

ACTES DU COLLOQUE

Plaidoyer pour le dialogue interreligieux Religions et Identités dans un monde fragilisé



Dakar, les 29 et 30 novembre 2022
Maison de la culture Douta Seck

ACTES DU COLLOQUE

Plaidoyer pour le dialogue interreligieux

Religions et Identités dans un monde fragilisé

Dakar, les 29 et 30 novembre 2022

Maison de la culture Douta Seck



Publiée par : Konrad-Adenauer-Stiftung e. V.

Almadies Zone 9 Face groupe Scolaire Pointe des Almadies – Dakar

BP 5740 Dakar – Fann, Sénégal

www.kas.de/Senegal

Conception graphique & Impression

VIRTUEL DESIGN - Email : virtueldesign@gmail.com

Tel : (+221) 77 646 23 56

Toute partie de cette publication est protégée sous copyright. Toute reproduction sous forme de copiage, traduction, microfilm ou électronique sans autorisation de la Konrad-Adenauer-Stiftung e. V. est strictement interdite.

Copyright : 2022, Konrad-Adenauer-Stiftung e. V.

Table des matières

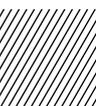
PROGRAMME DU COLLOQUE	5
RAPPORT GÉNÉRAL DE LA QUATORZIÈME ÉDITION DU COLLOQUE - Religions et identités dans un monde fragilisé	7
Allocution d'ouverture de Mme Caroline Hauptmann, Représentante Résidente de la Fondation Konrad Adenauer, Programme national Sénégal-Gambie	15
Allocution de Son Excellence M. Ben Bourgel, Ambassadeur d'Israël au Sénégal	18
Allocution de Son Excellence Mgr. Waldemar St. Sommertag, Nonce Apostolique au Sénégal	20
LES COMMUNICATIONS	22
Pr Hamady BOCOUM « L'humanité et la foi »	22
Sheikh Moafaq TARIF Contribution à la thématique	29
Dr Serigne SYLLA Référence religieuse, discours politique identitaire et médias au Sénégal	32
Père Armel DUTEIL Religion et identité dans un monde fragilisé	43
Pr Jonathan BOURGEL Identité et religion depuis une perspective historique : Réflexion sur le judéo-christianisme ancien*	49
Frère Jean-Marie ROUZEAUD, Abbaye de Keur Moussa Pour une identité ouverte aux dialogues	53
Dr Koly FALL « L'ethnisation des religions abrahamiques : Cas de l'Islam au Sénégal »	61
Abbé Gérard KEITA Mise en valeur du patrimoine d'une ethnie dite minoritaire (les Bediks) - un apport à une société soucieuse du dialogue et de l'intégration	67
Joseph Antoine MARENA Dialogue des trois religions (le Christianisme, l'Islam et la Religion de terroir) dans les espaces familial et public chez les manjack de <i>plünde</i>	84

Abbé Pascal SÈNE Quand la religion devient culture, peut-on envisager une dissociation des notions de religion et d'identité humaine ?	92
Paul Dominique CORREA Etat et pouvoir religieux : Laïcité et « exception » sénégalaise	102
Jean Bernard DIATTA Entre syncrétisme ou reproduction de l'identité religieuse en Basse Casamance : Cas des fidèles catholiques et musulmans de la commune de Mlomp	107
Dr. Moussa DIALLO Quêtes échouées d'un mughaamara tous azimuts : sur les traces de jeunes peuls du Djolof (Sénégal) partis en Libye faire des études théologiques, divertis par la révolution khaddafienne et embarqués dans une évangélisation sans lendemain	115
Abbé Théophile BONANG « L'initiation traditionnelle bassari et l'initiation chrétienne comme lieux de dialogue interreligieux »	122
Noumo MANE L'identité culturelle Balant comme facteur de cohésion sociale et de développement du Balantacounda	133
TOTOK Religion et identité dans un monde fragile	141
TERMES DE RÉFÉRENCE 14^{ÈME} COLLOQUE POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX	144
« Religions et identités dans un monde fragilisé »	144
PHOTOTHÈQUE	147
Le colloque „Religions et identités“ dans les médias	154

Programme du colloque

Mardi 29 novembre 2022

08h00	Accueil, installation
09h00 précises	Cérémonie d'ouverture Représentante Résidente FKA Président ASECOD Directeur Timbuktu Institute Recteur UCAD Directeur Institut Islamique de Dakar Nonce Apostolique Ambassadeur d'Israël Ambassadeur d'Allemagne Ministre
9h45	Prière interreligieuse
10h00	Pause-café
10h30	Plénière d'ouverture Mise en scène d'introduction Totok « Religions et identités dans un monde fragilisé » Pr. Hamady Bocoum : L'humanité et la foi Exc. Sheik Moafaq Tarif : Religion et identité dans la communauté des Druzes Dr. Serigne Sylla : Référence religieuse, discours politique identitaire et médias au Sénégal Rév. Armel Duteil : Religions et identités dans un monde divisé
11h35	Débat Modération : Mme Boly Ba Rapporteur : M. Daniel Diyombo/Mme Madeleine Bassène
12h30	Pause-déjeuner
14h00	Panel Histoire / Patrimoine / culture Dr. Jonathan Bourgel : Identité et religion sous une perspective historique :



Réflexion sur le judéo-christianisme ancien

Fr. Jean Marie Rouzeaud : Pour une identité ouverte au dialogue

Dr. Koly Fall : L'ethnicisation des religions abrahamiques : le cas de l'Islam au Sénégal ?

Rév. Gérard Kaly Keita : Mise en valeur du patrimoine d'une ethnie dite minoritaire, les Bedick

Joseph A. Marena : Dialogue des trois religions (christianisme, islam et religion de terroirs) dans les espaces familial et public chez les manjacks de plùnde

15h15

Débat

Modération : Pr. Buuba Diop

Rapporteurs : M. Thomas Garrick, M. Moise Takougang

Mercredi 30 novembre 2022

09h00

Panel Politique / économie /sécurité

Mme Dr. Tania Berg: Religion, identité et diplomatie

Rév. Dr. Pascal Sène : Quand la religion devient culture, peut-on envisager une dissociation des notions de religion et d'identité humaine ?

M. Paul Dominique Corrèa : Etat et pouvoir religieux, laïcité et exception sénégalaise

M. Jean Bernard Diatta : Entre syncrétisme ou reproduction de l'identité religieuse en basse Casamance

Dr. Moussa Diallo : Quêtes échouées d'un mughaamara tous azimuts

10h15

Débat

Modération : M. Albert Kabamba

Rapporteurs : Col. Insa Sagna, M. Mamadou Dieng

11h00

Pause-café

11h30

Ateliers. Elaboration de recommandations

13h00

Pause-déjeuner

15h30

Synthèse des travaux, lecture rapport.

Rapporteur Général : Mme Yague Samb, M. Mbassa Thioune

16h30

Cérémonie de clôture

17h00

Cocktail

Rapport général de la quatorzième édition du colloque – Religions et identités dans un monde fragilisé

29 et 30 novembre 2022, Maison de la culture Doutra Seck

Rapport rédigé par Mme. Yague SAMB

Au titre des rendez-vous immanquables sur la question du dialogue interreligieux, figure en bonne place le colloque annuel **Plaidoyer pour le dialogue interreligieux** de la Fondation Konrad Adenauer. Après la treizième édition 2021 intitulée **Religion et Santé** qui a eu lieu en pleine pandémie de Covid-19, celle de 2022 placée sous le signal **Religions et Identités dans un monde fragilisé**, corrobore le constat de l'année dernière qui est le suivant : nous vivons dans un monde qui connaît un cycle de mutations qui le fragilise davantage. **D'où l'importance de pareilles rencontres pour discuter des problématiques de l'heure et essayer d'impulser une dynamique susceptible d'orienter des changements positifs pour nos sociétés, où la religion occupe une place non négligeable.** L'édition de cette année traite de deux questions intimement liées : religion et identité qui font débat au regard des bouleversements que connaissent nos sociétés.

Comme dans les éditions précédentes, le colloque a débuté par la traditionnelle cérémonie d'ouverture marquée par la présence du représentant du Ministre des collectivités territoriales, de l'aménagement du territoire et du développement territorial, du représentant de l'Ambassadeur d'Allemagne, de l'Ambassadeur d'Israël, de la Représentante résidente de la FKA, du représentant du Nonce apostolique, de la Directrice-pays du Timbuktu Institute, de la Représentante du directeur de l'Institut islamique de Dakar et du Président de l'ASECOD. Tous ont salué l'engagement de la FKA sur les questions de dialogue interreligieux.

La Représentante résidente de la FKA nous a entretenu d'un discours rappelant l'historique de la Fondation et ses axes d'intervention. Saluant le thème du colloque de cette année qui réunit les acteurs du dialogue interreligieux, la société civile, les chercheurs, elle a insisté sur la nécessité de préserver le vivre-ensemble au Sénégal.

Le Président de l'ASECOD, quant à lui, a salué la pertinence du thème puis s'est focalisé sur l'importance de l'acceptation de l'autre dans ce monde marqué par des replis identitaires.

La Directrice-pays de Timbuktu Institute-Sénégal a d'abord insisté sur la constance de l'action de la FKA au Sénégal, pays de dialogue, de consensus et de vivre-ensemble. Elle a ensuite magnifié ce cadre de dialogue qui participe à la consolidation des acquis du Sénégal en matière de cohésion sociale, tout en rappelant l'urgence d'apaiser le climat politique en cette veille d'échéances électorales.

Le représentant du Recteur de l'UCAD, pour sa part, a indiqué que le thème de ce colloque interpelle le monde universitaire conscient de sa mission en matière de recherche. Pour lui, il faut constamment se parler pour faire tomber les murs d'incompréhension. **La représentante de l'Institut islamique** a formulé des vœux de réussite pour ce colloque qui vient à son heure, tout en mettant l'accent sur la tolérance qu'elle considère comme le maître-mot.

Après avoir remercié les organisateurs du colloque, **le représentant du Nonce Apostolique** a invité au respect des différences culturelles et religieuses, au regard du destin

commun que nous partageons. Du discours de l'**Ambassadeur d'Israël**, est ressorti un rappel du contexte actuel marqué par des chocs exogènes et des bouleversements et l'importance du thème quand on sait que nous avons des valeurs communes et que les différences nous enrichissent.

Le **représentant de l'Ambassade d'Allemagne** a remercié, félicité la FKA et insisté sur le fait que la paix est un facteur essentiel dans toutes les religions. Le représentant du **Ministre des Collectivités territoriales** a profité de cette occasion pour saluer les autorités présentes et féliciter la FKA et ses partenaires pour l'organisation de ce colloque. Il a salué le thème proposé qui vient à son heure avant de déclarer ouverte la quatorzième édition du colloque pour le dialogue interreligieux. La cérémonie d'ouverture, comme chaque année est sanctionnée de la prière interreligieuse, laquelle a réuni toutes les sensibilités religieuses du Sénégal.

Après l'observation d'une pause, nous avons commencé les travaux par la **Plénière d'ouverture** avec la mise en scène introductive du groupe Totok qui a maintenant habitude l'assistance avec des créations artistiques à la fois ludiques et thématiques, campant non seulement le débat mais aussi nous plongeant dans une ambiance respectueuse et représentative de la diversité religieuse africaine. Cette année, on aura retenu de leur mise en scène, la redondance des expressions « religions et identités ne sont pas antinomiques », « un monde fragilisé par la politique de l'exclusion » ou encore une marginalisation source de radicalisation ». Ce qui a été prolongé dans les communications des uns ou des autres dans la plénière d'ouverture.

La première communication est celle du **Professeur Hamady Bocoum** qui a traité du thème « L'humanité et la foi ». Pour notre orateur, dans le chaos multiforme que traverse l'humanité, le Musée des Civilisations Noires (MCN) a, depuis sa toute première conception dans les années 1970, donné une place importante aux religions qu'il faut articuler autour de la spiritualité. Selon lui, si le berceau

de l'humanité, en l'occurrence l'Afrique, a beaucoup créé, il a aussi reçu et beaucoup reçu. Il en résulte l'élaboration de véritables civilisations de la rencontre qui, par bien des aspects, déroutent par leurs singularités. C'est le cas des « Appropriations africaines des religions abrahamiques » sur lesquelles il s'est appesanti pour traiter de la question « humanité et foi ».

Le second communicant, **Sheikh Moafaq Tarif**, non moins guide spirituel de la communauté druze, nous a gratifié d'une présentation sur le thème « Religion et identité dans la communauté des Druzes ». Il part d'un constat : il y a des Druzes dans différentes régions en Israël. En dépit des guerres dans la région et l'influence qu'elles peuvent avoir, la communauté druze a su préserver son identité. Il pose la question de savoir comment une si petite communauté a pu survivre. Le secret réside entre autres dans la solidarité et la préservation de son identité. Selon lui, ni le temps, ni l'espace ne pourront séparer les membres de cette communauté. Contrairement à ce qui peut être véhiculé par les médias, toutes les religions vivent dans la paix en Israël. En témoignent les comités interreligieux qui réunissent régulièrement les responsables interreligieux pour discuter des questions d'ordre général. Il termine son propos par un message invitant au renforcement de la coopération entre l'Israël et l'Afrique, et avec le Sénégal, en particulier.

La communication du **Dr. Serigne Sylla** a porté sur « Référence religieuse, discours politique identitaire et médias au Sénégal ». A travers sa présentation, il a traité de la problématique suivante : « Comment et pourquoi, sous l'emprise des médias, la question de l'identité religieuse et confrérique, est au cœur du jeu politico-électoral au Sénégal ? ». Il part d'un fait récurrent au Sénégal qui est le suivant : l'existence de plus en plus de partis et mouvements politiques à connotations religieuses avec des exemples précis, depuis les indépendances. Il a aussi évoqué l'utilisation récurrente de versets coraniques et des écrits des fondateurs des confréries pour charmer un certain électorat. Il relève également le

phénomène du changement de confréries par certains acteurs politiques. Il finit par mettre en exergue une certaine tendance de « confrérisation » du jeu politique et une médiatisation des identités confrériques. Pour finir, Dr. Sylla a rappelé le rôle des acteurs clés que sont les hommes politiques, les guides religieux, mais aussi les professionnels des médias et les citoyens.

« Religions et identités dans un monde divisé » est le titre de la communication du **Révérend Armel Duteil**. Un monde divisé selon lui, au regard de certains événements marquants comme l'esclavage, la seconde guerre mondiale, la guerre froide qui a créé deux blocs, la crise sanitaire liée à la pandémie de Covid-19, la guerre en Ukraine qui est venue fragiliser davantage les nations. Il faut ajouter à cela le problème du réchauffement de la terre, la destruction de l'environnement, l'avancée du désert, la montée des eaux, l'insécurité, les cycles de violences, etc. Dans ce contexte, il pose la question de savoir comment construire notre identité dans ce monde moderne ? Pour construire notre identité, il faut d'abord s'appuyer sur nos cultures traditionnelles africaines, mais aussi sur nos religions. La question se pose d'autant plus qu'on vit dans un contexte de mondialisation. Comment être moderne en restant sénégalais ? Il préconise de lutter contre l'individualisme pour construire une identité. Enfin, il traite de l'apport significatif des religions à travers la tolérance et la construction de nos différences pour en faire une force. L'exemple qu'il donne est celui de l'Église catholique, à travers les communautés de base, qui permettent à ses membres de se regrouper régulièrement pour prier, mais également participer aux actions sociales pour l'amélioration des conditions de vie des populations.

A la suite des différentes communications, les discussions ont porté principalement sur la tendance d'une « confrérisation » du jeu politique sénégalais par le levier médiatique, l'engagement des religieux en politique.

Puis, nous avons observé la pause déjeuner avant d'entamer le **Panel Histoire, patrimoine**

et culture qui a débuté avec la communication du **Dr. Jonathan Bourgel** sur « Identité et religion depuis une perspective historique : réflexion sur le Judéo- christianisme ancien ». Dr. Bourgel est parti d'une perspective historique pour montrer que le concept Judéochristianisme, peu connu ou mal connu, doit être intégré dans des consciences collectives en vue de réelles relations entre judaïsme et christianisme. Selon lui, l'emploi du terme judéo-chrétien demeure encore parfois controversé, malgré l'existence de quelques travaux scientifiques sur la question. Beaucoup se sont essayés à déterminer les critères constitutifs de l'identité judéo-chrétienne. Communément parlant, le « Judéo-christianisme » désigne un phénomène religieux qui s'est développé à l'aube de notre ère, en marge du Judaïsme des Rabbis d'une part, et de l'Église de la gentilité d'autre part. On considère en général l'Église primitive de Jérusalem comme étant la manifestation originelle du Judéo-christianisme. Il conclut son propos en relevant qu'il a fallu des siècles au Judaïsme et au Christianisme pour se constituer en identités religieuses distinctes et exclusives, l'une de l'autre et la nécessité de porter un regard exact, dépassionné, qui intègre la nuance et la diversité sur les relations entre Judaïsme et Christianisme.

L'intervention du **Frère Jean Marie Rouzeau** « **Pour une identité ouverte au dialogue** », a mis l'accent sur le fait que davantage on est informé, davantage on est désinformé, et on est fragilisé. Notre monde est fragilisé dans les domaines politiques, économiques, sanitaires, psychologiques. La Covid-19 en est une parfaite illustration. On a été pris au dépourvu et nous nous rendons compte de plus en plus de notre fragilité et la nécessité de ramer ensemble. A travers la Déclaration universelle des droits de l'homme, le respect de la personne est garanti. Il a aussi insisté sur le danger de l'individualisme et appelé à un dialogue interreligieux respectueux de nos différences. Il a terminé par le cas particulier de la fragilité de la jeunesse en évoquant la « Lettre à la jeunesse » de Amadou Hampâté Bâ.

« L'ethnisation des religions abrahamiques : **le cas de l'Islam au Sénégal** » est le titre de

la communication du **Dr. Koly Fall**. Dr. Fall a campé le débat sur la notion d'ethnicité en tant qu'appartenance à une communauté. Il a aussi appelé à la prudence quant à l'utilisation de ce concept. Selon lui, peu d'études s'intéressent à la relation Etat, ethnie et religion. Il a par ailleurs noté que l'ethnisation de la religion musulmane est un phénomène récurrent en donnant des exemples tirés de certaines ethnies à Dakar, en Casamance, à Vélingara, etc. Il a illustré son propos par la question de l'ethnisation autour du choix de l'imam dans certaines mosquées, qu'il invite à surveiller de près, car porteuse de germes de conflits ouverts ou latents.

Révérend Gérard Kaly Keita « Mise en valeur du patrimoine d'une ethnie dite minoritaire, les Bedick ». Notre orateur a axé sa présentation sur les questions suivantes : les origines des Bedick ou peuple de la pierre (qui proviendrait du Mali, du Fouta Jalon en région guinéenne), la géographie (ils vivent dans le Sénégal-oriental, plus précisément dans les montagnes du Bandafassi), les activités économiques (agriculture et chasse chez les hommes, poterie chez les femmes) et enfin la question des croyances. L'ethnie Bedick se caractérise, entre autres, par son esprit de créativité dans le domaine artistique mais aussi son attachement au patrimoine culturel ancestral.

Joseph Maréna « Dialogue des trois religions (le christianisme, l'islam et la religion des terroirs) dans les espaces familial et public chez les Manjacks de Plünde »

Dès l'entame de sa communication, il a souligné que l'ethnie manjack fait partie de celles où dans une même famille, on peut retrouver deux, voire trois religions : le Christianisme, l'islam et la religion de terroir. Grâce à des entretiens qu'il a réalisés au sein de ce peuple, il est ressorti des résultats qu'il a partagé avec l'assistance. Il a souligné un fait chez les Manjacks : les mariages de deux Manjacks de religions différentes ne posent généralement pas de problème. Mais les mariages avec d'autres ethnies peuvent poser

quelques difficultés, notamment avec la crainte de disparition de la langue et des traditions au fil des années. Les Manjacks sont très attachés à leurs rites, et ce, quelle que soit la religion qu'ils pratiquent.

Les discussions ont porté sur les questions suivantes :

1. Pourquoi continuer à parler de dialogue interreligieux au Sénégal ? Ne sommes-nous pas en train de retourner en arrière ?
2. Quels sont les rapports entre le Bedick et les autres ethnies (Bassari, Peul, etc.) ?
3. Quel est le rôle de la langue ? Quel est son impact dans ces identités ?

A ces questions, quelques éléments de réponse sont apportés. Si certains pensent que la langue est une marque d'identité mais aussi de différence, d'autres laissent des questions qui font encore débat telle que l'antériorité entre religion et ethnie.

La deuxième journée a commencé par le panel « Politique, économie et sécurité »

Dr. Tania Berg : Religion, identité et diplomatie. Sa communication est intitulée « Religions, identité et diplomatie : le cas de l'Israël ». L'État d'Israël est le seul État juif au monde et cela a une influence sur son identité. Les minorités vivent en toute tranquillité et ce principe gouverne l'État jusqu'à nos jours. La langue, aussi, est partie intégrante de l'identité en Israël.

Pourquoi mener une diplomatie religieuse en ce 21^{ème} siècle ? Il y a une majorité laïque pour le moment mais cette répartition va changer d'ici 10 ans, 20 ans avec l'avancée démographique des Musulmans et des Chrétiens. Chaque État regarde ses intérêts en menant sa diplomatie. Il y a, d'une part, la diplomatie publique interconfessionnelle dans le monde, et d'autre part, l'action diplomatique qui est dirigée vers

l'intérieur. Tous les médias du monde sont braqués sur Israël. Il existe un grand Conseil des chefs religieux, lequel regroupe tous les chefs religieux en Israël pour permettre à chacun d'accepter l'autre avec tolérance.

Rév. Dr. Pascal Sène : Quand la religion devient culture, peut-on envisager une dissociation des notions de religion et d'identité humaine ?

La société humaine est aujourd'hui marquée par des crises de toutes sortes qui gangrènent le fonctionnement de nos sociétés. L'aspect religieux n'a pas été épargné par cette crise mondiale. La globalisation est un processus irréversible et les replis identitaires séparent les peuples. Il constate le danger qui nous guette tout en invitant à travailler à une articulation des identités facteurs de cohésion sociale, de solidarité et de paix. Le dialogue interreligieux s'impose.

Depuis la seconde guerre mondiale, beaucoup des conflits sont à caractère religieux. Il faut promouvoir les identités humaines qui appartiennent à tous les hommes, toutes ethnies et religions confondues. La paix est une construction sociale, elle se gagne comme la guerre. Toutes les religions doivent être au rendez-vous du donner et du recevoir. Dans tous les pays, les religions doivent se liguer et mener les luttes ensemble, pour le respect de la dignité humaine, la solidarité, la paix, et ainsi consolider leurs forces et leurs expériences communes.

M. Paul Dominique Corrêa : Etat et pouvoir religieux, laïcité et exception sénégalaise

En guise d'introduction, M. Corrêa a rappelé l'article 1^{er} de la Constitution qui dispose que la République du Sénégal est laïque, démocratique et sociale et respecte toutes les croyances. La laïcité repose essentiellement sur trois principes fondamentaux : la liberté de conscience et celle de manifester ses convictions, la séparation des institutions publiques et des organisations religieuses et l'égalité de tous devant la loi. La laïcité au Sénégal a une certaine originalité.

Au Sénégal, la laïcité se manifeste par une équidistance de l'État à l'égard des différentes confessions, bien que les politiques n'hésitent pas à s'afficher. Mais l'État collabore avec les autorités religieuses sous plusieurs formes. L'exemple de la Covid-19 et les événements de mars 2021 illustrent la possible collaboration entre État et religieux. Il termine par quelques recommandations

- Étudier la possibilité d'ériger un impôt religieux pour une meilleure gouvernance du religieux ;
- Effectuer une évaluation périodique de ce vivre-ensemble en mettant en place un cadre de veille ;
- Inclure la religion dans les politiques publiques : éducation, santé, protection sociale ;
- Travailler à une synergie religieuse sur les questions comme la mendicité.

M. Jean Bernard Diatta : Entre syncrétisme ou reproduction de l'identité religieuse en Basse Casamance.

En tant que religion du terroir, la religion traditionnelle Diola cultive la bravoure. Sa réflexion s'articule autour de la question suivante : allons-nous changer pour épouser les cultures juives, musulmanes, chrétiennes ?

La méthodologie choisie est celle qualitative, notamment l'observation directe au niveau du terroir. Il faut noter qu'il existe un regard stigmatisant des fidèles nouvellement convertis, un fait qu'il faudrait analyser. A Mlomp, toute la communauté participe aux rites, quelle que soit la religion pratiquée. Ce qui fait qu'on peut considérer la zone comme laïque. Lors de l'intronisation d'un prêtre catholique ou d'un chef de la religion du terroir, c'est pratiquement les mêmes déguisements. Il semble qu'il y ait une représentation de la culture des religions du terroir par les catholiques. Il est difficile de distinguer les musulmans, les chrétiens et les adeptes des religions du terroir. Il existe aussi des cimetières mixtes où sont enterrés les fidèles de toutes les religions.

Dr. Moussa Diallo : Quêtes échouées d'un mughaamara tous azimuts. Dans les années 80, beaucoup de jeunes Sénégalais et africains ont migré vers les pays arabes pour étudier la théologie, charmés par la culture arabo-musulmane jusqu'à revendiquer les origines orientales. L'itinéraire est marqué par des chocs et des difficultés de toutes sortes. Beaucoup d'entre eux ont été obligés d'abandonner ou se fixer en terre libyenne avec quelques risques. Sur place, lorsqu'ils sont acceptés comme étudiant, leur situation s'améliore. Mais le racisme est aussi une réalité. Le racisme religieux est plus perniciosus malgré le fait que le personnage de Bilal, premier muezzin de l'islam, soit noir. Il relève une confusion entre Arabité et Islam.

Les Arabes ont tenté d'islamiser l'Afrique avec des massacres d'Africains, déportés dans des conditions inhumaines à travers le Sahara.

Les débats ont permis d'aborder plusieurs questions :

1. N'est-il pas important d'intégrer la culture locale à la religion ?
2. Comment expliquer les valeurs diola de bon voisinage ? Quelles solutions préconiser pour pérenniser ses acquis ?
3. Dans un contexte de migration, est-ce que la langue peut être considérée comme un moyen de conserver l'identité ?

Réponses

La culture est primordiale. La dignité de la personne humaine est centrale et dans toutes les cultures, il y a des éléments nuisibles. Il faut donc conserver ce qui est bien dans nos cultures.

Les individus sont souvent jugés par la couleur de leur peau et sur la base de la langue qu'ils parlent.

Mais il est également posé la manière dont les médias traitent des questions ethniques et religieuses, ou encore la langue comme moteur de la culture.

Ateliers parallèles

Atelier Histoire, patrimoine et culture

Quelques éléments d'analyse

1. Comment définir l'identité ?
2. Qu'est-ce que l'identité religieuse ?
3. Sur quoi dialoguer, comment dialoguer, où dialoguer ?
4. La place des porteurs d'enjeux, Mouvements citoyens, Etat, Groupements économiques, Forces de Défense et de Sécurité ?
5. Quelles sont les théories dominantes dans notre société ?
6. Pourquoi malgré les acquis importants, il y a fragilisation ?

Groupe 1

1. Comment définir l'identité ?

L'identité est l'ensemble des traits qui permettent de reconnaître un individu dans l'espace et le temps. Il faut également noter que cette identité n'est pas figée, mais elle est dynamique.

2. Qu'est-ce que l'identité religieuse ?

L'identité religieuse est la foi agissante dans le culte (il y a les signes, pratiques), la morale (naturelle unanime) et la vie quotidienne.

3. Sur quoi dialoguer, comment dialoguer, où dialoguer ?

Dialoguer : c'est interagir entre deux ou plusieurs personnes. Sur quoi dialoguer ? On dialogue sur la religion pour qu'il y ait cohésion. L'enjeu principal est la recherche de la paix. Où dialoguer ? partout où le besoin sera (sous l'arbre à palabre, en famille, etc.). Comment dialoguer ? Par l'acceptation de l'autre dans sa différence.

4. La place des porteurs d'enjeux ?
Mouvements citoyens, Etat, acteurs/
groupes économiques, Forces de défense
et de Sécurité.

Les porteurs d'enjeux ont chacun une place prépondérante dans ce dialogue selon leurs spécificités ou spécialités, leurs particularités, les leaders religieux doivent jouer un rôle de veille et d'alerte dans la sécurité et doivent occuper la place des régulateurs sociaux.

5. Quelles sont les théories dominantes dans notre société ?

Le respect des lois ; Le respect de la Laïcité (art 1 de la constitution), qui est non négociable au Sénégal ; gouverner tous ensemble pour le bien commun.

6. Pourquoi malgré les acquis importants, il y a fragilisation ?

Ignorance de sa propre religion, violation des droits du voisinage (ex. : obstacles à la circulation), échec de l'éducation familiale qui se répercute au niveau de la société, absence de tolérance, la pauvreté participe aussi à la fragilité, frustrations de groupes minoritaires, croyances et pratiques mystiques.

Recommandations :

- a) L'Etat a un devoir de veille et d'alerte pour le respect de la Laïcité
- b) Respect et considération des minorités
- c) Principe d'égalité sociale
- d) Meilleure implication de l'Etat dans le dialogue interreligieux
- e) Bonne compréhension de l'histoire des religions pour une meilleure appropriation
- f) Éviter l'ethnicisme

Groupe 2

1. L'identité individuelle et identité collective, l'enjeu se trouve dans l'identité collective qu'on définit comme les valeurs religieuses sociales etc., la culture est ce que nous faisons. Cela implique les ressemblances et des différences. Par identité, on peut retenir ce sentiment d'appartenance et de référence à une communauté, à un groupe construit à partir d'une histoire. La culture est un ensemble d'acquis, de convictions dans des territoires. L'identité implique une représentation de soi et une représentation de l'autre. L'identité est une construction à partir de la socialisation et de l'éducation. Cela permet de définir l'identité religieuse, comme aussi le sentiment d'appartenance à une communauté religieuse. Ce qu'il faut retenir est que toutes les identités religieuses bien pensées sont convergentes, parce qu'elles sont construites sur les mêmes principes moraux.

Pour le dialogue interreligieux, il faut retenir 4 aspects : dialogue de vie, dialogue des œuvres, dialogue spirituel, dialogue inter doctrinal.

Le dialogue inter doctrinal est un exercice qui n'est pas facile et ne doit pas conduire à une confrontation. Cela suppose une compréhension mutuelle. Il faut réduire la distance qui nous sépare de l'autre.

Recommandations :

- Partir des dénominateurs communs comme Abraham ;
- Créer des conseils locaux de dialogue interreligieux ;
- Impliquer les porteurs de sciences pour les recherches actions ;
- Veiller sur les réseaux sociaux numériques, des médias classiques

- Impliquer l'école ;
 - Échanger et discuter autour d'autres modèles ;
 - Institutionaliser les discussions ;
 - Partir de la famille comme institution de base ;
 - Mener une campagne de communication sociale à travers les médias ;
 - Faire de la sensibilisation et du plaidoyer ;
 - Impliquer les responsables religieux ;
 - Faire le bilan des 14 ans de colloque.
- Continuer les discussions au sein des associations de base ;
 - Sensibiliser l'État à changer de paradigme sur les textes.

A la suite de ces différentes interventions, les partenaires traditionnels de la FKA se sont retrouvés autour du podium pour prononcer quelques mots de clôture, tout en se félicitant du succès de l'évènement, avant de se donner rendez-vous l'année prochaine pour la quinzième édition du colloque « Plaidoyer pour le dialogue interreligieux ».

Atelier politique, économie et sécurité

- Intégrer, au niveau de l'enseignement, les valeurs principales qui sont dans les traditions de respect ;
 - Inciter à l'amélioration de la communication des religieux et entre les religieux ;
 - Institutionaliser les affaires religieuses et faciliter les représentations au niveau décentralisé ;
 - Internationaliser ce débat pour exporter nos valeurs de vivre-ensemble ;
 - Surveiller les flux financiers des mouvements religieux ;
 - Élargir le champ de participation des religions ;
 - Plus de flexibilité avec les religions minoritaires ;
 - Proposer un cadre de réflexion pour accompagner la FKA ;
 - Inviter les religieux à s'impliquer davantage dans le contenu de nos médias ;
 - Permettre aux plus de jeunes de participer aux prochains colloques ;
- Essayer d'impulser une dynamique susceptible d'orienter des changements positifs pour nos sociétés, où la religion occupe une place non négligeable.
 - Travailler à une possibilité d'articuler des identités facteurs de cohésion sociale, de solidarité et de paix.
 - Les religions doivent se liguer et mener les luttes ensemble, pour le respect de la dignité humaine, la solidarité, la paix, et ainsi consolider leurs forces et leurs expériences communes.
 - Travailler à une synergie religieuse sur les questions comme la mendicité.
 - Sur quoi dialoguer, comment dialoguer, où dialoguer.
 - Créer des conseils locaux de dialogue interreligieux.
 - Continuer les discussions au sein des associations de base.
 - Faire le bilan de 14 ans de colloque.

Le colloque en résumé

Au terme du colloque, le Comité scientifique de la Fondation Konrad Adenauer, en charge de l'élaboration des documents scientifiques et de l'organisation de cet évènement, s'est réuni et a dégagé des différentes présentations, les points saillants suivants en guise de résumé :

ALLOCUTION D'OUVERTURE

Mme Caroline Hauptmann, Représentante Résidente de la Fondation Konrad Adenauer, Programme national Sénégal-Gambie

Bonjour à toutes et tous,

- Excellence, Monsieur le Ministre
- Excellence, Monseigneur le Nonce Apostolique,
- Excellence, Monsieur l'Ambassadeur d'Allemagne,
- Excellence, Monsieur l'Ambassadeur d'Israël,
- Excellence, Monseigneur André Gueye Evêque de Thies,
- Monsieur le Directeur général de l'Enseignement Supérieur, représentant le Ministre de l'Enseignement Supérieur, de la Recherche et de l'Innovation,
- Monsieur le Directeur de Cabinet du Ministère des Energies et du Pétrole,
- Monsieur le Représentant du Président de l'Assemblée Nationale,
- Monsieur le Représentant du Conseil Economique, Social et Environnemental,
- Monsieur le Représentant du Haut Conseil des Collectivités Territoriales,
- Monsieur le Représentant du Recteur,
- Monsieur le Directeur du Timbuktu Institute,
- Monsieur le Président de l'ASECOD
- Monsieur le Directeur Général de l'Institut Islamique,
- Monsieur le Secrétaire Général de l'Association nationale des Imams et Oulémas du Sénégal,
- Honorables Représentants des Excellences les Khalifes des communautés musulmanes au Sénégal,
- Messieurs les représentants des communautés, congrégations et confréries religieuses du Sénégal,
- Honorables Députés, Haut Conseillers et Conseillers,
- Monsieur le Directeur Général du CHEDS,
- Eminents conférenciers,
- Chers membres du comité scientifique,
- Distingués invités,

Soyez les bienvenus à la 14ième Édition du Colloque Interreligieux de la Fondation Konrad Adenauer.

La Fondation Konrad Adenauer est une des grandes fondations politiques de l'Allemagne. Nos valeurs se nourrissent du mouvement chrétien-démocratique.

La fondation Konrad Adenauer a été créée en 1955 par un groupe de femmes et d'hommes politiques autour du premier chancelier allemand Konrad Adenauer.

Le but initial de la fondation était, et est toujours, la construction d'une citoyenneté sur des bases démocratiques tel que représentation et participation, de justice et d'État de droit, de liberté, de paix et d'humanité.

En Allemagne la fondation est basée à Berlin et dans le monde elle est représentée dans environ 120 pays avec différents programmes et projets.

Au Sénégal elle est présente depuis **1976, basée à Dakar** avec un programme pays qui couvre les activités au Sénégal et en Gambie.

Depuis 2019 le programme régional d'Etat de droit a été installé dirigé par mon collègue Ingo Badoreck.

Au niveau du programme national, la Fondation travaille sur trois axes d'intervention, qui sont

- La représentation et participation, avec un focus sur la décentralisation
- La sécurité
- L'innovation (formats d'économie).

Dans ce sens, la fondation met à disposition des ressources, pour créer des espaces d'échanges entre les différents acteurs tel que institutions gouvernementales, société civile et citoyens, mais aussi acteurs politiques, économiques, scientifiques et des médias.

L'idée est de mettre en rapport les institutions et les personnes, qui ont quelque chose à dire, qui ont des réflexions et des idées à partager, qui participent au développement et à des débats constructifs, à la recherche de solutions.

Dans cette logique s'inscrit le dialogue Interreligieux.

Tous les ans, des représentants et responsable du monde religieux, politique, académique, militaire et des organisations de la société civile

se rassemblent. L'appréciation est marquée par la présence, à chaque édition, de personnalités de haut rang.

Mesdames, Messieurs, merci encore pour cette marque de valorisation.

Chaque année les thématiques, les débats et les textes sont préparés et élaborés par un comité scientifique, présidé par Mme Ute Bocandé, chargée de programme au niveau de la Fondation. Je saisis l'occasion pour lui remercier vivement pour son grand engagement personnel pour ce sujet !

Dans ce comité vous trouverez des représentants d'institutions comme l'UCAD, l'Ambassade d'Israël, du Timbuktu Institute, des représentants d'institutions religieuses et des personnalités avec une grande vocation pour la thématique comme le Prof. Buuba Diop, ancien ombudsman au niveau de l'UCAD

Le Format Dialogue Interreligieux est née d'une entente commune, que le vivre ensemble harmonieux, la paix et la cohésion sociale dépendent de différents facteurs :

- Une bonne compréhension des valeurs notamment transmises par toutes les religions,
- Le respect mutuel et une valorisation mutuelle,
- Le partage de connaissances et
- Une communication constructive et respectueuse
- Et certainement d'une volonté d'adapter un esprit d'ouverture et de réflexion.

Le Sénégal est un pays où tout cela trouve application dans toutes les communautés. Et cela depuis des siècles. Une expérience longuement pratiquée. Des mécanismes je dirais de « dépannage social » pour dissoudre des conflits se sont établis et font preuve de fonctionnement.

Il est donc indispensable de préserver ce cadeau d'une cohabitation harmonieuse en créant des

espaces d'échange comme celui de ce Colloque.

La Thématique de cette année « Religions et identités dans un monde fragilisé » ouvre le débat sur le besoin de l'humanité d'avoir des points de repères.

Nous parlons du besoin très humain d'appartenir à une communauté d'hommes et femmes, un lieu physique soit identité territoriale, qui marque la propre provenance/ origine, dont on partage les valeurs, la culture et les coutumes, qui oriente, qui protège, que l'on défend pour assurer sa survie, face aux défis de toute sorte d'aujourd'hui.

Identité c'est aussi la façon très personnelle de chercher et trouver des solutions, de soutenir des idées, de prendre des décisions à tous les niveaux.

Bien sûr chacun d'entre nous porte en soi ce lien d'identité, façonné comme déjà décrit, par son éducation et ses expériences.

Chacun d'entre nous, disons alors société, est confrontée à des conditions très complexes et à des changements à une vitesse impressionnante dans les secteurs politique, économique, sécuritaires, historiques et de communications.

Voilà les objectifs de cette rencontre :

- Comment alors s'articuler et échanger en considérant le lien avec les religions.
- Comment contribuer à préservation d'un patrimoine culturel et religieux.
- Comment assumer la responsabilité personnelle pour la construction de paix et stabilités.

Je remercie tous les acteurs du dialogue interreligieux et tous les membres du comité scientifique pour le travail méticuleux de toute une année pour la réalisation de ce format. Tous mes remerciements aussi à toutes les personnes qui ont contribué à la réalisation de ce format.

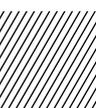
Je remercie les représentants des autorités, des communautés religieuses, des médias, de la société civile, nos conférenciers et modérateurs.

Je remercie particulièrement tous nos partenaires et amis ici présents et à vous tous distingués invités.

A présent je voudrais donner la parole à notre maîtresse de cérémonie pour la suite du programme.

Je vous souhaite des échanges fructueux et des réflexions approfondies et je vous remercie pour votre aimable attention.

14^e Colloque plaidoyer pour le dialogue interreligieux : « Religions et identités dans un monde fragilisé »



Discours de M. Ben BOURGEL, Ambassadeur d'Israël au Sénégal

Monsieur le Ministre

M. L'Ambassadeur d'Allemagne

Excellence M. le Nonce Apostolique

**Mme la Représentante Résidente de la
Fondation Konrad Adenauer**

M. le Recteur de l'Université Cheikh Anta Diop

M. le Directeur de Timbuktu Institut

M. le Directeur de l'Asecod

M. le Directeur de l'Institut islamique

Mesdames, Messieurs

Chers participants

C'est un honneur autant qu'un plaisir pour moi de participer aujourd'hui à l'ouverture de ce 14^e colloque interreligieux organisé par la Fondation Konrad Adenauer en collaboration avec l'ASECOD, le Timbuktu Institute, l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar et bien entendu l'Ambassade d'Israël au Sénégal.

L'an dernier nos discussions furent axées sur le thème de religion et santé. Nous avons alors conclu nos travaux en rappelant le rôle primordial des religions et des guides spirituels dans la lutte contre le COVID 19, tout en unissant nos prières pour des jours meilleurs.

L'année qui vient de s'écouler ne nous a pas épargné. A la crise sanitaire dont nous émergeons à peine, se sont ajoutés des chocs exogènes d'ordre géopolitique, climatique, énergétique et alimentaires pour ne citer que les plus marquants.

A travers le monde, ces chocs exogènes entraînent un bouleversement inédit des habitudes, de la vie sociale, économique et

religieuse. Ils poussent parfois même au clivage et au repli sur soi.

Partout, les responsables religieux prennent le problème à bras le corps, et s'investissent pour apporter aux fidèles en difficulté un secours spirituel et matériel, tout en les guidant en ces temps incertains.

Le thème du colloque de cette année « Religions et identités dans un monde fragilisé » s'inscrit résolument dans le contexte de ces développements.

Dans un monde en crise, dans lequel il est toujours plus aisé d'attiser les peurs et les haines; dans lequel certains cherchent à pervertir les concepts d'identité et de religions pour mieux nous diviser - il incombe à chacun d'entre nous de réitérer sans la moindre équivoque les valeurs communes qui nous réunissent ici pour la 14^e fois. Il nous faut clamer haut et fort que nos différences nous enrichissent ; et que nos religions œuvrent toutes au même dessein. Elles sont le lien qui nous connecte à notre Créateur. Elles sont le pont qui nous relie les uns des autres dans le respect mutuel.

Chers amis,

Tout au long de son histoire, le peuple Juif a été amené à s'interroger sur la nature du rapport qui existe entre identité et religion. Ces questionnements sont au centre de la résurrection de l'état d'Israël en 1948. Après 2000 ans d'exil, il a fallu redéfinir la place du sacré dans le fonctionnement d'un état moderne.

Avant tout, il s'agissait de garantir l'établissement d'un état Juif et démocratique dans lequel les droits de tous ses citoyens sont respectés, qu'ils soient juifs, musulmans, chrétiens, druzes ou

autres. Il s'agissait aussi de définir la place du fait religieux dans nos rapports avec nos voisins et avec le monde.

La Déclaration d'Indépendance de l'état d'Israël adoptée le 14 mai 1948 pose en termes limpides les principes fondateurs de la réponse à ces impératifs – et je cite :

« L'État d'Israël sera ouvert à l'immigration juive et aux Juifs venant de tous les pays de leur Dispersion; il veillera au développement du pays pour le bénéfice de tous ses habitants; il sera fondé sur la liberté, la justice et la paix selon l'idéal des prophètes d'Israël; il assurera la plus complète égalité sociale et politique à tous ses habitants sans distinction de religion, de race ou de sexe; il garantira la liberté de culte, de conscience, de langue, d'éducation et de culture; il assurera la protection des Lieux Saints de toutes les religions et sera fidèle aux principes de la Charte des Nations unies. »

Près de 75 ans plus tard, ce sont ces mêmes principes qui guident nos actions. Et c'est dans cet esprit que notre délégation contribuera aux travaux de ce colloque en s'efforçant de présenter une perspective Israélienne aux questions que nous nous posons.

Tout d'abord, Sheikh Moafaq Tarif, le guide spirituel de la communauté druze en Israël, évoquera le rôle fondamental de la communauté druze au renforcement de la cohésion nationale en Israël et à la création de ponts entre Israël et le monde arabo-musulman.

Je tiens à mettre en avant ici le caractère hautement symbolique et historique de la présence ici à Dakar du Sheikh Tarif et de sa délégation, puisqu'il s'agit de la première visite d'un responsable religieux druze de son rang en Afrique sub-saharienne.

ירוטסיהה ךרוקיב לע פיראט חייש הבר הדות.

Pour sa part, madame Tania Berg-Rafaeli, directeur du département des Religions au Ministère des Affaires Etrangères d'Israël, présentera une perspective gouvernementale et s'intéressera à deux questions phare: Est-il

possible d'accueillir en terre sainte des identités religieuses plurielles dans une identité nationale unique? En quoi consiste la diplomatie confessionnelle et quelle en est la nécessité?

Enfin, le Dr. Jonathan Bourgel, professeur Adjoint à la faculté de théologie et de sciences religieuses de l'université de Laval à Québec, abordera le rapport entre identité et religion depuis une perspective historique en traitant de l'affirmation au cours des premiers siècles du judaïsme et du christianisme comme deux religions distinctes.

A travers leurs participation à ce colloque, les membres de notre délégation auront non seulement l'opportunité d'enrichir leur réflexion en échangeant avec vous, mais ils auront surtout la chance de s'initier à la Teranga et de s'imprégner de la tradition de tolérance du Sénégal, où les croyants des religions tant traditionnelles qu'abrahamiques cohabitent paisiblement, se fréquentent, partagent, s'unissent. Nous vous en remercions chaleureusement.

Chers amis,

Le mot « Religion » viendrait, dit-on, du latin *religere* relire réconcilier ceux qui sont en conflit.

Je suis convaincu que ce Colloque, auquel je souhaite plein succès, tiendra ses engagements et contribuera à faire tomber les murs qui séparent les Hommes et à créer des ponts entre eux.

À tous, je souhaite d'excellents travaux et vous remercie de votre attention.

Toda raba

Allocution de Son Excellence Mgr. Waldemar St. Sommertag, Nonce Apostolique au Sénégal

Chers participants,

Je suis heureux d'avoir la possibilité de vous adresser ce matin, au début de ma mission en tant que Représentant du Saint-Siège au Sénégal, pour la Séance d'ouverture du Colloque Plaidoyer pour le dialogue interreligieux : « *Religions et identités dans un monde fragilisé* ». Merci, Madame Caroline Hauptmann, Représentante Résidente de la Fondation *Konrad Adenauer Stiftung* (KAS), non seulement pour votre aimable invitation, mais également pour la vision et la clairvoyance de la KAS de traiter un tel sujet vraiment de grande importance.

Je félicite les organisateurs d'avoir choisi le thème de cette réunion et le choix des personnes qui s'exprimeront d'un point de vue interhumain, interculturel et interreligieux, et qui contribueront certainement au thème bien défini et bien adopté, également à partir de leurs propres expériences.

Nous, Représentants de différents Pays dans nos carrières diplomatiques, qui sommes également présents ici, venons d'un monde d'expérience directe parfois même choquante, et nous sommes fréquemment témoins d'un impact avec la fragilité du monde contemporain, qui est le résultat de la fragilité de l'être humain, de ce que l'on appelle la couronne de la création, telle que l'Écriture Sainte définit la création de l'homme.

Mes expériences personnelles et diplomatiques sont fondées sur les réalités très différentes du monde où les fragilités, les religions et les identités ont joué et jouent encore un rôle fondamental dans la définition, et très souvent dans la non-définition, d'un avenir meilleur, pacifique et juste pour tous.

Je suis passé par l'expérience des Balkans orientaux, avec un accent particulier sur la réalité complexe et non définitivement résolue de la Bosnie-Herzégovine ; puis par le Moyen-Orient

avec les particularités historiques du monothéisme et les cultures riches et millénaires qui définissent le *status quo* des équilibres, souvent fragiles mais inévitables à trouver un jour, en partant précisément de la nécessité du respect mutuel, d'une véritable coexistence pacifique. Finalement, j'ai aussi fait l'expérience de l'Amérique centrale où les équilibres semblent plus faciles, mais en réalité, même là, où le bon sens et le respect des droits d'autrui (humains) ne prévalent pas, on ne peut pas toujours trouver des solutions respectueuses et concluantes à l'ensemble des conflits en cours. Je me suis déjà rendu en Afrique, en Tanzanie, où l'approche de la coexistence est plausible et réalisable, et où le rapport interculturel et interreligieux garantit une stabilité fondamentale. Maintenant, je me sens honoré d'être au Sénégal, également en service auprès de trois autres Pays d'Afrique de l'Ouest (la Mauritanie, la Guinée Bissau et le Cap-Vert).

Comme je l'ai déjà remarqué, le Sénégal a une histoire riche, marquée par les nombreux défis de la souffrance avec ses propres fragilités géopolitiques et de sa particulière notoriété ; il est marqué par une culture profonde et une coexistence exemplaire, pacifique et respectueuse de la population, notamment dans le domaine de la coopération interreligieuse.

Très souvent, nous disons que le monde est ainsi fait... il est beau, il est généreux mais aussi terriblement fragile, à commencer par les équilibres les plus délicats, les plus petits et à première vue les plus insignifiants de nos vies.

Généralement, cependant, nous ne voulons pas admettre que le monde est ainsi parce que nous sommes ainsi, c'est-à-dire que le monde reflète aussi pleinement notre fragilité psycho-physique, morale, spirituelle, intellectuelle, etc.

C'est précisément à partir des expériences de

la faiblesse humaine comprise comme fragilité que nous apprenons, également à partir du long cours de l'histoire humaine, que notre religiosité et notre identité trouvent leurs réponses ultimes et définitives dans le désir plus profond de l'être humain : **d'aimer et d'être aimé**. Tout cela ne peut se comprendre que dans l'amour inconditionnel, premier et dernier, du Créateur envers la création.

Dans l'ancienne liturgie chrétienne, l'une des expressions les plus belles et les plus courantes est celle qui se réfère à Dieu comme **l'amant de l'humanité** ; j'admets que cette expression me fascine personnellement, qu'elle m'accompagne dans ma vie et dans ma mission diplomatique, et qu'elle me fait croire profondément que notre monde pourrait être meilleur, s'il réalisait davantage que Dieu est vraiment amour, cet amour qui se traduit par le respect, la justice, la coopération, la bonté, la responsabilité dans le travail, l'attention aux autres

Et pour surmonter nos multiples fragilités, nous devons nous sentir de plus en plus unis dans l'amour de Dieu. Seul cet amour et sa perception peuvent encore ennoblir notre humanité, nos religions, nos croyances et, par conséquent, nos identités.

Ce dernier aspect est très apprécié par le Saint-Père, qui croit profondément que la coexistence pacifique et respectueuse est le fondement de l'identité humaine de chacun et que toute croyance religieuse, même si elle est de matrice différente, a pour tâche principale de rapprocher les gens, et qu'au nom de Dieu, il faut toujours unir et non diviser.

Ici, à Dakar, me revient en mémoire une phrase que j'ai lue récemment sur le T-shirt d'un passant où il était écrit : « **n'oublie pas tes origines** » ; c'est une belle expression aussi parce que nos origines passent par nos ancêtres mais elles les dépassent et trouvent leur réponse ultime en Dieu, dans le Père qui est bon, qui nous aime, qui nous fait confiance, et qui, par son Fils, nous a donné la plus grande preuve de son amour.

L'un des documents les plus récents du Saint-Père est l'encyclique « *Fratelli tutti* » : il s'agit d'un appel à être et à agir dans la fraternité du destin commun, en respectant également la maison commune, en

étant responsable du destin commun et en étant prêt à porter même les fardeaux du genre humain en signe de solidarité humaine. Tout cela dans le respect des différences culturelles religieuses et de ses propres origines. En quelques paroles « *La fraternité commence par le respect d'autrui* » !

Une très bonne invitation à nous tous et un aperçu extrêmement pertinent en effet pour les réflexions de ce Colloque – Plaidoyer pour le dialogue interreligieux : « *Religions et identités dans un monde fragilisé* ».

Je suis convaincu que la reconnaissance sincère de nos fragilités peut, avec la force spirituelle de nos croyances et de nos identités, constituer un élément éducatif fondamental pour que les générations futures comprennent la vocation universelle au respect et à la coexistence pacifique de tous. Les religions peuvent et doivent offrir beaucoup plus que les intérêts partisans parfois un peu étroits de la politique, qui n'est évidemment pas dispensée de son obligation morale d'assurer la recherche franche de meilleures solutions pour le bien de tous.

Et pour avoir la force nécessaire pour poursuivre notre quête sincère de transformer les fragilités humaines en force palpable et concrète, je propose une prière, qui je pense peut-être partagée, à ceux qui croient en Dieu créateur du monde et l'amant de l'humanité :

Prière au Créateur

Seigneur et Père de l'humanité, toi qui as créé tous les êtres humains avec la même dignité, insuffle en nos cœurs un esprit fraternel.

Inspire-nous un rêve de rencontre, de dialogue, de justice et de paix.

Aide-nous à créer des sociétés plus saines et un monde plus digne, sans faim, sans pauvreté, sans violence, sans guerres.

Que notre cœur s'ouvre à tous les peuples et nations de la terre, pour reconnaître le bien et la beauté que tu as semés en chacun pour forger des liens d'unité, des projets communs, des espérances partagées.

(Pape François)

Bon travail ! Merci de votre aimable attention !

Pr Hamady BOCOUM

« L'humanité et la foi »

Pr Hamady BOCOUM, Directeur Général du Musée des civilisations noires et ancien directeur de l'IFAN Ch. A. Diop, Dakar

Mamaram SECK, chercheur à l'IFAN Ch. A. Diop, Dakar

Introduction

La foi n'étant envisageable sans l'humanité, il nous a paru important d'articuler ces deux dimensions en nous appuyant sur une expérience. Il s'agit, en l'occurrence, du Musée des Civilisations noires qui a consacré une partie importante de ses expositions à aux appropriations des religions abrahamiques.

Il ne s'agit pas de déconstruire, loin s'en faut, un paradigme fondateur des religions du « Livre » mais de montrer, à travers des occurrences historiques que l'humanité et la foi sont dans une relation ombilicale qui est, peut-être, une voie à explorer d'avantage pour un meilleur être, tant il est vrai, que l'homme ne vit pas que de pain.

I. Humanité et religions

Les religions du monde partageant un certain nombre de caractéristiques parmi lesquelles un certain nombre de lignes de cohérences peuvent être relevées :

- les religions sont composées de récits miraculeux et/ou hagiographiques que les adeptes trouvent fondamentaux.
- elles font usage de symboles et du symbolisme dans leur mode de fonctionnement.
- elles reconnaissent et proposent l'existence d'êtres, de pouvoirs, d'états, de territoires et de qualités qui ne peuvent pas être mesurés par

le raisonnement et l'objectivité scientifiques, parce que n'étant pas empiriques.

- elles comportent des rites et des moyens spécifiques pour appréhender le surnaturel.
- dans toutes les sociétés il existe des experts de la pratique de la religion, pour l'islam par exemple, il y a des imams, des Mollahs ou des oulémas.
- comme tous les autres aspects de la culture immatérielle, toutes les religions sont susceptibles de changements.

En raison de toutes ces considérations le Musée des Civilisations noires avait, depuis sa toute première conception au lendemain du Festival Mondial des Arts nègres, donné une place importante aux religions qu'il faut ici articuler à la spiritualité. En effet, si le berceau de l'humanité a beaucoup créé ; il a aussi reçu et beaucoup reçu. Il en a résulté l'élaboration de véritables civilisations de la rencontre qui, par bien des aspects, déroutent par leurs singularités. C'est le cas des « Appropriations des religions abrahamiques » qui seront la substance de cet article sur « l'humanité et la foi », mais pas la porte d'entrée¹.

En effet, si comme le subodorait Senghor si la liberté est au cœur de l'ADN de l'Homo Sapiens et que nous sommes tous ses descendants, on peut raisonnablement penser que la première manifestation de la foi est celle qu'on porte

¹ Les ateliers de conception des expositions du Musée des Civilisations noires organisés en mars 2018 ont ouvert à voie à cette perspective holistique qui fait le MCN dans une perspective d'insubordination positive qui pour nous est le terreau nourricier de la « construction continue de l'humanité » qui est notre devise, document inédit.

en soi et par extrapolation l'estime de l'autre, son prochain et, par agrégation, à toutes les communautés humaines.

Il nous sera certes difficile de documenter cette spiritualité parce qu'elle procède du Patrimoine culturel immatériel. Nous avons cependant un recours car, contrairement à l'acception première que l'on peut légitimement subodorner, immatériel n'est pas absence de matière, mais primauté de l'esprit. En effet la conception, qui est du domaine de l'esprit et donc de la pensée précède, bien évidemment, la réalisation qui est sa mise en matière².

Mais concéder n'étant pas abandonner les études archéologiques, anthropologiques et historiques fournissent de nombreuses indications, des occurrences fortes sur la spiritualité, la foi et même la destinée de l'humain.

La mort a très certainement été, depuis que l'homme existe, un état de fait qui a intrigué et j'ai du mal à imaginer que ce dernier abandonnait ses morts dans la nature, sans solution de continuité et comme la continuité, en ces circonstances, sauf anéantissement total, ne peut être que la vie après la mort, le traitement post mortem est, peut-être, un indicateur lourd de la spiritualité. On sait, par l'archéologie, que l'homme moderne enterrait ses morts il y a plus de 100 000 ans déjà. Des traces ont été retrouvées au Proche Orient et en Égypte³. Pourquoi donc enterrer ou traiter s'il n'y avait pas une croyance, une spiritualité ?

Sans remonter à la nuit des temps on peut imaginer que la maîtrise du feu, par exemple, ne s'est pas faite sans hésitations, sans craintes mais, très certainement, avec beaucoup d'audace. Les évidences archéologiques les plus anciennes remontent à plus d'un million d'années si l'on s'en tient aux données recueillies dans la grotte « Wonderwerk » en Afrique du Sud et sont attribuées à l'Homo Erectus. Les Anciens aussi,

2 Dans deux ouvrages devenus classiques André Leroi-Ghouran explore les profondeurs des rapports entre « l'Homme et la matière » et le « Geste et la Parole ». Leroi-Gourhan, André. Le geste et la parole. Paris, A. Michel. Tome I : Technique et langage. 1964, Tome II : La mémoire et les rythmes. 1965.

3 <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwj936Lw5of8AhUDV6QEHQPNBgoQFnoECAgQAw&url=https%3A%2F%2Fwww.nationalgeographic.fr%2Farcheologie%2Fquand-lhomme-a-t-il-commence-a-enterrer-ses-morts&usg=AOvVaw151TujzVkgj3JiI53s-rfG>

dans leurs narratives mythologiques, ont sublimé l'audace. Pour les Grecs, par exemple, c'est le Titan Prométhée qui l'a volé aux dieux pour le donner aux hommes⁴.

On en arrive donc aux « dieux » et ils ont, sans aucun doute, été très nombreux à peupler les imaginaires avant que n'arrive Dieu, celui des religions Abrahamiques. Parler des dieux, des croyances et des mythologies en général, n'est pas chose aisée comme dirait l'autre, mais ils étaient et sont encore présents dans de nombreuses communautés et doivent être convoqués à tous les dialogues interreligieux, me semble-t-il !

Ils participent de la structuration de la pensée et de l'émergence de ce que nous appelons aujourd'hui, abusivement en mon sens, Civilisation, au nom de laquelle des progrès fabuleux réalisés et plusieurs abominations malheureusement commises. Des croyances et des fois ont proliféré, chacun y trouvant la centralité de son être, de sa Civilisation.

II. Avant Abraham

Avant d'évoquer l'espace consacré aux religions Abrahamiques au Musée des Civilisations noires, nous rapportons ici ce qu'un Homme de Dieu nous a dit un jour : « C'est bien de parler des religions Abrahamiques, mais c'est important de d'évoquer, aussi, notre panthéon traditionnel ».

Oui il existe, assurément, ce Panthéon et nous le vivons au quotidien même s'il n'a pas toujours la prétention ostentatoire des religions Abrahamiques. Dans sa section consacrée aux Civilisations continentales le Musée des Civilisations noires traite de nos spiritualités, de notre Panthéon qui a précédé les religions Abrahamiques sur le sol africain.

Nous avons ainsi fait le choix de défragmenter cet univers spirituel en présentant l'Égypte pharaonique, ses dieux et ses divinités à côté d'autres dieux africains comme Ogun, le dieu du fer qui fut une grande invention africaine, ainsi que des figures tutélaires des mondes Manding,

4 https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjX6jrJ54f8AhUTVqQEHQRZBMUQFnoECAsQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.parentignat.com%2Fpromethee-enchaîne-le-vo-l-du-feu%2F&usg=AOvVaw3cAW-Ujt_5nq9TULFoHiEv

Bantu, Yoruba, Bamiléké, Dogon, etc., que même les conversions aux religions Abrahamiques, n'ont pu anéantir. Il suffit pour s'en convaincre d'admirer l'incroyable syncrétisme incarné par la lutte traditionnelle sénégalaise qui mixte, dans son répertoire mystique, pratiques traditionnelles et incantations Abrahamiques le tout enrobé dans des performances chorégraphiques, qui précèdent la confrontation dont les dieux, mais plutôt Dieu a déjà décidé de l'issue⁵.

III. Les religions Abrahamiques au Musée des Civilisations Noires

Le Musée des Civilisations noires a réservé une importante section aux appropriations africaines des religions Abrahamiques⁶. Cette question, d'une grande actualité mérite, incontestablement, d'être revisitée à nouveau car gangrénée par des extrêmes qui sont des terreaux favorables à des désordres structuraux qui impactent de nombreuses parties du monde. Qu'il s'agisse du judaïsme, du christianisme ou encore de l'Islam, l'Afrique a toujours su réaliser des synthèses qui sont aux antipodes des extrêmes.

La voie africaine est une recherche patiente de l'union de l'âme avec Dieu, non par les cheminements classiques de l'orthodoxie, mais par une immersion profonde mettant en œuvre le principe du détachement absolu et de la médiation canonique.

L'Afrique n'en a pas pour autant renoncé à ses croyances « anté Abrahamiques ». Elles sont partout présentes et se manifestent en de très nombreuses occasions. Il s'agit donc d'un système complexe qu'il serait réducteur de caser dans des convergences ou des ruptures radicales. Berceau de l'humanité, l'Afrique est aussi ouverte aux rencontres où les religions, toutes confessions confondues, ont joué un rôle important.

L'arrivée des trois religions Abrahamiques en

5 Dans leurs déclarations d'après combats les protagonistes, vainqueurs, comme vaincus, commencent par rendre grâce à Dieu.

6 Dans sa version première cette galerie était intitulée « Appropriations africaines des religions abrahamiques ». A défaut de la renommer « Appropriations abrahamiques des religions africaines » et simplement devenue « Appropriations des religions abrahamiques ».

Afrique témoigne des liens étroits entre le continent africain et le reste du monde. Les religions abrahamiques ont trouvé leurs voies dans le cœur et l'esprit des sociétés africaines à l'image de l'Islam propagé par les marchands depuis la péninsule arabique, le long des routes caravanières sahéliennes pour éclore dans le Sahel⁷.

C'est par le mythe des dix tribus perdues d'Israël que les Beta Israël, Noirs juifs d'Éthiopie, retracent les racines historiques de leur communauté, comme le firent plus tard les Juifs Ayabudayas d'Ouganda ou encore les Lembas d'Afrique du sud.

L'Afrique a donc joué un rôle important dans l'histoire des religions abrahamiques. Moïse n'est-il pas né en terre africaine, plus précisément dans l'Égypte des Pharaons ? Jésus n'est-il pas retourné sur les pas de son prédécesseur, en Égypte, pour y accomplir les commandements divins ? Quant aux compagnons du Messager Muhammad, n'ont-ils pas trouvé le répit, fuyant l'acharnement des mecquois, auprès du roi Négus d'Abysinie (l'empire de la Corne de l'Afrique) ?

