois avec les pêcheurs, ceux-ci se sont réunis pour discuter des espèces de poissons qu'ils capturent à Yoff. L'un d'entre eux disait qu'il n'y en avait pas plus de 80 alors qu'un autre en dénombrerait plus de 500. Ils s'accordèrent pour estimer à 500 le nombre d'espèces de poissons consom-

més à Yoff. En fait, il apparaît que cette estimation concerne toutes les espèces animales qu'il leur est possible de capturer, ce qui inclut les poissons, mais aussi les crustacés, les mollusques... Quoiqu'il en soit, une diversité certaine existe. Lorsque nous ne nous intéressons qu'aux environs de l'île qui fait face au village, seulement 21 espèces nous sont proposées³⁵. Quant aux espèces devenues rares, parmi la liste de 500, les pêcheurs considèrent qu'une cinquantaine d'entre elles ont vu leurs effectifs diminués. Cela n'est probablement qu'une estimation basse qui ne doit certainement comprendre que les espèces importantes, soit qu'elles soient consommées, soit qu'elles soient assez remarquables (comme les requins ou les cétacés). Malheureusement ces listes n'ont qu'une valeur indicative, je ne dispose en effet que des noms en wolof et ne peut donc en analyser les compositions réelles³⁶.

Ainsi, les eaux qui baignent la presqu'île dakaroise recèlent des potentialités halieutiques importantes qui se sont traduites par le développement d'une pêche artisanale. Ces richesses ont aussi suscité une exploitation industrielle plus récente avec une pêche hauturière aux mains de compagnies étrangères (chalutiers européens et asiatiques). Les principales ressources halieutiques exploitées par les flottilles industrielles et artisanales le long du littoral sénégalais peuvent être réparties en deux groupes essentiels :

- les ressources démersales côtières (crevettes, soles, dorades, mérous, seiches, poulpes, etc., espèces vivant sur les fonds marins),
- les ressources pélagiques côtières (sardinelles, chinchards, maquereaux, etc., espèces vivant dans les différents niveaux d'eau de l'océan)³⁷.

3 – LES PÊCHEURS ET LES TECHNIQUES DE PÊCHE

Yoff est l'un des principaux points de pêche de la presqu'île du Cap-Vert avec les ports de Dakar (Soumbédioune et Hann), Tiaroye, Ngor et Ouakam. Il est l'un des plus anciens villages pratiquant la pêche : les Lébou, pêcheurs réputés, y sont majoritaires. Cependant, bien qu'autrefois les Yoffois aient été surtout tournés vers la pêche et l'agriculture, les dernières années ont vu la part des pêcheurs dans la population active diminuer assez rapidement pour finir par se stabiliser.

34 Démé-Gningue, I., Diaw, B., 1993 : 141, 146.

35 Les espèces qu'on trouverait uniquement aux abords de l'île sont pour les poissons : Wardé, Beuder, Keuleu Keuleu, Mbamba, Midoule, Tathie, Oudé Guedji, et pour les fruits de mer : Keur ou Kër (patelle), Kanakh, Mbakou Baye, Dioubou Sank, Sokhor, Yakheugne, Sike, Yaranka, Soukhe, Wak Wak, Diankissa, Kakari Kake, Teudeu, Mouka (mollusque orange utilisé comme appât pour la pêche, mangé en Asie) et des poulpes qui existent en assez grande quantité.

36 Liste des espèces devenues rares : Dieunou Nioul, Diaregne, Thiof, Yateute, Kothi, Waragne, Bassé, Khaya, Youfoufe, Doye, Kobeuv Woyague, Mbagne Bagniere, Ndoubou Takh, Yré Bel, Yakol, Guisse, Yôss ("sardine pour les boîtes de conserve"), Wakhadore, Diankisse, Wak Wak, Sompate, Wissine, Silinke, Oursoune, Tapadare, Beur, Diané, Guignare, Loule, Yawale, Sidirika, Saka, Naweti Guedji, Marlin (espadon), Seudeu, Walidore ("très très rare"), Nguignane, Khane, Todié, Sipague, Touboulane, et parmi les requins et les cétacés : Borom Guethie, Soulie, Guillar, Pi-Pi Pi-Pi, Limar, Léraw. D'autres espèces existent à Yoff comme la tortue, la langouste, etc., mais elles aussi sont devenues rares.

37 Barry-Gérard, M., Kébé, M., Thiam, M., 1993 : 292.

Ainsi, si on se réfère aux données fournies par Arnaud-Lutzwiler en 1971 et à un rapport de l'UNESCO en 1997³⁸, on trouve l'évolution suivante :

Année	1948 ^a	1964 ^a	1969 ^a	1997 ^b
Pourcentage de pêcheurs dans la population active à Yoff	23%	21%	12,5%	14,7%

^a Données tirées de Arnaud-Lutzwiler.

^b Données tirées du rapport de l'UNESCO.

Cependant, la pêche reste l'une des activités principales de Yoff. On distingue une saison de pêche qui se déroule de décembre à juin, certains considérant même que la Tabaski (autre dénomination de l'Aïd El Kébir) marque la fin de la saison. Durant l'été, les activités de pêche sont réduites et reprennent progressivement à partir du mois d'octobre avec la fin de la saison des pluies³⁹. Elles continuent ainsi de régler une partie de la vie du village comme on peut le constater en se rendant sur la plage. Celle-ci est en effet occupée en majorité par des équipements liés à la pêche. Les pirogues occupent une bonne partie de la grève, pour ne pas dire toute la grève à marée haute, et leur nombre varie selon les saisons. Selon un pêcheur, on en compte environ 500 en pleine saison et, sur celles-ci, seules 300 appartiennent à des Yoffois, les autres sont celles de pêcheurs extérieurs au village qui quittent leur port d'attache pendant la saison de pêche (ils viennent de Saint-Louis, Kayar, etc.). Certains villageois font de même et partent vers Kayar ou Joal sur la Petite Côte,

au sud du Sénégal. Ce phénomène de migrations saisonnières touche tous les ports.

La concentration des pirogues sur la plage varie aussi selon les quartiers. Ceux de Tonghor et de Ndénate ont une vocation beaucoup plus maritime que celui de Layène qui semble tourner le dos à la mer. La même variation quant à la vocation des quartiers s'observe pour d'autres équipements de pêche.

En général, on trouve du matériel appartenant au quartier et du matériel personnel. Dans le premier cas, il s'agit la plupart du temps d'un (ou parfois deux) filet(s) : la senne de plage, filet rectangulaire de 200 à 300 mètres de long⁴⁰, ou la senne pour la pêche à la

senne tournante pratiquée en pleine mer. Dans le second cas, selon que l'on pêche au large ou sur la plage, les équipements sont différents. La senne de plage appartient ici à une famille ou à un regroupement de familles. En mer, on pratique la pêche à la ligne soit avec des lignes de fond (pour les espèces démersales), soit avec des lignes de traîne (pour les espèces pélagiques). Ici, on utilise les pirogues qui sont toutes munies de moteur. L'embarcation peut appartenir à l'un des pêcheurs ou être la propriété d'une personne qui la loue (souvent un membre de la famille d'un des pêcheurs).

Le long de la plage, on observe des constructions largement ouvertes qui sont les lieux privilégiés pour observer la mer. On y trouve en général d'anciens pêcheurs qui jouent le rôle de guetteurs.

Pirogues de pêcheurs sur la plage de Yoff.



La plage de Yoff et ses pirogues.



Le poste d'observation du quartier de Ndénate.



38 Arnaud-Lutzwiler, S., 1971 : 133-134 ; UNESCO, Bureau régional d'éducation pour l'Afrique, 1997 : 29.

39 Arnaud-Lutzwiler, S., 1971 : 135.

40 Op. cit. : 138.



Une fois le banc repéré, une pirogue embarque la senne de plage et va l'installer derrière la zone de pêche. Le filet est retenu par de longs filins depuis la plage. Deux groupes de pêcheurs, situés sur la plage, halent alors la senne à l'aide de ces derniers pour emprisonner et ramener les poissons. Au début, ces deux groupes sont très éloignés l'un et l'autre. Ainsi lors de la pêche à laquelle j'ai participé, l'un se trou-

DÉROULEMENT D'UNE PÊCHE À LA SENNE DE PLAGE

vait à Ndénate et l'autre au niveau du Mausolée (quartier de Layène), ce qui fait au moins un kilomètre. Cette pêche regroupait deux familles du quartier de Ndénate. Au fur et à mesure que l'on ramène le filet, les deux groupes se rapprochent progressivement l'un de l'autre. Quand le filet est à proximité de la plage, des personnes passent derrière celui-ci et font signe aux pêcheurs qui tirent sur les filins quand il y a beaucoup de poissons afin que la senne soit ramenée plus vite (explications données au cours d'une pêche). Selon des explications recueillies au cours d'un entretien, ces personnes auraient plutôt pour rôle de rabattre le poisson et de l'empêcher de passer par-dessus ou par-dessous le filet. Une fois la pêche terminée, on définit des classes pour le partage de la pêche : ceux qui sont allés dans l'eau sont mieux rémunérés que ceux qui sont restés sur la plage.

1. Pêche à la senne de plage : halage du filet jeté au large (une des équipes de la pêche).
2. idem.
3. Remontée de la senne dans les vagues.
4. Pêche à la senne de plage : sortie du filet.
5. Récupération du poisson dans le filet où de nombreux déchets ont été pris eux-aussi.
6. Le produit de la pêche (thons).
7. Réparation de filet (senne) sur la plage.



“Là où il y a des petits poissons, il y a des gros qui viennent les manger. Là où il y a des petits poissons, il y a des oiseaux qui viennent les manger. Donc quand il y a beaucoup d'oiseaux, il y a beaucoup de petits poissons et donc très probablement des gros poissons” (vieux pêcheur).

Quand ils ont repéré un banc de poissons, ces observateurs envoient quelqu'un de leur quartier pour que les pêcheurs soient prévenus et qu'ils amènent la senne de plage pour lancer la pêche. Chaque quartier a au moins un de ces points d'observation le long de la plage.

4 – UNE PÊCHE EN PLEINE ÉVOLUTION

Les pratiques liées à la pêche tendent à évoluer et à devenir plus productives. Autrefois, on utilisait une mâture amovible avec une voile carrée d'environ cinq mètres de côté⁴¹. Depuis quelques décennies, en 1952 selon un pêcheur, le moteur, plus rapide et peut-être plus rentable, a supplanté la voile qui semble avoir complètement disparu. Car si la part des pêcheurs dans la population active s'est réduite, la part de la pêche dans l'économie du village reste importante. Il ne faut pas oublier qu'au Sénégal, le poisson constitue 60% de l'apport en protéines animales des populations. Par suite d'un faible développement de la chaîne de froid, la consommation de poisson frais est très importante sur la côte (45 kg/personne/an à Dakar) mais faible dans les régions rurales de l'intérieur (7 kg/personne/an autour de Louga)⁴².

Une partie du poisson est transformée de manière artisanale selon deux techniques. L'unique usine de transformation de Yoff produit par exemple du *quedj* et *sali*. Le *quedj* peut être obtenu à partir de très nombreuses espèces (*Arius sp.*, *Dentrex argyrosomus*, *Muraena*, *Caranx pseudolithus*, *Carcharhinus*, *Trichiurus*, *Balistes*, *Tilapia*, *Saratherodon*, etc.). La technique de préparation est celle du “fermenté-séché”. On y réalise une fermentation à l'air libre ou en saumure pendant une nuit avant l'éviscération. Le poisson est ensuite ouvert en deux, rincé puis séché. Pour les espèces de grande taille, la fermentation est faite en obtenant l'anaérobiose par enfouissement pendant 24 à 48 heures et cela après l'étagage. Ensuite viennent l'écaillage, l'éviscération et l'ouverture en deux. Le salage est alors effectué et la chair

mise à sécher. Le *sali* est, quant à lui, produit à partir des grosses espèces (*Sphyrma*, *Carcharhinus*, *Raja*, *Rhynchobatus*) selon la technique du “salé-séché”. Après avoir été fendu, le poisson frais subit un salage très important (1 kg de sel/1 à 2 kg de poisson) à sec ou en saumure pendant trois à quatre jours. Il est ensuite égoutté et mis à sécher⁴³.

La prise des pêcheurs est donc vendue soit directement aux villageois sur la plage, soit aux mareyeurs, soit aux usines de transformation. Ces deux dernières activités sont le plus souvent aux mains de femmes regroupées en GIE (groupement d'intérêt économique). L'existence d'une demande explique le souci de compétitivité et les changements dans les techniques de pêche ainsi que des changements sociaux dans la relation entre pêcheurs et villageois acheteurs. Parmi les évolutions remarquables, on peut noter que certaines pirogues prennent de la glace à leur bord pour débiter une chaîne du froid dès la prise du poisson.

Autre changement avec l'apparition de pratiques plus commerciales, le partage lors de pêche à la senne de plage ne se fait plus sur la base des poissons mais sur celle de l'argent récolté par la vente de ceux-ci. Cette nouvelle distribution du produit d'une pêche met à mal une habitude qui voulait qu'une personne qui n'appartenait pas au groupe de pêcheurs et qui avait prêté main forte lors de la pêche ait droit à sa part en poisson. Lors de la pêche à laquelle j'ai participé, on m'a proposé d'acheter un poisson. Bien que le prix en fut intéressant, le fait de me l'avoir fait payé a beaucoup surpris dans la famille qui m'hébergeait : on aurait dû me le donner. Cette anecdote est révélatrice d'un changement. En effet, la pêche dont il est question avait été réservée par l'usine de transformation et ce n'était pas les poissons qu'on avait répartis mais l'argent récolté. Les mareyeurs et les usines de transformation tendent à passer de plus en plus de commandes et risquent à terme de monopoliser les achats. Cela a des conséquences sur la vente au détail du poisson qui a lieu soit au débarquement des pirogues soit sur la plage de Tonghor dans le cadre d'un petit marché journalier où les revendeurs sont le plus souvent des femmes (mareyeurs).

“Avant, il y avait beaucoup de poissons sur la plage et quand on te connaissait, on te le donnait ou on te faisait un bon prix. Alors de plus en plus de gens des environs et même de Dakar sont venus le week-end par exemple, la plage était très animée et les prix

41 Arnaud-Lutzwiler, S., 1971 : 137.

42 Gueye-Ndiaye, A., 1993 : 324.

43 Op. cit. : 326.

ont augmenté. En plus ici, c'est le meilleur poisson de la presqu'île. Ainsi, de plus en plus de mareyeurs sont venus ici et maintenant, sur la plage, il est très ou plus difficile d'avoir du poisson, qui est cher, car il est très souvent réservé pour les mareyeurs ou les usines de transformation” (une villageoise).

5 – LA RARÉFACTION DE CERTAINES ESPÈCES DE POISSONS

Pendant les dernières décennies, outre le développement de ce monopole sur les achats de poissons, un autre phénomène a touché le monde de la pêche artisanale. On constate une diminution générale de la taille des poissons adultes et une raréfaction de certaines espèces. Certains ne voient là que la conséquence de l'afflux de personnes extérieures à la presqu'île du Cap-Vert.

“On ne doit pas parler de rareté des espèces de poissons mais de l'augmentation des populations. Tous les mareyeurs que vous voyez là sont des Cayoriens, des Djolof-Djolof...” (un villageois).

Cependant, ces problèmes sont encore bien plus imputés à l'amélioration des techniques qui en accroît l'efficacité.

“Avant 1952, il n'y avait pas de moteurs sur les pirogues mais des voiles locales carrées. À moins d'un kilomètre, on trouvait toutes les espèces de poissons.”
“Maintenant, les techniques de pêche sont beaucoup plus efficaces. Autrefois, on pratiquait la pêche à la corde, [le pêcheur trace dans le sable un long trait représentant une corde à laquelle se rattachent des cordes plus petites au bout desquelles il dessine des hameçons] et maintenant c'est la pêche au filet” (un vieux pêcheur).

On évoque aussi la pollution par les déchets versés sur la plage.

“La rareté est aussi due aux ordures. Les ordures empêchent, au niveau des rochers, la reproduction des espèces en obstruant les trous et les fissures. L'eau savonnée [c'est-à-dire les eaux usées] implique une ‘réaction’ de la mer avec de la houle. Cela marque son mécontentement. Les vieux, avant, interdisaient tout cela” (un vieux pêcheur).

“À force de jeter des déchets sur la plage, eh bien, autant de déchets que vous jetez, autant de poissons, qui, quand ils sentent ces déchets, prennent la fuite.

Quand on nettoie le linge, l'eau sale qui reste est jetée à la mer. Quand j'étais jeune, mon grand-père me disait : ‘bakhoul parce que da fay takh guedj bi mër’ : ‘ce n'est pas bon parce que cela fait que cette mer-ci se fâche’. C'était pour dire : ‘ne jetez pas ces déchets à la mer, vous rendez la mer houleuse’. On l'interdisait aux gens. Mais quand tu n'as pas d'endroit où jeter ces déchets, [tu les verses] sur la plage” (un notable).

La surpêche enfin est invoquée. Les chalutiers étrangers et la pêche à l'explosif sont mis en accusation.

“Il y avait moins de 100 pirogues à Yoff, une cinquantaine yoffoises. Maintenant, il y a plus de 300 pirogues à Yoff et en saison de pêche plus de 500 avec celles de Kayar, de Saint-Louis...” (un vieux pêcheur).

“Les grands chalutiers et les explosifs font disparaître les poissons” (un jeune adulte).

“Les espèces n'ont pas disparu ; cependant il faut faire des kilomètres de mer pour les retrouver... La disparition ou la rareté des espèces sont dues à ces blancs (les toubab) comme vous” (un ancien).

Tous ces problèmes coexistent à Yoff. La plage est parsemée de déchets ménagers, elle en est même jonchée en quelques points. Aucun système de collecte des ordures efficace n'existe et la solution de facilité est donc de les déverser, entre autres lieux, sur la plage. Il a été envisagé un temps de les utiliser à bon escient comme matériau pour tenter de lutter contre l'érosion côtière qui sape les fondations de certaines maisons. Ce fut le cas à Ndénate où l'on trouve une accumulation de déchets d'environ un mètre d'épaisseur sur 50 mètres de large... attaquée par l'érosion entraînant une partie des détritiques dans la mer. Lors de pêche sur la plage, les sennes ne piègent pas uniquement des poissons ; elles ramènent aussi quantité de plastiques et autres déchets. À cela s'ajoutent des excréments humains et des rejets de l'usine de transformation de Tonghor issus de la production de *guedj* et de *sali*. Parmi les nuisances constatées et l'impact des activités de transformation sur l'environnement, les poissons sont nettoyés à même le sol par des manœuvres, à côté des cuves et des claies. Les écailles, branchies et viscères qui jonchent le sol, sont ensuite rejetées à la mer de même que les eaux sales de trempage et de saumurage. Quand la marée monte, beaucoup de ces déchets sont ramenés sur la

plage où ils finissent de pourrir, entraînant une pullulation d'insectes, essentiellement des mouches et des dermestes, source permanente d'infestation pour les poissons mis à sécher⁴⁴. Yoff n'a pas le monopole des rejets sur la plage et dans la mer : cette situation se retrouve en de nombreux points de la presqu'île du Cap-Vert.

Une des conséquences en est la contamination du peuplement benthique et la pollution des baies de Dakar. Si l'on se réfère à une étude de A. A. Seck⁴⁵, les échantillons analysés présentent tous des coliformes fécaux de même que des staphylocoques. Les patelles (*kër*) sont contaminées par les coliformes fécaux (...), les germes sulfite-réducteurs et les staphylocoques sont également présents. Les pitar (*bouth*) sont largement infestés par les coliformes fécaux (...). Les moules (*Mytilus perna*) de Yoff le sont aussi. Parmi les poissons, les espèces démersales sont les plus contaminées. La présence de métaux lourds a été observée dans les échantillons d'algues, de poissons et de crustacés (plomb et zinc à Yoff)⁴⁶. L'analyse du benthos a permis d'établir des niveaux de contamination liés au rejet de déchets divers dans les baies de Dakar. La situation ne semble cependant pas catastrophique, exception faite de la baie de Soumbédioune (ouest de la presqu'île)⁴⁷. Malgré tout, cela ne doit pas cacher l'existence d'un problème qui continue de s'accroître au fur et à mesure du déversement des déchets dans la mer.

Quand on parle de surpêche, les pêcheurs accusent les chalutiers au large. Sur certains des stocks de poissons, on assiste à des interférences entre les pêcheries artisanales et industrielles engendrant des conflits. L'exploitation des

L'usine de transformation artisanale de poissons du quartier de Tonghor.



Décharge jouxtant l'usine. Elle reçoit les eaux d'écoulement de l'usine et les déchets ménagers du quartier.



Eaux d'écoulement de la décharge et de l'usine de transformation allant à la mer.



Zone d'accumulation de déchets (quartier de Ndénate) destinée à lutter contre l'érosion et ... en partie emmenée par une grande marée.



stocks pélagiques côtiers met en jeu différentes techniques : la senne de plage, la ligne (sur la côte ou en pirogue), la senne tournante et le filet maillant encerclant depuis des pirogues, les filets des sardiniers. Les stocks démersaux côtiers sont exploités par les pirogues pêchant au filet encerclant, à la ligne, au casier et par les chalutiers (basés ou non à Dakar)⁴⁸. Les chalutiers ne pratiquent pas une pêche rationnelle au sens de la préservation des ressources. Par exemple, ils travaillent avec un maillage trop petit dans les zones de reproduction et de nurseries, ils rejettent 40 à 60 % de leurs prises, d'où un appauvrissement des stocks, ou encore ils ne respectent pas les délimitations des zones de pêche. Outre le fait qu'il engendre de fréquents conflits entre artisans et industriels, ce problème est extrêmement grave pour la préservation des ressources, notamment si on veut augmenter l'effort de pêche⁴⁹.

Cette surpêche n'est pas la seule atteinte aux ressources. Haïdar et Grépin notent une très forte réduction de l'ichtyofaune des bancs rocheux de Yoff et des Almadies due à la pêche à l'explosif (voir figure 5).

44 Op. cit. : 328.

45 Seck, A.A., 1993 : 261-268.

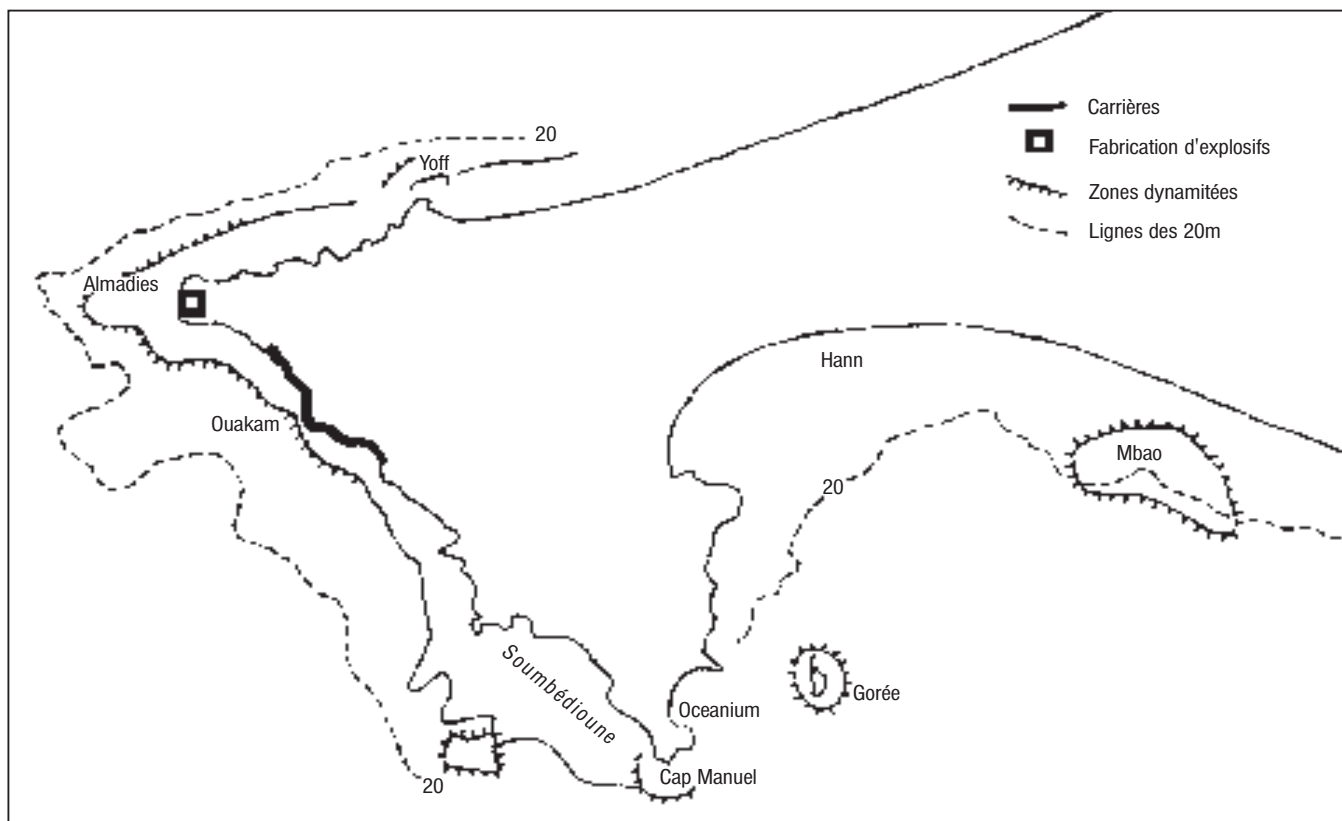
46 Op. cit. : 262-263.

47 Op. cit. : 268.

48 Kébé, M., Le Reste, L., 1993 : 381-382.

49 Op. cit. : 382.

Figure 5. Carte de la presqu'île du Cap-Vert localisant les zones dynamitées (d'après Haïdar, E. A., Le Reste, L., 1993, in : Haïdar, E. A., Grépin, G., 1993 : 441).



Elle a pris des proportions inquiétantes dans les baies de Dakar. Ce type de pêche a de graves conséquences sur les ressources. Outre le fait qu'on ne connaît pas leur impact sur les pontes et les nurseries, les “dynamitages” entraînent d'importants dégâts au niveau des fonds rocheux et donc des organismes marins qui y sont fixés et surtout parmi l'ichtyofaune. Les pêcheurs ne collectant que les espèces présentant un intérêt commercial, après leur passage, les fonds marins sont couverts de poissons en décomposition. L'avantage d'une telle pratique est de permettre des captures importantes⁵⁰, mais il en découle un dépeuplement des zones touchées. L'atteinte probable aux lieux de ponte et nurseries hypothèque le devenir des ressources halieutiques.

Une des conséquences inattendues de ces modifications dans les circuits commerciaux et de la raréfaction de certaines espèces est le changement des habitudes alimentaires.

“Par exemple, les gens qui allaient à la pêche, avant, un requin [ils ne le pêchaient pas]. Ils ne le mangeaient pas parce qu'il y avait du thiof tous les jours et aussi des dorades. Mais, maintenant, quand ils ne voient plus de thiof et de dorades, ils mangent des requins. Avant, quand ils voyaient des thons, ils allaient pêcher [autre chose] plus loin, mais maintenant ils le pêchent. Il n'y a pas que du thon à Yoff parce que d'autres pêcheurs, avec d'autres techniques, vont plus loin pour pêcher du thiof et des dorades”(un notable).

“On ne mangeait pas le thon parce qu'il y avait des poissons plus agréables comme les thiof, diaragne, cotiari...” (un villageois).

Alors que le poisson est quasiment présent tous les jours dans au moins un des repas des villageois, on peut s'interroger sur les conséquences à long terme de ces changements d'habitude alimentaire. Le fait de changer d'espèces ne semble pas encore très grave mais que se passera-t-il si les mareyeurs et les usines de transformation continuent à tirer les prix vers le haut ? Quelles sont les conséquences si la pollution de la mer s'aggrave et si de plus en plus d'espèces disparaissent ?

⁵⁰ Haïdar, E. A., Grépin, G., 1993 : 439-440.

6 – UNE AGRICULTURE EXSANGUE ET UN BOCAGE ABANDONNÉ

L'agriculture est ici particulièrement dépendante du climat. En effet, Yoff se situe à l'ouest du Sénégal, dans la presqu'île du Cap-Vert, région au climat de type soudano-sahélien. Ce dernier se caractérise par une saison sèche et fraîche de novembre à mai, durant laquelle souffle l'alizé, et par une saison chaude et humide de juin à octobre. Cette deuxième saison correspond à la période que l'on appelle l'hivernage. Les influences océaniques ont pour conséquence un adoucissement du climat, les températures sont beaucoup moins élevées que dans les régions de l'intérieur à la même latitude.

Au sud du village subsiste une zone de cultures plus ou moins active coincée entre l'aéroport international Léopold Sédar Senghor de Dakar-Yoff, les routes et les nouvelles constructions de Dakar. Les parcelles sont entourées de haies d'euphorbes ce qui donne à cette étendue l'aspect d'un bocage.

L'irrésistible progression de l'urbanisation combinée à l'extension déjà ancienne de l'aéroport a réduit les terres vouées à la culture à la portion congrue. La planche qui suit (figure 6) permet d'apprécier la réduction de la surface du bocage au profit des constructions entre les années 1968 et 1996. Accompagnant un mouvement de déprise agricole, la part des agriculteurs dans la population active de Yoff s'est réduite de manière drastique, à tel point que l'on peut s'interroger sur l'existence même d'une agriculture à Yoff.

Année	1948 ^a	1964 ^a	1969 ^a	1997 ^b
Pourcentage d'agriculteurs dans la population active à Yoff	30%	19%	11,5%	0,8%

^a Données tirées de Arnaud-Lutzwiler.

