

ÉTUDES SÉNÉGALAISES
N° 3

G. BALANDIER ET P. MERCIER

PARTICULARISME ET ÉVOLUTION

LES PÊCHEURS LEBOU



Centre IFAN-Sénégal
Saint-Louis, Sénégal, 1952

Particularisme et Évolution

LES PÊCHEURS LEBOU

DU

SÉNÉGAL

PAR

G. BALANDIER ET P. MERCIER

ÉTUDES SÉNÉGALAISES
N° 3

P. MERCIER ET G. BALANDIER

PARTICULARISME ET ÉVOLUTION

LES PÊCHEURS LÉBOU
DU SÉNÉGAL



Centre IFAN-Sénégal
Saint-Louis, Sénégal, 1952

A DENISE PAULME
ET
ANDRÉ SCHAEFFNER

G. B. ET P. M.

AVANT-PROPOS

Nous avons utilisé, ici, les matériaux recueillis lors d'une enquête menée chez les pêcheurs Lebou durant le second semestre de l'année 1946. C'était notre premier contact avec l'Afrique Noire et avec la sociologie « vivante ». Inutile de cacher que cette initiation se solda par des hésitations et par des lacunes dans l'information. Les compléments qui auraient été nécessaires n'ont pu être recueillis parce que les circonstances nous obligèrent à quitter le Sénégal. Dans de telles conditions, ce travail n'a pas la prétention d'être une monographie complète et définitive, mais plutôt un recueil de notes dont l'analyse a été inégalement poussée, et qui parfois se chevauchent.

Les Lebou ont été choisis parce qu'ils représentent, au Sénégal, un groupe bien déterminé et limité, à spécialisation de pêcheurs, replié sur lui-même, particulariste et cohérent. Il était intéressant d'apprécier comment cette société se prêtait ou résistait aux influences étrangères, de voir le jeu de ses réactions au contact de l'Islam et au contact de deux importants centres urbains (Dakar et Rufisque). Ainsi pensons-nous justifier notre titre : *PARTICULARISME ET ÉVOLUTION*.

L'enquête fut menée essentiellement dans les groupes de villages que nous pouvons nommer les Mbao et les Bargny. Nous devons des remerciements aux instituteurs de ces deux groupements. Le français étant parlé par la plupart de nos informateurs nous avons pu éviter les « trahisons » dues à l'emploi continuels d'interprètes.

L'élaboration des documents recueillis se fit alors que les auteurs étaient éloignés l'un de l'autre. L'un au Dahomey, l'autre en Guinée Française puis en Afrique Équatoriale Française. C'est dire que l'harmonie des textes fut difficile à réaliser et qu'il est malaisé de fixer précisément la part de chacun.

Lors de l'enquête collective, M. Bohumil Holas, alors récemment arrivé de l'Université de Prague, participa à la collecte des matériaux. Ceux qui lui sont personnellement dus — des croquis, surtout — sont mentionnés, à chaque fois, au cours de ces chapitres.

Nous devons des informations précises et précieuses à M. Abdoulaye Sadjji ; qu'il trouve, ici, nos remerciements.

Il nous reste à manifester notre reconnaissance au Professeur Théodore Monod et au Docteur L. Pales pour leurs suggestions et leurs conseils.

Reprenant, maintenant, cet ouvrage, nous en sentons, à cause du temps passé et d'une meilleure expérience du Monde Noir, toutes les imperfections. Il n'empêche que nous conservons, pour lui, tout l'attachement qu'on accorde à un enfant premier-né!

Paris, 1948.

G. B. et P. M.

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

Nous avons réduit au minimum le nombre de signes diacritiques et de signes spéciaux employés. Nous nous en sommes tenus en gros au système de notation simplifié utilisé par l'I. F. A. N. Il faut donc remarquer :

- a) Les différentes ouvertures de *e* sont marquées par *é* et *è* ;
- b) Les différentes ouvertures de *o* ne sont pas marquées ;
- c) Les voyelles nasalisées sont indiquées par un accent circonflexe ;
- d) Le *ou* est marqué par *u*, sauf dans les noms propres d'usage courant.

En ce qui concerne les consonnes, les seuls traits particuliers à noter sont :

- a) L'utilisation de *h* pour noter la spirante sourde palatale ;
- b) L'utilisation de *ñ* pour noter la nasale prépalatale ;
- c) L'utilisation de ' pour désigner l'aspiration ;
- d) L'utilisation de *y* après une consonne, même en finale, pour indiquer la mouillure (*ex/ty*).