Carrefours des mondes et des civilisations antiques, l'Égypte et l'Éthiopie connurent l'exil des hébreux (VII^e siècle avant l'ère chrétienne), la christianisation de l'Afrique romaine lorsque Rome régnait sur le bassin méditerranéen (I^{er} siècle de l'ère chrétienne) et l'islamisation portée par la conquête arabe de la péninsule arabique jusqu'à l'Andalousie (du VII^e siècle au XV^e siècle de l'ère chrétienne). Les guerres impériales et le commerce intercontinental se chargèrent, les siècles suivants, de la lente diffusion des religions Abrahamiques dans le reste du continent.

L'histoire plurimillénaire des religions Abrahamiques en Afrique trouve sa richesse et sa complexité dans les phénomènes de syncrétisme qui sont à l'honneur dans l'exposition « Les appropriations des religions abrahamiques par les sociétés africaines ». Autrefois figé dans le regard colonial, le continent était perçu comme une terre de paganisme et de fanatisme. C'était méconnaître la profondeur des processus d'hybridation nés de la rencontre des croyances

7 Le Roi du Tekrur, War Jabi Ndiaye se convertit à l'Islam au 9^eème siècle et rejoignit plus tard le mouvement almoravide

traditionnelles avec les religions du Livre. L'Islam s'est particulièrement distingué par sa capacité à s'adapter aux cultures spirituelles coutumières, tant et si bien que l'on pourrait parler d'africanisation de l'Islam en lieu et place d'islamisation de l'Afrique. Ce que le soufisme au Sénégal exemplifie à merveille : le respect dû aux ancêtres côtoie ici le culte des saints, sans que cela ne désavoue un instant l'unicité d'Allah. Ce dont témoigne aussi le son de la kora s'élevant dans les hauteurs du monastère Keur Moussa : la réappropriation par les missionnaires catholiques de la culture musicale et des instruments traditionnels ouest-africains.

L'exposition, a été pensée et conçue avec la participation et le regard avisé des représentants religieux locaux. Grâce aux familles (Khadres, Tidianes, Mourides, et Layenes) et au monastère Keur Moussa, les visiteurs du Musée des Civilisations Noires découvriront la poésie soufie empreinte de spiritualité, la culture musicale catholique sénégalaise ou encore des objets d'une profondeur historique avérée, comme le sabre de guerre d'El Hajj Umar Tall et de nombreuses reliques ayant appartenu aux fondateurs et guides religieux du Sénégal.

IV. Abraham et ses déclinaisons : africanisation de l'Islam

L'on a souvent tendance à exclure l'Afrique de la Tradition Islamique alors que notre continent joue un rôle central dans la pratique et l'expansion de la religion musulmane. D'après les analyses du Centre de Recherche PEW basé à Washington, en 2010, par exemple **plus de 15% des musulmans vivaient en Afrique au sud du Sahara** alors que près de 62 % vivaient dans la région Asie-Pacifique (Inde, Pakistan, Indonésie, etc.) En fait, la même année, plus de musulmans vivaient en Inde et au Pakistan que dans toute la région Moyen-Orient, où vivaient seulement près de 20 % des musulmans. Selon toujours le même centre, l'Islam est la religion qui connaît la plus forte progression dans le monde et, dans la période située entre 2010 et 2015, les naissances musulmanes sont estimées à 31% de la totalité des naissances dans le monde. Je voudrais

aussi juste rappeler **quelques événements historiques** marquant la place de l'Afrique dans l'Islam.

Au 7^{ème} siècle, Bilal, un ancien esclave venu d'Afrique a embrassé l'Islam, risquant sa vie, et il devint plus tard le muezzin du prophète (PSL). Durant les premiers jours de l'Islam, le roi chrétien d'Askum, en Ethiopie, offrit refuge aux compagnons du prophète et refusa de les livrer aux oppresseurs mecquois. Ceci marque la première hégire ou Hijra en arabe des musulmans. Bien plus tard, l'on a assisté à des pèlerinages de musulmans africains tels que de Mansa (roi) Musa Keita du Mali (entre 1324-1325), El Hadj Oumar Tall (1828), El Hadj Malick Sy (1888), du Sénégal, pour ne citer que ceux-là. Des membres de lignée du prophète sont venus en Afrique et s'y sont établis pour enseigner et propager son message.

Les experts de l'islam en Afrique mentionnent généralement le onzième siècle comme le début de la présence de l'islam en Afrique de l'Ouest. Cependant, d'autres sources révèlent que l'Islam était présent dans la région depuis le 9ème siècle au moins. Au Sénégal, la passerelle a été l'État de Tekruur dans la vallée du fleuve Sénégal. L'état de Tekruur est ensuite devenu un foyer du mouvement de réforme almoravide qui s'est étendu vers le nord au Maroc et en Espagne (Villalón 1995, Robinson 2004, Babou, 2007). Selon Babou (2007), Waar Jaabi, le premier dirigeant de Tekruur, est devenu musulman pendant cette période, c'est-à-dire, au onzième siècle, et a soutenu le mouvement almoravide. C'était un mouvement de conversion islamique qui s'est répandu dans tout le Sahara occidental, dirigé par les Berbères nomades ou Almoravides au début du XI^e siècle. Cependant, la propagation réelle de l'islam au Sénégal et dans les régions environnantes ne s'est faite qu'au XIX^e siècle avec l'avènement des confréries soufies. Il y en avait quatre. La Qadiriyya – la confrérie la plus ancienne - est originaire de Bagdad en Irak au 11^{ème} siècle et porte le nom de son fondateur, Abd al-Qadir al-Jilani. La Tijaniyya n'a été fondé qu'au 18^{ème} siècle. Elle est originaire d'Algérie et porte le nom de son fondateur, Ahmad al-Tijani, un mystique du 18^{ème} siècle. La Muridiyya et

la Layeniyya sont toutes deux originaires du Sénégal. Les fondateurs de ces deux dernières confréries étaient respectivement Amadu Bamba Mbacké (1853-1927) et Limamou Laye (1843-1909). El-Hàjj Malick Sy (1855-1922), El-Hàjj Umar Tal (1797-1864) et Ibrahima Niass (1900-1975) sont souvent cités parmi les propagateurs les plus populaires du Tijaniyya au Sénégal et dans les régions environnantes.

Les confréries soufies se sont approprié l'islam et l'ont adapté aux valeurs et aux croyances indigènes, ce qui a amené certains chercheurs, en particulier, européens, parmi lesquels Paul Marty, à utiliser le terme d'islam noir. La raison d'une telle appellation, est que la pratique de l'islam en Afrique, en particulier au Sénégal, est pleine de reliques des pratiques du passé, de l'époque préislamique, pour ne pas dire Cedito. Par exemple, la majorité des musulmans sénégalais croient encore au savoir dit « noir » ou à xam-xam bu ñuul en Wolof, qu'ils combinent avec le savoir dit « blanc » ou xam-xam bu weex. Ces deux savoirs se réfèrent respectivement aux croyances issues des religions traditionnelles et à celles issue du Coran, donc de l'islam. Les termes wolofs souvent utilisés pour faire référence à cette ambivalence sont « diine » ou pratiques islamiques et Aada ou « pratiques indigènes traditionnelles ». Ces deux sont dans une relation d'accommodation, comme le dit le chercheur américain Roy Martin Dille (2004), dans son ouvrage intitulé *Islamic Caste knowledge practices among Haalpulaar in Senegal : between mosque and termite monk*.

Mais Dille ajoute que le savoir noir reste subordonné au savoir blanc. David Robinson (2004), historien américain, spécialiste du Sénégal, rejette l'expression « Islam noir, » qu'il trouve péjoratif, préférant parler d'africanisation de l'islam, c'est-à-dire la manière dont « les groupes africains ont créé un espace musulman ou se sont approprié l'islam. » Au Sénégal, c'est à travers les confréries soufies et la direction suprême des leaders musulmans appelés shaykhs, ou marabouts dans le langage familier, local, que beaucoup de Sénégalais pratiquent l'islam.

Le soufisme est considéré par certains savants comme une recherche de la sagesse, la piété et de la proximité à Dieu à travers des rituels et des litanies (Robinson 2004 : 19). D'autres le voient comme une façon d'annihiler l'ego, la volonté et l'égoïsme par Dieu, le renouveau spirituel, et la Lumière de Son Essence (Gülen 2004). Cependant, le trait distinctif du soufisme est la croyance en des formes mystiques de connaissance qui ne peuvent être obtenues qu'en étudiant et en restant auprès d'un maître ou d'un guide. À cet égard, le soufisme rivalise avec l'islam sunnite, qui exige un respect strict de la shari'a, ou de la loi islamique, basée sur le Coran et la Sunnah, ou exemples de pratiques tirés de la vie du prophète Muhammad (PSL), sans aucun intermédiaire, fût-il un guide. Néanmoins, les musulmans soufis du Sénégal disent suivre l'islam sunnite alors que leur pratique est clairement soufi, ou du moins une combinaison d'islam soufi et sunnite. Cette ambiguïté fait de l'islam au Sénégal une étude de cas originale pour les chercheurs sur l'islam en Afrique.

Le trait fondamental de l'islam soufi est le lien individuel entre un étudiant, un aspirant, et un shaykh, qui s'attend à une soumission complète à ses conseils et recommandations. Le shaykh révèle des litanies efficaces à ses étudiants en cours d'étude, et les disciples enthousiastes cherchent à acquérir des secrets religieux ainsi que la permission du shaykh de les transmettre à d'autres. Il y a également une croyance répandue au pouvoir de certains marabouts, conduisant à la pratique de pèlerinages auprès des tombeaux de ces marabouts où les pèlerins demandent aux disparus d'intercéder en leur faveur devant Dieu. Les disciples des ordres soufis travaillent souvent pour leurs shaykhs pendant les périodes précédant et suivant la saison des pluies, et espèrent obtenir une certaine Baraka ou des bénédictions en retour. Au Sénégal, le soufisme est pratiqué individuellement, grâce à des rituels de prière appelés wird et dhikr. Le disciple se souvient et médite sur les noms de Dieu (Glover 2007). Le soufisme est également pratiqué collectivement, grâce aux chants des poèmes soufis lors de rassemblements et de célébrations connus sous le nom de jàng en Wolof. Les deux événements Sufi les plus populaires sont : le

Gàmmu (Mawlid al-Nabi en arabe, signifiant célébration de l'anniversaire du Prophète Muhammad), qui est l'événement majeur de la Tijaniyya et le Grand Màggal de Touba, ou le souvenir du jour du départ d'Amadou Bamba en exil, qui est l'événement majeur de la Muridiyya. En effet, Amadu Bamba a été exilé pendant sept ans en dehors du Sénégal en raison de la crainte qu'il prenne des armes contre le régime colonial français comme l'avaient fait ses prédécesseurs, El Hadj Oumar Tall et Mabba Diakou Ba, entre autres. La puissance coloniale espérait mettre ainsi un terme à son mouvement. Il y a d'autres événements tels que les *Ziara*, ou visites aux marabouts vivants, dans les villes saintes de Touba, le siège du Muridiyya; Tivaouane, le siège de la branche Sy du Tijaniyya; Medina Baye et Leona à Kaolack, siège de la branche Niasse du Tijaniyya; Njaasaan au Sénégal et Nimzatt, en Mauritanie, quartier général du Qadiriyya et Yoff, le siège des Layenes. D'autres endroits où les compagnons des pères fondateurs des ordres soufis ont été enterrés sont également visités. Le but de ces visites est de chercher la Baraka ou des bénédictions spirituelles (Glover 2007 : 47). En outre, les daayiras ou les associations soufies locales organisent des événements soufis pour pratiquer et adorer en communion.

En accordant une place importante aux diverses confréries soufies, mais aussi au christianisme et au judaïsme africains, cette exposition est une ode au dialogue œcuménique, une invite à la curiosité et à la bienveillance au-delà des clivages dogmatiques et surtout, un prêche pour la paix, ce dénominateur commun des religions d'Abraham.

Conclusion

Il nous paraît essentiel, avant de conclure, de convoquer Samba Diallo dans l'Aventure ambiguë du brillantissime Cheikh Hamidou Kane qui évoquant la trajectoire du peuple des Diallobé disait ceci « Ils avaient Dieu. Ils avaient la famille qui n'était qu'un seul être. Ils possédaient intimement le monde. Tout cela nous le perdons petit à petit, dans le désespoir ».

La famille et la foi, voici les deux mamelles de la résilience africaine et de sa capacité exceptionnelle à développer des cultures de la rencontre. Nous devons impérativement les conserver et les promouvoir dans un monde trouble qui a besoin de repères. C'est aussi cela la vocation du Musée des Civilisations noires « La construction continue de l'Humanité ».

Références bibliographiques

- Babou, Cheikh. A. 2007. *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Ohio: Ohio University Press.
- Badru, Pade. 2006. *The spread of Islam in West Africa: colonization, globalization, and the emergence of fundamentalism*. New York: The Edwin Mellen Press.
- Brenner, Louis. 1984. *West African Sufi. The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2000. "Sufism in Africa", Jacob K. Olupona (ed.), *African spirituality*, New York, The Crossroad Publishing Company, pp. 324-349.
- Copans, Jean. 1988. *Les marabouts de l'Arachide : La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris: L'Harmattan.
- Coulon, Christian. 1981. *Le Marabout et le Prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*. Paris : Pédone.
- _____. 1985. "Prophets of God or of History? Muslim Messianic Movements and Anti-Colonialism in Senegal." In *Theoretical Explorations in African Religion*, eds. W. van Binsbergen and M. Schoffeleers, pp. 346-66. London: Routledge & Kegan Paul.
- Cruise O'Brien, Donald. B. 1971. *The Mourides of Senegal*. London: Oxford University Press.
- _____. 1975. *Saints and Politicians : Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society*. Cambridge: Cambridge University Press
- _____. 1988. "Introduction." In *Charisma and*

- Brotherhood in African Islam, eds. Donald Cruise O'Brien and Christian Coulon, pp. 1-31. New York: Oxford University Press.
- Dilley, Roy M. 2004. Islam and Caste Knowledge Practices among Haalpulaaren in Senegal : Between Mosque and Termite Mound, Edinburgh, Edinburgh University Press, 270 p.
- Doi, A. Rahman I. 2006. "Spread of Islam in West Africa" in <http://www.islamreligion.com/articles/304/viewall/>
- Glover, John. 2007. Sufism and jihad in modern Senegal: the Murid order. Rochester NY : University of Rochester Press.
- Leroi-Gourhan, André. Le geste et la parole. Paris, A. Michel. Tome I : Technique et langage. 1964, 325 p. Tome II : La mémoire et les rythmes. 1965, 287 p.
- Gulen, M.F. (2004). Key Concepts in the Practice of Sufism, Emeralds of the Heart. Revised Edition. The Fountain : Fairfax Hill, Margari.
2009. "The Spread of Islam in West Africa." Stanford Program on International and Cross-cultural Education (SPICE). Freeman Spogli Institute for International Studies. Stanford, CA.
- Kesteloot, Lylyan. 2007. Introduction aux Religions d'Afrique Noire. Dakar : IFAN
- Loimeier, Roman. 1996. "The Secular state and Islam in Senegal." In Westerlund, D. (ed), Questioning the secular state: The worldwide resurgence of religion and politics. London: Hurst. P. 183-197.
- _____. 2000. "L'Islam ne se vend plus: The Islamic reform movement and the state in Senegal", *Journal of Religion in Africa* 30:2, pp. 168-190.
- _____. 2009. "Dialectics of Religion and Politics in Senegal." In *New Perspectives on Islam in Senegal*, eds. Diouf, M., &amp; Leichtman. New York: Palgrave Macmillan.
- Mbacke, Abdoul Aziz. 2010. La Vision Politique de Cheikh Ahmadou Bamba: Essai sur les Relations entre les Mourides et le Pouvoir au Sénégal. Dakar : Éditions Majalis.
- Robinson, David. 2000. Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920. Athens, OH: Ohio University Press.
- Roy, Claude. 2002. Islam mondialisé. Paris : Éditions du Seuil.
- _____. 2004. Muslim Societies in African History. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mbaye, Rawane, 1976, L'Islam au Sénégal, Thèse de doctorat de troisième cycle, Université de Dakar.
- _____. 2003, Le Grand Savant El Hadj Malick Sy : Pensée et action Tome deuxième « Ce qu'il faut aux bons croyants [kifâyat ar-râgibîn], Dakar : Albouraq Sall, Mamadou Youri.
2020. Thierno Souleymane Baal fondateur de l'Almaamiyat (1776-1890). Dakar : Presses universitaires de Dakar
- Seck, Mamaramé. 2012. Narratives as Muslim Practice in Senegal. New York, NY : Peter Lang Publishing.
- Triaud, Jean-Louis. 2007. Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne. Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigeria. Paris: Les Indes Savantes, Rivages des Cantons.
- Villalón, Leonardo. 1995. Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villalón, Leonardo. 2007. "Sufi Modernities in Contemporary Senegal : Religious Dynamics between the Local and the Global". In *Sufism and the "Modern" in Islam*, edited by Martin van Bruinessen and Julia Day Howell. London : I.B. Tauris.

Sheikh Moafaq TARIF, Contribution à la thématique

Sheikh Moafaq TARIF, Chef spirituel de la communauté Druze de l'Etat d'Israël, Président du Conseil religieux suprême Druze et Président de la Haute Cour d'appel religieuse Druze

Traduction non-officielle de l'hébreu

Chers invités,

Je suis venu ici de la terre de sainteté et de paix, la terre où Dieu a envoyé les prophètes et les messagers pour répandre la parole des différentes religions, la terre dont germe la sainteté partout et dans tous ses recoins... J'ai voyagé de nombreuses heures pour être avec vous ici et vous dire des choses que vous pourriez entendre pour la première fois et qui pourraient vous surprendre.

Je suis à la tête de la communauté druze, en arabe زور دلا نودحوم... une religion fondée il y a environ mille ans en Égypte, basée sur les valeurs établies dans le judaïsme, le christianisme et l'islam... La religion druze est également basée sur les préceptes de la philosophie grecque antique; Le prophète Jéthro (Shuayib) est considéré comme le père fondateur, tous les prophètes sont considérés comme des saints. La religion druze traite de la relation entre l'homme et le Créateur du monde, le lien spirituel profond qui mets au centre l'homme que Dieu a créé à son image.

Depuis la fondation de la religion, les croyants druzes vivent dans les pays du Moyen-Orient : Syrie, Liban, Israël et Jordanie. Le nombre de membres de la communauté au Moyen-Orient est proche de deux millions, alors que plusieurs centaines de milliers d'entre eux ont immigré en Amérique au fil des ans. Ces dernières années, plusieurs dizaines de milliers de druzes sont

arrivés dans les pays européens en raison de la guerre civile en Syrie.

Certains affirment qu'il existe des groupes ethniques similaires aux druzes en Inde et dans certains pays africains qui partagent des concepts identiques concernant la création du monde et sa fin, le sens de la mort et l'âme dans le corps humain.

La religion druze sanctifie l'homme en tant qu'homme et le place au centre comme la plus haute création divine. La communauté a su conserver son identité unique pendant plus de mille ans, malgré tous les conflits que la Terre Sainte et le Moyen-Orient ont connu depuis le califat fatimide, les croisés, les mamelouks, l'empire ottoman. Même au XXe siècle, la communauté a su conserver son identité ethnique unique.

Chers invités,

Vous vous demandez peut-être comment une petite communauté survit dans une région malheureusement connue pour ses guerres et comment nous voyons nos relations avec nos frères druzes dans les différents pays, dont certains n'ont pas relation entre eux. C'est un secret de la communauté qui a pour commandement de veiller sur ses membres. Ni le temps ni l'espace ne peuvent rompre le lien spirituel entre les croyants qui s'engagent les uns vis-à-vis des autres.

Pas plus tard que la semaine dernière, un grave accident de voiture est survenu à un garçon druze dans la ville de Djénine, dans l'Autorité palestinienne. Alors que le garçon était hospitalisé et luttait pour sa vie dans ses derniers instants, des terroristes l'ont kidnappé et ont refusé de libérer son corps. Toute la communauté druze s'est levée comme un seul

homme pendant deux jours entiers pour la libération du corps et a impliqué tous les acteurs du Moyen-Orient en la matière : les Nations Unies, les États-Unis, les pays arabes et bien sûr le gouvernement de l'État d'Israël, au nom duquel je suis présent ici, jusqu'à ce que le corps du garçon soit restitué et porté en terre.

La solidarité de la communauté druze a été mise en avant ces dernières années, lorsque les membres de la communauté en Syrie ont été visés en raison de leur origine. Lors de la guerre civile, c'est un massacre a été perpétré contre les membres de la communauté dans le sud et le nord du pays. Des milliers de ses membres ont été forcés de quitter leurs foyers. La communauté druze dans le monde entier s'est mobilisée pour leur venir en aide de toutes les manières possibles.

Chers invités,

Depuis la création de l'État d'Israël en 1948, la communauté druze a été intégrée dans la vie de l'État juif et démocratique. Les citoyens druzes d'Israël contribuent à la vie du pays et le représentent. Précisément ici au Sénégal, l'ambassadeur adjoint, M. Waleed Gadban, est un membre de la communauté druze. La communauté druze est l'exemple de l'intégration d'une minorité ethnique dans un État-nation. De par notre statut, nous sommes en Israël un pont pour la paix et la fraternité entre toutes les communautés et religions : Juifs, Musulmans, Chrétiens, Circassiens, Bahai, pour ne citer que celles-ci.

Vous le savez sans doute, les membres de toutes les confessions et religions, vivent paisiblement et dans le respect mutuel dans l'État d'Israël, contrairement à l'impression créée dans les nouvelles en raison de la situation sécuritaire. Chaque confession et chaque religion jouit d'une totale liberté de culte et de la gestion de ses affaires religieuses et de ses lieux saints de manière indépendante sans que l'État n'interfère. Tous les responsables religieux en Israël sont unis : rabbins, imams, cheikhs et archevêques et se réunissent régulièrement pour discuter de l'unité en Israël, renforcer

les liens et transmettre un message d'unité et de tolérance les uns envers les autres. Voilà deux semaines, nous avons célébré la Journée mondiale de la tolérance avec une activité conjointe qui a réuni des jeunes de tout le pays. Je vous invite à visiter Israël, à vous faire une idée personnelle de la vie commune et à visiter Jérusalem, la Ville Sainte.

L'impression que certains essaient de créer suivant laquelle il s'agit de conflits religieux au Moyen-Orient n'est pas exacte. Ce n'est pas le cas, ce sont des disputes politiques, entre différentes visions du monde. Israël est prêt à accepter l'autre, quel qu'il soit, à condition qu'il ne le remette pas en cause et ne porte pas atteinte à sa sécurité. D'où notre ferme opposition au projet nucléaire iranien et aux activités terroristes du Hezbollah et des organisations extrémistes telles que le Hamas, le Jihad islamique, ISIS et Jabat al-Nusra. Les organisations terroristes que j'ai mentionnées ne sont pas représentatives de l'Islam que nous connaissons tous, qui prône la paix, l'humanité et un monde durable pour tous.

En Israël, nous savons séparer la religion de la politique. La direction religieuse de chaque culte n'est soumise à aucune entité politique, mais agit selon les préceptes de sa conscience conformément aux intérêts de chaque communauté. Pour les membres de la communauté druze, par exemple, il existe une direction religieuse, autour de laquelle tous se rassemblent. Alors que sur les questions politiques, les positions des druzes sont variées et différentes, sur la question religieuse, nous sommes tous unis. Je crois personnellement qu'un chef religieux doit être détaché de toute considération politique ou autre, il ne doit mettre devant ses yeux que l'intérêt général de sa congrégation, ce n'est qu'ainsi qu'il pourra responsabiliser sa communauté et Dieu sera toujours à ses côtés.

L'un des défis auxquels je suis confronté en tant que leader de la communauté druze dans ce monde en mutation et globalisé est l'éloignement de la jeune génération des valeurs identitaires et religieuses druzes. C'est un problème qui transcende toutes les religions

du monde. Dans ce contexte, j'ai pris la décision de rendre les fondamentaux de la religion druze accessibles à la jeune génération avec une attitude positive basée sur des valeurs universelles, la religion ne contredit pas le progrès et le développement, au contraire, les religions sont censées produire une société plus juste et tout autre usage de la religion est mauvais... aucune religion n'éduque à la violence ou la haine de l'autre ou le meurtre. Aucune religion ne disqualifie une personne pour ce qu'elle est, mais au contraire appelle au respect. Soyez d'abord une personne et ensuite agissez.

Ce message s'adresse à tous les responsables religieux. A chacun d'agir au sein de sa communauté pour la jeune génération afin d'aider à façonner son identité. Les responsables de toutes les religions doivent travailler ensemble et encourager le dialogue interreligieux sur le plan international et académique comme cela se fait ici aujourd'hui.

Nous avons tous vu comment la coopération qui a prévalu pendant deux ans dans la lutte contre la COVID-19 a permis de faire face à l'épidémie. Imaginez ce qui ce que nous pourrions atteindre si une coopération similaire existait sur d'autres questions et défis communs à l'Afrique et à notre pays ?

Chers invités,

Ma visite au Sénégal et la série de rencontres que je vais avoir avec les hauts responsables gouvernementaux sont historiques. Le fait qu'Israël ait choisi un chef religieux pour venir ici Dakar, constitue en soi un message d'importance. Israël voit dans le Sénégal un partenaire central sur le continent. Israël et le Sénégal partagent une convergence de valeurs et doivent faire face à des défis communs.

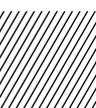
Il nous faut renforcer les relations entre Israël et le Sénégal à tous les niveaux possibles. Il doit y avoir un dialogue continu entre les dirigeants religieux ici au Sénégal et en Israël, créer des partenariats dans les différents domaines de la vie, notamment agricole, économique et industriel. Les pays qui partagent des valeurs communes peuvent construire des alliances solides.

De par sa stature en Afrique – notamment avec la Présidence de l'Union Africaine - et dans le monde musulman, le Sénégal peut jouer un rôle majeur dans la promotion des initiatives de paix entre Israël et les pays d'Afrique, ainsi qu'entre Israël et les pays musulmans.

Avant de conclure, je souhaite remercier l'Ambassade d'Israël au Sénégal, l'Ambassadeur Ben Bourgel, et la Fondation Konrad Adenauer, qui animent depuis des années ce colloque inter-religieux ici à Dakar.

J'ai bon espoir que de ce colloque émergera un message d'espoir pour un monde meilleur... Seules les connexions rendront le monde meilleur et l'humanité un bien meilleur endroit.

Merci beaucoup de m'avoir écouté, merci.



Dr Serigne SYLLA

Référence religieuse, discours politique identitaire et médias au Sénégal

Dr Serigne SYLLA, Enseignant-chercheur, Département de Sociologie, Laboratoire GERM, Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal

Introduction

L'objet de cet article est de questionner les différentes relations à la fois complexes et ambiguës des médias, de l'identité religieuse et des élections au Sénégal. Autrement dit, il s'agit plus spécifiquement de comprendre les usages de l'identité religieuse par les acteurs politiques en contexte d'élections au Sénégal et comment les médias participent à la diffusion voire à la promotion d'un discours politique avec une forte référence religieuse et confrérique.

Cette recherche s'inscrit dans le contexte particulier d'un Sénégal des religions et des confréries, mais aussi des rapports entre les hommes politiques et les hommes religieux qui ont su construire et conserver une certaine complicité dans la conquête comme dans la gestion du pouvoir politique. En effet, du Président Senghor (1960-1981) au Président Macky Sall (depuis 2012) en passant les Présidents Abdou Diouf (1981-2000) et Abdoulaye Wade (2000-2012), chaque homme politique a toujours clamé son proximité et ses affinités avec les figures religieuses et maraboutiques sénégalaises. En 1960, Président Léopold Sédar Senghor a pu bénéficier des soutiens de Serigne Fallou Mabcké et de Serigne Babacar Sy, respectivement khalifes généraux des mourides et des tidianes pour la conquête et la gestion du pouvoir politique au Sénégal. Le Président Abdou Diouf, même s'il s'est fait remarquer par son orthodoxie administrative, était toujours resté très proche des familles

religieuses sénégalaises. Jusqu'à présent, il reste le seul candidat à une élection présidentielle à avoir bénéficié explicitement d'une consigne de vote de la part du Khalife général des mourides d'alors en l'occurrence Serigne Abdou Ahad Mbacké en 1988. Abdoulaye Wade est sans doute le seul Président du Sénégal à clamer ouvertement son appartenance à une confrérie. Fervent disciple, Wade s'était toujours considéré comme le « Président par et pour les mourides ». Le poids électoral qu'il a toujours eu dans la capitale du Mouridisme, Touba, est une parfaite illustration. S'agissant du Président Macky Sall, même s'il n'a jamais cessé de montrer sa proximité avec Touba dans l'objectif d'une reconquête politique des mourides, il a été toujours soutenu par les familles religieuses tidianes (famille Omarienne, Tivaouane et Kaolack).

Par ailleurs, les politiciens sénégalais sont toujours très à l'aise quand il s'agit de parler de leur appartenance religieuse et confrérique surtout au moment d'élections. Réciter des versets de Coran et des percepts des figures religieuses sénégalaises fait désormais partie du jeu politique sénégalais. Les cérémonies religieuses de même sont devenues des occasions immanquables des hommes politiques sénégalais devant en profiter pour mettre en exergue des affinités avec tel ou tel homme religieux. Les critères des choix électoraux et d'évaluation des hommes politiques adoptés par les citoyens sont ainsi

redéfinis en fonction de leur identité religieuse et confrérique sous l'emprise d'un certain « effet d'amorçage » des médias sénégalais.

Sur le plan théorique, la référence identitaire (culturelle, ethnique, géographique, religieuse, professionnelle, etc.) n'est pas quelque chose de nouveau dans le jeu électoral même dans les plus grandes démocraties et surtout en Afrique. Ce phénomène, en rapport avec l'action et les influences des médias, était parmi les divers sujets des *surveys* menés par l'École de Columbia dans les années 40-50 aux États-Unis. L'enquête la plus célèbre est celle menée par le *Bureau of Applied Social Research* pour mesurer l'impact de la campagne présidentielle de 1940 sur la formation des choix électoraux (Paul Lazarsfeld et *al.*, 1944). L'analyse des résultats a conduit à postuler un fort déterminisme social du vote (en fonction de trois variables principales : statut économique, religion et lieu de résidence). Ce que confirme l'enquête de 1948 (Paul Lazarsfeld et *al.*, 1948).

Le concept d'identité est complexe et fécond. En effet, l'identité constitue le fondement même de la personnalité des individus et des collectivités. L'identité se traduit par le fait que l'individu se reconnaît lui-même dans des groupes porteurs de ses valeurs, et donc qu'il se reconnaît lié à ces groupes. Bernard Lamizet (2016) en a fourni un cadrage théorique pertinent en l'inscrivant dans une logique de médiation, autrement dit, « *dans une dialectique entre une dimension singulière (il s'agit de l'identité du sujet qui dit je) et dans une dimension collective (il s'agit des appartenances dont on est porteur et dans lesquelles s'inscrivent nos pratiques sociales)* » (B. Lamizet, 2016, p. 26). S'agissant ainsi du discours politique considéré déjà comme « identitaire », Lamizet le définit comme un discours dont le but est à la fois de « *tenter de convaincre l'autre et l'engager à adhérer à l'identité que l'on représente et [de] tenter de dominer l'espace public en y exerçant une forme symbolique de pouvoir* » (B. Lamizet, 2016, p. 27-28).

Quant aux médias, depuis qu'ils existent, ils peuvent être vus comme des instruments ou acteurs de la construction des identités et

appartenances communautaires et religieuses (A. Richard, F. Haillon, N. Guelli, 2016). Ils sont conçus comme des médiateurs, des relais voire des promoteurs des différentes identités collectives (politiques, religieuses, sociales, etc.). Ils mettent en exergue les différentes prises de parole publique et participent à leur construction. Cette approche des médias est plus en vue lors des élections lorsqu'il s'agit de diffuser une campagne électorale, les discours d'hommes politiques ou de simples militants politiques (J. Auboussier et I. Huré, 2016). Le politique est souvent mélangé avec d'autres paramètres culturels, ethniques, géographiques, régionalistes et même religieuses/confrériques surtout dans des pays comme le Sénégal où cette question est analysée comme une des stratégies de marketing d'influence de beaucoup d'hommes politiques (M. B. Timéra, M. Diongue, O. Thiam, 2019). Ainsi, le rôle des médias sur la construction des identités politiques et communautaires reste toujours un objet pertinent pour les sciences de l'information et de la communication et la sociologie politique.

La problématique principale de cette contribution est alors d'objectiver comment et pourquoi, sous l'emprise des médias, la question de l'identité religieuse et confrérique est au cœur du jeu politico-électoral au Sénégal. La référence religieuse et confrérique est-elle utilisée comme une stratégie de propagande politique lors des compétitions électorales ? Les médias sont-ils de simples relais ou des promoteurs de ces stratégies propagandistes ? Quelle est l'économie d'une telle approche pour les médias ? Pour répondre à ces questions, cette recherche s'est basée sur une netnographie (N. Sayarh, 2013) et une observation empirique du rôle et de la place de la référence identitaire religieuse et confrérique dans les différents rendez-vous électoraux et les différentes formes d'appropriations des médias dans le jeu politico-électoral au Sénégal depuis les années 2000.

1. La référence religieuse et confrérique à l'épreuve du jeu politico-électoral au Sénégal

C'est devenu un truisme que de parler de la référence religieuse et surtout confrérique dans le jeu politico-électoral sénégalais. Phénomène complexe de nature, il se manifeste dans la connotation identitaire (religieuse et confrérique) de certains partis et mouvements politiques dont les idéologies se construisent autour de valeurs religieuses spécifiques et souvent portées même par des guides religieux. Toujours dans ce cadre, nous notons aussi la conversion et/ou la transhumance confrérique de certaines politiques sénégalaises. Conjuguée à la recherche d'un parrain confrérique, ce fait est souvent analysé comme une stratégie pour séduire l'électorat et pour trouver une certaine légitimité auprès des acteurs religieux.

1.1. Des partis et mouvements politiques à connotation religieuse et confrérique

Le champ politique sénégalais est hétérogène. Depuis l'avènement du multipartisme intégral, il se caractérise par son éclatement et son élargissement qui ont ouvert la porte à de nouveaux acteurs qui viennent participer souvent au jeu électoral. En effet, à côté des politiciens professionnels et orthodoxes et des élites qui ont une vocation politique, l'on trouve des acteurs de la société civile et surtout des acteurs religieux mondains venant jouer leur partition avec des armes et des ressources tirées de leur champ spécifique. Les noms de leurs formations politiques et les valeurs véhiculées sont autant d'éléments prouvant leur particularité. Ainsi, des élections 2000 à celle de 2019, ces acteurs ont pesé un poids important dans l'échiquier politique sénégalais.

Les deux acteurs les plus célèbres de cet espace sont sans doute le marabout tidiane Serigne Moustapha Sy guide du *Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty* et de Serigne Modou Kara Mbacké, guide religieux mouride et responsable du *Mouvement pour l'Unité de Dieu*

(F. S. Ndaw, 2009). Nous pouvons aussi noter d'autres acteurs moins visibles médiatiquement mais qui ont eu à jouer leurs partitions dans la politique comme le guide religieux descendant de la famille de Cheikh Ibra Fall, Serigne Ousseynou Fall leader du MDC et candidat à l'élection présidentielle de 2000 et Cheikh Abdoulaye Dièye, guide religieux mouride et fondateur du parti FSD/BJ.

En 1999, Moustapha Sy devient le président du *Parti de l'Unité et du Rassemblement (PUR)*. Même s'il n'a pas encore cherché à s'imposer personnellement, il s'est toujours rangé du côté de l'opposition. En 2007, il a soutenu le premier opposant d'Abdoulaye Wade, Idrissa Seck. Et ensuite par l'intermédiaire de l'universitaire Issa Sall, le PUR s'est présenté aux élections législatives de 2017 et à l'élection présidentielle de 2019 en coalition avec un autre religieux tidiane et homme politique, Serigne Mansour Sy Djamil leader du mouvement politique *Bess du Niakk*. Avec une forte mobilisation des fidèles *Moustarchidines*, l'appel au vote identitaire était visible. Aujourd'hui, le même parti s'est engagé dans une grande coalition avec les leaders de l'opposition Sénégal pour les élections locales et législatives de 2022 dont Ousmane Sonko et Khalifa Sall.

S'agissant de Modou Kara Mbacké, il a créé en 2004 le *Parti de la Vérité pour le développement (PVD)*. Même si le guide religieux ne s'est jamais présenté à une élection, souvent très nuancé dans ses propos, il s'est toujours montré très proche du pouvoir. En 2000, il a soutenu le Président sortant Abdou Diouf sans succès. Une chose qu'il a répétée avec Wade en 2007 et en 2012 pour être à la fin un proche de l'actuel Président, Macky Sall. Et le consigne de vote à l'endroit de ses disciples n'a jamais tardé. Le référentiel religieux (mouride) utilisé dans son discours politique identitaire et son habitus de marabout mouride lui ont fait gagner une grande sympathie de beaucoup de jeunes qui sont devenus ses inconditionnels au Sénégal. Le parti est aujourd'hui porté par la journaliste et épouse du marabout Sokhna Dieng Mbacké.

En réalité, ces deux partis ont comme ambitions exprimées de faire émerger une nouvelle

conscience citoyenne et politique en vue d'une « moralisation » de l'espace politique sénégalais (F. S. Ndaw, 2009). Par ailleurs, le statut des deux partis dans un État laïc a toujours interpellé l'opinion et les médias surtout. Mais, selon Fabienne Samson Ndaw, « *cette publicité a toujours été, d'ailleurs, l'un des buts recherchés. De ce fait, les deux chefs religieux utilisent d'une manière identique la politique comme moyen de pression sur le régime en place pour faire la une des médias, recruter de nouveaux adeptes et offrir à leurs talibés un nouvel idéal politique* » (F. S. Ndaw, 2009, p. 157). Modou Kara Mbacké et Moustapha Sy sont les archétypes d'une nouvelle génération de marabouts modernes. Dès lors, avec ces nouveaux marabouts politiques, l'islam confrérique est devenu un véritable espace public en Afrique (G. Holder, 2009) et l'identité religieuse gagne de plus en plus de place dans l'espace politico-électoral au Sénégal.

À côté de ces deux acteurs qui continuent toujours d'occuper une place non-négligeable dans l'espace politique sénégalais, nous notons aussi d'autres acteurs religieux-politiques moins flamboyants mais qui y ont laissé une empreinte. Il s'agit des chefs religieux Cheikh Ousseynou Fall et de Cheikh Abdoulaye Dièye.

Petit fils de Cheikh Ibra Fall, le guide des Baay Fall (une composante de la confrérie mouride), Cheikh Ousseynou était un des candidats à l'élection présidentielle de février 2000 au Sénégal avec sa formation politique, Mouvement des Citoyens pour une Démocratie de Développement (MCD). Avec 1,1% des voix au premier tour, il a soutenu Wade pour son élection au second tour. Il a eu aussi à participer aux élections législatives de 2001 sans aucun siège à l'assemblée nationale pour n'avoir que 0,47% des voix. Baay Fall stylé de par son référentiel et même son décor, son identité confrérique n'est pas passé inaperçu. Chef religieux, Ousseynou Fall a, durant toute la campagne électorale, décidé « *de parler au nom des mourides* » (F. Samson, 2000, p. 6). Ses meetings étaient transformés « *en simulacre de gammu où les Khassaïdes étaient chantés* » (F. Samson, p. 6).

Cheikh Abdoulaye Dièye était aussi un guide religieux mouride. Durant l'élection présidentielle de 2000 à laquelle il a participé avec son parti Front pour le Socialisme et la Démocratie / Benno Jubël (FSD/BJ), il s'est fait distinguer par sa manière spécifique de faire la campagne électorale. Son discours était atypique. Il a en effet eu la manie de débiter et de clôturer « *chacun de ses meetings par des prières du Coran* » (F. Samson, 2000, p. 6). Il a fait ainsi résonner les campagnes électorales de la présidentielle de 2000 par son hymne « *Allahou Wahidoune* » (Dieu est unique) prouvant manifestement son identité religieuse qu'il a mise en exergue et qui lui a fait sans doute une sympathie de beaucoup de citoyens très sensibles à la religion.

Les discours que les deux acteurs politiques atypiques ont eu à tenir durant la campagne électorale étaient plus religieux que politiques. Ainsi, selon Fabienne Samson, « *ils voulaient créer un conseil supérieur islamique, abroger le code de la famille, abolir la laïcité et rendre obligatoire l'enseignement religieux à l'école, mettre en place, enfin, l'application de la charia* » (F. Samson, 2000, p. 6).

Avec un discours très identitaire qui remplace le discours politique, les religieux se sont fait remarquer durant les dernières campagnes électorales au Sénégal. Ils se sont comportés comme des agents porteurs et défenseurs des habitus de classe (maraboutique). Ce qui n'avait pas sans conséquence sur les choix électoraux d'une partie des citoyens sénégalais même si leurs résultats n'étaient grandioses. Mais leur présence a confirmé encore une fois la place non-négligeable occupée par le religieux dans l'espace politique sénégalais. Le jeu politique sénégalais a aussi connu la réalité de la « transhumance confrérique » de certains leaders politiques. C'est à des fins de clientélisme politique ou une seule orientation personnelle de l'homme politique ?

1.2. « Conversion confrérique » : un changement d'identité des hommes politiques sénégalais à des fins de clientélisme politique ?

La conversion confrérique n'est pas un problème quand il s'agit d'un citoyen ordinaire sénégalais. Cependant, depuis quelques temps, le phénomène est devenu inquiétant quand il commence à gagner du terrain dans le champ politique sénégalais. Il est devenu sans doute un changement d'identité religieuse et confrérique d'hommes politiques. Une chose qui n'est jamais gratuite quand on comprend le jeu de ruse dans lequel sont la plupart des acteurs politiques et qui ne sera pas sans conséquence sur une éventuelle redistribution de l'électorat. Ce phénomène a été l'œuvre de beaucoup d'hommes politiques qui n'ont pas hésité à le clamer explicitement ou implicitement.

Même si le plus célèbre est Idrissa Seck, nous pouvons noter d'autres comme Landing Savané (de la Qadriyyah à la Mouridiyyah) et même l'actuel Président de la République, Macky Sall qui a des relations particulières avec les dignitaires mourides. Son comportement envers eux donne tous les arguments qu'il est devenu mouride. En effet, il faut attendre 2017 pour entendre le Président Macky Sall déclarer publiquement son allégeance à la confrérie mouride depuis 2000. C'était lors d'une visite effectuée à Darou Khoudoss dans la capitale de la Mouridiyya pour présenter ses condoléances suite au décès d'un petit-fils de Cheikh Ahmadou Bamba.

Souvent très prompt à utiliser des versets coraniques et des hadiths dans ses discours, Idrissa Seck était toujours vu comme le « *mara* » (diminutif de marabout) de la classe politique sénégalaise comme l'appellent ses acolytes. Son allégeance à la confrérie mouride en septembre 2014 a fait couler beaucoup d'encre et de salives. Le leader du parti « Rewmi », jusque-là réputé appartenir à la confrérie des tidianes sans aucune preuve pourtant, a ainsi fait la une des médias et des émissions entières ont été consacrées à son acte d'allégeance. Les réseaux sociaux numériques ont été aussi la tribune d'expression des Sénégalais qui se

sont divisés sur la question. Si certains ont affiché leur scepticisme avançant la thèse d'un opportunisme politicien, d'une simple mise en scène (E. Goffman, 1973) et du bluff, d'autres n'ont pas manqué à le soutenir sur sa nouvelle voie religieuse.

Cette question a aussi refait surface en 2018 après ses déclarations très controversées sur la Mecque et Jérusalem ou le phénomène du « Makka-Bakka ». Devant des attaques venant de tous les bords qui ont poussé certains Sénégalais et même des acteurs religieux à vouloir le bannir de l'islam, Idrissa Seck a organisé une conférence de presse pour apporter des éclaircissements sur certains points de sa déclaration, présenter des excuses aux uns et autres touchés par ses propos. Il en a aussi profité pour exprimer publiquement son allégeance à la confrérie mouride. Ainsi, il s'est présenté comme « *aspirant musulman et talibé de Serigne Touba* ». Cette déclaration a suscité la colère de certains talibés tidianes qui ont estimé être trahis par leur ancien condisciple pour faire la fierté de certains mourides qui lui avaient promis de le soutenir pour les rendez-vous électoraux à venir. Sur les médias classiques et sur les réseaux sociaux numériques, cette question de l'identité religieuse et confrérique des hommes politiques a suscité moult commentaires. Le débat entre mouride et tidiane était plus virulent que jamais surtout à la suite de la déclaration du Khalife général des Tidianes condamnant tout abandon de la confrérie Tidiane pour une autre voie. Donc, Idrissa a ainsi provoqué une aversion manifeste de certains disciples tidianes pour gagner en retour la sympathie de beaucoup de mourides. Ses résultats lors de l'élection présidentielle de 2019 qui lui sont favorables dans le fief des mourides et défavorables en milieu tidiane en sont une parfaite illustration.

Durant la campagne électorale de la présidentielle de 2019, Idrissa Seck, à la tête d'une grande coalition de l'opposition, a puisé dans le référentiel mouride, les écrits du fondateur de la Mouridiyya pour présenter son projet de société. C'est une stratégie de marketing politique qui a ainsi porté des

fruits. En effet, le « vote mouride » lui a été certainement favorable. Ce qui lui a permis d'occuper la tête des voix dans la région de Diourbel avec environ 49%.

L'attraction mouride de la plupart des hommes politiques sénégalais peut s'expliquer par le fait que l'organisation de la Mouridiyya est la plus centralisée des confréries musulmanes sénégalaises, estime Bakary Sambé (https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/02/11/nos-leaders-cherchent-dans-le-religieux-une-legitimite-qu-ils-n-ont-pas-dans-le-politique_5422206_3212.html, visité le 29-10-2021 à 16 heures). Et aussi pour lui, l'électeur sénégalais est « un individu affilié », « *un citoyen social qu'il faut appréhender dans un environnement fait de logiques d'appartenance* » (Sambé, idem). Par ailleurs, s'agissant du phénomène du « vote mouride » ou du « vote identitaire », Bakary Sambé estime toujours qu'il « *fait partie de ce que l'on appelle les votes homogènes : il est motivé par une fibre d'appartenance et d'identification à une communauté religieuse* » (Sambé, idem). Ce qui peut pousser probablement certains politiciens à la recherche d'un « parrain confrérique ».

1.3. De la recherche de « parrain confrérique » par les hommes politiques sénégalais

La recherche d'un parrain est toujours motivée par des besoins de sécurité et de légitimité dans une entreprise souvent hasardeuse. Dans le champ politique sénégalais, le parrain confrérique peut être compris comme une sorte de recommandation qu'un guide religieux a faite pour un politicien. Ce dernier y cherche notamment une crédibilité et une aura politique. En effet, étant donné que les Sénégalais sont pour la majeure partie des citoyens sociaux insérés dans des systèmes d'appartenance confrériques ou à une communauté religieuse, le parrain confrérique peut assurer à son « protégé » une certaine place dans les choix électoraux des condisciples. Le jeu électoral sénégalais s'est toujours organisé ainsi depuis 1960 avec les Présidents Senghor et Diouf. Mais depuis 2000, ce phénomène, compris comme un gage de

succès politique par les politiques sénégalais, a été réactualisé.

Lors de l'élection présidentielle de 2000, le Président sortant et candidat pour sa propre succession, Abdou Diouf avait ses parrains confrériques. Il s'agissait de Serigne Mansour Sy, Khalife général des Tidianes d'alors et de Serigne Modou Kara Mbacké, marabout-politique, membre de famille Mbacké de Darou Mousty. Serigne Mansour Sy avait déclaré publiquement son soutien au Président sortant Abdou Diouf. Sa consigne de vote, comme un appel au vote identitaire, en faveur de celui-ci, décriée par certains n'était pas massivement suivie même par les talibés tidianes. Ce qui faisait naturellement de son opposant, Abdoulaye Wade, un candidat pour les autres, surtout les mourides. Et les rapports particuliers qu'il entretenait avec le Khalife général des mourides d'alors, Serigne Saliou Mbacké (1990-2007) en témoignent beaucoup.

En 2000, le candidat Abdoulaye Wade a pu bénéficier d'un soutien des mourides pour accéder au pouvoir et son parrain qui lui a donné cette légitimité est sans doute Serigne Saliou Mbacké. En 2007, ce scénario s'est répété. Serigne Saliou avait penché favorablement du côté de Wade pour sa réélection malgré la montée surprenante de son opposant Idrissa Seck. En effet, à l'approche du scrutin de la présidentielle de 2007, lors d'une visite que le Président Wade lui a rendue pour lui parler des chantiers de la ville de Touba, Serigne Saliou Mbacké avait déclaré : « *J'ai demandé au Président de la République d'attendre la fin de l'élection présidentielle pour poursuivre les travaux qu'il a entamés à Touba* » (<https://www.jeuneafrique.com/146476/societe/touba-un-poids-politique-incontournable-au-s-n-gal/>, visité le 23-10-2021 à 12 heures). Cette déclaration du khalife a été transmise et retransmise plusieurs fois par les médias publics d'État. Celle-ci vue comme une « consigne de vote » implicite par la plupart des Sénégalais avait sans doute fait bousculer l'électorat mouride en faveur de Wade. Cette déclaration a aussi été instrumentalisée par les partisans de ce dernier à des fins de propagande électorale qui a porté des fruits. Car Abdoulaye

Wade a été réélu dès le premier tour avec environ 65% des voix et il est resté le leader politique incontestable à Touba. En 2012, le marabout mondain, Cheikh Béthio, guide des *Thiantakones*, a voulu répéter le même scénario que son marabout, Serigne Saliou. Il avait ainsi déclaré : « *Je vote pour le candidat Abdoulaye Wade. Et je demande à tous mes talibés ici au Sénégal ou à l'étranger d'en faire autant. C'est une consigne que j'ai reçue de mon marabout Serigne Saliou Mbacké* » (https://www.pressafrik.com/Presidentielle-2012-Bethio-Thioune-recoit-et-donne-un-ndigel-de-vote-pour-Wade_a78011.html, visité le 23 septembre 2021 à 12 heures). Cette déclaration très tôt critiquée par les mourides n'a pas donné les résultats voulus puisque Wade a été battu au second tour de l'élection présidentielle, malgré la forte mobilisation des *Thiantakones*, par Macky Sall qui avait sans doute acquis une certaine légitimité du fait de ses relations particulière avec le Khalife des mourides d'alors, Serigne Sidy Mokhtar Mbacké.

Macky Sall, candidat de la coalition « Macky 2012 », était aussi membre du mouvement du 23 juin des forces vives de la nation (M23) contestant la candidature à un troisième mandat du Président Abdoulaye Wade. Mais la relation entre Macky Sall et M23 ont été interrompu durant toute la campagne électorale du premier tour. En effet, au moment où tous les autres leaders politiques dudit mouvement avaient décidé de rester à la Place de l'Obélisque (Dakar) continuant ainsi à décrier et à contester la candidature de Wade, ce qui avait amené beaucoup de violences à Dakar, Macky Sall s'est rendu avec sa coalition à Touba pour rencontrer le Khalife général des mourides, Serigne Sidy Mokhtar Mbacké. À la sortie de leur rencontre, Macky Sall a dit avoir reçu du patriarche mouride d'arrêter toutes les formes de manifestation à Dakar et d'aller dérouler la campagne électorale sans violence. Cette volonté de Macky Sall de suivre la recommandation du Khalife lui a valu une certaine sympathie de la part de certains Sénégalais et surtout des mourides. Il a été vu cependant comme un traître par ses pairs car voulant mettre en mal le reste de l'opposition

avec le religieux. Pari gagné aussi, parce qu'il a été vu comme le candidat le plus sérieux et le plus « poli » des politiques. Certainement, une des choses qui l'ont poussé à la victoire contre son ancien mentor, Abdoulaye Wade.

En 2017, lors des élections législatives et surtout en 2019 lors de l'élection présidentielle, l'espace politique sénégalais a connu un phénomène, Ousmane Sonko. Même s'il a pu s'appuyer sur une masse critique de jeunes encourageant son ascension politique, Ousmane Sonko pouvait aussi compter sur le soutien de mouvements religieux. Indubitablement, les mouvements musulmans salafistes et wahabites du Sénégal étaient plus favorables à son profil. Certains sénégalais même voient encore Ousmane Sonko comme un musulman-wahabite derrière qui se cache communauté réformiste et anti-confrérique.

Mais, très tôt, comprenant ainsi le jeu politico-électoral sénégalais en rapport avec le champ religieux et surtout confrérique, Sonko trouve ainsi Darou Mousty, deuxième capitale du Mouridisme, comme sa porte d'entrée dans le champ confrérique. Ce nouveau positionnement, en plus de son radicalisme contre le système politique traditionnel sénégalais, va lui permettre de séduire une bonne partie de l'électorat jeune et mouride au Sénégal et de trouver une certaine légitimité. Des voix même sont allées jusqu'à confirmer son allégeance au Mouridisme par l'intermédiaire de Serigne Abdou Mbacké, fils de Serigne Cheikh Khady Mbacké, fils de Serigne Mame Thierno Mbacké fondateur de la cité religieuse de Darou Mousty, lui-même petit-frère de Cheikh Ahmadou Bamba. Ce qui explique dès lors l'aura qu'a gagnée le leader du PASTEF auprès de cette communauté et toutes les relations qu'il a pu nouer avec des dignitaires mourides. Aujourd'hui, Ousmane Sonko a adopté visiblement tous les comportements d'un mouride. Dans ses discours même, le référentiel mouride est utilisé de plus en plus. Et la presse sénégalaise n'a jamais tardé de faire une grande médiatisation de son changement d'identité religieuse.

Par conséquent, en plus de la connotation

religieuse de certaines formations politiques et de la conversion confrérique des hommes sénégalais, la recherche d'un parrain confrérique par presque la plupart des candidats à une élection confirme l'étroite relation entre le jeu politico-électoral et l'identité religieuse et confrérique au Sénégal. Comment se passe alors le traitement médiatique d'un tel fait ?

2. Identifications religieuses et discours politique identitaire dans les médias au Sénégal

Les médias sont devenus « *les vrais gérants des identités contemporaines* » (V. Fco et S. Blanco, 2004, p. 336). En effet, présentés comme des médiateurs, des diffuseurs, les médias peuvent aussi être des promoteurs des identités dans tous les domaines. Les médias affirment les identités, les confirment et même les coconstruisent. Ainsi, au Sénégal, avec une forte domination de la référence identitaire dans les discours et les comportements politiques, les médias se positionnent comme des instruments de médiatisation des différentes identifications religieuses et confrériques dans le jeu politico-électoral. Durant les cérémonies religieuses et surtout musulmanes et les différentes élections qui sont se déroulées au Sénégal, les médias font un cadrage et une certaine mise en agenda des aspects comme le comportement religieux des hommes politiques. Cette mise en avant de l'identité religieuse et confrérique en période d'élections est devenue un jeu banal auquel se lancent les médias sénégalais. Les médias sénégalais procèdent ainsi à une « confrérisation » du jeu politique et électoral.

2.1. La médiatisation des identifications confrériques des hommes politiques

La médiatisation des identifications confrériques des hommes politiques est devenue un fait de l'actualité politique au Sénégal. Les médias s'empressent toujours de traiter de toute forme d'identité religieuse et confrérique d'un acteur politique poussant ainsi le peuple à la considérer comme faisant partie des critères d'évaluation d'un candidat à une élection au Sénégal. Ces

effets d'amorçage et de persuasion des médias (G. Derville, 2017) est visible même dans les plus petits faits divers en rapport avec le religieux au Sénégal.

Dès lors, une visite qu'un candidat a rendue à un guide religieux ainsi que le recueillement d'un homme politique dans un mausolée d'un quelconque religieux disparu feront le lendemain la une des médias. Par ailleurs, un verset coranique récité dans un discours politique et une référence aux écrits d'un guide religieux seront les aspects qui seront plus traités médiatiquement durant les campagnes électorales. Ainsi, dans ce cas précis, Idrissa Seck, reconnu pour son aisance avec le Coran, les hadiths et les écrits du fondateur du Mouridisme, est toujours le candidat qui capte le plus l'attention des médias et des journalistes. Durant la campagne électorale de la présidentielle de 2019, le discours prononcé lors son passage à Touba et à Mbacké dans lequel il a présenté son projet de société en s'appuyant sur le référentiel mouride a attiré l'attention de plusieurs médias nationaux et même internationaux. Ce discours, du fait de sa forte médiatisation et l'accent mis sur les quelques vers récités par l'homme politique qui se réclame du Mouridisme, a été aussi au centre des discussions des citoyens sénégalais. Cette approche des médias de mettre l'accent plus sur les aspects ayant un rapport direct ou indirect avec le religieux dans les discours et actions de tout acteur politique au Sénégal s'explique aussi par l'intérêt qu'ont les citoyens sénégalais pour ce paramètre devant les aider dans leurs choix électoraux. Une chose comprise de même par les politiques qui en profitent et s'identifient de plus en plus au religieux et au confrérique.

Durant les cérémonies religieuses (Tabaski, Korité, Magal, Gamou) au Sénégal de même, les médias donnent une grande importance aux hommes politiques. S'agissant des Gamou et Magal, l'accent est souvent mis sur leur présence ou non, le discours prononcé, etc. pour ensuite ouvrir les commentaires à leur public. Pour ce qui est des Tabaski et Korité dont les dates font souvent des polémiques au Sénégal entre confréries et surtout les mouvements salafistes

et wahabites, le jour de prière et les mosquées (souvent identifiées à des groupes religieux) où les hommes politiques ont prié seront au centre des titres des médias sénégalais. En effet, tous ces éléments peuvent renseigner sur l'identité religieuse et confrérique d'un individu au Sénégal et les médias, devant aussi le besoin de savoir des citoyens, restent les complices des hommes politiques qui cherchent toujours à les attirer sur eux pour séduire une partie de l'électorat. Ainsi, ces dernières années, la fréquentation par beaucoup de politiques de la mosquée *Massalikul Jinan* construite par les mourides à Dakar au détriment de la Grande Mosquée de Dakar a attisé la curiosité de beaucoup de médias au Sénégal. Pourtant, cette dernière était toujours le point de rencontre des hommes politiques sénégalais, opposition comme pouvoir, lors des cérémonies religieuses.

Cette médiatisation à outrance de l'identification religieuse et confrérique des hommes politiques est un fait réel au Sénégal à travers lequel, l'on peut voir cette orientation des médias de faire les élections mais à travers la référence religieuse. En effet, devant la volonté des hommes politiques de séduire l'électorat par l'identité religieuse et l'attention portée par les Sénégalais sur ce phénomène comme faisant partie du jeu politico-électoral, les médias ont surpassé leur rôle de relais et de médiateur pour devenir de vrais promoteurs de ces identifications.

2.2. La médiatisation de la proximité entre acteurs politiques et acteurs religieux

Dans le prolongement de la médiatisation des identifications religieuses et confrériques des politiciens sénégalais, les médias insistent aussi beaucoup sur les proximités entre ces derniers et les acteurs religieux et confrériques. Les événements politiques et religieux sont les occasions pour les politiciens sénégalais de faire preuve de relations et d'affinités avec des guides et des foyers religieux par des visites, des parrainages, invitations, etc.

Ainsi, des expressions comme : « un tel homme

politique a fait allégeance à tel guide religieux », « tel guide religieux lâche tel homme politique pour un tel autre » ou « tel guide religieux a promis à tel candidat une victoire » font souvent la une des médias au Sénégal. Ce sont des expressions ayant une grande importance pour le Sénégalais qui, pour chaque élection, évalue ses choix politiques en fonction de son identité religieuse et confrérique. Cela explique ainsi la manière dont la « mêmeté » religieuse influe fortement sur la conquête de l'électorat au Sénégal et la raison pour laquelle l'acteur politique sénégalais cherche toujours son parrain religieux ou confrérique.

2.3. La médiatisation du discours politico-électoral identitaire des militants politiques

Présentés comme des médiateurs et des diffuseurs, les médias ne se limitent pas à une diffusion des discours politiques identitaires des politiciens. Ceux prononcés par les militants ou construits par eux-mêmes aussi occupent une place importante dans leurs agendas. Cela se fait souvent à travers une reprise sans distance du discours populaire employé par une partie de la population sénégalaise pour donner son point de vue sur les élections et les hommes politiques.

Dès lors, des expressions comme « le vote mouride », « le vote tidiane », etc. souvent prononcées par les journalistes, des analystes et les militants politiques confirment plus clairement l'encastrement identitaire et confrérique des choix électoraux au Sénégal. C'est le même cas quand un média titre : « Touba a dit oui ou non à tel candidat » ou « Tivaouane a dit ou non à tel candidat ». En effet, au Sénégal, la capitale d'une confrérie ne représente pas seulement une ville mais toute une communauté. Et les médias sénégalais ont toujours cherché à identifier les candidats à une élection présidentielle à ces villes pour faire référence à leur identité religieuse. En faisant ainsi la médiatisation des identités religieuses des politiciens par le truchement des discours politico-électoraux de militants ou de guides religieux, les médias s'inscrivent dans une logique de promotion, intentionnellement ou

non, de la référence identitaire dans le jeu politico-électoral sénégalais.

Les émissions interactions ouvertes aux militants politiques dans les radios privées sénégalaises sont aussi des tribunes de promotion de la référence identitaire et confrérique au moment des élections au Sénégal. Les rivalités entre les mouvements dits *ibadous* (wahabisme, salafisme) et les confréries et même entre les différentes confréries (Mourides *versus* Tidianes, par exemple) sont toujours au cœur des débats dans les médias depuis les différentes élections passées. C'est donc le fanatisme des militants politiques longtemps constaté sur les réseaux sociaux numériques et dans les discussions privées qui est aujourd'hui déplacé dans les radios et télévisions privées sénégalaises.

La médiatisation des identifications religieuses et le discours politique identitaire dans les médias au Sénégal ont mis en corrélation trois agendas : l'agenda des médias, l'agenda des acteurs politiques et l'agenda des citoyens (J. Auboussier et I. Huré, 2016). Au Sénégal, ils se sont trouvés être les quasiment les mêmes. En effet, dans les discours politiques du personnel politique sénégalais, dans les discours militants et l'attente des citoyens et dans les titres et analyses des médias, l'imbrication entre l'identité religieuse et le politique reste au cœur. Le personnel politique cherche, à travers la publicisation de leur identité religieuse en contexte d'élection, à séduire des citoyens qui ont besoin de savoir sur quoi se baser pour évaluer ces derniers et leurs choix électoraux. Et les médias, devant la fécondité d'un tel fait, vont au-delà de leur rôle d'information pour hiérarchiser les besoins et les priorités quotidiens des citoyens et par conséquent structurer le débat public (D. Shaw et M. McCombs, 1972) autour de la référence religieuse et confrérique dans le jeu électoral sénégalais. Les médias participent donc à une construction ou à un renforcement des identités religieuses en contexte d'élections au Sénégal. Ce qui renforce ainsi la plausibilité de la thèse d'une « confrérisation » du jeu politico-électoral par les médias au Sénégal.

Conclusion

La question identitaire fait partie intégrante du jeu politique sénégalais. Elle peut être diffuse, subtilement présente dans le discours public des acteurs ou flagrante en période électorale. Il y a sans doute une convergence entre la politique et la religion.

Par ailleurs, les intérêts des quatre types d'acteurs de l'espace public que sont les hommes politiques, les guides religieux, les professionnels des médias et les citoyens sont entrelacés. À priori, chaque catégorie y trouve son compte. Dans cet échange de bons procédés, la question de l'identité religieuse, au cœur des interactions et des transactions, mérite une attention en tant qu'enjeu du vivre-ensemble sénégalais.