^b Données tirées du rapport de l'UNESCO.⁵¹

Le bocage est abandonné, mais il fait de plus l'objet de dégradations constantes. Les habitants qui vivent à proximité de la mer voient leurs déchets sur la plage, ceux qui en sont trop éloignés le font en lisière des premières haies d'euphorbes, au sud du village. Ce phénomène d'accumulation des déchets va en s'aggravant à mesure que la population augmente. L'accroissement démographique a donc pour corollaire une augmentation de la quantité de ces détritits, mais aussi une réduction

Destruction du bocage au sud de Yoff pour la construction de nouvelles habitations (photo printemps 1998).



Les déchets ménagers transforment le "bocage" en décharge (face à Yoff, de l'autre côté de la route de l'aéroport).



Intrusion des avions de l'aéroport international au coeur du village.

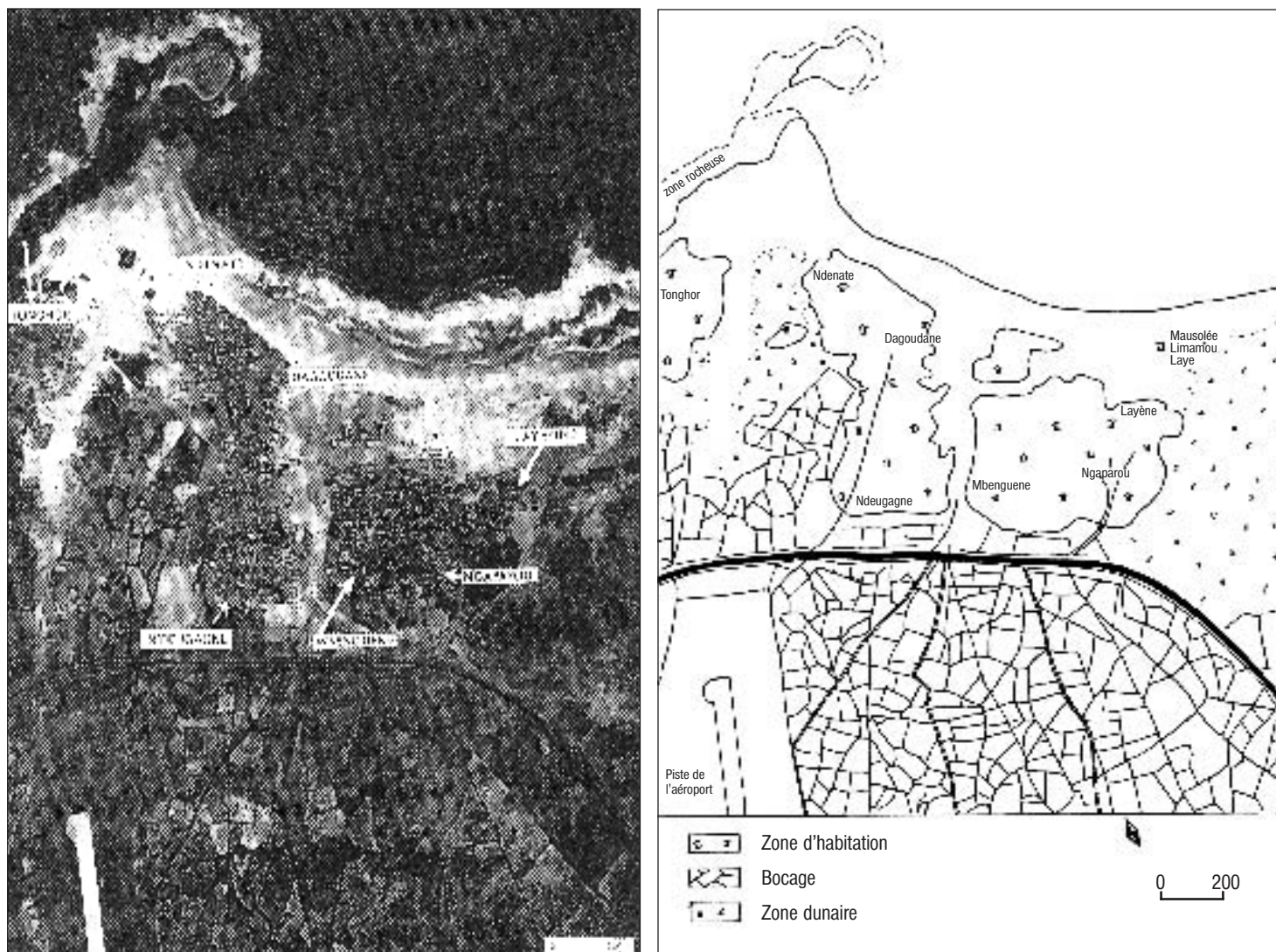


tion de la surface et du nombre des endroits susceptibles de les recevoir. Les décharges sont de plus en plus proches des habitations, ce qui annonce des problèmes de salubrité à court terme⁵². L'allongement des pistes de l'aéroport, en plus de condamner des terres agricoles, conduit les avions à décoller juste au-dessus du village, la piste se terminant à peine à 200 m des

51 Arnaud-Lutzwiler, S., 1971 : 133-134 ; UNESCO, Bureau régional d'éducation pour l'Afrique, 1997 : 29.

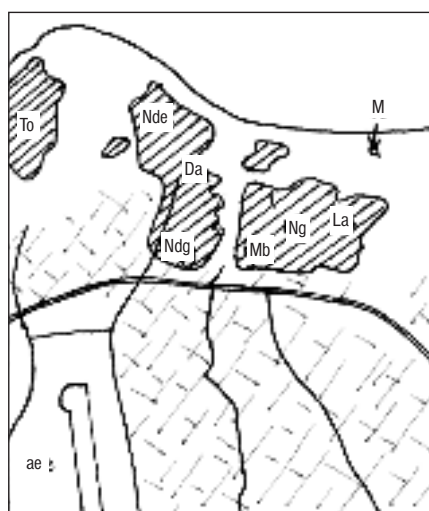
52 En fait, l'extension des zones urbaines conduit à la construction de nouvelles habitations en périphérie des zones déjà habitées donc en lieu et place des endroits alors dévolus à l'accueil des déchets.

Figure 6. État de la progression des constructions entre 1968 et 1996.

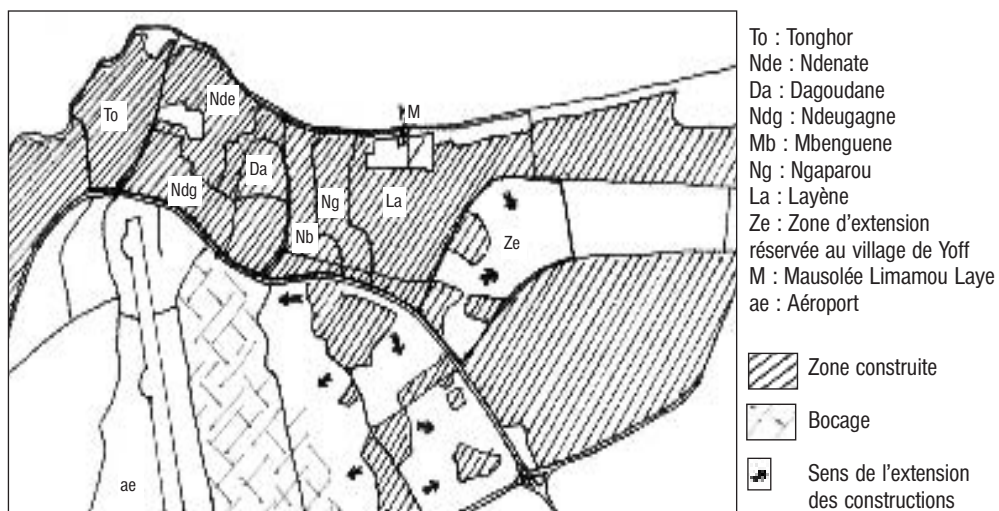


Yoff et son terroir bocager. Cliché de l'Institut géographique national (IGN), 1968, in : Arnaud-Lutzwiler, 1971 : 127.

Yoff et son terroir bocager en 1968.
(D'après cliché IGN, in : Arnaud-Lutzwiler, 1971 : 127).



Le village en 1968 (d'après cliché IGN).



Le village de Yoff et ses quartiers traditionnels en 1996.

premières maisons du village de Yoff, ajoutant à tous les problèmes de pollution des nuisances sonores qui, a priori, ne peuvent aller, pour le moment, qu'en s'accroissant.

L'APECSY⁵³ tente tout de même de relancer une activité agricole dans le village. En association avec un organisme américain, elle essaie d'engager certaines personnes, agriculteurs ou non, sur la voie de la "permaculture" (en fait culture biologique). L'objectif est de développer une agriculture maraîchère périurbaine. La tentative bute pour l'instant sur le problème de l'eau ; le creusement, coûteux, d'un puits s'avère nécessaire. Sans eau, cela ne peut rester qu'une activité marginale. Elle pourra peut-être même ne jamais avoir la chance de se développer faute de disposer d'un autre élément tout aussi essentiel : l'espace, la destruction des zones de cultures étant un peu plus importante chaque année. Il faut enfin tenir compte d'un certain désintéressement des villageois pour l'agriculture, qui est lié au contexte périurbain dans lequel se trouve Yoff.

Une grande partie du bocage est vouée à disparaître au profit de constructions. L'exploitation des terres est abandonnée. Cela ne peut qu'entraîner à terme la disparition des savoirs liés au travail et à la connaissance de la terre. Comme le note Chastanet, "les savoirs ne se manifestent qu'actualisés dans les pratiques. Que ces pratiques, pour quelques raisons que ce soit, viennent à disparaître et les savoirs sur les ressources des milieux disparaissent aussi. Un savoir-faire qui disparaît signifie un amoindrissement des ressources"⁵⁴.

7 – UN VILLAGE EN PLEINE MUTATION

Pris dans une agglomération de quelque deux millions d'habitants, les personnes se tournent plus facilement vers des emplois salariés et une occupation régulière, l'agriculture au Sénégal dépendant grandement de "l'hivernage", c'est-à-dire de la saison des pluies. D'autres voient des raisons moins nobles à l'abandon des tâches agricoles. Ces observations sont le fait de personnes qui gardent un attachement culturel à la terre, cette terre des "génies", les *rab*, avec qui ils ont passé des pactes⁵⁵.

Zone d'extension en cours d'aménagement au printemps 98, au sud de Yoff



"Il n'y aura plus de terre car les Lébou actuels ne veulent que l'argent et, pour ceux-là, la terre offre beaucoup d'argent et ils sont en train de vendre leurs terres" (un villageois).

Vendre est surtout, pour quelques-uns, un moyen plus rapide et moins difficile d'obtenir de l'argent. Le village est confronté à la rupture du lien ancien qui rattachait les gens à la terre, ainsi qu'à un effacement de la dimension agricole et pastorale de la société yoffoise. La pêche est, elle aussi,

mise en concurrence avec des activités moins contraignantes et plus sûres pour l'obtention de revenus réguliers. Un exemple emblématique peut être pris sur la zone même de travail principale des pêcheurs : pendant l'hivernage, à partir de juillet, période où, il est vrai, la pêche est moins active, la plage de Tonghor face à l'île est livrée aux baigneurs qui l'appellent *Beverly Hills*. Cependant, la richesse des ressources halieutiques assure encore une rentabilité suffisante de la pêche ce qui lui évite, pour l'instant, d'être sacrifiée sur l'autel du développement touristique⁵⁶. À Yoff, on peut rester pêcheur, on devient chauffeur, commerçant, employé de l'aéroport, ouvrier dans le bâtiment mais on n'est plus agriculteur.

L'explosion démographique de la ville de Dakar (et de l'aéroport) accroît la pression urbaine sur le village qui voit aussi sa population augmenter. Il faut noter que les zones d'extension qui existent déjà autour de Yoff ne sont pas considérées comme parties intégrantes du village. Au sein même de Yoff, des aménagements et des mesures d'assainissement sont nécessaires. Cependant, ces derniers projets sont source de tensions sociales. Certains villageois des quartiers traditionnels, dont les familles ont fait et font le village, montrent des réticences. Ces quartiers sont pourtant ceux qui nécessitent le plus une action.

"Rien que quand la mairie a voulu faire des routes à Yoff, les habitants de Ndénate ont dit systématiquement..."

53 Association pour la promotion économique, culturelle et sociale de Yoff.

54 Dupré, G., 1991 : 29.

55 Ce thème sera plus largement développé dans le paragraphe III.2 - Le culte des *rab*.

56 La presqu'île du Cap-Vert (avec la Petite-Côte vers le sud) est en effet une région où le tourisme est assez bien développé. La région de Yoff est cependant encore épargnée.

quement : ‘nous ne quitterons pas ce lieu parce que nous faisons face à la mer’. Les gens ne veulent pas quitter le village pour aller ailleurs” (un notable).

L'attitude des villageois face aux problèmes de la gestion des déchets oscille entre indifférence et impuissance. La plupart du temps, ils invoquent le manque de place.

“Il n’y a pas de moyens pour aller verser ses eaux usées quelque part alors on les verse au bord de la mer, c’est la seule solution” (un ancien).

Cette urbanisation, cette réduction de l'espace de “nature” (champs et haies d'euphorbes) autour du village est en partie le résultat d'un afflux de personnes vers la presqu'île du Cap-Vert en général. Une autre conséquence de ce phénomène démographique est la diminution de la part des Lébou dans la population yoffoise. Elle passe de 90 % au début des années 70 à 52,3 % en 1997. Une telle évolution amène une interrogation : quel devenir pour la culture lébou ? Quoiqu'il en soit, ces nouveaux habitants se voient accusés par certains d'être à l'origine du problème des déchets.

“S’il n’y avait que des Yoffois, ce problème, on pourrait l’éviter” (un villageois).

Par “Yoffois”, il faut entendre ici les habitants issus d'une famille originaire du village et vivant dans les quartiers traditionnels de Yoff. Cela exclut une bonne partie des personnes sans liens familiaux venues récemment s'installer dans les zones d'extension ou dans le village lui-même. Il faut prendre cette dénomination dans le même sens qu'en France, quand une personne de la région parisienne s'installe en province : la dénomination de “Parisien” a toutes les chances de lui rester définitivement attachée.

Dans le contexte où nous nous trouvons à Yoff, cette distinction est révélatrice d'un sentiment qui règne chez une partie de ces “Yoffois” et plus largement chez les Lébou : un sentiment d'indépendance et le rejet de toute domination⁵⁷. Les Yoffois semblent parfois faire preuve d'ostracisme à l'égard des populations nouvellement arrivées ou tout au moins d'indifférence. Si ces personnes qui affluent des autres régions du Sénégal sont tenues pour responsables des problèmes qui existent à Yoff et de la perte d'influence des Lébou dans la presqu'île du Cap-Vert, elles ne sont pourtant pas coupables. La culpabilité relève en dernier chef de l'État.

Pendant longtemps, les Lébou ont disposé d'un fort pouvoir d'influence sur l'État et gardent, apparemment, toujours un droit de regard sur certaines décisions politiques. Ainsi, avant la constitution du dernier gouvernement après les élections de juin 1998, tous les notables disposant d'une influence à Yoff se sont réunis. De telles réunions ont, semble-t-il, eu lieu dans d'autres localités lébou. On entend dire qu'un poste important doit toujours revenir à un Lébou, que ce soit le siège de maire de Dakar (actuellement occupé par un Lébou de Yoff) ou un portefeuille ministériel. De fait, l'afflux massif de personnes non-lébou dans la presqu'île, lieu d'implantation des Lébou, peut être ressenti comme une volonté de l'État de mettre un terme à leur influence.

“Avant le Président de la République était obligé de collaborer avec les Lébou. À cette époque, les Lébou représentaient 80 % de la population [de la presqu'île du Cap-Vert], maintenant nous ne sommes plus que le neuvième de cette population. Ils [les membres du gouvernement] ont réfléchi pour nous faire perdre notre valeur et notre puissance” (un notable).

Le fait que le village ne dispose d'une administration municipale que depuis environ une année prouve qu'un pouvoir non négligeable est détenu localement par l'organisation socio-politique traditionnelle.

8 – UN TERRITOIRE QUI S'EFFRITE ?

Le village de Yoff subit de multiples pressions tant sur son environnement naturel que social. L'arrivée de populations extérieures à la presqu'île et non-lébou et la réduction de l'espace qui en résulte créent un malaise pour les villageois. Leur horizon terrestre n'est plus marqué par le bocage mais par les constructions de la capitale. Cet horizon se limite dès lors aux quartiers traditionnels du village, seul îlot encore perceptible de stabilité. Au-delà, ce n'est plus Yoff mais Dakar et son irrépressible extension. Les Yoffois se sentent encerclés, à juste titre, et dépossédés par les non-Lébou (avec, selon certains, une complicité du gouvernement) aussi bien de leurs terres que de leur identité,

“Les Lébou ne croient plus à rien car ils vendent leurs terrains à d'autres” (un ancien),

mais aussi de “leur” mer vendue aux blancs. Une citation d'un ancien recouvre à la fois le rejet sur les non-Lébou,

⁵⁷ Comme nous l'avons vu dans le paragraphe traitant de l'histoire et de l'organisation sociale des Lébou.

les autorités et les Européens de nombre des difficultés des villageois :

“Les autorités ont vendu la mer [aux Blancs] et ils nous prennent toutes les espèces nobles. Jadis, nous ne mangions pas beaucoup d'espèces, nous ne mangions pas le thon, etc. Mais maintenant, nous sommes obligés car ces Blancs ont acheté notre mer. Ils sont en train de piller nos ressources, c'est-à-dire qu'ils exportent toutes nos espèces nobles vers l'Europe. Nous sommes obligés de nous contenter des autres poissons. À cela s'ajoute ces migrants du Saloum, du Cayor, du Djolof, du Walo...” (un ancien de Yoff).

Un sentiment d'agression de la part de l'État se développe. Les Yoffois ressentent une atteinte à l'intégrité du territoire villageois : cet “espace à l'intérieur duquel les membres du groupe éprouvent un sentiment de sécurité”⁵⁸ est attaqué sans relâche. Aux limites de ce territoire, les haies d'euphorbes du bocage, de par leur caractère végétal, sont des éléments extrêmement fragiles. Frontière naturelle et visible de l'espace yoffois, elles disparaissent de plus en plus, remplacées par les nouvelles constructions de Dakar. Les quartiers traditionnels constituent un

refuge de plus en plus réduit où subsiste cet “espace” de sécurité.

Les villageois craignent la perte de leur culture et de leur indépendance. La vente des terres marque une rupture avec les *rab*, les génies avec lesquels les premiers arrivants ont signé des pactes. Ce sentiment de perte de racines, tout comme l'expression “notre mer”, est révélateur de l'attachement des Yoffois à leur lieu de vie. Cette mer qui “se fâche” quand on jette des déchets sur la plage, ces liens avec les génies nous montrent l'existence de relations symboliques entre les Lébou de Yoff et leur environnement naturel. Dans quelle mesure les craintes de certains Yoffois quant à la pérennité de leur culture et de leur indépendance se retrouvent-elles dans des pratiques mettant en jeu les représentations et les croyances des Lébou ? Dans quelle mesure ces représentations et ces croyances peuvent-elles jouer un rôle dans la préservation de leur espace de vie et donc de leur environnement naturel ? La structure socio-politique traditionnelle reste-t-elle garante de l'intégrité du village de Yoff ?

58 Bourgeot, A., 1991 : 704-705.

III

CHAPITRE



LES REPRÉSENTATIONS ET LES CROYANCES DES LÉBOU



Pour l'étude des représentations et des croyances des Lébou, deux pistes de recherche principales se présentent. La première se base sur des ouvrages anciens souvent cités par des auteurs plus contemporains. C'est le cas entre autres de *Particularisme et évolution. Les pêcheurs Lébou du Sénégal* de G. Balandier et P. Mercier (1952). La seconde piste repose sur de multiples études psychiatriques menées dans les années 60 et qui s'intéressent à la dimension thérapeutique des pratiques religieuses de cette ethnie. Les principaux articles sont ceux de Zempleni et de Collomb qui ont un temps exercé à l'hôpital de Fann à Dakar. Publiés pour la plupart dans la revue *Psychopathologie Africaine*, ils nous offrent de très nombreux renseignements sur les cultes traditionnels lébou.

Les Lébou se placent au point de rencontre de deux religions : l'Islam et la religion préislamique. La première existe sous de nombreuses formes à travers dif-



LA CONFRÉRIE LAYÈNE



Le prophète Mahomet a prédit l'apparition du Mahdi, "le bien guidé", à la fin des temps, et de son successeur Issa Rohou Laye, Jésus-Christ. Le 25 mai 1884, Seydina Limamou Laye, Lébou de Yoff, lança un appel à tous les musulmans du monde, se présentant comme le Mahdi. Il est le fondateur et donc le premier khalife de la confrérie Layène. Après que deux de ses fils lui eurent succédé, c'est un de ses petit-fils qui est actuellement à la tête de la confrérie. Le Mahdi et ses successeurs sont enterrés dans le Mausolée situé dans Layène, un quartier de Yoff, ce qui fait de Yoff la capitale spirituelle de la confrérie.

férentes confréries : celles des Mourides et des Tidianes, qui sont répandues dans tout le Sénégal musulman, et celle des Layènes qui est née au XIX^e siècle à Yoff et dont les membres se concentrent principalement dans les environs de Yoff et dans le village lui-même – et plus précisément dans le quartier de Layène (voir encadré ci-contre). La religion préislamique, qu'on qualifie de traditionnelle, est le culte des *rab* que Zempleni considère, "aussi dégradé soit-il actuellement, comme une religion" et qu'il "envisage comme le produit d'une fusion entre un culte de 'génies' (du fleuve, de la mer, de la brousse, etc.) proprement dit et le culte des ancêtres"⁵⁹.

1 – LES REPRÉSENTATIONS DE L'UNIVERS LÉBOU

L'Islam, bien que d'implantation récente, a marqué le système de représentations des Lébou. Malgré une première diffusion des croyances musulmanes antérieure au XV^e siècle, celles-ci ne se sont réellement implantées chez les Lébou qu'au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle⁶⁰. Cela rejoint des données historiques relatives aux migrations de ce peuple en Afrique du Nord.

Ainsi, une partie des représentations du monde, par exemple celles concernant le ciel et la mer, porte l'empreinte de l'Islam. L'ouvrage de Balandier et Mercier offre de nombreuses références sur l'univers lébou. Le tonnerre est entendu comme la voix d'Allah. Certaines étoiles tirent leurs noms de la culture musulmane (Buntelaru Mak dites "les quatre portes de La Mecque" ; Dyangu, "l'École coranique" – les talibés groupés autour du feu ; Adawa et Awa, Adam et Eve). Les éclipses donnent lieu à des prières à la mosquée pour les hommes tandis que les femmes récitent des versets du Coran ou d'un livre sacré... Cependant, il existe d'autres traditions qui ne sont pas attachées à l'Islam. Ainsi cette tradition qui veut que "les nuages aillent se grossir au-dessus du Nil avant de se résoudre en pluie"⁶¹. Balandier et Mercier notent que ceci est l'explication du fait que les tornades viennent de l'est, mais il ne savent pas à quoi rattacher cette notion, pas plus qu'ils ne savent d'où vient cette allusion au Nil. La séparation du ciel en côté de la lune, *wer* (ouest), et en côté du soleil, *dyanta* (est),

59 Zempleni, A., 1966 : 299, 303.

60 Balandier, G., Mercier, P., 1952 : 109.

61 Op. cit. : 94

quant à elle semble être une représentation non spécifiquement lébou puisqu'on la retrouve par exemple au Dahomey⁶² (l'actuel Bénin).

Pour ce qui est de la mer, élément incontournable pour ces pêcheurs, les mêmes auteurs ne distinguent pas de cohérence de traditions bien qu'il y ait des légendes qui lient les Lébou à une origine marine. Balandier et Mercier écrivent :

“Cette mer, *gétý* (ou *guedji*), se voit séparée en *Gétý oayt* : la mer au nord de la presqu'île vers le lac Mbobeusse, et *Gétý gi* : la mer au niveau de la Petite Côte [au sud de la presqu'île du Cap-Vert]. *Gétý oayt* est assimilé à un homme et *Gétý gi* à une femme. Lorsqu'ils s'accouplent, l'acte sexuel produit la tempête (*Gétý oayt déý dohansi gétý gi*). De plus, ces deux mers avancent à la rencontre l'une vers l'autre. Lorsqu'elles se rejoindront, ce sera la fin du monde.”⁶³

On retrouve peut-être ici les préoccupations passées et toujours actuelles des populations du littoral de la presqu'île devant les problèmes d'érosion côtière tant sur la Petite Côte au sud que sur la Grande Côte au nord. Au cours de mes entretiens, certaines données confirment la pérennité de cette personnalisation de la mer et même de sa sexualisation et ce, sans y avoir fait une quelconque allusion auparavant dans ces mêmes entretiens.

Ainsi, lors de discussions sur les déchets versés dans la mer, comme nous l'avons déjà vu au paragraphe II.5 - La raréfaction de certaines espèces de poissons, il s'est agi d'une mer “qui marque son mécontentement” en produisant de la houle, d'une mer qui “se fâche”, expressions marquant la personnalisation de la mer. La seconde confirmation tenait à la sexualisation de la mer et m'a été donnée, lors d'un entretien, au moment où nous nous intéressions à la faible diversité végétale sur l'île de Yoff, Teuguene.

“Il n'y a jamais eu beaucoup de plantes sur l'île sinon quelques baobabs comme à Soumbédioune [village de pêcheurs faisant face à l'île des Madeleines, ‘Soumbédioune’ servant ici à désigner cette même île]. Parce qu'il y a une différence entre l'île des Madeleines et l'île de Yoff : la mer de Yoff est masculine et n'offre pas de conditions favorables à la végétation alors que celle de Soumbédioune est féminine” (un notable).

À côté de cette personnalisation, la mer est aussi pour les Lébou, comme le notent Balandier et Mercier, “un monde

peuplé d'êtres mystérieux, fastes ou néfastes, mais tous inquiétants”⁶⁴.

“La mer est mer pendant la journée mais la nuit, pour certains, dont moi, c'est une cité, une grande ville très éclairée. Un chat, celui qui est noir dans la cour, m'a envoyé une nuit là-bas” (un notable).

“Dans la mer, il y a beaucoup de miracles surtout dans la mer de Yoff. Il y a des sirènes de la mer qui ont des contacts avec la population de Yoff, il y a les tortues (...). Il y a d'autres êtres plus miraculeux, il y a un poisson qu'on appelle *diegnouguewel*, *dieugnou* le poisson et *guewel* le griot, le poisson du griot. Ce poisson avait des contacts avec la famille Mbengue et la famille Ndoye” (un notable).

De nombreux mythes confrontent les pêcheurs à des poissons-génies ou à des sirènes qui souvent les aident, mais il y a aussi des dangers représentés par exemple par la baleine. On pourra se reporter en annexe à une histoire recueillie au cours d'un entretien qui narre la rencontre entre un pêcheur de Yoff, Birame Sarr, et un poisson-génie, Ndeye Mazame Mouss. Après que le génie ait aidé Birame Sarr à échapper à une baleine, il offrira son aide pour que Birame réussisse de bonnes pêches.

Dans les représentations lébou, les génies se transforment souvent en animal : chat, gueule tapée (varan), margouillat (lézard)... À cela s'ajoute la particularité qu'ont certaines lignées de posséder un animal totem qu'il leur est interdit de tuer parce qu'il est lié soit à un ancêtre, soit à un génie. Il nous a été possible de préciser certaines de ces associations dans le contexte de Yoff.

“Il y a les sirènes pour la famille Bègne, il y a les tortues pour la famille des Wanère, il y a aussi les petits crabes, *dionkhop en wolof*, d'autres les appellent les *thiokholan* – ce sont les Ngorois [habitants de Ngor] – mais les Yoffois les appellent *dionkhop*, il y a la famille des Ndir [ou Dindir] qui avaient des contacts avec ces *dionkhop*, c'est pourquoi leur ancêtre, on l'appelait *Dionkhop Ndir*” (un notable).

Les Mbengue (lignée des Wanère) sont liés aux tortues marines :

“Nous les Mbengue, nous ne touchons pas à la tortue (...), notre relation est ancienne. La tortue a une connaissance” (un membre de la famille Mbengue).

62 Op. cit. : 91.

63 Op. cit. : 97.

64 Op. cit. : 123

“La tortue incarne pour nous la dignité (diome), la confiance ou secret. C'est tout ce que je peux vous dire sur cette espèce. Sinon nous ne la mangeons pas car notre rab peut se transformer en tortue et, si par hasard, vous le tuez, vous êtes foutus” (un membre de la famille Mbengue).

Les Soumbare sont liés au serpent, les Bègne à l'âne, les Dindir au crabe... Certains animaux sont source de crainte et de respect, comme le chat, réputé incarner des génies transformés (le plus connu est Mame Kumba Lamba, *rab* – génie – protecteur de la ville de Rufisque où on l'approche ou le touche encore moins qu'ailleurs). Ce même animal porte aussi l'image de la sorcellerie, du “mauvais œil du *doemm*” (le sorcier). À Yoff, les abeilles font, elles aussi, l'objet de certains égards suscités par leur “assistance” lors de la bataille contre le Diambour,

“Nous avons conservé les abeilles, yambe, qui s'étaient attaquées à Diambour [lieutenant d'un Damel et qui mena une bataille contre les Lébou de Yoff]. Maintenant, elles servent à punir nos ennemis ou nos propres enfants qui ont fait un acte d'indiscipline” (un ancien).