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- A. P. ANGRAND, *Manuel Français-Wolof*, Dakar.
- G. BALANDIER, « Observations sur le patrimoine, et sur l'héritage chez les Lebou de Bargny », in *Notes Africaines*, n° 32, p. 18.
- G. BALANDIER, « Notes sur l'exploitation du sel par les vieilles femmes de Bargny », *Notes Africaines*, n° 32, p. 22.
- G. BALANDIER, « Femmes « possédées » et leurs chants » in *Présence Africaine*, n° 5, 1948.
- G. BALANDIER, « L'enfant chez les Lebou du Sénégal », in *Enfance*, n° 4, sept.-oct. 1948, p. 285 à 304, Presses Universitaires, Paris.
- Coutumiers Juridiques de l'A.O.F.*, tome I.
- GADEN, « Légendes et coutumes sénégalaises », in *Revue d'Ethnologie et de Sociologie*, 1912.
- GRUVEL, *Les Pêcheurs des Côtes du Sénégal*, Paris.
- G. HARDY, *Géographie de l'A.O.F.*, 1913, Dakar.
- HOLAS (Bohumil), « Moyens de protection magique chez les Lebou », in *Notes Africaines*, n° 39, p. 19 à 24, fig. 2-19.
- N. LEGA, *Les pêcheurs de Guet Ndar*, Dakar.
- P. MARTY, *L'Islam au Sénégal*, Paris.
- MICHEL (Claude), « L'Organisation coutumière (sociale et politique) de la Collectivité Lebou de Dakar », in *Bulletin Soc. Et. Hist. et Soc. de l'A.O.F.*, t. XVII,, n° 3, 1934.
- Dr L. PALES, *Rapport n° 1* (Sénégal), année 1946, Dakar.
- ROGER (Baron), *Recherches Philosophiques sur la langue Ouolove*, Paris 1829.
- J. TROCHAIN, *Contribution à l'étude de la végétation au Sénégal*, Larose, 1940, Paris.
- WESTERMARCK, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*.

LE PAYS LEBOU

Le petit peuple des Lebou occupe un front de mer d'étendue restreinte mais particulièrement riche en poissons et crustacés. En dehors de la presqu'île du Cap-Vert proprement dite, il égrène ses villages, vers le Sud, au long de ce qu'il est convenu de nommer la « Petite-Côte ». Jusqu'à Yen, en avant de cet éperon qu'est le Cap-Rouge, s'étale le véritable Pays Lebou ; ensuite, ces gens sont mêlés à d'autres peuples (Sérère du Sine et du Saloun) jusque dans la région de Joal ; et la Colonie Lebou de Conakry représente une pointe avancée, absolument coupée du groupement Lebou, aberrante. Peuple dans l'ensemble plus orienté vers le Sud que vers l'intérieur, plus vers les Sérère que vers les Wolof dont il parle la langue avec des variantes dialectales.

Il occupe la partie la plus active du Sénégal où se trouvent les villes de Dakar et de Rufisque, où se déroulent la voie ferrée et la route en direction de Thiès et de Saint-Louis. Il est au carrefour du Pays Wolof et du Pays Sérère, à la pointe même de la partie la plus modernisée de l'Afrique Occidentale Française.

*
* *

Dans l'ensemble de ce pays, traditionnellement nommé le Diander, il importe de distinguer, et la Côte, et l'intérieur. Là, des plages en général sablonneuses ; ici, des « niayes » où l'humidité est retenue par un sous-sol argileux, des marigots plus ou moins asséchés ; le domaine de la pêche et celui des activités agricoles. Deux paysages différents qui symbolisent chacun des aspects de la vie économique.

Pays monotone ; la carte géologique de l'endroit permet aisément
Les pêcheurs Lebou du Sénégal.

de comprendre ce caractère : quaternaire qui se manifeste par un sol généralement sableux, éocène (éocène inférieur, surtout) à argiles et marnes (avec quelques calcaires et marno-calcaires) dont les affleurements « ne paraissent jouer qu'un rôle très réduit dans la végétation » (1).

Les noms indigènes, relevés par J. TROCHAIN, qui désignent les sols superficiels, sont significatifs des divers aspects ; citons :

« *Dior* : sol du système dunaire ancien, au relief très amolli.

Diorboye : c'est le *dior* portant encore sa végétation primitive.

Dek ou *dak* : terre silico-argileuse qui tapisse les gouds qui séparent les dunes et, d'une façon générale, les dépressions où l'eau de pluie s'accumule durant la saison des pluies.

Bambo : c'est le *dior* voisin des mares permanentes de la région des Niayes.

Ban : terre dure, argileuse, humifère, de couleur noire des marécages.

Batir : sol des palmeraies des Niayes.

Tan : terrains salés impropres à toute culture... (2) »

Faisant suite à la presqu'île du Cap-Vert, la « Petite Côte », en général sablonneuse, est moins homogène qu'au nord de Dakar. « On y trouve des plages argileuses, aux falaises basses et doucement inclinées, et quelques éperons calcaires et latéritiques (Cap-Rouge et Cap-Naze) (3) ». C'est, par excellence, le pays de la pêche (des pêcheries européennes sont installées, d'ailleurs, au long de cette côte).

Côte significative, aussi, en raison de deux caractères justement signalés par J. TROCHAIN : a) existence de prairies sous-marines sur des hauts fonds vaseux qui ne se découvrent pas, même partiellement, à marée basse ; b) existence « des *tan* (qui prouvent un mouvement positif de la mer), langues de terres salées, dépourvues ou presque de végétation, qui s'enfoncent dans les terres. Ces *tan* sont d'anciens bras de mer entièrement exondés, ou dont le thalweg est encore envahi par l'eau salée, au rythme des marées » (4). C'est sur ces terres salées que se fait, par l'intermédiaire des vieilles femmes, la récolte du sel (5).