La manipulation, par les hommes politiques, d'une rhétorique nationaliste autour de la place des guides religieux confrériques dans la constitution de la nation sénégalaise séduit des franges importantes de citoyens. Leaders politiques et chefs religieux savent utiliser la question identitaire pour accéder à des positions privilégiées. Si les acteurs politiques recherchent, dans les confréries, une autorité fragilisée avec le temps années, les religieux, se positionnent sur l'échiquier politique pour monnayer leur influence spirituelle et morale. Les uns et les autres profitent réciproquement de leurs avantages matériels et moraux.

Les hommes politiques ont besoin d'électeurs, de soutiens et de réseaux dans les communautés pour combler une légitimité déficitaire. Les religieux cherchent à développer des mécanismes de renforcement de leurs capitaux : politique, social, économique et symbolique. Pour les médias, la mise en agenda de cette problématique nourrit les rédactions sans réussir le pari de la distanciation nécessaire pour des médiations non piégées.

Bibliographie

- AUBOUSSIER Julien et HURE Isabelle, 2016, « Agenda médiatique et élections présidentielles. L'à propos des discours de campagne », *Mots. Les langages du politique*, 112, p. 45-52.
- DERVILLE Grégory, 2017, *Le pouvoir des médias*, 4e édition, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, Coll. « Politique en plus ».
- FCO Victor, BLANCO Sampedro, 2004, « Identités médiatiques et identifications médiatisées : visibilité et reconnaissance identitaire aux médias », *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n° 66-80, p. 335-350).
- MC COMBS Maxwell, SHAW Donald, 1972, « The agenda-setting function of mass-media », *Public Opinion Quarterly*, Vol. 36, n°2, p. 176-187.
- LAMIZET Bernard, 2016, « Rhétorique de l'identité et discours identitaires », in Richard Arnaud, Hailon Fred, Guellil Nahida, (dir.), 2016, *Le Discours politique identitaire dans les médias*, Paris, Éd. L'Harmattan, coll. Questions contemporaines, p. 25-48.
- LAZARSELD Paul, BERELSON Bernard and McPHEE William, 1948, *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, The University of Chicago Press, Chicago.
- LAZARSELD Paul, GAUDET Hazel et BERELSON Bernard, [1944] 1968, *The People's Choice*, 3e éd., New York et Londres, Columbia University Press.
- RICHARD Arnaud, HAILON Fred, GUELLIL Nahida, (dir.), 2016, *Le Discours politique identitaire dans les médias*, Paris, Éd. L'Harmattan, coll. Questions contemporaines, 228 pages.
- SAMBE Bakary, 2019, « Nos leaders cherchent dans le religieux une légitimité qu'ils n'ont pas », https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/02/11/nos-leaders-cherchent-dans-le-religieux-une-legitimite-qu-ils-n-ont-pas-dans-le-politique_5422206_3212.html, visité le 29 septembre 2021 à 16 heures.
- SAMBE Bakary, 2018, *Contestations islamisées. Le Sénégal entre diplomatie d'influence et islam politique*, Les Éditions Afrikana, Montréal, 238 pages.
- SAMSON NDAW, Fabienne, 2009, « Nouveaux marabouts politiques au Sénégal : lutte pour l'appropriation d'un espace public religieux », in HOLDER Gilles, *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala.
- SAMSON Fabienne, 2000, « La place du religieux dans l'élection présidentielle sénégalaise », *Afrique contemporaine*, La Documentation française, p. 5-11.
- Sayarh Nada, 2013, « La netnographie : mise en application d'une méthode d'investigation des communautés virtuelles représentant un intérêt pour l'étude des sujets sensibles », *Recherches qualitatives* - Vol. 32(2), p. 227-251.
- TIMERA Mamadou Bouna, DIONGUE Momar et THIAM Ousmane, 2019, « L'élection présidentielle de février 2019 au Sénégal : entre renouveau de l'échiquier politique et percée du vote régionaliste », *EchoGéo*, Sur le Vif.

Père Armel DUTEIL

Religion et Identité dans un monde fragilisé

Père Armel DUTEIL, Prêtre du diocèse de Dakar

D'abord, je voudrais parler de ce monde fragilisé. En Afrique, il a été très profondément bouleversé par l'esclavage et la colonisation. C'est bien connu, il faut le rappeler. Mais ce monde, même fragilisé, n'a pas été complètement cassé et grâce à Dieu, il continue à vivre aujourd'hui. Pour le monde entier, la deuxième guerre mondiale s'est singularisée par un nombre énorme de victimes civiles, l'holocauste des juifs et l'usage pour la première fois de la bombe atomique. Le monde a été ensuite fragilisé par l'opposition entre deux blocs : le capitalisme et le communisme qui cherchaient l'un comme l'autre à s'imposer en Afrique. Le communisme ayant perdu beaucoup de ses forces, c'est le libéralisme qui s'impose actuellement et qui fragilise les plus pauvres. En donnant le maximum de moyens à ceux qui ont l'argent et prennent le pouvoir. Le monde est fragilisé. Pas seulement les pays, mais aussi les personnes.

Le monde a été fortement fragilisé ces deux dernières années par le Covid. Ses conséquences au niveau économique et politique sont encore présentes aujourd'hui. Et cette année 2022 est arrivée la guerre de l'URSS contre l'Ukraine. Cela a apporté la fragilité de l'économie mondiale suite à la très grande dépendance de nombreux pays par rapport aux engrais, au blé, au maïs et aux céréales produits par ces deux pays. La guerre entraîne une perte de production, un blocage des récoltes et donc une faim de plus en plus grande dans le monde. Une inflation et une augmentation des prix très importantes. Et là aussi, ce sont les plus pauvres qui en subissent les conséquences. La lutte contre ces facteurs va entraîner la mobilisation d'une grande partie de nos ressources.

Et puis il y a tout le problème du réchauffement de la terre, de la destruction de l'environnement avec les pollutions de toutes sortes, de la surexploitation des richesses de la terre ce qui fait qu'elle s'épuise complètement, de la disparition de nombreuses espèces animales et végétales. Tout cela entraîne une fragilité très grande de toute la terre avec les conséquences bien connues : les tornades, les ouragans, l'avancée du désert, la montée des eaux, la fonte des glaciers, etc... Notre continent n'est responsable que de 4% de la pollution mondiale, mais c'est lui qui en subit le plus les conséquences dramatiques. Et malgré leurs promesses, les pays industrialisés rechignent à aider l'Afrique à mettre en place des énergies renouvelables. Et veulent lui interdire d'utiliser le gaz et le pétrole que l'on découvre actuellement, alors que c'est à partir du gaz et du pétrole que ces mêmes pays se sont industrialisés et développés.

Notre continent continue d'être pillé. Nos matières premières sont exportées et transformées dans les pays industrialisés et ils reviennent chez nous à un prix très élevé. Ce qui augmente encore notre pauvreté. Même notre pétrole est envoyé à l'extérieur pour être raffiné, avant de nous être revendu au prix fort. Les mines sont exploitées avec des contrats basés sur la loi du plus fort. Nos fonds marins sont pillés, alors que le poisson est la source principale de protéines pour la population.

Plus précisément au Sénégal, ce que je viens de dire sur la fragilisation du monde est présent, même si pour le moment nous sommes protégés des attaques terroristes. Et il est essentiel de

tout faire pour nous protéger. Mais nous ne connaissons pas l'avenir. Et dans notre pays, il y a aussi toute la fragilisation apportée par la politique, le changement d'équilibre au moment des élections locales, la tension très grande au moment des élections législatives, et une opposition de plus en plus forte par rapport au pouvoir. Cette tension politique est alimentée par la crainte que le président se présente pour un 3^{ème} mandat, ce qui est contre la Constitution.

Ces différents éléments expliquent **le repli identitaire** d'un certain nombre de personnes. Dans un monde fragilisé, on se replie sur les valeurs que l'on pense sûres : la famille, l'ethnie, son groupe religieux. Cela conduit à la fois à l'isolement et au durcissement sur des principes considérés comme essentiels pour se protéger et se sécuriser. Quitte à se mettre en opposition avec les autres groupes, ce qui fragilise encore plus la société tout entière.

L'identité et ses différentes composantes, religieuses et autres

La religion tient une part très importante dans notre identité au Sénégal. C'est une identité religieuse, marquée à la fois par **la culture négro-africaine et par les religions africaines traditionnelles**, ces deux éléments allant ensemble. Même si la pratique de la religion traditionnelle a beaucoup diminué dans notre pays, les gens désirent s'orienter vers une religion mondiale, que ce soit l'islam ou le christianisme. Au point qu'il est difficile d'avoir des représentants de la religion traditionnelle en tant que telle à notre assemblée. Mais les croyants, aussi bien musulmans que chrétiens n'hésitent pas à **recourir aux cérémonies, aux sacrifices et aux protections de la religion traditionnelle** dès qu'ils ont des problèmes.

Cette identité culturelle est très importante, car elle est **commune aux croyants musulmans comme chrétiens**. C'est elle qui leur permet de se comprendre, de vivre dans l'amitié et de s'engager ensemble pour la construction de la société et la paix dans le pays.

La dimension religieuse africaine est présente aussi dans ce que l'on appelle **les vertus traditionnelles**. Mais il est urgent de voir quelles valeurs conserver, et comment les vivre dans un monde moderne. Comme le disent par exemple deux de nos proverbes : « *lorsque le rythme du Tam-Tam change, le pas de la danse doit aussi changer* ». Et « *l'on n'arrose pas le riz d'aujourd'hui avec les pluies d'autrefois* ». Il pourrait être intéressant, au moment du débat, de mener une réflexion sur cette question : quelles valeurs traditionnelles conserver, et comment les vivre d'une façon valable dans le monde moderne qui est le nôtre.

Le christianisme aussi bien que l'islam en Afrique noire contribuent fortement à créer **une identité que j'appellerai « culturo-religieuse »**. Mais c'est une identité culturo-religieuse diverse et multiforme. D'abord pour l'Islam au Sénégal, il y a les différentes confréries qui chacune a son visage propre. Pour le christianisme, ce sont les différentes églises chrétiennes présentes dans le pays : catholiques, protestantes, luthériennes et méthodistes. Mais aussi plusieurs groupes religieux afro-chrétiens. Et également des sectes qui se multiplient, prétendant s'appuyer sur la Bible, mais que l'on peut difficilement appeler chrétiennes.

Mais même si la dimension religieuse est importante, elle ne constitue pas à elle seule l'identité des groupes et des personnes au Sénégal. Pour les personnes, on connaît l'importance des cultures traditionnelles africaines, avec tout le poids de l'histoire et des traditions de chaque religion, qui marquent la personnalité de chacun. Mais la foi de l'homme ne se limite pas aux pratiques de sa religion. L'identité aussi bien personnelle que communautaire est **marquée par la vie en société**, que ce soit au niveau scientifique, anthropologique ou ethno-social. Prenons simplement l'exemple de la langue.

Ces dernières années on a cherché à valoriser **les langues nationales**. En particulier le ouolof. Mais, il est clair que cela reste au niveau de l'oralité, dans la vie courante, les radios, les télévisions et les réseaux sociaux. Il n'y a pratiquement pas de journaux rédigés en ouolof.

Et il y a très peu de gens qui savent lire et écrire leur langue maternelle, d'autant plus qu'il y a plusieurs écritures : anciennes, nouvelles et internationales qui sont en concurrence.

Il est vrai que le ouolof se répand de plus en plus, et que de nombreux Sénégalais parlent à la fois leur langue maternelle, le ouolof et le français. Ce qui amène un enrichissement de la personnalité des personnes concernées. En même temps, le français continue à marquer profondément l'identité des sénégalais par la culture que cette langue apporte. D'autant plus que cette langue est non seulement la langue officielle, mais la langue utilisée pour l'enseignement. Ce qui marque spécialement les jeunes scolarisés.

L'identité de tous et de chacun actuellement, surtout celle des jeunes, est aussi profondément marquée par **les médias**. Tous ces médias qui apportent des cultures étrangères. Mais ce qui est transmis, ce sont souvent des choses sans profondeur, en particulier par les chanteurs et par artistes : les façons de s'habiller, les chants et les danses modernes... Les jeunes ne savent plus chanter en groupe. Il leur faut des micros et des ordinateurs. Et la façon de parler ouolof des jeunes n'est pas le ouolof des anciens, et encore moins le ouolof des chefs religieux. Et il est très souvent mélangé avec des mots et expressions françaises et même anglaises.

Cela pose la question de **l'éducation aux médias**, qui est vraiment essentielle et urgente. Que l'on apprenne en particulier aux jeunes à analyser ce qu'ils voient, et d'y réfléchir de manière à pouvoir l'intégrer d'une façon positive dans leur vie et dans la vie de la société.

Comment garder notre identité dans ce monde fragilisé ? La mondialisation

Pour revenir au thème de notre rencontre, on peut donc se demander si l'identité sénégalaise n'a pas **plusieurs étages** : d'abord, l'étage de la culture traditionnelle, souvent vécue d'une façon inconsciente, et pourtant très importante pour construire sa vie et son avenir. Il est donc

important qu'elle soit mise en valeur et adaptée à la vie actuelle.

Ensuite, l'identité religieuse qui reste encore très forte au Sénégal que ce soit l'identité musulmane ou chrétienne, même si celle-ci est minoritaire.

Enfin l'identité que j'appelle moderne et qui souvent reste superficielle. Mais elle est influente, et même elle empêche parfois de développer les valeurs et les identités traditionnelles et religieuses.

Cela pose en particulier le **problème de la mondialisation** qui en soi est une ouverture à ce qui se vit dans les autres pays et aux autres cultures. Mais on est obligé de constater que souvent cette mondialisation, au lieu d'être un enrichissement, apporte un appauvrissement, en supprimant nos différences et nos originalités. Ce qui entraîne un nivellement à la base pour une pseudo culture internationale qui cache un manque de valeurs et d'idéal, et se limite souvent aux questions et aux intérêts économiques, car marquée par une domination politique des pays les plus industrialisés et les plus riches. Cela entraîne donc une **marginalisation des pays pauvres et des petits de la société** dans ces pays. Et une exploitation des pays les plus pauvres qui n'ont pas les moyens de se défendre contre les pays développés, qui cherchent à s'imposer et à profiter des richesses des pays du tiers monde. Et les grandes sociétés multinationales s'imposent même aux états par leur puissance économique.

En même temps, la mondialisation est un mouvement important d'autonomie, qui risque de nous conduire jusqu'à un **individualisme exacerbé**, qui cherche son intérêt personnel, et à bâtir son avenir tout seul quand ce n'est pas en opposition aux autres, par égoïsme et individualisme, sous prétexte de liberté et d'indépendance. Il est clair que l'individualisme ne permet pas de garder la dimension communautaire des cultures négro-africaines et des religions traditionnelles. Il y a donc là un manque très grave pour l'avenir de nos pays et des personnes en particulier.

Que peuvent apporter les religions ?

Il est clair que dans un monde fragilisé comme le nôtre, les religions à partir de leurs livres saints apportent une base claire et solide sur laquelle construire non seulement notre vie personnelle de croyants mais l'avenir du pays. Et cela d'autant plus, encore une fois, que ces religions, l'islam et le christianisme pour le Sénégal, sauront conserver et s'appuyer sur les valeurs des religions traditionnelles africaines. Et aussi dans la mesure où ces deux religions sauront **travailler ensemble pour s'épanouir**, au lieu de s'opposer comme cela arrive malheureusement trop souvent. Il est donc important pour chacun d'entre nous de soutenir les efforts d'amitié entre chrétiens et musulmans. Car ce ne sont pas les religions qui dialoguent, mais bien les personnes à partir de leur identité. En cherchant une amitié engagée qui débouche sur un service de la société et de la population tout entière, spécialement des plus nécessiteux. *Nous pourrions également revenir sur cette question au cours du débat.*

Il y a des choses qui marquent notre identité religieuse : la foi en Dieu, la prière, la dimension communautaire, un livre sacré et révélé dans l'islam comme dans le christianisme. A condition de rester ouvert et accueillant aux autres. C'est dire toute **l'importance de la laïcité** que nous avons choisie au Sénégal et qui permet, de pratiquer sa religion et de respecter la religion de l'autre, à la fois à chacun personnellement et ensemble en communauté. Cette laïcité est un gage de liberté et d'avenir pour nous tous. Et une protection contre tous les fondamentalismes, intégrismes et terrorismes.

Une chose importante pour laquelle les religions musulmane et chrétienne, peuvent se rencontrer est celle de **l'engagement pour les plus pauvres dans la société**. Toutes les religions se construisent sur ce qu'on appelle la règle d'or : *« tu ne feras pas aux autres ce que tu ne veux pas que l'on te fasse à toi-même »*. L'islam comme le christianisme sont basés sur les dix commandements de Moïse. Et en particulier ce grand commandement que Dieu

a donné au peuple juif : *« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme, de tout ton cœur, de toutes tes forces, et de tout ton esprit. Et ton prochain comme toi-même »*. L'un des piliers de l'islam, c'est l'aumône et donc l'amour des pauvres. Pour les chrétiens, le commandement de Jésus Christ, c'est « aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimé ». C'est donc en s'engageant ensemble chrétiens et musulmans, pour l'amour des plus pauvres et des petits dans la société, que ces deux religions garderont leur identité et seront unies pour défendre les personnes et diminuer la fragilité de la société toute entière. C'est aussi ce qui leur permettra de participer activement à la construction d'une identité nationale, où la religion ne cherchera pas à s'imposer. Elle respectera la démocratie et la laïcité, mais elle rappellera sans cesse aux autorités qu'ils sont au service de la population, et spécialement des plus démunis et des plus nécessiteux. C'est là une qualité essentielle que ces deux religions peuvent apporter, à l'identité sénégalaise.

Ces petits de la société nous les connaissons. Il y a d'abord **ceux qui vivent vraiment dans la misère**, qui dorment dans la rue parce qu'ils n'ont pas de maison, qui n'ont pas les moyens nécessaires pour vivre, les plus pauvres que l'on appelle les badolos ou les miskines en wolof. Ce sont les plus fatigués, qui n'osent pas aller à la mairie ou au dispensaire, ni inscrire leurs enfants à l'école, parce qu'ils ont été trop souvent rejetés et humiliés. Ceux pour qui l'Onu a publié une « déclaration pour le soutien de ceux qui vivent dans l'extrême pauvreté », mais qui n'est pas mise en pratique.

Mais il y a aussi les pauvres, les nécessiteux dont la vie est très difficile. Ceux qui n'ont pas leur place dans la société, qui ne sont ni reconnus ni respectés, ceux qui n'ont pas le droit à la parole, ceux qui ne sont pas écoutés, tous ceux qui n'ont pas les moyens minimum pour recevoir une éducation de base ou une formation professionnelle. Et qui ne feront jamais grève, parce qu'ils n'ont pas les moyens de se défendre, encore moins de s'imposer : ceux qui font des petits métiers les gorgorlous, les gens du secteur informel, les apprentis, les

coxeurs, les enfants de la rue, les employées de maison que l'on appelle d'une façon péjorative bonnes ou mbidane. Ce qui est déjà un mépris de leur identité, de leur personnalité et de leurs valeurs personnelles. Toutes ces personnes n'ont aucune sécurité, ni sociale ni autre.

Les enseignants comme les agents de santé ont perçu des augmentations de salaire importantes au début de cette année. Parce qu'ils avaient les moyens de faire grève. Mais est-ce qu'ils ont augmenté dans la même proportion le salaire qu'ils donnent à leurs employées de maison ? A condition d'ailleurs qu'ils leur donnent un vrai salaire. Est-ce qu'ils ont inscrit leurs employées de maison à l'inspection du travail, comme c'est leur devoir de le faire ? Pour qu'ils puissent être protégés et bénéficier de leurs droits : le droit à la santé avec la sécurité sociale, le droit à la retraite, le droit aux allocations familiales. Mais d'abord le droit d'être respecté, traité comme une personne humaine avec sa dignité. Si de nombreuses personnes peuvent travailler et recevoir un salaire suffisant, c'est parce qu'elles ont une employée qui s'occupe de leur maison et des enfants pendant ce temps-là. Il ne faudrait pas l'oublier !

Et de même les différents chefs d'entreprise et de société. Ils demandent à être reconnus et se veulent influents dans la société. C'est normal ! Mais est-ce qu'ils inscrivent leurs employés à l'inspection du travail, ou se contentent-ils d'utiliser des bénévoles en CDD. Et à la fin de l'année ils les renvoient en disant qu'il n'y a plus de travail pour eux. Mais c'est pour prendre d'autres bénévoles en CDD, au lieu de garder les premiers en CDI, puisqu'il y a effectivement du travail et des places à remplir.

Et je souligne qu'il ne s'agit pas là de revendications révolutionnaires, mais simplement ce que nous demande la religion. Et ce sont des droits reconnus par l'état au niveau de la constitution et ratifiés au niveau des Nations Unies dès notre accession à l'indépendance. Cela fait partie de **l'identité de tout citoyen sénégalais.**

Ce n'est pas à moi de parler au nom **des musulmans.** Ils l'ont fait eux-mêmes, et beaucoup mieux que je ne pourrai le faire. Je me contente simplement de donner un exemple récent de l'influence de la religion dans notre vie sociale et pour notre identité sénégalaise. Je pense à l'intervention du khalife général des Niassènes pour une médiation sur la paix au Darfour. Il a réussi à rassembler et réconcilier 50 tribus à partir du thème « *entraidez-vous et craignez Dieu* ». Il est clair qu'en lui-même l'Islam est une religion de paix, même si tous les croyants ne sont pas des artisans de paix malheureusement. Et c'est la même chose chez les chrétiens.

Participation de l'Eglise Catholique.

Pour terminer, je vais partager quelques réflexions à partir de ma position de prêtre catholique. Même si certaines personnes continuent d'affirmer que le christianisme est la religion des blancs. Il est clair que **le christianisme en Afrique est devenu africain,** avec des responsables africains et une participation active des chrétiens. A la demande du Pape Benoît 16, les évêques de toute l'Afrique se sont réunis deux fois de suite en Synode, c'est à dire en Assemblée générale. Le premier synode justement pour préciser ce que devait être l'Eglise en Afrique, avec ses qualités et ses devoirs. Et le deuxième Synode a montré comment s'engager davantage pour la justice et la paix dans nos différents pays. Cette intervention de l'Eglise pour la paix est importante pour tous les peuples à travers **la diplomatie générale de l'Eglise** dans le monde entier. On se souvient que le pape Jean-Paul a travaillé activement à la chute de la dictature communiste. Et comment le pape François est intervenu très longuement et avec force pour essayer d'amener la paix, la justice et la démocratie dans les différents pays qu'il visite. En particulier contre la guerre de la Russie contre l'Ukraine, qui entraîne souffrances, problèmes, injustices et pauvreté dans le monde entier.

La Communauté Saint Egidio est bien connue pour ses efforts de réconciliation pour amener les pays en guerre à dépasser leurs oppositions et leurs tensions. Par exemple au Sénégal, en février 2022, cette Communauté est intervenue efficacement pour faire libérer les sept militaires de l'ECOMOG qui étaient prisonniers par le MFDC. Il est clair que ces interventions pour la paix et la réconciliation dans le domaine politique sont essentielles pour aider à construire une identité sénégalaise nationale.

Dans le domaine économique et social, on connaît l'importance de la Caritas pour soutenir des projets de développement à la base en faveur des populations les plus déshéritées. Au niveau de la santé, des postes de santé privés catholiques se signalent par la qualité de leurs soins et le faible coût des médicaments, mais aussi par l'accueil et le suivi des malades. On connaît aussi l'importance et les résultats des écoles catholiques, pas seulement pour l'enseignement et les résultats aux examens, mais surtout pour une éducation en profondeur des jeunes. Et aussi pour apprendre aux jeunes élèves, chrétiens et musulmans, à vivre ensemble et se respecter. Il ne faudrait pas oublier non plus le travail de soutien et de suivi en particulier des malades et des prisonniers par les aumôneries catholiques des prisons et des hôpitaux. De même que la formation de base des jeunes filles qui ne peuvent pas être scolarisées par manque de moyens, une formation apportée dans les centres sociaux de jeunes filles. En travaillant pour toutes ces choses on participe à la construction de l'identité sénégalaise.

Cette identité au service du pays et de chacune des personnes, en particulier des jeunes, est aussi mise en oeuvre **dans les mouvements de jeunesse catholiques**, comme par exemple les scouts et les CV-AV. Le troisième principe des scouts est « *le scout aime son pays, et il est un bon citoyen* ». Cela s'est manifesté aussi par exemple à l'occasion du pèlerinage à Popenguine, qui a réuni pour une marche de plus de 50 km à pied dans la prière, plus de 20.000 jeunes catholiques. On y a relevé les appels très forts et pressants de l'évêque de Kaolack pour

appeler les jeunes à la vérité, et à lutter contre le mensonge et toutes les formes de corruption. Et l'appel très fort à l'engagement dans la société, à la paix et à la démocratie en vue des élections législatives, qui a été lancé par l'archevêque de Dakar. Cela a eu un impact très fort qui a été reconnu par le ministre de l'intérieur lui-même, en présence des représentants des différentes confréries musulmanes. Tout cela contribue au développement des qualités traditionnelles et de l'identité sénégalaise.

Il y a aussi tout un travail qui se fait à la base **dans les quartiers** à partir de ce que l'on appelle les CEB (Communautés ecclésiales de base). En effet les chrétiens catholiques sont appelés à se retrouver en communauté dans chacun de leur quartier. D'abord pour se connaître et mener une vie communautaire et sociale, et pour partager la parole de Dieu. Mais aussi pour s'engager dans le quartier en lien avec les autres habitants. Ces communautés chrétiennes de quartier ne se contentent donc pas de prier, elles s'engagent aussi pour l'aide des pauvres, pour le développement du quartier et les petits projets socio-économiques, pour la formation et l'éducation. En agissant en lien avec les autorités locales, les ONG, les maisons de justice et les boutiques de droit et les différentes organisations et associations qui sont présentes dans les quartiers. Et aussi bien sûr avec les communautés musulmanes et tous les citoyens de bonne volonté. Tout cela mérite une attention et un soutien. Pour ne pas être trop long, je préfère m'arrêter ici. *Je pourrai en dire davantage au cours du débat qui va suivre.*

Merci beaucoup pour votre attention !

Question : Comment garder son identité tout en étant « universel », en particulier dans la religion ?

Pr Jonathan (Yonatan) BOURGEL

Identité et religion depuis une perspective historique : Réflexion sur le judéo-christianisme ancien

Pr Jonathan (Yonatan) BOURGEL, Faculté de théologie et de Sciences de la religion, Université Laval (Québec, Canada)

L'objet de cette contribution est d'aborder le rapport entre identité et religion depuis une perspective historique, en traitant de l'affirmation au cours des premiers siècles du judaïsme et du christianisme comme catégories distinctes. Il ne s'agit pas ici de faire une analyse exhaustive ni même novatrice de cette question mais plutôt de souligner les éclairages apportés sur ce point par l'étude d'un phénomène peu connu, à savoir le Judéo-christianisme ancien.

Depuis 2 siècles, le débat scientifique sur la genèse des relations judéo-chrétiennes a évolué au gré de métaphores successivement élaborées pour représenter les modalités selon lesquelles le judaïsme et le christianisme se sont mués en des religions distinctes. Longtemps en faveur, la métaphore de la substitution filiale a marqué le débat scientifique à la fin du XIX^e siècle. Ce modèle figure le christianisme comme étant la fille vigoureuse d'un judaïsme nécrosé par son légalisme extrême, qu'elle supprime immédiatement avec l'apparition de Jésus. Mais considéré historiquement erroné et jugé théologiquement orienté, sinon clairement antisémite, ce modèle a été remis en question dans la seconde moitié du XX^e siècle.

L'éveil des consciences successif à la découverte des horreurs de la Shoah a alors participé à l'élaboration de nouveaux paradigmes explicatifs, comme celui des frères jumeaux qui s'inspire des figures bibliques de Jacob et d'Ésaü, les fils du patriarche Isaac. En présentant le christianisme et le judaïsme rabbinique comme

les progénitures bien vivantes du judaïsme du Second Temple - c'est-à-dire du judaïsme de l'époque de Jésus - ce paradigme se préserve des écueils du modèle mère-fille. Il soulève toutefois une question théologique majeure qu'il laisse en suspens: Qui du judaïsme ou du christianisme convient-il d'identifier comme étant Jacob, c'est-à-dire l'héritier de la promesse divine ?

Si d'autres métaphores ont été proposées, c'est celle dite du « parting of the ways (séparation des voies) » qui domine le débat scientifique actuel. Ce modèle compare la scission entre le judaïsme et le christianisme à un chemin se scindant en deux voies s'éloignant à jamais l'une de l'autre. En renonçant à toute analogie familiale pour se positionner dans un champ sémantique exclusivement spatial, ce paradigme se veut libre de tout présupposé théologique. L'essentiel du débat mené par ses partisans a donc porté sur le moment où se produisit la séparation définitive entre Juifs et chrétiens que beaucoup ont situé au tournant du 2^e siècle ÉC. Cependant, il a été reconnu bien vite que l'hypothèse sous-tendue d'un unique point de rupture résiste péniblement à l'examen des sources historiques. En effet, les recherches récentes ont permis d'identifier, l'existence au cours des premiers siècles de différents processus de séparation entre judaïsme et christianisme qui ont évolué diversement au gré des contextes politiques et sociaux dans lesquels vivaient juifs et chrétiens. En conséquence, certains scientifiques comme

Daniel Boyarin en ont appelé au démantèlement du modèle du « *parting of the ways* » qu'ils considèrent inadapté. Néanmoins cette remise en question n'est pas universelle. Ainsi, l'éminent spécialiste Shaye Cohen en a récemment défendu la pertinence, arguant du fait que dès la fin du I^{er} s. les autorités romaines étaient en mesure de distinguer les chrétiens des Juifs.

Dans ce qui suit, je ne chercherai pas à promouvoir l'adoption de tel ou tel paradigme, je tâcherai plutôt d'illustrer un peu plus la complexité **qui entoure l'analyse des processus constitutifs des identités juive et chrétienne au cours des premiers siècles ÈC. A cette fin, je propose de revenir, comme annoncé *supra*, sur un phénomène dont l'étude est intimement liée à celle du « *parting of the ways* », à savoir ce que l'on appelle communément le judéo-christianisme ancien. Nous verrons que son existence contrarie toute tentative d'établir pour les premiers siècles des catégories religieuses juives et chrétiennes stables et clairement définies.**

On attribue généralement la genèse du débat scientifique sur le judéo-christianisme au théologien allemand Ferdinand Christian Baur (1792-1860) qui opposa le particularisme et le légalisme du parti des apôtres Jacques et Pierre, qu'il appela judéo-christianisme, à l'universalisme du christianisme promu par l'apôtre Paul. Si la contribution de Baur a été déterminante pour le développement des études judéo-chrétiennes, il est remarquable qu'à ce jour, soit près de 200 ans après la publication de ses travaux, l'emploi du terme judéo-chrétien demeure controversé. Non seulement sa définition reste débattue, mais le sont aussi les questions des origines, de l'étendue et de la disparition du phénomène qu'il est censé désigner.

Beaucoup se sont essayés à déterminer les critères constitutifs de l'identité judéo-chrétienne. Certains ont vu dans l'ethnicité juive la caractéristique fondamentale des Judéo-chrétiens ; selon ce critère est judéo-chrétien tout chrétien d'ascendance juive. D'autres ont

mis l'accent sur le respect de la Loi mosaïque ; selon ce deuxième critère est judéo-chrétien tout chrétien qui respecte la Torah. D'autres encore ont identifié certaines conceptions théologiques et christologiques qui seraient typiquement judéo-chrétiennes. D'autres enfin ont cherché à concilier ces différents critères.

Communément parlant, le « judéo-christianisme » désigne un phénomène religieux qui s'est développé à l'aube de notre ère, en marge du judaïsme des Rabbis, d'une part et de l'Église de la gentilité de l'autre. On considère l'Église primitive de Jérusalem comme étant la manifestation originelle du judéo-christianisme. Fondée immédiatement après l'ascension de Jésus, l'Église-mère fut, un temps, dirigée par l'apôtre Pierre, puis par Jacques le frère de Jésus, dont l'influence devait être immense sur les mouvements judéo-chrétiens ultérieurs. Ses membres étaient tous des Juifs circoncis qui liaient la croyance en Jésus à l'observance de la Loi mosaïque à laquelle il reconnaissait une valeur salvifique. Aussi n'est-il pas surprenant que ses dirigeants ont manifesté une prudence réservée, sinon une franche hostilité, à l'égard de la mission de Paul vers les païens. L'exécution de Jacques le Juste en l'an 62 ÈC, puis le déclenchement de la Grande Révolte juive contre les Romains 4 ans plus tard, portèrent un coup sévère à l'Église-Mère. La guerre finie, elle ne tarda pas à se recomposer dans Jérusalem en ruine, mais son influence fut dès lors extrêmement réduite. Elle fut finalement expulsée de la Ville sainte au terme de la Seconde révolte juive contre Rome en l'an 135 EC pour être remplacée par une communauté chrétienne d'origine païenne.

Or c'est précisément à cette période que de nombreux spécialistes ont situé la rupture définitive entre Juifs et chrétiens. Si l'existence de mouvements judéo-chrétiens avant le moment supposé de la scission entre judaïsme et christianisme s'accorde parfaitement avec la théorie de la séparation des voies, leur survivance au-delà de cette date contrarie, quant à elle, sérieusement ce modèle. Aussi est-il remarquable que la littérature patristique atteste la persistance du judéo-

christianisme au cours des 5 premiers siècles. Dans les écrits des hérésiologues patristiques, on distingue l'existence de plusieurs courants généralement reconnus comme judéo-chrétiens, ainsi les Nazaréens, les Ébionites et les Elkasaites au sujet desquels il convient de dire quelques mots. En effet, en dépit de leurs similitudes évidentes, ces communautés se distinguaient les unes des autres par d'importantes différences dont l'existence même complique considérablement l'appréhension du judéo-christianisme comme phénomène religieux consistant.

Bien que l'origine des Nazaréens reste obscure, on pense qu'ils étaient affiliés à l'Église-Mère de Jérusalem. Ils furent condamnés comme hérétiques par les Pères de l'Église du fait de leur attachement à la Torah qu'ils respectaient à la lettre, « à la façon des Juifs » précise Épiphanie. Cela suppose qu'ils reconnaissaient encore à la Loi mosaïque son rôle salvifique. Leur christologie fut quant à elle jugée orthodoxe puisqu'ils acceptaient la croyance en la naissance virginale de Jésus dont ils proclamaient la divinité. Par ailleurs, contrairement à d'autres courants judéo-chrétiens, ils reconnaissaient la légitimité de la mission de Paul auprès des païens.

On suppose qu'à un moment précoce de son existence, probablement au tournant du 2^e siècle ÉC, le mouvement nazaréen se scinda en deux courants distincts, les Nazaréens d'une part et les Ébionites de l'autre. Cette scission se produisit certainement sur fond de controverse doctrinale, les Ébionites rejetant tout à la fois la croyance en la conception virginale de Jésus et celle en sa divinité. En effet, et c'est essentiel, ils considéraient Jésus comme un homme, qui du fait de sa stricte observance des commandements de la Torah, fut adopté par Dieu lors de son baptême, devenant alors Messie.

Selon eux, l'objet même de la venue de Jésus était la suppression des sacrifices sanglants et leur remplacement par des rites d'eau. Les Ébionites, en outre, honnissaient l'apôtre Paul qu'il considéraient être un apostat à la Loi.

Les Elkasaites enfin apparurent en Mésopotamie, au début du 2^e siècle. Le fondateur putatif de ce mouvement était un certain Juif du nom d'Elkasaï (de l'araméen ܐܠܟܫܝ *alkasy* « pouvoir caché ») qui reçut une révélation d'un ange, dont le contenu fut consigné dans un livre en araméen aujourd'hui perdu désigné Livre d'Elkasaï. Comme les Nazaréens et les Ébionites, les Elkasaites conjuguaient le respect des prescriptions mosaïques avec leur foi en Jésus. Leur principale caractéristique résidait dans l'annonce d'une rémission des péchés obtenue au moyen d'un second baptême d'expiation. Les Elkasaites en outre rejetaient, comme les Ébionites, les sacrifices sanglants.

En qualifiant d'hétérodoxes les courants judéo-chrétiens, les Pères de l'Église aspiraient non seulement à marginaliser ces derniers, mais aussi à préciser les contours de ce qu'ils considéraient être l'orthodoxie doctrinale. En effet, dans la littérature patristique, la définition de l'altérité est essentielle puisqu'elle est constitutive de la construction identitaire. Il faut définir l'autre pour savoir qui l'on est. Or, dans le discours des Pères de l'Église, le judaïsme représentait l'altérité par excellence, qui se caractérisait non seulement par son refus de reconnaître Jésus, mais aussi par son attachement à la Loi mosaïque. Dans ce contexte, les Judéo-chrétiens du fait même de leurs croyances et leurs pratiques spécifiques menaçaient de brouiller les contours de cette altérité. C'est pourquoi les Pères de l'Église les précipitèrent dans une catégorie tierce. Jérôme (c. 347-420) dit ainsi des Nazaréens «... mais tandis qu'ils veulent être à la fois Juifs et chrétiens, ils ne sont ni Juifs ni chrétiens. » Épiphanie de Salamine (c. 315-403) estima quant à lui que les Elkasaites n'étaient « ni chrétiens, ni Juifs, ni Grecs, mais quelque chose d'intermédiaire, au fond ils ne sont rien ».

Le cas des Judéo-chrétiens a aussi été discuté par les Juifs rabbiniques des premiers siècles. Dans les écrits talmudiques, ils sont désignés par le terme générique hébraïque *min* (pl. *minim*) signifiant espèce. Lorsqu'il est employé dans un contexte polémique, ce vocable prend une acception péjorative impliquant l'idée de

déviance religieuse. Bien que ce terme a été appliqué à différents groupes qu'il est parfois difficile d'identifier, il désigne clairement dans certains passages les disciples de Jésus. Ces textes révèlent qu'après la destruction du Second Temple en 70 ÈC, les *Tannaim*, c'est-à-dire les sages rabbiniques de l'époque, ont cherché à marginaliser les groupes qui s'éloignaient de leurs normes et contestaient leur autorité, parmi lesquels les Judéo-chrétiens. Ils ont donc édicté des interdictions de socialiser avec ces derniers, instituant même une formule d'imprécation à leur encontre, nommée *Birkat Haminim* qui fut intégrée aux prières quotidiennes.

Comment comprendre le fondement de ces mesures ? Tant les Rabbis que les Judéo-chrétiens revendiquaient le droit exclusif à interpréter la législation divine. Leurs prétentions respectives ne pouvaient donc supporter la contestation ou la concurrence. Cela étant dit, plusieurs remarques sont de rigueur. Notons tout d'abord avec Lawrence H. Schiffman, qu'en dépit des mesures qu'ils prirent, les *Tannaim* ne contestèrent pas aux Judéo-chrétiens leur qualité de Juifs; ceci, en dépit de leurs règles jugées déviantes. Par ailleurs, plusieurs travaux récents ont démontré que l'influence du mouvement rabbinique sur le peuple juif était moins importante que la littérature rabbinique elle-même le suggère. La société juive demeura après la destruction du Second Temple un espace ouvert et fluide au sein duquel évoluaient diverses mouvances.

Notons enfin, que la législation tannaïtique hostile aux judéo-chrétiens atteste plus certainement la persistance des contacts entre Juifs non chrétiens et Judéo-chrétiens. Exprimé autrement, la promulgation d'une interdiction témoigne de la réalité de l'objet ou du phénomène qu'elle prohibe. Donc, si les Rabbis ont interdit aux Juifs non-chrétiens de socialiser avec les Judéo-chrétiens, c'est que cette socialisation persistait à l'époque dont nous parlons.

Nous est-il enfin possible de déterminer la façon dont les Judéo-chrétiens eux-mêmes se définissaient ?

Rappelons que ce terme est un néologisme qui n'apparaît pas dans la littérature ancienne.

Les sources émanant directement de ces courants sont hélas fragmentaires et disparates.

Parmi celles-ci on peut toutefois citer les *Reconnaissances Pseudo-Clémentines* dont certains passages seraient extraits d'un ouvrage d'inspiration ébionite remontant au 2^e siècle ÈC. Or, l'auteur de ce texte y affirme que la messianité de Jésus était le seul point sur lequel existait une divergence entre « nous qui croyons en Jésus et les Juifs incroyants » (*Rec.* 1.43.2).

Les Judéo-chrétiens prétendaient donc être à la fois les authentiques héritiers de l'enseignement de Jésus et les fidèles gardiens de la Loi mosaïque. Indissociable selon eux, cette dualité devint contradictoire, voire conflictuelle, aux yeux du plus grand nombre. La lente affirmation du judaïsme rabbinique et de la « Grande Église » comme catégories exclusives l'une de l'autre fit finalement des Judéo-chrétiens une espèce hybride et marginale dont l'existence même semblait être un non-sens.

En conclusion, que nous enseigne l'étude des courants judéo-chrétiens et peut être plus spécifiquement, celle des condamnations dont ils ont fait l'objet tant de la part des Pères de l'Église que de celle des Rabbis ?

Il paraît qu'au-delà du contexte polémique et des ruptures - et il y eut des ruptures entre judaïsme et christianisme - l'étude de ces courants atteste la persistance pendant les premiers siècles d'espaces d'influences mutuelles et d'échanges entre Juifs et chrétiens. La connaissance de ces mouvements nous révèle aussi qu'il a fallu des siècles au judaïsme et au christianisme pour se constituer en identités religieuses distinctes et exclusives l'une de l'autre. L'étude du judéo-christianisme enfin nous rappelle l'importance de porter sur les relations entre judaïsme et christianisme un regard exact, dépassionné, qui intègre la nuance et la diversité.

Frère Jean-Marie ROUZZEAUD

Pour une identité ouverte aux dialogues

Frère Jean-Marie ROUZZEAUD, Abbaye de Keur Moussa

« Beaucoup de nos contemporains ont du mal à discerner les valeurs permanentes ; en même temps, ils ne savent comment les harmoniser avec les découvertes récentes. Une inquiétude les saisit et ils s'interrogent avec un mélange d'espoir et d'angoisse sur l'évolution actuelle du monde. Celle-ci jette à l'homme un défi ; mieux, elle l'oblige à y répondre ».

Ce constat de l'Eglise réunie en Concile, avec 2400 Pères, date du 07 décembre 1967. Il était le résultat d'un long travail de réflexions de ces cardinaux, évêques, spécialistes. Actuellement le constat est identique, et semble même s'amplifier. De plus en plus informé mais aussi désinformé, conscientisé et dé-conscientisé, l'homme a du mal à discerner « les valeurs permanentes, les harmoniser avec les découvertes récentes » dans tous les domaines : scientifiques, moraux, médicaux, psychologiques et religieux... Il se sent davantage fragile et fragilisé dans sa propre nature humaine (d'où une crise identitaire), ses repères, son environnement lui aussi fragile et fragilisé, appauvri et pillé par son plus redoutable prédateur : l'homme lui-même. Il en est ainsi puisque tout est lié.

L'Eglise ne peut être indifférente à ce cri. Nécessité, alors, de considérer son identité composée d'un credo, de dogmes, de rites, d'une morale, d'une institution bien organisée et rodée, d'un code juridique qui lui est propre, d'une hiérarchie, et même d'une diplomatie qui fait école auprès des Etats, des instances internationales. Au cours des siècles cette identité a demandé, de plus, une administration centralisée ; la curie romaine. La Cité du Vatican est devenue un Etat . Mais « L'Eglise est tout autre

chose que la définition abstraite d'un fait collectif ». Son identité, mise en place progressivement durant des siècles, est au service de l'homme, pour l'écouter, le soutenir dans ses fragilités. Pour cela, voici 6 valeurs que cette identité se doit de promouvoir, garantir et protéger. Il est évident que la plupart se retrouvent dans toutes les sagesses de l'humanité. Car : « *le fond de mon identité, c'est l'humanité toute entière* ».

1. Le respect de la personne

Selon l'Evangile, le magistère des papes et des conciles, la dignité de l'homme est le principe fondamental qui commande toute réalité sociale et économique. La liberté qui en découle est la prérogative essentielle de la personne humaine. C'est l'image de Dieu en l'homme qui fonde cette liberté et cette dignité de la personne humaine. Il s'agit donc d'une dignité de nature, originaire. « *Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu* ».

Cette dignité est le fondement de la Déclaration universelle des Droits de l'homme : « *Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes à son honneur et sa réputation. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes* ».

Cette dignité humaine se situe d'abord à un niveau physique et matériel, au respect de la vie, à toutes les institutions sociales, privées ou publiques au service de l'homme et de sa dignité. Ces dernières doivent servir l'homme jusque dans sa spiritualité.

2. Le souci de justice et des plus pauvres

Dans la doctrine sociale de l'Église, le principe de la dignité de la personne est lié à un autre principe, celui de la solidarité. « *Il n'est pas juste, il n'est pas humain, il n'est pas chrétien de maintenir certaines situations manifestement injustes* ».

3. La promotion du bien commun.

Contribuer au bien commun en favorisant l'essor des institutions sociales, en respectant la solidarité sociale. Nécessité de dépasser une éthique individualiste.

4. Le principe de subsidiarité

L'Etat a le droit et le devoir d'intervenir dans la vie sociale et économique, pour veiller au bien commun et à l'intérêt de tous, mais il est souhaitable de laisser un vaste champ de liberté à l'individu. Il faut un juste équilibre entre l'initiative privée et l'intervention publique. L'Église se doit elle-même de pratiquer ce principe, qui est d'ailleurs enseigné dans le Code de Droit Canonique, même si le terme lui-même ne s'y trouve pas.

5. L'esprit de pauvreté

Le but de l'activité économique n'est pas le profit, ni la puissance, ni la multiplication des biens produits, mais le service de l'homme tout entier. La croissance aliène l'homme dès qu'elle devient le bien suprême, et le fragilise davantage. Ce qui aboutit actuellement à la mise en place d'une idéologie de l'économie de type libéral et capitaliste. L'homme a accru son pouvoir, certes, mais pas sa valeur.

6. Le devoir de vérité

Dans « *Pacem in terris* », Jean XXIII affirme : « *tout être humain a droit à la liberté dans la recherche de la vérité* ». « *Il a droit également à une information objective* ».

On ne peut, toutefois, définir l'identité de l'Église uniquement par son Credo et ses structures mises en place, ces 6 valeurs soulignées. Cette identité risquant d'alourdir la vie d'une Église devenue simplement normative. Le christianisme consiste moins dans un corps d'affirmations par elles-mêmes, que dans la personne de l'homme qui est venu les apporter. L'identité foncière de l'Église est, d'abord, le fait d'imiter le Christ, lui qui est passé parmi nous en ne faisant que du bien.

Qu'est-ce qu'une identité ?

Identité (du latin *idem*, le même), exprime la qualité d'être le même.

Une chose est la même quand elle persiste dans son existence. Elle conserve alors son identité. Les corps de la nature inorganique ne sont identiques qu'autant qu'ils n'éprouvent aucune espèce de changement, de mutation. Pour les vivants, il en est autrement, leur identité se concilie avec des changements, des transformations. Chez l'être humain, c'est sa mémoire qui lui confère la conscience de son existence continue.

En psychologie, Erik Erikson conçoit l'identité comme une sorte de « *sentiment d'harmonie* ».

En sociologie, la notion d'identité renferme toute la problématique du rapport entre le collectif et l'individuel, le déterminisme social et la singularité individuelle.

En philosophie, selon Aristote : « *Une chose ne peut pas à la fois être et n'être pas en un même sujet, sous le même rapport* ».

L'identité religieuse, consiste dans une harmonie, toujours à renouveler, de la vie avec un credo (foi), avec des comportements (morale), avec un culte célébré (prière, liturgie). L'identité d'une religion traverse les siècles avec ses modifications, il y a donc, ici aussi, comme chez les vivants, des mutations nécessaires.

En même temps, nous ne devons pas ignorer que les personnes fragilisées ont besoin d'une identité claire dans le domaine religieux. Le

relativisme devient une culture, et celui-ci, présentant des débris de croyance, des débris de credo, fragilise davantage la personne fragile. Nous devons y être attentifs car : « *nous vivons dans une culture de l'emballage qui méprise le contenu* ». Le croyant a besoin d'un contenu solide. Pour promouvoir un dialogue clair, vrai, il y a un devoir de se présenter avec des identités précises, réfléchies, éprouvées par le temps et non des emballages. On sait, par ailleurs, combien l'ignorance de l'identité dans le domaine religieux est dangereuse. En ignorant nos propres richesses, on ignore celles des autres.

Cependant l'identité doit être ouverte, et cela est un défi, toujours à rafraîchir, pour les religions. « *C'est dans la différence que je trouve mon identité* ».

Identités menaçantes

Civilisations, cultures, nationalismes, partis politiques, depuis des siècles ont présenté des identités très fortes, soutenu des valeurs. Néanmoins, guidées, parfois, par des positions radicalisées, l'ostracisme, aboutissant à des exclusions massives, elles sont devenues progressivement des dictatures meurtrières. Pourquoi ? Par peur, entre autres, des fragilités des autres, de leurs propres fragilités. Les dictateurs ont peur et s'entourent de sécurités violentes et aveugles. Alors ils fabriquent des barrières idéologiques, des frontières. Les animaux ne sont jamais aussi agressifs que lorsqu'ils ont peur !

Les religions, les mouvements religieux, n'échappent pas à cette vérité tant de fois vérifiée à nos dépendants au cours de l'histoire. Leurs identités peuvent être récupérées par des individus ou des groupes. Elles se durcissent dans le fondamentalisme, l'intégrisme, le radicalisme au nom d'un absolutisme. Et Dieu sait combien, en religion, on affectionne l'absolu que l'on fréquente quotidiennement, spécialement dans le culte ! Une identité religieuse peut devenir « *une identité meurtrière* », selon une expression d'Amin Maalouf, sinon fabriquer « *une idéologisation du*

religieux ».

Citons, par exemple, le mouvement, aux USA, qui porte le nom « *d'identité chrétienne* ». Il regroupe des croyants prônant une théologie raciste. Bon nombre d'entre eux voient leur identité comme une interprétation eurocentriste du christianisme. C'est un mouvement raciste blanc et fondamentaliste qui se dit bien chrétien.

L'identité chrétienne serait-elle une menace pour un monde fragile ?

On constate dans l'histoire de l'Église, catholique que certains de ses membres, ayant une autorité, se sont appuyés sur cette forte identité, l'utilisant comme une idéologie, pour en abuser, la récupérer en imposant leurs caprices, sinon leurs vices.

L'Église est-elle en cause ? Ici l'on se doit de distinguer ce que le philosophe Jacques Maritain appelle : « *la personne de l'Église, et son personnel* ». Des membres du personnel de l'Église, de sa hiérarchie, ont failli au cours des âges. Ce n'est pas l'Église en tant que telle voulue par son fondateur.

En l'an 2000, lors du grand jubilé, le Pape Jean Paul II avait présenté une démarche, plusieurs fois renouvelée, de repentances.

Cette démarche de condamnation des abus d'autorité utilisant la forte identité de l'Église, et les mises à jour pour un dialogue avec un monde de plus en plus fragilisé, est permanente. Elle n'est jamais achevée. En chrétienté on lui donne le nom de conversion.

En soi l'identité de l'Église, telle qu'elle nous est enseignée par l'Évangile, la Tradition et le magistère, ne peut être qu'un service pour un monde fragile. Elle devrait permettre à ce monde de ne pas oublier ses racines et la sève qui y circule.

Mise à jour de l'identité de l'Eglise et de ses valeurs

L'imitation du Christ, et donc tout ce qui découle du credo de l'Eglise, et des valeurs présentées, est mouvante dans l'histoire, toujours à traduire selon les appels du temps. Selon un langage nouveau, des mises à jour sont nécessaires.

Alors que certains utilisent l'identité chrétienne pour créer une frontière « *entre eux et nous* », au sein de l'Eglise, de la société, cette identité, et ses valeurs, restent largement ouvertes.

L'identité de l'Eglise est diasporique, et ce depuis l'antiquité chrétienne. La diaspora s'étant immédiatement dispersée, entre orient et occident, puis au-delà. Elle s'ancre dans l'histoire, passe d'un continent à l'autre, s'actualise, d'un point de vue individuel et collectif, dans des cultures différentes, des langues diverses. Rencontres qui permettent un enrichissement mutuel. Cela ne veut pas dire que le credo de l'Eglise change avec le temps et l'espace. Mais sa lecture demande, selon les mouvements du temps, un approfondissement, une présentation nouvelle, avec un langage rafraîchi. C'est pour cela qu'au cours des siècles il y a eu des Conciles œcuméniques, des synodes. Spécialement le concile œcuménique de Vatican II qui est un concile pastoral.

L'Eglise a su aussi, dans d'autres contextes sociaux et culturels particulier, rappeler des aspects oubliés et nécessaires de son identité et de ses valeurs. Les révolutions l'interrogent.

Ainsi au XIXe siècle devant la montée de la masse ouvrière dans une économie de plus en plus industrialisée (La révolution industrielle), elle a mis en forme une doctrine sociale de l'Eglise, avec le Pape Léon XIII .

Elle a averti aussi le monde du danger des dictatures nazi et communistes avec le Pape Pie XI, dans « *mit brennender sorge* ».

Elle a eu le courage, avec Paul VI, de donner au monde un document, très critiqué, sur la contraception, le respect de la vie dès sa conception avec « *humanae vitae* ». Paul VI voulait donner une réponse à ce que l'on appelle

actuellement « *la révolution sexuelle* » des années 1960. Cette réponse se résume en quelques mots : l'homme et la femme sont responsables des gestes de leur corps ouverts à la vie. L'autorité de l'Eglise s'exprimant ainsi dans ses déclarations lui vient « *de la Tradition, de la raison et de l'expérience* ».

Fragilités, constat des vulnérabilités et invitation à les écouter

L'homme est bien fragile, fini, et incomplet. A notre naissance nous sommes totalement dépendants des autres. Nous le serons de nouveau à l'approche de notre mort. L'homme est fragile toute sa vie. Il ne peut jamais être certain, malgré ses découvertes scientifiques, de son lendemain. Ses découvertes ne seraient-elles pas à même de le fragiliser davantage ? Tout homme a des fragilités physiques, psychologiques, intellectuelles, morales, relationnelles... Certaines sont visibles, d'autres cachées. Ces fragilités personnelles se vérifient et se répercutent dans la politique, l'économie globalisée, la sécurité, la géostratégie, l'histoire des peuples, des nations, la culture, la communication. La société s'est largement sécularisée, le pluralisme, la mondialisation se sont installés. L'insécurité grandit, spécialement envers les personnes les plus fragilisées. Nous sommes « *les plus vulnérables des animaux* », rappelle la psychanalyste Marie Balmary .

On ne peut être indifférent à la fragilité, la nôtre ou celle d'un autre individu, d'un groupe. Elle est à soigner et à accompagner. En même temps, l'on doit reconnaître ce qu'elle révèle, peut nous dire et nous apprendre.

Considérons, concrètement, la fragilité, en tous les domaines cités (Politique, économiques, sanitaire, psychologique...), qu'a révélée la crise du Covid 19. Significative de notre époque, elle interroge !

Le pape a perçu dans ce moment de crise , un « *temps du choix* » nécessaire pour chacun et pour l'humanité. Il s'agit de « *réorienter la route de la vie vers toi, Seigneur, et vers les autres* », a dit le pape.

« Nous avons été pris au dépourvu par une tempête inattendue et furieuse. Nous nous rendons compte que nous nous trouvons dans la même barque, tous fragiles et désorientés, mais en même temps tous importants et nécessaires, tous appelés à ramer ensemble, tous ayant besoin de nous reconforter mutuellement... La tempête démasque notre vulnérabilité et révèle ces sécurités, fausses et superflues, avec lesquelles nous avons construit nos agendas, nos projets, nos habitudes et priorités... Nous sommes allés de l'avant à toute vitesse, en nous sentant forts et capables dans tous les domaines. Avides de gains, nous nous sommes laissés absorber par les choses et étourdir par la hâte. Nous ne nous sommes pas arrêtés face à tes rappels, nous ne nous sommes pas réveillés face à des guerres et à des injustices planétaires, nous n'avons pas écouté le cri des pauvres et de notre planète gravement malade. Nous avons continué notre route, imperturbables, en pensant rester toujours sains dans un monde malade. »

Constat ainsi relevé par le secrétaire général des Nations Unies, Antonio Guterres : « le Covid-19 manifeste la fragilité de notre monde inégalitaire » « Nous avons été mis à genoux par un virus microscopique ». La pandémie de Covid-19 pourrait faire basculer 100 millions de personnes supplémentaires dans l'extrême pauvreté. Les victimes de violences conjugales, entre autres, se sont multipliées durant les confinements, ont observé les psychologues et sociologues. Que de leçons à apprendre de cette crise !

Mais d'où vient, alors, cette tendance, de plus en plus prononcée et parfois violente, à utiliser, capturer, récupérer une identité pour affaiblir davantage le faible, ne pas l'écouter, ni recueillir ce qu'il peut et doit nous dire ?

Individualisme

La cause majeure est l'individualisme. La peur, déjà signalée, en est une raison connexe. Lorsque l'on a peur on se referme sur moi-même pour se protéger. On a confondu individu et individualisme. Au niveau personnelle et communautaire.

La crise actuelle de la société, disons même de notre civilisation, a pour cause l'individualisme, nourri par le consumérisme. Les religions sont touchées elles-mêmes par l'individualisme qui est un impérialisme du moi, et parfois une dictature du moi s'imposant au dépend de la communauté, de ses projets, du dialogue, du respect de la personne. Il est un repli sur soi, synonyme d'égoïsme et de rupture du lien social. Il devient un principe assimilé au « chacun pour soi », ce qui aboutit à la perte d'un sentiment collectif, de la solidarité. L'identité humaine elle-même est ainsi touchée : « elle est laissée à une option individualiste ». L'individualisme peut aussi être rattaché à une certaine crise de confiance dans le groupe.

Dans l'Eglise, le Pape François propose ; « un magistère de la fragilité », « la théologie de la tendresse », et « une fraternité ouverte », à la société et aux cultures porteuses de sagesse, pour la mise à jour urgente, la conversion, vaincre l'individualismes et donner au monde fragilisé un soutien, une écoute, être soi-même enrichi d'un dialogue avec lui.

Magistère de la fragilité

Comment une fragilité peut-elle être un magister ? Est maître celui qui enseigne, qui accompagne, qui forme, qui écoute. Dans un monde qui reconnaît surtout la force, le succès, la réussite, l'excellence, considérer la fragilité comme maître peut sembler singulier, paradoxal.

A partir de 18 catéchèses sur la fragilité de la vieillesse, le Pape François explicite sa pensée en utilisant cette expression :

« Il existe un «magistère de la fragilité», ne pas cacher ses faiblesses, non. Elles sont vraies, c'est une réalité et il y a un magistère de la fragilité, que la vieillesse est en mesure de nous rappeler de manière crédible tout au long de la vie humaine. C'est une leçon pour nous tous. Ce magistère ouvre un horizon pour la réforme de notre propre civilisation. Une réforme désormais indispensable pour le bien de la cohabitation de tous. La marginalisation des personnes âgées, tant au

niveau conceptuel que pratique, corrompt toutes les saisons de la vie, et pas seulement celle de la vieillesse ». L'idée n'est pas nouvelle, elle est une sagesse reconnue. *"L'important quand on aime, c'est de saisir la fragilité des choses"*.

Un petit livre de la philosophe Gaëlle Fiasse, abonde dans ce sens. Contre l'opinion commune qui valorise le succès à tout prix, ce petit livre nous rappelle que la fragilité n'est pas une caractéristique seulement négative. Comme un vase de cristal, l'être humain est fragile au sens où il peut être aisément brisé, mais aussi dans la mesure où il est précieux. De même, l'amour est à la fois ce qui nous fragilise et fortifie.

La fragilité révèle-t-elle nos talents, est-elle une force ? Et si nous décidions d'en exploiter la richesse, au bénéfice de tous ?

En quoi la fragilité est-elle source de créativité ?

« L'homme n'est pas né pour mourir mais pour commencer ».

La « *fragilité* » fait partie de notre ADN et permet de révéler nos talents les plus enfouis et d'enrichir le monde. Accepter sa propre fragilité, c'est se mettre en capacité d'entrer en relation avec l'autre. En effet, ce n'est qu'au moment où il y a acceptation de ses propres fragilités, de ses failles, et de sa dépendance aux autres, que l'on peut s'ouvrir, faire confiance, recréer un lien social...et être créatif.

La fragilité est une force : *« Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort »*. *"L'homme est un être essentiellement paradoxal. C'est quand il ressent le plus cruellement sa fragilité qu'il est grand"*. Le même auteur, dans le domaine de l'histoire chrétienne, présente : *« le christianisme des catacombes (chrétiens minoritaires, cachés dans des sous-sols de la Rome antique, communauté sans cesse menacée), ce christianisme a fait éclater les marbres de l'empire romain et renverser l'idole de César »*.

Les fragilités, les nôtres et celles de quiconque, nous donnent une leçon si on sait les écouter et leur proposer le soutien de notre identité dans un dialogue respectueux. Dans la mesure, aussi, où la fragilité de l'autre m'éclaire sur ma propre

fragilité, reconnue loyalement. Apprendre les uns des autres que nous sommes tous vulnérables.

On saisit combien une identité qui serait *« meurtrière pour la faiblesse de l'homme »*, devient encore davantage incriminable dans la mesure où elle ne donne pas au faible le pouvoir de grandir et de nous laisser grandir, ensemble, grâce au *« magistère de sa fragilité »*, qui devient source de créativité.

« Le magistère de la fragilité ouvre un horizon décisif pour la réforme de notre propre civilisation ».

Théologie de la tendresse

Parler de tendresse à notre monde violent qui vit une *« troisième guerre mondiale par petits bouts »*, des guerres froides inavouées, n'est-ce pas une illusion ? C'est pourtant l'attitude que l'on doit avoir envers toutes les fragilités. Et c'est une des invitations que nous propose *« le magistère de la fragilité »*.

« Qu'est-ce que la tendresse ? C'est l'amour qui se fait proche et se concrétise. C'est un mouvement qui part du cœur et arrive aux yeux, aux oreilles, aux mains. [...] La tendresse est le chemin à suivre par les femmes et les hommes les plus forts et les plus courageux ».

Dans toutes les activités sociales, *« les plus petits, les plus faibles, les plus pauvres doivent susciter notre tendresse. Ils ont le droit de prendre possession de notre âme, de notre cœur. Oui, ils sont nos frères et nous devons les traiter comme tels »*. Elle aide à se sentir aimé de Dieu, et à aimer de retour. *« La tendresse est une forme d'affection, de sensibilité et de considération bienveillante à l'égard d'un autre sans qu'il existe d'élément de contrainte que la passion ou le désir pourraient susciter »*.

Nous trouvons ici la définition fondamentale de l'amour : *« vouloir du bien à l'autre »*. Elle nous vient d'Aristote. Aristote pour lequel le penseur arabe musulman Averroès avait du respect. Aristote et Averroès souvent, eux-mêmes, cités par St Thomas d'Aquin et la scholastique. Rapide

excursus pour justifier le beau dialogue, au-delà des âges et convictions religieuses, qu'il y eût entre ces philosophes : Aristote (païen), Averroès (musulman) et Thomas d'Aquin (chrétien) !

La tendresse, loin de se réduire à du sentimentalisme, est le premier pas pour dépasser le repli sur soi, pour sortir de l'égoïsme qui défigure la liberté humaine, car notre humanité perd son humanité. Chacun de ceux qui pratique cette théologie de la tendresse, en est le premier bénéficiaire. Ainsi en est-il, tout simplement, de la politesse, qui est un des aspects de cette théologie : « *La politesse est d'abord un cadeau que l'on se fait à soi-même* ».