Peut-on affirmer qu'il y a protection de ces espèces totem ? Ce n'est pas totalement le cas. Chaque famille respecte son animal, mais ce respect dépasse rarement le cadre de cette famille. En dehors de celle-ci, le côté sacré de l'animal n'existe plus. Cependant, les relations qui lient une lignée avec un animal, et plus largement tout ce qui concerne une lignée autre que celle à laquelle appartient notre interlocuteur est tabou.

“Je ne parle jamais des autres lignées : celui qui transgresse les règles d'une famille a toujours tort et sera puni. Je ne peux parler que de mon totem” (un villageois).

En conclusion, on pourra s'appuyer sur l'analyse que faisaient Balandier et Mercier⁶⁵. Le groupement lébou est à un carrefour d'influences :

- celles venues du nord et de l'Islam apportent avec elles, non seulement une religion, mais aussi une conception du monde (tant au niveau de l'espace qu'au niveau du temps : les jours, les mois) ;

- celles traditionnelles qui orientent les Lébou vers les Sérère de la Petite Côte et vers les pays du sud sont à la base des conceptions relatives à la mer ou du rituel de la pluie par exemple ;
- celles attachées aux pêcheurs Tyubalo (que les Lébou ont côtoyés entre les XI^e et XIII^e siècles le long du fleuve Sénégal) auraient donné la croyance en un “génie” à qui on fait un sacrifice pour avoir une bonne pêche comme ces pêcheurs le font avant de pêcher dans le fleuve ;
- enfin, celles qui apparaissent plus floues, soit qu'elles soient communes à plusieurs peuples d'Afrique, soit que l'on n'en voit pas la source. C'est le cas des nuages et de leur origine nilotique. On pourra suggérer le passé égyptien envisagé, entre autres, par Diop et Gostynski, ou encore noter cette légende qui met en jeu un poisson-génie se changeant en chat, ou le respect pour de même animal qu'on ne tue pas chez les Lébou et que les Égyptiens vénéraient.

2 – LE CULTE DES RAB

La religion traditionnelle fait ainsi appel à un “ensemble confus de “génies” dont beaucoup furent empruntés aux peuples voisins, notamment les Sérère”⁶⁶. Zempleni qualifie cette religion préislamique de culte des *rab*. En fait, ce culte met en jeu deux types de “génies” : les *rab* et les *tuur*⁶⁷. Ils résident invisibles en brousse, dans un arbre sacré, par exemple, ou dans les autels qui leur sont préparés (*khambe*)⁶⁸. Le dieu africain n'est pas dans le ciel mais dans la nature – dans la forêt ou sur la terre⁶⁹. Attachés à un lignage, à un quartier, à un village, les noms et les attributs de ces génies sont connus par un groupe plus ou moins étendu de personnes qui lui rendent un culte régulier en des lieux déterminés (site naturel ou autel domestique)⁷⁰. Leur nom est souvent précédé du mot *Mame* (ou *Maam*) qui signifie “grand-père” ou “grand-mère” au sens restreint, “ancêtre” au sens large.

a – Les *rab* et les *tuur*

La frontière entre *rab* et *tuur* est mouvante. Expliquer ce qui différencie ces deux types de génies relève pour beaucoup de la gageure. Ainsi, selon un de mes interlocuteurs :

65 Balandier, G., Mercier, P., 1952 : 107.

66 Op. cit. : 111.

67 Zempleni, A., 1966 : 299, 301.

68 Balandier, G., Mercier, P., 1952 : 111.

69 Wangari, E.O., 1997 : 20.

70 Zempleni, A., 1966 : 301.

“les gens ne peuvent pas distinguer tuur et rab. Seuls les historiens peuvent le faire” (un notable).

Pour Zempleni, les tuur sont des rab auxquels un culte a été assidûment rendu, les hissant ainsi au rang de tuur. La différence réside dans le degré de notoriété et dans l'ancienneté de l'alliance entre un individu ou un ensemble d'individus et ces génies⁷¹. Les tuur sont féminins. Les cérémonies qui leur sont dédiées sont appelées tuuru ; il existe des grands tuuru collectifs annuels dédiés au tuur protecteur d'une ville ou village. Ces cérémonies sont l'occasion d'offrandes effectuées dans les sites ou “maisons” des tuur⁷².

Zempleni décrit le tuur comme un “génie désireux de vivre auprès des hommes, pouvant emprunter des formes animales ou humaines diverses et conçu quelquefois, quant à son origine, comme le jumeau de l'ancêtre et, en tous les cas, comme maître de la nature, des eaux et du sol”⁷³. On retrouve le lien à la nature et l'attachement à un culte des ancêtres. Il en est de même pour le rab, qui selon Ousmane Silla, apparaît “sous la forme d'une figure ancestrale ou animale ou comme il est coutume de dire ‘sous son ombre qui parle’ ”⁷⁴, rab signifiant “animal” en wolof⁷⁵.

On comprend encore mieux ce lien, qui semble bien ancré, entre le monde des ancêtres et celui de la nature et cette allusion à un “jumeau de l'ancêtre” faite par Zempleni en s'intéressant à un mythe lébou que l'on pourrait qualifier de fondateur.

*“L'aïeule a mis au monde un enfant de sexe masculin ou féminin. Le placenta (and, le compagnon) s'est transformé en serpent. Celui-ci s'est introduit dans le creux d'un arbre ou s'est caché dans un grenier. Une calamité s'est abattue sur le village et le serpent a offert eau, fécondité, bonheur, chance, ... en contrepartie de la nourriture rituelle. Les hommes ont accepté le pacte et le rab s'est attaché au lieu”*⁷⁶.

On retrouve dans cette légende un caractère animal pour le rab et aussi le fait que les arbres sont la résidence de rab. Ici, le rab est identifié à un serpent⁷⁷. L'existence d'un rituel avant la coupe d'un arbre confirme le caractère sacré de l'arbre⁷⁸.

Deux autres versions de ce pacte m'ont été données : *“Ce que je sais, c'est qu'au cours d'une migration, avant de s'installer dans ce terroir, les ancêtres faisaient certaines pratiques : ils préparaient des*

mbourou (sorte de pain en boule) – au nombre de 7 – et ils les mettaient sur le lieu envisagé pour leur installation. Le lendemain, ils revenaient voir et s'ils y retrouvaient l'aliment, alors le milieu était inhabitable, s'ils n'y retrouvaient rien, ce lieu était favorable à l'habitation. Ces aliments étaient mangés par les rab” (un notable).

“Alors, les Lébou avaient trouvé sur place les rab et les anciens, par leurs incantations, pouvaient communiquer avec ces rab. Ainsi ces ancêtres ont signé des pactes avec ces rab qu'on appelle tuur. Donc les tuur sont des esprits avec lesquels les ancêtres ont signé des pactes” (un autre notable).

Pour Zempleni, le tuur est un rab avec qui l'homme a passé une alliance depuis longtemps. De plus, l'homme et le tuur sont issus d'un ancêtre commun. Dans les entretiens avec les Yoffois, on retrouve la définition du tuur comme un rab qui est attaché à un élément naturel, à un lieu et avec qui les ancêtres ont fait un pacte. La différence réside dans l'absence de référence à “l'aïeul” dans les deux versions que nous avons recueillies. Ce mythe fondateur disparaît. Ici, l'homme passe des pactes avec des génies de l'ailleurs, c'est-à-dire avec qui il n'a pas de lien fraternel, avec des génies qui appartiennent à une terre qui n'est pas originellement lébou. On retrouve là l'histoire d'un peuple de migration à la recherche d'une terre qui les accepte, plus précisément de génies qui les acceptent sur leur terre. Comme l'écrit Duchemin, “il ne s'agit pas seulement de choisir un lieu propre à un premier établissement mais surtout de s'assurer de la sympathie de l'esprit qui l'habite et qui ne manquera pas de se manifester. Par quelques offrandes préalables de lait caillé, ou de bouillie de mil, on manifestera ses intentions amicales et l'esprit viendra visiter l'homme qui veut troubler sa solitude. Il lui donnera des conseils sur les particularités, visibles ou non, du pays et promettra son aide et sa protection, moyennant certaines conditions à respecter indéfiniment. Ce contrat passé, tant qu'il sera

71 Op. cit. : 302.

72 Op. cit. : 302, 307.

73 Op. cit. : 301.

74 Silla, O., 1969 : 216.

75 Collomb, B., Zempleni, A., Sow, D., 1964 : 2.

76 Zempleni, A., Rabain, J., 1965 : 340.

77 La seule mention du serpent me sera faite à propos des animaux totem, le serpent est associé aux Soumbare.

78 “Quand il y a un vieil arbre que l'on veut détruire, il y a une façon de le détruire. Il y a des gens qui viennent avec des braises, khal... khal safara, des braises de charbon, ... et qui font une récitation divine pour détruire l'arbre. Si vous ne le faites pas, soyez assuré qu'un malheur va vous arriver” (un notable).

respecté, le premier occupant de cette terre sera le seul à bénéficier de la sympathie de ce génie”⁷⁹.

Là où Zempleni et un informateur parlent de *rab*, un autre parle de *tuur*. Il y a ambiguïté quant à l'utilisation des qualificatifs de *tuur* et de *rab* ainsi que du mot *tuuru*.

Comme nous le reverrons un peu plus loin, dans le paragraphe traitant de la religion traditionnelle à Yoff, le village de Yoff est le siège de deux *tuuru* : l'un dédié à Mame Ndiaré, divinité protectrice du village, et l'autre dédié à Mame Woré Moll, un autre génie de Yoff. Cela devrait donc signifier que ces deux génies sont des *tuur*. Pourtant, comme nous le confirme l'historien Galla Gueye, Mame Ndiaré et Woré Moll ne sont pas des *tuur* mais des *rab*. Ils ne sont pas originaires de la presqu'île du Cap-Vert et sont venus avec les mouvements de migrations⁸⁰. Nous sommes confrontés ici à un glissement de la signification du terme *tuuru*, glissement révélateur d'une perte d'une partie des connaissances dans le domaine de la religion traditionnelle. En effet, le nom de *tuuru* renvoie étymologiquement à l'acte de verser des libations (*tuur*) plutôt qu'au destinataire du rite. Ceci explique donc qu'il s'applique autant à des rituels dédiés à des *rab* qu'à des *tuur*.

Une multitude d'éléments descriptifs permettent de caractériser les *rab*. “Tous les traits et écarts différentiels présents dans la société humaine se retrouvent ou peuvent se retrouver dans le monde des *rab*” : nom, sexe, race (sérère, wolof, *toubab* (européen), toucouleur, lébou...), personnalités, traits de caractère. Ils peuvent appartenir à une caste, avoir une activité (chasseur, pêcheur, éleveur...), occuper un rang, avoir une religion. On distingue ainsi les *rab* musulmans “*serin*” et les *rab* païens “*ceddo*”, de la caste des guerriers, fétichistes dans les anciens royaumes wolof. La tradition veut que tous les *rab* – et les *tuur* – soient originaires d'une même région : Sangomar, à l'embouchure du Saloum, qui “est le grand lieu de rencontre des esprits”. Les populations d'ethnie Sérère de la région du Sine le

conçoivent comme un lieu de rassemblement des âmes de leurs ancêtres. Ce site qui est une avancée dans l'océan Atlantique représente aussi “le foyer à partir duquel prennent naissance et vers lequel convergent les relations complexes de l'univers des *rab*”⁸¹. On retrouve ici l'influence culturelle des Sérère⁸².

b - *Rab, tuur et djinné*

Le culte des *rab* met donc en jeu deux types de génies. Le principe d'une hiérarchie des *tuur* et des *rab* est admis, mais il n'y a pas de constellations constantes. L'article de Roche⁸³ décrit un “panthéon lébou” où l'on retrouve l'influence de l'Islam avec Allah (Yalla), Mahomet (Amadou) son prophète, les anges (*malaïka*), le diable (*seytan*) et les démons (*seytanes*). Sur la terre, avant de créer les hommes, Yalla a placé les *djinné* (les génies). “Insaisissables, apparaissant sous la forme d'animaux familiers (serpents, lézards, varans essentiellement), ils sont maîtres des vents, de la terre, de l'eau. Ils se sont partagés la brousse, les rochers, les montagnes, les forêts, les fleuves, les marigots... Ces génies, blancs ou noirs, bons ou mauvais, hantent les lieux où les hommes vont s'installer”. Entre les hommes et les *djinné*, on trouve les *rab*, esprits ancestraux qui selon Roche “errent dans les airs et dans les eaux à la recherche d'un corps humain qu'ils posséderont pour avoir gîte et nourriture et être reconnus par les hommes”. Des différences apparaissent avec les données énoncées précédemment. La capacité de passer des pactes avec les hommes est détenue ici par les *djinné* qui sont “maîtres des vents, de la terre, de l'eau”, et non plus, comme nous l'avons déjà vu, par les *tuur*. Les *rab* sont sans attaches et les *tuur* n'apparaissent pas dans ce panthéon. Cette citation de Roche, qui, il est vrai, est contradictoire dans son énoncé même, offre cependant une nouvelle illustration des ambiguïtés qui existent pour définir les termes *rab*, *tuur* et maintenant *djinné*.

Nous avons été confrontés à cette imprécision à de multiples reprises dans nos enquêtes. Il nous est apparu qu'en général nos interlocuteurs employaient indistinctement les qualificatifs de *rab* et de *djinné*, le terme de *djinné* étant celui qui revenait tout de même le plus fréquemment. Quant au mot *tuur*, il est, en comparaison, peu employé. Il apparaît généralement dans des réponses faisant suite à une question où nous l'avons nous-mêmes utilisé. Cela peut s'expliquer par la perte des connaissances traditionnelles, ou une progression

79 Duchemin, G.J., 1949 : 297.

80 Les histoires de Mame Ndiaré et de Woré Moll seront plus longuement abordées dans le paragraphe traitant du déroulement et des finalités des *tuuru* qui leur sont dédiés.

81 Zempleni, A., 1966 : 302-303, 305.

82 Les Sérère vivent dans le sud du Sénégal dans cette région du Sine, le long du fleuve Saloum dont l'embouchure, avec celle du fleuve Diombos, est occupée par des îles couvertes de mangroves où reposent les ancêtres des Sérère dans des tombes sacrées.

83 Roche, J. L., 1971 : 1057-1058.

de l'Islam. Un prêtre du culte des *rab* (appelé *ndoeprkat*) nous précise ainsi :

“[Les djinné] sont plus vieux que les hommes. Dieu a d'abord créé les anges qui sont au-dessus de nous (ciel), puis les djinné qui sont sur terre et enfin les hommes.”

La part que prend l'Islam apparaît comme importante, omettant la présence des *tuur* et coinçant les *rab* entre les *djinné* et les hommes quand ces *rab* ne sont pas tout simplement dissous dans les *djinné*.

Collomb, Zempleni et Sow affirment que malgré les “confusions verbales, les *rab* sont très nettement distingués des autres esprits comme les *djinné* si répandus dans ce pays musulman. Les *rab* se nomment, se définissent, font partie d'un système”. On “se les attache” au cours de rituels *lébou*, on les fixe. “Les *djinné*, sauf quelques exceptions, ne se nomment pas, ne se fixent pas, ne forment pas un système, ils restent périphériques à la personne. On les exorcise.”⁸⁴ On peut encore préciser la distinction entre *rab*, *tuur* et *djinné*, en citant un “historien” de Yoff :

“Le rab est une sorte de djinné à une petite différence près : le rab entre dans les hommes à la suite d'une offense, d'une provocation (par exemple si vous habitez dans sa maison ou si au cours des travaux champêtres, vous le heurtez). Donc s'il a besoin de quelque chose dont les hommes disposent pour réparer cette offense, le rab, lui, entre dans la personne et exige qu'on réponde à ce besoin. Le djinné n'a pas la possibilité d'entrer dans une personne. Cependant, l'homme [dans lequel le rab est entré] ne le saura qu'à la suite d'une consultation auprès d'un prêtre qui lui indiquera le rab et ses exigences (qui peuvent être du lait, un mouton, des noix de cola, un coq, une chèvre...). Tant qu'on ne l'a pas offensé, le rab ne peut rien contre l'humain, l'offenser est un acte involontaire car il est invisible.

Les tuur sont des rab que les Lébou ont trouvés lorsqu'ils sont arrivés dans la presqu'île... et les anciens par leurs incantations pouvaient communiquer avec ces rab. Ainsi ces ancêtres ont signé des pactes avec ces rab qu'on appelle tuur. Donc les tuur sont des esprits avec lesquels les ancêtres ont signé des pactes.”

Pour clarifier les distinctions entre *rab*, *tuur* et *djinné*, nous résumerons ainsi :

- le *rab* peut entrer dans une personne et exiger des offrandes ou des sacrifices, il appartient au panthéon du culte des *rab*⁸⁵,
- le *tuur* est un *rab* présent à l'arrivée des Lébou dans la presqu'île du Cap-Vert avec qui les ancêtres ont signé un pacte, il appartient au panthéon du culte des *rab*,
- le *djinné* est un esprit présent dans la nature qui ne peut pas entrer dans une personne, il appartient au panthéon musulman.

c – Un élément de la religion traditionnelle : les phénomènes de possession

Comme nous l'avons vu dans le mythe *lébou* sur le “jumeau de l'ancêtre”, “dans le champ du *nit* (personne) *lébou-wolof*, le *rab* occupe la position du double”. Le *rab* est ce “jumeau”, ce “compagnon” (*and*) issu du placenta, qui tantôt s'actualise, tantôt reste une virtualité de la personne⁸⁶. Lorsqu'il s'actualise, cela se traduit par des phénomènes de possession des individus. Parmi les signes extérieurs révélateurs de cette emprise, les troubles mentaux sont les principaux⁸⁷. C'est ce dernier cas qui a été particulièrement étudié ainsi que les rituels permettant une “guérison” des possédés. Collomb, Zempleni et Sow montrent comment “une société traditionnelle africaine a élaboré et utilise certaines techniques psychothérapeutiques et sociothérapeutiques que l'Occident possédait autrefois et qu'il a dû oublier pour y revenir au début de ce siècle d'une manière consciente et sous une autre forme”⁸⁸.

Les rituels en question sont ceux de *ndoepr* (ou *ndöp*) et de *samp*. Ils constituent des rites de possession comparables au vaudou haïtien, au candomble brésilien, au culte *zar* éthiopien, au culte des *holey songhay*, etc⁸⁹. Les rituels mis en place pour remédier à ces possessions permettent d'identifier et de localiser le *rab*⁹⁰. Sa nomination entraîne son intégration dans l'univers des esprits reconnus par la collectivité⁹¹. Le *ndoepr* se déroule en sept phases et est dirigé par une *ndoeprkat* (dans la majorité

84 Collomb, B., Zempleni, A., Sow, D., 1964 : 3.

85 On peut noter qu'en wolof, le *rab* ne “possède” pas la personne, il “entre” dans la personne et la personne quant à elle possède un *rab* (au sens d'avoir) (communication personnelle de Virginie Tremsal-Gueye). Par la suite, il sera malgré tout question de “possession” et de “personnes possédées”, ces termes étant ceux utilisés dans la littérature.

86 Zempleni, A., 1966 : 310-311.

87 Collomb, B., Zempleni, A., Sow, D., 1964 : 5.

88 Op. cit. : 1.

89 Zempleni, A., 1966 : 299.

90 Op. cit. : 302.

91 Zempleni, A., 1968 : 1.

des cas, il s'agit d'une femme). Celle-ci s'entoure d'assistantes, la plupart du temps d'anciennes possédées, ainsi que de griots⁹² pour une partie du rituel. L'étape principale est le sacrifice d'un animal – selon l'exigence du *rab*, ce pourra être une chèvre, un bœuf, etc –, étape qui aboutit à la réalisation d'un autel domestique⁹³. Ce dernier sert à fixer le *rab* à l'origine de la possession. Le rituel de *ndoep* s'achève par l'évocation des esprits ancêtres au travers de chants, de danses, de chutes, durant plusieurs jours. Le *ndoep* apparaît comme un rituel d'alliance, ou de “renouvellement d'alliance”, entre un individu et un *rab*⁹⁴.

On peut reprendre ici l'analyse que font Marie-Cécile et Edmond Ortigues, dans *Oedipe africain*, de ce qu'ils appellent un “rite de fixation”. “Lorsqu'un génie ancestral réclame son dû à travers l'individu souffrant qu'il a élu, cette souffrance élective se rapproche de la dette collective, c'est-à-dire de la rationalité des obligations coutumières, ce qui permet d'intégrer la possession au cadre général du culte des ancêtres. (...) Certains ethnologues croient voir dans les cultes de possession un ‘exorcisme’. C'est un contresens. Les chrétiens ‘exorcisent’ un possédé pour faire sortir de son corps un ange damné auquel il est interdit de rendre un culte. Chez les Wolof, les Lébou et les Sérère, si l'on fait sortir du corps le génie, c'est pour le ‘fixer’ à un autel ou un sanctuaire afin de lui rendre un culte”⁹⁵.

Au cours d'un *ndoep*, il apparaît clairement que le groupe entier se “soigne”, “on est à la lisière de l'individuel et du collectif (familial)”⁹⁶. Ce rituel thérapeutique semble avoir une fonction socialisante et sécurisante. Il a pour objectif une réintégration de l'individu dans le groupe après une alliance avec le *rab*. On est donc bien ici en face d'une religion ayant à la fois une dimension psychothérapeutique et sociothérapeutique.

d – Les autels domestiques

Pour s'attacher la bienveillance des *rab* et des *serin*, les Lébou leur font des offrandes régulières au niveau

des autels domestiques. Le *khambe*, autel individuel, regroupe un *canari* (il s'agit d'une poterie) rempli d'eau avec des racines, d'un ou plusieurs pilons⁹⁷ fixé dans le sol et, de temps à autre, d'une pierre provenant de la mer, de forme et de dimension variable⁹⁸. Par extension, le terme de *khambe* s'applique à l'espace dans lequel plusieurs autels sont circonscrits. Cet espace est en général constitué d'une enceinte, d'un ou de plusieurs arbres (baobabs, jujubiers, *soump*) et d'un ou plusieurs *khambe* (aussi écrit *hamb* ou *samp*). L'installation de ce *khambe* est une des séquences du rituel du *ndoep*. Dans certains, des sabres sont plantés dans le sol. Leur présence est liée à une situation particulière de ces autels : ils correspondent à l'autel d'un *rab* guerrier ou agressif, fort ou méchant, ou encore à l'autel de personnes en attente de *ndoep*.

“La disposition et l'organisation dépendent souvent de l'exigence des rab. Cependant, pour les canari qui sont renversés, c'est parce que leurs propriétaires sont morts ou ont abandonné leurs khambe – ce qui a des conséquences. Les sabres, c'est pour ceux qui doivent faire le ndoep et qui ne l'ont pas encore fait, c'est pour repérer ces individus et ces rab. Les racines représentent l'ensemble des rab qui doivent soigner. Et c'est dans ces canari que les rab s'abreuvent. Des personnes peuvent partager le même canari” (un *ndoepkat*.)

Les pilons servent à fixer les *rab* au cours du *ndoep*. Les offrandes, que ce soit du lait caillé, du *nak* (mélange de mil et de lait caillé) ou du sang, sont déposées sur le pilon et sur les pierres.

“Les autels individuels se trouvent dans les autels familiaux. Les caractéristiques de ces autels familiaux sont, en dehors des canari, des pilons pour fixer les rab et des arbres” (un *ndoepkat*).

Ces *khambe* sont à la base d'une médecine qui comprend des remèdes à base de plantes (poudres, racines) dont la fonction thérapeutique est symbolique. L'eau des *canari* est mélangée à des poudres végétales et les racines constituent elles aussi des remèdes.

“Chaque médecin a ses médecines. Les canari [khambe] sont un hôpital et chaque médecin a ses méthodes. Ainsi, les racines qui sont à l'intérieur des canari sont comme les cauri⁹⁹. Ainsi, selon leur position, elles permettent aux prêtres de

92 Musiciens (tam-tams) et aussi conteurs.

93 Les autels domestiques sont l'objet du paragraphe suivant.

94 Communication personnelle de Virginie Tremsal-Gueye.

95 Ortigues, M-C., Ortigues, E., 1984 : 286.

96 Zempleni, A., 1966 : 316.

97 Il s'agit du pilon utilisé en cuisine pour piler des aliments. Souvent cassé en son milieu, dans la partie la plus fine de l'ustensile, ces morceaux de pilon se retrouvent pour certains au niveau des *khambe*, fichés dans le sol par la partie brisée.

98 Zempleni, A., 1966 : 305 ; Silla, O., 1969 : 216 ; entretiens et observations personnelles.

99 Petits coquillages blancs qui servent à faire de la divination.

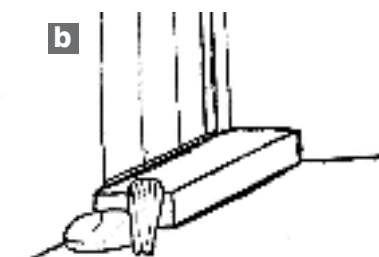
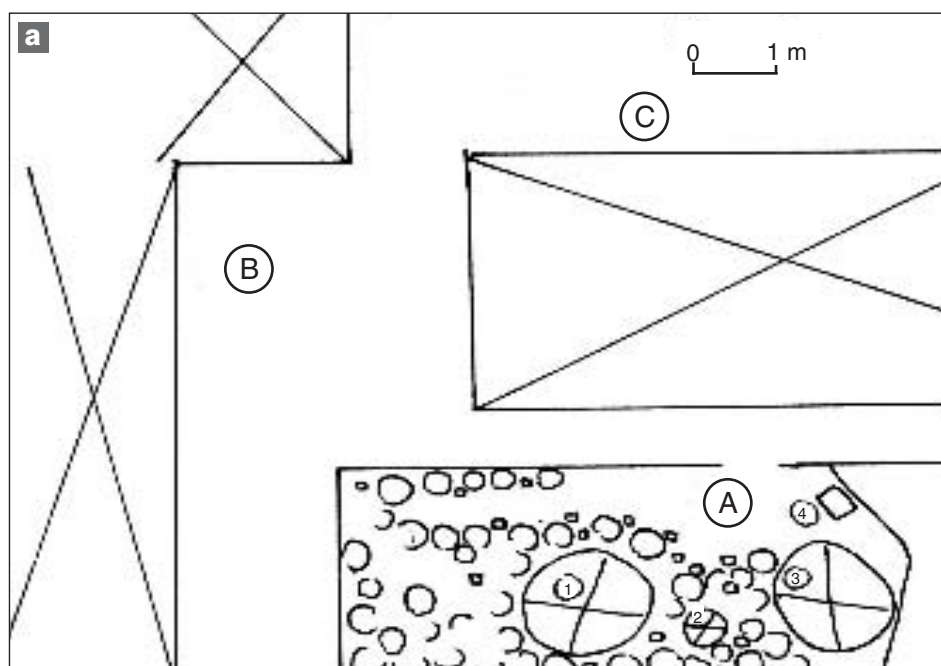


Photos 1-2-3. Le khambe d'un prêtre du ndoep.

Photo 4. Exemple de khambe individuel : canari avec ses racines entourées de pilons sur lesquels subsistent des offrandes de lait caillé et de sang (coq).

Fig. a. Schéma du carré et du khambe dont le ndoepkat a la charge.

Fig. b. Khambe du rab du ndoepkat, placé à l'entrée de la chambre du prêtre où il entrepose ses poudres. Le khambe est constitué d'une pierre et d'un pilon. Le rab l'informe sur tout ce qui se passe dans la presqu'île du Cap-vert et ne veut que du lait en offrandes.



- Arbre
- Canari
- Pilon
- (A) Khambe du ndoepkat
- (B) Khambe du rab du ndoepkat
- (C) Cour du carré du ndoepkat
- Baobab étêté d'environ 6 m de haut
- Soump, 12-13 m
- Baobab, 10 m
- Bac où les patients viennent se laver après y avoir mis une poudre (verte ou rouge : feuilles, écorces, racines) fournie par le prêtre

déterminer le *rab*, la maladie et les exigences [du *rab*] : mouton, lait caillé, boeuf... Mais on peut soigner avec la médecine traditionnelle ou bien avec les *sérigne* (marabout)” (un notable).

“Par exemple, à l’hôpital on trouve des gens d’origines diverses. Dans mon autel, il y a des gens d’origines diverses et qui ont chacun un *canari*” (un *ndoepkat*).

Les racines utilisées dans les *canari* sont au nombre de sept et d’espèces différentes. Les plantes jouent un rôle important au niveau de ces autels, en particulier les arbres (la page suivante présente le *khambe* d’un *ndoepkat*, prêtre de la religion préislamique).

“Ils sont toujours ensemble (arbres et *rab*). (...) [On trouve] tamarinier, *soump*, baobab, *sidem*. (...) Il faut nécessairement des racines de tamarinier et *soump* pour soigner un patient” (un *ndoepkat*).

3 – LA COEXISTENCE DE DEUX RELIGIONS : UNE PRATIQUE RELIGIEUSE AUX MULTIPLES FACETTES

On ne peut s’intéresser aux Lébou sans prendre en compte la coexistence de deux religions. Alors que Zempleni parle d’une “lutte sourde menée contre l’Islam”¹⁰⁰, Kesteloot ne voit pas “d’affrontement ouvert avec les génies et les cultes animistes, mais une coexistence pacifique assez exemplaire, basée sur une espèce de partage des compétences : les femmes s’occupent des *rab*, les hommes président à tout ce qui relève du Coran”¹⁰¹. Il me semble que l’on observe au sein de la population yoffoise deux tendances : un rejet pur et simple des croyances au culte des *rab* et un respect, voire une pratique, d’une religion léguée par les ancêtres, sans que l’on puisse clairement dire quelle tendance, du rejet ou de l’assentiment, domine.