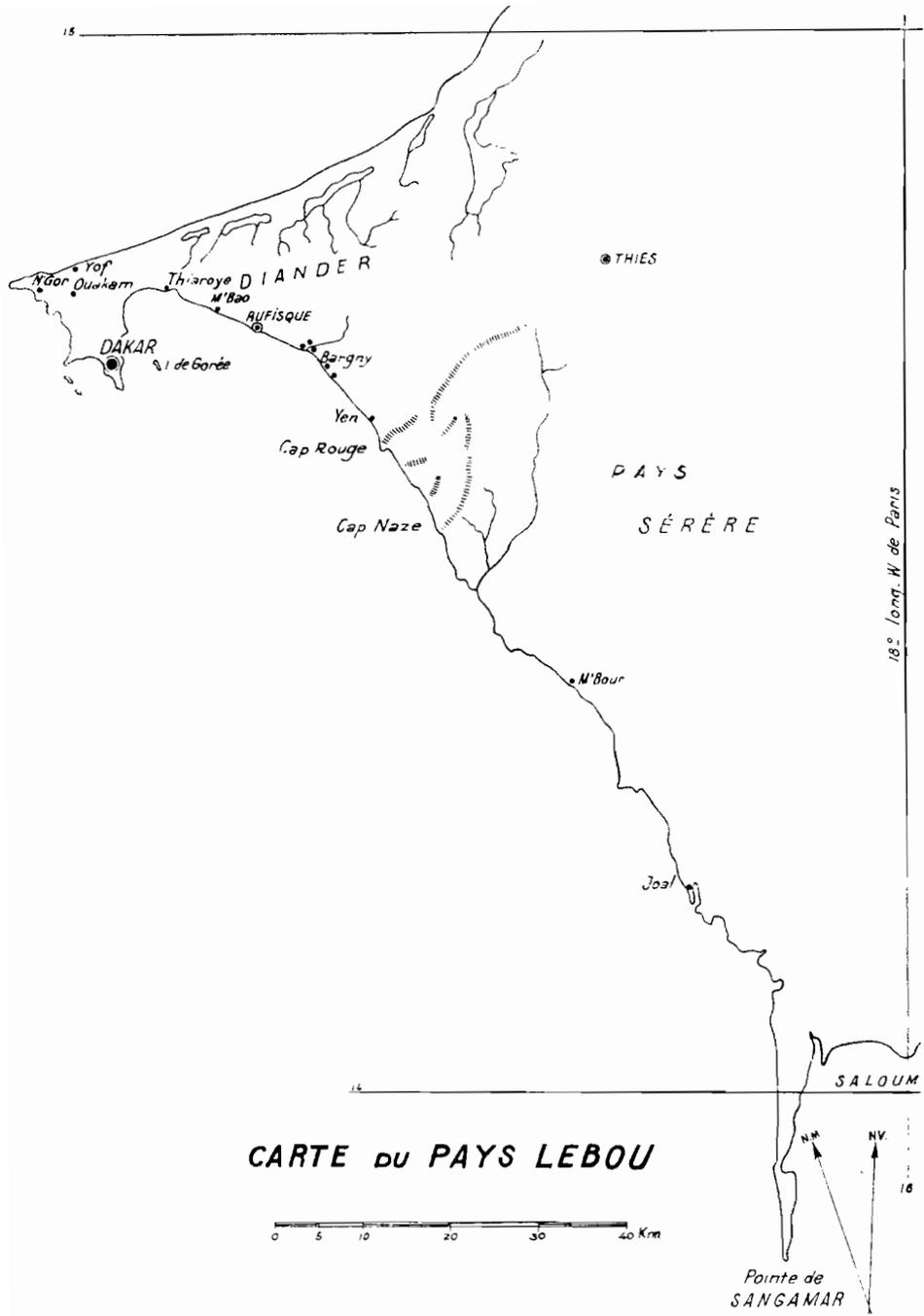
(1) J. Trochain, *Contribution à l'étude de la végétation au Sénégal*.

(2) *Ibid.*

(3) J. Trochain, *op. cit.*

(4) *Ibid.*

(5) Cf. le chapitre consacré à la Vie Économique.



*
**

Comme partout ailleurs au Sénégal, l'année se divise en quatre saisons dont la durée et les caractères spécifiques sont tantôt plus, tantôt moins marqués. Soit :

1° *Navet* (Wolof), saison des pluies qui dure de juillet à octobre ; c'est l'époque que les Européens nomment « hivernage ».

2° *Lolle* (Wolof), véritable saison de transition, saison fraîche qui se répartit sur novembre, décembre et janvier. C'est « alors que les plantes herbacées achèvent de mûrir leurs graines et jaunissent pour se dessécher ensuite, qu'un assez grand nombre d'arbres et d'arbustes reprennent de nouvelles feuilles et fleurissent (1) ».

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

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

Ce schéma exige qu'il soit tenu compte des influences adoucissantes dues à la mer, à tel point qu'on a pu parler (J. TROCHAIN) de l'existence d'un véritable climat littoral reconnaissable de Bathurst à Port-Étienne.

Dans l'étude intitulée « Connaissance du Monde », nous avons fait dresser des cartes du ciel ; celles-ci comportent l'indication de deux zones mal déterminées : *Tyorom* où se préparent les pluies (c'est la saison *tyorom* des Wolof) et *luléli* où s'achèvent les pluies (c'est la saison *Lolle* des Wolof). Il est intéressant de remarquer que les deux époques de transition sont les plus importantes, les deux seules spatialement situées, les deux seules fréquemment citées : la saison où commencent les travaux des champs, la saison où commencent les récoltes. Tandis qu'on ne trouve pas, chez ce peuple de pêcheurs, des mots spéciaux désignant les époques de l'année pendant lesquelles la pêche est la plus abondante.

*
**

La végétation est typique dans deux de ses aspects ; ici, encore,

(1) J. Trochain, *op. cit.*

nous aurons recours au remarquable ouvrage de J. TROCHAIN. Il s'agit :

1° des « Niayes ».