Le défi de la fraternité ouverte

« *Le magistère et de fragilité et « la théologie de la tendresse* », vont nous offrir « *une fraternité ouverte* ».

« *Les pages qui suivent (Dans l'Encyclique Fratelli Tutti) n'entendent pas résumer la doctrine sur l'amour fraternel, mais se focaliser sur sa dimension universelle, sur son ouverture à toutes les personnes. Je livre cette encyclique sociale comme une modeste contribution à la réflexion pour que, face aux manières diverses et actuelles d'éliminer ou d'ignorer les autres, nous soyons capables de réagir par un nouveau rêve de fraternité et d'amitié sociale qui ne se cantonne pas aux mots. Bien que je l'aie écrite à partir de mes convictions chrétiennes qui me soutiennent et me nourrissent, j'ai essayé de le faire de telle sorte que la réflexion s'ouvre au dialogue avec toutes les personnes de bonne volonté* ».

Ce souci d'une « *fraternité ouverte* », et du dialogue, le Pape François l'a partagé avec Bartholomée, Patriarche orthodoxe, et auprès du Grand Iman Ahmad Al-Tayeb rencontré à Abou Dhabi, rappelant que Dieu : « *a créé tous les êtres humains égaux en droits, en devoirs et en dignité, et les a appelés à coexister comme des frères entre eux* ». Ce souci partagé avec ces autorités religieuses demande une réflexion dans un dialogue fondé sur un engagement commun.

Pourquoi fraternité dite ouverte ? Parce que fréquemment les fraternités se referment sur elles-mêmes, formant un ghetto, soucieuses d'une « *auto-préservation* », autoprotection et autosuffisance, nourries par leurs fortes identités. Ici ce n'est plus seulement « *nous et eux* », mais « *entre-nous* ». Ainsi fonctionnement les sectes, où peu à peu l'initiateur devient un gourou qui fascine, s'impose jusqu'à profaner les consciences. C'est dans cette deuxième encyclique majeure que le Pape François, au monde blessé, et monde qui a blessé son environnement, a proposé une « *Fraternité ouverte* » comme remède pour une guérison et du cœur de l'homme, et de la société, et de l'environnement dans lequel il vit, « *la maison commune* ».

« *Réorienter la route de la vie vers toi, Seigneur, et vers les autres* ».

La Fraternité est « *ouverte lorsqu'elle permet de connaître, de valoriser et d'aimer chaque personne* ». Nous formons une communauté de destin et non de similitude.

Conclusion

Ce partage sur l'identité du christianisme au service des fragilités de l'homme et des sociétés est un appel au dialogue interreligieux, interculturel, apaisé et respectueux de la différence.

« *Le magistère de la fragilité* », « *la théologie de la tendresse* » et « *la fraternité ouverte* », permettent un dialogue où chacun peut « *s'exprimer, écouter, se connaître, se reconnaître, se comprendre, chercher des points de contact* ». Mais un dialogue qui ne se limite pas au verbe, aux congrès, colloques. Un dialogue du cœur, des gestes du quotidien, dans les familles, les quartiers, la politique, les religions.

Après avoir considéré la fragilité de l'âge avancé pour mieux considérer « *le magistère de la fragilité* », prenons, pour conclure, l'exemple de la fragilité de la jeunesse, qui nous invite à un dialogue assuré sur des bases identitaires solides et ouvertes, avec cette génération qui est à la fois notre avenir et notre présent. Cette

jeunesse qui représente 77 % de la population sur notre continent

En Afrique, le monde le plus fragilisé est celui de la jeunesse. Fragilisée par l'analphabétisme, où une scolarité insuffisante. Qualifiée, diplômée, compétente dans le monde technique, elle est fragilisée par le chômage. Fragilisée aussi par la rencontre, difficile, de nos cultures traditionnelles et la post-modernité des pays du nord qui est reçue comme une promesse, un mirage. Fragilisée dans le dialogue au quotidien avec d'autres générations. D'où ce constat, négatif, sur la jeunesse en générale, auquel n'échappe pas notre jeunesse africaine : « *Nos jeunes aiment le luxe, ont de mauvaises manières, se moquent de l'autorité et non aucun respect pour l'âge. A notre époque nos enfants sont des tyrans* ». Ce constat sévère ne nous vient pourtant pas de notre XXI^e siècle bien fragilisé, il a pour auteur le sage Socrate !

Envers notre jeunesse, qui est un cadeau, soyons objectifs et positifs, croyons au dialogue ouvert, indispensable. Sans amalgames, et dans le domaine religieux, sans syncrétisme en mélangeant les identités, écoutons leurs fragilités pour un dialogue ouvert. Deux penseurs témoignent de ce dialogue possible et nécessaire.

« Le visage de mon prochain est une altérité qui ouvre sur l'au-delà ».

Ce que confirme, sous une autre forme, Amadou Hampâté Bâ : « *À notre époque si grosse de menaces de toutes sortes, les hommes doivent mettre l'accent non plus sur ce qui les sépare, mais sur ce qu'ils ont de commun, dans le respect de l'identité de chacun. La rencontre et l'écoute de l'autre est toujours plus enrichissante, même pour l'épanouissement de sa propre identité, que les conflits ou les discussions stériles pour imposer son propre point de vue* ».

Dr Koly Fall

« L'ethnisation des religions abrahamiques : Cas de l'Islam au Sénégal »

Par Dr Koly Fall (Sociologue, Postdoc Fellow, LARTES-IFAN/UCAD),

Pr Paul Diédhiou (Anthropologue, enseignant-chercheur, UASZ) et

Dr Abdou Badji (Anthropologue, chercheur, UASZ)

Introduction

Lorsqu'on étudie la culture ou l'identité dans les sociétés africaines, il est d'usage de se référer à l'ethnie et/ou l'ethnicité. Car, fait remarquer Christian Coulon (1998), il suffit d'ouvrir n'importe quel journal pour constater que la plupart des faits d'actualité y sont imperturbablement analysés selon l'une ou l'autre grille. La notion d'ethnie est ainsi utilisée comme si elle va de soi. Or, elle renferme un fondement idéologique et une dimension anthropologique qui ont donné naissance à une longue tradition de travaux de terrain centrés sur les groupes ethniques (Rinaudo, 1998). Car, « si l'ethnicité est devenue un objet important du débat anthropologique, souligne Jacky Bouju, c'est avant tout parce que la notion d'ethnie apparaît comme la notion fondatrice de la discipline ethnologique » (Bouju, 1995 : 329).

En effet, tant en ethnologie qu'en anthropologie ou même en sociologie, le terme « ethnie » fait partie de ceux qui sont le plus utilisés, mais dont le contenu ne fait pas de consensus et conduit souvent à une confusion sémantique avec les notions de « tribu » ou « race » (Fontaine, 2006 : 63). Rappelons d'ailleurs que les premiers ethnologues utilisaient le mot *ethnie* comme synonyme de *race*. Il a ensuite été repris par les administrations coloniales qui l'utiliseront comme « substitut de *tribu* ou *peuplade* avec souvent la conviction, fallacieuse, que des

caractères anatomiques particuliers entrent dans les particularités du groupe ainsi qualifié » (De Heusch, 1985 : 185).

Toutefois, cette conception est farouchement remise en cause par des ethnologues (dont Franz Boas) et plus tard des anthropologues qui associent à la notion d'ethnie une dimension culturelle. Ainsi se distinguent deux positions souvent antagonistes : pour les uns, l'ethnie est une fiction tandis que pour les autres, elle est une réalité (Bado, 2004 : 25). Selon Jean Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (1985), l'ethnie est un mythe, une construction issue de l'imaginaire colonial et ethnologique. Le terme renferme de ce fait une connotation idéologique désignant des groupes d'appartenance fondée sur la « tradition », repliés sur eux-mêmes, et donc « primitifs » (Coulon, 1998). Dans cette perspective, souligne Arsène Brice Bado, l'ethnie fait référence à une communauté de personnes possédant des souvenirs collectifs sur leurs origines, leur cheminement historique, ayant généralement une même langue et des coutumes communes (Bado 2004 : 26). Cette conception fait de l'ethnie un cadre social dans lequel se développe, se transforme et se modifie une culture spécifique qui se distingue par son homogénéité et sa cohérence.

Cependant, il convient de noter que ces considérations primordialistes ne permettent pas en réalité de saisir la complexité et toute

la diversité d'éléments que recouvre la notion d'ethnie et qui, selon Douglass et Lyman (1974 : 197), poussèrent Max Weber à proposer qu'on l'abandonnât en tant que concept sociologique. Autrement dit, l'ethnie ne doit plus être envisagée comme une entité en soi définie une fois pour toutes (Rinaudo, 1998), mais comme une construction sociale qui évolue selon les contextes et les époques.

I. État, ethnie et religion : La prudente expérience sénégalaise ?

Le Sénégal, avec plus de 90% de musulmans et une vingtaine de groupes ethniques, est un des pays qui n'a pas connu de tribalisme ou de conflits (armés) interreligieux. Il a toujours été désigné dans le discours politiquement correct comme un havre de paix en raison de sa stabilité qui est systématiquement imputée au « vivre ensemble » pacifique des différentes composantes de la nation (Faty, 2011). Après l'indépendance, les nouveaux dirigeants, conscients de la fragilité de l'État en construction, renoncèrent à l'utilisation du concept d'ethnie jugé péjoratif ou connoté. C'est ainsi qu'il disparaîtra du vocabulaire administratif et judiciaire même si, par ailleurs, il est toujours utilisé dans le cadre du recensement des populations (Tamba, 2001). De ce point de vue, on pourrait comprendre pourquoi le concept d'ethnie est le moins investi par les hommes politiques et intellectuels sénégalais (Diédhiou, 2017).

Ce même constat s'impose quand il s'agit de mener des recherches sur le rapport entre ethnie et religion au Sénégal. En effet, si les études sénégalaises faites par les « Sénégalologues » mettent l'accent sur le contrat social sénégalais (Cruise O'brien, 1979), sur le modèle islamo-wolof (Diop et Diouf, 1990 ; Diouf 2001), sur l'islam d'hier et d'aujourd'hui (Kane, 2012) et sur la bibliothèque islamique des intellectuels non europhones (Kane, 2013), sur le mouridisme (Copans, 1980) ou encore sur la ville de Touba (Gueye, 2002) et le caractère transnational de la tidjaniya (Triaud, 2010), il

n'en est pas de même de la problématique relative au rapport entre ethnie et religion, plus particulièrement au phénomène lié à l'ethnisation de la religion musulmane.

Cette problématique est souvent reléguée au second plan du fait de la supposée sensibilité de la question ethnique, faisant de l'ethnie le parent pauvre des études sénégalaises. En effet, il a fallu attendre les travaux de M. Diouf (1994) pour voir véritablement un ouvrage sur l'ethnie en rapport avec la nation. L'auteur de cet ouvrage, Makhtar Diouf, a tenté d'expliquer l'harmonie entre ethnique et religieuse qui règne au Sénégal. Ce qui fait qu'on parle aujourd'hui de l'exception sénégalaise, comparativement à ce qui se passe dans beaucoup d'autres pays d'Afrique qui sont déchirés par des guerres civiles de différentes causes (Niang, 2021).

II. L'ethnisation de la religion musulmane : une réalité occultée au Sénégal ?

« L'exception sénégalaise », comme nous l'avons noté plus haut, tient en grande partie à la prudence avec laquelle on aborde souvent les relations entre l'État, l'ethnie et la religion au Sénégal. Pourtant, l'ethnisation de la religion, notamment musulmane, est un phénomène omniprésent dans l'actualité et, parfois même, dans la pratique dans bon nombre de Mosquées, ce dans les quatre coins du pays. En effet, la question de la direction des mosquées suscite des débats et des problèmes pouvant déboucher sur des conflits ouverts ou latents. La presse audiovisuelle ou écrite en fait souvent cas et rares sont les chercheurs qui se saisissent du phénomène souvent contraire au principe de l'islam qui promeut la notion de la *Uma* islamique. Certes, cette notion transcende les appartenances ethniques, mais il nous est donné de noter des conflits entre coreligionnaires d'ethnies différentes (ou de la même ethnie) lors de la désignation des imams.



Source : Journal Libération n°3180 du 11 octobre 2022

Ainsi, à Dakar, l'imam Pape Alioune Samb déclarait lors du festival culturel de la communauté Lébou que « la Grande Mosquée de Dakar ne serait jamais présidée par un imam qui n'est pas Lébou ». À Thiès, un notable est tué dans le village de Diéyène (dans la région de Thiès) « pour avoir voulu ériger une deuxième Mosquée dans le village ». À Ziguinchor, dans le quartier de Gnéfoulène, Diola et Mandingue luttent pour la direction de la mosquée « Diouma coteaux » à cause du conflit entre ces deux ethnies. À Adéane, toujours dans le département de Ziguinchor, plusieurs dahiras religieux sont organisés en fonction des ethnies (Peul, Mandingue, Wolof). Dans les villages boulof (département de Bignona), le conflit autour de la désignation des imams opposant les Diola membres de la tidjaniya et leurs coreligionnaires pratiquant le *bukut* (initiation des hommes) a causé la mort de deux personnes dans un des villages.

Dans le département de Vélingara (région de Kolda) de violents affrontements ont été notés

en 2017 entre les membres de la tidjaniya et Ibadous (tous deux d'ethnie soninké) dans le village de Sinthiang Saby Sandaga, non loin de la frontière avec la Gambie. Dans la ville de Vélingara, un conflit oppose les Peuls du Fouladou (foulacounda) et leurs coreligionnaires Peuls de la Guinée (appelés Peuls fouta) à propos de la direction de la Grande Mosquée.

Ces différents constats incitent de fait à une réflexion plus poussée en s'interrogeant sur les fondements de ce phénomène. Plus précisément, il s'agira de mettre en évidence les enjeux politiques et économiques, mais aussi les enjeux de pouvoir ou de notoriété qui sous-tendent l'ethnisation de la religion musulmane qui, par ailleurs, remet en cause l'harmonie ethnique et religieuse tant louée au Sénégal.

III. La grande Mosquée de Vélingara, un exemple d'ethnisation de la religion musulmane

Le 4 janvier 2018 marquait la date du décès de l'imam Ratib de la grande Mosquée de Vélingara, dans la région de Kolda. À peine un mois plus tard, la Mosquée a été temporairement fermée par l'arrêté préfectoral **n°493 du 9 février 2018** dans lequel on peut lire que « La grande mosquée de Vélingara est fermée jusqu'à nouvel ordre pour raisons de troubles à l'ordre public du fait d'une crise de succession au poste d'imam. »

En effet, cette fermeture faisait suite à une bagarre entre deux prétendants au poste d'imam dont l'un s'était gravement blessé. Le *Quotidien* du 12 février 2018 note que l'altercation a opposé un proche du défunt Imam qui assurait l'intérim de l'imamat lors que celui-ci était alité et un autre proche de la famille à l'origine de la fondation de la Mosquée. Un membre de cette famille, repris par le journal *L'Observateur*, disait à ce propos :

« Depuis la fermeture de la grande mosquée de Vélingara, nous sommes restés tranquilles parce que les autorités sont en train de gérer

la situation par l'entremise d'une commission dirigée par l'imam Sylla. (...) Nous voulons aujourd'hui rappeler tous les musulmans à se remettre à Dieu. Dès lors qu'il y a des érudits qui peuvent se prononcer sur la question selon la charia, je pense qu'il leur revient la charge de le faire. (...) Nous souhaitons que les médiations puissent aboutir, mais que les médiateurs sachent que l'on ne peut pas décider du sort de la grande mosquée en écartant la famille Aidara. On ne peut pas proposer des gens qui étaient loin de la mosquée du vivant du défunt imam. On ne doit pas réinventer la roue ».

Progressivement, le conflit a pris une autre tournure avec l'apparition d'un troisième groupe constitué de personnes qui se considèrent comme les autochtones et majoritairement composé de foulacounda, l'ethnie dominante dans la région de Kolda. Ainsi, les prises de position partisans autour de familles religieuses se sont progressivement transformées en conflit interethnique opposant les Peuls Fouta considérés comme des « étrangers » et les foulacounda se réclamant comme ceux à qui l'imamat devrait revenir après un long règne des premiers. Les intermédiations de notables et autorités religieuses et administratives n'ont pas permis de trouver une solution consensuelle.

Lors d'un entretien exploratoire, un interlocuteur souligne que le « recours à l'appartenance ethnique entre Foulacounda et Peuls Fouta dans le cadre de l'Imamat n'est pas un fait nouveau à Vélingara ». L'exemple ci-dessus ne serait donc que la goutte de trop qui a fait déborder le vase. D'ailleurs, comme le notait le journal *Le Quotidien*, si des considérations « ethnistes » sont en passe de miner le chemin vers une solution acceptable par tous pour la réouverture de la Mosquée, c'est parce que le problème est indissociable de la délicate question ethnique.

Notons qu'il a fallu attendre entre février 2018 et avril 2021 pour voir la réouverture officielle de la Mosquée par arrêté préfectoral. Selon un interlocuteur interrogé lors d'un entretien exploratoire, les Peuls Fouta auraient finalement

cédé en laissant la main aux Foulacounda après plusieurs discussions dirigées par l'actuel préfet du département. Cependant, le problème reste entier du fait d'un conflit latent entre les deux parties, car des groupes refuseraient de prier dans des Mosquées dirigées par certaines ethnies. Un problème similaire caractérise la ville sainte de Médina Gounass où, depuis plusieurs décennies, les Foutanké ne fréquentent pas la Mosquée dirigée par les Gabouké et inversement.

IV. Catégorisation des conflits liés à l'ethnisation de la religion

D'une manière générale, les conflits liés à l'ethnisation de la religion prennent des formes différentes qui peuvent être regroupées en deux voire trois grands types. D'une part, il y a les conflits intra ethniques qui opposent des communautés de la même ethnie. Ce type caractéristique de l'exemple de Vélingara (les Peuls originaires de la localité opposés à ceux venant de la Guinée) s'enracine dans un différend qui oppose généralement des familles religieuses. Ainsi, en cherchant à préserver sa notoriété religieuse (enjeux de pouvoir), chaque famille en arrive à instrumentaliser le conflit et à mobiliser sa communauté d'appartenance.

D'autre part, il y a les conflits interethniques. Ces derniers ont assez souvent une dimension et une profondeur historique plus importante comparativement aux conflits intra ethniques. Tout au moins, un des groupes ethniques tente d'instrumentaliser le conflit en convoquant le rapport historique de domination qui le lie à l'autre et tente de le reproduire ou le perpétuer. Ainsi, dans le conflit pour la direction de la Mosquée Diouma « couteaux », dans la ville de Ziguinchor, les Mandingues se présentent comme ceux qui ont « islamisé » les Diola. Pour cette raison fondamentale, ils estiment que ces derniers ne peuvent donc pas diriger une prière en leur présence.

À côté de ces deux types, il existe un troisième. Il s'agit de la catégorie de conflits qu'on pourrait

qualifier « d'intra religieux » qui opposerait les adeptes d'un Islam « pur » s'inspirant du Coran et de la Sunna à ceux qu'on appellerait alors « les autres ». Ce type est généralement observable dans les zones marquées par la prédominance de cultures dites traditionnelles ou la persistance de pratiques anciennes. On note les manifestations de ce type dans le département de Bignona, notamment dans le boulof où un conflit oppose des Diola membres de la tidjaniya et leurs coreligionnaires pratiquant le *bukut* (une cérémonie d'initiation des hommes). Ce type se particularise par le fait que selon les cas, il peut être intra ethnique ou interethnique.

Cependant, il faut dire que l'ethnisation de la religion n'a pas que des effets négatifs se rapportant à des conflits entre communautés. Elle favorise par ailleurs la constitution de mécanismes de solidarité intra ethnique à même de renforcer l'unité et la cohésion du groupe. Elle apparaît de ce fait comme un puissant facteur d'intégration sociale et de renforcement du sentiment d'identité collective et d'appartenance à un groupe social. À Adéane, les dahiras musulmans organisés autour de l'ethnie (dahira Peuls, dahira Mandingue, dahira Wolof, etc.) constituent un des modèles les plus achevés de ce type. En effet, ces dahiras permettent sans doute aux membres d'un même groupe ethnique d'exprimer leur appartenance religieuse et de pratiquer leur croyance. Mais également, ils constituent le lieu d'expression et de consolidation de diverses formes de solidarité allant de la compensation à l'entraide et au soutien de la communauté ethnique particulièrement pendant des moments de difficultés.

En définitive, il apparaît que l'ethnisation de la religion peut prendre des formes différentes. Toutefois, la question de l'imamat ou de la direction des Mosquées se présente comme le domaine le plus touché par ce phénomène. De fait, aussi sensibles soient-ils, les conflits qui en découlent doivent faire l'objet d'analyses et de réflexions poussées afin de saisir les enjeux qui les sous-tendent.

Conclusion et discussion

Les analyses ci-dessus suggèrent une lecture des conflits liés à l'ethnisation de la religion à partir de la théorie des stratégies identitaires qui prend racine dans celle de « l'identité sociale » de Tajfel et Turner (1979 ; 1986). Cette dernière repose sur le postulat que tout individu est à la recherche d'une estime de soi positive et que son appartenance à des groupes sociaux en dépend. L'individu recourt ainsi à des stratégies identitaires pour restaurer cette identité lorsqu'elle est dévalorisée ou remise en question (Amin, 2012 : 104). Ainsi, la théorie des stratégies identitaires renvoie à des « procédures mises en œuvre (de façon consciente ou inconsciente) par un acteur (individuel ou collectif) pour atteindre une, ou des finalités (définies explicitement ou se situant au niveau de l'inconscient) » (Lipiansky, Taboada-Léonetti et Vasquez cités par Gutnik, 2002 : 122). Ces procédures sont élaborées en fonction des déterminations sociohistoriques, culturelles, psychologiques de chaque situation.

En d'autres termes, les individus s'inscrivent dans des postures interactionnistes et s'associent en fonction des valeurs et des intérêts qu'ils défendent soit à titre individuel ou collectivement. Les alliances qu'ils parviennent ainsi à nouer leur permettent d'arriver à trois finalités possibles à savoir la reconnaissance sociale de soi ou de son groupe, l'identification à un groupe ou une prise de distance par rapport à celui-ci et, enfin, la valorisation parce qu'elle a des intérêts économiques ou politiques, ou des bénéfices psychologiques (Marti, 2008 : 58).

C'est dans cette dernière catégorie de finalité, c'est-à-dire la valorisation (individuelle ou collective), qu'il conviendrait alors de loger les conflits nés de l'ethnisation de la religion. Ce choix est fondé sur le fait que les individus adoptent des postures stratégiques qui les conduisent, assez souvent, à s'éloigner (dans un temps court ou sur une longue période) de leur groupe d'origine pour nouer des alliances avec d'autres groupes parce qu'ils retrouvent leurs intérêts avec ces derniers. De ce point de vue, l'entrée par la théorie des stratégies

identitaires présente un avantage certain ; il permet d'éviter toute interprétation ethniciste. Ainsi, un Diola peut s'allier avec Mandingue, un Peul Fouta avec un Foulacounda et un Sérère avec un Lébou parce qu'ils ont les mêmes intérêts économiques ou politiques. Enfin, ces alliances n'excluent pas l'émergence de groupes intermédiaires qui jouent un rôle de « médiateurs » et qui peuvent négocier en même temps des avantages.

Bibliographie

- Amin, A., 2012, « Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation : deux modèles complémentaires », *Alterstice*, vol. 2, n°2, p. 103-116.
- Amselle, J-L. et M'Bokolo, E., 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, Editions la Découverte.
- Bado, A. B., 2004, « Ethnies, Nations et États en Afrique », *DCAO*, n°19, p. 24-31.
- Bouju, J., 1995, « Qu'est-ce que l'« ethnie » Dogon ? », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 31, n°2, p. 32-363.
- Coulon, C., 1998, « Les dynamiques de l'ethnicité en Afrique noire », *Sociologie des nationalismes*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 35-53.
- Cruise O'Brien, D. B., 1992, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *Politiques africaines*, n°45, p. 9-20.
- Diop, M-C. et Diouf, M., 1990, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala.
- Diouf, M. 2001, *Histoire du Sénégal : Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Maisonneuve et Larose.
- Diouf, M., 1994, *Sénégal, les ethnies et la nation*, Paris, L'Harmattan.
- Douglass, W. A. et Lyman, S. M., 1976, « L'ethnie : structure, processus et saillance », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 61, p. 197-220.
- Lipiansky, E., Taboada-Léonetti, I. et Vasquez, A., 1990, « Introduction à la problématique de l'identité », *Stratégies identitaires*, Paris, Presses universitaires de France, p. 7-26.
- Marti, P., 2008, « Identité et stratégies identitaires », *Revue Ampan*, n°71, Éditions Erès, p. 56-59.
- Kane, O., 2012, « L'« islamisme » d'hier et d'aujourd'hui », *Cahiers d'études africaines*, n°26-27, p. 545-574.
- Rinaudo, C., 1998, *La construction sociale de l'ethnicité en milieu urbain. Production et usages des catégories ethniques dans le cadre d'un quartier « sensible »*, Thèse de doctorat en Lettres, Arts et Sciences Humaines, Université de Nice.
- Tajfel, H. et Turner, J. (1979) « An integrative theory of intergroup conflict », *The social psychology of intergroup relations*, Monterey, Books/Cole, p. 33-48.

Abbé Gérard KEITA

Mise en valeur du patrimoine d'une ethnie dite minoritaire (les Bediks) - un apport à une société soucieuse du dialogue et de l'intégration

Abbé Gérard Kaly KEITA, Paroisse Saint Jean Baptiste de Salémata, diocèse de Tambacounda

Introduction

De nos jours, la recherche d'identité se fait de plus en plus présente. Les territoires se mettent en concurrence comme peuvent le faire les entreprises. En effet, le patrimoine prend alors au milieu de tout cela une importance toute particulière. Sa sauvegarde et sa valorisation sont plus que jamais nécessaires pour des territoires qui ont besoin de se différencier, de montrer ce qu'ils sont d'une manière authentique. Mais tout cela est menacé par la modernité. Qu'est-ce que la modernité ?

La modernité⁸ n'est ni un concept sociologique, ni un concept politique, ni un concept proprement historique. C'est un mode de civilisation caractéristique, qui s'oppose au mode de la tradition, c'est-à-dire à toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles : face à la diversité géographique et symbolique de celles-ci, la modernité s'impose comme civilisation, homogène, irradiant le monde à partir de l'Occident. Pourtant elle demeure une notion confuse, qui connote globalement toute une évolution historique et un changement de mentalité.

Dans ce cas on peut s'interroger sur l'avancée du monde et des populations contemporaines. Que deviennent alors nos cultures ancestrales ? Que peut-on dire du patrimoine Bedik ?

⁸ Cf. www.google.fr « définition de la modernité » Vendredi 04 Novembre 2022.

Qu'en est-il exactement du patrimoine Bedik ? Que deviendront plus tard nos us et coutumes Bedik ?

Cette modernité ne laisse personne en rade. C'est dans ce sens qu'un thème de réflexion nous a été proposé : « *Mise en valeur du patrimoine d'une ethnie dite minoritaire - un apport à une société soucieuse du dialogue et de l'intégration* ». Il s'agira tout d'abord pour nous de faire la présentation de l'ethnie Bedik, du patrimoine culturel ensuite comment les Bediks vivent-ils dans un monde en pleine mutation en conservant leur tradition, leur culture et leur patrimoine ? On essayera de donner un aperçu sur la culture Bedik enfin faire un rapport avec la conservation du patrimoine culturel dans un monde en pleine mutation.

I. SITUATION GEOGRAPHIQUE : "OU SE TROUVENT LES "BEDIK" AU SENEGAL ?

Ce petit peuple vit dans des villages situés dans les monts du Bademba au Sénégal oriental. « L'ancien canton du *Bademba* devenu *arrondissement de Bandafassi* depuis l'indépendance du Sénégal, constitue la zone d'habitat des Bedik⁹ ». Ce peuple est entouré des *Malinkés* et des *Peuls*. Mais d'où viennent-ils ? Nous pouvons noter d'ores et déjà que les

⁹ J. gomila, *les Bedik (Sénégal oriental). Barrières culturelles et Hétérogénéité Biologique*, les presses d'université de Montréal, Montréal 1971, 11.

premiers arrivant "Bedik" connus de la région de Kédougou sont venus du Mali ou de la Guinée, et leurs villages les plus anciens sont sans doute Iwol et Etyowar¹⁰. De multiples légendes nous révèlent que les "Bediks" sont venus de Mandin c'est-à-dire dans la zone sud-ouest de la capitale du Mali, Bamako d'une part et d'autre part qu'ils surviennent du Fouta-Djalon en région Guinéenne plus précisément à Timbo et à Labé¹¹.

Si les "Bedik" viennent du Mali et de la Guinée où sont-ils installés au Sénégal oriental ? Jacques GOMILA apporte une réponse à cette question : « Les limites en sont au nord et à l'est, la rivière Thiokoye »¹², il ajoute pour nous faire comprendre les limites administratives : « Ces limites administratives le séparent au nord du parc national du niokolo-koba, à l'est de l'arrondissement de Fongolimbi, au sud de la république de guinée et à l'ouest le département de Salémata »¹³. Jusqu'en 1956, « Le peuple Bedik était toujours confondu avec les Bassaris¹⁴ ». C'est seulement, les travaux de Jacques GOMILA qui ont montré que « Les Bedik sont différents des Bassaris sous l'appellation de Bassari du Bademba dont le nom malinké est Bademba et désigne le massif de dolérites ou de granites où se refugia cette petite population lorsqu'elle fut attaquée par les peuls qui avaient entrepris d'imposer l'Islam¹⁵ ». Ce qu'il faut noter d'emblée, c'est que : « Les Bedik occupent une zone d'environ de 300km², dans la partie de l'arrondissement de Bandafassi situé au Nord de la route qui joint Kédougou à Salémata en territoire Sénégalaise et selon certaines sources nous trouvons des Bedik à Youkounkoun en Guinée¹⁶ ».

Le fleuve forme dans cette région, d'une part un socle important c'est-à-dire la boucle de Badou. « Le fleuve Gambie subit une nette dénivellation, traversant de 122 m à Kédougou,

à 68m à Mako. Ce même fleuve est franchi par la route Tambacounda –Kédougou et cela grâce à un pont¹⁷ ». Un relief de 400 m lui permet de constituer ainsi parmi les plus hautes altitudes de la région de Kédougou et même du Sénégal. En effet, c'est sur ces massifs, que les changements de l'histoire ont conduit les villages "Bedik¹⁸" à se fixer de part et d'autre : *Ainsi, nous avons Etyowar, Indar, Mambedar et Banyang, dans le massif de Bandafassi. Ensuite nous avons Bantata, Tchobo, Barafouti, Fatako, Syakoto, près des massifs de Bagnomba. Et enfin Iwol, Ethyès Géd/Teng, Andyel, Mangama, Danboucoye, Inéré, Nynéfecha dans les massifs de Bandemba.*¹⁹ Nous avons levoisinage presque immédiat de la Gambie Oussoukala, Lakanta, Soukouta et Idyen dans les massifs de Baraboye. Le plus haut massif est Etyowar avec 365m et de 70m pour Soukouta²⁰.

« L'actuel pays Bedik occupe un quadrilatère de 30km de côté situé au sud de la Gambie et à l'ouest de l'axe routier Tambacounda-Kédougou, où il partage le sol avec les Peuls et les Malinkés²¹ ».

1.1. Comment les "Bedik" ont-ils peuplé ce vaste territoire ?

L'histoire nous révèle peu d'éléments qui démontrent le peuplement "Bedik". Cependant, nous avons noté quelques noms d'auteurs qui peuvent nous édifier sur l'installation de ce peuple. A en croire Marie Paule FERRY : « L'ancien territoire avait environ 2500km² divisé en quatre régions appartenant à l'un des grands groupes Bedik : "Dakatéli était la terre des Keita Biwol "22». En effet, ce territoire se trouve actuellement dans le département de Salémata et c'est même un des arrondissements de

10 Cf. M.P. ferry, « *histoire des Bedik au Sénégal oriental* », in O. kywels _ M.P. ferry, *Bedik, peuple des pierres*, cercle d'Art, paris 2006, 82.
 11 Cf. Pierre Rauscher, *Bedik, Visages du Sénégal, Sépia*, 1996, 3.
 12 J. gomila, *les Bedik (Sénégal oriental). Barrières culturelles et Hétérogénéité Biologique*, 11.
 13 J. gomila, *les Bedik (Sénégal oriental). Barrières culturelles et Hétérogénéité Biologique*, 11.
 14 M.P. ferry, « *histoire des Bedik au Sénégal oriental* », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 81.
 15 Cf. M.P. ferry, « *histoire des Bedik au Sénégal oriental* », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 81. In dans « le R.P. PARAVY qui le premier décrit les Bedik comme différentes des Bassari (*Annales du Sacré-Cœur d'Issoudun*, 1960). »
 16 J. gomila, *les Bedik (Sénégal oriental). Barrières culturelles et Hétérogénéité Biologique*, 12-13.

17 Cf. J. gomila, *les Bedik (Sénégal oriental). Barrières culturelles et Hétérogénéité Biologique*, 13.
 18 Les *Bedik* occupent la zone de *Bandafassi*, à l'extrême Ouest du Sénégal, à la frontière avec (Guinée) le Mali. Elle englobe 181 km², entourée dans une zone tampon de 657 km². Elle comprend de petites montagnes et des vallées.
 19 Cf. J. gomila, *les Bedik (Sénégal oriental). Barrières culturelles et Hétérogénéité Biologique*, 13.
 20 J. gomila, *les Bedik (Sénégal oriental). Barrières culturelles et Hétérogénéité Biologique*, 13. (Lire la note1). La note nous dit ceci : « citons à titre d'indication les estimations des altitudes des villages et agglomérations : Etywar : 365m ; Iwol 340m ; lakanta 320m ; Etyes 300m ; Syakoto 160m ; indar 155m ; Gingara 150m ; Fatako 150m ; Oussoukala 110m ; Soukouta 70m. »
 21 M.P. ferry, « *histoire des Bedik au Sénégal oriental* », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 82.
 22 M.P. ferry, « *histoire des Bedik au Sénégal oriental* », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 83.

Salémata. Par ailleurs, « *Tengereyit* est la terre des Camara, cette terre se trouve en territoire Guinéenne. *Anganyapesya*, est la terre des Keita Banapas, quant à *Nyamana*, est la terre des Kamara *Banapas*²³ ».

Pour mieux comprendre les traces d'occupation des *Bedik*, prenons le nom du village ou du lieu d'habitation *Anganyapesya* (La pierre blanche). Cela pourrait nous édifier sur l'étymologie *Bedik* de Kédougou pour lui donner le sens de " il a creusé pour enfouir". Ou bien encore : « *Le nom de "kudugu" (qui veut dire n'enfuit pas) retenu jusque-là n'est pas la bonne étymologie mais nous retenons "kédugu" qui veut dire "ami, enfouit"*²⁴ ». Osons poser la question de savoir si la science des noms est assez suffisante pour retracer l'histoire de tout un peuple ?

Par ailleurs, nous trouvons d'autres renseignements d'ordre ethnographique qui nous apprennent que les masques des rituels *Bedik* sont censés surgir les uns de *Nyamana*, gouffre de la Gambie situé à peu de l'alinéa d'*Itato* sur la route de *Dindéfello*, les autres sont établis sur les montagnes de *Tamba-Oura* du Mali, campé à l'est de la Falémé. Les mouvements des *Bedik* sont importants. L'un des plus grands mouvements connus du pays *Bedik* est celui de la guerre d'Alpha Yaya.

Comment les Keita sont-ils arrivés dans ce vaste territoire ? A cette question nous interrogeons l'auteur Marie Paule FERRY qui affirme que : « *Seule l'arrivée des Keita est bien attestée par les légendes relatant la fondation des villages Bedik. Mais il ne s'agit pas de Keita victorieux : la légende précise qu'ils avaient été battus dans l'est, où ils étaient chefs et qu'ils partaient rejoindre des alliés à Gabu Ikaabu (Guinée Bissau)* ²⁵ ».

L'arrivée des Keita en pays *Bedik* se situerait donc de préférence à la fin qu'au début du règne de Sundryata Keita. Dans la zone d'Iwol, on nous a parlé de Keita venus du Fouta-Djalon ; s'agit-il de vaincus de Koli Tengela ? En relisant l'article de Sorry Kamara : « *Les Mandenka du Sénégal oriental ou les conquérants maudits. Les premiers arrivés se*

23 M.P. ferry, « *histoire des Bedik au Sénégal oriental* », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 83.

24 M.P. ferry, « *histoire des Bedik au Sénégal oriental* », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 82.

25 M.P. ferry, « *histoire des Bedik au Sénégal oriental* », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 83.

situent à l'époque du règne de Sundryata, les derniers combattants les Peuls de Koli Tengela ; chez les Bedik, il s'agit sans doute de la fin du XIII^e siècle. En effet, il semble qu'il y a aussi deux migrations KEITA, la première dont Etyowar garde la mémoire, fin XIII^e siècle, et la seconde signalée par Aubert, qu'il situe vers 1680, et qui correspond au peuplement Malinké actuel ²⁶ ».

Qu'en-est-il des Kanté-Bapen qui existent en pays *Bedik* ? D'où surviennent-ils ? L'histoire nous révèle qu'ils sont les derniers arrivés en terre *Bedik*²⁷. Il s'avère qu'ils ont fui, le Fouta-Djalon lors de l'invasion des *Dialonké* dans la région de *Sangala* en Guinée²⁸.

De nos jours nous retrouvons les *Dialounké* dans la région d'Iwol. Peut-on dire qu'ils sont les *Dialounké* ? Certes non, il s'agit des *Kanté-Bapens* qui sont souvent confondu avec leurs envahisseurs, malgré des différences linguistiques importantes. Toutefois, les *Kanté-Bapins* se situent entre les Bassaris et les *Bediks*. Tandis que les *Dialounké* ont un dialecte à part qui vient du Mandingue. Le constat est que de nos jours « L'emplacement qui leur est réservé dans les villages n'est pas fixé par les coutumes comme les autres lignées²⁹ ». Ils sont toujours considérés comme des étrangers même si l'évolution des cultures leur donne déjà une place importante dans les activités des villageois. Nous pouvons donner un exemple : le partage des repas pendant les corvées et les grandes manifestations leur sont réservés. Ainsi, ils sont présents dans toutes les manifestations sociales *Bedik*. En Guinée, nous pouvons trouver les *Bapins* qui sont *Dialounké* se nommant Nyaxasso et l'histoire nous apprend que le plus gros et dernier village *Dialounké* c'est-à-dire des *Bapins* fut *Sangala* ou *Kankala* qui signifie rônier en langue malinké. C'était un village qui se trouvait au bord du fleuve Gambie de la falaise plombant sur la vallée, un ancien pays *Bedik*. Voilà ce que nous pouvons retenir des *Bapin*. Pour Marie Paule FERRY : « *L'histoire des Bedik est donc faite à la fois de l'intégration successive d'élément*

26 M.P. ferry, « *histoire des Bedik au Sénégal oriental* », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 83.

27 Cf. M.P. ferry, « *histoire des Bedik au Sénégal oriental* », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 83.

28 Cf. M.P. ferry, « *histoire des Bedik au Sénégal oriental* », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 83.

29 M.P. ferry, « *Histoire des Bedik au Sénégal oriental* », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 83.

extérieurs, Keita et Bapin, et à la diminution contenue de l'étendue de leur zone d'habitant. Si nous ne pouvons vérifier les limites de l'ancien pays Bedik, la démographie nous permet-elle d'affirmer qu'à la fin du XIX^e siècle, les Bedik étaient beaucoup plus nombreuses (...). En outre, plusieurs lignées ont disparu ou vont disparaître parce qu'elles ne sont plus représentées aujourd'hui, dans cette société patrilinéaire, que par de vieilles femmes. Telles sont les lignées bomin, Bandyombomb, bumangaya, busyabongo et Manyera³⁰ ».

Nous allons voir à présent la petite histoire D'Alpha YAYA qui va nous aider à comprendre le peuplement "Bedik".

I.2. Petite histoire d'Alpha Yaya :

Peut-on faire une étude de l'habitat des "Bedik" (Peuple de la terre) sans faire allusion à la fameuse légende d'Alpha Yaya ? Que savons-nous de cet homme ? « Alpha Yaya vers la fin du XIX^e entreprit de vastes opérations militaires pour convertir à la religion musulmane les pays Bassaris, Bedik et même Malinké parce qu'il était un chef guerrier Peulh du Fouta-Djalon³¹ ». La puissance de ce chef a occasionné la disparition de plusieurs villages "Bedik" tels que : « Anabiko, Badel, Batind, idyinnamarikady, nyamafiliko, xiny, sadal, Tamasu, ityor-tyor, sotonanya, kelenduru, Egung, que Alexandre Albenque a pu situer géographiquement ; et d'autres comme Nambas, Nikedy-ganyandabi, Garangakesy, nyimoyen, tyekel, Andyombomb, anyangala, »³². Aujourd'hui, aucun vieux n'est à mesure de nous dire exactement la position de ces villages et leur existence. Pour mieux comprendre l'histoire d'Alpha Yaya, lisons l'enregistrement de Marie Paule FERRY qui date de l'année 1963 mis par écrit dans son ouvrage « Bedik peuple des Pierres ». Il s'agit là d'un vieux qui avait retenu son déplacement de son village d'origine à son second village dans lequel il vivait en ce moment. « Nous ne savons rien. Nous habitons dans les champs à Baharé lorsque les Peuls sont arrivés. C'est en ce temps-là que le père Tyaranag banyampay est mort, il

est mort ainsi que son Père. Nous étions dans les champs là-bas lorsqu'il les a vus au loin. IL a dit : ils se sont mélangés à nous ! Maman préparait le plat du fonio, elle a crié, elle a décollé, en tenant la cuillère à l'envers, le cuit et ne pas cuit. On a tout changé et on a couru. Nous sommes allés à Tomboronkoto. Les uns ont traversé et ils suivaient sur le bord en appelant ceux qui avaient traversé, qui les avaient faits revenir. A ce moment quand j'ai été sur la pirogue, j'avais tellement soif qu'avec la main je me suis aspergé et j'ai bu. En ce temps-là, c'était très dangereux. Aujourd'hui ce n'est plus comme c'était alors. Chez l'Adik" (singulier de Bedik) plus rien ne lui nuit³³ ».

Ce récit de Lafé nous montre clairement comment les "Bedik" se sont dispersés. Car ils ont pris toutes les directions possibles pour échapper à l'ennemi qui voulait les apostasier à l'Islam. Ainsi certains se trouvèrent en pays "Bedik" et d'autres en pays Malinké. L'existence d'un village est toujours marquée par la présence des deux grandes Familles (Clans) Keita et Kamara. Voilà de manière très résumée ce que l'on peut retenir de l'habitat "Bedik".

I.3. Les villages³⁴ Bedik : la question de l'habitat chez le peuple de la pierre.

Tous les villages Bedik sont accrochés sur des sites défensifs, alors que les autres peuples tels que les Malinkés et les Peuls occupent la plaine. Les peuples de la pierre ont généralement un double habitat³⁵. Le village ou Ikon³⁶ (en langue Bedik ou Mënik) est le lieu où se déroulent les grandes fêtes rituelles, et, chaque famille, quoique habitant une partie de l'année dans un hameau³⁷ de culture, y occupe une maison où elle s'installe pendant les fêtes rituelles.

33 M.P. ferry, « Histoire des Bedik au Sénégal oriental », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 85.

34 Le village Bediks se présente de loin comme un ensemble de cases aux toits pointus, serrés entre les éboulis rocheux que l'on découvre sur un plateau après avoir escaladé la montagne.

35 La question de l'habitat chez les Bediks a été traitée dans mon mémoire de fin d'Etude au Grand Séminaire Libermann de Sébikhotane sous le thème : « l'honnêteté chez les Bedik face à un monde en pleine mutation : quel regard pastoral ? » Inédit en juin 2018.

36 Ikon : c'est le village natal où toutes les fêtes, coutumes et grandes manifestations se déroulent.

37 Un hameau, par définition, ne saurait avoir de chef ni de fonction rituelle et il peut être déplacé souvent pour se rapprocher de nouveaux champs mis en culture, alors que le véritable village ne peut pas être quitté. Cette opposition s'exprime dans la construction des maisons : au village, les murs sont construits en terre, alors qu'il est interdit par la coutume de le faire dans les hameaux où les murs sont en krinting (claire de bambou).

30 M.P. ferry, « Histoire des Bedik au Sénégal oriental », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 84.

31 M.P. ferry, « Histoire des Bedik au Sénégal oriental », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 84.

32 M.P. ferry, « Histoire des Bedik au Sénégal oriental », in O. kywels _ M.P. FERRY, *Bedik, peuple des pierres*, 84-85.

1.3.1. La configuration géographique chez les Bediks.

Le village est souvent divisé en deux sections : haut et bas, entre lesquelles les familles se répartissent. Selon la tradition, lors des principaux rituels par des échanges de services et de dons, et une famille qui quitte son village pour un autre village doit inévitablement s'installer dans la même section que celle qu'elle occupait dans son village d'origine³⁸. Les habitations sont serrées les unes contre les autres et la circulation s'effectue indifféremment dans toutes les directions en traversant les cours. Chaque village possède sa place de danse ou Angod³⁹ abritée par des grands fromagers, et à proximité, les deux cases d'initiation ou Andyarar⁴⁰ entre lesquelles se répartissent les classes d'âge des hommes. La concession⁴¹ ou Eyanga ou encore Angnambe est constituée par la réunion autour des chefs de famille (adamar Eyanga) de ses épouses, ses frères, ses fils et leurs fils et l'ensemble de leurs épouses. La concession ou Angnambe peut grouper tout un lignage mais lorsqu'elle atteint une taille trop importante (cinq à six pères de familles), elle se sectionne, les deux cellules pouvant continuer à cohabiter côte à côte, ou se déplacer dans la même section du village⁴².

1.1.2. Comment les familles sont constituées chez les Bediks ?

Un enfant qui souhaite quitter sa concession du vivant de son père, ne peut construire dans le même village et doit obligatoirement s'installer dans une section équivalente d'un autre village. La construction des cases sont faites souvent par assises successives de terre modelées à la main, ou bien par des krinting

38 Ce qui a permis de découvrir les Bapen, « rôniers », étrangers qui ne suivaient pas la règle. Ces derniers sont en dehors du village parce qu'ayant pas des gens de la même ligné.

39 Lieu de danse et de prise de grande décision du village sous la responsabilité des chefs de coutumes : les Camara et les Samoura en parfaite collaboration avec le chef de Village et les trois personnes qui veillent sur le village : Bëssasen.

40 La case de l'homme est construite pour les initiés et leurs surveillants. Seuls les hommes peuvent entrer dans ces cases.

41 La concession comprend un ensemble de trois à quinze maisons en moyenne, réparties sur le pourtour d'une cour centrale. Les cases de plan circulaire ont les murs en terre au village et en krinting (claire de bambous) au hameau.

42 Selon un sage du village du Nom de Moniche dit Nicolas en Juin 2020 à Iwol.

qui sont tressé sur les montants de bambou plantés dans le sol et le mur est ensuite enduit de terre sur sa face interne. La charpente est réalisée en bambou et couverte d'assises de paille tressée se chevauchant. En effet, la plupart des cases⁴³ sont des chambres, une ou plusieurs cases servent de cuisine et de brasserie. Les greniers sont des plateformes intérieures surélevées aménagés dans les chambres. Une série de paniers y reposent. Comme les Bassari, les Bédik fonctionnent eux aussi suivant un mouvement pendulaire, mais les charges spirituelles associées au vrai village (Ikon) par opposition au village de culture sont ici exaspérées. Une différence nette est constatée entre le village de culture (agriculture) et le vrai village il n'ont pas la même dignité. Car dans le village de culture il y était même interdit de construire en dur. Ce qui est conseiller ce sont les claies en bambous, végétaux facilement dégradables, en raison de la prolifération des termites. C'est l'ensemble des normes pour bien indiquer que ce village est une retraite temporaire, le temps juste d'une campagne agricole ou saisonnière. Cela veut dire c'est une maison qui existe seulement pendant l'hivernage.⁴⁴

II. LE PATRIMOINE CULTUREL DE L'ETHNIE BEDIK⁴⁵.

Les Bedik forment un peuple environ trois mille trois cents (3300) habitants. Ils vivent dans les monts du Bademba, au Sénégal oriental, entre la frontière guinéenne au sud et la courbe

43 L'habitat a en commun le toit : il est conique, couvert de paille et déposé sur des murs dont les matériaux varient d'une population à l'autre. Le toit est généralement construit à même le sol. Comme on a tracé le rayon de la maison ronde en mesurant 12 ou 15 pieds, on va, en écartant suffisamment les quatre premiers arbalétriers noués au sommet, fixer le volume du toit. Quand les arbalétriers de bambou sont installés, on attache les pannes de bambou fendu de chaque côté des arbalétriers, en rangs successifs en partant du haut. Cette charpente porte un nom dont sera dérivé celui des clavicules en o-niyan (langue Bassari). Toit et tête sont souvent associés et le faite du toit de la maison des hommes est tressé en cimier chez les Bassari, alors qu'il est décoré d'éléments symboliques chez les Bédik ; dans ce toit sont rangés les secrets des hommes, l'esprit initiatique y habite, et le Ningininga parle quand on le dépose pour le refaire. Chez les Bédik, le toit une fois déposé, les jeunes filles peuvent entrer exceptionnellement dans la maison des hommes et décorer les murs intérieurs de couleurs blanches, noire et rouge. Cette maison est d'ailleurs la seule à être décorée et porte pour nom un dérivé du mot beau. Sa traduction pourrait être « l'embellie » ou « la beauté ».

44 Les villages comme : Inéré, Mangama, Ninéfescha, Damboucoye, termassou, Didéfelo Bedik...

45 M.P. FERRY, « histoire des Bedik au Sénégal oriental » in O. Kywels M.P. FERRY, Bedik, Peuple des pierres.

du fleuve Gambie au nord, dans ce pays de Kédougou éloigné de tout, dans la chaleur torride des saisons sèches, dans la tiédeur terrible des étés d'hivernage. Ils sont parmi les premiers occupants connus de cette région.

Leur histoire les fait venir du Mandin, au sud-ouest de Bamako ou de la Guinée. Animistes, ils ont dû quitter ces régions prestigieuses de Guinée du fait de l'invasion des Peuls musulmans qui à la fin du XIXe siècle les a conduits à se réfugier sur les hauteurs (montagnes). Ces blocs impressionnants de pierre, au milieu desquels les Bedik ont construit leurs villages, constituent une protection naturelle efficace.

Les Bediks, peuple des pierres, car celles-ci sont indissociables liés de l'histoire de cette ethnie, de ses croyances et de son organisation sociale voire économique. Ces pierres de dolérite qui entourent leurs maisons ont protégé jadis leurs ancêtres et accueillent encore aujourd'hui leurs sacrifices. L'organisation traditionnelle par lignées patriarcales constitue le fondement de la société Bedik. Les rôles sociaux sont attribués en fonction de la hiérarchie des familles : il en est ainsi pour le chef coutumier, le chef du village, les forgerons... Les Bedik mènent une vie très harmonieuse. L'année est rythmée par différentes fêtes qui marquent les saisons et les grandes étapes de la vie. (Fête de l'initiation, fête de la fécondité et de la fertilité, fête de la puberté, fête des récoltes, et les corvées organisées pendant l'hivernage...). La sauvegarde de ce patrimoine naturel et culturel ainsi que l'amélioration des conditions de vie – puits insuffisants, champs éloignés – sont des enjeux majeurs pour la survie de cette ethnie minoritaire du Sénégal oriental.

Tenter de pénétrer la culture Bedik fondée sur la tradition orale impliquait cette transposition sensible, sous la forme de contes et de poèmes. Cette médiation esthétique est complétée par l'approche radicalement scientifique de l'ethnologue linguiste Marie- Paule Ferry qui étudie la culture Bedik à partir de l'analyse précise de la structure de leur langue. Cet ouvrage devrait constituer à la fois une photographie de la situation actuelle et une

contribution au développement du peuple Bedik. Ceci par la reconnaissance de leurs savoir-faire, la valorisation de leur patrimoine environnemental, culturel, économique qu'il appartient à l'humanité tout entière de préserver⁴⁶.

II.1. QU'EST-CE QUE LA CULTURE ANCESTRALE BEDIK ?

Par définition « *La culture, dans son sens le plus large, est considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances*⁴⁷ ».

L'ethnie Bedik vit dans la zone de Bandafassi et est originaire de l'empire mandingue (Mali). Divisés en plusieurs clans, ils sont aujourd'hui pour la plupart agriculteurs. Contrairement à la société Bassari, la société Bedik s'organise sur le mode patrilinéaire : les enfants portent le nom du père. Dans cette société, pendant que les hommes partent encore chasser pour subvenir aux besoins de leur groupe, les femmes, elles, font de la poterie à partir d'une terre rouge trouvée sur un lieu de sacrifices⁴⁸.

Les villages Bediks sont formés par des groupes denses de huttes aux toits de chaume escarpés. Les expressions culturelles de leurs habitants mettent en exergue des aspects originaux de pratiques agropastorales, sociales, rituelles et spirituelles, qui représentent une réponse originale aux contraintes environnementales aux pressions humaines. Cependant, considérant la catégorisation de l'Unesco sur les paysages culturels, le paysage culturel du pays Bedik pourrait être associé à la fois aux paysages essentiellement évolutifs et aux paysages culturels associatifs⁴⁹.

46 M.P. FERRY, « *histoire des Bedik au Sénégal oriental* » in O. Kywels M.P. FERRY, *Bedik, Peuple des pierres*.

47 www.google.fr le 18 Juin 2022 à 5h35

48 Cf. Cherif. SANE, « Les effets de l'identité culturelle sur l'attractivité d'une destination : le pays Bassari ». Gouvernance et branding des territoires touristiques, mars 2018

49 Cf. C. SANE, Op.cit.

1.2. ECONOMIE ET AGRICULTURE

L'économie, surtout rurale, a longtemps été une économie de subsistance, sinon de survie dans une zone refuge qui a fonctionné comme un isolat, notamment durant la période de traite où les ethnies minoritaires vivaient sans grandes organisations militaro-politiques. Dans cette zone essentiellement agricole où la soudure est difficile d'août à Octobre, le paysan recherche avant tout l'équilibre alimentaire. Environ 80 % de la production est utilisé pour l'autoconsommation : une certaine quantité d'arachides est cependant vendue.

On peut retenir que les Bediks à la frontière de Guinée étaient connus pour constituer parfois des réserves alimentaires pour deux ou trois ans, alors que leurs voisins peuvent manquer de nourriture en hivernage. Cependant les échanges avec les résidents en ville, souvent salariés, qui se sont considérablement développés, modifient les conditions de vie dans les villages. En effet, le mil, l'arachide et le fonio sont dans tout le Sénégal Oriental la base de l'alimentation, à laquelle s'ajoutent, selon les régions et les populations, le maïs et le manioc chez les Peul, le poids de terre et un peu de maïs et de haricots chez le peuple de la Pierre. Et aujourd'hui beaucoup cultivent le riz et le coton pour des questions de commerce et d'argent. Les agriculteurs pratiquent ici assolement et fumure. L'arrivée de la mousson et des premières pluies donnent le signal du moment le plus fort de la saison agricole, mais les travaux de préparation des champs et ceux des récoltes, qui ont lieu en saison sèche, n'en sont pas moins importants. Ces temps forts sont des maillons essentiels du mode opératoire de ce système de production primaire particulièrement adapté à son environnement. Pour faire un champ, il n'y a pas de propriétés du sol, est usufruitier du champ celui qui le cultive. Les récoltes sont partagées entre le mari et ses femmes : l'homme a le mil, le maïs, et le poids de terre, l'arachide et le fonio sont des propriétés des femmes. Le riz et le coton sont des nouvelles variétés non connues par les Bediks donc c'est tout le monde qui le cultive Hommes comme femmes.

1.2.1. La question des corvées source de solidarité sans mesure

Chez le « peuple de la Pierre », les cultures (agriculture) sont faites collectivement sans distinction de classe d'âge ou de quartier : le propriétaire du champ lance une invitation sous forme de demande aux gens responsable des corvées « më-faran⁵⁰ » pour un travail précis et fournit en contrepartie nourriture et boisson, parfois même animation, par des masques qui chantent, encouragent et entraînent les cultivateurs. Il peut aussi inviter et ne fournir la bière qu'après les récoltes, en saison sèche que l'on appelle « odogue⁵¹ », ou payer lors de la récolte en vans de mil, un van par jour de travail. L'hydromel est aussi un paiement, il vaut deux fois la bière. Les cultures se font dans les champs, à proximité des maisons ou près des sources d'eau. Les arbres fruitiers sont soit plantés, soit sauvages dans les champs mais protégés par les cultivateurs du champ où ils se trouvent.

1.2.2. Comment se fait l'agriculture chez « le peuple de la pierre » ?

Chez les Bediks, la culture se pratique sur brûlis après désherbage : des trous sont creusés, les graines y sont déposées et la terre est repoussée pour les recouvrir. Après les premières pluies, un ou deux désherbages sont organisés. Ces travaux généralement collectifs permettent aussi de gagner du mil lors des récoltes.

Les masques quitteront les champs lors de la maturité des maïs chez les Bediks : le propriétaire du champ offre des épis de maïs attachés quatre par quatre au syambumbù⁵² qui comprend qu'il doit partir. Chez les Bediks

50 Les sages du village désignent un certain nombre d'adulte qui soit charger pour la datation des grandes corvées. Par contre les petites corvées sont laissées à la datation du propriétaire qui cible le gens à son choix.

51 Un groupe de personne peut accepter sous la demande d'une personne de travailler sans recevoir de la Boisson dans l'immédiat mais plutôt à la récolte. C'est une forme de solidarité qui ne dit pas son nom.

52 Masque qui ne venait qu'en hivernage pour aider et encourager les cultivateurs. Mais de nos jours ce masque peut être inviter partout lors des cérémonies ou rassemblement festifs.

l'interdit de consommer et de ramener au village le mil s'adresse aux responsables des « Djalan », que partagent avec elles les hommes. Cet interdit est prononcé lors d'un rituel où sont consommées des ignames récoltées en brousse par les hommes, il sera levé l'année qui précède le rituel quadriennal des femmes Bediks. L'agriculture n'est donc pas sans lien avec la brousse, elle est tributaire des récoltes faites en brousse et de nombreux rites de protection font d'ailleurs appel aux esprits ou génies de brousse.

Le sol peut être occupé par des esprits, pour s'en assurer les Bediks plantent « Canavalia ensiformis » et observent le sens dans lequel il s'enroule, ou si ses feuilles sont attaquées par les insectes. Autrement, ils tendent un fil de coton au-dessus du sol le soir, et vont voir le matin s'il a été brisé. C'est en saison des pluies que commence l'ensemencement des champs préparés en saison sèche. Les travaux de désherbage vont occuper hommes et femmes jusqu'à la récolte.

1.3. Qu'en est-il de la question du patrimoine en ce qui concerne l'élevage ?

Chez les Bediks « peuple de la pierre », l'élevage est corrélativement plus que sérieux de nos jours. Avec des moutons, des chèvres et des bovins, qui appartenait pour la plupart aux Peul nomades ou sédentarisés, aujourd'hui même les Bediks sont devenus de grands éleveurs des bœufs. Tout compte fait, malheureusement les maladies parasitaires sont fréquentes et la commercialisation du bétail est momentanée. Les bœufs sont d'abord, objets de épargnes ou économiques et ne sont le plus souvent immolés qu'en des occasions rituelles : funéraires, cérémonies d'initiation, sacrifices. Bref, pour manger ces bêtes c'est seulement en de pareille occasion : parasites ou sacrifice.

1.4. Quelle relation existe-t-il entre les Rites et croyances liés au monde végétal⁵³ en parlant du patrimoine de l'ethnie Bedik ?

Le végétal partage avec l'homme et avec tout ce qui vit un principe qu'il est tentant de traduire par âme. Cet échange d'un règne à l'autre est rare, dans la plupart des cas rencontrés il s'agit davantage d'une continuité : un voyant ou un sorcier mort peut renaître dans un grand arbre⁵⁴ poussant au milieu des tombes ou en un animal décrit comme un grand singe à longs poils qu'il est très rare de voir, mais qu'on entend crier (chose quand même très rare). Les Bediks précisent que lorsque cet animal crie, les feuilles des arbres tombent.

Le végétal n'est donc pas isolé, il est en relation avec l'ensemble des êtres morts ou vivants, naturels ou surnaturels, et il possède une âme. Les grands arbres peuvent être habités par les esprits, les ancêtres. Les tas de pierre, sur lesquels sont aussi déposés bracelets ou objets de laiton, ou d'aluminium aujourd'hui, rassemblés au pied de certains grand comme le caillécdrats, témoignent des rites offerts à l'habitant surnaturel de cet arbre⁵⁵. Cette charge rituelle et symbolique, apparaît, avec le recul comme un puissant instrument de protection de la faune et de la flore, dispositif beaucoup plus efficace que certains règlements dont l'observance est rendue difficile par le déficit en personnel de surveillance. A côté de ces deux groupes nous avons une importante communauté de Peul⁵⁶ sédentarisés.

53 Un autre exemple de continuité est celui des deux insectes décrits comme des termites volants, des éphémères, collés l'un à l'autre qui, morts sous terre, font place à l'igname sauvage

54 Par exemple dans mon village natal Iwol : le grand père de mon oncle maternel à pousser un grand Baobab au milieu de sa tombe qui est d'ailleurs l'un des Baobab les plus grands de la région voir du Sénégal.

55 www.google.fr « patrimoine naturel Bedik », lundi 17 Octobre 2022. A 6h35.

56 Contrairement aux Peuls nomades, ils sont devenus agriculteurs et ont gardé d'importants troupeaux de bovins et de caprins. Tous islamisés, ils n'en ont pas moins élaboré un paysage culturel et une économie de subsistance en tous points originaux. Ils pratiquent l'agriculture du mil, du maïs, du fonio à côté d'importants apports en protéines animales (lait et viande) apportés par le troupeau. Ils entretiennent maintenant des relations pacifiées avec les Bassari et les Bediks après avoir été leurs pires prédateurs durant la période de la traite.

1.5. La question de l'Alimentation⁵⁷ chez le peuple de la pierre.

Chez les Bedik la cuisine est uniquement réservée aux femmes. Mais par ailleurs les hommes qui vont en campagne de chasse ou récolte de Bandji⁵⁸ ou « touwou » sont tenu de faire leur propre cuisine. Généralement, les repas chez les Bediks consistent en un plat de céréales accompagné ou non d'une sauce. La viande est une denrée très rare, les Bédik la cuisent généralement dans la sauce. Les sauces sont très bien variées et préparées avec différentes feuilles (de Baobab, de lianes dans la brousse, d'Haricot, de Combo ...), elles sont épicées et on y met souvent des cendres (potasse) qui aujourd'hui est remplacé par les carbonates aujourd'hui. De nombreux fruits sont cueillis au cours des déplacements et consommés crus.