“Avec la religion [islamique], [le culte des *rab*] a tendance à être négligé sauf par certains, car la religion dit qu’il n’y a qu’un Dieu et que vous ne pouvez pas croire en Dieu et croire aux esprits. Mais cela [(croire aux esprits)] nous a été légué par nos ancêtres. On ne peut pas abandonner [ces croyances] et cela continue d’agir sur les personnes. Nous respectons les anciens (sacrifices et autres), mais nous croyons en un seul Dieu, c’est-à-dire que nous continuons les pratiques. Maintenant, il y a certains jeunes qui sont radicaux et qui disent qu’ils ne croient plus à ça, que c’est du passé, que

maintenant ils croient en l’Islam et que c’est Dieu qui les protège et donc qu’ils n’ont pas besoin de ça. Donc l’opinion est partagée au niveau des jeunes” (une villageoise).

“On continue à pratiquer, c’est comme s’il s’agissait d’un contrat que les ancêtres avaient signé. Malgré le fait que les gens se soient convertis à l’Islam, ils conservent certaines traditions parce qu’on voit que les esprits agissent jusqu’à présent sur les personnes” (un jeune villageois).

Cette notion d’héritage, et une volonté de ne pas le remettre en cause, ressortent régulièrement quand nous abordons le sujet de la relation du culte des *rab* et de l’Islam. La difficulté à expliquer cette coexistence des deux religions s’expriment dans des formules telles que “c’est comme ça”, “je laisse comme ça”, qui reviennent fréquemment.

“C’est une chose que j’ai trouvée, donc c’est un héritage. J’y crois et je laisse ça comme ça. Je crois en Dieu mais il n’est pas question que je critique [le culte des *rab*] et c’est l’avis de tous les jeunes, le respect” (la même villageoise).

Sur le fait qu’il existe un partage des compétences entre les hommes (pour l’Islam) et les femmes (pour le culte des *rab*), quasiment tous les auteurs s’accordent, et y voient un mécanisme complexe de conservatisme. L’analyse que font Balandier et Mercier est à ce titre très intéressante. Selon eux, celui-ci “nous manifeste le groupement lébou s’emparant de tous les dieux ou de toutes les ‘recettes’ qui peuvent l’aider à faire le monde à sa mesure, à rendre celui-ci familier et faste. Ces emprunts doivent se réaliser sans bouleverser l’ordre social, sans bouleverser l’ordre du monde ; la fécondité, la puissance, la richesse en dépendent”¹⁰². L’environnement religieux des Lébou peut se découper en trois entités : la vie religieuse traditionnelle qui reste dans les mains de l’individu, le domaine magique lié aux croyances tenues par beaucoup d’hommes et de femmes, l’Islam qui concerne en premier lieu les hommes¹⁰³. Il m’a été donné de constater cette sexualisation des officiants dans chacune des deux religions. Comme dans toutes les terres de culture musulmane,

100 Op. cit. : 431.

101 Kesteloot, L., 1997 : 1176.

102 Balandier, G., Mercier, P., 1952 : 131.

103 Mbengue, C.T., 1996 : 84.

les hommes ont la haute main sur les pratiques islamiques. Pour ce qui est des pratiques traditionnelles, les officiants ou *ndoepkat* (prêtre ou prêtresse du *ndoe*) sont quasiment toutes des femmes, tant au niveau des *tuuru* que des *ndoe*. Un homme, le “Grand Prêtre du *ndoe*” El Hadji Daouda Seck, est cependant la référence pour tous les rituels de la presqu’île du Cap-Vert.

Mais ces deux religions se mêlent l’une à l’autre. Le culte des *rab* a inséré des *rab* musulmans.

“Ces pratiques ne sont pas en contradiction avec l’Islam car les rab se sont convertis à l’Islam” (un notable).

Cependant pour certains, il n’y a pas de mélange, ce sont deux choses différentes, tout au moins dans le temps :

“Il n’y a pas de lien. La tradition, c’est par ici-bas. Et l’Islam, c’est l’au-delà. (...) L’Islam reconnaît la tradition” (un *ndoe*pkat).

Le marabout consacre des objets destinés à protéger les individus (contre les sorciers, la maladie, la mort), une maison, un filet de pêche... en y insérant des *waindaré* (morceaux de papiers où sont écrits des fragments du Coran, des caractères arabes... généralement enfermés dans un petit étui en cuir)¹⁰⁴. Et l’Islam, bien qu’étant la religion que reconnaissent tous les Lébou, n’a pas fait disparaître les croyances dites traditionnelles. Comme l’écrit Monteil, “l’Islam noir ne peut se définir que par rapport à l’animisme”¹⁰⁵.

“Ainsi avant de faire les rituels, il faut être propre, par exemple avant de rentrer dans la zone où il y a des khambe. Donc ce que l’Islam demande, c’est que les accords entre les rab et les hommes soient respectés. Pour montrer que nous sommes des musulmans, actuellement, contrairement à jadis, on prononce le nom d’Allah avant d’ouvrir les khambe [canari], on fait les ablutions¹⁰⁶. Donc il y a adaptation à la religion musulmane” (un notable).

*“Ça n’a rien à voir avec la religion musulmane et Mame Ndiaré est musulman parce que, quand on fait le *tuuru*, on commence toujours par dire ‘Bissmilaye njoun gui door’ : ‘Dieu nous commença’¹⁰⁷”* (un notable).

Les Lébou de la presqu’île du Cap-Vert apparaissent comme un peuple de transition entre l’Islam et les croyances traditionnelles, tant d’un point de vue géographique que culturel, entre les Wolof et les Sérère.

Ces trois ethnies présentent une “sorte de continuum quant à l’importance du recouvrement des traditions animistes par les religions monothéistes et à l’importance des lignages paternel et maternel”¹⁰⁸. Les Sérère ont le mieux maintenu leur culte animiste et la prépondérance du lignage maternel face à l’implantation, en premier lieu du christianisme, puis de l’Islam. Les Lébou se trouvent dans une position intermédiaire du point de vue religieux ; du point de vue du lignage, on se situe à mi-chemin entre une dominance paternelle et une dominance maternelle. Enfin, le culte traditionnel des Wolof a presque totalement disparu au profit de la religion musulmane et le lignage patrilineaire est devenu la règle¹⁰⁹.

4 – LE DEVENIR DU CULTE DES RAB

Alors que l’on a vu, sinon un syncrétisme, tout au moins une coexistence des deux religions, on constate que, parmi les tenants du culte des *rab*, les jeunes doutent et parfois rejettent ces pratiques liées aux génies. Dans ce contexte, il est intéressant de comprendre les modes de transmission de ces connaissances et de connaître l’opinion des plus anciens.

Le culte des *rab* distingue les initiés et les non-initiés. Il n’est pas du ressort de ces derniers de rentrer dans le cercle restreint des premiers. Ce sont les génies qui décident.

“La transmission de la connaissance se fait de la manière suivante : c’est après avoir été soigné qu’un [possédé] peut apprendre la science en étant disciple du prêtre. C’est un pêché d’apprendre à quelqu’un les secrets et ce n’est pas prudent. Je le soigne s’il est malade et je lui apprend comment je l’ai soigné, la science. Voici comment j’ai appris la science : c’est au cours d’une maladie que j’ai appris la science. L’apprentissage m’a amené d’abord à Deni Biram Ndao, chez Yaye Mberry Diouf (pendant 13 ans) ; après sa mort, à Ngor, avec Baye Malaye Sow (7 ans) ; après sa mort, à Rufisque (Thiawline), avec Yone Diop (20 ans). Il est plus facile d’apprendre à un [possédé]” (un *ndoe*pkat).

104 Balandier, G., Mercier, P., 1952.

105 Monteil, V., 1964 : 23, 41.

106 Les ablutions rituelles avant la prière sont une obligation dans la religion islamique.

107 *Bissmilaye* marque le début des *dékha* : la prière, l’appel à la prière.

108 Ortigues, M-C., Ortigues, E., 1984 : 299.

109 Zempleni, A., 1966 : 431; Ortigues, M-C., Ortigues, E., 1984 : 302-303.

Si ces initiés reconnaissent le désintérêt des jeunes en général, et la distance que ceux-ci veulent garder, ils n'en restent pas moins convaincus de la pérennité de leurs pratiques. Car, ce n'est pas la personne qui choisit mais ce sont les *rab*.

“La connaissance ne disparaît pas, mais reste dans le monde. Elle va réapparaître soit sur un membre de la famille ou ailleurs car les djinné et rab sont éternels” (un *ndoepmat*).

Et comme me l'expliquait une prêtresse responsable des rituels traditionnels dans la famille Mbengue :

“Lors des cérémonies comme le tuuru familial, je prononce des paroles incantatoires et touche la

tête des enfants matrilineaires (le plus souvent les femmes) qui tombent en transe. C'est une façon de les impliquer et ainsi, après, ils se rendent compte de la réalité.”

À travers cette approche des représentations et des croyances lébou, nous avons cherché à apporter les éléments nécessaires à la compréhension des rituels traditionnels que nous allons décrire maintenant. Ces deux cérémonies ou *tuuru* s'inscrivent dans l'histoire du village de Yoff et reflètent pour partie une relation étroite avec les *rab* dans les croyances au quotidien et aussi l'évolution des pratiques religieuses au côté d'un Islam de plus en plus présent.

CHAPITRE IV



UN EXEMPLE DES RITES RELIGIEUX TRADITIONNELS : LES TUURU DE YOFF



1 – LE GRAND TUURU DÉDIÉ À MAME NDIARÉ

Cette cérémonie commémore la victoire remportée par les Yoffois grâce à l'assistance de deux *rab*, Mame Ndiaré et Mame Woré Moll, lors de la bataille contre Diambour¹¹⁰.

Elle se déroule une fois par an, entre février et mars, et dure huit jours. Le *tuuru* ne se fait pas à une date fixe, c'est Mame Ndiaré qui entre en contact avec certaines personnes pour les inviter à préparer le rituel. A., un "historien" du village, est un des interlocuteurs du *rab* :

"Si on tarde à faire le tuuru de Mame Ndiaré, alors Mame Ndiaré me dit 'A. !, si on ne fait pas le tuuru, gare aux pêcheurs' et alors je dis aux gens qui ont le secret : 'il est temps de faire le tuuru, si vous ne le faites pas alors un malheur arrivera aux pêcheurs'. Parmi les gens qui se baignent (qui font le sangou), soit il y a des noyades, soit il y a des accidents en pleine mer" (A.).

Le *tuuru* est l'occasion de sacrifices (bœufs, moutons, boucs, coqs) et d'offrandes (lait caillé, *nak* et noix de cola, ces trois éléments étant les aliments préférés des *rab*).

"À l'époque, il n'y avait pas d'argent, il n'y avait que l'élevage et l'agriculture et presque pas de pêche. Ainsi, elle [Mame Ndiaré] exigeait pour chaque tête, même le bébé qui vient de naître, environ 250 g de mil et du lait caillé. Actuellement pour chaque personne, on estime [cette offrande] à 200 F CFA" (un autre notable).

Ces rituels ont pour but d'attirer la bienveillance de ces deux *rab* sur le village afin que la pêche soit fructueuse et sans danger et que les récoltes soient bonnes (ce dernier point n'a plus beaucoup d'importance compte tenu de l'état de l'agriculture à Yoff).

Deux familles organisent le *tuuru* à tour de rôle, une année sur deux : les Soumbare et les Diouf. Dans chacune de ces familles, c'est une femme qui conduit la procession et qui remplit le rôle de grande prêtresse.

Tout se passe en présence des autres prêtres et prêtresses du *ndoe*, ou *ndoe*pkat, de la presqu'île du Cap-Vert.

Les Soumbare furent la première et donc la plus ancienne famille organisatrice du rituel. Ils tiennent ce droit de leur ancêtre Gally Wouly Samba qui fut le premier à entrer en contact avec Mame Ndiaré. Il y a une quinzaine d'années, faute de disposer en son sein d'une femme en âge d'organiser le *tuuru*, cette première famille s'est vu contester le droit d'organiser la cérémonie, droit revendiqué alors par les Diouf. Cette seconde famille a mis en avant le rôle de son ancêtre Ma Diallo Diouf qui participa de manière active à la bataille contre Diambour, bataille où intervinrent Mame Ndiaré et Mame Woré Moll¹¹¹.

Le grand *tuuru* de Yoff comprend cinq étapes principales attachées chacune à un site particulier : Dieu, Dieufougne, Keusoupe, Kheutgue et Soussegue. Ces lieux sont en effet liés à l'histoire des *rab* Mame Ndiaré et Mame Woré Moll et à la légende de Mame Gané Diop, un habitant de Yoff qui fut aidé par un *djinné*¹¹².

a – La première étape : Dieu

Après les préparatifs des officiants dans la maison de la famille organisatrice (les prêtresses se parent de nombreux gris-gris, que ce soit des ceintures, des bracelets, des colliers ou des éléments dans leur coiffure), le groupe se déplace en procession au son des tam-tams et des chants dédiés aux *rab* : les *bak*. Il se rend à Dieu, la demeure de Mame Ndiaré.

Il nous faut ici rapporter l'histoire de la rencontre de Gally Wouly Soumbare et de Mame Ndiaré et de la construction de Dieu¹¹³ :

"Quand les habitants ont quitté le Djolof pour venir échouer à Mbokhekh, Mame Ndiaré faisait partie des vivants. Elle avait son sac avec ses provisions pour venir à Mbokhekh. Le premier habitant que Mame Ndiaré a approché était un Soumbare. Ce Soumbare a remarqué Mame Ndiaré, Mame Ndiaré l'a remarqué. Quand ils sont arrivés à Mbokhekh, ce Soumbare a de nouveau remarqué Mame Ndiaré : il est facile de faire la différence entre un homme (i.e. un être humain) et un homme qui n'est pas un homme, c'est-à-dire qui est un esprit (un djinné). Dans son expérience, il (le Soumbare) a vu que celle qu'il avait vue au Djolof, durant le temps qu'ils avaient tous connu pour faire la traversée, Mame Ndiaré était restée telle

110 Bataille évoquée au paragraphe 1.2 - L'installation des Lébou dans la presqu'île du cap-Vert.

111 Cette revendication du droit à conduire le *tuuru* fera l'objet d'une analyse plus approfondie dans le paragraphe V.4 - Des valeurs en évolution.

112 On pourra se reporter à la page 57 où une carte présente la localisation des différentes étapes du *tuuru* de Mame Ndiaré dans Yoff.

113 Des indications du narrateur ou des éléments susceptibles d'aider à la compréhension ont été ajoutés entre parenthèses.

Les étapes du grand tuuru dédié à Mame Ndiaré



Photo 1. Une des prêtresses principales au début du *tuuru* de Mame Ndiaré, danses et chants au rythme des tam-tams (photo : Mamadou Gueye).

Photo 2. Dieuw, la demeure de Mame Ndiaré, avec de gauche à droite : Moustapha Ka, le *djaraf* El Hadji Issa Mbengue et le *saltigué* Amadou Lamine Diagne.

Photo 3. Le puits de Mame Gané Diop ou de Dieufougne.

Photo 4. Pendant le *tuuru* de Mame Ndiaré, les participants s'organisent en cercles autour du puits de Dieufougne et en font sept fois le tour (photo : Mamadou Gueye).

Photo 5. La plage de Keusoupe d'où le bétail offert à Mame Gané Diop sortit de la mer.

Photo 6. Le site de Kheutgue où sont faites les offrandes au *rab* de l'île, Woré Moll.

Photo 7. Le site de Soussegue, deuxième demeure de Woré Moll avec l'île de Teuguene que l'on aperçoit au second plan.

quelle, elle n'avait pas mûri, elle n'avait pas grandi (elle n'était pas marquée par les années).

Au cours de la migration vers Mbokhekh, alors que Gally Wouly Soumbare, le Soumbare, accompagné d'une vache, se reposait sous un arbre, Mame Ndiaré s'est présentée sous la forme d'une personne.

'Mame Ndiaré : Mon ami, je t'estime.

Gally Wouly Soumbare : Je t'estime moi aussi.

M.N. : Comment t'appelles-tu ?

G. W. S. : Gally Wouly Soumbare, et toi ?

M.N. : Ndiaré. Et où vas-tu ?

G. W. S. : Je vais à Mbokhekh et je suis parti du Djolof.

M.N. : Tu n'as que cette richesse (la vache) ?

G. W. S. : J'ai quitté mes parents du Djolof pour migrer à Mbokhekh. J'ai pris cette vache pour me nourrir de son lait au cours de cette migration. Je mélange le lait avec du couscous (de mil).

M.N. : Ah ! Je vais te donner une connaissance, une chose extraordinaire pérenne (éternelle), c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde'

Ainsi Ndiaré demanda à Gally Wouly Soumbare de fermer les yeux. Ce dernier portait un sachet contenant des aliments dont le couscous. Il ouvrit alors le sachet et y plongea sa tête pour montrer à Ndiaré qu'il ne voyait plus. Ainsi, Ndiaré, après quelques rites (pratiques) lui tapa à l'épaule. Quand Gally Wouly Soumbare rouvrit les yeux, le paysage était rempli de bœufs.

'G. W. S. : Et ça ?

M. N. : Je te fais un cadeau.

G. W. S. : Mais ça, je ne peux pas le contrôler (le troupeau) car je suis seul.

M.N. : Je ferai en sorte que tu puisses le contrôler.'

Ainsi après quelques jours, Mame Ndiaré a pris congé de lui.

Après des années, Mame Ndiaré est revenue. À ce moment-là, ils (les migrants) avaient quitté Mbokhekh pour Yayedji et enfin Ndeugagne. C'est à Ndeugagne que Mame Ndiaré est revenue. En ce temps-là, les vaches s'abreuvaient entre Ngaparou et Dagoudane à partir d'un puits.

'M.N. : Mon ami, c'est ça le troupeau que je t'avais donné.

G. W. S. : Oui, voilà ce qui reste du troupeau car certains animaux sont morts.

M.N. : Je ne suis pas une personne mais un djinné, et je suis venue pour m'installer définitivement auprès de toi. Cependant je te prie de bien vouloir me bâtir une habitation au niveau d'une élévation, tounde en wolof, qui sera au-dessus de la mer et de la terre. Ainsi, je pourrai t'informer de tout ce qui se passe sur mer et sur terre.'

Ainsi Gally Wouly Soumbare, qui avait un terrain au niveau des filaos (dans la dépression), l'échange avec quelqu'un qui avait un terrain situé sur une élévation pour installer Ndiaré.

Mame Ndiaré lui demanda de construire l'habitation à partir de trois pierres, l'une (la première) provenant de Tonghor, l'autre de Ndeugagne et enfin la dernière de Diamalaye (ce sont différents lieux de Yoff). Mais ces trois pierres sont soutenues par trois racines (rene en wolof) : l'une vient du Djolof, l'autre de Mbokhekh et enfin la dernière de Yoff.

Mame Ndiaré se positionne (aujourd'hui encore) comme suit dans son habitation : le derrière sur une pierre, le pied gauche sur une pierre et le pied droit sur une pierre pour superviser ce qui se passe sur mer et sur terre.

'M.N. : Je suis accompagnée d'une famille : Latyr Masor, Dim Sène, Badia Yayi Niane. Ces derniers peuvent habiter dans un autel familial mais moi uniquement dans un autel plus vaste (eute, une grande surface)'' (histoire reconstituée à partir de différents entretiens).

Située au cœur du village, dans le quartier de Ndénate, Dieu est donc constituée de trois pierres posées à même le sable. Sous chacune des trois pierres, une racine a été déposée.

"On peut vous parler de ces trois pierres mais JAMAIS des racines (trois) qui ont fixé¹¹⁴ Ndiaré car dans ce pays il y a trop de rivalités et d'infidélités" (un notable).

Comme nous l'avons vu, ces trois pierres constitueraient un fauteuil d'où Mame Ndiaré peut surveiller la mer et le village et ainsi prévenir les Yoffois en cas d'agression. Le rab s'assoit sur l'une des pierres et pose ses pieds sur les deux autres. La provenance de ces pierres ne semble pas définie avec certitude. Alors que

114 Le verbe "fixer" renvoie au rituel du ndoep.

dans l'histoire ci-dessus, j'ai retenu une origine "yoffoise", un "historien" m'a proposé trois autres sites : Keusoupe (qui est la plage de Yoff), Ngor et Soumbédioune, deux autres villages lébou ;

"En 1558, à son arrivée, Mame Ndiaré est là pour tout Yoff et pour confirmer qu'il y aura une bataille en 1748. Elle dit alors : 'je suis venue pour vous défendre' et elle ordonna d'aller chercher trois pierres et ce par le saltigué, Ma Diallo Diouf¹¹⁵, le ndeye ji rew, Bayetir Mbengue et le djaraf, Alla Samb : l'une à Keusoupe, l'autre à Ngor et la dernière à Soumbédioune. Il y avait une façon de les prendre que seuls ces gens pouvaient faire car il y avait des versets à réciter."

Ces pierres symboliseraient trois des îles de la presqu'île du Cap-Vert : l'île des Madeleines (qui fait face au village de Soumbédioune), celle de Ngor et enfin celle de Yoff (Teuguene).

"Il y avait un vieux, le vieux Bayeda Mbengue, qui était saltigué de 1952 à 1985, il m'a parlé du rôle de Mame Ndiaré en disant que Mame Ndiaré avait dit aux gens de Yoff 'il faut m'amener trois pierres pour que ces trois pierres représentent un fauteuil pour moi'. Il (le rab Mame Ndiaré) avait copié ce fauteuil sur les trois îles, ... l'île de Yoff, celle de Ngor et celle des Madeleines. Le vieux Bayeda m'a dit que dans la nuit ces trois pierres représentent les trois îles. Mame Ndiaré, aussitôt qu'elle était assise sur les trois pierres, (le vieux Bayeda m'a dit que pour nous Lébou ça représente une chaise), ces trois pierres se levaient... peut-être les gens ne le voyaient pas parce que c'est un pouvoir détenu par les rab. Ces trois pierres représentent les trois îles. C'est pourquoi, s'il (le rab) met son pied droit à l'île des Madeleines, son pied gauche à l'île de Yoff et l'île de Ngor représente le milieu, ces trois pierres représentent ces trois îles" (le même "historien")¹¹⁶.

À Dieuw, la prêtresse qui mène le tuuru et les prêtresses qui l'assistent pénètrent dans la petite enceinte qui entoure le site. Elles tournent sept fois autour des pierres – sept étant le chiffre des rab – et versent sur chacune d'elles des offrandes.

Avant de se rendre à l'étape suivante, on procède à des immolations (bœufs, moutons...) mais le sang n'est pas récupéré comme lors d'un ndoeop.

b – Les étapes de Dieufougne et de Keusoupe.

Après Dieuw, se succèdent les étapes de Dieufougne et de Keusoupe. Elles sont liées à la légende de Mame Gané Diop¹¹⁷.

"À Yoff, Mame Gané Diop habitait à Ndénate (fondé en 1613) ; il était cultivateur et pauvre. Il allait aux champs toujours accompagné de son chien. Après avoir pris son petit-déjeuner et un moment de pause, il mettait le reste sous un arbre. Alors, il y avait un djinné dont les fils se transformaient en margouillat et mangeaient ce reste. Un jour, leur mère (le djinné) apparut devant Mame Gané Diop sous la forme d'une personne et lui demanda son nom.

'Mame Gané Diop : Mon nom est Mame Gané Diop.

Le djinné : En fait, je constate qu'à chaque fois mes enfants prennent le reste de ton repas et que jamais tu ne les as chassés. Pour ce service que tu as rendu à mes enfants, je vais te payer, c'est-à-dire te rendre riche.'

Alors, le djinné lui demanda de faire des attaches [pour des vaches] et lui dit que le nombre d'attaches équivaldrait aux nombres de vaches qu'il désirerait avoir.

Alors lorsque Mame Gané Diop revint au village (à Ndénate), il fit les attaches. Et ses voisins se moquaient de lui puisqu'ils trouvaient cela bizarre qu'il fasse des attaches alors qu'il n'avait pas de troupeau. Et la nuit, le djinné le réveilla et lui demanda d'aller à Keusoupe (une plage de Yoff) vers trois heures du matin et lui donna des versets à réciter.

'Le djinné : À la suite du premier verset, le premier boeuf sortira et il sera noir. Quand tu auras assez d'animaux, récites le deuxième verset, le dernier bœuf sera rouge. Ce dernier va déféquer, tu prends ça et tu le mets à l'anus du boeuf rouge alors les vaches vont s'arrêter de sortir de l'océan.'

Le noir est très important à Yoff. Mame Ndiaré a dit que le noir est une sorte de bonheur pour les gens de Yoff. C'est pourquoi quand le rab a dit à Mame

115 Ancêtre des Diouf, la deuxième famille organisatrice du tuuru.

116 Actuellement, il y a une quatrième pierre qui a été ajoutée par l'assemblée des Jambour. Bien que cet ajout ne soit pas normal selon un ndoeopkat, cela n'a pas de conséquences sur le fondement religieux de Dieuw, toujours selon ce prêtre du ndoeop. Quoiqu'il en soit, malgré mes questions, je n'ai pas pu obtenir d'explications.

117 L'histoire racontée ici est entrecoupée d'explications de l'interlocuteur.

Gané Diop d'aller à Maye Ndango [autre nom pour la plage de Keusoupe], d'attendre trois heures du matin, et qu'alors il [Gané Diop] verrait un boeuf noir sortir en premier, eh bien, ce boeuf noir est un boeuf porte-bonheur du village. Le rab a dit aussi que le dernier serait rouge. Eh bien, vous savez le rouge est très dangereux, c'est [un signe de] danger pour les Lébou, les Lébou n'aiment pas le rouge. Même que, pendant l'hivernage, si on va aux champs, on ne porte pas de boubous (vêtements) rouges ou d'objets rouges. C'est interdit pendant l'hivernage, ici dans le village. N'oubliez pas que Mame Gané Diop avait des kamaat (des attaches) ! Donc le fait que le nombre d'attaches soit fini, le fait qu'il n'y en ait plus et que le dernier [bœuf] soit rouge, c'est parce que c'est le danger.

Alors quand les gens se sont réveillés, ils étaient éblouis et, par jalousie, lui demandèrent de ne pas amener ses boeufs sur leurs puits. Ainsi, dans la nuit, le djinné le réveilla encore [Mame Gané Diop] et lui conseilla d'aller creuser le puits des Socé appelé Dieufougne, abandonné par les Socé (en effet, après plusieurs tentatives, les Lébou n'étaient pas parvenus à s'en servir).

'Je vais t'aider à le réaliser', dit le djinné.

Et c'est là que ses boeufs se sont abreuvés.

Le djinné de Mame Gané Diop est un kouss : un nain, on l'appelle nain, ce nain a donné à Mame Gané Diop beaucoup de fortune, beaucoup de vaches en guise de fortune (...) c'est une sorte de pacte que Mame Gané Diop a signé avec le djinné, avec le kouss qui lui a donné beaucoup de vaches, alors ses fils, ses petits-fils vont rembourser pour ces vaches" (un "historien").

Après l'étape de Dieu, le groupe du tuuru se rend à Dieufougne, le puits de Mame Gané Diop.

"[Quand ils sont arrivés à Yoff], les Lébou ont trouvé des habitats déjà construits qu'ils ont continué à

occuper. Il existait des sites sacrés socé dont Dieufougne (un puits, site historique que les Socé ont laissé à Yoff), le nom veut dire 'dieu' : puits et 'fougne' vient des fougny, un khët (lignée) socé d'où Dieufougne : le puits des Socé" (le même "historien").

L'eau de ce puits est utilisée pour la préparation des offrandes. Le site est constitué d'un puits situé dans un large trou bordé de pierres et à l'abri d'un baobab.

"Pour le baobab, des gens cherchaient du bois mort pour faire la cuisine, ainsi quelqu'un avait laissé le bois près du puits et le lendemain, on a trouvé des feuilles sur le rameau de bois mort. C'est à partir de ce bois mort qu'est né le baobab, c'est pourquoi on dit que c'est mystique¹¹⁸" (un villageois).

L'ensemble du groupe s'organise en cercle autour du puits afin, là encore, d'en faire sept fois le tour. La prêtresse principale et ses assistantes tournent au plus près du puits et font les offrandes rituelles sur les pierres et le tronc du baobab. Les tours se font au rythme des bak.

La procession se rend ensuite à la plage de Keusoupe (ou Maye Ndango), où les bœufs offerts à Mame Gané Diop sortirent de la mer. Ici, il n'y a pas d'éléments caractéristiques. Les Lébou n'ont réalisé aucun aménagement comme le mur qui entoure les pierres de Dieu ou comme l'accès au puits de Dieufougne. Le site se situe au niveau d'une côte rocheuse. Les offrandes sont déposées sur des rochers que seuls les initiés doivent connaître car rien ne les distinguent des autres¹¹⁹.

c – Les étapes de Kheutgue et de Soussegue

À proximité de Keusoupe se trouve le site de Kheutgue, l'étape suivante. Il s'agit d'une portion de plage face à l'île de Teuguene, l'une des deux demeures de Mame Woré Moll (l'autre est Soussegue, la dernière étape du tuuru).

L'étape de Kheutgue est assez brève. Les prêtresses jettent des offrandes (nak, lait caillé) dans les vagues pour qu'elles soient transmises aux rab de l'île par la mer. S'en suit une longue marche (deux kilomètres environ) sur la plage de Yoff jusqu'au site de Soussegue situé complètement à l'est du village vers le secteur appelé Diamalaye. Avant d'atteindre ce dernier site, les prêtresses marquent des arrêts de quelques minutes pour faire des offrandes à des génies extérieurs à Yoff (Sangomar, Saint-Louis...). Jetées là encore dans les vagues, ces offrandes leur sont transmises par la mer.