« La végétation subguinéenne des Niayes est constituée par des palmeraies d'*Elaeis* sur sol continuellement exondé. Au centre de ces oasis séparées par des dunes du secteur paralittoral et sur lesquelles s'échappent parfois, à l'état d'individu isolé, des espèces végétales propres à la palmeraie, on trouve fréquemment, mais non nécessairement, une nappe d'eau de faible étendue, devenant généralement saumâtre à la fin de la saison sèche... (Les sols qui sont) légers, paraissant humifères, acides, souvent humides, malheureusement de faible étendue, conviennent parfaitement, sauf si l'eau est salée en permanence, à la culture des bananiers, des patates, du manioc, du maïs, des piments; de nombreux légumes européens : choux, aubergines, persil, haricots, navets... (1). »

2° Des reliques forestières.

Elles existent au long de la Petite-Côte. Ces « reliques forestières ne constituent pas un ensemble homogène. Ce sont, au contraire, des espèces disséminées dans d'autres groupements végétaux actuellement plus ou moins individualisés (2) ». Il s'agit uniquement d'espèces reliques éparses; mais « qui permettent de comprendre l'existence de la végétation des Niayes ».

*
* *

De tels paysages végétaux manifestent l'ancienneté et l'importance de l'action humaine dans cette région. Les « Niayes » permettent une véritable culture en jardins et les produits de ceux-ci trouvent à s'écouler facilement sur les marchés des villes européennes. Mais les terrains favorables aux grandes cultures, ainsi l'arachide, sont de moins en moins nombreux. L'insuffisance des activités agricoles, l'irrégularité des pêches (de nombreux pêcheurs déclarent les revenus de celles-ci insuffisants pour nourrir leurs familles), la multiplication des besoins, la tentation des villes expliquent que de nombreux jeunes gens soient attirés par les emplois qu'offrent celles-ci.

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

L'HISTOIRE ET LES TRADITIONS

Deux hypothèses sont mises en avant, quant à l'origine du mot *Lebou*. L'une le rattache à *lébé*, qui signifie conter, dire une fable. Les *Lebou*, ainsi seraient ceux qui ont la réputation de dire des fables, de dissimuler leur pensée, de ruser. Caractère ambigu, qu'on peut prendre aussi bien sous un aspect péjoratif que dans un sens élogieux. Aussi les *Lebou* ne rejettent-ils pas cette étymologie. Une seconde est proposée : *lébu* aurait signifié défi, guerrier ou autre. Les *Lebou* ont toujours été impatients de toute domination ; leurs déplacements incessants l'attestent, et surtout la grande révolte de la fin du xviii^e siècle qui aboutit à la fondation de la « République *Lebou* ». Bien entendu, elle n'offre pas plus de garanties d'exactitude. Par ailleurs, il est assez difficile de préciser l'ancienneté de ce nom. Pourtant l'histoire maure fait, à cette population une place de choix parmi les peuples du Sénégal : elle serait la plus ancienne, bien déchue aujourd'hui quant à l'importance numérique, et la première qui ait été en contact avec les Blancs. Toujours selon les Maures, les Wolof seraient nouveaux venus au Sénégal, et de race plus grossière, plus mêlée. Les *Lebou* faisaient partie de cet ensemble de Noirs occupant l'actuelle Mauritanie, dont ils n'ont été chassés que progressivement, du x^e au xiii^e siècle ; ensemble déjà composite sans doute, et qui s'est désagrégé et différencié sous le choc des populations blanches.

Il s'agit d'une population de pêcheurs ; avait-elle déjà ce caractère avant de s'établir au Cap-Vert et sur la Petite Côte ? Les légendes offrent à ce sujet quelque contradiction. L'une qui paraît plus récente, d'ailleurs, met en scène une femme-poisson, capturée par un pionnier hardi de la pêche en mer, et qui, amenée parmi les hommes leur aurait enseigné les techniques en même temps que des pratiques reli-

gieuses, et même se serait unie à eux. Légende qui tend à attribuer à une hérédité marine les qualités de pêcheurs des Lebou. Formée sans doute d'éléments disparates, la pêche, dans le récit qui en est fait, préexiste à l'introduction dans le sang lebou de l'élément marin. Plus vague, d'ailleurs, et moins connue, que celles qui attribuent aux grandes familles Lebou des liens mystérieux avec divers habitants de la mer, poissons ou sirènes (1). A rapprocher d'autres légendes concernant les familles des Gèy et des Ndyay, qu'on déclare issues du Génie de l'eau, Ndyadyan Ndyay (2). On voit qu'il n'y a pas un corps cohérent de traditions, quant à une origine marine. Mais une autre légende tend à repousser très loin le temps où les Lebou apprirent à pêcher. Elle conte, que au cours de leurs longs séjours dans l'intérieur, il arriva que des hommes, regrettant leur ancien état, construisirent une pirogue dans un tronc de baobab, et ne trouvant rien de mieux, firent des pagaies avec des *salan* (3); s'adonnèrent ils pour la première fois à l'art de la pêche sur les bords du lac de Guiers (4) (*Gèly gèy*, soit : la mer des Gèy), ou faut-il remonter plus loin encore ? Les Lebou, avec les gens de Get'Ndar sont regardés comme les pêcheurs par excellence ; non seulement, ils accaparent, même en pays sérére (5), les moyens de pêche les plus importants, mais on ne concevait guère, jusqu'à ces derniers temps (6) un Lebou qui ne fût pas pêcheur. Leurs mouvements migratoires, d'ailleurs, n'ont été qu'une marche, longtemps retardée pour des causes diverses, vers une bonne côte, assez éloignée des populations trop dangereuses et puissantes qui les pressaient. Peut-être des fractions Lebou vivaient-elles de la pêche fluviale sur les bords du Sénégal (7) ? Les traditions parlent de leurs rapports

(1) En voir plus bas le détail (appendice II).