La nature est trop favorable au Bedik, parce que de tubercules sont consommées : taro, igname, manioc, patate douce... Par contre l'alimentation traditionnelle repose essentiellement sur le fonio, le maïs, le riz, l'arachide qui sont à la base de plats comme : le « thiouka » (couscous de fonio), le « dapa » (plat à base de maïs et lait⁵⁹ caillé), le « Gnatouwa » (plat de mil ou de maïs mélangé avec de la poudre de cosses de néré), ... Il y'a un véritable art culinaire chez ces communautés. Toutes les céréales sont battues, pilées et vannées soit au moulin pour certains villages ou au pilon dans d'autres : par ailleurs, d'autres graines sont décortiquées ou pilées. Ces travaux incombent aux femmes et occupent la majeure partie de leur journée. Ce qu'il faut souligner, ces travaux sont faits en harmonie avec les femmes de la concession et des amies des autres concessions. La solidarité exige encore cette collaboration dans les taches féminines. Chez les Bédik, chaque femme préfère par contre garder dans sa propre

57 **Le menu des Bédik** est varié et compte une dizaine de plats traditionnels préparés. Leur repas de fête traditionnel est composé de pâte avec de la sauce de feuilles de baobab ou de gombo. Il existe aussi les repas d'honneur tel que le fonio à la sauce de pâte d'arachide. La cuisine se fait en plein air pendant la saison sèche : le feu est allumé entre trois pierres sur lesquelles est posée la marmite de fonte ou la poterie dans laquelle cuit le repas ; ces pierres sont chez

58 C'est le vin extrait soit des rôniers ou des palmiers

59 Le lait caillé était souvent vendu par les Peuls dans le temps. Mais aujourd'hui beaucoup de concessions ont des troupeaux de vaches et ont du lait aussi.

chambre paniers,alebasses, pots et mouvettes dont elle se sert pour préparer et servir le repas.

Les boissons fermentées, surtout la bière de mil et l'hydromel, sont servies et partagées par un ou deux hommes adultes responsable. Arriver à présenter à chaque groupe, à chaque personne, la calebasse contenant la bière qui lui revient et atteindre le fond de la poterie ou de la gourde de vin de palme, en ayant servi tout le monde, procède d'un grand art. Manger est un acte codifié : il n'est pas bon de manger en public, on mange généralement dans la maison : si on mange dehors on se regroupe autour de la calebasse, entre hommes ou entre femmes. Il y a beaucoup de personnes qui ne peuvent pas manger ensemble parce qu'ils ont honte⁶⁰. Le petit garçon dès qu'il peut manger seul rejoint le plat réservé aux hommes. Par contre, il est mal vu de faire tourner la calebasse en se servant.

1.6. Que peu-t-on dire des biens de l'ethnie bedik ?

Les Bédik sont tenu de respecter les interdits culinaires, concernant les gros gibiers en particulier. Chaque lignage a ses interdits propres comme l'interdiction de tuer certains animaux. Si on ne mange pas l'animal, il s'agit davantage d'une conséquence du premier interdit. Certains végétaux comme les tubercules et d'autres arbres⁶¹ sont également interdits. Les arbres qui produisent des fruits sauvages qui sont utiles et pour les humains et pour les animaux. Avec une gamme aussi étendue d'interdits, les Bédik pour la plupart habitent vers la frontière et sont les voisins les plus écologiques du Parc National du Niokolo Koba⁶², aujourd'hui sur la Liste du Patrimoine en péril.

60 Si tu épouse une fille ces parents n'ont pas le droit manger avec toi et vice versa.

61 Les arbres qui sont rare et qui ne servent ni à construire ni pour le bois de cuisine.

62 Les villages qui font frontière avec le Parc National du Niokolo koba : Mandathiè, Kourougoto.....

1.7. La richesse des activités selon le genre chez les Bediks :

Chez les Bediks les tâches sont partagées selon le sexe et selon l'âge. Mais aujourd'hui ont à constater une grande confusion dans les tâches, car tout le monde fait ce qui le convient une question de parité. Autrefois, la cueillette des ingrédients était spécialement pratiquée par tous mais avec des spécialités : les hommes recherchent les tubercules dans le sol. Les femmes rapportent des feuilles, les enfants des fruits. Ces sorties en brousse permettent aussi à tous de ramener du bois sec pour la cuisine ou pour le feu qui éclairera les maisons. La récolte du vin de palme est pratiquée au sommet de l'arbre : des bambous creux sont enfoncés à la base des feuilles près du cœur. Bref, la sève récoltée a un pouvoir de fermentation très grand et doit être consommée très rapidement. Le vin de palme est interdit auprès de certains lieux sacrificiels où seule la bière de mil ou l'hydromel sont autorisés.

La cueillette des plantes médicinales est une activité spécifique qui nécessite des connaissances particulières. Chasse et pêche n'ont pas la même importance dans la société. Le poisson est rare, la pêche au filet quasi inconnue, l'utilisation de plantes qui paralysent les poissons est bienvenue. L'arc est utilisé pour achever certains gros poissons stupéfiés qui tentent de respirer en surface, mais là s'arrête le rapprochement entre les deux activités : la chasse est sérieuse, la pêche est un amusement. L'une est silencieuse, l'autre bruyante ; ce sont surtout les jeunes gens non encore initiés qui s'y livrent, tapant aveuglément dans l'eau pour finir d'assommer un poisson, plongeant les mains dans les cavités où il aurait pu se réfugier, criant et s'amusant. La chasse ou la récolte du miel sont des activités plus réglementées.

1.8. Qu'en est-il du Savoir-faire et artisanat ?

Les Bediks ont gardé un important patrimoine artisanal puisque n'étant pas des exploitateurs des produits importés. En effet, le peuple de la Pierre a su garder ce patrimoine malgré les invasions de la modernité avec la possibilité

de devenir une valeur économique forte dans le cadre de l'aménagement culturel ou culturel de la zone « Tenda⁶³ ». C'est pourquoi il y a encore certaines personnes âgées qui savent généralement encore allumer le feu à la manière traditionnelle⁶⁴.

Cette maîtrise du feu trouve sa formule la plus achevée dans une pratique industrielle aujourd'hui disparue depuis la fin du siècle dernier, il s'agit de la technique de l'extraction du fer.

Que peu-t-on dire dans ce cas des forgerons dans le cadre de la transformation métallique ? Chez les Bediks la seule métallurgie de transformation est pratiquée par les forgerons⁶⁵ qui se prénomment SAMOURA ou KANTE avec quelques matériels modestes⁶⁶. Dans cette société qui n'a pas développé le système des castes, le forgeron, travaille à côté de son carré à l'ombre d'un grand arbre ou plus généralement d'un toit de paille soutenu par quelques poteaux, assisté d'une aide actionnant le soufflet qui comporte deux peaux⁶⁷ de chèvres ou de moutons dont les cous sont reliés par une entretoise de bois à deux tuyères de fer conduisant l'air soufflé dans un embout de tuyère en terre cuite, ce modèle n'est pas uniquement une pratique des Bediks, il existe un peu partout en Afrique occidentale⁶⁸. Les forgerons fabriquent les manches aussi bien que les lames des outils, il n'y a pas d'artisans spécialisés dans le travail du bois ; les forgerons

63 Les Tenda sont composés des ethnies minoritaires comme : les Bediks, Bassari, Cognagui et Dialounké.

64 . Il s'agit, à l'aide d'un anneau ouvert de fer plat, de frapper sur un morceau de galet de rivière, pour faire jaillir une étincelle avec laquelle on enflamme des fibres, conservées dans une noix de rônier, ou une corne d'antilope, parfois après les avoir trempées dans de l'eau filtrée sur des cendres amères. Ce briquet était autrefois conservé par chaque homme dans une petite sacoche, de cuir ou un petit sac de tissu de coton. (www.google.fr « comment les Bediks parvenaient à avoir du feu dans le passé »).

65 Les forgerons sont aussi bijoutiers et fabriquent des anneaux, bracelets et plaques. Les anneaux se placent aux mains, aux pieds, ou sont attachés à la ceinture, les plaques de cuivre s'attachent à même la ceinture ou contre la peau de chèvre dont les femmes se servent pour porter leur nourrisson. Quelques-uns de ces bracelets et de ces plaques sont d'un travail délicat.

66 Ses outils sont peu nombreux : une enclume en forme de clou, un marteau, des pinces, un ciseau à métal, une pointe, une herminette et une lime en fer. Les forgerons fabriquent essentiellement des instruments agricoles, des outils à travailler le bois, des clous, des armes, des instruments de musique (cloches et grelots).

67 Les peaux (de chèvre, mouton, antilope ou divers petits mammifères sauvages) servent essentiellement à fabriquer des saches, des carquois à flèches, des sacs à provisions de bouche pour la journée, des saches pour récolter le miel, des porte-bébés, des ceintures triangulaires de peau qui, des fourreaux, des ornements de danse et des chasse-mouches.

68 www.google.fr « la question du forgeron chez les Bediks »

feront à l'occasion des portes de maison en bois ou divers types de tabourets, taillés dans un tronc de fromager ou un bois plus dur, en forme de sablier.

Les activités du forgeron-bijoutier-menuisier sont saisonnières ; en hivernage, il fait des houes, en saison sèche, il fabrique des bracelets ou taille des portes. Le Forgeron Agriculteur, a peu de temps à consacrer à son champ en hivernage, car c'est l'époque où tous ont des outils agricoles à faire réparer. Aussi, par le passé, le payait-on souvent, non pas en argent, mais en journées de travail dans son champ, ou en nature : grains de mil, arachide, fonio, poids de terre, maïs, poulets, etc. Le chasseur donne une part du gibier à celui qui a forgé ses balles. Maintenant, les moyens de paiement se font surtout en monnaie (argent).

Le travail du métal est aujourd'hui tributaire des échanges commerciaux puisque le fer, le cuivre, les barrettes d'aluminium sont importées. Le rôle rituel des forgerons paraît moins important que chez les populations voisines. Pour s'éclairer la nuit dans les maisons, en plus de la lueur du foyer, on peut utiliser des torches de tiges sèches de mil. L'artisanat du bois est également un aspect très important de la production primaire en pays Bedik. Tous les hommes abattent, coupent et taillent le bois. Certains peuvent être particulièrement habiles à fabriquer un mortier par exemple. Le pilon peut être fait d'un segment d'une branche très dure du même arbre⁶⁹.

La terre de termitière crue est généralement utilisée dans le modelage de lits, pots à conserver les graines, sièges bas, marmites, encensoir, supports à poterie ou Calebasses, canarie, et greniers-pots à couvercle. Ces équipements intérieurs sont généralement fabriqués avant la pose du toit d'une maison neuve. Avec le même matériau cru et séché, les femmes Bediks « peuple de la pierre » façonnent aussi des poupées jouets.

Les arts de la parure et de la vêtue occupent une place essentielle chez les populations du pays Bedik en raison de la fréquence et de

⁶⁹ Il y a des pilons de poids, de taille et de longueur différents selon les femmes qui les emploient et les usages auxquels ils sont destinés.

l'importance des rituels durant tous les cycles de la vie. La coiffure est toute spéciale chez Bediks. Les bijoux, de nos jours en aluminium, alors que jadis en cuivre ou en laiton, sont spécialement féminins et gardés jalousement dans des paniers dont on hérite de mère en fille. Les femmes achètent et conservent aussi beaucoup de pagnes traditionnels qui font partie du patrimoine culturel.

III. IDENTITE⁷⁰ CULTURELLE ET RELIGIEUSE DU PAYS BEDIK⁷¹

L'identité⁷² est un fait à plusieurs dimensions, amplement déterminé par l'appartenance didactique ou même culturelle. En effet, le Bedik, découvre en lui-même des traits qui font partie de son identité et qu'il souhaiterait conserver ou au contraire changer afin de l'aligner sur son identité de valeur, liée elle-même à son image de soi. L'identité Bedik est représentée comme un héritage et se retrouve dans le patrimoine qui est celui du passé, mais aussi les traditions et les coutumes. Par ailleurs, l'identité culturelle du pays Bedik est donc l'ensemble des éléments culturels des trois régions géoculturelles. Le pays Bedik vit au rythme de sa diversité culturelle. Il est riche d'une véritable mosaïque culturelle. La diversité culturelle et des traditions que l'on retrouve dans cette zone est unique. Les peuples Bedik forment le groupe Tenda avec les Bassari et Cognagui, sont en général de rares groupes ethniques à avoir conservé une organisation matrilineaire. En effet, le Bedik parle son propre dialecte « mü-nik », possède ses coutumes propres, ses traditions, sa religion, sa culture, son mode de vie, son dialecte, ses

⁷⁰ L'identité se compose toujours de trois éléments : l'expression d'une vision du monde partagée par une communauté au-delà des intérêts économiques, la langue qui sert de moyen d'expression et une histoire commune. L'identité culturelle est donc comme l'ensemble des éléments de culture par lequel un individu ou un groupe se définit, manifeste son originalité et se distingue d'un autre groupe humain ou d'une autre société.

⁷¹ De nos jours, la recherche d'identité se fait de plus en plus présente. Les territoires eux se mettent en concurrence comme peuvent le faire les entreprises. En effet, le patrimoine prend alors au milieu de tout cela une importance toute particulière. Sa sauvegarde et sa valorisation sont alors plus que jamais nécessaires pour des territoires qui ont besoin de se différencier, de montrer ce qu'ils sont d'une manière authentique.

⁷² L'identité culturelle peut être affirmée à différents niveaux : au niveau du groupe ethnique, au niveau de l'Etat, de la région et au niveau du continent tout entier. L'identité qu'un peuple choisit d'affirmer dépend de l'époque et du lieu (Unesco, 1982 :225).

mythes, ses fêtes, etc. Aujourd'hui, les Bediks font parties des minorités ethniques recyclées comme attractions touristiques qui ont réussi à conserver traditions et mode de vie ancestrale. Isolées dans leurs villages parfois difficilement accessibles, les Bediks, ethnies minoritaires ont gardé l'ensemble de leurs traditions et mode de vie ancestral.

III.1. L'ethnie bedik : la religion traditionnelle bedik⁷³

Sur le plan religieux, la société Bedik se caractérise par la croyance à une interpénétration entre le monde visible et le monde invisible peuplé par les génies et les esprits des ancêtres morts (bīyid). Cette croyance leur a permis de vivre en harmonie avec la nature qui les entoure, d'en tirer profit sans pour autant lui porter de graves préjudices. En effet, cette société du pays Bedik est caractérisée par une double administration ; celle des hommes, qui se base sur la détention des secrets des masques, et celle des femmes qui, plus discrète, se base sur leur affinité particulière avec le monde des esprits. Si les Peuls sont des musulmans qui pratiquent une religion monothéiste bien codifiée, il en est autrement des Bédik qui immergent dans une ambiance ontologique tout à fait différente. Mais aujourd'hui pour la plupart ils pratiquent la religion Chrétienne (Catholique ou Protestant) et musulmane.

III.2. Le paysage culturel du pays bedik « *peuple de la pierre* »

Le paysage Bedik est marqué par des troubles et des montagne entrecoupées de villages, de hameaux et de sites archéologiques. Les villages Bediks sont formés par des groupes denses de huttes aux toits de chaume escarpés. Les expressions culturelles de leurs habitants mettent en lumière des aspects originaux de pratiques agropastorales, sociales, rituelles

⁷³ L'ethnie Bedik vit dans la zone de Bandafassi et est originaire de l'empire mandingue (Mali). Divisés en plusieurs clans, ils sont aujourd'hui pour la plupart agriculteurs. Dans cette société, pendant que les hommes partent encore chasser pour subvenir aux besoins de leur groupe, les femmes, elles, font de la poterie à partir d'une terre rouge trouvée sur un lieu de sacrifices.

et spirituelles, qui représentent une réponse originale aux contraintes environnementales aux pressions humaines. Cependant, le paysage associatif est un paysage associant un élément naturel à un fait religieux, culturel ou artistique. Il se réfère aux croyances, traditions et éléments spirituels associés à un espace donné. En effet, Ce paysage conserve un rôle social actif dans la société à travers les différentes valeurs religieuses, culturelles et spirituelles qu'elle lui attribue et les actions qui y sont liées. Les populations du pays Bedik « peuple de la pierre » entretiennent une relation fusionnelle avec la nature dont ils font partie intégrante. Ainsi, chaque activité est une célébration de la nature, qui leur offre vie et protection. Par leur mode de vie, les populations du pays Bedik nous rappellent qu'il existe d'autres façons de concevoir les rapports entre l'homme et la nature. Le paysage culturel Bedik évolue à cause des exigences socio-économiques qui ont façonné le pays Bedik : l'agriculture, le commerce, l'exode rural. Ce paysage conserve un rôle social actif dans la société contemporaine du peuple Bedik, notamment à travers les différentes valeurs mémorielles qu'elle lui attribue et les actions qui y sont liées, mais aussi par rapport au mode de vie actuel en pleine mutation, c'est-à-dire essentiellement urbain avec les NTC, qui fait que la société est de nos jours dans un rapport au paysage qui répond à une recherche de naturalité du paysage, de retour au véritable pays Bedik.

IV. ATTRACTIVITE DE CETTE ZONE DU PEUPLE BEDIK

Les facteurs organiques font référence à l'histoire, le patrimoine culturel et la vie culturelle. Les atouts géographiques du pays Bédik, sont d'une manière et d'une autre les préposés géographiques de l'attractivité du pays Bedik sont la beauté et la diversité des paysages, l'authenticité des chemins de brousse, les montagnes, collines, la beauté de certains phénomènes naturels (formations géologiques, chutes d'eau), richesses ornithologiques entre autres.

IV.1. Les Facteurs organiques du pays Bedik « peuple de la terre ».

En effet, avec ses riches potentialités (beaux paysages, sites et vestiges historiques, variété culturelle, etc.), le pays Bedik représente un vivier touristique extraordinaire (Iwol et Ethiouwar avec leurs lieux mystérieux sur les montagnes). Ces secteurs arrangent de presque toutes les raisons pour séduire et jouer son rôle de levier de développement. Le pays Bedik peuple de la pierre, regorge de potentialités et sa dissimilitude linguistique est un atout. Toutefois, le Pays Bedik, conjointement, dispose de nombreux atouts susceptibles d'attirer de développer le tourisme, notamment : La diversité culturelle et ethnique ; La richesse de l'environnement naturel ; Les sites et attraits touristiques nombreux et diversifiés ; Le décor d'arbres géants espacés sur des pierres cédant progressivement la place à une végétation dense.

IV.2. Ce qui fait le propre du bedik : peuple de pierre.

Les Bediks habitent au sommet rocheux que couvrent d'énormes blocs de dolérite, la pierre qui constituent le décor, mais c'est aussi le matériau des autels pour les sacrifices. En dépit de ces difficultés géographiques, démographiques et historiques, c'est un peuple tenace qui a su garder intacte leur identité culturelle se manifestant avant tout par les rites et les fêtes nombreuses pour lesquels ils consacrent les moyens avec beaucoup d'énergie. C'est peut-être une façon pour survivre ! Et leur capacité à résister, certainement au nom d'Usyil, au nom du « Mystère », de la tradition et de la tradition du « mystère » pour faire comme leurs pères leur ont appris.

La bonne marche des pratiques coutumières et rituelles est assurée par l'adem ar usyil⁷⁴; il veille à la protection des rituels impliquant le secret : l'initiation et les sorties de masques qui la commandent. Il fait l'intermédiaire entre la population et le monde imaginaire des Beyid (les génies ou esprits de la brousse). Il fait partie

⁷⁴ Cela veut dire le propriétaire du secret.

du lignage Kamara contrairement à l'adem ar ikon, chef du village, lui faisant parti de la lignée des Keita. Ces derniers ont la responsabilité du village dans le village face aux autres villages, tandis que les Kamara assument celle du village dans la brousse (chasse, initiation) et de la brousse dans le village (sorties des masques).

Les Bedik ont le mot Ochil pour désigner un secret, quelque chose qui doit se dire mais qui peut être répété. Alors, le mot Usyil c'est quelque chose qu'on fait et dont chacun sait comment cela se passe pour son propre compte, mais dont on ne doit savoir comment cela se passe pour les autres et dont on ne parle pas. Le maintien du Mystère, dépendant de la coutume, implique la complicité des femmes, le public majeur. C'est parce qu'elles paraissent y croire que les hommes ne se voient pas comme simples acteurs d'une supercherie, mais se sentent investis d'un rôle mystérieux dicté par les ancêtres pour les futures générations et perdurer la tradition.

IV.3. Alors pourquoi les femmes sont exclues de ce Mystère ?

Premier mythe : les morts revenaient au village à l'occasion des fêtes, les femmes les reconnaissant pleuraient beaucoup lors de leur départ. U-run, le dieu créateur choisit de ne plus faire revenir les ancêtres et décida que les hommes feraient Usyil pour réjouir les femmes tout en les empêchant de reconnaître l'identité des esprits de la brousse.

Second mythe : le Gindam, principal génie qui préside l'initiation ne se voit pas mais s'entend par son cri et le battement de quatre petits tambours dont il jouerait de ses quatre bras à la fois. Autrefois, c'étaient les femmes qui savaient Usyil, mais elles n'étaient pas capables d'en assumer la responsabilité. Elles conservaient les petits tambours, mais quand il pleuvait, elles les protégeaient seulement en les recouvrant d'un pagne. Elles n'avaient pas de quoi faire pour les abriter. Un jour, un jeune garçon trouva les petits tambours mouillés sous les pagnes ; il construisit alors un toit et dit aux femmes de les mettre à l'abri. Depuis lors, le Gindam s'est confié aux hommes,

plus spécifiquement aux jeunes initiés qui gardent ses tambours à l'intérieur de la petite maison des hommes où les femmes sont interdites. C'est ainsi que les hommes héritèrent du usyil aux dépens des femmes.

On ne badine pas avec Usyil ; « gâcher Usyil » est l'acte le plus grave qu'on peut commettre dans la société Bedik et la mort est assurée pour le maudit qui a enfreint les règles. Ces règles, nombreuses et précises, garantissent l'entretien du mystère. Les acteurs doivent se substituer souvent et rapidement les uns aux autres pour donner l'impression que, parmi les hommes à visage découvert, nul ne manque. La manière de parler et de se comporter avec les masques devant les femmes est très réglementée. Les hommes masqués doivent transformer leur voix, leur démarche, leurs gestes habituels et ne doivent ni tousser, ni se gratter, etc. Ces mises en scène sont de véritables épreuves auxquelles on s'entraîne durant les périodes d'initiation. Cet apprentissage, ainsi que celui de la fabrication et de l'utilisation des parures et des instruments sont l'essentiel du savoir initiatique. Tous hommes initiés deviennent dans une certaine mesure des prêtres d'un culte dont les femmes et les non-initiés constitueraient les fidèles. Ils mettent en scène les rituels en utilisant un monde imaginaire qui leur permet ainsi de se définir eux-mêmes.

En langue menik, l'homme se dit asyan et la femme asuwar. Chez les Bedik, asyan désigne « le voyant », celui qui voit ce que les autres ne voient pas, un être singulier, inaccessible au commun. Mais, si tous les hommes sont initiés à Usyil, ils ne sont pas tous asyan. Et chose étrange l'organe qui permet de tels pouvoirs est la vésicule biliaire, gammandy. Tous, au départ, hommes comme femmes sont dotés de cette faculté, mais certains seulement savent en user. Au début, cette faculté est vue comme un don de guérisseurs. Un adage dit : « le vrai asyan, c'est celui qui soigne ! ». Mais, l'usage maléfique est tentant... En effet, la vésicule biliaire est vue comme un réservoir qui s'épuise si les utilisations sont trop fréquentes et le pouvoir se pervertit.

Les bediks évoquent sans cesse le monde

invisible, peuplé par les génies, les beyid. La tradition orale relate certaines rencontres avec les beyid, génies mobiles ou attachés à des lieux précis (cavernes, roches, bosquets, grands arbres, points d'eau). Les bediks adressent des prières, font des libations et parfois des sacrifices sur les autels qui retiennent un ou plusieurs génies. Ils appellent odacha⁷⁵ le rite lui-même, l'autel et par extension le ou les génies auxquels on s'adresse et dont la présence et l'identité se confondent avec celles des pierres sacrées. Odacha et usyil sont dissociés, même si durant les cérémonies ils le sont. Soit c'est l'homme qui vient parler aux génies, soit c'est le génie qui se manifeste à l'homme. Pour l'adem ar usyil, le cas est plus complexe, il fait un adacha pour réveiller l'esprit Gindam ; aussitôt, celui-ci fait entendre son cri, ce qui relève d'usyil. Pour ce qui est des représentations d'Usyil, pas d'autels consacrés, elles existent que dans la mise en scène au cours des cérémonies.

Interposés entre les femmes et la brousse, les hommes, en incarnant un esprit sous le masque, sont aussi les intermédiaires entre les vivants et les morts.

Quant à savoir ce que croient réellement les femmes, ça ne regarde qu'elles et elles seule. C'est le jeu du Mystère...

V. LE RAPPORT ENTRE LA CULTURE ANCESTRALE, LE PATRIMOINE ET LE MODERNISME CHEZ LES BEDIK.

Les atouts économiques des secteurs d'activité culturelle ancestrale outre l'impact des activités liées à la culture dans le développement économique, les études présentées démontrent que la dynamique économique des secteurs d'activité culturelle du pays Bedik présente des caractéristiques qui font d'eux des secteurs intéressants en termes de potentiel et de contribution pour un développement économique équilibré.

⁷⁵ Odacha : c'est le dialan

La forte valeur ajoutée économique des activités liées à la culture dans le monde développés, notamment dans les activités liées aux NTIC, ont une forte influence dans tous les domaines de la culture ancestrale et du patrimoine Bedik. Les chiffres montrent que les secteurs d'activité culturelle sont intensifs en main d'œuvre. Certains, comme l'artisanat d'art et les métiers liés au tourisme culturel ancestral et à la conservation du patrimoine bâti, sont particulièrement riches en emplois pour les peuples Bedik en développement. Par ailleurs, la participation à la production ou à la diffusion de biens comportant un sens identitaire ou une valeur artistique ou culturelle est, d'une façon générale, valorisante pour ceux qui exercent ces métiers.

Les ressources culturelles Bedik issues du patrimoine et la créativité artistique, présentes dans toutes les lignées de la société Bedik y compris les plus pauvres, sont une des rares ressources à la disposition des populations Bedik.

Le développement de l'esprit entrepreneurial, des petits projets dans les villages et les activités liées aux secteurs de la culture se consolident et structurent chez les Bedik en développement, sous forme de toutes petits projets individuels. En tout cas, ces activités permettent aux opérateurs concernés de s'intégrer dans les circuits économiques formels.

Source de revenu potentiel pour les secteurs les plus défavorisés. Pour certaines catégories de populations du pays Bedik ayant peu de possibilités de développer une activité économique pérenne, les secteurs de la culture présentent une opportunité de subsistance. C'est le cas des métiers liés à l'artisanat d'art, la manifestation festive soit des coutumes ou corvées et à la conservation du patrimoine bâti.

Que dire du développement endogène et non délocalisable ? La matière première des secteurs culturels est la créativité qui aboutit à un contenu artistique. Ce contenu, par définition, est propre à chaque ethnie et de ce fait, difficilement délocalisable. Dans un contexte de concurrence économique exacerbée au

niveau international, la culture ancestrale Bedik représente un des seuls atouts majeurs et un avantage comparatif non négligeable comme source de croissance qui ne peut être valorisé que par les créateurs et les opérateurs locaux eux-mêmes.

VI. UN MONDE BOULEVERSE PAR LES MUTATIONS⁷⁶ : QUE DIRE DU PATRIMOINE BEDIK ?

X. THEVENOT remarque la différence qui existe entre l'homme et l'animal. Il dit : « *Il faudrait pouvoir décrire avec précision le passage entre l'animal et l'homme. Car l'animal est pré-réglé par un ensemble d'instincts qui déterminent à l'avance ses conditions, spécialement dans le domaine de l'agressivité et de la sexualité. Or l'évolution du cerveau a permis à l'homme de desserrer peu à peu l'état des comportements prédéterminés, laissant ainsi le champ à la possibilité d'une liberté, certes conditionnée, mais réelle*⁷⁷ ».

En effet, la distinction essentielle entre l'homme et l'animal est assez bien évoquée par cette définition, « *qui ne manque pas d'humour, rappelée par Franck TINLAND : l'homme est cet être vivant qui est propre à tout et bon à rien !*⁷⁸ ». Voilà ce qui fait la différence entre l'animal et l'homme.

L'homme à cause de sa liberté, doit dominer de toute manière combattre son agressivité et la sexualité pour vivre en communauté. C'est ainsi qu'il s'adapte, invente et crée⁷⁹. Finalement, il est celui qui évolue tout en modifiant son milieu de vie son mode de vie selon le temps et l'espace. Toutefois pour mieux vivre en communauté, il cherche à établir des règles pour son « épanouissement individuel et social d'une part et d'autres parts la valorisation de certaines conduites favorisant une riche liberté et un « vivre ensemble » harmonieux entre les humains⁸⁰ ». Parmi les interdits nous pouvons

⁷⁶ Il s'agit ici de toutes les mutations économiques, industrielles et scientifiques.

⁷⁷ Cf. X. Thevenot, *Une éthique au risque de l'Évangile*, Desclée de Brouwer / Cerf, Paris 1993, 11.

⁷⁸ X. Thevenot, *Une éthique au risque de l'Évangile*, 12.

⁷⁹ X. Thevenot, *Une éthique au risque de l'Évangile*, 12.

⁸⁰ X. Thevenot, *Une éthique au risque de l'Évangile*, 12-13.

en retenir trois principales, celui qui a trait à l'inceste, au mensonge et à l'assassinat⁸¹. Car ces trois interdits sont inévitables pour l'homme. Ainsi la vie éthique et morale est constituée à partir d'interdits, de valeurs et de repères. Ces dernières sont influencées par le progrès de la science d'une manière ou d'une autre. C'est ainsi que la vie de l'homme progresse et opère des changements au cours de son histoire en fonction des mutations de ce monde. Mais qu'en est-il de ces interdits de nos jours ? En quoi les nouvelles technologies ont influencé les traditions éthiques et même le patrimoine ? Que dire de la liberté face au monde en pleine mutation ? Quel sont les défis du monde présent ?

Le genre humain vit aujourd'hui un âge nouveau de son histoire, caractérisé par des changements profonds et rapides qui s'étendent peu à peu à l'ensemble du globe⁸². Ce changement se matérialise par l'industrialisation et le scientisme. (Cf. GS 4 §2). En effet ces progrès sont : « Provoqués par l'homme, par son intelligence et son activité créatrice, ils rejaillissent sur l'homme lui-même, sur ses jugements, sur ses désirs, individuels et collectifs, sur ses manières de penser et d'agir, tant à l'égard des choses qu'à l'égard de ses semblables. A tel enseigne que l'on peut déjà parler d'une véritable métamorphose sociale et culturelle dont les effets se répercutent jusque sur la vie religieuse » (GS 4).

Conséquemment, une évolution aussi rapide, accomplie souvent sans ordre et, plus encore, la prise de conscience de plus en plus aiguë des écartèlements dont souffre le monde, engendrent ou accroissent contradictions et déséquilibres. Et le Bedik n'est pas en reste. Ce déséquilibre peut être souligné à tous les niveaux chez les Bediks.⁸³

Aussi les lois morales sont-elles banalisées. Car on ne respecte plus les interdits fondamentaux

81 L'auteur ajoute ceci en substance, ces trois interdits sont inévitables par l'homme. Ainsi la vie éthique et morale est constituée à partir d'interdits, de valeurs et de repères. Ces dernières sont influencées par le progrès de la science d'une manière ou d'une autre. C'est ainsi que la vie de l'homme progresse et opère des changements au cours de son histoire en fonction des mutations de ce monde. Cf. X. Thevenot, *Une éthique au risque de l'Évangile*, 13-14.

82 Cf. A. Ngindu Mushete, « *L'Eglise D'Afrique à l'Epreuve de la modernité* », in *Spiritus* 114 1989, La fontaine, Paris 1898, 7.

83 Cf. A. Ngindu Mushete, « *L'Eglise D'Afrique à l'Epreuve de la modernité* », 10.

de la culture, du patrimoine et de la tradition. L'évolution de la science a fait que les consciences sont plus que éveillées. Cette pensée fait que l'homme se pose des questions avant une quelconque obéissance à une loi ou norme de la société. Ainsi, « *C'est devenu comme un lieu commun d'affirmer (...), il y a crise morale, une crise que l'on perçoit généralement comme une perte, tout au moins comme un déplacement des valeurs fondatrices de l'équilibre individuel et social.* »⁸⁴

Nous avons l'ambiguïté de certaines valeurs traditionnelles, tout comme leur incapacité à affronter les défis actuels du monde moderne. C'est dans ce sens que Vatican II nous dira que le : « *Déséquilibre [est] également entre la préoccupation de l'efficacité concrète et les exigences de la conscience morale, et, non moins fréquemment, entre les conditions collectives de l'existence et les requêtes d'une pensée personnelle, et aussi, de la contemplation. Déséquilibre enfin entre la spécialisation de l'activité humaine et une vue générale des choses.* » (GS 8).

Nous ne doutons pas des bienfaits de l'évolution dans le cadre de la médecine mais cependant son équilibre dans le volet de la morale laisse à désirer. Nous savons aussi aujourd'hui, « que les pensées, les décisions et les comportements ont lamentablement influencé l'équilibre hormonal, et par des doses mêmes minimes souvent, les corps chimiques, les excitants⁸⁵ ». Ainsi avec cette chimie renait pour nous un nouveau domaine de moralité, car on peut soigner le cerveau, mais aussi le violer, le réduire ; modifier la personnalité, la grandir, mais encore l'asservir. « *La vie de l'homme n'est plus respectée conformément au commandement "tu ne commettras pas de meurtre" (Ex 20,13)⁸⁶.* »

Cette évolution ne manquera pas également d'engendrer de trouble dans les foyers conjugaux sur toutes les formes. D'une part : L'exemple du mariage qui met en relation intime deux personnes. Celles-ci sont habitées par de multiples désirs dans le domaine de la sexualité, de l'exercice du pouvoir, du rapport

84 E.-J. Penoukou, « *Conflit des valeurs en Afrique Noirs, approche phénoménologique* », in *Concilium* Beauchesne, Paris 1987, 211, 27.

85 J. Fourastié, *Essai de morale prospective*, Ed. Gonthier, Paris 1966, 97.

86 X. Thevenot, *Une éthique au risque de l'Évangile*, 18.

à l'argent, de l'agressivité etc. Ces désirs sont sources de violence, de jalousie, de conflits, bref de désordre⁸⁷. Et d'autre part : « Des conflits au sein de la famille, dus soit aux conditions démographiques, économiques et sociales, soit aux conflits des générations successives, soit aux nouveaux rapports sociaux s'établissent entre hommes et femmes ⁸⁸».

D'importants troubles surgissent aussi entre les races, entre les diverses catégories sociales, entre pays riches, émergents et pauvres ; enfin entre les institutions internationales nées de l'aspiration des peuples à la paix et les convictions idéologiques ou les égoïsmes collectifs qui se manifestent au sein des nations et des autres groupes. Déficiences et inimitiés mutuelles, conflits et calamités s'ensuivent, dont l'homme lui-même est à la fois cause et victime. (Cf. GS 8). De fait, « nous avons noté une violence contre les institutions sociales, puis défaillance subséquente des valeurs dont elles garantissent la stabilité, défaillance marquée par l'introduction d'autres valeurs exogènes⁸⁹ »

Aujourd'hui nous notons également que pour l'élite intellectuelle des générations de nos jours Dieu est mort. Cette mort est tout à fait scientifique. Car, si la plupart d'entre nous croient à un Dieu, peu nombreux sont ceux qui peuvent dire ce qu'il est⁹⁰. L'homme a tout réduit au profit du modernisme qui est sous la houlette de la montre « time is money⁹¹ ». Ainsi « l'homme devient la mesure de l'homme et le monde désacralisé ne renvoie plus à Dieu, mais à la puissance de l'homme⁹² ».

En résumé nous pouvons dire que l'évolution de la science a entraîné l'individualisme par le fait que tout le monde veut être autonome (autarcique). Ainsi nos sociétés comme l'ethnie Bedik et bien d'autres sont entrain de perdre le sens de la solidarité, de la charité et même de l'honnêteté. L'éveil des consciences a également touché le niveau comportemental, par exemple la manière de s'habiller de nos jeunes, le respect

de l'autorité, de la parole donnée, des lois ou normes éthiques, le libéralisme, le manque d'obéissance, de repère. Nous avons aussi les nouvelles technologies telles que l'internet, l'usage du téléphone. Tous ces points que nous venons d'évoquer se regroupent d'une manière ou d'une autre dans le déclin de la valeur éthique, culturelle et même du patrimoine. C'est-à-dire qu'il y a eu une véritable dynamique actuelle des mutations qui en témoignent, c'est l'évolution des choix de société et de modalités d'existences que, à force de s'édifier ainsi le dos tourné à toutes valeurs préétablies, et c'est cela qui a entraîné l'ébranlement⁹³.

CONCLUSION

Au terme de notre investigation nous pouvons retenir que le thème proposé à notre réflexion nous permis de revisiter d'une part les ethnies minoritaires (les Tenda) et plus singulièrement les Bedik et d'autre part de savoir les qualificatifs d'une ethnie minoritaire. Nous pouvons retenir que le Bedik vit dans la zone de Bandafassi mais la plupart de cette population vit sur des Montagnes. Nous nous sommes intéressés d'abord à l'ethnie Bedik, à la culture de la valeur du patrimoine culturelles ancestrale de ce peuple en passant par son importance dans la vie du dit peuple.

Ainsi nous avons revisiter le patrimoine, la culture ancestrale. Tout cela nous a permis de voir l'impact du patrimoine culturel sur le développement. Mais notre investigation sera incomplète si nous ne faisons pas un clin deuil sur la situation actuelle entre le modernisme, le patrimoine et la culture ancestrale qui est de nos jours bouleversée.

87 X. Thevenot, *Une éthique au risque de l'Évangile*, 18.

88 X. Thevenot, *Une éthique au risque de l'Évangile*, 18.

89 , E.-J. Penoukou, « Conflit des valeurs en Afrique Noirs, approche phénoménologique », 28.

90 Cf. J. Fourastié, *Essai de morale prospective*, 87.

91 Slogan américain qui veut dire le temps c'est de l'argent. Donc ne perdons pas de temps inutile.

92 A. Ngindu Mushete, « L'Eglise d'Afrique à l'Epreuve de la modernité », 3.

93 Cf. E.-J. Penoukou, « Conflit des valeurs en Afrique Noirs, approche phénoménologique », 27.

Joseph Antoine MARENA

Dialogue des trois religions (le Christianisme, l'islam et la Religion de terroir) dans les espaces familial et public chez les manjack de *plunde*

Joseph Antoine MARENA, Doctorant en sociologie, Ecole Doctorale : Espaces Sociétés et Humanités, Laboratoire : LARSES, Université Assane Seck de Ziguinchor

Résumé

L'identité culturelle du Manjack de *plunde* dans sa globalité a subi plusieurs mutations et cela est dû à plusieurs facteurs. D'abord l'aventure de ce dialecte, occasionnée en grande partie par l'oppression du colon, dans la migration qui a favorisé le brassage culturel avec d'autres ethnies. Ensuite, il y a la présence des religions révélées qui ont entraîné un changement de noms de familles authentiques en remplacement avec certains d'autres ethnies. Ces mutations font qu'il est difficile parfois de reconnaître certains Manjack à travers les noms de famille. Néanmoins, les Manjack ont su, dans leur enracinement culturel, garder quelques coutumes et leur langue maternelle qui sont des éléments fondamentaux pour une identité culturelle.

Mots clés : Religion, ethnie manjack, société, cohésion sociale, rite

Introduction

Le Manjack a subi des siècles de persécution et de dominance étrangère liée à la colonisation portugaise. Les colons « après la conquête, une vague de répression s'abat sur les familles des grumètes et des Banjafù ». Durant ces périodes sombres et mouvementées, une forte résistance a conduit le Manjack à s'enraciner dans sa croyance en son Dieu unique (*Nasin*

Batsi) dont le culte monothéiste est attaché à la personne qui croit au prix de sa vie. Aucune religion révélée n'a su dominer cette croyance en un Dieu unique qui repose sur le soutien des esprits des ancêtres (*Balùgum*). Le dialecte de *Plunde* fait partie des peuples du Sénégal qui dans une même famille, on peut retrouver deux, voire trois religions : le Christianisme, l'islam et la religion de terroir. On retrouve également, dans ce même peuple, des mariages mixtes et ceux avec disparité de culte où un Musulman peut épouser une chrétienne, un Chrétien peut épouser une Musulmane et idem pour un pratiquant de la religion de terroir et vice versa et cela passe inaperçu. Le constat fait est que « *L'éducation religieuse s'empare des esprits de la naissance à la mort. Au Mali et au Nigéria pour ne citer que ces pays africains, les conséquences du terrorisme sont lourdes. Et la religion a tendance à faire des uns des ennemis jurés des autres en installant un moment où se mêlent méfiance et cruauté* ». Face à cette situation, nous nous demandons de savoir : comment le Manjack, spécialement celui de *plunde* parvient, avec ses rites traditionnels, à dialoguer avec tous dans ce monde qui est bouleversé par des violences occasionnées quelques fois par la sensibilité de la religion ? Le but recherché est de comprendre comment les Manjack de *plunde* parviennent à s'identifier, à vivre et à accepter tout le monde tout en gardant leur identité à travers les rites et les dogmes qu'ils pratiquent. Nous cherchons à travers ce questionnement à savoir jusqu'où

la religion et l'identité culturelle menacent la cohésion sociale dans les milieux interne et externe du Manjack de *plunde*. Dans le cadre de cette étude, nous allons d'abord parler du dialogue des trois religions au niveau familial, c'est-à-dire chercher à savoir qu'est-ce qui est à l'origine de cette acceptation du commun vouloir de vivre ensemble du peuple manjack malgré des différences de religion. Ensuite, voir les relations qu'entretiennent les familles de ce dialecte avec les autres dialectes manjack et ethnies avec lesquelles elles vivent.

Revue critique de la littérature

Il y a eu quelques travaux sur l'ethnie manjack. Nous nous sommes intéressés à deux ouvrages de Séckou Ndiaye l'un intitulé *Le peuple Manjack : Histoire, Jeunesse et culture* qui est un acte de colloque ; l'autre *Les Manjacks au 21^e Siècle*. Ces deux ouvrages cherchent à restituer les valeurs que le Manjack ancestral a léguées à sa progéniture. Selon lui le patrimoine matériel et immatériel que l'ancêtre les a laissés en héritage est en train de disparaître petit à petit et il faut le restituer. Maria Teixeira aussi a fait des publications sur ce peuple à travers ses articles intitulés : *Sorcellerie et contre sorcellerie : un réajustement permanent au monde et Changement social et contre sorcellerie féminine chez les Manjacks de Canchungo émigrés à Ziguinchor : les réponses du Bèpene et du kasara : Guinée-Bissau/Sénégal*. Elle s'intéresse ici à la sorcellerie et comment est-ce que ses questions sont gérées à travers les féticheurs et le Kasara (le génie bienfaiteur qui est intermédiaire entre le peuple manjack et Dieu). Djiby Diao dans son mémoire de Master intitulé : *Les représentations socioculturelles des rites funéraires chez les Manjacks de la commune de Samé Kanta* s'est plus intéressé à l'organisation des rites funéraires manjack et surtout à ses effets économiques chez les familles endeuillées.

Tous ces chercheurs se sont plus intéressés aux rites manjack et surtout à la restitution de sa culture qui est menacée par des facteurs exogènes. C'est ainsi que nous nous intéressons aux effets de la religion sur l'identité du

manjack, autrement dit, nous chercherons à savoir jusqu'où la religion menace la cohésion sociale et l'identité culturelle manjack.

Méthodologie

Pour ce qui est de la méthodologie, nous avons adopté l'approche qualitative avec comme outil de collecte, le guide d'entretien. Cela est motivé par le fait qu'on ait besoin que des réponses qualitatives pour comprendre ce phénomène d'attachement du Manjack à sa religion de terroir. Pour ce faire, nous avons adopté la méthode du seuil de saturation. Au bout de 37 entretiens avec des Manjack de *plunde* au moins quadragénaire, nous n'avons plus d'information supplémentaire. Nous avons effectué les entretiens les 23 et 24 septembre et les 09 et 10 octobre 2022 respectivement à Ziguinchor et à Sédhiou. Nous avons interrogé aussi bien les familles qui abritent les trois religions comme celles qui ne le sont pas. C'est pour voir quels genres de relations ces deux types de familles entretiennent puisque nous voulons comprendre le dialogue de ces trois religions dans les espaces familial et public du manjack. Il faut préciser que les entretiens ont été effectués dans la commune de Ziguinchor et dans le Boudié pour la région de Sédhiou.

I) Le Dialogue des trois religions dans l'espace Familial Manjack

L'espace familial manjack de *plunde* abrite parfois, sous un même toit, trois religions (le Christianisme, l'Islam et la religion traditionnelle) et cela passe inaperçu. Ce phénomène est valable aussi bien dans les familles que dans les mariages celés. Les individus de confessions différentes se marient sans pour autant que cela suscite souvent des obstacles avec la sensibilité de la religion. La réponse à quelques questions concernant notre curiosité, a permis d'éclaircir ce comportement du Manjack de *plunde*.

I.1 : L'acceptation de vivre avec trois religions chez les Manjack de plùnde

Pour expliquer la cohabitation des trois religions dans les familles manjack, il faut d'abord connaître les fondements de la culture manjack. Ces fondements sont : le respect des coutumes, le travail et l'amour du prochain qui commence d'abord par les membres de sa famille. Donc, tant que le Manjack respecte les coutumes, il aime sa famille, il n'aura pas de problème quelle que soit sa religion. Alors toutes les trois religions peuvent cohabiter tant que le travail, l'Homme et l'amour de la famille sont là. Le Manjack accorde plus d'importance à la fraternité, aux coutumes et au travail que toute autre chose. Auparavant « si vous ne travaillez pas, vous n'aurez pas de femme. Il faut être quelqu'un de brave sur qui la famille peut compter. La bravoure chez le Manjack lui donnait tout. Dans la pensée culturelle manjack un fainéant ne doit pas se marier. La mauvaise graine était toujours à supprimer. Les vauriens ne se mariaient pas » nous dit un vieux. Il fallait supprimer les mauvaises graines en les empêchant de se marier sinon, ils peuvent perpétrer la malédiction au niveau de leurs progénitures par gène. Auparavant, avant de donner sa fille en mariage à un garçon, le Manjack lui demande de passer une saison chez ses beaux-parents. Cela lui permettra d'être rassuré que ce dernier pourra entretenir sa fille. L'homme doit être un brave infatigable et un lève-tôt. C'est à partir de cette évaluation que la famille saura si le garçon pourra épouser la fille ou non.

I.2 : Le Mariage mixte ou avec disparité de culte chez les Manjack de plùnde

Le mariage Mixte est, selon les termes du Canon 1124, « tout mariage entre deux personnes, dont l'une a été baptisée dans l'Eglise catholique ou y a été reçue après le baptême et l'autre inscrite à une Eglise ou à une communauté ecclésiastique n'ayant pas la pleine communion avec l'Eglise catholique », tandis que le mariage avec disparité de culte est « tout mariage célébré entre une personne catholique et une personne non-baptisée » Ces genres de

mariages existent bel et bien dans la société manjack mais ne posent pas de problème. Le Manjack est quelqu'un de conservateur, le mariage avec d'autres religions ne pose pas souvent de problème parce qu'il considère que sa culture ou sa coutume sera toujours conservée. Cependant, un mariage avec d'autres ethnies même de même religion pose problème, comme nous l'a dit un interlocuteur :

le mariage avec d'autres ethnies qui ne partagent pas les mêmes coutumes que le Manjack pose problème parfois parce qu'on considère que le Manjack qui se marie avec un Sérère ou un Manding par exemple sera tôt ou tard déraciné. Il n'aura plus les coutumes manjack et ses enfants vont commencer à épouser la culture d'autrui et c'est la famille même qui commence à être diminuée. C'est pour cela, un Manjack chrétien qui épouse une musulmane ou vice versa ne pose pas de problème parce qu'on sait que la culture manjack sera conservée.

La considération de la culture et des coutumes à ce niveau est aussi placée au-dessus de la religion qui, en termes de croyance, fait de nous des frères et sœurs qui doivent tout partager et se privilégier par rapport à ceux qui ne partagent pas la même confession que nous. Les Manjack musulmans, en ce sens, préfèrent souvent donner leurs filles aux chrétiens Manjack et aux pratiquants de la religion de terroir qu'aux musulmans d'autres ethnies et vice versa. Malgré que la religion musulmane n'accepte pas, d'un côté, le mariage entre un chrétien et une musulmane, ces genres de mariages sont celés souvent chez les Manjack de plùnde et sans difficulté.

I.3 : Les religions révélées avec leurs exigences face à la religion de terroir

Les normes et lois des religions révélées, pour la plupart, sont en déphasage avec les rites et pratiques culturelles Manjack. Le Manjack étant conservateur, il serait très difficile voire impossible que les religions révélées (Christianisme et l'Islam) fassent table rase de sa culture. En faisant une petite observation des ethnies du Sénégal, on se rend compte,

pour la plupart, qu'« à l'instar des Manjack, chaque ethnie garde quelques coutumes dans la religion qu'il pratique. Si nous prenons, par exemple, la façon de célébrer les mariages, d'ensevelir les morts, la circoncision, etc. Dans chaque religion, chaque ethnie ou groupe de personnes est influencé(e) par les coutumes dans leurs pratiques religieuses ». L'Homme Manjack est né dans la tradition et c'est après qu'il intègre la religion dans sa vie. Selon un interrogé, « la religion de terroir chez le Manjack est un lègue à préserver. Le Manjack croit fermement aux destinées de ses ancêtres angélisés. Il ne peut pas changer ce qu'il a comme des valeurs ». La culture manjack est un patrimoine que le manjack ne joue pas avec. Il ne peut pas faire ses cérémonies religieuses sans pour autant intégrer un seul rite traditionnel.

I.4 : Le syncrétisme religieux chez le manjack

Les Manjack pratiquent le syncrétisme religieux à 95% voire plus. Et plusieurs raisons l'expliquent. D'abord, ce sont les coutumes qui ont commencé à les former avant leur religion. Alors ces coutumes influenceront toujours leurs pratiques religieuses parce que c'est ce qu'on leur a inculqué d'abord avant la religion révélée. Donc, ils vont se laisser influencer chaque fois par ces coutumes. Ensuite, la religion traditionnelle manjack est vivante. Le Manjack vit sa religion et

Quand on dit le christianisme vivant, la parole vivante, c'est par exemple quand vous faites une prière la volonté de Dieu se manifeste et vous la vivez. La religion manjack est ainsi faite. Comme ce qu'on dit dans le christianisme la parole vivante. La religion manjack est une religion qui a aussi une parole vivante et les religions avec des paroles vivantes sont difficiles à faire disparaître c'est pourquoi les pratiques religieuses des Manjack ne peuvent pas toutes disparaître.

Ils croient en cette religion parce qu'ils parviennent à voir des choses se réaliser parfois quand ils font ces rites. Ce qui explique surtout

cet attachement au syncrétisme religieux c'est que les religions que les Manjack amènent en duo ont quelques ressemblances. Le Manjack a une religion monothéiste et c'est idem pour les religions révélées. Les principes et règles qui régissent le bien commun dans ces religions se retrouvent dans la religion manjack. Il devient très difficile d'effacer celle-ci. Bien sûr il y a des pratiques qui vont changer parce qu'avec l'évolution du monde il y a les changements de paradigmes par rapport aux comportements des sociétés et donc cela impose un changement au niveau des pratiques religieuses des Manjack. La croyance au pouvoir des *Balùgum* (les ancêtres angélisés) qui sont au service de Dieu est une réalité chez le peuple Manjack. Alors,

Tous les Manjaks ou presque, croient au pouvoir des BALOUGOUMS qu'ils considèrent comme des Serviteurs de Dieu. Certains vont même jusqu'à considérer les prophètes du monde comme étant des BALOUGOUMS qui étaient venus accomplir une Mission divine sur terre. La Foi manjak joue par conséquent la même fonction religieuse que le JUDAÏSME, le CHRISTIANISME, l'ISLAM ou le BOUDDHISME. On peut donc l'appeler « BALOUGOUMISME » ou Monothéisme multidimensionnel.

Les Manjack l'amènent en duo (syncrétisme). Le Manjack ne confronte pas les deux religions. Ils pratiquent les deux religions à la fois (traditionnelle et chrétienne ou musulmane). Tout le monde reste Manjack, c'est-à-dire il reste un croyant fervent de sa religion de terroir avant de croire à la deuxième religion qui est celle révélée. Ils font des rites des religions révélées et en même temps ceux traditionnels. Mais si nous faisons une analyse approfondie cela montre que les deux religions ne sont pas contradictoires. Elles enseignent la paix, l'amour, la charité, le bienfait, etc. De ce point de vue, « Toutes les religions qui entreront en contact avec le BALOUGOUMISME ne seront ni rejetées, ni fusionnées, mais superposées à celui-ci qui garde jalousement son fond culturel ». Tous « les Manjaks sont enracinés dans les croyances traditionnelles appelées (*Gëndiman*) bien qu'une grande partie soit convertie au Catholicisme ou

à l'islam. Pour les Manjaks, les ancêtres sont encore présents après leur mort. Ils deviennent des esprits puissants (*Balùgum*) qui protègent les vivants et châtient ceux qui font ou tenteraient de faire du mal aux autres.» La similitude sur certains points entre les religions révélées et

celle de terroir a fait que le Manjack a du mal à abandonner sa religion qui est à la limite indissociable à sa culture. Par comparaison, quelques croyances fondamentales des religions révélées se trouvent dans la religion manjack. Ceci est le tableau comparatif

Tableau : Comparaison des religions révélées et celle traditionnelle manjack

Religions	Le dogme				
	Monothéisme	Envoyés de Dieu auprès des hommes	Envoyés des hommes auprès de Dieu	Péché qui sue l'individu	Etres sataniques
Christianisme	Oui	Anges	Les Saints	Adultère	Djinns, démons, esprits, génies
Islam	Oui	Anges	-	Adultère	Djinns, démons, esprits, génies
Croyance manjack	Oui	Kassara	<i>Balùgum</i>	Pënat	Ngëcaay

Le syncrétisme religieux chez le Manjack se justifie par les points communs en termes de principes fondamentaux des trois religions qui disent presque la même chose. Les Manjack se retrouvent dans le syncrétisme religieux. Pour être en phase avec la société et la modernité, ils acceptent l'islam ou le Christianisme tout en restant fervent croyant dans leur religion qu'ils jugent être bon au même titre que ces religions révélées. Le Manjack est très attaché au dogme de sa religion. Ce dogme fait partie de sa vie. C'est pourquoi, pour vivre en harmonie, il pratique le syncrétisme religieux afin de pouvoir s'intégrer dans la communauté d'accueil en émigration, par exemple. L'islam et le Christianisme ne dérangent pas le Manjack de *Plunde* parce qu'il est déjà monothéiste. Dans sa pratique religieuse, le Manjack de *Plunde* utilise le coq, le cochon, la chèvre et la vache : des animaux que l'on retrouve dans la pratique des religions révélées. L'islam ne permettant pas la consommation du cochon, le Manjack de *plunde* a fini par le remplacer par la chèvre dans presque toutes les cérémonies. Lorsqu'un

Manjack de *plunde* tue une chèvre durant une cérémonie (mariage, décès, sacrifices divers...), le musulman ne se rend pas compte que c'est un culte animiste. Le Manjack se passe de tout ce qui est facultatif dans sa religion (music, danse, incantations...) lorsqu'il pratique une autre religion et cela par respect pour cette dernière. Il respecte toutefois le dogme principal de sa religion en le faisant passer pour un acte culturel aux yeux des autres croyants pour se faire accepter (tuer une chèvre afin que la nouvelle mariée traverse son sang pour entrer chez son époux ; tuer une vache avant l'enterrement d'une personne âgée, etc.). L'une des rares choses qui posent des problèmes sociaux entre la religion manjack et celles révélées, c'est le fait de verser de l'eau ou de la boisson devant la porte de la case principale de la maison (la libation) pour communiquer avec les esprits des ancêtres (*Balùgum*). Il fait partie du dogme de la religion manjack et donc obligatoire. C'est pourquoi le manjack est officiellement reconnu comme pratiquant du syncrétisme religieux.

I.5 : L'attachement aux rites

Le non abandon de la culture ou des pratiques religieuses traditionnelles peut s'expliquer par la peur de représailles mystiques que réservent les ancêtres angélisés (*Balùgum*) à toute personne qui le ferait ou la marginalisation de la part de la famille. Quelqu'un qui abandonne complètement la culture Manjack quelle que soit sa religion est mal vu par sa famille. Il peut même être isolé par celle-ci et être victime de représailles du côté mystique. Alors c'est cette peur qui fait que le Manjack parfois est obligé de rester dans ce qu'il est et de faire certaines pratiques ou rituels de la coutume. Il ne peut pas abandonner complètement sa culture. Quel que soit le degré de sa croyance dans la religion révélée, il garde toujours ses quelques coutumes. Les représailles du côté mystique et des ancêtres angélisés des gens qui refusent de s'adonner aux pratiques religieuses traditionnelles sont une réalité que les Manjack vivent. Beaucoup de gens qui voulaient tourner leur dos à ces pratiques ont vécu des choses mystérieuses et quand ils ont accepté de faire le rituel qu'on leur a demandé, elles ont disparu immédiatement. C'est pourquoi, c'est très difficile pour un Manjack de faire table rase de ces rites.

II) Le Dialogue des Trois religions dans l'espace public

L'espace public du Manjack est bien huilé. Il est plus ou moins paisible. Le peuple Manjack fait partie des premiers à migrer dès son contact avec le Portugais. Cela a fait qu'il essaye tant bien que mal de s'adapter aux réalités du monde extérieur en se conformant à ce qui se passe dans les terres étrangères. Néanmoins, il est taché de quelques conséquences qui découlent de la religion, avec le changement des noms de famille qu'il a provoqué.

II.1 : Comportement du Manjack face aux exigences des religions révélées dans son milieu interne et externe

Pour ceux qui se sont convertis à la religion Musulmane ou chrétienne, ils cherchent tant

bien que mal à se conformer aux pratiques de ces religions. Mais il est très difficile de se débarrasser de sa culture. La preuve c'est que « le Manjack est, par exemple, l'ami du porc. Se débarrasser de l'élevage du porc pose un problème pour certains Manjack musulmans vu les conditions économiques. L'élevage du porc est facile et peut te donner beaucoup de petits en une seule grossesse ». Malgré que la religion interdise l'élevage et la consommation du porc, il y a certains Musulmans Manjack qui, pour des raisons économiques, continuent à l'élever. Certains essaient de respecter la religion en les confiant aux chrétiens ou animistes qui s'activent dans son élevage. Tous ces problèmes ne sont qu'un manque d'éducation religieuse à travers les techniques d'inculturation, c'est-à-dire qu'il y a des pratiques qui pouvaient être mieux expliquées. Il y a certaines choses si ceux qui enseignent la religion prenaient la peine de comprendre leur signification dans la coutume, ils auraient pu les expliquer dans les religions révélées. Avec les *Balùgum*, par exemple, on peut les comparer aux Saints et les Saints sont honorés le 1^{er} novembre (Toussaint) dans la religion chrétienne. Alors cela pouvait être expliqué aux coutumiers, c'est-à-dire les faire comprendre que les Saints sont des gens qui ont fait des merveilles ici-bas, ceux qui sont avec Dieu au Paradis et que c'est possible de demander à chaque instant leur intercession auprès de Dieu afin que nous puissions obtenir ce que nous voulons. Mais on peut l'obtenir autrement que de leur verser de l'eau, que de leur verser du vin et de faire des sacrifices. Ce sont ces techniques d'enseignement-là et cette éducation religieuse qui manquent. Les libations et sacrifices se font lors des mariages, des cérémonies funéraires, etc. après avoir fait les rites des religions révélées et vice versa. Les Manjack demandent aussi la bénédiction des ancêtres angélisés quand ils sortent de la maison pour un voyage ou une recherche de travail.

II.2 : La Cohabitation avec d'autres peuples

Les Manjack dans l'évolution du monde constituent un peuple nomade. C'est un peuple qui a beaucoup migré. A cause de

l'oppression en Guinée-Bissau, ils ont migré vers la Casamance, le Portugal, la France, etc. Ce nomadisme les a contraints à une adaptation vis-à-vis des autres peuples, des autres croyances, des autres religions. Aujourd'hui dans ce monde du *Melting-pot*, les Manjack acceptent tout le monde. Quand ils ont quitté la Guinée-Bissau, où ils avaient formé leurs propres villages, principautés et royaumes, la cohabitation dans les quartiers et dans les religions les impose d'accepter d'autres ethnies. Il était presque impossible ou très rare de voir un Manjack épouser une fille d'une autre ethnie ou religion et vice versa. L'évolution du monde et la modernisation font qu'ils cohabitent avec des ethnies autres que les Manjack. Ils sont à côté du manding, du Diola, Du Peulh, etc. Ils sont obligés de les accepter s'ils veulent la paix et l'harmonie. Néanmoins, ce repli sur soi est toujours une réalité dans la société manjack. Beaucoup de Manjack préfèrent épouser quelqu'un qui est Manjack *même s'ils ne partagent pas* la même religion et ça c'est inné et c'est le fruit de la conservation. Il a plus confiance en son parent manjack que quelqu'un d'autre. Son enracinement dans sa culture fait de lui quelqu'un qui est difficilement malléable. Il faut souligner que la rareté des villages entièrement manjack et une longue cohabitation avec d'autres ethnies ont fait qu'on voit de plus en plus des mariages manjack avec d'autres ethnies.

II.3 : Mélange de la religion de terroir et les religions révélées

La combinaison des rites de la religion traditionnelle et ceux des religions révélées chez les Manjack est une réalité depuis toujours. Malgré que cette pratique soit jadis contraire aux principes des religions révélées, aujourd'hui la religion Chrétienne accepte certaines pratiques de la religion traditionnelle par l'inculturation. Par exemple, dans la religion Chrétienne certaines pratiques coutumières sont acceptées. Tout n'est pas mauvais ou contraire à la religion. Il y a d'autres pratiques qui sont expliquées, acceptées et comprises. Par exemple notre façon d'ensevelir les morts

chez les Chrétiens c'est accepté. On demande à la famille de préparer le mort et maintenant on termine par la prière. Et quand il va à l'église ça trouve qu'on a déjà fini avec notre coutume. Une fois à l'église, il est maintenant entre les mains de l'église et on a plus droit à le toucher.

Ces questions sont de plus en plus évoquées dans la religion chrétienne catholique. Le Manjack commence maintenant à comprendre que la coutume est bonne mais il y a quelques rituels, quelques pensées et quelques croyances qui doivent être changés.

III : Religions et identité culturelle chez le Manjack de *plunde*

L'entrée des religions révélées dans la société manjack a fait qu'il ne peut plus se démarquer carrément des autres ethnies. Il mélange ses rites traditionnels et ceux de la religion révélée qui sont parfois contraires. La religion révélée crée même parfois des divergences entre les Manjack de confessions différentes. Certains ne parviennent plus à accepter d'autres comme de vrais manajck. Ils ne reconnaissent plus l'identité authentique de ces derniers. Les religions révélées, comme le soutient A. Moussa Thiana :

L'islam, comme la chrétienté est venu chez nous avec des normes religieuses et juridiques qui mettent notre société en conflit avec elle-même.

Des Manjaks dont beaucoup sont Chrétiens, pensent que les Manjaks de confession musulmane notamment ceux de *Plunde* sont des perdus allant jusqu'à susciter une stigmatisation ».

Cela même est allé jusqu'aux mariages « ils sont combien de jeunes à voir leur rêve d'union se briser contre le poids de la religion ? Parce que l'un est Chrétien et l'autre Musulman ».

Les religions révélées ont fait que le Manjack de *plunde*, surtout le Musulman, est difficile à reconnaître à travers le nom de famille. Beaucoup à cause des religions révélées (l'Islam et le Christianisme), sont devenus Mendy,

Gomis, Preira, Lopes, Mané, Dabo, Sambou, Danfa, Cissé, Dramé, Ndiaye, etc. Des noms de famille qui ne sont pas authentiquement manjack. Et certains Manjack de *plunde* sont traités de Mandingues par les autres dialectes manjack. Ceux qui portent surtout des noms de patronyme à assonance mandingue, wolof, Diola, Balante, etc., sont souvent exclus des tournois de football organisés par ce peuple.