118 Le mot "mystique" a été employé lors d'un entretien avec ce villageois qui s'est déroulé en français. Alors que nous lui demandions s'il existait un équivalent en wolof pour le traduire, il n'a pas pu nous répondre.

119 On notera l'absence de référence temporelle dans le déroulement du grand tuuru de Yoff. Mes informations, qui reposent uniquement sur des entretiens et du matériel filmé, ne permettent pas d'offrir une chronologie précise. On peut cependant supposer que, sachant que la cérémonie s'étale sur une semaine, chacune des cinq principales étapes décrites ici ont lieu chacune un jour différent ou tout au moins qu'elles ne succèdent pas sur une seule journée. Les rituels réalisés sur chacun des sites ne durent quant à eux probablement que quelques heures (une à trois) si je me réfère au tuuru familial auquel j'ai assisté. Cependant, si ces lieux sont le siège de pratiques privilégiées, le tuuru voit une implication permanente de la famille organisatrice (préparation des prêtresses avec un habillage rituel, prières, bak, préparation des offrandes...).

Le site de Soussegue est formé de cinq pierres (une centrale, plus grosse, entourées de quatre plus petites) sur lesquelles on verse les offrandes.

Avec Dieu, demeure de Mame Ndiaré, les étapes de Kheutgue et de Soussegue, dédiées à Mame Woré Moll, permettent de commémorer la bataille contre Diambour. Elles concernent trois lieux ayant eu un rôle pendant cette bataille. Dieu était le poste d'observation de Mame Ndiaré, l'île de Teuguene (au large de Kheutgue) et Soussegue furent des points d'appui pour mener des attaques avec l'aide de Woré Moll. Cette bataille importante pour l'identité yoffoise impliqua l'ancêtre des Soumbare, Gally Wouly Soumbare, et celui des Diouf, Ma Diallo Diouf, les deux familles organisatrices du *tuuru*.

“Quand il y a eu la bataille du Diambour, Mame Ndiaré a apporté son soutien au village, à l'époque il y eut un saltigué appelé Ma Diallo Diouf, il y avait un maire indigène [ndeye ji rew] appelé Batyr Mbengue, il y avait un chef de village [djaraf] qui appartenait à la lignée des Wanère. Ces trois personnes ont conduit la bataille avec les habitants de Yoff, il y eut l'assistance de Mame Ndiaré...” (un notable).

“Il y avait un saltigué appelé Ma Diallo Diouf avec qui Mame Ndiaré communiquait. À l'époque, Mame Ndiaré lui avait dit qu'il serait malade, [qu'il aurait] des boutons sur le visage. Ainsi, pour qu'il puisse se battre et qu'il y ait aussi une victoire de Yoff, les rab de Yoff avaient ordonné :

‘Il faut que tu te maries avec Dieuma Diouf, porte-bonheur, qui t'aidera par le mystique’

Après le mariage, ils [Ma Diallo Diouf et Dieuma Diouf] sont partis sur l'île. Mais ils n'ont pas pris le bateau, ni marché : devant tout Yoff, il [Ma Diallo Diouf] a pris sa femme dans les bras à Barou Meuke, place secrète où on se prépare mystiquement pour les batailles, et après lui avoir ordonné de fermer les yeux, il a parcouru la distance entre la plage et l'île, d'un kilomètre, en un seul pas. Et de l'île, il dit de ne pas tirer tant qu'il n'aurait pas tiré le premier” (un notable).

“Après des années d'habitation [de vie des Lébou à Yoff], Diambour venu du Cayor décide d'humilier les Lébou, c'est-à-dire de faire d'eux des esclaves (payer les impôts). Ainsi Mame Ndiaré réveille Gally Wouly Soumbare pour lui annoncer les intentions de Diambour et le rassure quand

même car Ndiaré dit qu'elle sera fermement opposée [à Diambour] :

‘S'il (Diambour) vient, il me trouvera ici’” (un autre notable).

Il existe deux versions pour la suite de la bataille :

1 – “Lorsque Diambour est arrivé avec son armée, Ndiaré, de manière mystique, a entouré les guerriers de Diambour d'obscurité et les Lébou de lumière. Ainsi ces derniers [les guerriers] étaient incapables de distinguer les Lébou. Lorsque Diambour déclencha trois coups (fusil), Ndiaré réagit avec ses coups (fusil). Après les échanges de tirs, Diambour et son armée rebroussèrent chemin. Arrivé au niveau de Diamalaye [Soussegue], Woré Moll réagit en tirant des coups. Woré Moll est le seul à aider Ndiaré, Woré Moll est le rab [des] Mbengue¹²⁰” (un notable).

2 – “C'est un Diouf qui était sur l'île avec ses connaissances mystiques. [Il avait été] fait en sorte que tout le village soit sombre, ainsi l'envahisseur ne pouvait pas voir l'intérieur du village mais les Yoffois voyaient ce qu'il se passait en dehors du village et, sur l'île, Diouf faisait sortir des abeilles de ses doigts et ces abeilles rentraient dans les naseaux des chevaux. (...)” (un villageois).

“Ce fut l'une des plus sanglantes batailles jamais livrées dans la presqu'île. Les femmes lébou se battirent courageusement auprès de leurs frères et maris. Les soldats de Diambour qui furent faits prisonniers ne furent point traités en ennemis. On les aida à s'adapter aux conditions de vie de la presqu'île en leur apprenant notamment le métier de pêcheur. Aujourd'hui bon nombre de leurs descendants vivent à Yoff”¹²¹.

*“C'est cette victoire des Yoffois sur Diambour qui est à l'origine du *tuuru* en termes de récompense, de reconnaissance à Mame Ndiaré. Actuellement tout le monde dit que ses ancêtres ou ses rab ont participé à la bataille, ce qui n'est pas vrai. En dehors de Woré Moll, génie de la famille Mbengue (Issa Mbengue), aucun rab des autres familles n'a participé. Donc seule la famille Mbengue de Issa Mbengue peut se glorifier de cette victoire. Les autres familles, bien qu'elles avaient des autels (rab), n'ont rien fait dans cette victoire”* (un notable).

120 Le lien avec cette famille Woré Moll fait l'objet du paragraphe IV.2 - Le *tuuru* familial des Mbengue dédié à Woré Moll.

121 Thiam, M., 1970 : 22-23.

Fig. 7. Les étapes du grand tuuru de Mame Ndiaré dans le village de Yoff.

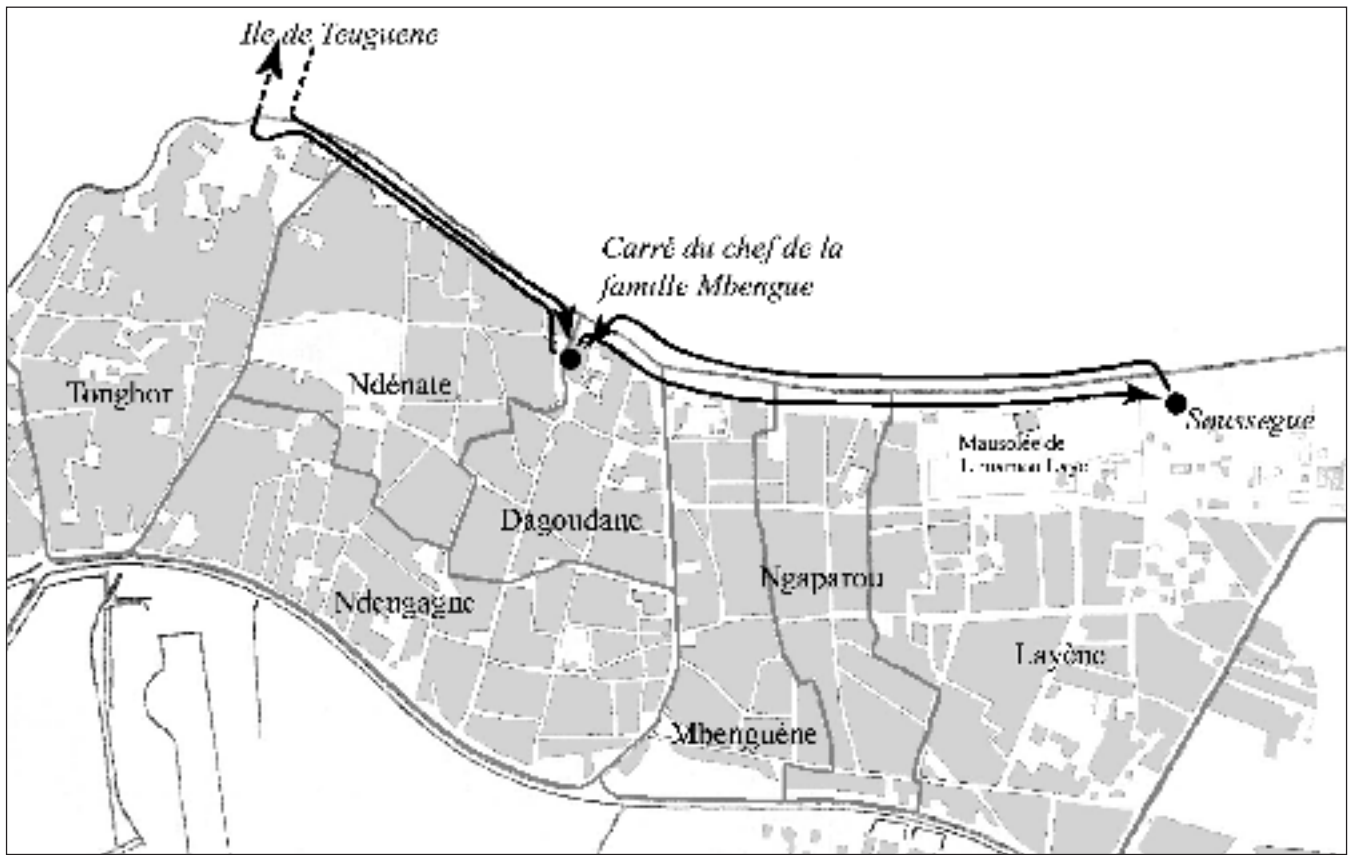
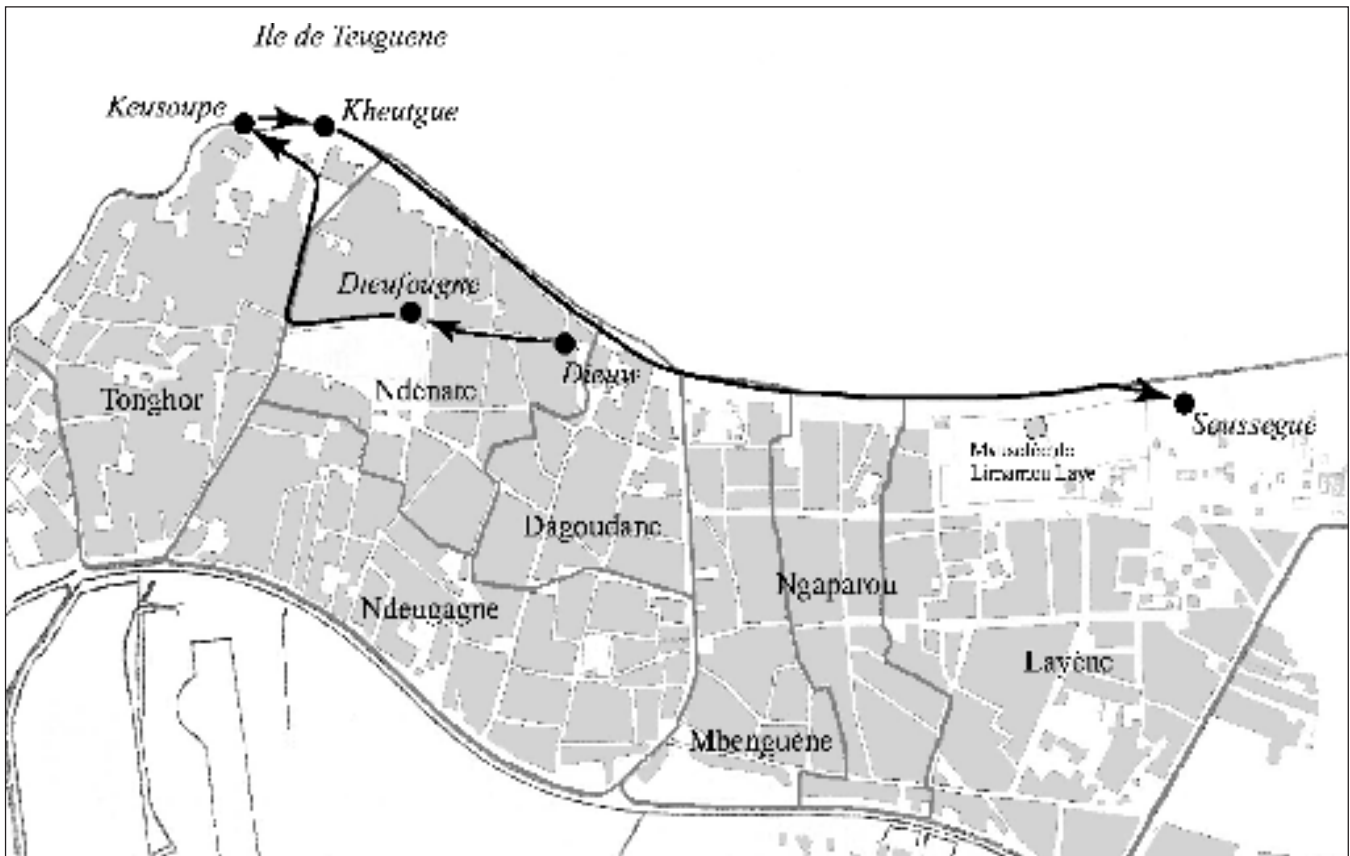


Fig. 8. Les étapes du tuuru de Woré Moll dans le village de Yoff.



2 – LE TUURU FAMILIAL DES MBENGUE DÉDIÉ À WORÉ MOLL

a – Les Mbengue, une des plus anciennes familles de Yoff

Les ancêtres des Mbengue sont connus bien avant leur installation à Yoff. Il s'agit de l'une des plus anciennes familles implantées dans le village et qui a joué un très grand rôle dans la création et dans la vie de celui-ci.

“Parmi les habitants de M'Bidjeum, on cite : Sellé Yakhara Mbengue, Birame Codou Mbengue, surnommé Bouroupe Diaguêthie (dia, apercevoir et guêthie [autre écriture de guedji], mer, donc Bouroupe Diaguêthie signifie ‘le roi de la mer’) et Ma Sagnakhe Mbengue. De ces derniers descendent les familles Mbengue qui habitent Yoff et les quartiers Thieudème et Kayes de Dakar. L'un de leurs parents, Vella [Wellé] Mbengue, fut le premier Lébou qui atteignit la mer à Yoff”¹²².

Wellé Mbengue est l'un des ancêtres les plus éminents de la famille Mbengue car son histoire raconte l'accès des Yoffois à la mer et à ses ressources. Le premier, il amena ce peuple, qui tenait la connaissance de la pêche de son contact avec les Tyubalo, à consommer les produits de la mer.

“Alors, lorsque [les Lébou] sont venus dans la presqu'île, entre autres à Yoff, ils sont restés longtemps, près de 80 ans, sans pouvoir entrer dans la mer, sans avoir de contact avec la mer, ils sont restés 80 ans ou plus. Je vous ai dit qu'il y avait un nommé Wellé Mbengue qui appartenait à la famille Mbengue, il a été le premier à découvrir la mer de Yoff avec son chien. Il y en a d'autres qui disent que c'est Fitèle Mbengue, le frère de Wellé, mais je dis toujours que c'est la même famille, ce qui m'intéresse c'est la famille Mbengue. C'est eux qui découvrirent la mer en disant ‘guedj, fora yaye guedj’ : ‘la mer, j'ai ramassé la mer’” (un notable).

“Lorsque nos ancêtres sont arrivés, il n'y avait que des arbres. Wellé Mbengue, après plusieurs séances d'abattage d'arbres s'est retrouvé devant la mer et a dit ‘j'ai ramassé la mer’. Sur la plage, il apercevait une élévation [l'île] ce qui se dit teuguene en wolof. À la suite de cette découverte, il

donna le nom de l'île, Teuguene, à son fils” (un membre de la famille Mbengue).

“[Wellé Mbengue] ramassa un poisson qu'on appelait ndoye [sardinelle], je ne sais pas comment on appelle cela en toubab. Alors le poisson qu'il avait ramassé, le ndoye, ce poisson-là existe jusqu'à présent, la famille Mbengue le conserve génération après génération. C'est pourquoi si quelqu'un est malade, s'il est amené à l'île de Yoff par la famille Mbengue, alors le remède le plus important, c'est ce poisson-là. Il existe jusqu'à présent, parfois il y a des gens qui disent qu'un poisson de cinq siècles ce n'est pas possible mais c'est possible, mais si vous le voyiez, cela n'a pas une forme de poisson, c'est une forme de gris-gris (...)” (un notable).

On retrouve ici l'existence d'une relation entre une famille et une espèce animale. Ce “poisson” ramassé par Wellé Mbengue, transmis de génération en génération, revêt un grand intérêt pour les Mbengue, de par les pouvoirs qui lui sont attribués. Ce “poisson”, ce gris-gris, appelé le thiath, est présent durant tout le tuuru des Mbengue mais on l'utilise apparemment à d'autres moments.

“Le thiath, quand il y a rareté du poisson, on le met dans la mer et aussitôt il y a abondance de poissons” (un membre de la famille Mbengue).

b – Woré Moll, le rab des Mbengue

Les Mbengue sont la deuxième famille qui soit liée à un rab ayant une importance à l'échelle du village. Il semble qu'ils possèdent de nombreuses relations privilégiées avec les génies en général, les djinné, relations nouées à travers leur histoire et leur migration.

“C'est la famille régnante [les Mbengue]. Avant notre arrivée, il n'y avait personne. Il n'y avait que les djinné. Arrivés du Djolof, c'est Wellé Mbengue qui est le premier à découvrir la mer (...). À cette époque, on ne connaissait pas la mer. Le jour de sa découverte coïncide avec une abondance de sardinelles sur la plage. C'est le premier poisson qu'on a mangé. À cette époque, personne n'osait en manger puisqu'on ne connaissait pas le poisson. Ainsi Wellé Mbengue prit le risque de goûter le premier :

“Si c'est un poison, je meurs et au cas contraire nous allons continuer à en manger.”

En ce temps-là, les gens étaient doués de savoirs mystiques donnés par les djinné. En mangeant le poisson,

122 Op. cit. : 7.

le peuple bénéficiait des savoirs mystiques des djinné de la mer et c'est ces djinné qui les dictaient" (un notable).

"Woré Moll est le rab des Mbengue, et aussi des Wanère du côté matrilinéaire, parce que les Wanère se sont croisés avec mes ancêtres. Notre ancêtre Mata Waye Samb a quitté le Djolof, de village en village, jusqu'à M'Bidjeum où, dans la nuit, Mata s'est couché avec un chat. Le lendemain, Mata poursuivit son chemin et constata qu'il était accompagné de ce chat. À Rufisque, il passa la nuit et il constata à nouveau la présence du chat. Lorsqu'il est arrivé à Dakar, il a d'abord habité à Morolla, puis Keur Alpha Thiombane, puis Yoff. En mangeant, il donnait une part au chat et ainsi le chat entra en contact avec lui, mystiquement, et lui révéla la bataille de Diambour" (un membre de la famille Mbengue).

L'importance de Mame Woré Moll, tout comme celle de Mame Ndiaré, semble reposer sur une même origine : l'annonce de la bataille contre le Diambour. Le premier la fit à un ancêtre des Mbengue et le second à Gally Wouly Soumbare, ancêtre des Soumbare.

"C'est la famille Mbengue qui a une relation concrète avec les djinné. Les Soumbare sont responsables de la terre, ils ont Mame Ndiaré ; les Wanère [lignée à laquelle appartiennent les Mbengue] ont Woré Moll. Ces deux rab ne sont pas arrivés en même temps" (un notable).

Ces deux rab, comme nous l'avons vu dans la partie traitant du tuuru de Mame Ndiaré, furent les seuls à participer à cette bataille. Il semble exister une certaine relation entre ces deux génies. Ainsi, lorsqu'on s'intéresse à la manière dont le tuuru des Mbengue dédié à Woré Moll se positionne par rapport au tuuru de Mame Ndiaré, ces deux cérémonies ayant les mêmes objectifs, on nous répond que c'est quasiment la même chose :

"C'est presque la même chose, puisque Mame Ndiaré est le rab de tous les Yoffois et Woré Moll de tous les Mbengue. Donc chaque village a son rab : Ndiaré pour Yoff, Leuk Daour pour Dakar, Kumba Lambay pour Rufisque, ... C'est Woré Moll qui a installé Mame Ndiaré et qui l'a assistée, parce que Woré Moll était le premier [à Yoff]. Lorsque Mame Ndiaré est venue, elle avait exigé des Yoffois et de Woré Moll une habitation élevée près de la mer, c'est pourquoi on l'a installée là-bas, dans un terrain familial des Mbengue [Dieuw]."

À chaque tuuru de Mame Ndiaré, on donne à Woré Moll sa part car il y a un bak qui dit :

Mame Ndiaré thia Yoff, Woré Moll thia Soussegue Mame Ndiaré à Yoff, Woré Moll à Soussegue" (un membre de la famille Mbengue).

Une répartition de l'espace yoffois entre les Soumbare et Mame Ndiaré d'un côté et les Wanère (les Mbengue) et Woré Moll de l'autre côté semble exister. Comme le disait un de nos interlocuteurs, "les Soumbare sont responsables de la terre". On retrouve ce lien dans le fait que ces derniers sont l'une des lignées parmi lesquelles on choisit le saltigué, fonction historiquement chargée de la terre. De leur côté, par un de leurs ancêtres Wellé Mbengue, les Wanère (qui ont aussi des autels domestiques sur l'île de Teuguene) sont tournés vers la mer.

Les relations entre Woré Moll et les Mbengue ne se réalisent que par l'intermédiaire de quelques membres de cette famille. Les contacts n'ont été possibles qu'après que ces personnes aient été possédées par ce même rab. C'est le cas de l'une des parentes du chef de la famille Mbengue : elle tient son statut de prêtresse directement du rab et est la principale officiante du tuuru. Pour parler de l'emprise de Woré Moll, cette dernière parle d'une "maladie" marquée par un état d'inconscience. Elle fut "malade" par deux fois. La première fois, la guérison fut obtenue par la réalisation d'un ndoep et l'installation d'un khambe. La seconde fois, le rab lui transmet certaines exigences quant à l'organisation du tuuru familial, entre autres la confection d'un habit cérémoniel¹²³ :

"Lorsque j'étais petite, les rab ne m'intéressaient pas. En 1951, alors que j'étais déjà mariée et mère d'un enfant de quelques mois, je suis tombée malade. Mes parents ont consulté un marabout, ce dernier leur a dit de faire un sacrifice..."

Tout ceci m'a été rapporté parce que j'étais inconsciente..."

Après un mois de maladie, ils m'emmenèrent à Deugagne [un quartier de Yoff], pour me soigner. Les autels [familiaux] se trouvaient à Deugagne à cette époque. Et je leur ai demandé de me fixer un canari. Au cours du transfert des canari de Deugagne à la nouvelle maison de [mon père], à Ndénate, la maladie a recommencé. C'est au cours de cette deuxième maladie... toujours inconsciente... que j'ai demandé à mes parents de me faire ce

123 Cf. le paragraphe III.2c - Un élément de la religion traditionnelle : les phénomènes de possession.

boubou blanc [qu'elle porte lors du tuuru de Woré Moll]. Je leur ai même indiqué comment il fallait faire ce boubou.”

On peut noter que la transmission du savoir n'est pas liée au droit d'aïnesse.

“Non, le droit d'aïnesse n'y est pour rien. Le rab regarde qui lui plaît et le possède” (un membre de la famille Mbengue).

Tout comme cette femme, le chef de la famille Mbengue et deux autres parentes se sont fait installer chacun un khambe après avoir été eux aussi possédés par Woré Moll. Ces khambe sont installés dans un khambe familial qui, comme nous venons de la voir dans la citation ci-dessus, a été déplacé depuis le quartier de Deugagne vers le quartier de Ndénate dans le nouveau carré¹²⁴ principal du chef de famille. L'ensemble se présente sous la forme d'une petite pièce s'ouvrant par une porte unique sur la cour centrale. Les quatre canari sont en grande partie enterrés dans le sable qui couvre la pièce. Ils sont associés à des pilons et à des pierres¹²⁵.

Ces personnes possédées organisent le tuuru selon les instructions que leur transmet le rab.

“Je ne peux pas tout vous dire. Entre la demeure de Limamou Laye¹²⁶ et celle de Woré Moll [Soussegue], il y a un secret que je peux voir à partir des repères. Dans ce lieu, certains rites vous permettent de communiquer avec Woré Moll et bénéficier de ses bienfaits. À l'approche du tuuru, je sers d'intermédiaire entre Woré Moll et les Wanère. Ainsi, je transmets les exigences de Woré Moll. Par exemple, s'il s'agit d'une vache, chaque Wanère doit cotiser. À défaut de la cotisation de tous les Wanère, je le fais avec mon propre argent. Ceux qui participent seront protégés par Woré Moll. De toute façon tous les pêcheurs ont intérêt à obéir aux exigences de Woré Moll, ne serait-ce que pour la protection des accidents de mer” (un initié de la famille Mbengue).

124 Le carré est le regroupement, autour d'une cour, des maisons où logent normalement les descendants d'une même famille.

125 Cf. les paragraphes III.2c - Un élément de la religion traditionnelle : les phénomènes de possession, et III.2d - Les autels domestiques.

126 Le mausolée de Seydina Limamou Laye, fondateur de la confrérie des Layène, qui se trouve à l'est du quartier de Layène (est de Yoff).

127 La cérémonie a eu lieu durant mon séjour à Yoff. Nous fûmes autorisés, Moustapha et moi, à assister à l'ensemble des rituels. Quelques jours après le tuuru, nous avons pu nous entretenir avec une prêtresse du tuuru ce qui nous a permis de compléter les informations que nous avions déjà récoltées.

Chaque détail du déroulement de la cérémonie (comme nous le verrons tant dans l'ordre des rituels que dans leur réalisation) répondant aux exigences de Woré Moll.

“Quand tu es possédé par le rab, il te donne beaucoup d'informations, te dit tout ce que tu dois faire. Cela se passe surtout la nuit” (un initié de la famille Mbengue).

“On n'hérite pas des ancêtres, c'est au cours de la possession que le rab t'explique comment faire. Le rab peut choisir n'importe qui, il communique bien avant le tuuru” (un initié de la famille Mbengue).

Ces quatre personnes qui disposent de khambe participent activement à la cérémonie. La prêtresse du tuuru de Woré Moll est l'une de ces femmes initiées de la famille, assistée par les deux autres femmes elles aussi initiées. Elles sont des prêtresses du ndoep (ou ndoepkat).

c – Le déroulement du tuuru familial des Mbengue

“Le tuuru est une tradition héritée de nos ancêtres et à leur époque la richesse était les animaux domestiques et les produits de la récolte [d'où la nature des offrandes]. Toute récompense se faisait avec ces produits. En cas de temps difficiles, notre ancêtre Teuguene Mbengue, recommandait aux gens, sinon à la famille, de faire des offrandes à Woré Moll. Les animaux utilisés pour l'offrande étaient exigés par le rab lui-même. Cette offrande permettait une bonne pêche, une bonne récolte, une protection contre tout malheur. Cette tradition [du tuuru] se fait de génération en génération jusqu'[au chef de famille actuel], le Djaraf Issa Mbengue” (une ndoepkat de la famille Mbengue).

Le tuuru familial des Mbengue est organisé une fois par an et s'étale sur une journée¹²⁷. Le reste de l'année, des rituels réguliers et fréquents sont effectués au niveau des autels domestiques avec des offrandes de lait caillé et de nak.

“Chaque lundi et chaque jeudi, on met de l'eau dans les canari. Sur ces autels, on n'y met que du sang (les rab prennent le sang mais ne prennent pas la chair) et du lait aussi” (un membre de la famille Mbengue).

Les résultats attendus de l'organisation de ce tuuru ressortent de la première citation de ce paragraphe : “une

bonne pêche, une bonne récolte, une protection contre tout malheur”. Mais pour qui cherche-t-on à attirer la bienveillance de Woré Moll ? Quels en sont les bénéficiaires ?

Contrairement au *tuuru* de Mame Ndiaré qui implique explicitement l'ensemble du village, cette cérémonie n'est en effet le fait que d'une seule famille : les Mbengue. Une réponse nous a été apportée par une *ndoepkat* de la famille :

“C'est la famille Mbengue qui en profite le plus. Par exemple quelqu'un qui fait du bien, il est le premier à en profiter, et le plus, mais tout le monde en profite aussi. Tout le village en profite car le tuuru permet la protection contre les malheurs, les accidents, et permet de bonnes récoltes et une bonne pêche.”

Comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, les deux *tuuru* sont proches. Le rituel des Mbengue dont les “retombées” touchent tout le village, bien qu'il ne soit que familial, est considéré comme complémentaire du grand *tuuru* de Mame Ndiaré.

Le jour du *tuuru*, les membres de la famille Mbengue qui vont suivre la cérémonie se retrouvent dans le carré du chef de famille. Des femmes nettoient le mil pour préparer le *nak*, une s'occupe des offrandes, d'autres du repas de midi. C'est l'occasion pour ces femmes de discuter. De leur côté, les trois détentrices de *khambe* nettoient les *canari* de ces mêmes *khambe*, l'une d'elles se chargeant de celui du chef de famille.

“C'est comme une maison, le rab aime que ce soit propre” (une *ndoepkat* de la famille Mbengue).