(2) Voir Gaden, *Légendes et coutumes sénégalaises*, *Revue d'Ethnologie et de Sociologie* 1912.

(3) Sorte d'euphorbe. Une autre version dit : avec des lianes. Exploit attribué à la branche Sob de la grande famille des Mbèn.

(4) Voir plus bas le schéma des migrations.

(5) Voir : Vie technique.

(6) L'évolution récente a détourné un grand nombre de Lebou de la pêche. Certains villages ou quartiers ont délaissé les grandes expéditions de pêche, donné plus d'importance à la culture ; et nombre de jeunes gens vont travailler à la ville, Dakar ou Rufisque.

(7) Signalons qu'on trouve, sur le fleuve même, entre Richard-Toll et Podor sur la rive droite, le village de Leboudoué.

avec les *Tyubalo*, pêcheurs originaires du fleuve, et qui sont descendus eux aussi jusque dans le Djolof. Ces *Tyubalo* sont des éléments toucouleur, constituant non pas un peuple, mais une caste de pêcheurs. Ils auraient été les maîtres des Lebou dans l'art de la pêche. Les *Tyubalo* revendiquent la primauté parmi les pêcheurs du Sénégal ; l'un d'eux disait : « Le *Tyubalo* peut faire qu'un Lebou soit dans l'impossibilité de pêcher un seul poisson ; un Lebou ne peut gêner la pêche d'un *Tyubalo* ; les Lebou connaissant bien le métier de pêcheur, mais non tous les secrets de la pêche ; les *Tyubalo* ne les leur ont pas donnés (1). »

Ainsi les Lebou auraient fait leur apprentissage de pêcheurs sur les bords du Sénégal. La pratique de la pêche, dans ces régions, doit remonter à une époque très reculée : les vestiges d'engins de pêche, recueillis en plein Sahara, et utilisés à la période pré-désertique, suffisent à le prouver. Les Lebou se rattacheraient-ils à ces populations de pêcheurs archaïques ?

Le nom de Lebou a-t-il toujours désigné une population de composition identique ? C'est peu probable. Des Lebou primitifs, si l'on peut dire, que des traditions présentent comme une race pure, et comme les occupants de la majeure partie du Sénégal Nord-Occidental, aux groupes actuels, il y a eu des modifications certaines. Qu'il soit possible d'affirmer avec autant d'assurance, comme nous l'avons entendu par les intéressés eux-mêmes ou par leurs voisins immédiats : les Lebou sont des Wolof, les Lebou sont des Sérères, les Lebou sont des Sossé (Mandingue), suffirait à prouver le caractère composite de la population actuelle. C. Michel, dans son travail sur la communauté Lebou de Dakar, proposait le schéma suivant : les Lebou se seraient formés sur un fonds Sossé (2) et Sérère, modifié profondément par des apports Wolof (groupements chassés par fait de guerre ou descendant à la recherche de pâturages) ; à tout le moins, disait-il, « aux Lebou originels, s'ils ont existé, se sont mêlés des éléments Wolof et Sérère ; ces derniers par des apports considérables (3) ». Ces « Lebou originels » dont les traditions maures nous permettent de supposer l'exis-

(1) Les rites de propitiation en vue d'obtenir une pêche abondante présentent des traits identiques chez les *Tyubalo* et chez les Lebou.

(2) Les Sossé de souche mandingue ont été les occupants de la presqu'île avant les Lebou. La famille actuelle des Cissé se voit assigner une origine mandingue.

(3) *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'A. O. F.* 1934.

tence, semblent d'ailleurs s'être pulvérisés sous la pression des Toucouleur et des Wolof; les familles actuelles du pays Lebou se sont frayé un chemin chacune de leur côté pour l'atteindre. C'est seulement là que s'est reformée une unité Lebou.

Les caractères anthropologiques des Lebou ont été peu étudiés, et, en tout cas, contribuent à poser le problème de façon plus aiguë, plutôt qu'à le résoudre. Le premier qui ait étudié séparément un groupe de Lebou, le Dr VERNEAU, avait quelque mérite à faire la distinction (1). Leur teint lui semblait proche de celui des Mandingue. La taille ne les distinguait pas des Wolof (2). Les indices craniométriques les en éloignaient : ils sont en moyenne moins dolichocéphales ; mais ceux que le Dr VERNEAU avait recueillis formaient une série plus également répartie entre les extrêmes.

Il en concluait à l'existence de croisements. Quant aux mensurations de la face, elles pouvaient être comparées à celles des Mandingue et des Sérère. Le Dr VERNEAU faisait donc des Lebou le résultat d'un croisement entre les « races » Wolof et Mandingue, donnant d'ailleurs aux Sérère une position identique. Mais le Dr VERNEAU conclut : « ils (les croisements précités) ne suffisent pas pour expliquer un de leurs caractères, le raccourcissement de la tête. Un autre élément a dû intervenir, élément que, dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne saurions songer à déterminer (3). » Peut-être faudrait-il prendre la question en sens inverse : un élément racial originel, très différent des autres populations sénégalaises, que seraient venues étouffer en partie les influences Wolof, reçues au cours des migrations et des séjours dans l'intérieur, et les influences Mandingue et Sérère, reçues sur place, des anciens habitants du pays Lebou. Une enquête anthropologique complète serait ici nécessaire à une critique des traditions. Le grand nombre des croisements laisse pourtant peu de chances de définir le type Lebou authentique. Les familles réputées pures Lebou, ainsi les Sèk, dont on dit : là où il y a beaucoup de Sèk, on a un village vraiment lebou, ne sont pas plus à l'écart des mélanges.