Conclusion

Les peuples africains ont vécu dans l'harmonie, la quiétude en gardant pour chacun sa propre identité jusqu'à l'arrivée de l'homme blanc dans leur fief. L'implication de ce dernier dans leurs affaires a occasionné les mouvements de migration vers d'autres contrées. Et c'est à cette occasion que le peuple manjack, n'étant pas à l'abri des oppressions des blancs, a migré de la Guinée-Bissau vers le Sénégal en passant par la Gambie et jusqu'en Europe, Asie, etc. Ainsi, « La rencontre avec d'autres peuples a entraîné des mutations sociolinguistiques, culturelles et même religieuses ». Ces mutations surtout religieuses ont créé des divergences au sein du peuple manjack au point de se stigmatiser. Les religions révélées, surtout celle musulmane, ont rendu difficile la reconnaissance de certains Manjack de *plunde* par leur nom de Famille qui est le premier repère d'une identité de la personne qu'on ne connaît pas. Néanmoins, les Manjack de *Plunde*, pour la plupart, gardent toujours quelques pratiques culturelles traditionnelles et leur langue qui sont fondamentales dans l'identité d'un individu.

Références bibliographiques

DYMEN, Wesley. religions, spiritualité et développement chez les manjaks [en ligne] disponible sur : <https://www.facebook.com/notes/dymen-family-lofficiel/religions-spiritualite-et-developpement-chez-les-manjaks/235069826586206/>. Consulté le 06 - 11 - 2021.

LELOU, Malang Théophile. « Le rôle des intellectuels Manjaks dans l'actualisation de l'Histoire de leur peuple », *Le peuple Manjak, Histoire, jeunesse, culture*, Colloque international manjak, 18 et 19 octobre 2019. Paris : Les impliqués Editeurs, 2020, pp. 110-123.

MENDY, John Lice. Communication n°2 sur le thème : « La présence manjak dans le monde », *Le peuple Manjak, Histoire, jeunesse, culture*, Colloque international manjak, 18 et 19 octobre 2019, Paris, Les impliqués Editeurs, 2020, pp. 124-157.

MENDY, Raymond. « La présence Manjak dans le monde », *Le peuple Manjak, Histoire, jeunesse, culture*, Colloque international manjak, 18 et 19 Octobre 2019, Paris, Les impliqués Editeurs, 2020, pp. 116-123.

SERVAIS, Abbé Silvain. *Les mariages mixtes et les mariages avec disparité de culte*. Diocèse de Soissons, [En ligne] disponible sur : <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=marriage+mixte+ou+avec+disparité+C3%A9+de+culte>, consulté le 29 octobre 2022.

THIANA, A. Moussa. « La réconciliation du Peuple Manjak avec lui-même. », *Le peuple Manjak, Histoire, jeunesse, culture*, Colloque international manjak 18 et 19 octobre 2019, Paris, Les impliqués Editeurs, 2020, pp. 88-109.

Abbé Pascal SÈNE

Quand la religion devient culture, peut-on envisager une dissociation des notions de religion et d'identité humaine ?

Abbé Pascal SÈNE, Directeur de l'enseignement catholique, Diocèse de Kaolack

Introduction

La société humaine est aujourd'hui marquée par des crises d'ordre économique, social, sanitaire, énergétique et environnemental qui gangrènent les organisations et les fonctionnements des entreprises, des états et des sociétés. Le monde semble être en danger permanent et la vie humaine se montre de plus en plus précaire et fragile. Les semences de conflits envahissent notre planète. Des populations crient au secours pendant que des insensibilités étouffent les alertes ou attisent le feu au risque de mettre toute l'humanité en péril. La crise mondiale n'a pas épargné la sphère des cultes et des spiritualités; les sensibilités religieuses entrent en jeu et s'impliquent par truchement politique, social, économique et/ou culturel. La crise mondiale fermentée par des sensibilités religieuses grossit ainsi le « lot d'incertitudes et d'insécurité » dans les communautés et les états. L'identité dans ses facettes religieuse, culturelle et ethnique est mise en branle et se montre de plus en plus comme un élément de revendication, d'appartenance, de référence, de discrimination, de différenciation, de séparation et de distanciation sociale.

Dans un monde où la globalisation est un processus irréversible, les conflits d'identités se mondialisent paradoxalement, divisent de manière sournoise la communauté des hommes et favorisent des replis et renfermements identitaires. La théorie de la *civilisation de*

l'universelle qui invitait les peuples et les religions à entrer dans le climat du « rendez-vous du donner et du recevoir » bute aussi sur des crises multiples. Sur la base des analyses géopolitiques nous constatons que la matrice conflictuelle mondiale est prête à exploser, avec divers conflits, si rien ne se fait. L'heure a sonné et c'est urgent. Les tendances lourdes de conflits à saveur géographique, religieuse, culturelle et à soubassement identitaire, dans beaucoup de lieux, nous interpellent. Vu la gravité de la situation nous prenons nos plumes avec le projet d'endiguer tout risque de conflit. Nous sommes tous invités, par ce 14^{ème} colloque annuel pour le dialogue interreligieux, à aider à la compréhension et à travailler à la possibilité de l'articulation des identités, des dynamiques de la religion et des traditions culturelles qui puissent être des facteurs de cohésion sociale, de solidarité, de stabilité et de paix.

La diversité religieuse pourrait-elle aider à prendre la religion comme un instrument de cohésion sociale, de solidarité et de paix ? Ou du moins, comment intégrer, encore de manière plus efficace, les religions dans la lutte pour un monde de paix, d'entente et de solidarité ? La religion peut-elle servir pour briser les barrières identitaires et socioculturelles qui gangrènent la cohésion sociale partout dans le monde ? D'emblée nous savons que le dialogue interreligieux s'impose, par des œuvres concrètes, pour la paix dans le monde.

Nous voulons donc répondre à ces questions en partant d'un cadre conceptuel pour soulever ensuite, de manière un peu plus ample, la problématique des crises identitaires et enfin proposer des pistes de solutions, sur la base d'une dynamique de dialogue interreligieux, pour des programmes de solidarité et de stabilité sociale.

Religion et identité : Contours sémantiques

Il est important pour nous de nous mettre à l'exercice d'une considération terminologique pour savoir de quoi nous parlons exactement et exploiter au mieux notre thème « Religion et identité » dans ses contours. Définir le mot religion n'est pas un exercice facile en ce sens que déjà son origine étymologique pose problème. Selon le dictionnaire Universalis, « deux hypothèses sont en concurrence à propos de l'étymologie du mot « religion ». Pour certains, comme Cicéron (106-43 av. J.-C.), il viendrait du latin *religere*, qui signifie « relire attentivement », « revoir avec soin ». Pour d'autres, le mot trouverait son origine dans un autre verbe latin, *religare*, signifiant « relier ». La première hypothèse met l'accent sur le scrupule, le soin méticuleux que l'adepte d'une religion met dans sa pratique, dans les rites auxquels il participe. La seconde valorise plutôt la fonction de la religion ». La religion est la reconnaissance et l'acceptation par l'être humain d'un principe supérieur de qui dépend sa destinée. Cette reconnaissance et acceptation provoquent des attitudes intellectuelles, spirituelles et morales. La religion occupe donc une place importante dans les activités quotidiennes et impacte fortement l'agir et les relations humaines.

Une approche phénoménologique de la religion nous permet ainsi d'entrer dans sa dimension substantielle et fonctionnelle. Elle est faite de cultes, de rites, de prières, d'objets, de couleurs, de symboles, d'habits et de relation au monde surnaturel, au monde de l'invisible. La religion est ainsi un système de croyances, de pratiques relatives au sacré qui unissent les membres d'une communauté et l'au-delà. Elle régule la relation

entre les humains et le surnaturel. La religion peut être aussi définie en fonction de son rôle social. Comme ensemble de symboles, d'objets et de rites, elle sert aux hommes et leur fournit un système d'interprétation du monde. Ces objets forment un système de sens liés à la vie terrestre ou qui fait appel à l'au-delà. La religion est ainsi faite de relation interpersonnelles entre personnes humaines et/ ou avec une ou plusieurs divinités. Elle donne aux fidèles des convictions, provoque des émotions, fournit des valeurs et exige des pratiques. Elle est ainsi une institution qui oriente tellement la personne humaine qu'elle devient culture. Elle se transmet de génération en génération et confère une identité aux membres.

Du latin *identitas*, de *idem* qui signifie « le même », l'identité est la manière d'être vu, connu qu'un individu ou un groupe pose devant les autres ; elle conditionne bien l'existence des individus et des groupes. L'identité renferme cependant un sens paradoxal en ce sens que tout en montrant similitude et elle marque la différence. Elle installe une compréhension de soi face aux autres et donne une manière de voir le monde. C'est le caractère durable, permanent et fondamental de quelqu'un, d'un groupe, qui fait son individualité, sa singularité. « L'identité personnelle résulte de l'expérience propre à un sujet de se sentir exister et reconnu par autrui en tant que singulier mais identique, dans sa réalité physique, psychique et sociale. L'identité personnelle est une construction dynamique de l'unité de la conscience de soi au travers de relations intersubjectives, des communications langagières et des expériences sociales. L'identité est un processus actif, affectif et cognitif de représentation de soi dans son entourage... » (Selosse 1991:360).

L'ensemble des identités personnelles ne font pas les identités collectives. Les identités collectives sont conférées par les institutions à un groupe de personnes, d'individus partageant une même réalité comme par exemple la culture. On parle ainsi d'identité culturelle, religieuse, ethnique, sexuelle, professionnelle. « L'identité collective est un sentiment commun d'appartenance à un groupe. Selon des modèles en psychologie sociale, trois ingrédients clés sont importants

pour la formation d'une identité collective : une cause commune, un sentiment d'efficacité collective et des émotions collectives » (Psychomedia 24 avril 2020).

La religion reste ainsi une institution très forte quant à sa capacité à forger l'identité des personnes et des groupes humains et sa fonction sociale à renforcer le sentiment d'appartenance. Quand la religion devient culture, « peut-on envisager une dissociation des notions de religion et d'identité humaine » ? La question nous semble de taille. La pluralité des religions installe de fait la diversité identitaire - qui peut être discriminatoire - et crée des groupes d'appartenance multiples qui peuvent être guerriers dans un monde fragilisé qui pourtant ne peut s'épanouir que dans une culture de paix. Au regard de ce qui se passe dans le monde, avec la multiplicité de groupes d'appartenance religieuse qui réclament ou imposent leur identité, des tendances lourdes se dressent au risque de générer de graves conflits dans les années à venir. Existe-t-il une bonne ou une mauvaise identité religieuse ? Faut-il nier la dignité de l'autre à cause de son identité religieuse ? Comment éviter les conflits et construire une paix durable au milieu des diverses identités et appartenances religieuses ?

1. Monde fragilisé et choc des identités

Le présent est devenu tellement « liquide » (Bauman 2007) que « tout ce qui se produit à un endroit donné influe sur la vie, les espoirs et les attentes des hommes dans le reste du monde... Le bien être d'une société n'est jamais sans lien avec la misère d'une autre ». Les situations de fragilité, vulnérabilité, de conflit, de maladie et de violence touchent surtout les pays à faible revenu. Ces situations empêchent le développement et handicapent tous les efforts et toutes les stratégies déployés pour mettre fin à l'extrême pauvreté. La pauvreté porte à l'émigration. L'émigration provoque à son tour des chocs identitaires en partant du changement de territoire jusqu'à la pratique de la propre religion en terre étrangère.

2.1. L'identité des pauvres

Une hasardeuse vision prospective nous permet d'imaginer qu'en 2030, deux tiers des personnes en situation d'extrême pauvreté dans le monde vivront dans des régions en proie à la fragilité et au conflit. Les nombreux conflits dans le monde provoquent des besoins d'aide humanitaire au secours de populations dont les identités sont comme assimilées à la pauvreté-même. Ici « les marques des pauvres » (Turrel 2003) font référence à leur origine continentale ou nationale.

En Afrique, comme ailleurs du reste, « la société n'est plus protégée par l'Etat, ou, du moins, elle ne peut plus se fier à la protection offerte : elle est désormais exposée à la rapacité de forces qu'elle ne contrôle pas et qu'elle ne compte ni n'espère reconquérir et dompter » (Bauman 2007:37). Les pays pauvres deviennent de plus en plus pauvres comme si leurs populations étaient les éternels « damnés de la terre » (Fanon 1961). Nous assistons aujourd'hui à un repli identitaire national qui réclame souveraineté nationale et rejette des présences étrangères comme des corps étrangers qualifiés de surcroît de rapaces économiques comme avec le slogan « France dégage ! »

La pauvreté peut porter donc à des violences jusqu'à des violences religieuses. Car la violence religieuse s'explique aussi par le social comme nous le rappelle la théorie de la frustration relative. « Les communautés de croyances dont les membres bénéficient de privilèges sociaux ont tendance à vouloir stabiliser leur statut en reconduisant ou en durcissant les dispositifs discriminatoires qui les servent ; la relégation conduit, au contraire, les groupes subalternes à vouloir renverser l'ordre des hiérarchies établies ».

2.3. L'identité du migrant

La panique sécuritaire des populations touchées par la crise économique et les conflits porte plusieurs populations à l'exode, à la recherche de situations meilleures. Le spectre de la migration africaine a toujours hanté l'Europe

tel un « tsunami humain ». Le phénomène migratoire est comme irréversible et irrésistible portant ainsi de nombreux jeunes et adultes à braver océans et insécurités même au prix de leur vie. *Le Ventre de l'Atlantique* (Diome 2005) décrit l'audace des gens pauvres de l'Afrique dont les âmes crient psycho-socialement : partir ! Il s'agit de partir vers des eldorados espérés même si les espoirs sont mêlés à des peurs et à des incertitudes. Il faut partir ! L'émigration clandestine est le miroir de la crise dans plusieurs sous-régions d'Afrique et d'ailleurs. La crise situationnelle génère une crise identitaire qui porte les migrants à la recherche d'une nouvelle identité par une situation meilleure. Leur identité dans une nouvelle terre sera souvent celle des étrangers qui forment ainsi la communauté des immigrés. Leur présence bouscule certains autochtones dans leurs obsessions sécuritaires avec la peur des populations locales d'être remplacées démographiquement.

Les crises mondiales de la pandémie de la Covid 19 et de la guerre en Ukraine qui se sont succédées ont des conséquences fâcheuses en créant aussi de nouveaux pauvres et de plus encore pauvres dont des immigrés en Europe qui ont perdu le travail. Le flux migratoire est accentué par l'hémorragie ukrainienne provoquée par Poutine, dans la crise avec l'Occident, portant des populations à demander l'asile. Toutefois, au regard de la réalité, les politiques et les stratégies d'accueil mises en place dans certains pays n'occultent pas les comportements racistes et discriminatoires opposant parfois immigrés et populations locales. Même si la citoyenneté est parfois acquise, la couleur de la peau et/ou la provenance, la pratique de la propre religion, avec le port de signes religieux distinctifs, peuvent parfois être « dénoncées » par des slogans racistes et discriminatoires qui provoquent des replis identitaires. Par migration des religions sont importées ou du moins transportées par les migrants dans les terres d'accueil et peuvent y trouver des blocages à leur épanouissement.

2.4. L'identité territoriale

Le territoire, même dans son ambiguïté, reste un élément fondamental dans la définition des identités. « La mise en évidence d'une différenciation des espaces terrestres conduit à la définition d'ensembles régionaux, ou locaux, que l'on est vite tenté de lier avec des caractéristiques de la population. » (Guermond 2006:291). Le territoire reste un lieu qui marque son habitant, influe sur son comportement, sa manière de vivre et de voir le monde. Ici le territoire peut être culturel, social, économique et peut provoquer chez l'habitant un fort sentiment d'appartenance sous l'angle, par exemple, d'une fierté nationale. L'appartenance gouverne l'identité. C'est ainsi qu'on parle d'Afrique noire, subsaharienne, d'Afrique centrale, du Maghreb, de l'Occident. Dans la recherche d'une identité très forte, des territoires sont en concurrence militaire, économiques. On parle de grandes puissances, des pays en voie de développements, des pays émergents. La recherche de suprématie économique et militaire a fragilisé le monde avec les nombreux conflits qui en ont découlé telles que les deux grandes guerres mondiales.

La course aux armements, l'exploitation effrénée, désordonnée et injuste des ressources minières n'ont pas fini de minier le monde. Des pays ont été dépouillés de leurs richesses par des puissances étrangères et leurs nouvelles générations cris le ras-le-bol et réclame justice. L'absence de justice fera toujours obstacle à la paix. La Chine reste étiquetée par la théorie du péril jaune qui attire l'attention sur « le danger que les peuples asiatiques, comme civilisation de masse, représenteraient pour les populations blanches. « Lorsque la Chine s'éveillera, la Terre tremblera », disait Napoléon. Les passés des territoires ont « signé » leurs populations.

La colonisation, même qualifiée de « mal nécessaire », reste une plaie historique qui fruste les africains comme si le pardon était impossible. Le génocide des juifs, appelé Shoah pendant la seconde guerre mondiale est une catastrophe qui aujourd'hui hante l'humanité. Beaucoup d'événements douloureux qui frisent le racisme ont marqué des peuples et peuvent

être des freins à la *réconciliation des identités* surtout raciales et territoriales et pousser ainsi à un repli identitaire.

Avec les phénomènes migratoires, le territoire n'est plus seulement géographique puisque des migrants, en masse, ont porté avec eux, culturellement, historiquement et même religieusement, leur territoire. On parle de quartier juif, maghrébins, africains, chinois dans des villes européennes et américaines. Les religions ont aussi des territoires ou du moins, des territoires de référence. Mais puisque toute religion est faite pour se faire connaître, les religions se mondialisent par la migration des adeptes, la prétention à l'universalité et l'ambition *conversioniste* à l'échelle planétaire, créant ainsi des chocs identitaires.

2.4. L'identité religieuse

L'identité religieuse peut être au carrefour des identités tellement que la religion, en devenant culture, marque les individus et les groupes et les gouverne. Dans beaucoup de pays comme le Sénégal, la religion est prise en compte dans la Constitution qui donne à chacun le droit de pratiquer la religion de son choix et manifeste de cette manière le devoir et l'obligation de respecter la religion de l'autre. Les religions confèrent identité ; identité qui peut s'exprimer dans la manière de se vêtir, de se nourrir et dans l'attachement aux fêtes religieuses. Il y a ce à quoi les gens tiennent absolument dans leur vécu religieux. « Croire religieusement, c'est « tenir à » des expériences de construction de soi, de dépassement de soi et de fabrication du commun, avec une référence à une tradition religieuse particulière. » (Lamine 2020:13). Beaucoup de croyants tiennent à leurs signes distinctifs et aux symboles de leur religion. Cependant, « la question de la perception d'un signe comme l'expression d'une identité collective (ou sa négation) ou comme un symbole religieux peut aboutir à de très vives tensions ». Dans un monde fragilisé, les signes et les symboles religieux sont devenus sensibles (Woerhling 2012). S'attaquer à un signe ou à un symbole religieux, même par mégarde, c'est porter atteinte à l'identité personnelle et

collective des croyants concernés qui peuvent lancer comme slogan et avec violence : « ne touche pas à ma religion ! »

Du fait que les religions intègrent ou façonnent les cultures et se trouvent aux confluents des identités et des institutions, une tension politique, économique, ethnique, régionale et des écarts de langages dans les médias peuvent facilement connaître des glissades et avoir de graves répercussions et conséquences religieuses. « Car, dans les conflits que l'on a appelé hâtivement « identitaires » pour les différencier des rivalités interétatiques classiques ou à dominante idéologiques de l'époque de la guerre froide, les cultures et les religions sont particulièrement présentes et servent de toile de fond autant que d'enjeu à des affrontements meurtriers » (Maila 2004:36).

Les souffrances des peuples africains sont souvent analysées en lien avec la colonisation jusqu'au rejet, en certains endroits, de la religion du colonisateur. « Il faut noter que les victimes n'attendent plus qu'on les défende ; elles se mobilisent elles-mêmes pour défendre leurs droits. Être victime implique que l'on cherche les responsables de son malheur et que l'on exige qu'ils payent pour leur violence », (Tap 2005:55) leur discrimination, leur injustice jusqu'à, parfois, l'instrumentalisation de la religion. Les tensions politiques, la pauvreté des populations et les problèmes économiques, les phénomènes migratoires et les problèmes territoriaux butent sur la sensibilité des identités individuelles et collectives qui, pour la plupart des cas, finissent par générer des conflits à saveur religieuse.

Les religions sont-elles totalement innocentes ? « Certaines études récentes montrent que depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale beaucoup de conflits présentent des dimensions, ou des causes, religieuses, qu'ils tendent à être plus violents et plus longs que les autres, et qu'il y a eu une augmentation globale de leur nombre (c'est-à-dire des conflits dans lesquels au moins l'un des protagonistes pense que la religion est l'enjeu principal). Les conflits dits ethniques sont en particulier davantage susceptibles de présenter une forte dimension religieuse, et les conflits entre religions

différentes sont beaucoup plus nombreux que les attaques fondamentalistes contre des Etats séculiers. Depuis 1945, les religions, et les différences religieuses, figurent donc parmi les facteurs les plus fréquents de conflits internes et internationaux » (Féron 2015:22). Le monde s'effondre de plus en plus parce que chaque fois gangréné par de nouveaux conflits qui compliquent et déjouent les stratégies de paix en cours.

2.5. Les enfants des rues, quelles identités ?

Le phénomène des enfants des rues est un phénomène mondial qui ne doit pas du tout être négligé dans le travail d'installation d'une paix durable. Les causes du phénomène des enfants des rues dans tous les pays se résument dans la pauvreté des familles et des populations. Toutefois elles sont souvent soutenues et *soutendues* pour des facteurs différents qui selon les régions sont politiques, religieux et/ou culturels.

Au Sénégal, la mendicité est devenue un business et une profession (Mbaye 2011:215). Au cœur de la culture de l'aumône et de la mendicité, il y a l'argent qui circule. Des adultes en profitent et exploitent des enfants issus de familles pauvres ou éclatées. L'aumône qui est pourtant une prescription religieuse devient une pratique ambiguë. Comment une prescription religieuse comme l'aumône, peut-elle soutenir et permettre une situation comme celle des enfants des rues ? Comment le fait de donner l'aumône peut-il nourrir un tel problème social ? L'aumône n'est-il pas un don qui devrait aider un nécessaire à sortir de sa situation ? Les sénégalais, pris dans le piège d'une culture magique entretenue par les charlatans vendeurs d'illusion, ont besoin des enfants des rues qui sont devenus des dépotoirs d'intentions par les aumônes qu'ils reçoivent. Dans les rues des villes sénégalaises, des enfants, *battù* à la main (Sow Fall, occupent ainsi une fonction sociale et deviennent la cible d'aumôniers égoïstes qui font d'eux des dépotoirs de noix de cola, de quelques morceaux de sucre, de biscuits et de bougie ; des dons chargés faits selon les prescriptions des charlatans. Finalement, que

des enfants soit dans la rue fait ordinairement partie de la chorégraphie journalière des villes sénégalaises.

Le caractère hybride du système éducatif sénégalais saute à l'œil nu. Pendant que des enfants sont dans les classes, d'autres sont dans les rues en train de mendier ou de travailler. D'autres encore, dans des maisons inachevées assis sur des nattes, ou à même le sol apprennent le Coran dans la débrouillardise d'un système informel. Le Sénégal, comme bien d'autres pays africains, vit un système éducatif hybride qui est l'expression d'un désordre social. Meyer-Bisch (2012:10) se pose la question: « dans quelle mesure le système éducatif sénégalais est-il – en tant que système hybride – en mesure d'assurer l'effectivité du droit à l'éducation, compte tenu des entraves actuelles liées aux diverses dimensions de la pauvreté ? »

La situation « hybride » (D'Aoust 2012) qui ne favorise pas un « accouchement collectif » (Ki-Zerbo 1990) éducationnel, est assez grave pour assurer un équilibre social et pour un avenir meilleur. Le phénomène des enfants des rues est une démission de la société sénégalaise. « Une société qui renonce à prendre en charge sa jeunesse et à la doter des outils d'une promotion optimale, dit Ki-Zerbo (1990:15), enterre son propre avenir. C'est une société suicidaire ». La société sénégalaise est très fragilisée aujourd'hui par le phénomène des enfants des rues dont les identités posent problème. Faut-il assimiler leur identité à une identité religieuse ? La question fait tout simplement réfléchir puisqu'aucune religion ne permet une telle injustice sociale. La société sénégalaise, habitée par des imaginaires et une mentalité magique, est de toute façon, véritablement complice du phénomène elle qui sait donner des aumônes égoïstes pour guérison personnelle, réussite, succès, promotion sociale et même des aumônes de nuisance.

Comment une société peut-elle avoir plusieurs de ses enfants dans les rues et espérer aisément un futur serein sans livrer un combat radical contre le phénomène? La situation de la Sous-région, les attaques terroristes au Mali,

l'instabilité politique des deux Guinées, et le problème du terrorisme qui s'est mondialisé ne jouent guère en faveur du Sénégal qui, inopinément, compte des *djihadistes* parmi ses fils (Leral.net 2015:online). Le signal est déjà très clair. Plusieurs des enfants des rues dont les identités sont perdues peuvent courir le risque d'aller à la recherche de cette Eurydice perdue, dans les nouvelles identités collectives *djihadistes* ou autres, pour venger leur enfance maltraitée. L'enfance est toujours une dette sociale. Il faut la payer en en prenant soin. La société sénégalaise ne la paye pas puisque ses enfants sont dans les rues. Prendre injustement l'enfance en dette est une bombe sociale qui éclatera un jour. Cette bombe sociale peut éclater de multiples manières et en plusieurs endroits. La paix se construit depuis les plus jeunes générations.

3. Religions et identités pour la paix

N'y a-t-il pas de point de convergence entre les différentes identités religieuses ? La réponse se trouve dans la centralité de la personne humaine, de sa dignité. La formulation des programmes politiques et les stratégies des gouvernements doivent miser sur le développement humain intégral dans le respect des droits, des appartenances, des croyances et des cultures. Il est question de travailler à ce que les espaces politiques ne soient pas des arènes identitaires mais des lieux stratégiques qui promeuvent l'identité humaine. Sans nier les identités particulières des autres qui peuvent être « meurtrières » du reste, il est question que les Etats promeuvent l'identité humaine - qui appartient à tous les hommes, ethnies et religions confondues - pour une culture de la paix. En cela la dignité humaine est le point de convergence principal. Le dialogue interreligieux ne peut être qu'un dialogue d'humanité soutenu par les valeurs humaines contenues d'ailleurs dans le code moral des religions. Ces valeurs humaines doivent de plus en plus être insérées dans les programmes éducationnels pour installer chez tous les peuples la mentalité d'une identité humaine. La résolution du problème

aura aussi un engagement mondial. Le brassage des identités avec les temps sociaux pourraient peut-être dissiper les teneurs extrémistes.

3.1. « Code moral » des religions et identité humaine

Toute religion a une fonction sociale. Pour en faire l'analyse il faut étudier son impact sur la personne humaine et sur les populations qui en sont adeptes dans leurs relations interpersonnelles, leur rapport avec la nature. Les religions sont des creusets de valeurs qui s'activent autour de la personne humaine et organisent sa vie. Parler du code moral ou du moins des principes moraux des religions aujourd'hui nous fait penser à plusieurs autres codes anciens dont le code d'Hammourabi. Il a longtemps semblé le plus ancien code de loi mais le code d'Hammourabi a été précédé par d'autres législations inscrites sur des tablettes d'argile : les codes d'Ur-Nammu, en sumérien (22^e siècle avant notre ère), d'Ashnunna, en accadien (21^e siècle avant notre ère) et de Lipît-Ishtar, en sumérien (20^e siècle avant notre ère). La particularité du code d'Hammourabi est son ampleur avec 282 articles de lois inscrites sur de la pierre. « Les litiges touchent principalement à la vie quotidienne, atteintes à la propriété et à l'intégrité de personnes, relations familiales, pratique de certains métiers... » (Villeneuve 2017:146). Les deux premières nous en donnent une idée.

« § 1. Si un homme a incriminé un autre homme, et a jeté sur lui un maléfice, et ne l'a pas convaincu de tort, celui qui l'a incriminé est passible de mort.

§ 2. Si un homme a jeté un sort sur un autre homme, et ne l'a pas convaincu de tort, celui sur qui a été jeté le sort ira au fleuve, et se plongera dans le fleuve; si le fleuve s'empare de lui, celui qui l'a incriminé prendra sa maison; si le fleuve l'innocente et le garde sauf, celui qui a jeté le sort sur lui est passible de mort; celui qui s'est plongé dans le fleuve prendra la maison de celui qui l'avait incriminé. »

Même si le code d'Hammourabi n'est pas tant un code religieux, ses principes moraux ont organisé pendant longtemps la vie civile des Babyloniens dans le respect des personnes et des biens. Elle s'apparente en plusieurs de ses articles à plusieurs lois dans l'Ancien Testament comme aux dix commandements. Ces dix commandements tournent autour de la relation avec Dieu et avec le prochain, au respect de l'autre et de ses biens. La personne humaine est au centre des préoccupations : « tu aimeras ton prochain comme toi-même », « tu ne tueras pas », « Honore ton père et ta mère », « tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain », tu ne commettras pas d'adultères ». Dans le Coran, toute la Sourate Luqman est une exhortation morale en plusieurs recommandations, c'est une éthique universelle. Le sage de la Sourate 31 recommande la noble bienveillance et gratitude à l'égard des parents, le refus de toute contrainte portant à l'injustice, recommander le bien et déconseiller le mal, ne pas se détourner de ses semblables en humanité. L'islam a établi un code moral pour la gestion des interactions sociales dans la promotion de la vérité, de la justice et de la solidarité.

Les religions sont ou devraient être des creusets de paix comme le professe Gandhi. Les religions comme l'Hindouisme, le Christianisme, le Bouddhisme et l'Islam ont aussi joué un grand rôle dans les articulations philosophiques de Gandhi. Gandhi prône l'unité chez les hommes malgré les diversités religieuses. Il est important de noter que Gandhi n'a pas favorisé l'Hindouisme face à d'autres religions. Cela montre qu'il avait une compréhension claire et solide du fait que toute religion parle et propage plus ou moins la même idée d'amour universel et de fraternité. Les différentes approches suivent la même voie pour arriver au but universel. Ramakrishna (1836-1886) a prôné et prêché l'harmonie des religions et la fraternité des hommes depuis plus d'un siècle.

La paix est une construction sociale qui doit être voulue et installée par les cultures, par les stratégies politiques et économiques et par les religions. La paix se gagne comme la guerre et

la lutte contre les conflits doit être quotidienne avec la destruction instantanée des larves de guerre. La paix doit être enseignée dans et par toutes les institutions : la famille, les Mosquées, les Eglises, les Temples, les écoles coraniques, les écoles catholiques, les cultures et les médias. Elle doit être considérée comme une doctrine qui s'enseigne partout dans les universités pour une culture mondiale de la paix qui sache promouvoir l'identité et la dignité humaines pour le respect des différences identitaires. Car aucun individu n'est réductible à son identité religieuse.

3.2. La paix par des expériences communes

L'alliance entre la religion et la violence, nous le savons, n'est qu'un faux alibi pour mettre souvent un « visage religieux » à des luttes économiques, politiques et ethniques. Lorsqu'une société donnée entre en conflit en faisant appel à la religion pour justifier sa lutte, et transformer ses dieux en chefs de guerre, la fin a toujours été désastreuse et regrettable. La paix doit donc être le nom effectif et commun des religions pour l'installation véritable de la « civilisation de l'universel ». Toutes les sociétés et religions doivent être « au rendez-vous du donner et du recevoir » pour le copartage des richesses culturelles et religieuses dans la promotion de l'identité humaine. Religions du monde unissez-vous pour des actions concrètes de paix durable dans le monde !

L'humain comme identité est une expérience commune des religions pour le fait que les religions sont au service de l'humain et que le but et la fin de chaque religion sont la vie et le salut de la personne humaine. Toute personne, fût-elle athée, doit bénéficier des faveurs de n'importe quelle religion. Car les inégalités sociales ne doivent pas avoir comme support et terreau les religions. Il s'avère que le dialogue doctrinal sera souvent difficile pour l'installation de la paix religieuse même si elle n'est pas impossible. Le dialogue interreligieux peut surtout se faire par un dialogue d'humanité soutenu par les valeurs humaines contenues d'ailleurs dans le code moral des religions.

Ces valeurs humaines et religieuses doivent de plus en plus être insérées dans les programmes éducationnels et politiques pour installer chez tous les peuples la mentalité d'une identité humaine, ou du moins la culture de l'humain. La résolution des conflits à saveur religieuse aura aussi un engagement mondial. Le brassage des identités avec les temps sociaux pourraient peut-être dissiper les teneurs extrémistes. Dans chaque pays, les religions doivent se liguer pour réfléchir et mener ensemble des actions sociales au service du développement humain intégral. Plusieurs luttes peuvent être menées ensemble:

- Lutte pour la protection de l'environnement et de la nature donnée par Dieu aux hommes (religions et environnement).
- Lutte pour le respect de la dignité humaine et contre toute forme d'exploitation de l'homme par l'homme (religions et dignité humaine)
- Lutte contre les maladies en mener des actions caritatives envers les personnes malades (religions et santé)
- Lutte pour favoriser une éducation de qualité avec le respect de toute personne humaine dans sa différence (religions et éducation)
- Intervention au niveau sociopolitique pour éviter toute forme de conflit (religion et paix)
- Lutte contre la corruption (religion, justice et vérité)
- Lutte pour la protection de l'enfance (religions et maltraitance des enfants)

Dans tout cela, retenons que « la meilleure manière de pratiquer la religion c'est de venir en aide aux pauvres et aux orphelins » (Jc 1,27). Que l'action caritative prônée par les religions devienne véritablement culture chez toutes les populations. Les religions, par les chefs religieux, les imams, les prêtres et les pasteurs, doivent de ce fait travailler à la conversion des cœurs et des mentalités des fidèles sans laquelle la paix restera une utopie.

Conclusion

Dans plusieurs pays comme le Sénégal, la religion a intégré les institutions et y laisse toujours ses marques. « Partout, ou presque, le religieux paraît être devenu partie prenante des luttes politiques locales et orienter sensiblement la construction des nouvelles configurations politiques. Les expressions religieuses semblent parfois même phagocyter le politique, comme si celui-ci paraissait, à bien des égards, saturé par le religieux, comme si, à travers la diffusion dans la sphère politique de références, de normes, de modèles produits par des acteurs religieux, ceux-ci devenaient des pourvoyeurs de sens et de modèles politiques » (Mayrargue 2020 : 84).

Le danger serait, d'autre part, l'instrumentalisation de la religion par les politiciens pour des intérêts personnels et des partis politiques qui se montrent souvent très religieux à la veille des élections. Au Sénégal, les ambiances électorales peuvent créer des chocs identitaires et d'appartenance religieuse pouvant miner la paix sociale.

Les religions en travaillant ensemble la main dans la main pour la paix, pour le respect de la personne humaine et de la nature finiront par consolider leurs forces. Leurs expériences communes les porteront ainsi, en collaboration avec les stratégies politique de maintien de la paix et de développement, à l'installation d'une *civilisation religieuse universelle* qui respecte et valorise toute identité religieuse dans la promotion d'une civilisation d'amour.

BIBLIOGRAPHIE

Bauman, Zygmunt. 2007. *Le présent liquide, peurs sociales et obsession sécuritaire*. Traduit de l'anglais par Laurent Bury. Paris : Editions du Seuil

D'Aoust, Sophie. 2012. *L'effectivité du droit à l'éducation au Sénégal. Le cas des enfants talibés dans les écoles coraniques*. Col. Justice Internationale. Paris: L'Harmattan.

Diome, Fatou. 2005. *Le ventre de l'atlantique*. Editions Anne Carrière

Dubet, François. « Frustration relative et

- individualisation des inégalités » in *Revue de l'OFCE* 2017/1 N° 150, Pp. 11-26
- Fargues, Philippe. 2010. « Migration et identité : le paradoxe des influences réciproques » in *Esprit, une revue dans l'histoire* (1932-2022)
- Fanon, Frantz. 1961. *Les damnés de la terre*. Paris : Editions La Découverte
- Féron, Élise. « Religions et conflits. Comment renouveler le cadre de l'analyse ? » Institut de Recherche Stratégique de l'École Militaire in *Les Champs de Mars* 2015/1 N° 26, Pp. 20-31
- Ki-Zerbo, Joseph, sous la direction de. 1990. *Eduquer ou périr*. Paris: Harmattan.
- Lamine, Anne-Sophie, « Identités religieuses, appartenance communautaire et participation sociale », in *Revue du droit des religions* 10 | 2020, Pp 105-121
- Leral.net. Mardi 17 novembre 2015.« Abdourahmane Mendy, un recruteur de djihadistes sénégalais ? Des Sénégalais adhèrent aux idéaux des terroristes et il suffit de faire un tour sur le réseau social facebook pour s'en rendre compte » consulté le 18 avril 2016 in (www.leral.net/Abdourahmane-Mendy-un-recruteur-de-djihadistes-senegalais-a158716.html)
- Maalouf, Amin, *Les identités meurtrières*, Grasset, 1998.
- Mandraud, Isabelle et Julien Théron. 2021. *Poutine, la stratégie du désordre*. Paris:Tallandier
- Maila, Joseph. « Religion et conflit », in *C.E.R.A.S Revue Projet* 2004/4 n° 281, Pp.36-41
- Mayer-Bisch, Patrice. 2012.« Préface. Le droit de choisir et d'être choisi.» Pp. 9-12 in *L'effectivité du droit à l'éducation au Sénégal. Le cas des enfants talibés dans les écoles coraniques*. Col. Justice Internationale. Sophie D'Aoust. Paris: L'Harmattan.
- Mayrargue, Cédric. « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'Islam ». In *Revue internationale de politique comparée* 2009/1 Vol. 16, Pp. 83-98
- Mbaye, Serigne Mor. 2011. « La mendicité est devenue un business .» p.215 *Les Cahiers de l'Alternance. Sénégal 1960-2010: Construction et trajectoire d'un Etat-nation*. 14, sous la direction de Eugénie Rokhya Aw Ndiaye. Dakar: Partenariat entre Fondation Konrad Adenauer (FKA) et le Centre d'Etudes des Sciences et Techniques de l'Information (CESTI).
- Psychomédia. Définition: « Identité collective » in <http://www.psychomedia.qc.ca/lexique/definition/identite-collective> Publié le 24 avril 2020
- Scheil, Jean-Vincent. 1903. *La loi de Hammourabi* (vers 2000 Av. J.-C.). **Œuvre traduite et numérisée par Marc** Szwajcer. Paris : Ernest Lebroux
- Selosse, Jacques. 1991. « Identité » Pp. 359-360 in *Dictionnaire de psychologie*, sous la direction de Roland Doron et Françoise Parot, Paris : PUF
- Singh, Gitanjali. 2019. « La non-violence de Gandhi : vers une perspective de la paix et de la résolution du conflit dans le monde contemporain ». In *Revue Historique de l'océan Indien, Association historique internationale de l'océan Indien, 2019, Guerre et paix en Indianocéanie de l'Antiquité à nos jours* Pp.183-191. fffhal-03247103f
- Sow Fall, Aminata. 2003. *La grève des battus ou les déchets humains: Roman*. Dakar: NEAS.
- Tap, Pierre 2005. « Identité et exclusion » in *Connection* 2005/1 no 83, Pp. 53-78 <https://www.cairn.info/revue-connexions-2005-1-page-53.htm>
- Turrel, Denise. 2003. « Une identité imposée : les marques des pauvres dans les villes des XVIe et XVIIe siècles » in *Cahiers de la Méditerranée* 66 | 2003 L'autre et l'image de soi
- Villeneuve, Estelle.2007. *Sous les pierres, la Bible. Les grandes découvertes de l'archéologie*, Paris : Bayard p. 146.
- Woehrling, Jean-Marie. « Qu'est-ce qu'un signe religieux ? » in *Société, droit et religion* CNRS Éditions 2012/1 Numéro 2, Pp. 9-24

Paul Dominique CORREA

Etat et pouvoir religieux : laïcité et « exception » sénégalaise

Paul Dominique CORREA, Président de l'Association Présence Chrétienne

INTRODUCTION

L'article 1^{er} de la Constitution dispose que le Sénégal est une République « laïque, démocratique et sociale... Elle respecte toutes les croyances. »

Pour rappel, la laïcité repose sur trois principes :

1. La liberté de conscience et celle de manifester ses convictions dans les limites du respect de l'ordre public,
2. La séparation des institutions publiques et des organisations religieuses et
3. L'égalité de tous devant la loi quelles que soient leurs croyances ou leurs convictions.

Toutefois, nonobstant le sens historiquement chargé de la notion (négation, séparation Etat / Eglise en France), la laïcité au Sénégal a une originalité propre, dans le texte comme dans la pratique, malgré quelques épisodiques controverses.

Le fil conducteur de notre exposé consistera en :

- a) Quelques brefs rappels historiques et comparatifs sur la laïcité
- b) Une analyse du cas Sénégal : exception ou aberration ?
- c) Conclusion et pistes de réflexion et d'actions : allons plus loin !

A. Histoire du concept – Rappels

Le concept de laïcité a une origine irrémédiablement liée à l'histoire de l'Eglise catholique, et plus particulièrement en France. Dans la France des siècles passés, les religieux avaient une place prépondérante dans la vie publique : l'école, le système de santé, l'état civil, entre autres, étaient entre les mains du clergé. A titre d'exemple, pour montrer la centralité de l'Eglise dans l'Etat : **jusqu'en 1792**, l'état civil est tenu par le clergé, d'où sa désignation sous le nom de « registres paroissiaux » ou de « catholicité » où sont consignés les baptêmes, mariages et sépultures de chaque paroisse. En effet, par décret du 20 septembre 1792, l'Assemblée législative laïcise l'état civil et le confie aux maires. Elle décide en outre la confection de tables annuelles et décennales et le dépôt des doubles des registres aux greffes des tribunaux.

Idem, dans le secteur de l'enseignement, avant la révolution de 1789, celui-ci était organisé et financé par l'Eglise catholique. Les autorités royales se désintéressaient de la scolarisation de la population. Les familles riches confiaient l'éducation de leurs enfants à des « précepteurs » ; les familles pauvres, trop occupées à trouver des moyens de vivre, se dispensaient de la fréquentation scolaire.

Dans ce contexte, seule l'Eglise (catholique) avait alors les moyens financiers et disposait du personnel nécessaire pour prendre en charge une scolarisation étendue des jeunes. L'Etat royal lui confie alors l'enseignement.

Tout l'enseignement est donc sous le contrôle matériel et intellectuel de l'Église catholique.

Les religieux et surtout le clergé avaient un impact sur la gestion de ces cités, leurs mots à dire sur la vie de l'État et leurs avis à partager sur la vie des citoyens. La religion s'était imbriquée dans les affaires des villages, des communes, des départements et de l'État.

Au début de la révolution de 1789, la situation financière de l'Église catholique est mise à mal : les impôts religieux sont supprimés, les biens accumulés depuis des siècles confisqués.

En 1792, les congrégations religieuses enseignantes sont interdites. L'enseignement français est démantelé et l'influence religieuse fortement diminuée. Cependant, en 1804, Napoléon 1^{er} autorise la réintroduction des congrégations enseignantes, mais sous son contrôle. Avec la Restauration de la Royauté en 1815, et la politique de revanche des nobles émigrés et de l'Église catholique, la porte est grande ouverte aux écoles religieuses aussi bien dans l'enseignement élémentaire que dans l'enseignement secondaire.

Commence alors une guerre d'usure entre les partisans de l'école publique (sous entendue laïque) et ceux de l'école religieuse (ou confessionnelle). La bataille la plus dure porte sur le recrutement et le contrôle des enseignants dont le nombre, qui s'en est allé décroissant, était, en écrasante majorité, composé de prêtres et religieuses dans un premier. Finalement, en 1905 fut votée la loi séparant l'Etat de l'Eglise.

Pour rappel, la loi de 1905 proclame en premier lieu la liberté de conscience : «La République assure la liberté de conscience». Elle a pour corollaire la liberté religieuse, la liberté d'exercice du culte et la non-discrimination entre les religions. Elle pose en second lieu le principe de la séparation des Églises et de l'État : «La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte». Elle met fin au Concordat instauré en 1802 qui régissait les relations entre l'État et les cultes. Jusqu'alors, l'État reconnaissait quatre cultes (catholique,

réformé, luthérien, israélite) qui étaient organisés en service public du culte. L'État payait les ministres du culte et participait à leur désignation ainsi qu'à la détermination des circonscriptions religieuses. Les autres cultes n'étaient pas reconnus. L'État se veut désormais neutre. Il n'y a plus de religion légalement consacrée. Tous les cultes sont traités de manière égale.

En somme, la laïcité à la française a été donc un processus de séparation de l'Eglise et de l'Etat, ce qui, comme tout divorce, ne s'est pas fait sans heurts et douleurs... D'où la perception de la laïcité comme antireligieuse.

- Aux Etats-Unis, la laïcité a une trajectoire inspirée très probablement du vécu des « pères fondateurs » originaires d'Europe : protestants anglais, catholiques allemands ; tous ayant quitté leurs terroirs en grande partie pour fuir des persécutions religieuses.

C'est ainsi que la loi Thomas Jefferson (1777), pour éviter toute répétition de l'histoire, a postulé que : « chaque Américain doit être libre de choisir sa religion sans contrainte aucune et encore moins sans persécution ». À cela s'ajoute l'absence de la religion dans les choses étatiques ainsi que la non immixtion de l'État dans la religion. Selon l'esprit de cette loi, l'État doit être séparé des religions et par ailleurs ne doit être un allié exclusif ou un adversaire d'aucune d'entre elles au nom de la neutralité de l'État.

Aux États-Unis, dans la continuité d'une approche libérale-pluraliste de la laïcité, plusieurs législations locales et fédérales ont été introduites au cours des deux dernières décennies afin de renforcer les droits des minorités religieuses. Il s'est principalement agi d'élargir les possibilités d'accommodement pour les individus indirectement discriminés dans l'exercice de leur foi par l'application d'une loi neutre et de portée générale.

De manière générale, la Constitution américaine n'inclut aucune référence à Dieu ou à la religion, à l'exception de son article VI qui interdit les

serments religieux pour l'accès aux emplois dans l'administration fédérale. Les pères fondateurs, soucieux d'éviter les violences religieuses qui avaient déchiré l'Europe au cours des siècles précédents, ont érigé, selon la célèbre formule de Thomas Jefferson, un « mur de séparation entre l'Église et l'État » dans une jeune république américaine déjà caractérisée par sa grande diversité confessionnelle.

Il a cependant fallu près d'un siècle et demi pour que le projet de société laïque de Jefferson devienne une réalité constitutionnelle outre-Atlantique. Alors que les dispositions du premier amendement relatives à la religion ne concernaient en effet depuis leur adoption que le seul gouvernement fédéral, la Cour suprême a décidé, dans les années 1940, que les clauses de libre exercice et d'établissement s'appliquaient également aux lois des États fédérés.

Néanmoins, à partir des années 1990, l'application du principe de séparation par la Cour s'est quelque peu assouplie, conséquence notamment de l'activisme juridique des groupes de la droite chrétienne et de la nomination de juges conservateurs par les présidents républicains, de Ronald Reagan à George W. Bush.

Ainsi, dans la pratique et ce jusqu'à présent, la religion est omniprésente dans la vie publique et même dans la politique aux États-Unis : l'américain affiche avec fierté sa foi. La prestation de serment du Président élu y fait référence à la religion et beaucoup d'activités publiques sont ouvertes par des prières.

Au contraire de la laïcité française, qui doit protéger l'État contre l'influence potentiellement néfaste des Églises, la séparation américaine viserait donc avant tout à protéger les Églises contre l'emprise autoritaire de l'État. Dans ce pays dont la démocratie est célébrée par Alexis de Tocqueville (1805-1859) pour son supposé « exceptionnalisme religieux », où 86% de la population déclarent encore croire en Dieu et où le rôle social et civique joué par les congrégations religieuses a été largement documenté, la laïcité n'implique pas une mise à distance de la religion.

En somme, la laïcité « à l'américaine » tolère et même s'accommode des communautarismes religieux et, contrairement à la France où la religiosité relève strictement de la sphère privée, aux USA, elle ne sépare pas radicalement la religion de l'État même si, dans un même temps, l'on peut parier que la religion n'aura jamais de mainmise sur l'État américain comme elle eut à l'avoir sur l'État en France avant 1905.

Ainsi, le port de vêtements et de signes confessionnels, même ostentatoires, est autorisé dans les écoles américaines, et les rares cas où des établissements scolaires ont obligé une élève musulmane à retirer son voile ont provoqué de vives protestations, de la part de groupes religieux mais aussi d'associations de défense de la laïcité.

B. La laïcité au Sénégal : « exception » ou paradoxe ?

a) Le modèle sénégalais et ses particularités

Le Sénégal, pays majoritairement composé de musulmans mais qui a été dirigé pendant vingt ans par un chrétien a inscrit la laïcité dans sa constitution dès 1960, sans doute s'inspirant des grandes démocraties du monde et, toutes les Constitutions successives jusqu'à la dernière en 2001, ont rappelé le caractère laïc de la République et son « respect de toutes les croyances ».

Au Sénégal, la laïcité se matérialise formellement par une équidistance et une neutralité de l'État vis-à-vis des différentes obédiences religieuses quoique les autorités politiques n'hésitent point, bien au contraire, à afficher leurs allégeances ou affinités personnelles ce qui peut sembler paradoxal.

Aussi, le modèle sénégalais de laïcité et de relations entre les autorités étatiques et celles religieuses peut être considéré comme une exception de par son originalité : un État laïc qui appuie et collabore avec les diverses communautés religieuses sous diverses formes : financier, politique, juridique etc.

- Le soutien aux communautés religieuses se manifeste de manière multiforme lors des grands événements religieux : Gamous, Pèlerinages, Magal, fêtes paroissiales. A ces occasions, les autorités apportent souvent leur soutien financier et s'affichent auprès des religieux en marquant de leur présence les cérémonies. Les forces de sécurité (Police, Gendarmerie), les services de santé entre autres sont mobilisés à ces occasions et toutes les autorités administratives concernées sont impliquées lors de la tenue des CRD (Comités Régionaux de Développement) préparatoires qui, parfois, sont présidés par le Ministre de l'Intérieur en personne. C'est le cas lors du Grand Magal (Pèlerinage) de Touba, du Gamou annuel à Tivaouane ainsi que du pèlerinage national catholique de Popenguine pour citer quelques événements religieux phares.
- Comme exemples d'assistance juridique, il a pu être noté des vellétés quoique rares de discréditer les communautés religieuses établies du fait d'individus remettant en cause leur légitimité voire leur respectabilité (injures, menaces, profanations et autres actes délictueux) mais, à chaque fois de besoin, l'Etat s'est montré ferme dans son soutien aux religieux. Sur une période plus ou moins longue, les exemples sont nombreux.
- Une illustration intéressante et originale du paradoxe de la laïcité sénégalaise consiste aussi dans le soutien et l'accompagnement de l'Etat lors des Pèlerinages aux lieux saints de l'Islam et aussi du Christianisme. Toute une logistique politico-administrative et diplomatique est mise en branle par les autorités, en plus de la subvention étatique accordée. Le Ministère des Affaires étrangères, les services consulaires des pays hôtes, les Ministères de la Santé et de la Communication entre autres services étatiques sont dans une belle synergie avec les entités ad hoc que sont la Délégation générale au pèlerinage, le CINPEC – Comité Inter- diocésain National des Pèlerinages Catholiques.

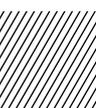
- Le Programme Présidentiel de Modernisation des cités religieuses est un programme, inédit dans sa forme, qui a pour objet de renforcer les infrastructures dans les principales cités religieuses du pays.

Selon le site de la Présidence de la République, « le Programme Spécial du Président de la République pour les sites religieux reflète sa ferme volonté d'offrir des infrastructures de qualité aux cités religieuses, par la réalisation de grands projets comme par l'accomplissement d'initiatives collectives. Il se réalise, se développe et s'intensifie à travers des projets parachevés comme c'est le cas à Médina Baye, Léona, Niassene, Tambacounda, Gorée. Mais aussi des chantiers en cours à Ndiassane, Mbour, Cambéréne, Kolda, Guédiawaye, et ceux à venir à Pikine, Saint-Louis, Sédhiou, Médina Gounass. » Le complexe multifonctionnel de Tivaouane, le Sanctuaire Marial de Popenguine entre autres, constituent des projets emblématiques de cet ambitieux programme présidentiel qui est bien pris en charge dans la loi de finances notamment dans le budget-programme du Ministère de l'Urbanisme (Cf DPPD 2020 2022 : Document de Programmation Pluriannuelle des Dépenses 2020-2022).

En somme, l'autorité étatique donne aux communautés religieuses bien établies le « respect » et la reconnaissance de leur légitimité sociale et les renforce même en veillant à leur intégrité. Ces communautés confessionnelles constituent de véritables relais des politiques publiques visant un changement de comportement des populations.

Ainsi, le Sénégal semble entretenir une relation ambivalente entre les institutions religieuses et l'État. Le statut de régulateurs sociaux des religieux leur est reconnu et leur légitimité sociale et politique également. Cet équilibre des pouvoirs, selon notre hypothèse, est dû à une identité religieuse composite de l'homo senegalensis qui permet la cohabitation pacifique entre communautés mais aussi qui conforte le rôle de l'Etat dans une posture équilibrée.

De plus, au Sénégal, l'Etat tente de s'appuyer sur



les pouvoirs religieux dans le cadre de certains projets pour la mobilisation ou la sensibilisation des populations, la résolution de crises sociales et politiques, faisant d'eux de véritables acteurs de l'espace public. L'exemple de la crise du Covid est illustratif d'une possible coopération pérenne entre autorités politico-administratives et autorités religieuses. En retour, l'Etat veille aussi à la sécurité des communautés religieuses établies en prévenant toute agression contre elles provenant notamment des groupes appelés « intégristes »

Les communautés religieuses bien établies, du fait de leur ancrage sociologique ancien sont des garants de la stabilité sociale et de la cohésion nationale et l'Etat, s'appuie parfois sur ces identités collectives des plus représentatives pour formuler des stratégies de développement dans une négociation intelligente avec les religieux.

En conclusion : allons plus loin !

Considérant que les communautés religieuses ayant un ancrage social avéré sont des facteurs de stabilité et de cohésion sociale, la laïcité à la sénégalaise est une réalité indéniable et, *dans un monde fragilisé*, elle mériterait d'être élevée au rang « d'Instituant Meta-Social » c'est-à-dire un consensus fort à préserver au nom de la cohésion sociale et des impératifs de développement.

Pour ce faire, quelques pistes de réflexion et d'action :

- Pour une gouvernance durable du religieux : il serait opportun d'étudier, par un benchmarking, la possibilité d'un impôt religieux qui contribuerait à soutenir de manière durable et transparente les communautés religieuses ;
- Pour renforcer la laïcité et prévenir les menaces, il faudra procéder à une évaluation périodique du vivre-ensemble et mettre en place un cadre de veille et de concertation regroupant religieux et autorités territoriales ;
- Pour une efficacité des politiques publiques notamment sur les questions à incidence sociale : sécurité et paix, éducation (daaras), protection sociale, environnement, droits humains (protection de l'enfance, violences basées sur le genre), l'Etat devra préconiser une approche inclusive intégrant les religieux.

Jean Bernard DIATTA

Entre syncrétisme ou reproduction de l'identité religieuse en Basse Casamance : Cas des fidèles catholiques et musulmans de la commune de Mlomp

Jean Bernard DIATTA, Doctorant en Sociologie à l'Ecole doctorale Espaces, Sociétés et Humanités (ED-ESH), Laboratoire de Recherche en Sciences Economiques et Sociales (LARSESES) de l'université Assane Seck de Ziguinchor.

Résumé

L'objectif de cet article est de montrer toutes les similitudes, ressemblances et ou reproductions notées entre la religion chrétienne, musulmane et celle traditionnelle.

Notons que dans cette localité sud du pays, la religion traditionnelle est largement majoritaire. Les cérémonies culturelles, culturelles et les religieuses sont dans leur quasi-totalité celles de la religion traditionnelle.

Toutefois, avec l'arrivée des missionnaires chrétiens, des conversions sont notées vers les années 1950. Quant à la religion musulmane, l'arrivée des marabouts dans certains villages limitrophes occasionnera, également, la conversion des certains adeptes de la religion du terroir.

Face à ces conversions, et pour ne pas être considérés comme des « amandings » ou des « diolas à parts », ces fidèles vont essayer de reproduire certaines pratiques ou faits et chansons de la tradition diola. Ils participent même à certains rituels de la religion du terroir.

Cette reproduction de pratiques ou faits de la religion du terroir notée auprès des fidèles chrétiens et musulmans nous amène à poser les

questions suivantes : qu'est-ce qui explique la reproduction des pratiques culturelles diola part les fidèles des religions dites révélées ?

Comment les fidèles des religions révélées perçoivent-ils leur cohabitation avec ceux de la religion du terroir ?

Mots clés : Fidèle, Identité, Pratique, Religion, Reproduction, Syncrétisme.

Problématique :

Les recherches et réflexions autour des notions de religions et d'identités religieuses intéressent de plus en plus le monde scientifique. Les prémices et recherches vont s'accroître avec les travaux de Émile Durkheim sur le phénomène religieux (1897-1898), Max Müller(1873), Max Weber, Pierre Bourdieu.

C'est dans cette perspective que Max Müller (1873) va essayer de définir la religion. Selon lui : « La religion est une faculté de l'esprit qui... rend l'homme capable de saisir l'infini sous des noms différents et des déguisements changeants. Sans cette faculté, nulle religion ne serait possible, pas même le culte le plus dégradé d'idoles et de fétiches, et pour peu que nous prêtions l'oreille, nous pouvons entendre dans toute religion

un gémissement de l'esprit, le bruit d'un effort pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, une aspiration vers l'infini. » Dans un autre ouvrage paru en 1873, Müller maintient cette définition dans ce qu'elle a d'essentiel.

Selon l'auteur, la religion consisterait donc en un système de croyances et de pratiques, relatives à un « *nescio quid* », impénétrable aux sens comme à la raison. Elle se définirait, poursuit-il, par son objet, qui serait le même partout. Et cet objet serait le mystère, l'inconnaissable, l'incompréhensible. C'est à cette même conclusion qu'arrive Spencer (1969) toute l'école agnosticiste. Selon les souteneurs de cette école, spencer postule que : « Les religions, diamétralement opposées par leurs dogmes officiels, s'accordent cependant, dit-il, à reconnaître tacitement *que le monde, avec tout ce qu'il contient et tout ce qui l'entoure, sont un mystère qui veut une explication* » ; elles consistent donc essentiellement dans « la croyance à l'omniprésence de quelque chose qui passe l'intelligence ».

Dans l'œuvre de Spencer, la religion est omniprésente. De même que les conflits entre science et religion et la volonté de le surmonter, en distinguant entre « *formes religieuses* » et « *consciencés religieuses* » d'une part ; entre d'un côté méthodes et niveaux d'appréhension des sciences et, de l'autre, l'étonnement devant le mystère de l'univers qui est le propre de la religion. Ce faisant, Spencer relativise les sciences et la religion. L'auteur est reproché plus de son vivant et dans certains milieux de minimiser les prétentions de la seconde que des premières.

Tandis que ces prédécesseurs abordent la question par les formes religieuses ou les consciencés religieuse, Durkheim quant à lui part des faits religieux pour mieux saisir le phénomène.

Ainsi, selon Durkheim, puisque la sociologie religieuse traite des faits religieux, elle doit commencer par les définir. Cet auteur insiste sur les faits religieux et non la religion car il estime que la religion est un tout de

phénomènes religieux et tout ne peut être défini qu'après les parties. Selon Durkheim, dans la vie quotidienne, on y trouve de multitudes de manifestations religieuses qui ne ressortissent à aucune religion proprement dite. Poursuivant son raisonnement, l'auteur estime qu'il y a, dans toute société, des croyances et des pratiques éparses, individuelles ou locales, qui ne sont intriguées dans aucun système déterminé.

A en croire, l'auteur, le phénomène ou les faits religieux sont postérieurs à la religion et seraient une création de la société elle-même.

Poursuivant son raisonnement, Durkheim postule que cette définition initiale ne serait évidemment avoir pour objet d'exprimer l'essence de la chose définie. Selon l'auteur, elle ne peut qu'avoir pour objet de délimiter le cercle des faits sur lesquels va porter la recherche, indiquer à quels signes on les reconnaît et pas où ils se distinguent de ceux avec lesquels ils pourraient être confondus.

C'est dans cet ordre d'idée de délimitation du cercle des faits qu'aborde cette étude qui porte sur le syncrétisme religieux ou la reproduction de l'identité religieuse en Basse Casamance : cas des fidèles catholiques et musulmans de la commune de Mlomp. Dans cette contrée du pays où la religion du terroir reste majoritaire, les conversions vers les religions dites révélées se sont accompagnées d'une séries faits ou reproductions de pratiques considérées comme les fondements et principes culturels et culturels de la religion traditionnelle.

Cette reproduction de pratiques ou de faits de la religion du terroir notée auprès des fidèles chrétiens et musulmans nous amène à poser les questions suivantes : qu'est-ce qui explique la reproduction des pratiques culturelles diola part les fidèles des religions dites révélées ?

Comment les fidèles des religions révélées perçoivent-ils leur cohabitation avec ceux de la religion du terroir ?

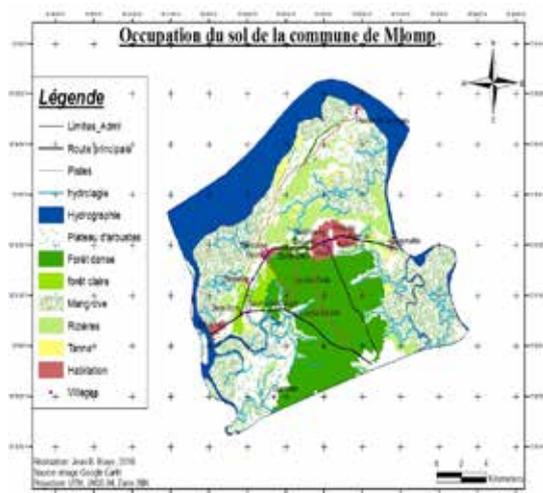
Méthodologie

Dans le cadre de notre étude, la Basse Casamance a été investie, notamment la commune de Mlomp / Oussouye. Mlomp est l'une des cinq Communes du département (Djiembéring, Mlomp, Oukout, Oussouye et Santhiaba Manjacque) où la religion du terroir reste largement majoritaire.

Notre étude s'est principalement basée sur l'approche qualitative. Dans notre recherche, nous nous sommes limité essentiellement sur l'entretien semi-directif, qui est un moyen puissant permettant de recueillir des données pertinentes et authentiques, mais qui requiert chez l'interviewer le développement de qualités personnelles comme : la patience, l'empathie mais aussi l'engagement à appliquer la rigueur de la méthode.

Notre critère d'évaluation de nos entretiens est le seuil de saturation. Nous avons également fait recours à l'observation directe et l'observation participante pour mieux saisir le phénomène.

Zone d'étude



Source : Mémoire de Master2 en Géographie de l'UASZ de Jean Baptiste Biaye, soutenu en 2016.

Historique de l'Eglise catholique à Mlomp

L'époque des grands navigateurs au XV^{ème} siècle permit l'expansion du christianisme sur de nouvelles terres, notamment en Amérique au XV^{ème}, en Extrême-Orient au XVI^{ème} et en Chine au XVIII^{ème} siècle (Joseph- de Benoist, 2008). Pour cet auteur, le XIX^{ème} siècle vit le succès des missionnaires en Afrique. Alors que l'Islam, venue par la voie terrestre avait touché depuis le XII^{ème} siècle les populations du Sahel, les missionnaires catholiques, arrivés par la mer, s'implantaient particulièrement sur les côtes du golfe de Guinée dans la région forestière. Des comptoirs avaient été établis jusqu'au Congo. Au Sénégal, l'arrivée du christianisme date de 1444 et les missionnaires s'implantaient dans l'île de Gorée.