Avant d'enlever la poterie qui sert de couvercle à chacune des *canari*, elles frappent dessus :

“Le rab peut se transformer en n'importe quoi, c'est pourquoi avant d'entrer il faut frapper, attendre un instant avant d'entrer. C'est pourquoi on frappe sur laalebasse [le couvercle] pour faire sortir le rab. Un jour une personne est entrée dans l'autel [le canari] sans frapper et découvrit quelque chose de bizarre qui la rendit folle” (une *ndoepkat* de la famille Mbengue).

Autour des *canari*, on trouve des os de seiches, des cornes et un gris-gris : le *thiath*¹²⁸.

“[Les cornes] sont des symboles, celle en rouge est debout et les autres couchées et chacune a son rôle.”

“Au cours d'un sacrifice, le rab donne des indications, par exemple après le sacrifice d'une chèvre, le

rab nous a demandé de prendre une corne, d'y mettre des racines en poudre, de réciter tel ou tel verset et enfin de l'entourer d'un tissu rouge. Cette corne rouge sert de protection pour moi, prêtresse, contre les autres génies malfaisants” (une *ndoepkat* de la famille Mbengue).

“On met [le thiath] dans la mer pour attirer les poissons et il sert aussi de protection pour les personnes qui participent au tuuru contre tout malheur. Parce qu'au moment du tuuru, tout le monde, dans le village et sur la plage, nous regarde. Certains parlent. Il y a des djinné méchants aussi qui viennent d'où l'intérêt de la protection du thiath” (un membre de la famille).

Avant de partir pour l'île de Teuguene, première étape du *tuuru*, celle des *ndoepkat* qui dirige le *tuuru* (nous l'appellerons la *ndoepkat* principale) verse du lait caillé et du *nak* sur les pilons du *khambe* et jette des noix de cola aux quatre coins de la pièce, il s'agit de “l'alimentation” du *rab*. Elle prend ensuite la corne rouge et le *thiath*.

Elle a revêtu une tunique blanche, le boubou qu'elle s'est fait faire après une crise de possession, ainsi qu'un bonnet blanc (allant avec le boubou) et, tout comme l'une des autres *ndoepkat*, elle porte colliers, ceintures et autres gris-gris pris dans la coiffure, tous exigés par le *rab*. L'ensemble de la tenue et de ces éléments est agrémenté de *cauri*, de *waindaré* et de petits morceaux de bois.

En fin de matinée, sept coups de tam-tam (sept étant le chiffre des *rab*), suivis d'un rythme plus rapide, marque le début du *tuuru*. La *ndoepkat* principale entonne un chant, le *bak* de Woré Moll, repris par certaines femmes tandis que d'autres frappent dans leurs mains :

Negam kenene laye diape asta lama mome

(Même si je possède autrui, je n'épargnerai pas les miens.)

Le groupe s'ébranle à la suite du bœuf, noir, que l'on amène sur l'île pour le sacrifice. L'animal est embarqué dans une pirogue. Trois ou quatre aller-retours

128 Le *thiath* se présente sous la forme d'une sphère noire d'environ dix centimètres de diamètre. Il ressemble beaucoup à un gris-gris que nous a montré un membre de la famille Mbengue, celle du *djaraf*, nous ne savons pas cependant si c'est le même que celui qui a été utilisé pendant le *tuuru*. Le gris-gris qu'il nous a présenté se porte pendu à un collier. Il l'a porté pendant la Seconde Guerre Mondiale, ce gris-gris “rend invisible” et “empêche les balles de vous toucher” :

“Si je le porte et récite certains versets, 70 personnes devant, 70 personnes à gauche, 70 personnes à droite, 70 personnes derrière sont protégées contre n'importe quelle arme, y compris moi” (un membre de la famille Mbengue).

seront nécessaires pour amener les quelques trente personnes présentes.

“La grande habitation du génie, c'est l'île” (un membre de la famille Mbengue).

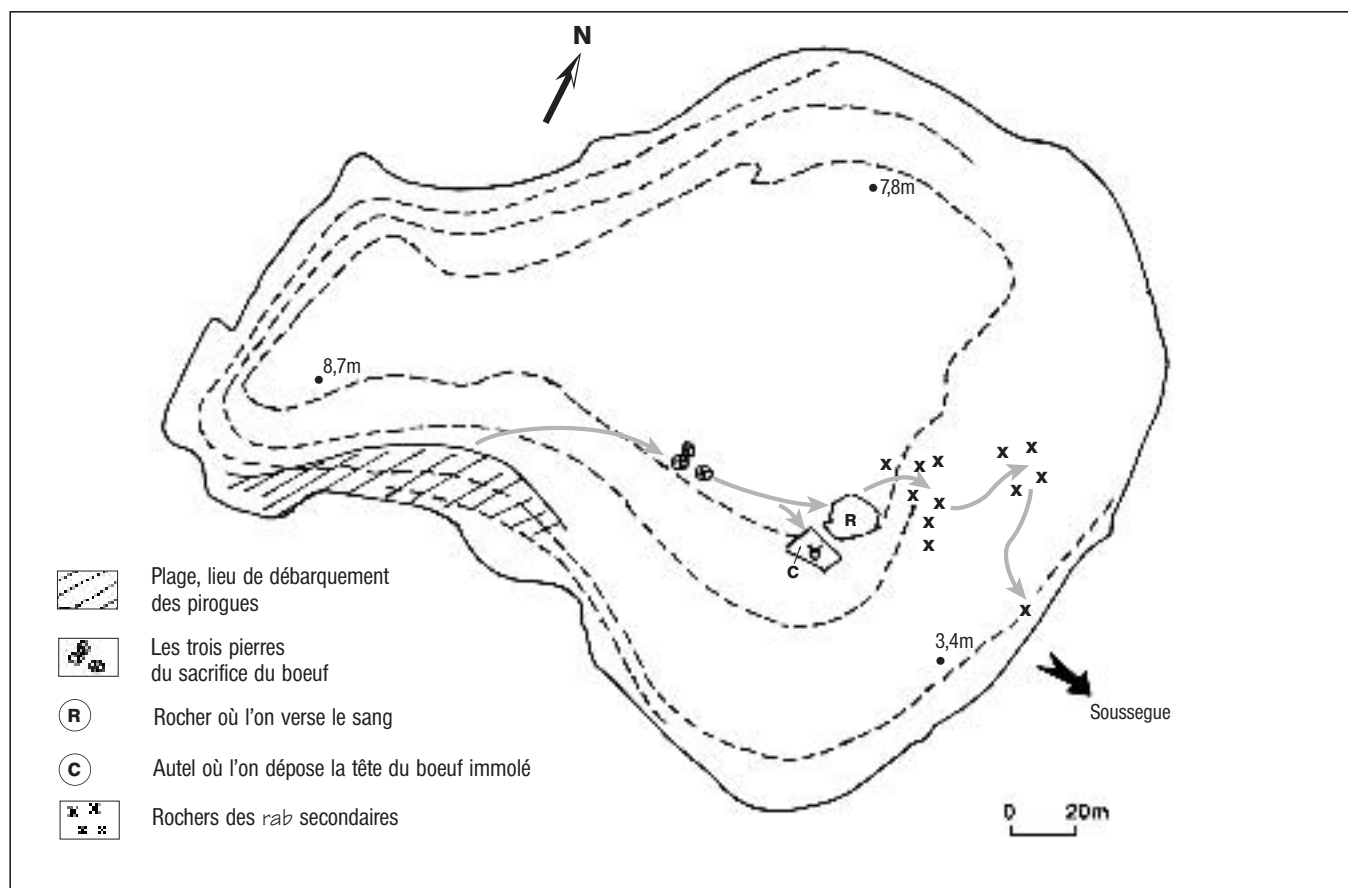
Le groupe se masse autour de trois petites pierres, affleurant à peine, que l'on vient de dégager au centre de l'île. Le bœuf, couché sur le flanc gauche, les pattes liées ensemble, est positionné de manière précise avant d'être immolé. Une personne maintient la queue de l'animal sur l'une des trois pierres, tandis qu'on tourne la tête de l'animal de telle manière que la pointe de ses cornes reposent sur les deux autres pierres. Deux personnes maintiennent ainsi la tête du bœuf qui a, dès lors, le regard orienté vers le ciel. Ce ne sont pas les *ndoepmat* – qui mènent la cérémonie – qui effectuent le sacrifice mais le “*guéwel*, le détenteur de la tradition”. Il tranche profondément la gorge de l'animal, l'une des *ndoepmat* se charge de récupérer le sang dans une première grandealebasse. Une seconde *ndoepmat* prend sa suite et recueille le reste du sang dans une secondealebasse qui contient de l'eau de mer. La *ndoepmat* principale se dirige alors à l'est du lieu d'immolation et verse le conte-

nu de cette dernière, face à l'est, sur un gros rocher (R) (carte ci-dessous). Au sud de celui-ci, un second rocher (C) porte le crâne du bœuf du précédent sacrifice, desséché et bloqué par de petites pierres. Cette ancienne tête enlevée, des hommes, des jeunes d'une trentaine d'années, nettoient méticuleusement l'emplacement avec de l'eau de mer, une des *ndoepmat* repassant derrière eux. La nouvelle tête de bœuf est amenée et installée sur le rocher (C), les yeux pointés vers le second site dédiée à Woré Moll : Soussegue, à l'est de Teuguene. La premièrealebasse remplie de sang est alors amenée par l'une des *ndoepmat*. La *ndoepmat* principale en verse le contenu sur de nouveaux rochers situés devant le rocher (R) vers l'est.

Après cette première phase, les deux *ndoepmat*, toujours assistées par les mêmes hommes, font des offrandes de *nak*, de lait caillé et de cola sur douze autres rochers différents qui n'ont pas reçu de sang (à l'inverse, les rochers qui ont reçu du sang ne reçoivent pas d'offrandes),

“Le lait, le nak et le cola versés sur [ces] pierres, c'est pour les petits rab” (une *ndoepmat*).

Fig. 9. Le déroulement de la cérémonie sur l'île de Teuguene.



Première étape du rituel du tuuru familial des Mbengue.



Photo 1. La *ndoe*kat principale dans le *khambe* après les offrandes du début du *tuuru*.

Photo 2. Positionnement du boeuf sur les trois pierres pour le sacrifice.

Photo 3. La seconde *ndoe*kat récupère le sang dans la deuxième calebasse.

Photo 4. La *ndoe*kat principale verse le sang de la deuxième calebasse sur le rocher central de l'autel de Woré Moll.

Photo 5. La tête du boeuf est installée sur le rocher (C) au sud de (R) (voir figure 9), le regard de l'animal vers Soussegue (à l'est).

Photo 6. La *ndoe*kat principale verse le sang de la première calebasse sur des rochers en avant de (R), vers l'est.

Photo 7. Des offrandes de lait caillé, de *nak* et de cola sont faites sur les rochers dédiés à des petits *rab*.

Photo 8. Au retour à la demeure du chef de la famille Mbengue, du sang est versé sur les piliers de l'autel domestique et les coquillages récoltés sur la plage sont déposés à côté des *canari*.

“Ils [les rab] ont des noms. C’est comme une famille, il y a les grands et les plus petits. Ceux qui deviennent les plus grands sont les plus connus comme Woré Moll Samb, et aussi Soumbare Samb, Mbartalane Samb, etc. Je ne connais pas tous les noms, les petits on les oublie” (une ndoepkat).

Ceci se fait en descendant toujours vers l’est jusqu’à la mer où une partie des offrandes est jetée,

“pour le rab qui habite la mer” (une ndoepkat).

La panse de l’animal est vidée “à un endroit précis”, au sud du rocher (C). L’ensemble des viscères est ensuite jeté dans la mer de telle manière que les courants les ramènent progressivement vers l’île. Pendant le déroulement de l’ensemble de ces rituels, le bœuf a été complètement dépecé et découpé.

Au cours de cette étape sur l’île de Teuguene, le chef de famille est resté assez passif, cela tenant très probablement à son âge. Cependant, une goutte de sang lui a été posée sur le front et, avant que nous quittions l’île, ses pieds ont été lavés.

“Tout ça, c’est pour la protection, c’est la tradition”
(un membre de la famille Mbengue).

De retour au carré de la famille, du sang est versé sur les pilons du khambe où donc, contrairement à ce qui a été fait sur l’île, il se mélange avec les offrandes de nak et de lait caillé faites le matin avant le début du tuuru. La viande est redécoupée en portions plus petites qui sont réparties entre les membres de la famille sous les yeux du chef de famille.

En milieu d’après-midi, le groupe part vers Soussegue, à l’est du village de Yoff. Le chef de la famille Mbengue ne nous accompagne pas.

“[La] vraie demeure [de Woré Moll], c’est l’île. Maintenant, Soussegue, c’est le lieu où Woré Moll avait demandé aux Yoffois de s’arrêter lors de la bataille contre Diambour. C’est pourquoi, une fois que l’on est à Soussegue, on est directement lié à l’île”
(une ndoepkat).

Sur la plage, les trois femmes de la famille Mbengue à avoir été possédées font des offrandes de lait caillé et de nak à la mer. Contrairement au tuuru de Mame Ndiaré où l’arrêt sur la plage était dédié aux génies extérieurs au village, cette étape est ici liée à Woré Moll.

“Woré Moll se transforme parfois en varan, bar ou mbeute, ou en crabe, dionkhop. Le dionkhop venait parfois jusqu’ici (chez moi, à Tonghor) et lorsque le bar sortait de la mer, les gens prévenaient la famille

[Mbengue]. Lorsqu’ils étaient prévenus, ils accompagnaient la ‘gueule tapée’ [autre nom pour le varan] jusqu’à la mer.

Au cours du tuuru, l’arrêt sur la plage en allant à Soussegue est l’endroit d’où sort le varan” (une ndoepkat).

Soussegue regroupe cinq pierres, une grosse centrale entourée de quatre autres plus petites, encadrées d’un petit muret.

“Au cours de la préparation du terrain pour faire des constructions [à côté de Soussegue], la pierre centrale [la plus grosse], qui était seule à l’époque, a été déplacée. Alors le génie a réveillé [le chef de la famille Mbengue], au cours d’un rêve il lui a dit que la pierre avait été déplacée. Le vieux est parti avec son neveu pour replacer la pierre. Ensuite le rab lui dit d’aller à Teuguene, de prendre quatre pierres et de les mettre autour de la grosse pierre” (un membre de la famille Mbengue).

Quelques personnes nettoient le site, enlèvent les détritiques qui s’y trouvent. Le sable entourant les pierres est enlevé, les pierres lavées. On remet ensuite autour des pierres du sable propre. La ndoepkat principale pose alors le thiath et plante la corne rouge à proximité de la pierre centrale. Le site est prêt pour le rituel. Elle entonne des bak. Les trois mêmes femmes (les ndoepkat) qui possèdent un canari dans le khambe familial et qui viennent de faire des offrandes sur la plage font à nouveau des offrandes de lait caillé et de nak, imitées cette fois par une quatrième femme.

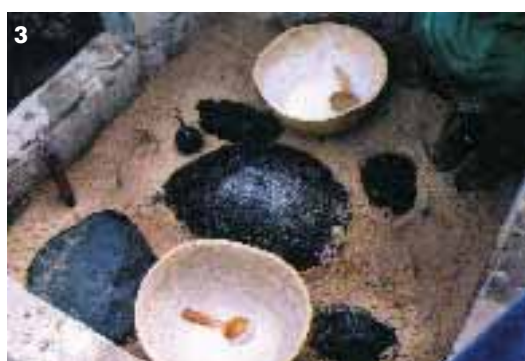
“[Cette] quatrième personne qui particip[e] au tuuru fait partie de la famille mais elle ne détient pas d’autel. Cependant elle a été touchée par les rab, c’est pourquoi elle a fait des offrandes pour les calmer”
(une ndoepkat).

Une ndoepkat croque ensuite des noix de cola et en jette des morceaux sur chacune des pierres. Toutes ces offrandes faites, elle ramasse le thiath et, de la même main, reprend la corne rouge. Cependant que le reste de lait caillé et de nak est versé à la mer, quelques hommes font des prières au-dessus des cinq pierres. À Woré Moll ? À Allah ? Je n’ai pas eu de réponse.

Sur le chemin du retour vers le carré, six femmes seront touchées par des crises de possession après que la ndoepkat principale leur ait touché la tête.

“Je prononce des paroles incantatoires et touche la tête des enfants matrilineaires qui tombent en transe.

Deuxième étape du rituel du tuuru familial des Mbengue sur le site de Soussegue.



Photos 1-5. Préparation du site de Soussegue pour le rituel suivi des offrandes au *rab* : lait caillé, *nak* et cola.

Photo 6. La *ndoeprat* du tuuru de Woré Moll.

Photo 7. Une fois les offrandes faites, des hommes de la famille Mbengue restent pour faire une prière.

Photo 8. À la fin du *tuuru*, des femmes ont des crises de possession, ici dans la cour du *carré* du chef de famille.



C'est une façon de les impliquer dans ces rites traditionnels. Et seules les femmes sont possédées pendant le tuuru” (la ndoepkat principale).

Ces crises se poursuivent dans la cour du carré. Pour les libérer, une des ndoepkat et une vieille femme leur crachent de l'eau sur le visage et sur la plante des pieds en tirant le petit orteil.

“Une fois la personne possédée, le rab domine le corps de la personne. L'eau qu'on crache sur la tête et sur les orteils qu'on tire, c'est pour libérer la personne” (une ndoepkat).

3 – LES TUURU : REFLETS DE L'IDENTITÉ YOFFOISE

À travers les étapes du tuuru transparaît l'identité des Yoffois. Les passages par Dieufougne et Keusoupe, les sites liés au mythe de Mame Gané Diop, sont révélateurs de certains traits du peuple lébou. L'étape du puits de Dieufougne, ancien site socé, peut être vue comme la confirmation de l'assimilation par ce peuple d'éléments appartenant à d'autres cultures. Ces deux sites sont le support d'un mythe dans lequel un génie offre du bétail à un pauvre. Un tel présent sera aussi fait à Gally Wouly Soumbare, un Soumbare, par Mame Ndiaré. La nature de ces dons renvoie aux origines pastorales de ces gens de l'intérieur des terres. À travers l'histoire de Wellé Mbengue, c'est le nouvel attachement des Lébou à la mer qui est révélé. En “ramassant la mer”, cet ancêtre a conduit un peuple de la terre à s'ouvrir à ce nouvel horizon marin. En sortant de la mer sur la plage de Keusoupe, le troupeau offert à Gally Wouly Soumbare constitue lui aussi un symbole de cet événement. Les Yoffois, et plus généralement les Lébou, ne sont plus dès lors uniquement des agriculteurs mais aussi des pêcheurs.

On retrouve la répartition de l'espace yoffois, que nous avons déjà évoquée, entre les Soumbare, liés à Mame Ndiaré, et les Wanère (les Mbengue), liés à Woré Moll. Aux Soumbare la terre, aux Mbengue la mer. Ces rôles ne sont pas aussi tranchés au niveau de leurs rab respectifs. Les tuuru qui leur sont dédiés ont en effet la même finalité : s'attirer la bienveillance de ces génies et ainsi s'assurer que les récoltes et la pêche soient fructueuses. On retrouve les dimensions terrestre et maritime de l'identité lébou. On peut cependant remarquer qu'au

cours de ces cérémonies, nombre d'éléments symbolisent davantage l'attachement à la terre, historiquement plus ancien. Les animaux offerts en sacrifice (bœuf, chèvre...) et la nature des offrandes (lait caillé, mélange de lait et de mil appelé nak, noix de cola) constituent des références évidentes à l'élevage et à l'agriculture. Cela montre le lien des Lébou avec ces deux activités traditionnelles malgré le contexte actuel de quasi-abandon de l'agriculture. Les tuuru offrent ici un intéressant contraste avec des offrandes qui viennent de la terre et qui servent principalement à assurer la réussite de la pêche en mer devenue, au cours des dernières décennies, l'activité traditionnelle par excellence de Yoff.

Le site de Dieuw, quant à lui, contient les traces des migrations des Lébou et de leur installation dans la presqu'île du Cap-Vert. Leur parcours est rappelé par la provenance possible des trois racines se trouvant sous les trois pierres de Dieuw : l'une viendrait du Djolof, une autre de Mbokhekh et la dernière de Yoff. Par leur origine, ces racines feraient référence aux principales étapes de migrations les plus récentes. Une autre image est intéressante, celle qui suggère que les pierres de Dieuw représentent trois des îles de la presqu'île du Cap-Vert. Cette association peut montrer que les Yoffois s'inscrivent parfaitement dans la presqu'île. Un symbole supplémentaire de cette implantation dans cette région peut être vu dans les relations particulières qui lient les lignées de Yoff avec des animaux terrestres et maritimes, des serpents aux crabes, et même les deux à la fois lorsqu'il s'agit de Woré Moll incarné en varan.

Au-delà de cette identité culturelle, les deux tuuru revêtent un caractère tout aussi important dans la construction de l'identité politique yoffoise. Mame Ndiaré et Mame Woré Moll, les rab qui sont célébrés, sont ceux qui ont annoncé la future bataille contre Diambour, ils sont les seuls à avoir assisté les villageois au moment de la lutte. Ces deux cérémonies, en célébrant la victoire des seuls Yoffois lors de cette bataille, commémorent un acte fondateur, sinon de l'indépendance lébou, tout au moins de l'autonomie du village. Yoff s'affirme ainsi comme une entité à part entière. Par l'aide apportée, Mame Ndiaré et Woré Moll, arrivés avec les migrations lébou, sont les symboles de cette naissance.

V CHAPITRE



L'ÎLE DE TEUGUENE : UN "SITE NATUREL SACRÉ" ?



Rappelons ce que nous annonçons en introduisant cette recherche : nous nous intéressons à l'île de Teuguene, face à Yoff, dans le cadre de la thématique des “sites naturels sacrés”. S'agissait-il d'un lieu où les pratiques et les savoirs liés à un caractère sacré de cette île avaient abouti à protéger la nature ?

En effet, ces sites naturels sacrés apparaissent à l'interface des préoccupations culturelles et environnementales : les cultures façonnent l'environnement et elles sont tour à tour façonnées par ce dernier. L'interaction de ces deux éléments s'est traduite par la création de “paysages culturels”, où le tangible rencontre l'intangible¹²⁹.

Les hommes apparaissent comme des agents de transformation car ils sélectionnent, introduisent ou détruisent des espèces. La diversité culturelle des groupes ethniques a modifié dans certaines régions les modèles de composition et de distribution des ressources biologiques. Ainsi, quels que soient leurs dimensions, les sites naturels sacrés semblent avoir tous connus une intervention minimum de l'homme au cours de leur histoire.

Derrière l'intérêt des spécialistes de la conservation et des écologues pour des lieux si particuliers, entre nature et culture, il faut voir la recherche par ces mêmes personnes de nouveaux modes de conservation et de protection de la nature. Ces espaces, domaines des dieux ou demeures des esprits des ancêtres, pourraient représenter de nouveaux sanctuaires de la biodiversité. Tous comme les bois sacrés qui, en Inde, constituent une partie de la “mosaïque du paysage”, les sites naturels sacrés peuvent apparaître comme

L'île de Teuguene vue depuis la plage de Yoff.



des “spécimens”¹³⁰ des écosystèmes originaux des régions où ils se trouvent. Ainsi, comme Ofoumon l'affirme pour les forêts sacrées, l'étude des sites naturels sacrés “renvoie aux stratégies de conservation des écosystèmes et des autres ressources de la nature. Elle permet de voir les processus par lesquels les croyances locales et les autres pratiques culturelles

tissent des liens étroits entre la communauté des hommes et les ressources de la nature”¹³¹. Elle ouvre une nouvelle voie dans la recherche de méthodes de conservation de la biodiversité.

Définir l'île de Teuguene comme un “site naturel sacré” nous impose d'évaluer sa valeur naturelle et de cerner sa dimension sacrée.

1 – QUELLE NATURE SUR L'ÎLE DE TEUGUENE ?

L'île, comme la presqu'île du Cap-Vert, a une origine volcanique. Inhabitée, elle fait face au village de Yoff, à environ 500 mètres du rivage. D'une surface d'à peine 200 m² et de forme plus ou moins arrondie, Teuguene comporte au nord, face au large, une petite falaise de 8.7 mètres de haut qui marque le point culminant de

l'île. Au pied de cet escarpement, la zone littorale revêt des caractéristiques intéressantes pour le développement d'une flore et d'une faune marines au niveau de la zone intertidale (caractéristiques que nous avons abordées dans le paragraphe II.1 - Le littoral de la presqu'île du Cap-Vert : un écotone riche). En allant vers le sud, le relief s'incline en une

pente qui descend jusqu'à la mer. Les côtes sont principalement occupées par des rochers d'assez grosse taille, excepté face au village où il reste une petite plage (en régression) où accostent les pirogues.

La biodiversité terrestre est particulièrement réduite sur l'île : cette impression était accentuée, au moment de l'observation, par la saison sèche. La strate herbacée,

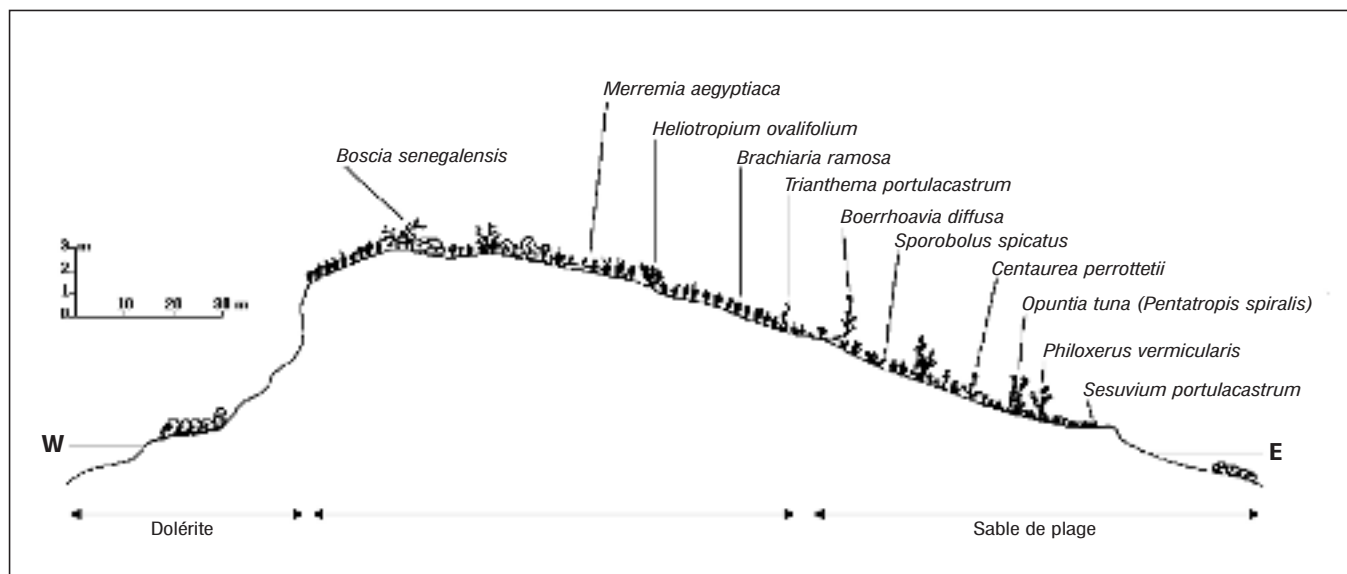
La côte rocheuse ouest de l'île, en direction de l'île de Ngor.



129 Aripze, L., 1996 : 1.

130 Chandran, S.M.D., Hughes, D.J., 1997 : 418.

131 Ofoumon, D., 1997.

Fig. 10. Coupe schématique de la végétation de l'île de Yoff (d'après Ndiaye, P., 1978 : 283).

majoritaire, était en effet complètement grillée. La strate arbustive était dominée par *Opuntia tuna*. Quoiqu'il en soit, la richesse végétale est faible et semble ne pas avoir évolué par rapport au relevé floristique de 1978 où 17 espèces avaient été recensées. Ndiaye observa une végétation qui ne comprend :

“presque pas d'espèces ligneuses, mais un tapis herbacé en recouvrement dense avec de nombreuses espèces à recouvrement horizontal : *Boerrhaavia repens* (Nyctaginaceae), *Merremia aegyptiaca* (Convolvulaceae), *Pentatropis spiralis* (Asclepiadaceae), *Trianthema portulacastrum* (Ficoïdaceae), *Sporobolus robustus* (Graminae), *Ipomea repens* (Convolvulaceae) mélangées à d'autres espèces disposées en touffes : *Brachiria ramosa* (Graminae), *Heliotropium ovalifolium* (Borraginaceae). Cette végétation herbacée haute au maximum d'une dizaine de centimètres, occupe uniformément l'île ; elle est localement interrompue sur les falaises nues du nord et de l'est, au sommet de l'île où quelques buissons de *Boscia senegalensis* (Capparidaceae) – 44 pieds d'une taille inférieure à 30 cm – s'abritent derrière deux amas de blocs de

dolérite, autour de deux petites mares temporaires installées au nord dans des creux de terrain et bordées de nombreux pieds de Convolvulacée (*Ipomea*) d'espèce imprécise car trop petite au moment de notre passage pendant la première moitié de la saison des pluies. En direction de la plage située au sud-est, le substratum et la couverture végétale changent progressivement. Le sol n'est plus une argile de décomposition mais un sable maritime d'apport parsemé de blocs, et la couverture herbacée qui l'occupe n'est plus densément répartie mais laisse apparaître des espaces dénudés entre les plaques de végétation où *Opuntia tuna* (Cactaceae) forme la strate buissonnante qui domine une petite flore herbacée, sous dominante des embruns : *Centaurea perrottetii* (Compositae),

Vue de l'île : zone de dépression où s'accumule l'eau pendant la saison des pluies



Sporobolus spicatus (Graminae), *Pentatropis spiralis* (Asclepiadaceae), *Boerrhaavia repens* (Nyctaginaceae). Parfois, ces plaques correspondent à des taches monophytiques de *Philoxerus vermicularis* (Amaranthaceae) ou de *Sesuvium portulacastrum* (Ficoïdaceae), qui se sont établies jusqu'au niveau de la berge sableuse servant de limite entre la haute et la basse plage (...) l'aspect du couvert végétal

est directement en liaison avec les facteurs du milieu physique (faible épaisseur des sols argileux, halomorphie des sols sableux, existence d'une courte saison humide, pression violente des vents). Ces facteurs se combinent de telle sorte sur cet îlot qu'ils donnent à la couverture végétale un aspect à la fois si bas et si dense qu'elle paraît, de loin, inexistante”¹³².