(1) Il dit lui-même : « Les Lebou sont moins connus que les Ouolofs et les Sérère. On les confond généralement avec les premiers » (*L'Anthropologie*, t. VI).

(2) Les mensurations récentes du Dr Pales indiquent une trop faible différence entre la taille moyenne des Wolof et celle des Lebou pour qu'on puisse encore en tirer argument.

(3) *Op. cit.*, tirage à part, p. 22.

Le développement, en pays lebou, de centres comme Rufisque et Dakar n'a fait qu'accélérer le mouvement malgré le particularisme des Lebou.

La langue, c'est ce qui, de l'extérieur, fait prendre si souvent le Lebou pour un Wolof. Le Lebou dit lui-même : Je parle Wolof. Mais là encore, l'état de fait pose un problème d'origine (1). Les Lebou emploient un dialecte Wolof ; mais ils ont en propre une certaine accentuation, une vocalisation particulière, des formes syntaxiques inhabituelles. Dans leur vocabulaire, en dehors des mots qu'ils sont seuls à posséder parce qu'ils dépendent de leur mode de vie, de leurs formes techniques, il en est quelques-uns qui ne se retrouvent pas en Wolof. Élément inexpliqué, comme il en est parmi les composantes anthropologiques. De quelques-unes de ces particularités du parler Lebou, l'influence Sérère pourrait rendre compte, pas de toutes.

On est pourtant ramené aux Sérère par l'examen des croyances et des institutions. Tenons-nous à ces deux points ; institutions familiales, fonds religieux traditionnel (2). On verra dans l'exposé sur la famille l'importance que revêt chez les Lebou la lignée maternelle ; le régime des biens semble montrer un compromis entre un ancien état, où la lignée maternelle était prépondérante, et des influences plus récentes qui ont accru les droits de la lignée paternelle. Un des traits qui, aux yeux des Wolof actuels, profondément islamisés, caractérisent les Lebou, c'est la « bizarrerie » de leurs institutions familiales, la faiblesse particulière de l'autorité paternelle. Par là, les Lebou se rapprochent des Sérère chez lesquels ce trait est plus accentué encore (3). Par là, ces deux groupes tranchent sur les populations environnantes, et il ne s'agit pas d'un de ces « caractères intermédiaires » entre les Wolof et les Mandingue dont toujours on tend à pourvoir Lebou et Sérère, en faisant ainsi des populations d'apparition tardive.

Domaine maintenant des traditions religieuses, où d'ailleurs l'influence féminine est forte : non seulement les femmes leur restent le

(1) Il n'est pas dans notre propos de faire une étude linguistique. On pourra voir quelques remarques sur « Le Wolof des Lebou », dans le *Manuel français-wolof* de A. P. ANGRAND. M. A. DAROT, d'autre part, prépare un travail sur ce sujet.

(2) Les Lebou, on le verra sont Musulmans, mais ils n'ont pas été parmi les premiers Sénégalais convertis, et les croyances traditionnelles restent vivaces chez eux.

(3) C'est le lait qui fait la parenté. Voir entre autres exposés ceux des *Contourniers juridiques de l'A. O. F.*, t. I.

plus obstinément fidèles, malgré l'Islam professé théoriquement, mais encore les *tur* qui en sont les personnages principaux sont en majorité de sexe féminin (1). Deux traits sont à retenir. D'une part, un certain nombre de ces *tur* sont réputés Sérère ou Mandingue, et ils le proclament par la bouche des femmes dont parfois ils se saisissent. D'autre part, une place importante est faite dans les chants religieux, en particulier dans les chants de femmes possédées, à des allusions au cap de Sangamár, ou Sangomar (2), en plein domaine sérère ; c'est à proximité de ce cap que, dans une ville mystérieuse, les *tur* avaient leur centre. Allusions qui, aujourd'hui, semblent mal comprises de nombre de Lebou. Est-ce le résultat d'influences sérères depuis l'installation au Cap-Vert, donc relativement récentes ? Pourtant, un *tur* comme Kumba Gésu est dit originaire du Cayor. Les emprunts sérères auraient-ils été réorganisés selon le schéma historique des déplacements Lebou ? A moins que cela n'appartienne à un fond commun aux Lebou et aux Sérère.

Il est possible qu'ils aient, partis de points voisins, suivi les uns et les autres un itinéraire Nord-Sud, avant de se fixer à nouveau en contact. Seulement, les Sérère ont atteint plus tôt leur habitat définitif, tandis que les Lebou s'attardaient dans les régions où se constituait le peuple Wolof, et se mêlaient eux-mêmes à d'autres éléments. Les traditions sérère parlent de séjours au pays de Gabu, qui est le Fouta-Toro. Lebou et Sérère auraient été les co-occupants de la partie occidentale du Hodh, puis de la vallée du Sénégal, avant d'être rejetés vers le Sud (3). Faut-il voir une preuve de cette parenté dans la qualité de *kal* que les Lebou accordent aux Sérère : les rapports entre eux sont du genre de ceux que permet la « parenté à plaisanterie (4). » Lebou et Wolof ne sont pas *kal*. Mais, fait plus surprenant, les Lebou,

(1) On n'entreprendra pas ici un exposé qui a sa place dans la partie : « Vie religieuse » de ces notes.