A cette époque, toute la région située au sud du fleuve Casamance, notamment l'actuelle Guinée-Bissau faisait partie depuis 1533 du diocèse de Santiago. Ainsi les prêtres venant des îles du Cap-Vert avaient créé un certain nombre de paroisses qui étaient destinées à la pastorale des commerçants installés dans la région.

Suite aux visites faites par les prêtres venant de Gorée (Abbé Tabaud en 1821) ou de Dakar (P. Arragon en 1842) et l'accompagnement du gouverneur Protêt en 1854 par le Père Barbier, notamment à Carabane font que ces derniers découvrent de nouvelles zones. Cependant, le premier voyage de prospection le plus approfondie avait été fait par le Père Lacombe en 1864 à Carabane, Ziguinchor, Sédhiou dont le monseigneur Kobès envisagera alors de faire un centre d'évangélisation. Mais c'est à partir de 1874 que celle-ci fait objet d'un programme plus cohérent.

Depuis l'implantation de la préfecture apostolique de Ziguinchor par le vicariat apostolique de Dakar en 1939, l'Eglise catholique connaît une évolution chronologique considérable. Elle était dirigée par le premier prêtre Sénégalais Monseigneur Pierre Faye de 1939 à 1946. Suite à des raisons de santé, celui-ci démissionna et fut remplacé en 1947 par Monseigneur Prosper Dodds. Il devint vicaire apostolique en 1952 et à la suite à des

changements apportés, il devint évêque en 1955.

L'expansion de l'Eglise se fait sentir dans les différents coins des départements de Ziguinchor. C'est ainsi qu'un pré séminaire est ouvert en 1959 à Nyassia par des Sœurs de la Sainte-Famille de Mende. Il regroupe 26 élèves de CM1 et CM2. Puis en 1952, les Sœurs de Saint-Sacrement d'Autun installées à Ziguinchor depuis 1951, envoient trois religieuses ouvrir une école à Tilène (Ziguinchor). Elles prenaient en charge le dispensaire public. Le 15 Aout 1960, une Eglise est inaugurée sous le patronage de Notre-Dame des pauvres de Tilène. La fondation de la paroisse a eu lieu officiellement le 8 Décembre 1961. Celle d'une grande Eglise avait été réalisée la même année.

Dans la même dynamique, cette expansion se propage dans tous les autres départements de la région de Ziguinchor. Alors la paroisse de Sainte-Thérèse de l'enfant-Jésus d'Oussouye fut fondée en 1924 et fut confiée le 6 Aout 1965 aux Pères Piaristes de la province de Catalogne (Espagne) (Joseph- de Benoist, 2008). Outre la paroisse, une résidence des filles du Saint-Cœur de Marie fut créée par les sœurs. Elles ouvrent un jardin d'enfants, une classe d'initiation, un ouvroir et un pré-postulat. Quant aux sœurs de Saint-Joseph de Puy, arrivées en 1953, elles dirigent une école primaire (de 8 classes et 430 élèves) et dont l'une travaille à l'hôpital et la maternité. A cette période, selon l'auteur, des chapelles sont installées autour d'Oussouye à Diakène-Diola, Singalène, Kahinda, Djivente et Oukout. La vieille paroisse de l'enfant Jésus de Oussouye a donné naissance à celle Sacré-Cœur de Mlomp en 1958 et en 1965 à celle de Saint-Joseph Calasanz de Diembéring.

Toutefois, bien avant la naissance de la paroisse Sacré-Cœur de Mlomp, un fidèle chrétien d'Oussouye du nom de Badiane allait souvent faire de la catéchise à bon nombre de personnes dans l'ex Communauté Rurale de Mlomp. Ces fidèles se rendaient tous les dimanches à Oussouye pour la grande messe. En 1956, on assista au baptême des premiers fidèles catholiques à Mlomp par Abbé Augustin SAGNA. Puis en 1958, la paroisse Sacrée Cœur de Mlomp fut créée.

Suite à la création de cette paroisse, Abbé Gaston Badiane fut nommé Curé de Mlomp dont il est le fondateur. Conscient des réalités sociales et religieuses du milieu, il se lance dans une stratégie de massification et de propagation de la religion catholique dans cette zone du Kassa. Il jugea opportun d'instaurer ou d'imiter une pratique des femmes adeptes de la religion traditionnelle : « les femmes du bois sacré » pour pousser le maximum de femmes à adhérer la religion catholique. Ainsi, en parallèle aux « bakiin » des femmes de la religion du terroir : « *Ehuna* », il incita les femmes catholiques à instaurer l'association des « *Femmes Reines* » appelée en langue locale « *Agebul* ». Abbé Badiane ne fera qu'une dizaine d'années d'exercice dans la paroisse de Mlomp.

Il fut remplacé par le Père Jean Pierre Lopy. Ce dernier était père du Saint-Esprit. Il prend fonction vers les années 1970. Avec l'aide de Collette Senghor, épouse du président L.S. Senghor, le père Lopy fait construire une maternité dans l'ex CR de Mlomp devenue Commune grâce à l'Acte III de la décentralisation. Ce dernier fut remplacé vers les années 1978 suite à l'arrivée des Pères piaristes à Mlomp (Jean Bernard DIATTA (2017)).

Le premier Curé piariste fut le Père Georges Sallent surnommé « Assoumbil ». Ce Père se rapprochait beaucoup des vieux de la localité afin de mieux comprendre les réalités locales. Il fut succédé par le Père Antonio, surnommé « Ayilil ». Par la suite, beaucoup de curés piaristes se sont succédés dans la paroisse Sacré-Cœur de Mlomp parmi lesquels nous pouvons citer le Père Jaome. Il est l'un des plus célèbres curés de cette paroisse du fait de son rapprochement avec la population, de son ouverture, de la valorisation des prénoms traditionnels mais aussi de son appropriation des surnoms locaux comme entre autre : « *ejow di koot simbe* » ou « *usenil kuhinjo* ». Ce dernier invitait souvent lors des fêtes quelques personnes à qui il donnait à manger et à boire. En plus, il incitait les individus à marcher entre Mlomp et Oussouye sans attendre un moyen de transport. C'est ce qui lui a valu son surnom devenu slogan « *ejow di koot simbe* ».

La Création de l'Association des femmes Reines

Étant un construit social et même culturel, dans la célébration ou la manifestation de certaines pratiques religieuses, l'individu ne peut se départir de certaines caractéristiques sociales ou culturelles. Ces réalités ou pratiques se font sentir par les fidèles catholiques de la commune de Mlomp.

Afin de mieux comprendre l'histoire de la création et de l'implantation de l'Association des femmes reines, il faut au préalable savoir l'arrivée du christianisme dans cette localité. Ensuite, comment cette religion s'est propagée dans la zone avant de s'intéresser au pourquoi la création de cette Association.

Suite à la création de la paroisse Sainte-Thérèse de l'enfant-Jésus d'Oussouye en 1924 et l'implantation des chapelles dans les villages limitrophes (Joseph- de Benoist, 2008), les fidèles catholiques se lancèrent dans une campagne d'évangélisation et de conversions des autres localités du Kassa. C'est dans ce sillage que les villages de Mlomp ont été visités par un certain Badiane venu de la commune de Oussouye dans le but de leur enseigner la bonne nouvelle par le canal de la catéchèse.

À cette époque, les fidèles nouvellement convertis se rendaient tous les dimanches à Oussouye pour la Messe. Une situation compliquée car leurs familles digéraient mal cette situation. D'ailleurs les propos de cet interviewer le démontrent. « *Quand nous allions à Oussouye pour la messe, nos familles nous traitaient de paresseux parce que vous savez qu'il y a des activités champêtres à côté. Ce qui fait que nous étions à chaque fois exclu du repas de midi pratiquement tous les dimanches.* ». D'après cette ineterviewer, partir assister à la messe le dimanche est perçu socialement comme un signe de paresse dans une société où la bravoure, le courage de l'individu se ventent dans les cérémonies culturelles, funéraires et associatives.

Cette situation aboutit à l'exclusion de ces fidèles aux associations de jeunesse dans

cette localité. Étant des construits sociaux et culturels, ces fidèles font régulièrement des rencontres périodiques pour s'épanouir comme tout être doté d'une culture ou d'une religion. C'est de part là qu'est venue l'idée d'implanter une croix à « Abouko » pour des besoins de prières.

Selon une de nos interviewers : « *Abouko n'est pas un « Ehuŋa ». C'est un lieu où nous avons jugé propice pour nous rencontrer périodiquement et pour nous épanouir comme tout fils diola et prier comme tout chrétien ; étant donné que nous étions exclus de toutes les associations des villages* ». D'après cette dernière, ce lieu qualifié de « Ehuŋa » par les adeptes de la religion du terroir n'est autre qu'un endroit de communion, de partage, de prières.

Or, c'est pratiquement les mêmes pratiques, faits, accoutrements qui sont constatés du côté des autres lieux de femmes de la religion du terroir. Il est important de rappeler que tout au début, les femmes de l'association des femmes reines utilisaient des tam-tams pour danser ; instrument de musique différent des fus en fer qu'utilisent les femmes du bois sacré « Ehuŋa » de Mlomp. Depuis quelques années, les femmes de l'association des femmes reines utilisent aussi les fus en fer comme leurs camarades des « sihuŋa ». Est-ce du syncrétisme ou de la reproduction de l'identité religieuse ?

Reproduction des chansons traditionnelles par les femmes catholiques

La basse Casamance en général et la commune de Mlomp en particulier est marquée par sa culture et sa tradition. Cette culture et tradition s'accompagnent par la formulation de chansons traditionnelles. Et les individus peuvent s'identifier à partir des chansons formulées. Il est important de noter qu'il y a tout un vocabulaire ou des figures de styles autour des chansons formulées par le diola.

Ce qui fait que les fidèles chrétiens ou musulmans ne peuvent pas rester indifférents dans la formulation des chansons. Ils ne

pouvaient rester indifférents dans la mesure où après leur conversion aux religions dites révélées ; des chansons « *stigmatisantes* » ont été fait à leur égard. Ce qui fait qu'ils étaient obligés de formuler des chansons de répliques.

Outre les chansons de répliques, les femmes de l'association des femmes reines à l'image des femmes de « *Ehuŋa* » vont à leur tour, également, formuler des chansons de bravoure, d'honneur afin de s'épanouir comme de dignes femmes diola.

Ce qui est intéressant dans la formulation des chansons et la pratique de certaines cérémonies culturelles, culturelles et religieuses est la cohésion sociale. Cela est plus marquant lors des cérémonies funéraires comme le « *Hukung* ». Lors de la célébration de cette pratique typique révolue aux femmes, personne ne peut distinguer la femme chrétienne de celle musulmane encore de moins de celle de la religion du terroir.

Place aux fêtes religieuses

Les fidèles chrétiens, musulmans et adeptes de la religion du terroir de la Commune de Mlomp pourraient servir de modèles au reste du Sénégal voire du monde. Dans cette partie du pays, toutes les fêtes sont d'ordre communautaire.

L'organisation des fêtes en milieu diola Kassa est une affaire de toute la communauté locale. Ce qui fait que lors des ordinations de prêtres, de l'inauguration de la mosquée de Mlomp, de l'intronisation du roi de Mlomp, tous les fidèles sans exceptions ont apporté leur contribution.

L'un des événements qui témoigne le degré de cohésion et de convivialité sociale demeure être la fête de « *Kamaŋen* ». Lors de cette fête culturelle, culturelle et religieuse, il serait difficile voire impossible d'identifier les fidèles chrétiens et musulmans de ceux de la religion du terroir. Étant également une fête de célébration des nouveaux mariés et de remerciement au tout puissant pour les récoltes de riz, le « *Kamaŋen* » est marqué par sa diversité de plats locaux, de la

lutte traditionnelle, des chansons et de la danse traditionnelle au rythme des tam-tam sonors.

Le « *Kaiyen* » vu sous deux angles religieux

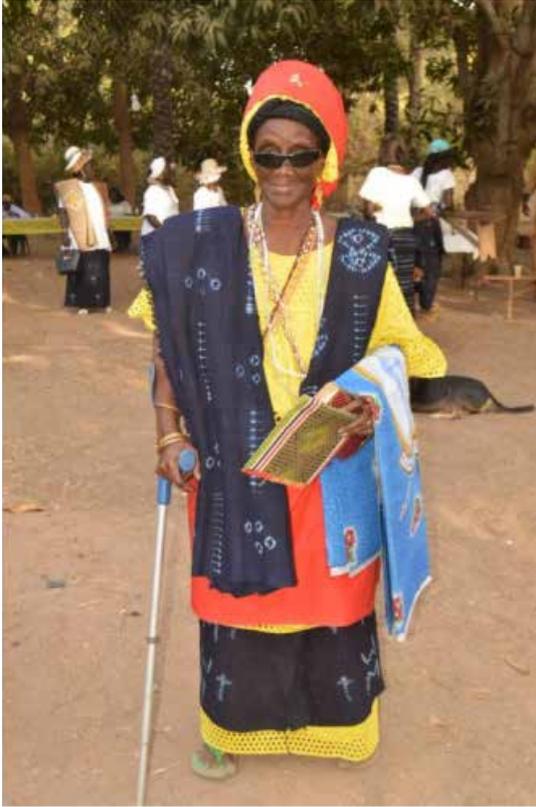
Le « *Kaiyen* » signifie littéralement intronisation. Il peut être l'intronisation d'un Roi, d'une reine ou prêtresse de « *Ehuŋa* », d'un « *Ayinta* », d'un roi du Bukut. Mais pour ce cas précis nous mettrons l'accent sur l'intronisation des reines. Lors de cette intronisation, la reine a un accoutrement spécial. Les femmes qui l'accompagnent ont à leur tour un accoutrement qui leurs est particulière. Jadis, cette intronisation ou accoutrement fut révolue aux femmes de la religion du terroir.

Toutefois, ces dernières années, une grande cérémonie est organisée au sein de la paroisse Sacrée-Cœur de Mlomp en présence de l'évêque de Ziguinchor, Monseigneur Paul Abel Mamba Diatta. Le jour de la cérémonie, les fidèles aperçoivent une dame avec le même accoutrement d'une reine de « *Ehuŋa* ». La seule différence est le chapelet autour du cou. Quant aux autres femmes qui l'accompagnent, elles portent les mêmes accoutrements que celles des « *sihuŋa* ».

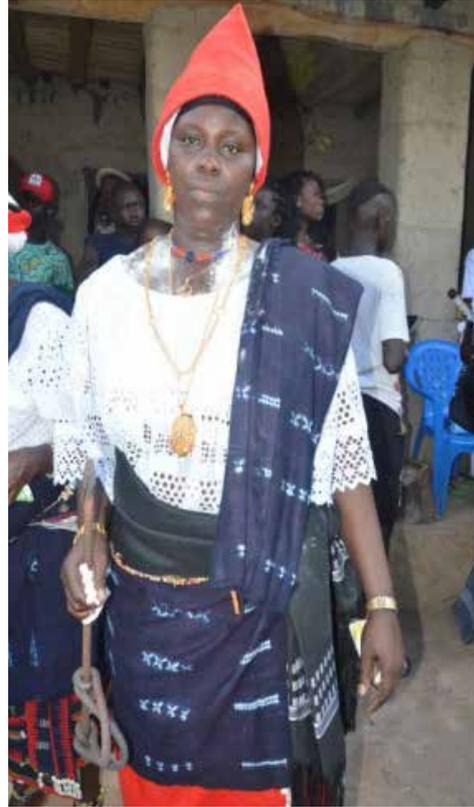
Interrogés sur l'organisation de cette cérémonie religieuse, les fidèles catholiques postulent que c'est une fête d'action de grâce de la responsable de femmes catholiques. Selon les fidèles catholiques, ce sont ces enfants qui ont pris cette initiative pour rendre grâce à leur maman et de faire communier toute la communauté.

Contrairement aux adeptes de la religion du terroir, ils estiment que cette cérémonie est une intronisation de la reine de l'association des femmes reines de Mlomp communément appelée « *Agebul* ». Selon eux, cette reine a au moins une répondante dans chaque village que compose la paroisse comme les reines des « *Siŋuŋa* » ont des représentantes dans chaque famille que compose leur bois sacré.

Quelques Images comparatives d'intronisations



La Responsable de l'association des femmes reines



La Reine de «Ehuṅṅ»



La Responsable de l'association des femmes reines avec certaines femmes lors de sa fête d'action de grâce



Une Reine avec certaines femmes du bois sacré lors du Kaiyen

Bibliographie

De Bonoist Joseph-Roger (2008), Histoire de l'Eglise catholique au Sénégal, du milieu du XV^e siècle à l'aube du troisième millénaire, Editions Karthala, 2008 - 581 pages.

Dianteill Erwan (2002), « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 118 | avril - juin 2002, mis en ligne le 14 novembre 2005, consulté le 30 avril 2019.

Diatta Jean Bernard (2016-2017), Les politiques sociales non gouvernementales à l'épreuve du développement local : l'exemple de l'Eglise catholique dans la Commune de Mlomp. Mémoire de master soutenu publiquement en Mars 2017 à l'Université Assane Seck de Ziguinchor.

Durkheim Émile (1897-1898), « *De la définition des phénomènes religieux* » in Année sociologique, vol. II, 1897-1898, pp. 1 à 28, rubrique: "Mémoires originaux". Paris: PUF. Texte reproduit dans Journal sociologique, pp. 140 à 165. Paris: PUF, 1969, 728 pages.

Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Séguy Jean et Spencer Herbert (1969), ou l'évolution des formes religieuses. In: Archives de sociologie des religions, n°27, 1969. pp.29-36.

Weber Max (2006), Sociologie de la religion, Traduit et présenté par Isabelle Kalinowski. Paris, Champs-Flammarion, 2006, 512 p.

Dr. Moussa DIALLO

Quêtes échouées d'un mughaamara tous azimuts : sur les traces de jeunes peuls du Djolof (Sénégal) partis en Libye faire des études théologiques, divertis par la révolution khaddafienne et embarqués dans une évangélisation sans lendemain

Dr. Moussa DIALLO, Enseignant-chercheur, Université Assane Seck Ziguinchor

Résumé :

Ceci est un cas pratique, un vécu pour ne pas dire des vécus. Cette communication relate et essaie de comprendre la profondeur de la déconstruction par l'expérience de la découverte par soi de l'amalgame religion-ethnie. A travers un voyage risqué qui mène de jeunes peuls de leur Djoloff natal où ils ont acquis la conviction que l'islam est la religion des peuls, en Libye où ils sont censés poursuivre des études en théologie aux côtés de « leurs frères arabes ». Mais les chocs s'enchaînent et manquent de les faire apostasier, les fait adopter d'autres croyances qui les font découvrir leur être et leur langue. N'empêche, les chocs ne finissent pas : de retour au terroir, ils sont cueillis par les évangélistes qui leur offrent de magnifier leur identité peule. Ce compagnonnage échoue et les ramène à l'islam où ils ne sont pas au bout de leur expérience, j'allais dire de leur peine. Puisque l'islam chiite tape à leur porte. Ce que leurs contempteurs, même musulmans, appellent : « aller de charybde en scylla ! » On ne peut pas les accepter en dehors de l'islam soufi

qui, selon eux, ne les accepte pas en tant que peuls ayant l'ambition d'exister culturellement, linguistiquement et même politiquement.

Introduction

Pour faire court, nous dirons que le mughaamara est ce qui est, aujourd'hui, appelé l'émigration clandestine. C'est un mot arabe qui vient du verbe ghaamir qui signifie aller à l'aventure ou voyager à ses risques et périls. Mughaamara est donc l'exact pendant arabe de l'expression française émigration clandestine.

C'est donc, ce que, dans les années quatre-vingt, entreprirent beaucoup de jeunes sénégalais et africains en direction des pays arabes pour aller étudier la théologie, imprégnés qu'ils étaient des bases de la religion islamique par leurs ascendants qui plus est très charmés par la culture arabe au point d'en revendiquer des origines.

Voilà que de jeunes peuls étant nés au Djoloff, région centre du Sénégal où ils ont grandi et où leur culture affichait sa proximité

avec la civilisation arabe, prennent le chemin de la Libye. Leur projet était d'affiner leurs connaissances en sciences religieuses islamiques. Mais cette aventure qui revêt une dimension symbolique du point de vue de leur formatage socio-politique va également redimensionner leurs ambitions en les rétrécissant ici et les grossissant là. Ils y découvrent le vrai visage de l'arabe en tant qu'être social et vis-à-vis de l'homme noir, revoient leur rapport avec l'islam et même sa pratique, s'offrent de nouveaux projets sociolinguistiques en mettant en avant leur culture peule et leur langue, le pulaar. Et puis, inspirés par Mouhamar khaddafi, ils titillent la révolution et participent à des camps d'entraînement pour la conquête violente du pouvoir en Afrique et côtoient des putschistes comme Kukoi Samba Sagna. Le tout avant de revenir au Sénégal et poursuivre leur combat pour la défense et l'illustration de la langue pulaar avant de tomber nez à nez par pur hasard ou coïncidence avec les évangélistes américains établis à Linguère et ailleurs dans le pays. Ils s'essayaient à la religion chrétienne pour, arguèrent-ils, aider leur communauté à s'émanciper.

L'objet de cette communication est de retracer l'itinéraire de cette aventure en étudiant les implications identitaires ethniques, religieuses et politiques, leurs connexions avec le monde peul d'aujourd'hui et les perspectives échouées çà et là de manière souvent dramatique.

I. Le Mughaamara

1. Itinéraire

Il est important de s'intéresser à l'itinéraire de ces arabisants car, comme vous allez le voir dans les lignes qui suivent, son versant inverse dessine les contours du Jihadisme et de ses victimes collatérales, les peuls en particulier. Nos voyageurs, quittant le Sénégal, sortent par la frontière malienne et sont accueillis dans ce pays par des passeurs ayant presque un statut de consuls. Ce sont des peuls comme eux qui les accueillent et les mettent en route vers la Libye après des accords bien définis sur fond d'arnaque et de détournements. Cela n'en

minore pas les difficultés du voyage qui, soit dit en passant, va impliquer d'autres personnes plus véreuses et moins dignes de confiance puisque leur affaire reste moins le confort du client que le gain d'argent. Selon Ibrahima Sow qui nous relate cette étape, ils sont accueillis par des jeunes rabatteurs à la solde d'un certain Saydou Ba qui leur offre le gîte précaire et des véhicules fictifs de liaison. Leur argent est confisqué en attendant un hypothétique convoi vers la frontière algérienne. Ils sont tout crédules et se livrent à cette mise en scène parce que simplement ils sont pris en charge par des frères peuls musulmans du Mali. Ayant été grugés de leurs biens, nos candidats à l'émigration qui ont fini par comprendre qu'ils ont été bernés se résolvent à trouver du travail comme aide-boutiquiers afin de pouvoir payer le reste du voyage. Bon an mal an, ils se réorganisent, après ce premier choc, et repartent.

Ils quittent le Mali pour s'engouffrer dans le désert où ils perdront certains de leurs compagnons morts de soif, de fatigue et de faim et qu'ils sont obligés d'abandonner après une brève prière mortuaire pour poursuivre leur aventure. Amadou Bodoyal est sans doute décédé dans ces circonstances sans avoir vu de ses yeux la Libye de ses rêves. A l'époque, il n'y avait pas le contrôle tel qu'il se passe aujourd'hui sauf à l'entrée de la Libye où ils jouent à cache-cache avec la police avant de rejoindre les foyers des africains et des sénégalais. Là, ils attendent d'être régularisés et de s'inscrire dans les écoles ou universités de leur choix. Durant cette phase d'attente, n'ayant pas encore obtenu les papiers nécessaires pour séjourner en terre libyenne, ils se terrent dans les foyers où ils reçoivent régulièrement, après dénonciation anonyme, la visite violente de policiers du pays disposés à casser du noir, peu importe s'il est musulman.

2. Les études

L'accueil est tel que, déjà leur choix d'étudier la théologie est ironiquement remis en cause. Ils comprennent vite que ce n'est certainement pas la bonne option mais n'ont pas encore les détails de cette hilarité autour de leur vœu de départ. Tout compte fait, les rapports heurtés

avec les autochtones avec un fort sentiment de rejet ajoutés aux actes de sabotages de leurs pratiques religieuses commencent à cultiver chez eux des envies de révoltes et de changement de cap. L'islam, ils s'en lavent progressivement les mains, les études en théologie, n'en parlons pas. D'autant que, pour certains, le niveau d'étude leur permet d'embrasser de nouvelles filières comme les mathématiques, la médecine, le droit et j'en passe.

Dès qu'ils sont acceptés comme étudiants, leur quotidien s'améliore. Ibrahima Sow m'a appris que ceux d'entre eux qui étaient de teint clair étaient plus considérés que ceux qui ont la peau foncée. Pour l'illustrer, il donne l'exemple de leur congénère Abdoulaye Sow devenu Yéro Galo Sow par révolte et par retour détonnant aux sources, marquant ainsi son déni définitif de l'islam, de ses pratiques et de ses marqueurs d'identité dont les prénoms jadis appelés les prénoms du Livre. Yéro Galo, étant donc de peau claire pouvait se permettre les plus attitudes les plus impensables mais on semblait le ménager. Alors que, selon Ibrahima Sow, les noirs vraiment noirs étaient même agressés dans leurs derniers retranchements.

II. La réalité des faits

3. La Jamahiriya

Sous Le Colonel Mouhamar El Khaddafi, la Libye est un pays qui attire et fascine chez les jeunes africains qui voient en son Président assez singulier un modèle de dirigeant rare qui défie l'occident et clame des valeurs de renaissance et d'union du continent africain face au monde impérial. Ce discours passe tant que le pays regorge de ressources pétrolières convoitées par ses ennemis d'une part et, d'autre part permettent la mise en œuvre de certaines infrastructures nationales pour répondre objectivement à la forte demande sociale. La Jamahiriya, aux allures d'un régime à parti unique a la prétention d'être le pouvoir de tous.

On y mange bien, on y reçoit des études de qualité dans tous les domaines, la vie est belle pour les étudiants qui profitent du régime

socialiste à fond. A l'heure des vacances, malheureusement, ils ne ramènent chez leurs parents et amis que des anecdotes : à l'aéroport, leur argent est totalement confisqué.

4. Le racisme

Malgré cette équité de façade et cette soi-disant ouverture fédérative de la République de La Libye au reste de l'Afrique, le racisme y a cours de manière cinglante. Certains appellent invariablement tous les noirs 'abd', l'esclave et cela va plus loin et éclabousse le domaine religieux au point que les noirs qui tiennent à respecter les cinq prières, pilier fondamental de l'islam, sont sans cesse rappelés à l'ordre. Ils s'entendent dire fréquemment que le paradis n'est pas fait pour la peau noire et que ce n'est donc que vanité et peine perdue si un homme de peau noire se met à prier.

Le racisme religieux est beaucoup plus pointu car d'aucuns n'hésitent pas à remonter l'histoire pour jeter l'anathème sur les premiers compagnons noirs du Prophète Mouhammad (PSL) dont Bilal le Muezzin. Au marché, on désigne les aubergines noires comme les attributs de ce dernier. Assez pour que les jeunes étudiants africains non arabes se sentent touchés et rebutés par ces attaques injurieuses.

L'ambiguïté a vite fait de s'installer : charmés par la révolution libyenne dont le leader charismatique semble encore tenir tête au monde occidental, les étudiants noirs n'en peuvent plus de subir des attaques racistes plus pointues les unes les autres.

III. La contamination révolutionnaire

5. L'attachement aux idéaux de Khaddafi

Le Colonel Muamar Khaddafi fut un modèle pour la jeunesse africaine en général et celle qui a suivi des études coraniques et arabophones sans doute parce qu'il était arabe et musulman et semblait incarner un idéal d'indépendance et d'autonomie vis-à-vis des occidentaux. Si bien que beaucoup ont copié sur lui ou

plutôt sur sa réputation pour s'engager dans l'autodétermination. Ils ont entendu parler du Livre vert qu'ils ont vite consommé. C'était leur livre de chevet. Sauf que ce qui était dans le Coran de Kaddafi ne cadrerait pas avec la réalité du terrain qui était toute autre. Car, une fois en Libye, les gens se sont vite rendu compte qu'islam ne rimait pas parfaitement avec culture arabe, cette culture tant magnifiée par le guide de la révolution du 1^{er} septembre. Le choc a été violent tant l'arabe qu'ils se représentaient jusqu'ici est resté dans leur imaginaire. Celui qu'ils voient désormais et qu'ils pratiquent au quotidien est un monstre qui leur administre haine et souffrance. A l'arrivée, n'ayant pas le temps et la tranquillité d'esprit de faire la part des choses, ils ont simplement assimilé l'arabe et le musulman et ont tout rejeté d'un bloc en réponse à ce racisme presque institutionnel parce qu'appliqué par des hommes de tenue fidèles au guide de la Jamahiriya.

Un retour en zone culturelle est vite opéré. Le questionnement s'amplifie, la remise en cause génère des idées et des attitudes nouvelles en eux. Ils s'organisent ou plutôt se réorganisent sur la base de paradigmes inédits que leur inspire les comportements inattendus de leurs hôtes. Même si leur admiration pour le colonel n'est pas entamé, leur angle de vue sur l'homme arabe commence à vaciller.

6. Défense et illustration de la langue pulaar

IV. Au bord de l'apostasie

La plupart d'entre les émigrés en Libye, ayant vécu des situations indicibles ont fait de leur expérience une méthodologie pédagogique pour le croire-à-soi. Ils se sont tout de suite dit que si l'arabe musulman est capable de les traiter en sous-hommes en valorisant sa culture et sa langue, eux aussi étaient capables, sur les mêmes bases de porter en triomphe leur langue et leur culture et même ériger en icônes historiques ceux qui, dans des pays voisins, en avaient conscience bien avant eux. C'est le cas de Yero Dooro Jallo, étudiant en Egypte

et qui, à la radio de Caire, la capitale, animait une émission en Pulaar. Le déplacement est vite opéré et Yero Dooro Jallo devient leur idole. Ainsi, ils ont commencé à s'organiser en associations dont le but essentiel était de défendre la culture peule, d'enseigner la langue pulaar et, comble de l'engagement, de déconstruire les mythes islamiques fabriqués dans leur conscience dès le bas-âge. Il y en eut un certain Docteur Diop qui se proclama Dieu. Ce fut sans doute fascinant pour ces croyants naguère indéboullonnables de voir un homme s'adjuger le rôle de Dieu ; ce fut également amusant, comme au théâtre. Sauf que, ici, cette représentation marquait une ère de révolte, de prise de conscience et d'engagement définitif de devenir soi. Pour ce faire, il fallait à son tour choquer, peut-être même se choquer. Ce comportement de Docteur Diop était la face surréelle d'un changement de cap d'anciens disciples musulmans qui, dans la réalité avaient procédé à leur introspection et trouvé la voie de leur salut : assumer leur identité.

Dès lors, toutes les correspondances étaient faites en Pulaar. Ceux qui recevaient des lettres écrites en pulaar et qui ne pouvaient les déchiffrer pour avoir négligé les cours d'alphabétisation étaient obligés d'aller enfin s'inscrire. Point n'était plus désormais acceptable de discuter ou de correspondre en Arabe.

Le monde d'ordre passa d'un foyer à l'autre.

7. De la confusion entre arabité et islam

L'acte donc de nos émigrés musulmans arabisants procède d'une confusion voulue ou non entre l'arabe, être humain capable des comportements les plus intolérables vis-à-vis de son prochain et le musulman, fût-il arabe qui, imprégné du message de Dieu contenu dans le Saint Coran, évite le mal et s'inscrit dans le bien. Le premier type d'arabe est-il dissociable de l'arabe islamisé ? La réponse à cette question est aussi difficile que la tentative de faire le départ entre l'arabe tout court et l'arabe musulman. Dans son ouvrage intitulé Le génocide voilé,

enquête historique, Tidiane Ndiaye Souvre la présentation par cette assertion : « Les Arabes, au cours de leurs mouvements de conquête ont d'abord pris, soumis et islamisé l'Afrique du Nord, avant de se diriger vers l'Espagne. Dans ce pays, ils développèrent une brillante civilisation, symbolisée par les émirats et les califats de Cordoue. Puis, à leur retour en Afrique, dans une nouvelle vague d'islamisation des peuples, ils amenèrent avec eux une cascade de malheurs. Sous l'avancée arabe, la survie était un véritable défi pour les populations. Des millions d'Africains furent raziés, massacrés ou capturés, castrés et déportés vers le monde arabo-musulman. Cela dans des conditions inhumaines, par caravanes à travers le Sahara ou par mer, à partir des comptoirs à chair humaine de l'Afrique orientale. Telle était en réalité la première entreprise de la majorité des arabes qui islamisaient les peuples africains, en se faisant passer pour des piliers de la foi et les modèles des croyants. Ils allaient souvent de contrée en contrée, le Coran d'une main, le couteau à eunuque de l'autre, menant hypocritement une « vie de prière », ne prononçant pas une parole sans invoquer Allah et les hadiths de Prophète ». Plus loin, Ndiaye cite Edouard Guillaume qui s'exclamait ainsi : « Quel malheur pour l'Afrique, le jour où les Arabes ont mis les pieds dans l'intérieur. Car avec eux ont pénétré et leur religion et leur mépris du Nègre... » Pourtant, à y regarder de près, ce descriptif de l'arabe musulman est l'exacte réplique du colon blanc occidental dans son rapport avec le Nègre. Si les premiers ont amené l'islam avec eux, les derniers ont apporté le christianisme et, chacun, dans sa part humaine a fait prévaloir ses défauts intrinsèques face à une peuplade, à leurs yeux, méprisables.

Ainsi, d'un autre côté, évoquant la brutalité du colon blanc civilisateur et missionnaire, Cheikh Hamidou Kane dit ceci au chapitre V de son ouvrage *L'aventure ambiguë* : « Le pays des Diallobé [clan familial] n'était pas le seul qu'une grande clameur eût réveillé un matin. Tout le continent noir avait eu son matin de clameur. Etrange aube ! Le matin de l'Occident en Afrique noire fut constellé de sourires, de coups de canon et de verroteries brillantes. Ceux qui n'avaient point d'histoire rencontraient ceux qui

portaient le monde sur leurs épaules. Ce fut un matin de gésine. Le monde connu s'enrichissait d'une naissance qui se fit dans la boue et dans le sang.

De saisissement, les uns ne combattirent pas. Ils étaient sans passé, donc sans souvenir. Ceux qui débarquaient étaient blancs et frénétiques. On n'avait rien connu de semblable. Le fait s'accomplit avant même qu'on prît conscience de ce qui arrivait.

Certains, comme les Diallobé, brandirent leurs boucliers, pointèrent leurs lances ou ajustèrent leurs fusils. On les laissa approcher, puis on fit tonner le canon.

Les vaincus ne comprirent pas. D'autres voulurent palabrer. On leur proposa, au choix, l'amitié ou la guerre. Très sensément, ils choisirent l'amitié : ils n'avaient point d'expérience.

Le résultat fut le même cependant, partout. Ceux qui avaient combattu et ceux qui s'étaient rendus, ceux qui avaient composé et ceux qui s'étaient obstinés se retrouvèrent, le jour venu, recensés, répartis, classés, étiquetés, conscrits, administrés.

Car ceux qui étaient venus ne savaient pas seulement combattre. Ils étaient étranges. S'ils savaient tuer avec efficacité, ils savaient aussi guérir avec le même art. Où ils avaient mis du désordre, ils suscitaient un ordre nouveau. Ils détruisaient et construisaient. On commença, dans le continent noir, à comprendre que leur puissance véritable résidait, non point dans les canons du premier matin, mais dans ce qui suivait ces canons. Ainsi, derrière les canonnières, le clair regard de la Grande Royale des Diallobé avait vu l'école nouvelle. »

Ainsi donc, que ce soit chez le blanc occidental qui a très tôt imposé le christianisme que chez le blanc oriental qui a apporté l'Islam, aucune des deux confessions ne semble avoir permis à l'homme noir de s'épanouir et de s'émanciper vis-à-vis de son frère de religion, le blanc. Mutatis mutandis, l'homme noir a subi plutôt l'humain raciste en lieu et place de la pratique d'une communion religieuse fraternelle au nom de la foi.

8. Erection de la pulaagu au statut de religion

Docteur Diop donc s'était proclamé Dieu, c'était l'apostat le plus bruyant mais tous les autres qui avaient mis arabe et musulman dans le même sac, avaient arrêté de prier et tous avaient décidé de revisiter l'hymne des sept serments dédiés à Geno l'Eternel le matin au lever du Soleil complété par les sept habits des Peuls déclamés au crépuscule. Un véritable retour vers la religion traditionnelle des peuls qui marqua d'une encre indélébile le nouveau regard porté sur la religion musulmane par ces jeunes émigrés.

V. Le retour : entre persistance identitaire et changement de perspective religieuse

9. La propagande ethnolinguistique

Sitôt revenus au pays, ces missionnaires d'un type nouveau poursuivent leur propagande en faveur de la langue et de l'ethnie peuls à quoi ils se consacrent corps et âme. Cela se traduit par des conférences et des causeries sur la défense et l'illustration de la langue peule. Des associations militantes sont créées, celles déjà existantes sont soutenues et renforcées. Le bénévolat porte ses fruits et l'engouement est perceptible au niveau de toutes les couches sociales. Jusqu'au jour où le décideur, voulant casser cette dynamique aux allures d'autonomisation progressive, s'en mêle. Des organisations intermédiaires sont mises à contribution et financées à coup de millions pour porter des programmes d'alphabétisation grassement rémunérés. Le militantisme bat de l'aile et un gain d'un type nouveau ameuté des chasseurs de primes qui trahissent l'idéal nationaliste portés par ces hommes révoltés par des comportements ignominieux vécus à l'étranger.

C'est dans ces entrefaites que débarquent dans le département de Linguère les évangélistes qui, également, font de l'alphabétisation un fonds de commerce.

10. La percée de l'évangile et son échec

Des missionnaires constitués pour l'essentiel d'américains jettent leur dévolu sur les arabisants court-circuités par les organismes et reconnaissent le bien-fondé de leur combat en offrant de les accompagner en échange de l'adoption de la religion catholique. Le recrutement est en dents de scie même si deux ou trois personnes semblent convaincues de leur engagement et deviennent des permanents dans ce qu'il est convenu d'appeler l'Eglise de Linguère. Périodiquement des parents et amis y sont invités et sur fond de repas collectifs la bonne parole est diffusée en langue peule.

Les critiques et les Fatwa ne tardent pas à se faire jour mais les avantages sont appréciables de la part des américains qui, constamment, soignent des malades, leur achètent leurs ordonnances, convoient gratuitement des gens dont des marabouts dans leur lieu de voyage surtout à Dakar, principale destination. Au demeurant, l'intégration se fait. Pendant ce temps, certains parmi les nouveaux apostats se rétractent après une résistance relativement longue. Et trois ou quatre d'entre eux transitent par le Chiisme porté par Chérif Mouhamed Ali Aïdara dont la mère est peule et qui a fait des visites de grande envergure dans le Djoloff où il a implanté une école et une mosquée après plusieurs levées de boucliers avec le mouvement Alfalah qui considère les chiites comme pires que les mécréants.

De ces derniers, un seul est resté chiite avec conviction, un autre est allé faire allégeance à Ceerno Madani Taal serviteur de la famille omarienne, le dernier est décédé il y a un an et demi après avoir tour à tour été le permanent de l'Eglise de Linguère, initiateur de l'implantation du chiisme dans la zone et fidèle de la famille omarienne.

Nos personnages ont touché à toutes les obédiences religieuses mais ont su garder intact leur engagement à demeurer peuls.

Conclusion

En général, la religion semble une acquisition définitive au point qu'elle trouve une place de choix dans l'armature culturelle d'un être ou de la communauté ; l'identité elle, qu'elle soit ethnique ou de l'ordre des marqueurs de la personnalité de celle-ci au sens où le considère Georges Devereux, paraît également tenir de l'inné ; mais, pour ce qui concerne nos personnages, l'une et l'autre sont des armes dans un conflit existentiel à répercussion sismique.

Ce qui n'est plus une fluctuation de l'identité mais un désordre, mais un déchirement suite à un tâtonnement soit conscient soit inconscient dans les choix de celle-ci devient un code de vie partagé entre le désir de rester soi et le réalisme de se conformer à l'ordre local où tout ce qui remet en cause l'islam est mal perçu et jugé même comme blasphématoire et hérétique. Dans ce groupe expérimental, si l'on s'en tient aux faits, il y a eu du tout : un groupe d'apostats qui, aujourd'hui encore est partagé entre deux catégories, celle des chrétiens pratiquants et celle des athées ; un autre groupe de croyants valsants qui ont embrassé le christianisme avant de redevenir musulmans et même de se permettre un aller-retour entre deux confréries au moins et de se fixer.

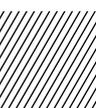
Toutefois, cette génération qui a vécu en ambiguïté et en chocs des cultures ce qu'aucun autre nègre n'avait vécu, Samba Diallo de [l'Aventure ambiguë](#) y compris, ont un point commun : celui de croire en eux, en leur communauté et en leur langue qu'ils défendent à tout point de vue. Le changement qu'ils ont voulu apporter par le don de soi au bénéfice de leur communauté ethnolinguistique a butté contre les pesanteurs sociales. Juste noter que leur itinéraire est aujourd'hui devenu un axe très instable du fait d'un Jihadisme attribué à tort ou à raison aux peuls. Le sahel bout sur cet axe.

Bibliographie

Kane Cheikh Hamidou, *L'aventure ambiguë*, Juliard, 1963, 2003, 10/18.

N'diaye Tidiane, *Le génocide voilé*, enquête historique, Gallimard, coll. "Continents noirs", 2008.

Entretien avec Monsieur Ibrahima Sow, 16 septembre 2022, via whatsapp.



Abbé Théophile BONANG

« L'initiation traditionnelle bassari et l'initiation chrétienne comme lieux de dialogue interreligieux »

Abbé Théophile BONANG, Vicaire général du Diocèse de Tambacounda

INTRODUCTION

L'initiation traditionnelle est presque partout malade en Afrique. Certains prêchent son décès, sa disparition dans le continent africain. Pourquoi alors vouloir faire revivre des pratiques dépassées ? Il est certain qu'en ce début du 21^e siècle, l'Afrique est sans doute le continent où les changements sont les plus spectaculaires et les plus bouleversants. Et ces changements touchent tous les domaines dont l'initiation ; l'Afrique traditionnelle à l'état pur n'existe nulle part. Mais ce n'est pas une raison d'abandonner toute réflexion sur l'initiation traditionnelle qui fait encore partie du patrimoine culturel et religieux de nombreuses ethnies qui peuplent l'Afrique.

Chez nous, au Sénégal, plusieurs ethnies pratiquent encore les rites d'initiation dont es Bassari, les Bedik, les Coniagui et d'autres ethnies comme les Diola de Casamance. Cette communication se veut une modeste réflexion sur l'initiation traditionnelle en pays bassari et l'initiation chrétienne comme lieux de dialogue interreligieux. En effet, on est frappé par les analogies qui se rencontrent entre l'initiation traditionnelle bassari et l'initiation baptismale, les deux mettent en jeu les mêmes registres symboliques. Alors, quels chemins de dialogue ou de conciliation entre les deux traditions initiatiques ? Toutes deux ont une fonction d'intégration dans une communauté nouvelle.

I – L'initiation traditionnelle bassari

1.1- Le cycle pré-initiatique

L'initiation traditionnelle bassari se présente comme un système éducatif par lequel l'enfant est introduit progressivement dans la société à l'aide des rites et des étapes appropriés. Le rituel pré-initiatique qui comprend la naissance, l'éducation ludique, assure l'éducation de base de l'enfant. Les premiers concernés de cette éducation sont les parents, mais aussi la société villageoise. Celle-ci éduque les enfants par le système de classes d'âge. L'enfant qui, jusqu'ici était enfant parmi les enfants de la famille devient désormais un enfant du village, inséré dans son groupe d'âge qui constitue un véritable moyen d'auto-éducation. C'est ainsi que l'enfant bassari reçoit son éducation par ses parents d'une part et d'autre part par l'ensemble de la société villageoise à l'aide des classes d'âge. Le cycle pré-initiatique est un début d'initiation, un apprentissage progressif qui conduit l'adolescent à l'intégration définitive dans la société.

1.2- Les rites initiatiques.

Jusqu'ici, le jeune, inséré dans son groupe d'âge demeure socialement un mineur auquel on ne peut confier une responsabilité importante. Es rites initiatiques vont l'aider à effectuer le passage de l'adolescence à l'âge adulte où il prendra des responsabilités plus importantes. Mais alors qu'est-ce que l'initiation ?

On entend généralement par initiation un ensemble de rites et d'enseignements oraux qui opèrent la modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. A la fin des ses épreuves, le néophyte jouit d'une toute autre existence qu'avant l'initiation. Le néophyte est introduit dans une nouvelle vie et dans une nouvelle communauté.

En bassari le mot initiation « Koré » ou « Onecht » désigne l'ensemble des cérémonies par lesquelles l'adolescent est intégré progressivement dans la société. Et le verbe initier « anecht » signifie sortir, sous entendu de la famille. En effet, l'adolescent qui jusqu'ici vivait dans la famille enfermé dans sa famille va sortir de ce cadre familial. L'initiation marque une séparation, une rupture d'avec le monde de l'enfance ou profane. Il s'agit de rompre avec l'enfance et de tout ce qui en faisait l'univers familial. Le futur initié quitte sa famille, désormais, il appartient pour un temps plus ou moins long aux aînés de même sexe qui seront ses initiateurs. C'est le passage de la culture (village) à la nature (brousse).

Après le temps de séparation, vient alors le temps de réclusion, de mise à l'écart. C'est une sorte de gestation pour l'être nouveau qui se prépare à naître. Le camp initiatique est le lieu d'un nouvel enfantement ; c'est le temps des épreuves physiques vaillamment supportées (comment être reconnu pour un homme adulte, si l'on ne sait pas dominer la souffrance ?). C'est aussi le temps de l'enseignement transmis par les maîtres de l'initiation. Il s'agit d'enseigner les règles du clan ; former des individus conformes au modèle culturel propre au groupe. Dès lors, il faut apprendre à observer la sagesse traditionnelle sur laquelle se fonde la vie du groupe.

Lorsque tout a été accompli dans les règles, c'est le retour au village. C'est la phase triomphante par excellence à la fois résurrection du néophyte, ou sa re-naissance et réintégration dans la société. La communauté met au monde des êtres nouveaux, portant un nom nouveau.

Il faudra le plus souvent taire le nom ancien : ce serait rappeler à la vie celui qui est mort.

Tous ces rites de re-naissance ou de résurrection et les symboles qu'ils impliquent, indiquent que les néophytes ont accédé à un autre mode d'existence inaccessible à ceux qui n'ont pas connu la mort initiatique. Cette existence nouvelle est conçue comme la véritable existence humaine.

1.3- Les valeurs de l'initiation traditionnelle.

Par valeurs de l'initiation traditionnelle, nous désignons tout ce que les Bassari et d'autres ethnies vivent de beau et de bon dans les rites initiatiques. Autrement dit tout ce qui constitue le trésor socioculturel et les aspirations profondes de ces ethnies. Ainsi reconnues, ces valeurs peuvent être conservées réactualisées pour la survie du groupe.

1.3.1- La valeur religieuse

C'est la première valeur que nous relevons. En effet, l'initiation traditionnelle bassari révèle un homme profondément religieux et croyant. Nombreux sont les rites qui le relient mystérieusement avec un monde invisible numineux, à la fois transcendant et immanent. La religion fait partie de la vie, de la structure mentale, de la vision du monde et de l'homme, de la philosophie bassari. Il s'agit de la religion animiste dont l'essentiel est la croyance d'un Etre suprême, Créateur de tout existe, en des « esprits » bons ou mauvais, des Ancêtres, des « âmes », vivant et animant tout l'univers.

L'initiation traditionnelle est précisément le lieu de l'expression des besoins et des sentiments religieux, le lieu où se manifeste le sens du sacré et la croyance au monde invisible. Comme valeur religieuse, l'initiation sacralise le néophyte. Celui-ci devra, par la suite connaître l'ensemble des rites et cérémonies de manière à se protéger et protéger sa famille.

1.3.2- La valeur communautaire de l'initiation traditionnelle.

L'initiation est un rite essentiellement communautaire, aucune famille ne peut prétendre le célébrer dans la solitude et l'isolement. C'est toute la communauté ethnique qui est concernée. Tout au long du déroulement des rites, chaque individu initié ou initiateur agit dans et avec la communauté, dans une solidarité réciproque. Ainsi, au cœur de l'initiation l'homme bassari se révèle essentiellement comme un être-avec, un être communautaire. Ici, le but de l'initiation est de faire prendre conscience aux initiés des liens indestructibles qui doivent les tenir enchaînés aux lois, coutumes et traditions ancestrales.

C'est aussi une communauté qui se re-initie. L'initiation comme acte communautaire ne peut être vraie que dans la mesure où la communauté initiatrice se re-initie elle-même. L'initiation donne à la communauté l'occasion de célébrer une triple naissance : naissance de la communauté villageoise renouvelée en ses valeurs fondatrices, naissance d'une génération nouvelle dans la lignée de la tradition, naissance enfin de chaque membre situé dans sa génération et dans la communauté selon l'authentique tradition. Les fêtes d'initiation expriment collectivement la conscience du groupe et toutes les valeurs fondatrices.

1.3.3- La valeur culturelle de l'initiation.

Si nous comprenons par « culture », le mode de vie et la mentalité d'un peuple, si la culture nous révèle les traits caractéristiques d'une collectivité : sa mentalité, son style de vie, sa façon propre d'humaniser son milieu de vie, alors l'initiation traditionnelle est un élément de la culture et par conséquent elle a une valeur culturelle de premier ordre.

Par les rites d'initiation, l'adolescent naît à une culture, celle de sa collectivité. En mourant et en naissant symboliquement, l'ancêtre fondateur met l'initié au cœur du mystère du clan, c'est-à-dire de la culture. Celle-ci est un élément essentiel, car c'est la culture qu'un peuple se différencie d'un autre.

L'initiation traditionnelle donne naissance à une mentalité. Par le symbolisme de l'enfantement, l'ancêtre fondateur est considéré comme celui qui est à l'origine de la vie nouvelle des initiés. La conséquence de ce symbolisme est que l'ancêtre fondateur se transmet symboliquement dans les initiés qui intègrent le clan et en épousent la mentalité par l'intermédiaire de l'ancêtre fondateur. A l'initiation, les néophytes apprennent qu'ils appartiennent à telle ethnie et pas à l'autre. Ainsi, le séjour dans le camp d'initiation consistera à former leur mentalité tribale à l'aide de certaines idéologies propres au groupe. Il faut dire que cette mentalité se manifeste déjà chez l'adolescent bien avant l'initiation, par l'intermédiaire de ses parents, premiers responsables de son éducation.

1.3.4- La valeur pédagogique de l'initiation.

De prime abord, les rites d'initiation donnent l'impression d'un grand désordre organisé, où on ne sait pas qui fait quoi, quand et comment. De l'extérieur, il semble difficile de reconnaître une valeur pédagogique à ces initiations, si on entend par pédagogie une technique d'éducation ou d'enseignement scientifiquement élaborée, soigneusement contrôlée et maîtrisée. Et pourtant, on s'accorde à souligner la valeur éducative de l'initiation traditionnelle africaine dont fait partie l'initiation bassari.

L'initiation est une école qui prend en charge l'instruction et l'éducation des enfants ou des adolescents qui lui sont soumis afin de faciliter leur entrée dans l'âge adulte. Ces « Ecoles de brousse », comme on les appelle, visent à une socialisation de l'adolescent. Ce dernier est instruit des mythes de la tribu ; elle vise également la maîtrise de soi. Un adulte initié doit savoir contrôler les peurs, ses sentiments et ses réflexes. Vivant l'expérience du groupe initié et avec lui partageant la vie de ce groupe, il apprend aussi l'importance de la bonne entente, de la solidarité, du partage des responsabilités, et de la vie avec les autres. En un mot, l'école de la brousse est authentiquement une socialisation sans dépersonnalisation. Education orientée avant tout vers l'harmonie sociale et la parfaite intégration de l'individu dans le groupe,

éducation globale du corps de l'esprit, éducation pragmatique visant l'efficacité, éducation reposant enfin sur pérennités des valeurs traditionnelles dont les ancêtres, authentiques gardiens de la société, sont les garants. Au total, c'est une éducation qui vise toutes les dimensions de l'individu : corps, âme, esprit intelligence et mémoire sont tour à tour sollicités en vue de la formation totale de l'homme.

L'initiation traditionnelle est aussi une école de la souffrance. L'éducation initiatique est avant tout une éducation pour la vie d'adulte. Dans cette éducation, une large place est accordée aux épreuves physiques, d'où les brimades affligées aux néophytes, brimades que l'on retrouve dans toutes les initiations africaines. Ces brimades ont retenu l'attention des ethnologues et des sociologues. Roger BASTIDE, à la suite de Jean CAZEVEUVE, reconnaît que les brimades affligées aux néophytes sont une école pour leur apprendre dominer la nature. Emile DURKHEIM dit que celui qui subit ces épreuves « est plus fort que la nature puisqu'il l'a fait taire ». Jean CAZENEUVE voit dans ces brimades un refus de prendre la condition humaine comme une simple donnée. D'autres encore soulignent la valeur spirituelle de la souffrance pour libérer le corps de ses caprices de la chair au profit de l'esprit.

CONCLUSION

En tout cas telles sont les valeurs que l'initiation traditionnelle cherchait à inculquer aux nouveaux initiés. Le sens des rites d'initiation est clair : créer un homme nouveau. De là découle la nécessité d'une mort initiatique, suivie d'un « regressus ad uterum » qui fait retrouver aux néophytes la situation de l'embryon. A partir de cet état primordial, les initiés peuvent naître une seconde fois. L'initiation traditionnelle a ses valeurs, mais aussi ses faiblesses ; nous aurons l'occasion de les montrer dans les pages qui suivent. Aujourd'hui, cette initiation traditionnelle a disparu dans beaucoup d'ethnies africaines, et là où elle existe encore, elle bat de l'aile ; sa disparition totale semble une réalité. L'école moderne a pris sa place. Mais pour l'instant, certaines valeurs prônées par l'initiation traditionnelle n'ont pas

encore trouvé d'équivalent dans l'école moderne qui véhicule d'autres valeurs.

II – La tradition chrétienne de l'initiation.

L'initiation chrétienne appartient à la tradition ecclésiale la plus ancienne. Elle comporte d'abord un aspect moral et intellectuel. En ce sens, elle consiste pour le nouveau venu au christianisme à apprendre les éléments de la foi chrétienne, les principes d'une conduite conforme à cette foi, de manière à acquérir un esprit et des habitudes de pensée et de la vie en harmonie avec la doctrine et l'exemple du Christ. Mais cette initiation comporte aussi un aspect rituel. Elle est alors l'ensemble des cérémonies que nous appelons aujourd'hui Baptême, Confirmation et Eucharistie ; les trois sacrements de l'initiation chrétienne. Entrer dans la communauté ecclésiale, c'est accepter de passer par des étapes et des rites de passage. Mais alors, quels en sont les éléments essentiels de cette initiation chrétienne ?

2.1- Les éléments essentiels de l'initiation chrétienne.

2.1.1- L'évangélisation et le « pré-catéchuménat »

L'initiation chrétienne comporte quatre périodes ou temps forts du cheminement vers la réception des sacrements d'initiation : l'évangélisation et le pré-catéchuménat, le temps du catéchuménat, l'appel décisif et la mystagogie.

Dans le cheminement vers le baptême, l'évangélisation est une phase privilégiée pour l'éveil de la foi. Le rituel parle donc d'abord de l'évangélisation qui permet l'éveil de la foi, ainsi que les premiers contacts avec la communauté chrétienne. C'est progressivement que le « sympathisant » est amené jusqu'à l'entrée en catéchuménat. Avant d'éduquer la foi, il faut d'abord la faire naître. C'est le début de la première période de l'initiation qu'on appelle « Pré-catéchuménat » : c'est le temps de la première évangélisation.

2.1.2- Le temps du catéchuménat.

Vient ensuite le temps du catéchuménat, c'est la période de formation qui s'écoule entre l'étape d'entrée en catéchuménat et celle de l'appel décisif. Le rituel affirme que le catéchuménat suppose une certaine durée pour faire mûrir la foi des convertis. Elle doit se prolonger de telle sorte que leur conversion et leur foi puissent parvenir à maturité, ce qui peut, si c'est nécessaire, durer plusieurs années. C'est un temps prolongé pendant lequel les candidats sont soumis à un enseignement catéchétique et une formation adaptée, grâce à quoi les dispositions de leur cœur, manifestées lors de leur admission, sont conduites à maturité. Le rituel insiste beaucoup sur l'aspect progressif de l'éducation : elle est une marche, une avancée, un progrès qui fait passer peu à peu d'un état de vie à un autre.

Les rites liturgiques qui vont soutenir l'éducation et la croissance des catéchumènes sont de trois sortes : des célébrations de la Parole de Dieu pour fortifier leur foi ; des sacramentaux, c'est-à-dire des bénédictions des exorcismes et des onctions d'huile, et des rites de passage. Cette initiation au cours du catéchuménat est essentiellement communautaire, elle doit être l'œuvre non pas des seuls catéchistes ou des seuls prêtres, mais celle de toute la communauté des fidèles.

2.1.3- L'appel décisif ou élection.

Par cette cérémonie, l'Eglise appelle les catéchumènes, devenus élus, à recevoir les sacrements d'initiation qui feront d'eux des fidèles. Le rituel affirme que l'appel décisif suppose chez les candidats, une foi éclairée et la volonté de recevoir les sacrements de l'Eglise. On devra pouvoir discerner aussi en eux une connaissance suffisante du Christ, une conversion de la mentalité et des mœurs qui se manifeste dans un réel effort de droiture, de prière et de charité.

L'appel décisif doit être célébré communautairement, afin que ce soit toute l'Eglise qui emmène les élus avec elle à la

rencontre avec le Christ. Les parrains et les marraines vont exercer leur office liturgique et par là s'engager à assumer fidèlement le ministère que l'Eglise leur a confié. Le rituel propose que l'appel décisif soit célébré avec l'entrée en carême des baptisés.

2.2- Le baptême, comme sacrement d'entrée dans la communauté ecclésiale.

2.2.1- Le baptême, sacrement de la foi.

Le baptême est avant tout le sacrement de la foi, celui qui donne accès à tous les autres sacrements de l'Eglise, en ce sens qu'ils ne sont que l'approfondissement et le développement de l'incorporation au Christ et à l'Eglise accomplie une fois pour toutes par le Baptême.

La foi est la première disposition requise de l'adulte pour une fructueuse réception du baptême. On l'appelle « sacramentum fidei » parce que ceux qui le reçoivent font une profession de foi générale de la foi chrétienne. C'est pourquoi la liturgie baptismale du baptême comporte toujours une profession de foi publique. C'est dire l'importance de la foi pour la réception du baptême ; il n'y a pas de baptême possible sans la foi. Elle est la caractéristique essentielle de l'initiation chrétienne. Et donc pas d'initiation chrétienne sans la foi.

2.2.2- Le caractère rituel du baptême.

Le baptême est un agir social spécifique, où des rôles différents sont tenus par des personnes différentes. Le ministre principal du baptême, les parrains et les marraines, les parents et les amis qui entourent le néophyte représentent la communauté chrétienne qui l'accueille. Les acteurs présents sont donc responsables de la conformité des rites baptismaux à la pratique de l'Eglise. Quant au néophyte, il participe plus ou moins activement aux rites selon son âge. Il proclame avec la communauté qu'il est justifié par la foi et sauvé par le Christ.

2.2.3- Le baptême, une mort et une résurrection avec le Christ.

Baptiser, étymologiquement parlant, signifie « immerger » et l'ancien rituel de l'Eglise mettait concrètement en évidence cette signification symbolique. L'immersion qui ensevelit d'une certaine manière le catéchumène dans les eaux baptismales est symbole de la mort et de la sépulture du Christ. La descente rituelle du néophyte dans l'eau est assimilée symboliquement à la mort du Christ, et à la naissance à la vie nouvelle, à sa résurrection. L'eau du baptême est donc à la fois eau de mort où est immergé le vieil homme et eau de vie d'où il sort : l'immersion baptismale confère au chrétien la participation à une nouvelle existence. L'Apôtre Paul définit de même la signification théologique du baptême quant il affirme : « Baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés. Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions, nous aussi, dans une vie nouvelle... » (Rm 6,3-5).

St Paul ne parle pas seulement d'une nouvelle naissance, mais encore d'une nouvelle création : « Nous avons été créés en Jésus-Christ », dit-il. La nature de cette vie nouvelle dans laquelle le baptême nous fait entrer consiste dans la vie avec le Christ. Vivant dans le Christ ressuscité, c'est au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit que le chrétien vit. Cette vie nouvelle ne peut qu'être éternelle puisque « le Christ ressuscité ne meurt plus » et que c'est lui que le baptisé est fils de Dieu pour l'éternité.

2.2.4- Le baptême, comme acte de passage.

Le baptême est essentiellement un acte de passage en ce sens qu'il marque le changement d'un état un autre. Il est le passage du monde ancien, de l'humanité brisée par le péché au nouveau peuple de Dieu.

Selon l'enseignement de St Paul, le baptême change le « vieil homme » qu'il crucifie avec le Christ, en « homme nouveau ». Ce vieil homme

qui vivait dans les ténèbres du péché, le baptême le fait « homme nouveau » en le faisant passer à la lumière de la grâce. Dépouiller le « vieil homme » pour revêtir le nouveau, c'est revêtir le Christ, lumière du monde.

L'existence chrétienne, de toute évidence, implique donc une rupture complète avec la manière de vivre antérieure (ce qui était un asservissement au péché). La mort cause toujours une rupture de liens. La mort initiatique fait que l'initié rompt avec son passé. Le passé du baptisé, c'est la solidarité avec le péché sous l'emprise duquel il était. Parce que le péché fait passer du péché la grâce, il est donc dépouillement d « vieil homme » et vêtiture de « l'homme nouveau ». A ce titre encore, il est passage.

2.2.5- Le baptême, acte d'une communauté qui se re-initie.

Le baptême est avant tout un acte communautaire. Et dans le cadre de l'initiation, il ne saurait y avoir d'initiation chrétienne sans un acte d'une communauté initiante. Mais en même temps que la communauté initie les promotions, elle se re-initie elle aussi. En effet, l'initiation est un temps d'apprentissage et de foi pour le néophyte. Tandis que pour la communauté ecclésiale, c'est-à-dire pour les chrétiens devenus initiateurs, elle est un temps de réidentification. En initiant de nouvelles générations, l'Eglise se dit à elle-même ce qui elle est. En conduisant l'initiation, elle se re-initie elle-même. Si bien que les nouveaux venus ne sont pas simplement intégrés à un type d'existence préalablement défini ; ils sont associés à un mode d'expérience chrétienne qui se redéfinit avec eux, en partie grâce à eux.