Au cours des entretiens, la question de la présence de végétation ou non autrefois sur l'île a suscité des réponses contradictoires. Alors que certains affirment qu'il n'y a jamais eu d'arbres sur l'île, d'autres la couvrent d'une forêt. Cependant, dans ce dernier cas, plutôt que de forêt il devait s'agir d'une végétation abondante. Malgré tout, certaines plantes m'ont été proposées :

“Nguiguiss, nebedaye, poftane (*beaucoup*), sousse (ou soushe) [qui est à l'origine de Soussegue], khom-khom (*beaucoup*), gouye loro et gouye lala” (un notable);

“*Plantes sur l'île* : khomkhom, denate, kham-kham...” (un autre notable).

À l'aide de la Flore du Sénégal de Berhaut¹³³ qui donne certains noms de plantes en wolof, il a été possible de proposer certains noms scientifiques mais cela n'a qu'une valeur indicative car aucun échantillon de ces espèces n'a été observé et donc formellement identifié. De plus, il existe un problème quant à la transcription approximative des mots wolof : nguiguiss pourrait correspondre à *Piliostigma thonningii*, nebedaye (ou Neverday) à *Moringa oleifera*, sousse à *Dichrostachys glomerata*, khomkhom à *Centaurea perrottetii*. On ne retrouve que quatre équivalences sur les sept noms proposés et parmi ces quatre propositions seule une se retrouve dans la liste floristique de Ndiaye. On ne peut pas attacher beaucoup d'importance à ce résultat, cela nécessiterait une analyse floristique plus poussée, de préférence après la saison des pluies. Quoiqu'il en soit, ces sept noms de plantes confirment une faible diversité biologique qui est attribuée dans les représentations locales au caractère masculin de la “mer de Yoff”.

“*Il n'y a jamais eu beaucoup de plantes sur l'île. Sinon quelques baobabs comme à Soumbédioune*

[île des Madeleines]. Parce qu'il y a une différence entre l'île des Madeleines et l'île de Yoff. La mer de Yoff est masculine et n'offre pas de conditions favorables à la végétation ; alors que celle de Soumbédioune est féminine”¹³⁴ (un notable).

De plus, cette végétation ne présente pas de particularités remarquables. Cette pauvreté a été aggravée par la sécheresse qui touche le Sénégal depuis les années 80 et par la pratique du pâturage sur l'île (déjà notée en 1978 par Ndiaye) jusqu'à l'année dernière.

“*Les Yoffois y amènent leur bêtes (chèvres, moutons) pour préserver les champs du village puisqu'une fois dans l'île les bêtes ne pourront plus traverser*” (un notable).

“*Ce dernier hivernage, on a amené des moutons puisque, pendant l'hivernage, il y a beaucoup d'herbes. On n'a jamais amené de bœufs à cause du poids*” (un autre notable).

La faune semble toute aussi réduite. Cependant l'absence de données bibliographiques ne permet pas de réelles conclusions. Lors des deux visites effectuées sur l'île, j'ai constaté qu'au moins une espèce d'oiseaux niche sur l'île (découverte d'un nid avec des oisillons) et que quelques autres y séjournent dans la journée (tourterelles, garde-bœufs, rapaces). Ces observations succinctes ne permettent pas une réelle approche de la qualité faunistique de la biodiversité de l'île. On peut ajouter que celles-ci n'ont pas été effectuées au cours d'une période propice. En effet, les mois d'avril à juin et jusqu'à septembre et octobre correspondent à l'époque où la plupart des oiseaux migrent pour profiter de l'été européen.

Malgré cela, on peut s'interroger sur la situation de l'île elle-même. Sa surface d'à peine 200 m² peut apparaître comme un facteur limitant la présence d'oiseaux nicheurs. De plus, le rivage face à l'île occupé par le village de Yoff n'offre aucun espace terrestre libre qui pourrait servir de lieu de nidification. Il ne faudrait donc pas négliger ces notions de capacité limite, de seuil limite pour un facteur tel que la surface nécessaire à l'implantation de colonies d'oiseaux.

L'impression générale qui ressort de cette courte approche sur l'environnement naturel de l'île est que celle-ci apparaît, en comparaison de la richesse de la zone littorale et des fonds marins environnants, comme un quasi-désert biologique. Ainsi, avant même de s'intéresser au caractère sacré du lieu, on peut s'interroger

132 Ndiaye, P., 1978 : 283-284.

133 Berhaut, J., 1967 : 485p.

134 Cf. le paragraphe III.1 - Les représentations de l'univers lébou.

sur la valeur naturelle du site. Celle-ci n'a de sens que dans la mesure où l'on considère non pas l'île *sensu stricto* mais plutôt l'ensemble île, portion d'océan et fonds marins qui l'entourent¹³⁵.

2 – LA DIMENSION SACRÉE DE L'ÎLE DE TEUGUENE

Il apparaît intéressant de soulever ici un nouveau point de vocabulaire qui ne relève plus de la confusion des termes, comme c'est le cas pour *rab* et *tuur*. Il concerne l'utilisation du mot "sacré". Dans la culture judéo-chrétienne, ce terme est utilisé le plus généralement pour qualifier ce qui est relatif à la religion, ce qui est consacré par un culte. Les Lébou ne semblent pas avoir d'équivalent pour ce mot. En effet, au cours de nos entretiens, quelle que soit la personne interrogée (tenant du culte des *rab*, responsable au sein de l'autorité locale, villageois), aucune ne trouvait d'équivalent wolof, pas plus que lébou. En France, j'ai pu entrer en contact avec des Lébou originaires de Ngor, l'un des autres villages lébou les plus anciens qui parlent encore le lébou, et pas seulement le wolof, et là encore personne n'a pu me répondre. À ma question sur l'existence d'un terme équivalent au mot sacré, on m'a parfois proposé un terme appartenant à la religion musulmane mais, en général, on ne trouvait aucun terme lébou ou wolof à me donner.

Il apparaît en fait que pour qualifier un lieu que l'on dirait "sacré", c'est-à-dire dédié au culte des *rab*, on parle plutôt en termes d'interdits : ce qu'il est permis ou non de faire. Ainsi, plus qu'un caractère religieux, les Lébou prennent en compte des interdits. Une telle attitude peut sembler un facteur intéressant dans l'idée d'une protection du naturel par le "sacré" au sens lébou, encore qu'il faille définir la nature et l'étendue de ces interdits.

L'île de Teuguene répond à une dimension sacrée, dans l'acceptation française du terme, car elle est le siège d'autels domestiques, *khambe*, et qu'elle est la demeure d'un *rab*, Woré Moll, ainsi qu'à une dimension "sacrée" dans le sens où elle est entourée de nombreux interdits (le terme sacré est mis entre guillemets car il n'appartient pas au vocabulaire lébou et est utilisé ici pour décrire la nature du site au sens lébou de porteur d'interdits). Ainsi, chez un certain nombre de villageois, elle est à la fois synonyme de respect et de crainte.

"Actuellement, si librement vous dites que vous êtes un voyageur, vous avez votre argent, vous allez à la plage, vous prenez une quelconque pirogue assisté par un pêcheur, il vous fait la traversée, il vous descend à l'île, vous y passez la nuit, soyez assuré, vous ne resterez pas deux secondes.

Il y a des gens qui sont appelés à garder cette île, si vous faites la traversée et quelle que soit votre but, sans l'aval de cette famille, soyez assuré que vous ne passerez pas deux secondes sur l'île : vous verrez des vents de sable, soit des bouts de feu, soit de l'eau chaude qui tombe sur vous, quand vous n'avez pas demandé l'autorisation d'aller sur l'île. On ne peut pas parler du secret de l'île et aller sur l'île sans demander l'autorisation à la famille gardienne" (un notable).

"L'île est la maison des esprits qui protègent la population. Pas question de toucher ou de transformer quoi que ce soit dans l'île, on peut visiter, regarder, mais n'y amenez ni fruits ni légumes (quelque chose qui pousse) et ceci dès avant l'arrivée des populations, avant la religion" (une villageoise).

"Quand vous prenez quelque chose sur l'île et que vous l'amenez chez vous, la nuit quand vous dormez, ça [ce quelque chose] vous réveille et vous dit 'ramenez-moi où vous m'avez pris'. Je ne sais pas si c'est une tactique pour que les gens ne touchent à rien ou si c'est la réalité... mais c'est une réalité" (une autre villageoise).

Cependant, si elle n'a jamais été habitée, l'île aurait fait l'objet d'une exploitation agricole.

"Avant on cultivait la terre sur l'île, chaque quartier avait une surface qui gardait le nom de ce quartier, on y cultivait le mil et pourtant sur l'île il y a l'eau salée... il existe pourtant des cailloux."

"Chaque quartier avait un champ qui portait son nom... on cultivait le mil..." (un notable).

Bien que, comme nous l'avons vu dans une citation précédente, l'introduction d'espèces végétales semble proscrite, ces interdits ne conduisent pas réellement à une protection de l'environnement naturel de l'île, tout juste mènent-ils à une conservation de l'intégrité physique des lieux. Qui plus est, ces interdits commencent

135 Comme nous l'avons vu dans le paragraphe I.1 - Le littoral de la presqu'île du Cap-Vert : un écotone riche.

à appartenir au passé. Dans le discours tenu par certains villageois, l'expression "les anciens disent..." ressort régulièrement. Cela ne signifie pas que l'on ne croit plus en ces interdits, mais ces derniers tendent à tomber en désuétude.

"C'est vrai, mais ça c'est révolu. Jadis, ceux qui amenaient quelque chose [de l'île] étaient 'importunés' par les djinné. Maintenant avec l'Islam, beaucoup de considérations ont disparu" (un notable).

3 – UN ÉLÉMENT DU PAYSAGE CULTUEL

Au regard de l'état naturel du site, l'île de Teuguene n'apparaît pas comme un sanctuaire de la biodiversité. Cela n'enlève rien à l'importance des richesses marines qui la cernent, ni ne remet en cause l'importance culturelle de ce lieu.

L'île de Teuguene a la particularité d'être la demeure de l'un des deux principaux *rab* de Yoff, Woré Moll. Elle est un élément des deux *tuuru*, principalement le *tuuru* familial des Mbengue lors duquel elle est le siège d'un sacrifice. Cependant, on ne peut isoler l'île en tant que site "sacré"¹³⁶ du village de Yoff. Elle s'inscrit dans une sorte de réseau de plusieurs sites "sacrés" et d'autels domestiques répartis à travers l'ensemble du village. Teuguene, malgré son importance géographique, ne peut être dissociée de ces autres lieux consacrés par le culte des *rab*, comme par exemple Soussegue, petit ensemble de cinq pierres mais de dimension symbolique tout aussi importante que l'île, ou encore le *khambe* de la famille Mbengue, qui tout comme Teuguene et Soussegue, est consacré à Woré Moll. Si l'on s'attache à la dimension sacrée de l'ensemble de ces sites, on ne trouve pas, dans les pratiques religieuses les concernant, d'éléments qui montrent une gestion ou, plus simplement, une protection de la nature. Les nombreux interdits qui pourraient jouer ce rôle semblent actuellement perdre leur influence. Ne restent que ces sentiments encore présents de crainte et de respect attachés à l'île, même chez des personnes qui n'accordent plus en apparence d'intérêt pour le culte des *rab*, considérant l'Islam comme leur vraie religion.

4 – DES VALEURS EN ÉVOLUTION

On constate que les connaissances liées à la religion traditionnelle et à l'histoire du village sont détenues par un nombre réduit de personnes que l'on peut qualifier de "personnes ressources". Cependant, des contradictions apparaissent aussi entre les discours de ces dernières. Les villageois affirment que la divinité du village est Mame Ndiaré et lui attribuent d'ailleurs quasiment tous les sites sacrés de Yoff, alors qu'un seul d'entre eux lui est réellement dédié. Par exemple, le puits de Mame Gané Diop se voit la plupart du temps attribué à Mame Ndiaré. Pour ce qui est de l'île de Teuguene, comme nous l'avons vu précédemment, elle est considérée par la majorité comme la résidence de Mame Ndiaré, ou tout simplement qualifiée de "maison des esprits", alors que, nous le savons maintenant, elle est l'une des "demeures" de Mame Woré Moll. Quant aux autres génies, soit ils sont oubliés, soit on ne leur attribue pas les bonnes fonctions, soit les histoires qui leur sont attachées ne sont connues que par une lignée du village. On peut toutefois faire une différence nette entre initiés et non-initiés.

Les jeunes semblent les plus touchés par cette perte de connaissance de la culture traditionnelle, ou tout au moins ils sont ceux qui s'en désintéressent le plus. Ils sont en effet sous l'influence croisée de l'Islam, qui progresse au Sénégal, et de la culture dite occidentale, anglo-saxonne et française.

"Les jeunes n'ont plus de considération concernant les traditions car ils ne sont plus paysans. Ils sont tous assimilés, européanisés. Concernant le ndoep, ils n'y croient plus. Cependant, s'ils sont malades, ils sont obligés de venir nous consulter. Donc, ils n'y croient qu'en cas de difficultés (maladies)."

"C'est l'influence européenne. Car les jeunes ne croient qu'au luxe. Ceci vient de la colonisation" (un notable).

Malgré tout, ces "personnes ressources" ne doutent pas de la pérennité de leurs connaissances et pratiques traditionnelles. Certes, il n'y aura pas toujours transmission au sein d'une même famille mais des jeunes finiront par prendre la relève.

"La connaissance ne disparaît pas, mais reste dans le monde. Elle va réapparaître sur un membre de la famille ou ailleurs car les djinné et les rab sont éternels" (un notable).

¹³⁶ Le terme sacré, qui n'existe pas en lébou, est utilisé ici pour qualifier un site porteur d'interdits et siège de rites qui appartiennent au culte des *rab*, c'est pourquoi il est mis entre guillemets.

Cependant, des conflits peuvent naître autour de ces questions de transmission du savoir. Dans le cas du *tuuru* des Mbengue, l'organisation de cette cérémonie ne semble pas susciter de problèmes. Les rituels ne concernent en effet que la famille Mbengue et, bien que les bénéfices retombent sur tout le village, les membres de cette famille restent les premiers bénéficiaires. Le *tuuru* de Mame Ndiaré, quant à lui, implique plus directement l'ensemble du village. Son organisation partagée entre deux familles, les Soumbare et les Diouf, est source de frictions. Ce partage est le résultat de problèmes de transmission des connaissances et donc de responsabilité de la cérémonie.

À l'origine, seuls les Soumbare officiaient, la transmission se faisant de père en fils (contrairement aux fonctions socio-politiques traditionnelles du village qui se transmettent par le côté matrilineaire). Elle devint matrilineaire lorsqu'il n'y eut pas d'homme pour prendre la succession. Puis il y eut une autre période où, cette fois-ci, les Soumbare ne disposèrent pas de femme en âge de diriger le grand *tuuru*.

“C'est ce Gally Wouilly Soumbare qui est [leur] ancêtre, d'où le nom de Soumbare. Ainsi, cette connaissance, ce don, que Gally Wouilly Soumbare avait hérité de Ndiaré est transmis de génération en génération. Il y eut d'abord Daou Wourry Dior, le premier, jusqu'à Daour Diagne, le dernier homme prêtre. Cet héritage se faisait d'homme en homme. Cependant, ce fut du temps de Khary Ndoye Mame Sokhna, où l'égalité entre homme et femme commença, que cette dernière hérita car dans la famille Soumbare tous les hommes présents n'avaient pas l'âge requis, il n'y avait que des enfants. Khary Ndoye, donc, en l'absence d'un homme Soumbare majeur, s'engagea et dirigea le ndoep : elle a ainsi soigné beaucoup de malades.

*[Avant], l'héritage se faisait de façon patrilinéaire car c'est un homme qui est à l'origine de cette connaissance. L'héritage du temps de Khary Ndoye s'est fait de façon matrilineaire. Khary Ndoye, décédée il y a soixante-dix ans, était la mère de Abdou Thiaba Diop, Sokhna Diop et de Affe Faye. Sokhna Diop était la mère de Thioune Leye, actuelle prêtresse du grand *tuuru*.*

Khary Ndoye avait comme disciple Fatou Diouf. Celle-ci est à l'origine du second groupe. C'est à la

*mort de Fatou Diouf que ses enfants ont revendiqué l'organisation du *tuuru*” (un villageois).*

Les Diouf prirent donc la relève, leur légitimité reposant à leurs yeux sur le rôle de leur ancêtre, Ma Diallo Diouf, pendant la bataille contre Diambour commémorée lors du *tuuru*. Lorsqu'un Soumbare fut à nouveau en âge de réaliser la cérémonie, des tensions apparurent. Il fallut l'intervention des autorités traditionnelles pour trouver une solution. L'organisation fut partagée entre les deux familles qui s'y consacrent dès lors, chacune leur tour, une année sur deux. Apparemment, cette opposition ne remonterait qu'à une quinzaine d'années. Elle est donc très récente en égard à l'ancienneté du rituel.

*“Lorsque, à certains moments du *tuuru*, il n'y avait pas de Soumbare qui avait l'âge de diriger la cérémonie, les descendants des Diouf le faisaient à leur place. Mais quand les descendants Soumbare ont été matures, il y eut un problème à l'époque. Il fallut l'intervention des autorités. Ainsi, chaque famille célèbre tous les deux ans” (un villageois).*

Alors que le *tuuru* a pour but d'apporter une protection, lorsque des événements graves surgissent, on se retourne contre la famille organisatrice. Dans ces situations, des reproches sont formulés comme ce fut le cas lorsqu'une tempête détruisit des maisons en bord de mer. Tous les événements anormaux ou accidentels semblent créer en général un état de mauvaise humeur, un mécontentement.

“Ce groupe des Diouf peut bien faire le ndoep, cependant il ne connaît pas les secrets du ndoep puisqu'il ne fait pas partie de la famille Soumbare héritière. La preuve est qu'une organisatrice [de la famille Diouf] du ndoep est malade et ils sont incapables de la soigner. Elle est malade puisque les rab se sont attaqués à elle.

Ce que je viens de dire est très important car personne ne peut vous en dire autant” (un villageois).

Malgré la répartition de l'organisation entre les deux familles, les rivalités persistent.

*“La mer de Yoff tue beaucoup de gens, même tout dernièrement. Lundi, elle a tué trois personnes et mardi, deux personnes. C'est pourquoi il y a eu des erreurs parce qu'on vient de terminer le *tuuru* de Mame Ndiaré et qu'il n'y a pas de bons résultats. Les gens disent qu'il n'y a pas de bons résultats. Pourquoi ? Parce qu'il y a deux familles-ten-*

dances. La famille qui vient de faire le dernier *tuuru*, il y a des gens qui disent que c'est cette famille-là, c'est eux qui ont le droit, d'ailleurs ce sont leurs parents, leurs ancêtres qui ont amené Mame Ndiaré à Yoff. Mais ce n'est pas une raison pour qu'ils aient le droit de faire le *tuuru*. Le *tuuru*, c'est Mame Ndiaré qui guide les gens qui le font, c'est Mame Ndiaré elle-même. Donc, il y a deux tendances qui règnent à Yoff. La tendance qui vient de terminer le *tuuru* n'a pas de bons résultats parce que la mer a ravagé des gens. Les gens de Yoff disent que, vraiment, le *tuuru* 1998, ce n'était pas bon" (un villageois).

La critique ne porte pas uniquement sur le droit de telle ou telle famille de diriger la cérémonie. La manière même d'organiser le *tuuru*, quels que soient les organisateurs, est mise en cause. Certains vieillards ne reconnaissent plus le *tuuru*. Ils observent une augmentation du nombre d'animaux sacrifiés et de la quantité de *nak* et de *mil*, la présence de plus en plus de monde, dont une part de touristes.

"Les gens ne pensent qu'à l'argent. Au cours du tuuru, les Yoffois peuvent mobiliser plus de 5 à 6

millions de francs CFA. Jadis, les gens cotisaient [en donnant] du mil, du lait, etc. Maintenant nous contrôlons difficilement nos enfants à cause de l'influence du modernisme, de l'argent, de l'école, etc. Il n'y avait pas de tam-tams, toute cette comédie."

"[Cela ne me plaît] pas du tout, je préfère la façon dont nos ancêtres le faisaient. Je n'y peux rien. [C'est] à cause des influences de toutes sortes."

Les difficultés ne semblent pas spécifiques à notre époque. Il y a environ une trentaine d'années, le puits de Mame Gané Diop était, semble-t-il, bouché. Selon un villageois, ils auraient à l'époque "brûlé les étapes" lors du *tuuru*.

"À cette époque, ils se mirent à jouer le tam-tam, tous les jours, le temps de réhabiliter le puits et de le remettre en état."

L'organisation du *tuuru* devient pour certains une pomme de discorde quant à la question de la perpétuation et de la préservation de valeurs traditionnelles. Le déroulement actuel du *tuuru* ne va donc pas de soi pour tout le monde.

VI

CHAPITRE



CONCLUSION



À travers le village de Yoff, les Lébou apparaissent comme un peuple jeune, aux multiples facettes, qui s'est enrichi au cours de son histoire au contact de cultures différentes. Cette diversité d'apports a contribué à forger une identité complexe et enracinée dans un territoire. Appréhender leur religion, c'est être confronté à un ensemble de pratiques aux origines diverses : le culte des *rab*, l'Islam, les nombreuses croyances relevant de la magie. Selon G. Balandier et P. Mercier, la complexité de la pensée lébou relève d'un mécanisme de conservatisme "qui nous manifeste le groupement lébou s'emparant de tous les

Ruelle de Yoff donnant sur l'île de Teuguene.



dieux ou de toutes les 'recettes' qui peuvent l'aider à faire le monde à sa mesure, à rendre celui-ci familier et faste. Ces emprunts doivent se manifester sans bouleverser l'ordre social, sans bouleverser l'ordre du monde¹³⁷ ; la fécondité, la puissance, la richesse en dépendent".

Quand les Lébou arrivent dans la presqu'île du Cap-Vert, ils font un pacte avec les génies des lieux. Dans le cas de Yoff, le puits de Dieufougne du peuple Socé, chassé par les Lébou, conserve un caractère religieux. Comme l'a constaté Goody¹³⁸ à propos des Mossi (seconde vague d'occupation) et des Tali en Afrique de l'Ouest (première vague d'occupation), les sites sacrés sont souvent placés sous la protection des populations autochtones, premiers occupants du territoire. Les classes régnautes, peuples conquérants sur place depuis moins longtemps, n'ont aucune légitimité à cet égard malgré leurs moyens d'assujettissement. Goody note que quand un peuple conquiert une région, il fait appel au dieu local : "god of the land". "Ainsi les autochtones, plus faibles en moyens militaires, étaient plus forts en pouvoir surnaturel, lequel servait comme une sorte de contrepoids à leur infériorité politique".

Cette faculté d'évolution se retrouve face à l'Islam. Après une première conversion qui rencontra une cer-

taine résistance vers les XIII^e et XIV^e siècles et qui ne toucha que les notables, la deuxième vague au cours du XVIII^e siècle fut plus "efficace". Là encore, comme nous l'avons vu plus haut, il n'y a pas disparition des croyances et pratiques passées mais assimilation et naissance d'un syncrétisme : la meilleure preuve en est la conversion des *rab* à l'Islam au même titre que les Lébou. Cependant, dans ce dernier cas, la question peut être posée de savoir qui de l'Islam ou du culte des *rab* a assimilé l'autre. Selon Triaud, "le passage par des formes 'syncrétiques' n'est qu'un moment dynamique qui, à partir de la

conversion nominale à l'Islam, mène à une intégration complète à l'orthodoxie"¹³⁹. Si l'on se penche sur l'origine de l'homme, la seule référence (déjà citée plus haut) à un mythe, fondateur de l'Humanité, et aussi des génies, vient d'András Zempleni :

*"L'aïeule a mis au monde un enfant de sexe masculin ou féminin. Le placenta (and : le compagnon) s'est transformé en serpent. Celui-ci s'est introduit dans le creux d'un arbre ou s'est caché dans un grenier. Une calamité s'est abattue sur le village et le serpent a offert eau, fécondité, bonheur, chance, ... en contrepartie de la nourriture rituelle. Les hommes ont accepté le pacte et le rab s'est attaché au lieu."*¹⁴⁰

Le mythe fondateur lébou, comme ceux de nombre de peuples africains, met en jeu un être suprême qui a créé le monde et les hommes en même temps que des animaux (les Dogon, les Sénoufo, les Bissago par exemple).

Au cours d'entretiens avec des prêtres ou des historiens traditionnels, trente-cinq ans après les enquêtes de Zempleni, la création de l'Humanité était imputée à Adam et Eve. La perte de la connaissance du mythe fondateur au profit du mythe musulman marquerait une imprégnation nouvelle de la culture lébou par l'Islam.

Il faut peut-être voir dans cette mosaïque de croyances la capacité d'un peuple à s'adapter à son environnement, à assimiler les éléments nouveaux. Les

137 Balandier, G., Mercier, P., 1952 : 131.

138 Goody, J., 1980 : 54.

139 Triaud, J.-L., 1991 : 394.

140 Zempleni, A., Rabain, J., 1965 : 340.

“emprunts” dont nous parlent Balandier et Mercier ont assuré la constitution et maintenu la cohésion d'une identité lébou en assimilant les apports extérieurs (Socé, musulmans) plutôt que de s'y opposer et de briser la cohésion et l'ordre social par un rejet abrupt. Comme le note Dupuy, “Claude Lévi-Strauss l'a bien montré : rien ne survit sans raison dans une culture, tout est vécu ou n'est pas, en vertu de l'interdépendance des éléments constitutifs d'une structure sociale. Si une coutume ou une croyance persiste, c'est qu'elle continue d'avoir, ici et maintenant, une fonction pertinente dans l'organisation sociale ou le système de représentations”¹⁴¹. Cette faculté d'assimilation serait le résultat d'une histoire faite de migrations qui a vu les Lébou quitter une terre pour une autre. Elle pourrait s'expliquer aussi par une farouche volonté de garder leur liberté et donc d'acquérir tous les outils qu'ils jugent nécessaires à leur indépendance.

Quoiqu'il en soit, cette mosaïque de croyances repose grandement sur l'histoire du peuple lébou. Ainsi, Thiam constate que “les Lébou ne constituent pas un groupe ethnique homogène ayant émigré d'un seul coup vers la presqu'île, venant d'un seul endroit. Il s'agit d'une migration par petits groupes, échelonnée sur plusieurs décades, de familles appartenant à toutes les ethnies du Sénégal, et venant d'un peu partout”¹⁴². Les Lébou seraient une réunion de personnes issues de vagues différentes et successives de migrations plutôt qu'un peuple, chaque composante apportant une partie de sa culture à l'édification du groupe. Tout en fait dépend de ce que l'on entend par peuple. Si l'on veut utiliser le terme ethnique, il apparaît véritablement que les Lébou ne sont pas une ethnique à part entière. Le terme peuple convient mieux s'il est pris dans le sens d'un groupe réuni autour d'une identité culturelle et politique. Dans le cas des Lébou, cette identité recouvre même des valeurs encore plus marquées à l'échelle de Yoff.

Les batailles contre le *Damel* ont unifié les Lébou, la bataille contre Diambour a affirmé l'existence d'une entité lébou yoffoise. Il n'est peut-être pas anodin que l'on parle toujours du village de Yoff alors que la population dépasse largement les 20 000 habitants. On peut reprendre ici l'approche que fait Magnat¹⁴³ : “quand le Français parle de ‘village’, il pense à un ensemble de maisons groupées autour d'une église et d'une mairie. Cependant, l'idée de village évoque aussi des terres communales, les veillées et les fêtes, les moissons et

les vendanges, autant de lieux et d'activités collectifs. La communauté villageoise n'est pas qu'une communauté territoriale rassemblant des groupes familiaux ou des personnes isolées ; c'est d'abord une société globale, une société qui jouit d'une grande autonomie. Le ‘village’ français a longtemps été une communauté unie par des pratiques religieuses et regroupée autour d'un sanctuaire, où est célébré le culte d'un saint protecteur des hommes, et d'un cimetière, lieu des morts qui ont mérité une sépulture”. On retrouve bien dans cette description du village les détails qui marquent l'identité yoffoise. L'organisation socio-politique garantit l'autonomie. Les *tuuru* et le culte des *rab* unissent les villageois autour d'un réseau de sites sacrés et d'autels domestiques, le “saint protecteur” n'étant autre que Mame Ndiaré. Yoff, et plus encore ses quartiers traditionnels, s'organise en un territoire, “espace à l'intérieur duquel les membres du groupe éprouvent un sentiment de sécurité”¹⁴⁴.