(2) Il se trouve à l'embouchure du Saloum.

(3) J. Joire, dans le compte rendu de ses fouilles des tumuli de Rao dans le Walo (*Man.*, vol. XLIII, mai-juin 1943) admet qu'on puisse attribuer aux Sérère les tombes non-islamiques qu'il a découvertes. Il pense que les Sérère auraient occupé le Tagant jusqu'à la première poussée blanche contre l'empire de Ghana, et les rives du Sénégal jusqu'à la chute définitive de celui-ci.

(4) Voir à ce sujet, par exemple l'article de Labouret H. dans *Africa*, possibilités de voler et d'insulter impunément, etc. ; certains Lebou dénieient aux Sérère la qualité de *Kal*, affirment qu'il y a entre eux parenté pure et simple.

comme les Sérère d'ailleurs, considèrent les Toucouleur aussi comme leurs *kal*. A rapprocher non seulement du fait que les Lebou ont séjourné, au moins une fraction d'entre eux, au Fouta-Toro (1), mais encore des rapports avec les *Tyubalo* dont ils font état. Ces *Tyubalo* sont des éléments Toucouleur. Des fractions du peuple Lebou « originel » se sont fondues complètement au milieu d'autres peuples. Pour n'en donner qu'un exemple, lorsqu'un dernier mouvement eut porté les Lebou jusqu'à la côte sud de la presqu'île, on dit qu'une partie seulement s'y fixa, et que l'autre, au moins aussi importante, regagna le Cayor, où sans doute elle se fonda parmi la population Wolof. D'ailleurs, et nous l'avons signalé déjà, certains *tur* sont censés résider encore au Cayor et au Djolof, et, plus lointains, on leur attribua une puissance moins grande et des manifestations moins fréquentes (2).

Les grandes lignes de ces migrations Lebou, il est possible de les retracer (3). Unanimes, les traditions en placent le point de départ sur la rive droite du Sénégal; des points de départ échelonnés, mais voisins, sont attribués aux Sérère, et aux peuples qui, au lieu de franchir le fleuve, le remontèrent et s'établirent dans l'actuelle colonie du Soudan. Il n'est pas aisé de la fixer exactement : c'est soit le Hodh, soit le Tagant (soit même parfois l'Adrar ?). En tout cas, pour exprimer l'ancienneté d'une famille, on déclare qu'elle habitait autrefois le Ganar (la Mauritanie) : manière de décerner un brevet de noblesse, — bien qu'en fait toutes les familles trouvent leur origine en ce même point, et que pas une ne puisse remonter sa généalogie jusque-là. — On verra que l'on tend à rattacher chacune des grandes familles à l'une des régions de stationnement, sans que les traditions s'accordent toujours sur les correspondances.

Si on peut fixer, en gros, le point de départ, sur la rive droite du Sénégal, et les dernières étapes des migrations, la période intermédiaire est moins connue. Il est probable que les populations d'origine Lebou, sous le choc des conquérants venus du Nord et qui ne cessèrent de les talonner pendant des siècles, se divisèrent en plusieurs groupes; certains par la suite se rassemblèrent, d'autres s'engagèrent

(1) Voir plus bas.

(2) La géographie religieuse garde le souvenir des déplacements des Lebou, mais de façon malheureusement trop vague.

(3) On verra que dans le détail il y a des imprécisions et des contradictions.

complètement dans les grands mélanges de populations dont la moitié nord du Sénégal allait être le théâtre. Une partie des groupements Lebou, la plus orientale, vint s'installer dans le Fouta-Toro. Aujourd'hui encore, les Sèk conservent des liens de parenté avec des familles de ces régions. Ils ont été en contact avec les Peul; ils faisaient partie de ces populations appelées *Sèbbè* (sing. *Tyèdo*) par les Peul. Sans doute faut-il rattacher au séjour de fractions Lebou dans ce pays la qualité de *kal* que se reconnaissent Lebou et Toucouleur. Des groupes restés sur place dans le Fouta-Toro et une partie du Djolof se sont fondus dans la population Toucouleur. Les villages de Cascas et Ndyum sont dits de fondation Lebou (1).

Une seconde fraction des Lebou primitifs, longeant, venus de l'Est, le marigot de la Tawey, se fixa quelque temps sur les rives du lac de Guiers. Les anciens sites de villages qu'on y voit en plusieurs endroits pourraient-ils leur être attribués? Un lieu dit Ndum ou Ndyum sur la rive W du lac est à rapprocher de Ndyum, précédemment cité, origine d'une des branches de la famille Ndoï. On peut se demander enfin si le groupe, dont le particularisme est bien connu des pêcheurs de Get' Ndar, n'aurait pas la même origine que les pêcheurs Lebou. Ils se seraient installés beaucoup plus tôt que les Lebou sur une côte favorable, et wolofisé de façon plus profonde et plus rapide. Ils ont d'ailleurs repris leurs relations avec les Lebou; des pêcheurs de Get Ndar descendent chaque année jusque sur la Petite Côte et tous se retrouvent sur les mêmes lieux de pêche.