CONCLUSION

Au terme de la formation catéchuménale, les catéchumènes reçoivent les sacrements de l'initiation chrétienne dont le baptême constitue la « porte » d'entrée dans la communauté ecclésiale. Par lui, les nouveaux sont incorporés au Christ et à l'Eglise, communauté de salut. Les néophytes ont effectué alors un passage,

du monde ancien au monde nouveau, du vieil homme à l'homme nouveau, de l'esclavage du péché à la liberté, de l'ancienne loi à la Loi de l'Esprit. Ils sont symboliquement morts au péché avec le Christ pour ressusciter à la vie nouvelle avec le Christ. Ils sont devenus des créatures nouvelles, vivant désormais comme fils de Dieu dans le Christ et pour l'éternité. Le baptême chrétien opère une rupture totale dans le genre de vie du fidèle. Auparavant, il vivait en esclave du péché, asservi à ses convoitises charnelles. Maintenant, il s'est dépouillé du vieil homme pour revêtir de l'homme nouveau. Le baptisé vit alors dans la justice et la sainteté, sous la mouvance de l'Esprit. Mystère de mort et de résurrection, mort du vieil homme et naissance de l'homme nouveau, qui s'enracine dans la mort et la résurrection du Christ.

III- L'initiation traditionnelle bassari et l'initiation chrétienne comparée.

Il s'agit pour nous de mettre en relief et de découvrir à travers leurs ressemblances et leurs différences ce qui fait la richesse de l'une et de l'autre. ; surtout ce qui fait l'originalité de l'initiation chrétienne. Nous voulons tenter cette comparaison parce qu'il nous semble que l'initiation chrétienne selon le rituel du baptême des adultes par étapes offre quelques ressemblances avec le rituel de l'initiation traditionnelle bassari.

3.1- Points de ressemblance essentielle.

3.1.1- Ressemblance du cheminement pédagogique

Vues de l'extérieure, on est frappé par les analogies qui se rencontrent entre l'initiation bassari et l'initiation chrétienne ; les deux mettent en jeu une pédagogie semblable. Les deux initiations ont le souci de former et d'intégrer progressivement par étapes les néophytes dans la société, pour l'initiation traditionnelle et dans l'Eglise, pour l'initiation chrétienne. Le rythme de formation se fait sur

plusieurs étapes et comporte l'acquisition de connaissances nouvelles en vue d'une sagesse adulte. La pédagogie mise en route est celle d'une initiation à la vie sociale et chrétienne. L'accent est donc plus mis sur l'expérience vitale que sur l'acquisition des connaissances intellectuelles.

Ainsi donc, initiation traditionnelle et chrétienne déploient une « pédagogies à même la vie ». Et la pédagogie initiatique du rituel romain qui propose des étapes, des périodes, des rites dans le cheminement vers l'acquisition de la foi, présente bien des parallèles avec la pédagogie des initiations traditionnelles. La différence qui existe entre les deux, c'est que la pédagogie de l'initiation chrétienne est inspirée par l'Evangile. Ce sont les valeurs évangéliques qui sont enseignées ; le cheminement se fait avec le Christ et dans la foi au Christ. Tandis que la pédagogie de l'initiation traditionnelle est d'inspiration humaine ; l'homme est laissé à ses seules forces, sans le secours explicite de la grâce de Dieu. Pour être parfaite, elle doit accepter d'être éclairée par les valeurs évangéliques.

3.2.2 - Une pédagogie communautaire.

Une autre ressemblance qu'il faut noter entre les deux initiations, c'est l'aspect communautaire de leur pédagogie. Dans les deux cas, l'initiation n'est possible que par la présence d'une communauté qui initie et qui se re-initie. La communauté soutient les néophytes dans leur cheminement ; elle les accueille en son sein. Mais tout en initiant les nouveaux, la communauté se reconstitue en ce sens qu'elle retrouve son identité et sa cohésion. La pédagogie initiatique si elle est communautaire, ce n'est pas seulement pour aider les néophytes qui ont tant besoin, mais aussi pour revitaliser l'ensemble de la communauté.

3.3.3- Ressemblance des rites et symboles

On note également une certaine ressemblance au niveau de certains rites et symboles. Les deux initiations mettent en jeu les mêmes

registres symboliques. Le port de vêtements nouveaux et de vêtements blancs attesté par les deux initiations signifie que les néophytes sont devenus des êtres nouveaux. Mais dans le cas de l'initiation chrétienne la symbolique du vêtement à une signification plus profonde. Le chrétien, c'est celui qui a revêtu le Christ, comme l'enseigne St Paul : « Vous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ ».

Outre ces symbolismes apparents, il faut noter aussi le fait du changement de nom qui vise à créer un être nouveau et responsable ; un être qui n'est pas impersonnel, mais un membre à part entière de la communauté. Quant au rite de l'eau que l'on rencontre dans les deux initiations, il est bien connu d'un grand nombre de religions d'hier et d'aujourd'hui.

3.3.4- Ressemblance dans le symbolisme de l'acte de passage.

Une des ressemblances essentielles entre les deux initiations est précisément celle qui consiste à quitter un monde ancien pour embrasser un monde nouveau, une vie nouvelle. Il s'agit dans les deux cas d'effectuer un passage qui implique une mort symbolique. Dans l'initiation traditionnelle bassari, la mort initiatique est le moment le plus important du rite. Mais si le néophyte meurt à son passé, c'est pour renaître comme homme nouveau dans la société adulte. C'est là tout le sens des rites de séparation, de marge et d'agrégation.

Le sacrement de baptême opère également une rupture. En effet, accéder à une vie nouvelle implique toujours que l'on meurt une vie antérieure. Or, les rites de renonciation à Satan, celui de l'immersion dans les eaux baptismales, pour ne citer que ceux-là, marquent bien une rupture dans la vie de celui qui reçoit le sacrement. L'initié chrétien passe du péché à la grâce, de la non foi à la foi, d'une vie d'esclave ou d'enfant à une vie nouvelle de fils de Dieu, d'une vie mortelle à une vie éternelle de ressuscité. Ainsi donc l'initié traditionnel et l'initié chrétien ne peuvent plus vivre comme s'ils n'avaient pas été incités.

3.2- Les points de différence essentielle

En effet, si nous considérons les différences entre les rites de séparation, de marge et d'agrégation lors de l'initiation traditionnelle et chrétienne, nous en remarquons plusieurs.

3.2.1- Au niveau des rites de séparation.

Si l'initiation traditionnelle bassari est un acte communautaire comme nous l'avons dit, il faut reconnaître que tous les rites ne sont pas vécus communautairement ; les rites de la dernière phase initiatique ont lieu dans la forêt sacrée, loin des femmes et des non-initiés. En outre, la séparation entre les initiés et les non-initiés est trop grande au point de mépriser les derniers. L'initiation traditionnelle semble bien former une sorte d'élite, un groupe d'hommes parfaits et donc supérieurs aux autres.

Rien de tel dans l'initiation chrétienne où c'est toute la communauté qui accompagne les catéchumènes ; depuis la première évangélisation jusqu'à la catéchèse mystagogique. Les célébrations rituelles de passage (entrée en catéchuménat, appel décisif et la réception des sacrements de l'initiation) sont vécues et réalisées communautairement.

Par ailleurs, l'initiation chrétienne ne relève pas du genre « initiatique », au sens de passage et d'entrée dans un état social et religieux qui tranche totalement avec l'état antérieur. L'initié chrétien, s'il abandonne la vie païenne, il ne se sépare pas des non-initiés. Au contraire, l'initiation le fait contracter de nouveaux rapports réels et positifs avec les non-initiés. Les initiés chrétiens sont envoyés vers eux, ils doivent les conduire au Christ, c'est une mission que l'Eglise leur confie. L'initiation chrétienne ne forme pas une élite, mais elle fait des saints par la grâce de Dieu.

3.2.2- Au niveau des rites de marge

En ce qui concerne les rites de marge, les différences entre les deux initiations sont aussi évidentes. En effet, ce qui se produit au baptême n'a rien à voir avec la violence de la

mort initiatique dans l'initiation traditionnelle. Une des faiblesses de l'initiation traditionnelle bassari réside dans le fait qu'elle est un haut lieu de pression psychosociologique. Les menaces et les pressions pèsent trop sur les néophytes qui sont obligés d'agir sans réfléchir ; certains rites leur sont plus imposés que proposés. Les brimades et les épreuves initiatiques ont pour but de révéler aux néophytes leurs potentialités, de les rendre aptes à la maîtrise d'eux-mêmes et de la nature. Mais malheureusement ces épreuves initiatiques deviennent souvent des règlements de comptes qui engendrent la violence et même la mort.

Rien de tel ne se passe dans l'initiation chrétienne. Non seulement le christianisme n'impose pas de souffrance, mais il ne provoque pas non plus la mort psychologique de l'initié. Le symbolisme de l'eau dans le sacrement de baptême n'a rien de violent. L'essentiel de la fonction de cette eau est de réactualiser La Mort-Résurrection du Christ. L'eau du baptême unie à l'Esprit-Saint fait naître le chrétien à la vie divine, il devient fils de Dieu dans le Christ et non fils du Père Caméléon comme dans l'initiation bassari.

3.2.3- Au niveau des rites d'agrégation

Les rites d'agrégation marquent généralement le retour des néophytes au village avec un statut social nouveau. Le but de l'initiation traditionnelle bassari est précisément d'intégrer les néophytes dans la société adulte. En christianisme, il n'en est pas de même ; l'Eglise n'est pas la fin de l'initiation chrétienne. Elle est communauté qui accueille les nouveaux membres pour les incorporer au Christ et les conduire au Royaume. Elle pose, par les sacrements de l'initiation des signes de la présence du Christ invitant et conduisant à la vie nouvelle et éternelle du Royaume.

A la fin des rites initiatiques, l'initié bassari acquiert en quelque sorte son statut définitif ; il doit même tout oublier de son enfance, de son passé. Tandis que le statut définitif du chrétien est toujours à acquérir. Etre chrétien suppose toujours un devenir. Devenir adulte

dans la foi, dans la célébration de cette foi, dans l'engagement de cette foi, voilà bien le pari que doit relever dans la suite des ans et jusqu'à sa mort celui qui est né à une vie éternellement nouvelle. Celui qui en christianisme, accède aux rites d'initiation, n'oublie pas son enfance d'homme, son passé.

Par ailleurs, l'Eglise à laquelle est intégré l'initié chrétien n'est pas un groupe social parmi d'autres. Certes, elle est une réalité sociale en ce qu'elle relève de l'analyse sociologique, historique, voire économique, comme tout ensemble humain. Mais l'Eglise est avant tout un Mystère, elle comporte en elle un élément humain et divin. Elle est le Corps mystique du Christ dont les chrétiens sont les membres. Le Christ Tête est présent dans son Eglise par son Esprit, qui dirige et fortifie son Eglise. On devient membre de cette famille de Dieu que par l'adhésion au Christ par la foi, et c'est par le sacrement de baptême qu'on est définitivement incorporé au Christ et à son Eglise.

3.3- Conception chrétienne et « païenne » de l'initiation

3.3.1- La conception chrétienne de l'initiation

La conception chrétienne de l'initiation repose essentiellement sur le mystère du christianisme comme religion révélée. Le fondateur du christianisme n'est nullement un personnage mythique comme dans les religions « païennes ». Le Christ est un personnage historique, doté de nature humaine et divine, et comme tel, il n'est comparable avec aucun personnage mythique. L'initiation chrétienne est par conséquent une consécration à la personne même du Christ et au Dieu-Trinité.

L'initiation chrétienne ne célèbre pas seulement la vie de initiés, leur progression, leur intégration dans une société globale, leur participation au capital symbolique de l'Eglise. Tout cela, qui définirait suffisamment les ambitions d'initiation sociale, ne suffit pas dans le cas du christianisme. Car c'est en Jésus Christ que sont initiés d'abord les fidèles chrétiens.

C'est dans son mystère qu'il s'agit d'entrer.

L'originalité du christianisme réside aussi dans le fait que « Celui qui par nature est invisible, se rend visible à nos yeux, engendré avant le temps, il entre dans le cours du temps », si bien que nous connaissons en (le Christ), Dieu qui s'est rendu visible à nos yeux ».

Le Christ incarné, récapitule ainsi en Lui tout l'univers cosmobiologique, et rend caduque toutes les autres médiations culturelles des religions traditionnelles parce qu'il est le seul et le vrai Médiateur entre Dieu et les hommes. Le christ est donc le fondement théologique de la conception chrétienne de l'initiation. L'Eglise, fondée par lui, en est le lieu théologique de la compréhension de cette initiation. L'originalité du christianisme réside surtout dans la Trinité. C'est là la richesse inouïe, inégalable et absolument originale de la foi chrétienne. En dehors de la foi en la Trinité, le Christianisme n'est plus rien. Or, l'initié chrétien est baptisé au nom de la sainte Trinité, du Père, et du Fils et du Saint-Esprit.

3.3.2- La conception « païenne » ou animiste de l'initiation

Elle se repose principalement sur la religion animiste, considérée comme une religion à tâtons par le christianisme. Certes, elle véhicule des vérités religieuses, mais entachées d'erreurs, d'ignorance et d'obscurité dues aux péchés des hommes. Le paganisme ou encore l'animisme, apparaît aux yeux du christianisme comme un chemin tortueux que les « païens » suivent dans l'obscurité. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer la multiplicité des médiations, cette foule d'esprits, de divinités, de sacrifices d'animaux et de libations de toutes sortes, qui servent d'intermédiaires entre le vrai Dieu et les hommes. Dans ce contexte, l'initiation traditionnelle elle-même se trouve être une démarche religieuse à tâtons, ayant des valeurs et des erreurs. L'initiation traditionnelle qui baigne entièrement dans la religion animiste, cherche le vrai Dieu à l'aveuglette à travers des croyances et des rites non encore illuminés par la lumière de l'Evangile.

Ainsi donc, l'initiation traditionnelle bassari, comme toutes les initiations tribales, sont des initiations imparfaites. On ne peut les comparées avec l'initiation chrétienne que par analogie. Et si on peut parler de ressemblance au niveau de certains et symboles, la profondeur de leur signification n'est pas la même. Les rites de l'initiation traditionnelle sont purement symboliques et psychologiques, non encore élevés par la grâce de Dieu pour exprimer véritablement le mystère de Dieu. Les différences entre les initiations bassari et chrétienne sont profondes ; elles viennent du fait que l'initiation chrétienne repose essentiellement sur le Christ, l'unique initiateur ; tandis que l'initiation traditionnelle est une sagesse humaine et donc sujette aux erreurs parce que marquée par le péché.

3.3.3- Quels chemins de dialogue ?

Les valeurs contenues dans la religion traditionnelle sont des chemins qui peuvent conduire à un dialogue des deux initiations. Par ailleurs, l'Eglise, à la suite des Pères de l'Eglise, reconnaît qu'une partie des « semences du Verbe », est répandue dans toute l'humanité. La religion traditionnelle contient donc ces « semences du Verbe » ; le dialogue interreligieux invite alors à la découverte de vraies valeurs contenues dans la religion traditionnelle. L'Eglise exhorte ses fils pour qu'avec prudence et charité, par le dialogue et la collaboration, ils reconnaissent les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles des adeptes de la religion traditionnelle.

Le dialogue avec eux devra tenir compte de plusieurs types d'adeptes :

- Ceux qui se réclament de cette religion et s'y tiennent : avoir une attitude d'accueil, de sympathie et de respect ; privilégier avec eux le dialogue de vie et des œuvres.
- Ceux qui s'ouvrent à l'évangile et sont prêts à embrasser la foi chrétienne : faire preuve d'ouverture, d'accueil et d'écoute ; les inviter peu à peu à partager la vie de la communauté chrétienne ; les accompagner

dans leur cheminement en leur présentant la foi, le vrai visage de la vie chrétienne avec ses exigences.

- Ceux qui ont embrassé la foi chrétienne mais qui restent attachés à la religion traditionnelle : qu'on les accompagne vers l'abandon progressif de tout ce qui va l'encontre de l'Évangile, venant des pratiques de la religion traditionnelle, incompatibles avec la foi chrétienne.

CONCLUSION

Aujourd'hui, l'initiation traditionnelle bassari doit surmonter l'assaut des forces destructrices qui, à long ou court terme, finiront par la rendre inutile ou impossible. En Afrique, l'initiation traditionnelle aura joué le rôle de précurseur, laissant la place à l'initiation parfaite, celle que nous apporte le Christ.

Si nous avons tenté de faire la comparaison avec l'initiation chrétienne, c'est simplement par analogie au niveau de certains rites. Car en fait il y a une certaine ressemblance dans les formes rituelles, et cela pourrait être intéressant pour nos célébrations baptismales. Aujourd'hui, au moment où l'initiation traditionnelle bassari perd progressivement sa vocation, l'initiation chrétienne peut venir à son secours en l'aidant à conserver les éléments essentiels de cette tradition initiatique qui, pendant longtemps a formé l'homme africain.

Noumo MANE

L'identité culturelle Balant comme facteur de cohésion sociale et de développement du Balantacounda

Noumo MANE, Université Assane Seck de Ziguinchor, Doctorant : Ecole Doctorale-Espaces
Sociétés Humanités ED-ESH Laboratoire : LARSES

Introduction

Le Balantacounda ou pays Balant est situé dans la région de Sédhiou, dans le département de Goudomp et dans l'arrondissement de Djibanar depuis juillet 2008, car de 1960 à 2008 c'était l'arrondissement de Diattacounda. Il est constitué de huit (08) communes dont : Kaour ; Goudomp ; Djibanar ; Simbandi Balante ; Diattacounda ; Samine ; Yarang Balante et Mangaroungou. La réforme territoriale du Sénégal de 1936 étend les limites du Balantacounda comme suit : à l'Est par le Bolong de Soumacounda, à l'Ouest par le pont de Mangacounda qui constitue la limite entre la région de Sédhiou et celle de Ziguinchor, au Nord par le fleuve Sénégal et au Sud par la Guinée-Bissau. Le Balantacounda s'étend sur une superficie de 739 km². Il est composé d'une population cosmopolite : Balant, Baïnouk ;

Manding, Manjaq, Mancagn ; Diola, Peulh, Bambara ; wolof ; Sérère ; etc. toutes ces différentes ethnies vivent dans une parfaite cohésion sociale et dans le respect de la diversité culturelle. Cette contrée du Sénégal en majorité Balant et qui regroupe toutes les sociocultures de la sous-région est un véritable modèle de dialogue interreligieux fécond. Ce dialogue fécond ne repose-t-il pas sur le patrimoine culturel des Balants ?

Ainsi, nous allons articuler d'abord notre réflexion autour de l'histoire des balants, ensuite leur patrimoine culturel et enfin

les fondements du développement du Balantacounda.

I. Les origines des bijaa ou balants

1. La double appellation Bijaa ou Balant

Nous voudrions bien élucider d'abord ces deux termes Bijaa et Balant qui donnent à cette ethnie, la pluri-appellation ethnique Bijja ou Balant. Le balant est certes l'ethnonyme le plus répandu et le mieux connu. A cet effet, nous avons deux versions soutenues : La première fait recours à la linguistique, Balant est dérivé de *alanté* qui veut dire l'homme dont le pluriel est *Bilanté* autrement dit les hommes.

La deuxième version serait dérivée du mandingue : *balanto* qui signifie révolté indomptable. Loin d'être péjoratif, *balanto* est consécutif à la révolte du peuple bijaa contre l'armée conquérante de Tiramagan TRAORE dans le Wouly (en haute Gambie) à partir de 12401. Cette révolte selon Ansou SONKO2 a duré 35 ans. C'est-à-dire de 1240 à 1275. Malgré la violence de la répression de l'armée impériale du mandé, les Bijaa vont s'émanciper de la tutelle du Mali. Cette insoumission est à l'origine de sobriquet mandingue de *balanto*. Bijaa est également l'ethnonyme authentique. Les Bijaa en question se désignent Bijaa et non Balant, le singulier de Bijaa est *Ajaa*. Cette appellation est antérieure à leur contact avec les mandings dans le Wouly (actuelle Gambie) en 1240. En

nous basant sur l'ethnonyme authentique de *ajaa* singulier ou *bijaa* pluriel, nous réussissons à identifier les parents des balants à travers l'Afrique. Car nous avons actuellement des *bijaa* bédawi identifiés à travers l'Afrique : Egypte, Soudan, Ethiopie, Erythrée. Les *ajaa* éwé du golf du Bénin ils sont actuellement nombreux au Bénin au Togo, au Ghana. La langue balant est *fjaa*, *gijaa* est leur culture. La langue balant appartient à la famille des langues dites nigéro-congolaises du groupe ouest atlantique (Kwa). Ces dites langues ont la particularité de préfixer le pluriel par le *ba* ou le *bi*.

Exemple : **alanté** qui veut dire l'homme ; **Bilante** qui veut dire les hommes.

C'est en cela que ces langues sont fortement apparentées aux : Bantous.

Exemple : **Mountou** qui veut dire l'homme et **bantous**, les hommes

Nous venons ainsi d'élucider la double appellation de *Bijaa*. Cependant d'où sont-ils originaires ?

2. L'origine des *bijaa* ou balants

En nous fondant sur les conclusions du colloque du Caire de 1974, « il a été identifié, entre le Nil bleu et le fleuve Atabara un peuple dont l'ethnonyme est *béjaa* bédawi ou *béjaa*

- 1 In essai à l'étude de l'histoire de Balante Birassa Lina diana HADEM
- 2 Traditionnaliste kabukénomades du nord. Considérés comme peuples aborigènes, ils vivaient entre la 6ème cataracte du Nil et le Fezzan tchadien vers 715 avant Jésus Christ ».
- 3 Au lendemain de l'assèchement de l'Arabie, des sémites appelés en général des libyens allaient envahir les peuples riverains du Nil. Cette invasion libyenne sera à l'origine d'un grand mouvement migratoire des peuples noirs vers de zones plus clémentes et mieux arrosées (Tibesti, Adrare, des Iforas, Adrare mauritanien, Vallée du Niger, Vallée du Sénégal, etc.). Il est fort probable que la 1^{ère} grande étape de l'exode Balant

ce soit effectuée de la haute vallée du Nil (à la frontière soudano-égyptienne : 6ème cataracte), à la vallée du Niger. Selon le professeur Sény Sadio : « il est soutenable que les balantes soient déjà sur la moyenne vallée du Niger très antérieurement à l'avènement de l'empereur du mandé Sundjata KEITA. Ils habitaient dans le terroir de *Jaa* de la moyenne vallée du Niger, ce terroir de *Jaa* était vassale du royaume embryonnaire de Gao. Les souverains de Gao portaient le titre de *Jaa*. Nous pouvons retenir ces rois ci illustres : *Jaa* Kossoï, *Jaa* Assibaye, *Jaa* Ogo ».

- 4 Lina Diana HANDEM, « soutient que des balantes ont été enrôlés dans l'armée conquérante de Sundjata KEITA, sur la conduite du général Tira Magan TRAORE vers 1240. Cette audis militaire de Tira Magan TRAORE avait pour objectif de mater, la rébellion de Djolofou mansa ».5 Cette hypothèse de HANDEM est aussi corroborée par des sources orales Balants. Ces sources parlent de la lassitude des patriarches balants dont *Jawta* Samagane, *Dingolé* et *Samnagou*. Ces patriarches sont lassés des guerres pérennes de l'empereur du mandé et vont entrer en rébellion (1240-1275) ;

C'est alors que débute la 2^{ème} grande étape du périple balant en deux grands courants migratoires différents : Celui des balantas birassa qui vont séjourner du 13^{ème} au début du 16^{ème} siècle dans le Fouta Dialon. La migration des balanta *bijaa* du Wouly (haute Gambie) au Propana Kabu entre la 2^{ème} moitié du 13^{ème} siècle et la 1^{ère} décennie du 16^{ème} siècle.

La Guinée-Bissau constitue une étape décisive dans le périple Balant, d'autant plus que le territoire de *Jaa*, (dans l'actuelle région de Oio, département de Bissora) est le noyau ancien des balants. En nous basant sur les travaux de Valentin Fernandes dans son ouvrage intitulé *Description des côtes occidentales de l'Afrique et peuples*, la présence des *Batchaa* ou *Balanta* sur les rives de rio de Oio est à partir de 1510. *Jaa* constitue le troisième territoire après Gabou et Guiyougoume respectivement premier et deuxième où les balants se sont installés.

C'est à partir de ce terroir de Jaa qu'il y a eu la ramification des balants en quatre grands rameaux dont : Bijaa Blip ou Balanta Mané ; Bijaa Nsuuga ou Biganja, Binaga ou Balanta Naga et Birassa ou Manodj. Cela suite à la conquête de leur terroir le Balantacounda qui était jadis occupé par les Baïnoucks jusqu'en 1830, date du déclin du puissant roi bainouck Magsity BIAYE.

3 Sény SADIO : 2008 Brochure : Béjaa ou Balantes : les fondements identitaires, Historiques et culturels P.7

4 Sény SADIO : 2008 Brochure : Béjaa ou Balantes : les fondements identitaires, Historiques et culturels

5 Lina Diana HANDEM in essai à l'histoire des balantes birassas3.

Les rameaux balants L'ethnie balant se compose de 4 grands rameaux : **birasa (manodji), binaga (les nagas), bijaa blip et bijaa suga** communément appelé bijaa biganja. Ce sont donc, quatre rameaux dans un grand vaisseau. A cet effet, nous avons cherché à savoir lors de notre descente sur le terrain le pourquoi nous avons ces différents rameaux dans un seul vaisseau. Voici la réponse intégrale recueillie : « Chers parents, je voudrais clarifier pourquoi nous avons ces quatre rameaux : **Arasa ; Anaga ; Ajaa blip et Ajaa nsuuga ou aganjaa**, au sein d'une même ethnie. Ce que nous devons savoir, ces quatre rameaux sont tous issus du même groupe des Bijaa, donc nous sommes tous de même père et de même mère. Cependant, dans quelle circonstance avons-nous chacun de ces quatre rameaux ? La réponse est sûrement la suivante.

Arasa : c'est suite aux cas de vols répétitifs à Jaa qu'on lui désigne tel. Les Bijaa Blip les appellent « Bitô rasa » autrement dit le pavané. De manière résumée c'est *Afunfané rásá ou raff* qui est devenu Arasa, autrement dit celui qui vole à une heure précise. A l'époque de la conquête des Bijaa, les Birasa se dérobaient de participer à la guerre et aux travaux champêtres, ils trouvaient nécessaire d'aller prendre les biens d'autrui en pleine nuit pendant que le sommeil

est agréable. Si c'est de nos jours nous pouvons approximativement situer cette période entre 3h, 4h et 5h du matin. A force d'exercer cette nébuleuse activité à la même heure et dans la quasi-totalité des foyers, à tel point que c'est devenu un fait social qui alimente les débats dans les places publiques. Chacun racontait ce qui lui est arrivé. Chacun croyait être la seule victime.

A cet effet, les interrogations sont les suivantes : cela t'est arrivé ? Quel puissant voleur ? Ce fait a fini par attirer l'attention de tout le monde à tel point que même si les chiens aboyaient tout le monde se demandait. Est-ce le voleur ? A fjaa (en balant) « *baa araf ma yi gaa* ? A force de s'interroger, les victimes ont réduit les interrogations à la plus simple expression de *araf*. Cela finit par donner *arasa*. Les birasa sont donc des balants de souche.

Anaga : il s'est aussi démarqué du grand groupe des Bijaa, en choisissant d'aller s'installer dans des *duupis* (lieux propices à la récolte de vin). Il y mène le maraichage en cultivant du piment, de l'aubergine et *nagué*, a *fjaa nfeel, diactou gui nagué*. Ces cultures sont indispensables à la préparation des plats gastronomiques des Bijaa : *Jubude ; nagué gui liiga*.

Ces endroits sont soigneusement protégés contre toutes attaques animales en les clôturant. Cet endroit clôturé, est appelé *gi nagué* ce qui donne le nom du fameux plat gastronomique des Bijaa *nagué* l'habitant des lieux clôturés est appelé *anaga* ou *améési gui duupis*. Cet *anaga* parle la langue balant ou *fjaa* à l'image d'un enfant qui commence l'apprentissage d'une langue.

Sa prononciation est tellement spécifique à tel point que si on l'entend parler on aura l'impression que c'est un gamin qui parle. C'est la raison pour laquelle leur parler diffère complètement des autres rameaux. *Anaga* et *arasa* sont beaucoup plus proches. Lors que la guerre des bijaa contre les Bainuncks éclatât à Bounkiling, un village situé près de Bigène, actuelle République de Guinée-Bissau, les guerriers balants pour demander un renfort se rendaient dans le terroir de Jaa où ils étaient

majoritaires. C'est ainsi qu'ils sont parvenus à conquérir les territoires jadis occupés par les bainoucks : actuel Balantacounda ou *thédi fjaa* et le Boudhiè. Pendant ces années de guerre, les champs et rizières sont restés sans être cultivés, par conséquent cultiver ces champs et rizières devient un lourd fardeau. Parce qu'en dehors du simple défrichage, il fallait enlever tout ce qui pourrait nuire au bon déroulement de la culture, cela s'appelle a fjaa *nfoogue* s'il s'agit des champs, *kaañas* s'il s'agit des rizières. C'est donc *agagni kaaña* autrement dit celui qui s'adonne à ces durs travaux des rizières. Ces endroits étaient tellement touffus qu'on ne pourrait pas se tenir debout pour travailler, il fallait s'assoier et travailler. Alors pour avancer il est nécessaire de ramper, c'est pourquoi les Bijaa blip les ont dénommés *agagni foola*.

Après la conquête des terroirs des Bijaa : actuel Balantacounda et Boudhiè, les balants qui habitent ces terroirs en se rendant à Jaa disaient que nous allions chez ceux qui ne se sont pas impliqués à la guerre contre les Bainoucks. A fjaa *bantoo a bijaa ma ti lipp a sum gui bi bainunga*. C'est ce qui est à l'origine de l'appellation Bijaa Blip. Ce rameau est le premier groupe balant à être islamisé »

6. De manière résumée, ces quatre rameaux dans un seul vaisseau sont à l'image d'un arbre : Bijaa constitue le tronc ; *arasa ; anaga ; ajaa blip et ajaa nsuuga ou aganjaa* sont des branches. Autrement dit nous sommes issus de la même famille biologique. De nos jours, les balants constituent une communauté socioculturelle demeurant au Sénégal, en Guinée-Bissau, en Gambie et disséminés partout dans la diaspora cosmopolite. Alors, quel est le patrimoine culturel sur lequel repose l'ethnie balant ?

II. Le patrimoine culturel balant

La société traditionnelle balant était, très harmonieusement organisée. Cette organisation sociale est le socle de la richesse culturelle de la société balant. L'organisation sociale des balants leur a permis d'échapper à toute forme de

domination étrangère ou extra-tribale. C'est cet état de fait qui a conduit à l'attribut caractériel de « Balanto » dont la signification littérale en manding révolté indomptable ou non soumis. A cet effet, pour montrer le patrimoine culturel, nous allons, nous appesantir sur l'organisation sociale et la pratique religieuse.

1. L'organisation sociale

Comme tous les peuples des rivières du sud dont les relations sont intercommunautaires, lignagères, voire claniques, il n'y a pas une hiérarchisation verticale, la catégorisation sociale n'est pas hiérarchique. Contrairement aux sociétés aristocratiques, la société balant traditionnelle ignore une catégorie de privilégié ou haute classe, des castes et esclaves. Bien qu'il ait un chef qui représente le symbole ou le condensé de l'autorité dans la communauté interfamiliale, ses concitoyens ne lui sont pas subordonnés. Il n'a aucune spécificité socioprofessionnelle, comme tous les membres de la société, il cultive ses propres lopins de terres, exploite concomitamment avec les autres la palmeraie collective.

La société balant est gérontocratique : dans cette société les plus anciens sont considérés comme des miradors, des gardiens du temple, des régulateurs de la société grâce à leur sagesse et à leur 6 Entretien avec Mamadou Lamine Jean DIATTA de la Gambie expérience. Pour toute délibération de tout ce qui doit engager la société pour le destin collectif.

Les plus âgés ont la voix au chapitre, leurs avis sont prépondérants. Il y a donc le droit d'aïnesse.

Puisque cette société est égalitaire, il y a des gardes fous pour empêcher des dérives gérontocratiques. Des décisions collectives sont prises de manière consensuelle dans le collège des notables ou des sages. Ces dites décisions entamées par un conclave transe-générationnel ou « *giralé* ». La société balante est tricamérale, elle fonctionne autour de 3 collèges : le collège des notables ou des sages, le collège des femmes et le collège des adultes.

2. Les pratiques de religions traditionnelles

Les balants sont fortement attachés à l'esprit des anciens considérés comme étant leurs principaux protecteurs face aux esprits maléfiques ou sortilèges. De la religion traditionnelle païenne, la superstition occupe une place de choix dans les croyances ancestrales. Ce qui justifie la présence de *ñaalé* ou dieu suprême à travers plusieurs cérémonies, parmi lesquelles nous avons :

2.1. Le rite de la pierre lignagère (f-laagi ou la racine ascendante, gibul)

Cette société balant traditionnelle est demeurée clanique, c'est ce qu'on appelle en balant *Gibul* ou la racine, *f-laagi* ou pierre lignagère ; cette unité clanique est sous la responsabilité morale d'un patriarche qu'on appelle en balant « **Ayaala Adan** ». La pierre lignagère ou *f-laagi*, *Gibul*, renferme l'esprit des ancêtres mort à l'âge mature révolu. Elle a la même valeur sociétale que l'arbre généalogique. Elle est le symbole d'unité du clan qui se perpétue par l'allégeance répétitive aux esprits des anciens (*giyura*) ou le rite de la libation à l'autel clanique. Cet autel est constitué de vases entreposés à la véranda devancière de la case majestueuse (occupée par l'épouse la plus âgée du clan).

Cette pierre lignagère symbolise la perpétuation de la parenté consanguine. Car à l'occasion de chaque grande circoncision, tous les garçons en âge de réclusion dans le bois sacré, viennent dans la maison du plus âgé du clan pour y inhumer leurs cordons ombilicaux qu'on appelle *tômes*. Ce geste plus qu'un symbole sacralise la pérennité et l'inviolabilité du pacte de solidarité devant régir les rapports des membres d'un même clan. *Ayaala Adan* est chargé de l'organisation périodique des rites d'allégeances aux ancêtres, ce pacte d'allégeance est appelé *Giyura*. C'est une cérémonie qui est pratiquée régulièrement dans chaque *f-laagi* ou pierre lignagère selon le besoin. Cette cérémonie est sur la supervision de « **Ayaala Adan** », qui est le gardien du code de bonne moralité.

2.2. Le pacte d'allégeance aux ancêtres

Dans la religion traditionnelle balante, il existe une parfaite collaboration avec les ancêtres ou esprits bienfaiteurs « *oulé bibondié* » en balant, il faut donc leur donner à manger et à boire régulièrement. C'est la raison pour laquelle la libation se fait souvent avec de l'eau qui remplace dans certaines circonstances le vin de palme. Alors, il faut donc régulièrement verser de l'eau ou garder de l'eau dans unealebasse à côté du lit toute la nuit dans la chambre majestueuse. C'est dans ce sens que nous comprenons cette assertion de **Birago Diop** « *Les morts ne sont pas morts. Ils sont dans les feuillages, aux pieds des grands arbres, ils sont dans l'eau qui ruisselle* ». En cas de rareté de pluie, une cérémonie de libation est organisée à Gandia en Guinée Bissau (dans la région de Cacheu), pour implorer la déesse de la pluie afin qu'il pleuve abondamment. Cette déesse est un grand boa vivant dans une grotte à Gandia. Cette déesse est appelée fabuleusement « *Gumba* ». Au cas où en pleine saison de pluie on vit une sécheresse persistante et pérenne, les balants se rendaient à ce temple pour implorer la tombée de la pluie.

Ainsi, pour recevoir l'accomplissement des vœux sollicités, il y a des conditions sine qua non à remplir :

- Appartenir à la lignée de *gandia* ;
- Être de foi animiste ;
- Aller à la grande circoncision (étape suprême de socialisation du jeune garçon balant qui va entrer dans le cercle des âges adultes).

A cela s'ajoutent des précautions opératoires dans cette quête incitative de la faveur de la déesse *Gumba*, on va observer une minutieuse distribution des rôles :

- Le taureau à immoler de couleur rouge provient souvent du village de Birkama Balante et de Francounda au Sénégal (dans le Boudié ou dans l'actuelle commune de Bambaly) ;
- Le vin devant servir de libation au temple est récolté dans la palmeraie de Niafor au Sénégal (commune de Simbandi Balante) ;

- L'eau devant servir à la préparation du repas de sacrifice était puisée dans le mythique marigot de Faasā à Niafor.

Il y a également des observations poste libation, si les vœux sont exhaussés après la restauration, une abondante pluie va tomber dans l'espace géographique s'étendant de l'autre côté de la Guinée-Bissau jusqu'aux deux rives de la moyenne Casamance (rives gauche et droite qui correspondent au Boudié et Balantacounda). Dans cette religion traditionnelle balant, l'eau est confiée aux génies qui assurent également sa protection. C'est la raison pour laquelle il est interdit de se rendre aux différents points d'eau à certaines heures de la journée.

2.3. Le rite de la prévention mystique du Balantacounda

La prévention mystique du terroir se fait grâce à une cérémonie de libation ; dans la société balant traditionnelle, on a toujours anticipé sur les événements heureux ou malheureux qui se profilent à l'horizon. Cela se fait par la pratique d'adoration et d'imploration de *ñaalé* dans toutes les cérémonies pour une éventuelle prévention divine contre tout mal pouvant nuire à la bonne marche de la société. En guise d'illustration, lors de l'avènement COVID-19, les femmes balants se sont retrouvées nuitamment pour effectuer des pratiques afin qu'il ait moins de cas dans l'étendue du Balantacounda. Alors, quel est le socle du développement harmonieux de ce terroir cosmopolite du Balantacounda ?

III. Les fondements du développement harmonieux du Balantacounda

Le Balantacounda est une contrée dans laquelle vit harmonieusement la quasi-totalité des ethnies de la sous-région. Cette vie harmonieuse a des fondements qui facilitent la convivialité et le respect de la diversité culturelle. Parmi ces fondements nous avons : le rite de la circoncision ; le mariage exogamique, le cousinage à plaisanterie et la convivialité.

1. Le rite de la circoncision

Le commun vouloir de vivre en commun tel que décrit dans la constitution sénégalaise amène les citoyens à partager beaucoup de pratiques en commun bien qu'ils soient d'identités différentes. Parmi ces pratiques nous avons la circoncision « *gisangué* » en Balant. Dans le Balantacounda, la pratique de la circoncision est un vécu quotidien des populations. Ces ethnies qui sont de religions différentes ont cultivé une bonne diplomatie du bon voisinage dans le respect des croyances et des valeurs identitaires de chacune. Cette symphonie se traduit par leur volonté commune d'amener leurs enfants dans la même circoncision sans tenir en compte de leur différence culturelle. Ainsi, dans la circoncision, il n'y a pas de distinction sur les plats cuisinés par les catholiques, adeptes des religions traditionnelles africaines et musulmans, tout se partagent, bien qu'on tient compte des interdits culturels (comme la consommation du porc pour les musulmans) pendant toute la durée de la circoncision.

Le jour de la sortie des circoncis deux plats sont au menu chez les catholiques : le porc pour les chrétiens et le poulet pour les musulmans. Dans cette contrée du Balantacounda il existe un véritable dialogue interreligieux entre les différentes composantes de la population. C'est la raison pour laquelle, malgré leur différence culturelle et identitaire, il n'y a jamais eu de conflit identitaire. Donc, le Balantacounda est un véritable modèle de dialogue interreligieux dans ce monde qui devient de plus en plus fragilisé par des conflits religieux. L'autre aspect illustrant le dialogue interreligieux dans la contrée du Balantacounda est le fait que dans une même maison et même famille on y retrouve toutes les religions : musulmane, catholique et religion du terroir. Il est donc évident qu'il ait une parfaite harmonie religieuse.

2. La convivialité

L'harmonie religieuse au Sénégal est bien connue de tous car elle a dépassé le simple fait de le dire mais elle est pratiquée au quotidien à travers les différentes fêtes religieuses, les cimetières communs, les associations des chefs religieux, etc.

La contrée du Balantacounda est aussi une parfaite illustration de cette harmonie religieuse car dans une même famille et maison on y retrouve toutes les religions, abrahamiques et traditionnelles africaines. Donc le Balantacounda est un modèle de dialogue interreligieux.

La cohabitation religieuse a fait que la compatie est partagée lors des décès car dès qu'il y a décès, les voisins qu'ils soient de même religion ou pas se rendent non seulement à la maison mortuaire mais aussi au cimetière pour assister à l'inhumation.

La fréquentation mutuelle entre les pratiquants des différentes religions est au quotidien, elle s'illustre bien lors des fêtes religieuses telles que les pèlerinages, les gamous, les fêtes de Noël, Pâques, Korité, Tabaski, etc. les chefs religieux et leurs fidèles participent aux différentes fêtes de leurs voisins. En guise d'illustration, la participation annuelle du khalif général du Balantacounda et du Boudhié, le vénéré El Hadj Youssouph DIATTA au pèlerinage Marial de Témento dans le Balantacounda. Le partage du « *Ngalax* » aux musulmans lors de la fête de Pâques est une preuve d'harmonie religieuse dans le Balantacounda. A cela s'ajoutent les deux plats au menu lors des fêtes des catholiques : le porc pour les chrétiens et le poulet pour les musulmans.

3. Le mariage exogamique

Nous allons entamer cette partie par ces citations : « *Dieu a créé tous les animaux, tous les êtres : 2 à 2 mâle et femelle en vue de la procréation. Mais l'homme a été créé seul* ». 7 La Bible nous dit : « *Celui qui a trouvé une femme a trouvé le bonheur* »⁸. Alors, ce bonheur n'est pas forcément dans le mariage entre des couples de mêmes ethnies ou religions, il peut bel et bien être dans le mariage exogamique ou mixte. Les mariages exogamiques peuvent être des méthodes de gestion et de résolution des conflits intercommunautaires. Parce que dès lors qu'on se marie des liens familiaux sont tissés, personne ne souhaite du mal à son gendre ou à sa belle famille. Les fils issus des mariages exogamiques deviennent de

facto des liens consanguins entre les deux familles, ethnies qui constituent le couple. Ainsi, nous assistons à la floraison des mariages exogamiques entre la quasi-totalité des ethnies du Balantacounda. Cela est aussi un des facteurs qui favorise l'harmonie lors des différentes fêtes religieuses et le cousinage à plaisanterie entre les différentes ethnies.

4. Le cousinage à plaisanterie

L'une des forces de la cohésion sociale au Sénégal en général et dans le Balantacounda en particulier repose sur le cousinage à plaisanterie. Le cousinage à plaisanterie transcende même les appartenances ethniques et religieuses. Il est un facteur de maintien de la paix entre toutes les composantes de la société. Il existe presque dans toutes les ethnies (le cousinage interne) et entre les ethnies (le cousinage externe).

4.1 Le cousinage interne

C'est le cousinage qui existe au sein de chaque ethnie, nous en avons plusieurs parmi lesquels : Chez les Balants il existe le cousinage entre les « *Binfañilé* » (les balants de l'Est) et les « *Bijaa mbaaji* » (les balants de l'Ouest) pour le rameau des Bijaa Blip. Il existe le cousinage à plaisanterie entre les Mané et les Danfa, entre les Diatta et les Sadio chez les balantes, etc.

Chez les Diola, il existe le cousinage entre les Goudiaby et les Mane, entre les Dième, Coly et les Mane, etc.

Chez les Mandingues, il existe le cousinage entre les Touré et les Sané, entre Mané et les Fadéra, Faty, Dabo, Mandiang, Touré, etc.

Chez les Peuls il existe le cousinage entre les Diallo et les Barry, entre Baldé et Sabaly, etc.

Chez les Wolof, il existe le cousinage entre les Diop et les Ndiaye, etc.

7 Dialogue interreligieux dans la région de Kédougou : Bilan, défis et perspectives. Une sélection de textes de séminaires. KAS 2020 , p75.

8 Dialogue interreligieux dans la région de Kédougou : Bilan, défis et perspectives. Une sélection de textes de séminaires. KAS 2020, p.76 La liste des cousinages internes n'est pas exhaustive.

4.2 Le cousinage externe

Il s'agit là du cousinage entre les différentes ethnies qui partagent des réalités différentes mais par le biais de ce cousinage parviennent à vivre dans l'harmonie et dans la convivialité. Nous donnons ainsi en guise d'illustration quelques ethnies qui ont en commun le cousinage à plaisanterie.

Il existe le cousinage à plaisanterie entre Sérère et Diola, ce cousinage est connu de tous d'autant plus que grâce à ce cousinage nous avons les navires « Aguène » et « Diambone », qui ne sont que les fruits du cousinage entre Sérère et Diola.

Il existe le cousinage à plaisanterie entre Balant et Peul. Entre Peul et Diola en guise d'illustration entre Diédhiou et Diallo.

Les ethnies qui ont en commun le cousinage à plaisanterie se traitent mutuellement d'esclaves, de fainéants voire de plus braves ou de plus intelligents. Elles bannissent de se faire du mal entre elles en favorisant plus tôt la convivialité peu importe leurs appartenances ethniques et religieuses.

Ce sont autant de facteurs qui constituent le socle de l'harmonie et de la cohésion du Balantacounda. A cela s'ajoute l'hospitalité des balants qui ont le sens du partage et de l'intégration effective de leurs hôtes. Ainsi, les balants ont donné à tous leurs hôtes des terres à habiter et à cultiver pour qu'ils soient autonomes.

Conclusion

A l'image de la plupart des peuples africains, les balants ont également des symboles identitaires et emblématiques tels que : le respect du voisin, le respect de la parole donnée, la bravoure, la droiture... Ces valeurs sont inculquées à tous les balants dès le bas-âge. Le non respect de ces valeurs peut entraîner le châtement voire

l'expulsion des victimes du terroir balant. N'est-ce pas ce qui est à l'origine de la parenté allogène du Balantacounda et du Blouf.

Le respect du patrimoine culturel balant est à l'origine de la cohésion sociale et du développement du Balantacounda d'autant plus qu'il ne peut pas avoir de développement sans stabilité.

Ce pendant malgré le dialogue interreligieux fécond et le développement harmonieux, le Balantacounda est victime d'attaques et de vol de bétail à mains armées ce qui freine son développement et appauvrit cette belle contrée du Sénégal. Alors, il nous faut trouver de solutions idoines à ce phénomène pour que le Balantacounda puisse définitivement se développer.

Bibliographie :

CESTI, décembre 2005, *Les cahiers de l'alternance, les religions au Sénégal*, la Fondation Konrad Adenauer FKA, réédition 2020

Constitution de la république du Sénégal du 22 janvier 2001

DIEDHIOU Paul, décembre 2020, *études sur le devenir des religions de terroirs*, KAS,

GIESING Cornelia Bernhardette 20 avr. 2020 : *Le loup dans la bergerie : Narrations et identités des Bijaa, sujets conquéreurs de l'ancien royaume de Kasa en Sénégambie. Hommage à Stephan Bühnen (1950-2015)*

Pélissier Paul, 2008, *Les paysans du Sénégal Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Dakar-Paris

SADIO Sény, 2008, *Bejaa ou Balantes : les fondements identitaires, historiques et culturels*, brochure

Une mission au Sénégal : ethnographie, botanique, zoologie, géologie 1899-1900 : *Exposition universelle de 1900 — les colonies françaises.*

TOTOK

Religion et identité dans un monde fragile

Scénario: Dr. Daman CISSOKHO, Ziguinchor

Troupe théâtrale TOTOK avec Mohamed Fall

VOIX 1

Je suis musulman. Je suis singulier. Mon cordon ombilical fut enterré dans le bois sacré pour recevoir la protection de mes ancêtres. Quelques jours après, j'eus adhéré aux principes islamiques en matière de rites et de morale, c'est mon identité.

VOIX 2

Je suis chrétien. Quant à moi, je suis aumônier, il me sera difficile de distinguer ma religion de mon identité, car mon corps et mon esprit sont indissociables. Je suis dans l'espérance à faire le bien dans l'amour et dans l'espérance.

VOIX 3

Moi, je me sens juive à tout moment de ma vie. Je prie pour vivre et travailler avec autrui, s'entendre avec mon entourage. Nous sommes tous des êtres humains, nous devons se comprendre bien dans le monde. Je pleure et espère en même temps.

VOIX 4

Ah ! Ce sont vos identités ! Voulez-vous nous faire croire que la religion s'annonce comme une part de l'identité de chaque croyant ?

VOIX 1

Oui, la religion et l'identité ne sont pas antonymiques, au contraire, elles s'unissent pour mieux articuler notre conduite et notre relation inter et intra individuelle, voire moi et l'Autre.

VOIX 2

Au sortir de l'obscurantisme, vous pourrez mieux vous définir par rapport à l'Autre. Vous aurez un statut dans la communauté pour vous positionner et tisser un certain type de rapports sociaux qui vont orienter votre pensée, votre attitude et votre comportement. Vous comprendrez que c'est par la culture que le psychique et le religieux **s'articulent**.

VOIX 3

Oui, mieux, vous comprendrez que l'identité est un rapport à autrui, à la culture et à l'histoire, c'est une entité en perpétuelle renouvellement. Par conséquent, c'est la religion qui participe à la reproduire à travers les valeurs, les symboles du passé et des rites pour la sauvegarder contre l'ouragan de l'oubli et le néant.

VOIX 4

Vos paroles peuvent-elles nous rassurer dans ce monde de repli communautaire, d'extrémisme violent et de rejet de l'autre ?

VOIX 1

Oui ! Ce monde est fragile, parce qu'il est soutenu par une politique d'exclusion, qui au plan économique, a produit des damnés, des exclus et des ségrégués, ceux dont les rêves sont brisés.

VOIX 2

Oui, vous avez raison, quand je me suis présenté un jour à l'autre, il me dit : « ton ancêtre n'est pas d'ici. Es-tu laïc ? Pourquoi portes-tu un burkini ? Tu ne pourras pas te

dissimuler parmi nous. » Il est difficile de circuler dans ce monde en toute liberté sans se faire stopper par ces mots.

VOIX 3

Oui, la fragilisation de ce monde est due, d'une part à cette exclusion de l'autre. On établit un ensemble de règles, de conventions et de normes de comportements pour structurer, réguler, ordonner le monde à leur manière.

VOIX 4

Nous autres, nous avons été frappés par la précarité de la vie, marginalisés, vivant à la périphérie, éloignés du centre. C'est ce qui fait naître le repli identitaire, l'extrémisme et motive la violence, et non la religion.

VOIX 1

Oui, ce sont des gens effrayés par des mutations, et pour ne pas perdre leurs privilèges utilisent la religion. Ils recrutent des prêcheurs qui tiennent des discours radicaux, afin d'attirer

les esprits naïfs, les adolescents à travers les réseaux sociaux.

VOIX 2

Oui, ce sont eux qui recrutent pour effrayer ceux qui travaillent pour leur imposer les mutations. Et ceux qui sont effrayés en font une représentation dans l'imaginaire des citoyens, et par amalgame assimilent des actions violentes à la religion. Par conséquent, la religion n'est ni source de repli identitaire, ni rejet de l'autre.

VOIX 3

Alors, faisons de la religion la charpente culturelle et sociale pour apaiser des identités politiques en crise. Et surtout, évitons de l'utiliser pour inspirer les partis politiques, les idéologies et légitimer la violence afin de restructurer ce monde et bâtir une paix définitive.





Termes de référence 14^{ème} colloque pour le dialogue interreligieux « Religions et identités dans un monde fragilisé »

Dakar, le 29 et 30 novembre 2022

Contexte

Peut-on envisager une dissociation des notions de religion et d'identité humaine d'autant plus que la revendication d'un lien symbolique unificateur par le biais du religieux transcendant les cultures et les aires géographiques constitue aussi un moyen de recomposition et l'élargissement à l'infini des appartenances ? Ce questionnement paraît légitime dans le sens où, d'un point de vue scientifique, il n'est pas rare d'associer les deux concepts à première vue intimement liés. Ainsi, parle-t-on d'identité chrétienne, d'identité musulmane, d'identité juive ou encore d'identité dans les religions traditionnelles bien que ces groupes eux-mêmes soient souvent composites malgré l'apparente homogénéité. Mais de quelle identité parle-t-on véritablement pour l'associer à la Religion ? La définition de la notion d'identité ne peut être que dynamique au regard de son caractère multidimensionnel impliquant forcément la mobilisation de ressources diverses de la sociologie, de l'anthropologie, et de la psychologie sociale. De manière générale et sans en épuiser tous les aspects, la notion s'inscrit dans le cadre de l'expression d'une individualité ou d'une appartenance collective de même qu'elle exprime "la façon dont l'être humain construit son rapport personnel avec l'environnement" [1]. Mais « l'expression des identités collectives contraint d'élargir cette définition aux systèmes d'appartenance de membres des groupes professionnels, des classes sociales, des communautés religieuses ou ethniques, des groupes d'âge, etc. » [2].

L'identité, en soi, est fréquemment associée à chaque religion, qu'elle soit issue des religions abrahamiques (Judaïsme, Christianisme, Islam) ou traditionnelle. Pour ne pas tomber dans le piège d'une comparaison des identités qui seraient propres à chaque religion au regard des risques de repli identitaire que cela peut créer, il semble important d'exposer la conceptualisation de l'identité telle que revendiquée par différentes religions. Joachim Wach expliquait pertinemment comment, dans un tel contexte, « *l'existence d'expériences communes ou parallèles produit une force puissante de cohésion et les besoins de protection et de propagation du groupe jouent leur rôle dans la création de sentiments de solidarités qui unissent les membres* » [3].

Bien que certains aient tendance aujourd'hui à coller une identité figée aux différentes religiosités, il serait plus intéressant de prêter plus d'attention à ce qu'Albert Memmi appelait « la fluctuation de l'identité culturelle ». Sinon, la notion d'identité religieuse pourrait conduire à toutes sortes de replis sur soi, un pas décisif vers les extrémismes destructeurs du vivre-ensemble.

Justification

Malgré la diversité culturelle et ethnique qui caractérise les communautés religieuses transnationales, les religions auront toujours servi de ferment, permettant de sceller des destins communs, fussent-ils réels, virtuels ou imaginaires.

Comme l'explique B. Sambe, «*l'institutionnalisation du lien symbolique ou religieux (...) a tendance à cacher d'autres facettes d'un phénomène multiforme* » qu'est l'identité. Selon lui, dans ce monde contemporain fragilisé par des conflictualités superposées, « l'affirmation d'un *soi-différent*, l'exacerbation des identités et des appartenances, sont un élément constant à prendre en compte »[4].

Ce début du 21^{ème} siècle s'annonce complexe avec son lot d'incertitudes et d'insécurités rendant de plus en plus fragiles les États. En effet, le monde traverse des crises de toutes natures allant de guerres au nom des religions, à la Covid-19 en passant par l'extrémisme à justification religieuse. Et avec la globalisation, la modernité est en train d'impacter drastiquement l'identité religieuse au point de la transformer. Patrick Laude^[5] parle même d'une "*idéologisation du religieux*" comme "*fruit empoisonné de la mondialisation*"^[6].

Au regard du caractère central de l'identité, comme revendication d'appartenance, dans chaque religion, on peut se poser la question de savoir si avec le temps, les identités ne seront pas de plus en plus fluctuantes et composites sous l'effet du temps et des contextes ? In fine, n'y a-t-il pas des points de convergence entre ces différentes identités religieuses ? N'est-ce pas alors dans ce sens qu'Amin Maalouf [6] prévenait sur l'avènement des « identités meurtrières » ?

Afin de faire dialoguer ces mondes, au lieu de les opposer systématiquement et pour mieux saisir le sens des identités culturelles ou religieuses, plus en devenir que figées, l'édition 2022 du colloque portera justification de la tenue de ce colloque "Religions et identités dans un monde fragilisé, en s'appuyant sur les cinq axes stratégiques ci-après :

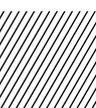
- Economique : décalages croissants entre strates riches/pauvres avec les conséquences comme la raréfaction des ressources, les mouvements de population, les replis identitaires pouvant aller aux extrémismes, en instrumentalisant religion et ethnie.
 - Sécurité, géostratégie : stratégies communicationnelles, matérielles et psychologiques des acteurs de la criminalité organisée (trafic drogues, armes, humains, etc.) s'appuyant sur des leviers identitaires religieux pour argumenter et conduire leurs activités ;
 - Historique, géographique et culturel : cette partie englobera tout ce qui est patrimoine, rites, nom, langues, mythes, patronymes, parenté plaisante ;
 - Communication : Le rôle de la communication et des communicateurs (médias conventionnels, sociaux, acteurs individuels, collectifs) dans la formation et l'expression des identités et dans leur éventuelle exacerbation (ex. : génocide Rwanda).
- Politique : impact des identités collectives (religieuses) sur la formulation de programmes et sur les interactions des partis politiques, leurs stratégies et leur communication. Rôle de l'Etat afin de parer aux problèmes liés aux expressions et affirmations d'identités (religieuses) voire stigmatisations etc.

Objectif général

L'objectif général de ce 14^{ème} colloque annuel pour le dialogue interreligieux est de comprendre l'articulation de l'identité personnelle et collective, des dynamiques de la religion et des traditions culturelles comme facteur de cohésion sociale, de solidarité, de stabilité et de paix.

Objectifs spécifiques

1. Créer un cadre d'échange sur les causes profondes des replis identitaires et de leurs conséquences ;
2. Contribuer à la connaissance et à la préservation du patrimoine culturel et religieux comme base de cohésion sociale
3. Encourager les acteurs de divers domaines de la société (politique, économie, culture, religion, sécurité) à assumer leurs responsabilités dans la construction de la paix et de la stabilité



Résultats attendus

1. Une meilleure compréhension des raisons des replis identitaires et de leurs conséquences;
2. Une meilleure connaissance du patrimoine culturel et religieux suivi de la volonté de le préserver ;
3. Une prise de conscience des acteurs de divers domaines de la société (politique, économie, culture, religion, sécurité) de leur responsabilité dans la construction et la préservation de la paix et de la stabilité.

[1] Azria, Régine. « L'identité juive au miroir de l'histoire », Nicolas Journet éd., *La culture. De l'universel au particulier*. Éditions Sciences Humaines, 2002, pp. 241-248.

[2] <https://lidentitenumérique.wordpress.com/les-différentes-identités/>

[3] - WACH Joachim : *Sociologie de la religion*, Paris 1955. P35

[4] - Sambe, B. *L'islam dans les relations arabo-africaines*, 2003

[5] *Professeur à l'université de Georgetown, chargé d'enseignement en science des religions, et auteur d'Apocalypse des religions - Pathologies et dévoilements de la conscience religieuse contemporaine*. Paris, L'Harmattan, collection *Théôria*, 2016

[6] Maalouf Amin, *Les identités meurtrières*, Editions Grasset 1998,

Photothèque



Trois imams



Priere interreligieuse M. Ben BOURGEL
Ambassadeur d'Israël



Mgr Benjamin NDIAYE et Sheikh Moafaq TARIF



Priere interreligieuse Victor BINDIA, tradition



Caroline HAUPTMANN



Ute au pupitre



Caroline HAUPTMANN



Jean Bernard DIATTA



Atelier 1



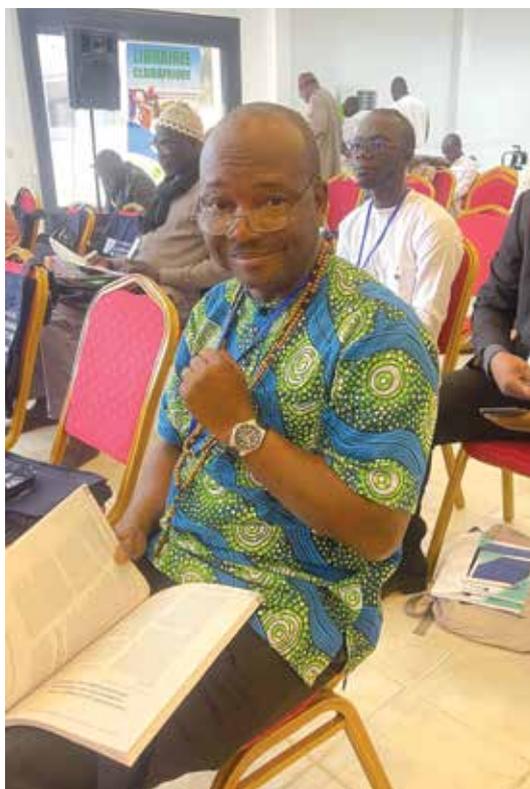
Atelier 2



Atelier 3







Col. BIAGUI



Yague SAMB



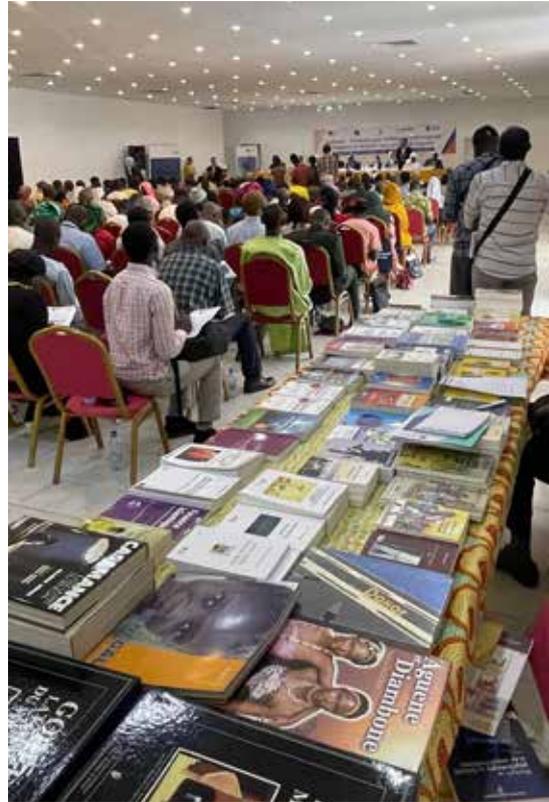
Moro, Ab Gerard, Ab SENE



Karim et Nestor







Drame interview Imam Fall



Caroline face à la presse



Le colloque „Religions et identités“ dans les médias

- <https://www.sudquotidien.sn/dakar-fin-du-colloque-interreligieux-pour-la-paix-et-la-resilience-tous-azimuts-une-synergie-sous-regionale-et-le-suivi-des-orientations-recommandes/>
- <https://www.sudquotidien.sn/dakar-colloque-sur-religions-et-identites-dans-un-monde-fragilise-le-dialogue-interreligieux-au-service-de-la-paix-et-la-coexistence-pacifique/>
- <https://lequotidien.sn/forum-de-dakar-sur-le-dialogue-interreligieux-le-senegal-une-vitrine-mondiale/>
- <https://www.senepius.com/societe/une-approche-religieuse-preconisee>
- <https://intelligences.info/2022/11/29/ouverture-du-dialogue-interreligieux-sous-le-theme-religions-et-identites-dans-un-monde-fragilise/#>
- <https://aps.sn/detail/949>
- <https://www.aps.sn/detail/931>
- <https://www.m7actu.sn/dialogue-interreligieux-au-senegal-le-14eme-colloque-souvre-ce-mardi/>
- <https://thieydakar.net/la-14e-edition-du-colloque-pour-le-dialogue-inter-religieux-souvre-ce-mardi/>
- <https://cafeactu.com/2022/11/28/dakar-ouverture-du-14eme-colloque-pour-le-dialogue-interreligieux-ce-mardi/>
- https://www.dakaractu.com/Plaidoyer-pour-le-dialogue-inter-religieux-Religion-et-Identites-dans-un-monde-fragilise-au-menu-de-la-14eme-edition_a226778.html
- <http://www.faapa.info/blog/le-14eme-colloque-pour-le-dialogue-interreligieux-souvre-mardi-a-dakar/>
- <https://www.rewmi.com/colloque-sur-religions-a-dakar-le-dialogue-interreligieux-au-service-de-la-paix>
- <https://www.youtube.com/watch?v=cGIXSGZDj3E>
- <https://www.youtube.com/watch?v=zJFDSu-GGZc>



Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

Almadies Zone 9
En face du groupe scolaire «La Pointe des Almadies»
BP 5740 Fann
Dakar / Sénégal
Tel. +221 33 869 77 78

<https://www.kas.de/de/web/senegal>

www.kas.de