Comme nous l'avons vu, les problèmes de la pêche, l'agriculture exsangue, la pollution, l'afflux de population non-lébou sont source de crainte pour les Yoffois qui ont le sentiment que leur territoire, en même temps que leur autonomie, s'effrite. Leur horizon se resserre autour des quartiers traditionnels, autour de leurs sites sacrés. Les excès que dénoncent certains villageois lors du dernier *tuuru* de Mame Ndiaré ne peuvent-ils pas être révélateurs de ce repli sur le cœur des traditions du village ? Faut-il voir dans le déroulement actuel du *tuuru* l'émergence d'un folklore se nourrissant de l'intérêt de touristes de plus en plus nombreux et avides de “spectacles traditionnels”, ou une résurgence sincère des croyances en réponse aux craintes des Yoffois ? Divers éléments, ou tout au moins quelques observations, peuvent aider à formuler un début de réponse. L'APECSY cherche à développer l'économie villageoise en essayant de capter sa part de la manne touristique en pleine expansion dans la presqu'île du Cap-Vert (Club Med, etc.). De nombreux projets sont à l'étude, qui misent pour la plupart sur le caractère “traditionnel” du village de Yoff avec toute l'ambiguïté que peut susciter l'utilisation de cet adjectif. Cela va de l'écomusée à l'ethnoguide (qui présenterait la culture lébou, la médecine traditionnelle, etc.), en passant par le projet

141 Dupuy, F., 1995 : 295.

142 Thiam, M., 1970 : 9.

143 Magnat, J.-P., 1995 : 255.

144 Bourgeot, A., 1991 : 705.

de plantation sur l'île d'espèces végétales utilisées dans la pharmacopée traditionnelle... Dans le même sens, l'association milite activement pour la mise en place d'une protection de l'île.

Le projet soumis par les Yoffois, assistés du bureau local de l'UNESCO, de faire de l'île de Yoff une "réserve de la biosphère" s'inscrivait dans l'optique du programme de l'UNESCO sur l'Homme et la biosphère (MAB) qui formule ainsi ses objectifs :

"Ces réserves sont établies pour promouvoir une relation équilibrée entre les êtres humains et la biosphère et en donner l'exemple. Elles s'efforcent de constituer des sites modèles d'étude et de démonstration des approches de la conservation et du développement durable au niveau régional", en combinant trois fonctions :

- "conservation en contribuant à la conservation des paysages, des écosystèmes, des espèces et de la variation génétique,
- développement en encourageant un développement économique et humain durable des points de vue socioculturel et écologique,
- appui logistique en fournissant des moyens pour des projets de démonstration et des activités d'éducation environnementale et de formation, de recherche et de surveillance continue sur des problèmes locaux, régionaux, nationaux et mondiaux de conservation et de développement durable".

Pour répondre à ces trois objectifs, les réserves sont découpées en trois zones appropriées :

- "une ou plusieurs aire(s) centrale(s) constituée(s) aux termes des dispositions légales, consacrée(s) à la protection à long terme conformément aux objectifs de conservation de la réserve de biosphère et d'une taille suffisante pour remplir ces objectifs,
- une ou plusieurs zone(s) tampon(s) clairement identifiée(s) entourant l'aire ou les aire(s) centrale(s) ou contiguë(s) à celles-ci, où seules des activités compatibles avec les objectifs de conservation peuvent avoir lieu,
- une aire de transition extérieure où des pratiques d'ex-

ploitation durable des ressources sont favorisées et développées"¹⁴⁵.

Le projet soumis à l'UNESCO prévoyait donc de faire de l'île de Teuguene l'aire centrale, la zone tampon englobant les fonds marins du littoral autour de l'île et la zone de transition s'étendant sur la côte (incluant le village de Yoff). L'échec de ce projet tient entre autres à des questions d'échelle : l'aire centrale ne couvrirait en effet pas plus de deux ares (200 m²) alors que dans les réserves de biosphère préexistantes il est question de centaines, voire de milliers d'hectares¹⁴⁶. De plus la fonction de la zone centrale qui est de "contribuer à la conservation des paysages, des écosystèmes, des espèces et de la variation génétique" aurait pu se révéler contradictoire avec la nature "sacrée" de l'île de Teuguene et l'usage rituel qui en est fait (site chargé d'interdits et siège d'autels domestiques du culte des *rab* et de sacrifices).

La création d'une réserve aurait certes constitué un élément de protection de l'environnement naturel et un fabuleux argument touristique mais elle n'aurait peut-être pas répondu à un souci de préservation de la culture lébou. Entre tous ces projets, de l'écomusée à la réserve de la biosphère, on peut se demander sur quoi repose la volonté de protection de l'APECSY. Il semble en effet que l'association n'ait pas toujours œuvré dans ce sens et pensait réaliser des aménagements sur l'île.

"Il y a eu un conflit avec les jeunes de l'APECSY. On est hostile à tout projet qui pourrait impliquer une vengeance du rab [de l'île] et des malheurs. Les descendants de ce rab pourront peut-être accepter cela dans l'avenir" (un villageois).

La question n'est pas de juger ces projets mais de s'interroger sur leur finalité : est-ce pour protéger le patrimoine culturel et naturel ? Pour faire de Yoff un pôle d'attraction touristique ? Ou les deux à la fois ? De la même façon, on peut se demander si l'accent mis sur les *tuuru*, leur rôle dans la construction de l'identité culturelle et politique yoffoise contemporaine, la mise en valeur de ces événements par l'APECSY sont motivés par des raisons économiques ou culturelles.

Un autre projet, porté par le Colonel Issa Sylla, Yoffois et ancien directeur des Parcs nationaux du Sénégal, apparaît plus à même de concilier culture et souci de préservation de l'environnement. Il propose la création d'une "aire protégée communautaire" qui s'appuierait sur deux éléments propres au village de Yoff

145 Ces données ont été recueillies sur le site Internet de l'UNESCO : http://www.unesco.org/mab/french/framework_fre.htm

146 Pour comparaison, on pourra se référer à deux exemples de réserves de la biosphère insulaires et maritimes : la réserve de Saint Kilda, au Royaume-Uni, qui s'étend sur 842 ha (la réserve se résume à une aire centrale) ; la réserve des îles Nanji, en Chine, qui couvre 20 629 ha pour une aire centrale de 663 ha (données recueillies sur <http://www.unesco.org/>).

pour conserver le milieu naturel sur et autour de l'île : le caractère sacré de l'île et son appartenance au patrimoine communautaire (l'île appartient au village tout entier). Ce projet, tout en offrant une vision plus locale de la protection en comparaison de la mise en place d'une réserve de la biosphère qui répond à des normes internationales, réintroduit la dimension culturelle de l'île.

Au titre de la préservation du patrimoine, bien que le site de Teuguene ne soit qu'un élément du paysage

cultuel, son insularité lui donne une image de nature préservée et elle apparaît comme l'élément le plus ostentatoire de la religion et de la culture – d'où la volonté, tant de l'APECSY que des autorités traditionnelles de Yoff, de la protéger. Ainsi l'île de Teuguene, malgré sa petite taille et son patrimoine naturel réduit, symbolise la pérennité du territoire yoffois : elle reste la citadelle symbolique gardienne de l'identité culturelle et sociale de ce territoire assiégé.



ANNEXE
LEXIQUE
BIBLIOGRAPHIE



ANNEXE

Histoire du pêcheur Birame Sarr et du poisson-génie Ndeye Mazame Mouss (par un historien local)

“Alors, j'avais un ancêtre qui s'appelait Birame Sarr. Il y a son petit-fils qui vit actuellement, il est à la maison qu'on appelle les Sarré, le vieil Abdoulaye, il est né en 1914, c'est le petit-fils de Birame Sarr. Birame Sarr est le père de son père Maissa Ndoumbe Sarr. Birame Sarr avait une soeur de même père et de même mère qu'on appelait Farimata Sarr. Elle est la mère de mon grand-père Mbaye Daye Gueye qui est le père de mon père. Alors, Birame Sarr est allé à la pêche, et il y a eu un poisson qui est venu jusqu'à lui et qui l'a appelé :

- *Birame Sarr, Birame Sarr.*
- *Oui, qui m'appelle ?* disait Birame Sarr.
- *C'est moi qui vous appelle,* dit le poisson. *Je ne suis pas un poisson, je ne suis un poisson que par la forme. Je suis un djinné ¹⁴⁷, un djinné qui habite à Yoff comme vous Birame Sarr.*
- *À Yoff ?* disait Birame Sarr.
- *Oui !*
- *À quel lieu à Yoff ?*
- *J'habite à Tonghor, le quartier Tonghor.*
- *Le quartier Tonghor ! Moi je connais tous les gens du quartier Tonghor mais toi, je ne te connais pas, comment t'appelles-tu ?*

Il refuse de lui donner son nom mais il lui dit que la maison où il habitait à Tonghor s'appelait Toundeup Ndeye Mazame Mouss.

- *Donc,* disait Birame Sarr, *c'est toi Ndeye Mazame Mouss ?*
- *Oui, c'est moi Ndeye Mazame Mouss !*
- *Tu es venu pour quoi ?* demande Birame Sarr.
- *Je suis venu pour t'aider, parce qu'il y a un poisson, une baleine qui arrive dans quinze minutes, et si elle te trouve ici, elle va te manger, c'est pourquoi je suis venu t'aider,*
- *Comment fais-tu pour m'aider ?*
- *Il faut prendre tout ton matériel et le jeter dans la mer.*
- *Jeter dans la mer ! Mais ce n'est pas possible !*
- *Mais c'est moi qui t'ai dit de jeter, il faut jeter tout dans la mer !*

Alors Birame Sarr a compris. Il a pris tout son matériel et l'a jeté dans la mer. Le djinné lui a dit :

- *Il faut aller vite, c'est moi qui mène la pirogue, il faut que nous allions vite, il reste deux minutes avant que la baleine touche la pirogue.*

Après avoir quitté [le lieu où ils étaient], ils ont vu la baleine qui traversait [la mer] en “mordant” beaucoup de gens dans les environs. Alors lorsque Birame Sarr est revenu, il est allé à la maison et il a retrouvé tous ses objets qu'il avait jetés dans la mer. Alors depuis que le djinné lui avait donné cette victoire, ce secret, Birame Sarr, à chaque fois qu'il allait à la pêche, ne revenait jamais avec son matériel. Il venait à peu près à un kilomètre de l'île, il prenait tous ses bagages et les jetait dans la mer et à chaque fois quand il rentrait à la maison, il trouvait toujours ses objets.

C'est là qu'il avait trouvé le djinné sur la plage de l'île. Birame Sarr ne jetait pas son matériel à n'importe quel lieu, il le jetait sur l'île parce que c'était sur l'île qu'il avait trouvé le djinné qu'on appelle Ndeye Mazame Mouss. Donc le secret est là-bas. C'est pourquoi nous faisons partie de la famille qui fait des gris-gris de la mer. Birame Sarr avait des pouvoirs de la mer. Si un pêcheur venait chez Birame Sarr et que celui-ci lui donnait son gris-gris, ce gris-gris-là, inch Allah, si ce gris-gris-là se trouvait au milieu de la pirogue, en premier lieu, à chaque fois que vous alliez à la pêche, vous aviez beaucoup de poissons, en second lieu, vous reveniez, inch Allah, même si une baleine vous traversait ou vous ravageait, vous qui aviez le gris-gris de Birame Sarr, vous ne faisiez pas partie de cette bagarre, vous reveniez sain et sauf. Avec le gris-gris de Birame Sarr, vous reveniez sain et sauf, avec beaucoup de poissons. (...) Donc Birame Sarr avait des pouvoirs, il discuta un jour avec ses amis.

- *Tu ne connais pas la mer, tu es un faiseur de sorts, tu ne sais pas nager,* lui disent alors ses amis.
 - *Moi, je sais nager, je connais tous les pouvoirs de la mer,* dit Birame Sarr.
 - *Ouf ! Tu racontes ! Montre-nous une preuve.*
- Ils étaient aux champs.
- *Il faut faire un tas de sable,* dit Birame Sarr.
- Alors les gens ont commencé un tas de sable.
- *Vous avez fini ?* demande Birame Sarr.

147 Un génie.

- *Oui, c'est fini !*

- *Alors il faut disperser le sable.*

Alors, ils ont commencé à disperser le sable et un gros poisson est sorti.

C'est pourquoi chez nous, à la maison des Sarré, même s'il y a un seul poisson dans la mer de Yoff, ce poisson-là, [nous le pêchons]. S'il y a un seul poisson qui se baigne dans la mer de Yoff, le jour même,

[nous le pêchons]. Un jour, vous voyez parfois les pêcheurs aller à la pêche et ils ne ramènent rien. Nous, à chaque fois que Birame Sarr allait à la pêche, il avait des poissons chez lui, chaque fois. Parfois, la mer, il y a la marée haute, il y a la marée basse, mais Birame Sarr ne connaît ni la marée haute et ni la marée basse, à chaque fois il a des pouvoirs pour ramener [du poisson].”

LEXIQUE

Bak : chant dédié au *rab*.

Canari : poterie qui constitue l'élément central d'un *khambe*. À demi enterré ou simplement posé sur le sol, comportant un couvercle (en bois ou en poterie), le *canari* est rempli d'eau où baignent des racines au nombre de sept et d'espèces différentes.

Cauri : petits coquillages blancs qui servent à faire de la divination.

Damel : titre porté par les souverains successifs du Cayor, état qui s'étend à l'est de la presqu'île du Cap-Vert et qui est né de la dislocation de l'Empire du Djolof dans la deuxième moitié du XVI^e siècle.

Djaraf : à la tête de la communauté villageoise, il remplit un rôle équivalent à celui d'un chef de "gouvernement". À sa mort, le nouveau *djaraf* est élu par l'assemblée, le *jambour*, au sein de la même lignée, ou *khêt*, que son prédécesseur. Dans le cas de Yoff, on trouve trois *djaraf* élus dans trois lignées différentes (Wanère, Khonkh Bopp et Diassiratou).

Djinné : esprit présent dans la nature qui ne peut pas posséder une personne. Il appartient au panthéon musulman.

Frey ou Frai : personnes qualifiées de "jeunes", c'est-à-dire les hommes âgés de cinquante-cinq ans environ, et regroupées en une assemblée. Elles constituent une sorte de police chargée du maintien de l'ordre et de l'exécution des décisions du *jambour*.

Guedj : technique artisanale de transformation du poisson. La technique de préparation est celle du "fermenté-séché".

Jambour : assemblée, ou conseil des anciens, qui se compose de résidents "authentiques" et "hautement expérimentés" (Wangari, E. O., 1997 : 24 ; Mbengue, C.T., 1996 : 83) et qui est présidé par le *ndeye ji jambour*. C'est au *jambour* que revient d'élire le *djaraf*, le *ndeye ji rew* et le *saltigué* au sein de *khêt* différents.

Khambe : le *khambe*, autel individuel, regroupe un *canari* (il s'agit d'une poterie) rempli d'eau avec des racines, d'un ou plusieurs pilons fixé dans le sol et, de temps à autre, d'une pierre provenant de la mer, de forme et de dimension variable (Zempleni, A., 1966 : 305, Silla, O., 1969 : 216 et entretiens et observations personnelles). Par extension, le terme de *khambe* s'applique à l'espace dans lequel plusieurs autels sont circonscrits. Cet espace est en général constitué d'une enceinte, d'un ou de plusieurs arbres (*baobabs*, *jujubiers*, *soump*) et d'un ou plusieurs *khambe* (aussi écrit *hamb* ou *samp*). Dans certains cas, des sabres sont plantés dans le sol : ils correspondent à l'autel d'un génie considéré comme guerrier ou agressif. Ces *khambe* sont à la base d'une médecine ne faisant pas appel à des remèdes fabriqués à partir de plantes par exemple.

Khêt : les *khêt* sont les lignées. L'appartenance à un *khêt* est déterminée par l'ascendance matrilineaire. On compte 12 lignées à Yoff et au sein de 9 d'entre elles sont élus les *djaraf*, les *ndeye ji rew* et les *saltigué*.

Lamane : les *lamane* étaient les propriétaires de la terre et avaient le statut de chef de village (qui en fait devait souvent se résumer au statut de chef de famille). Ils ont constitué la première organisation sociale élue connue des Lébou et existaient avant leur installation dans la presqu'île du Cap-Vert au XVe siècle.

Mame ou Maam : grand-père ou grand-mère au sens restreint, ancêtre au sens large.

Nak : mélange de mil et de lait caillé qui constitue l'une des principales offrandes faites au *rab*.

Ndeye Ji Rew : il a un quasi-statut de ministre de l'Intérieur et des Affaires étrangères. Tout comme les *djaraf*, à Yoff trois *ndeye ji rew* sont élus par le *jambour* au sein de trois lignées différentes de celles donnant les *djaraf* et les *saltigué* (Deugagne, Bègne et Khagane).

Ndoep : rituels qui permettent une "guérison" de personnes possédées (atteintes par exemple de troubles mentaux). Ces rituels mis en place pour remédier à ces possessions permettent d'identifier et de localiser

le *rab* (Zempleni, A., 1966 : 302). Le *ndoeep* se déroule en sept phases et est dirigé par une *ndoeepkat*. Celle-ci s'entoure d'assistantes, la plupart du temps d'anciennes possédées, ainsi que de musiciens (tam-tams) pour une partie du rituel. L'étape principale est le sacrifice d'un animal qui, selon l'exigence du *rab*, pourra être une chèvre, un bœuf, etc. Le rituel du *ndoeep* s'achève par la réalisation d'un autel domestique, un *khambe*, qui sert à fixer le *rab* à l'origine de la possession.

Ndoepkat : prêtre ou plus généralement prêtresse du culte des *rab* qui conduit les cérémonies de *ndoeep* (la très grande majorité des *ndoeepkat* sont des femmes).

Rab : génie qui peut posséder une personne et exiger des offrandes ou des sacrifices et qui appartient au panthéon du culte des *rab*.

Sali : technique artisanale de transformation du poisson. La technique de préparation est celle du "salé-séché".

Saltigué : il apparaît comme un ministre de la Défense, chargé de la terre, de l'eau et de la collectivité de la communauté. Le ministère des cultes lui est aussi dévolu, il doit s'assurer que les récoltes et la pêche seront bonnes en apaisant le totem qui est attaché au village. Tout comme les *djaraf*, à Yoff trois *saltigué* sont élus par le *jambour* au sein de trois lignées différentes de celles donnant les *djaraf* et les *ndeye ji rew* (Soumbare, Dindir et Dorobé).

Sérigne Ndakarou : créée en 1790, cette fonction, à l'origine purement religieuse, consistait à rendre la justice selon le Livre saint, le Coran (Thiam, M., 1970 : 16-17). Le premier à en assumer la charge fut Dial Diop, un émigrant musulman. Sous son impulsion, le volet religieux de la fonction fut bientôt confié à un grand imam, le *sérigne ndakarou* s'affirmant comme le chef d'un État lébou.

Tuur : *rab* présent à l'arrivée des Lébou dans la presqu'île du Cap-Vert et avec qui les ancêtres ont signé un pacte.

Tuuru : cérémonie au cours de laquelle des offrandes sont faites à un *tuur* ou à un *rab* pour s'attirer sa bienveillance. Il existe des grands *tuuru* collectifs annuels qui sont dédiés au *tuur* protecteur d'une ville ou d'un village et des *tuuru* familiaux (grand *tuuru* collectif dédié à Mame Ndiaré, divinité protectrice du village de Yoff, *tuuru* familial dédié à Mame Woré Moll, un autre génie de Yoff).

Waindaré : morceaux de papiers où sont écrits des fragments du Coran, des caractères arabes (Balandier, G., Mercier, P., 1952) et qui sont destinés à protéger les individus qui les portent (bracelet, collier, etc.), une maison, un filet de pêche. Généralement, ils sont enfermés dans un petit étui en cuir.

BIBLIOGRAPHIE

- ANGRAND, A.-P., 1951. *Les Lébous de la presqu'île du Cap-vert. Essai sur leur histoire et leurs coutumes*. Éd. "La maison du livre", Dakar, 143 pp.
- ARIPZE, L., 1996. Éditorial : Culture and environment. *Nature and resources*, vol. 32, n°1 : 1.
- ARNAUD-LUTZWILLER, S., 1971. Yoff, village de pêcheurs-cultivateurs lébous, dans la grande banlieue de Dakar. *Annales de l'Université d'Abidjan*, série G, Géographie, tome III : 123–55.
- BALANDIER, G., MERCIER, P., 1952. Particularisme et évolution. Les pêcheurs lébou du Sénégal. *Études sénégalaises*, n° 3, IFAN, Sénégal, Saint-Louis, 216 pp.
- BARRY-GÉRARD, M., KÉBÉ, M., THIAM, M., 1993. Exploitation des ressources halieutiques côtières dans les eaux sous juridiction sénégalaise. In : Diaw A. T. (dir. publ.), *Gestion des ressources côtières et littorales du Sénégal*. Actes de l'atelier de Gorée, 27–29 juillet (programme Zones Humides de l'IUCN). IUCN, Gland, 1993, 291–310.
- BERHAUT, J., 1967. *Flore du Sénégal*. Deuxième édition. Éd. Clairafrique, Dakar, 485 pp.
- BONTÉ, P., IZARD, M., 1991. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Éd. Presses Universitaires de France, Paris, 755 pp.
- BOURGEOIS, A., 1991. Territoire. In : Bonté, P., Izard, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Éd. Presses Universitaires de France, Paris, 704–5.
- BRIGAUD, F., 1970. *Histoire traditionnelle du Sénégal*. Éd. Swets et Zeitlinger, Amsterdam, 331 pp.
- CHANDRAN, S. M. D., HUGHES, D. J., 1997. The sacred groves of South India : ecology, traditional communities and religious change. *Social compass*, 44 : 412–27.
- COLLOMB, B., ZEMPLINI, A., SOW, D., 1964. *Aspects socio-thérapeutiques du "ndoep", cérémonie d'initiation à la société des possédés chez les Lébou et les Wolof*. Document dactylographié disponible aux Archives Nationales du Sénégal à Dakar, 17 pp.
- DÉMÉ-GNINGUE, I., DIAW, B., 1993. Circulations et dynamiques des sels nutritifs et du phytoplancton devant les côtes sénégalaises. In : Diaw A. T. (dir. publ.), *Gestion des ressources côtières et littorales du Sénégal*. Actes de l'atelier de Gorée, 27–29 juillet (programme Zones Humides de l'IUCN). IUCN, Gland, 1993, 141–54.
- DIOW, A. T. (dir. publ.), 1993. *Gestion des ressources côtières et littorales du Sénégal*. Actes de l'atelier de Gorée, 27–29 juillet (programme Zones Humides de l'IUCN). IUCN, Gland, 1993, 487 pp.
- DIOP, C. A., 1973. Introduction à l'étude des migrations en Afrique Centrale et Occidentale. Identification du berceau nilotique du peuple sénégalais. *Bulletin de l'IFAN*, tome 35, série B, n° 4 : 769–92.
- DUBY, G. (dir. publ.), 1995. *Atlas Historique*. Éd. Larousse, Paris, 331 pp.
- DUCHÉMIN, G. J., 1949. La république Lébou et le peuplement actuel. La presqu'île du Cap-Vert. *Études sénégalaises*, n°1, IFAN, Dakar, 289–304.
- DUPRÉ, G., 1991. *Savoirs paysans et développement*. Éd. Karthala et ORSTOM, Paris, 524 pp.
- DUPUY, F., 1995. Eaux et croyances dans les Landes. In : Vincent, J.-F., Dory, D., Verdier, R., *La construction religieuse du territoire*. Éd. L'Harmattan, collection Connaissance des hommes, Paris, 287–97.
- GOODY, J., 1980. *Technology, Tradition and the State in Africa*. Éd. Hutchinson University Library for Africa, 76 pp.
- GOSTYNSKI, T., 1976. Sur l'histoire ancienne des Lébou du Cap-Vert. *Bulletin de l'IFAN*, série B, tome 38, n° 2 : 223–33.
- GUEYE-NDIAYE, A., 1993. La transformation artisanale des produits halieutiques sur le littoral et son impact sur l'environnement. In : Diaw A. T. (dir. publ.), *Gestion des ressources côtières et littorales du Sénégal*. Actes de l'atelier de Gorée, 27–29 juillet (programme Zones Humides de l'IUCN). IUCN, Gland, 1993, 323–34.
- HAÏDAR, E. A., GRÉPIN, G., 1993. La pêche à l'explosif à Dakar. In : Diaw A. T. (dir. publ.), *Gestion des ressources côtières et littorales du Sénégal*. Actes de l'atelier de Gorée, 27–29 juillet (programme Zones Humides de l'IUCN). IUCN, Gland, 1993, 439–42.
- KÉBÉ, M., LE RESTE, L., 1993. Conflits liés au secteur des pêches sénégalaises. In : Diaw A. T. (dir. publ.), *Gestion des ressources côtières et littorales du Sénégal*. Actes de l'atelier de Gorée, 27–29

- juillet (programme Zones Humides de l'IUCN). IUCN, Gland, 1993, 379–90.
- KESTELOOT, L., 1997. La religion traditionnelle des Séreer, des Lébou et des Wolof. *In* : Lenoir, F., Tardan-Masquelier, Y. (dir. publ.), *Encyclopédie des religions*, Bayard Éditions, tome I : 1173–79.
- MAGNAT, J.-P., 1995. Expérience du territoire et expérience religieuse chez les populations du centre et du sud du Tchad. *In* : Vincent, J.-F., Dory, D., Verdier, R., *La construction religieuse du territoire*. Éd. L'Harmattan, collection Connaissance des hommes, Paris, 255–72.
- MBENGUE, C. T., 1996. An introduction to the traditional villages of Yoff, Ngor and Ouakam. *In* : Register, R., Peeks, B. (éds.), *Village wisdom, future cities*. Troisième conférence internationale Écoville-Écovillage (Yoff, Sénégal). Ecocity Builders, Oakland, Californie, 82–5.
- MONTEIL, V., 1964. *L'Islam noir*. Éd. du Seuil, Paris, 216 pp.
- NDIAYE, P., 1978. La distribution de la végétation sur les terrains volcaniques de la presqu'île du Cap-Vert. Étude biogéographique. *Bulletin de l'IFAN*, tome 40, série A, n° 2, IFAN, Dakar, 311 pp.
- OFOUMON, D., 1997. Les forêts sacrées en Afrique. *Écodécision*, n° 23, 6 pp.
- ORTIGUES, M.-C., ORTIGUES, E., 1984. *Oedipe africain*. Éd. L'Harmattan, Paris, 234 pp.
- ROCHE, J.-L., 1971. Possession et délivrance chez les Lébou du Cap-Vert et du Diander (Sénégal). Introduction au ndoep (technique magique de libération du corps aliéné). *Bulletin de psychologie*, tome XXV, n° 302 : 1057–62.
- ROUÉ, M., 1998. Anthropologie et environnement – Un peu d'histoire et de terminologie. *In* : La question de l'environnement dans les sciences sociales – éléments pour un bilan. *Programme environnement, vie et sociétés – Lettres des programmes interdisciplinaires de recherche du CNRS*, lettre n° 1, numéro spécial, 14–17.
- SECK, A. A., 1993. Contamination du peuplement benthique et pollutions des baies de Dakar. *In* : Diaw A. T. (dir. publ.), *Gestion des ressources côtières et littorales du Sénégal*. Actes de l'atelier de Gorée, 27–29 juillet (programme Zones Humides de l'IUCN). IUCN, Gland, 1993, 261–68.
- SILLA, O., 1969. Langage et techniques thérapeutiques des cultes de possession des Lébou du Sénégal. *Bulletin de l'IFAN*, série B, tome 31, n° 1 : 215–26.
- SOURIÉ, R., 1954. *Contribution à l'étude écologique des côtes rocheuses du Sénégal*. IFAN, Dakar, 110 pp.
- SYLLA, A., 1992. *Le peuple Lébou de la presqu'île du Cap-Vert*. Les Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal, Dakar, 135 pp.
- SYLLA, A., 1996. Traditional beliefs and local government systems. *In* : Register, R., Peeks, B. (éds.), *Village wisdom, future cities*. Troisième conférence internationale Écoville-Écovillage (Yoff, Sénégal). Ecocity Builders, Oakland, Californie, 86–7.
- THIAM, M., 1970. *Entretiens sur l'histoire des Lébou de la presqu'île du Cap-Vert*. Traduit par Sylla, A., Dakar, 30 pp.
- TRIAUD, J.-L., 1991. Islamisation (2-Afrique). *In* : Bonte, P., Izard, M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Éd. Presses Universitaires de France, Paris, 393–4.
- UNESCO, Bureau régional d'éducation pour l'Afrique, 1997. *Situation démographique du village de Yoff*. Programme interdisciplinaire MOST, projet Cities, Dakar, 42 pp.
- VINCENT, J.-F., DORY, D., VERDIER, R., 1995. *La construction religieuse du territoire*. Éd. L'Harmattan, collection Connaissance des hommes, Paris, 379 pp.
- WANGARI, E. O., 1997. Sacred sites and biodiversity conservation for sustainable development in Africa. *In* : *Les aires et sites sacrés en Afrique : leur importance dans la conservation de l'environnement*. Afrinet-MAB, UNESCO, Dakar, 7–28.
- ZEMPLIENI, A., 1966. La dimension thérapeutique du culte des rab. Ndöp, tuur et Samp, rites de possession chez les Lébu et les Wolof. *Psychopathologie Africaine*, III, Dakar, 295–439.
- ZEMPLIENI, A., 1968. *Le culte des rab chez les Wolof et les Lébu*. Une étude de cas. Communication présentée au “colloque sur les cultes de possession”, Paris, 22 pp.
- ZEMPLIENI, A., RABAIN, J., 1965. L'enfant nit-ku-bon : un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lébu du Sénégal. *Psychopathologie Africaine*, I, Dakar, 329–443.