Quoi qu'il en soit, les deux premières fractions furent obligées bientôt de reprendre leur marche vers le Sud, à travers le Djolof et le Cayor, où elles se rejoignirent. Quelques-uns des lieux où ils séjournèrent ont été retenus, soit qu'on les rattache à l'histoire d'une famille, soit qu'on en fasse la résidence, temporaire ou définitive, d'un *tur*. Ainsi le nom du village de Khandane, dans le Cayor, est lié aux Sèk; dans le Cayor encore on retrouve des noms de village comme Ntyeken, Ndoïen, qui sont aujourd'hui des noms de quartiers dans les villages Lebou; se retrouvent également les noms de Merina, Dyokul, que portent des faubourgs Lebou de Rufisque. Certains figurent dans des chants, comme celui de Khandane, patrie des Sèk, et celui de Mboul, où l'on place la résidence de Kumba Gèsu, *tur*

(1) Tous deux dans la région du marigot de Doué, au S.-E. de Podor.

important. Comme dans toutes les régions où successivement ils s'arrêtaient, les Lebou firent figure d'indépendants, voire d'insurgés, et un nouveau mouvement les porta au Diander aux portes de la presqu'île, très près cette fois de leur habitat définitif. Ils y vécurent côte à côte avec les Sérère None.

Dernière phase maintenant, celle de l'installation des Lebou dans la presqu'île et sur la Petite Côte. Elle se présente comme une pénétration pacifique parmi les Sérère, une recherche lente des meilleurs points de pêche, entre la presqu'île et la région de Joal. Il y eut pendant ce temps des unions avec des familles Sérère. Les Lebou lancèrent sans doute des reconnaissances jusque dans la région de Joal, avant de fixer leurs premiers établissements à Yen et à Bargny. D'autres s'avancèrent ensuite vers la presqu'île, y établissant un premier village, qui n'aura que le rôle d'un centre de dispersion : Tyorum. Peut-être même n'est-ce pas le nom d'un village proprement dit, mais d'une région dans laquelle se trouvaient établies diverses fractions Lebou avant leurs déplacements définitifs vers la côte. Quant à la place de ce Tyorum, il y a quelque contestation : les uns le placent entre Keur Massar et Yombel, les autres plus à l'Ouest, au Sud-Est de Yoff et à mi-chemin de la plage actuelle de Hann. La première localisation est plus vraisemblable : c'est que Tyorum n'a pas seulement donné naissance aux villages de la zone actuelle de Dakar et dépendances, mais à des centres plus éloignés, comme les deux Mbao. Dans le quartier Dyabel de Tyorum ont pris naissance les quartiers Ndeget, ceux de Ndoyen et Tyeken. Il est possible que Tyorum ait successivement désigné plusieurs emplacements au cours des mouvements de population, de même qu'il y eut deux Dakar.

De ce centre de Tyorum, trois grands groupes divergèrent. Les uns partant vers le Sud-Est allèrent fonder les Mbao, rejoignant presque sur le terrain les groupements déjà fixés à Rufisque (Tyeget) (1). Les autres se dirigèrent vers l'extrémité de la presqu'île ; ils ne formaient pas un groupe homogène, mais deux fractions traditionnelles : les

(1) Plus précisément du Faubourg de Dyokul, dont une tradition apparente les habitants à ceux de Mbao. Un reste de tradition plutôt, et l'importance qu'elle donne aux ancêtres-femmes est à noter une fois de plus. Ce seraient deux sœurs, Ndumbé et Kodu (ou Kimba), qui auraient été à l'origine des gens de Mbao et des gens de Dyokul. Fait à noter, on trouve à Petit-Mbao des filles appelées Ndumbakodu. (Voir appendice V.)

Sumbadium et les Bèn, qui se séparèrent tout naturellement. Les premiers allèrent fonder une série de villages sur les côtes nord et ouest de la presqu'île : Yoff, Ngor, Ouakam, où dominaient respectivement les familles Mbènga, Samba, Gèy, quant aux Bèn, ils fondèrent une dizaine de petits villages, qui ont maintenant disparu pour faire place à la ville de Dakar, et qui s'échelonnaient de Hann à l'anse Bernard, en particulier Ben, Hann, Kay, Nyuk, Santiaba, Bakarda, Tann, Hok, Ngaral ; les familles à l'origine de ces fondations sont essentiellement les Ndoy, les Mbènga, les Gèy, les Diagne. Il y a eu, d'ailleurs, de nombreux déplacements secondaires de fractions familiales, dont nous donnerons quelques exemples. De tous ces établissements il ne reste plus rien, si ce n'est aux deux extrémités de la ligne : anse Bernard et Hann. Les autres villages ont été successivement disloqués et détruits, à mesure que s'étendait la ville de Dakar.

Il est difficile de donner, pour chacun des mouvements indiqués, des précisions chronologiques, bien que tous se placent dans la période historique. Le refoulement des populations noires hors de leurs anciens habitats sur la rive droite du Sénégal a été progressif, et ce n'est pas sans doute avant le x^e siècle que la Mauritanie peut être considérée comme un pays de Blancs. Encore les Noirs n'ont-ils été complètement rejetés que lors des invasions hassanes. C'est au xii^e siècle ou au début du xiii^e (vi^e de l'hégire) que les Lebou se seraient trouvés complètement installés au Fouta-Toro et au lac de Guiers. Dans ce second habitat, ils ne demeurèrent que peu de temps, chassés par la menace constante des Maures ; tandis qu'ils se maintenaient au Fouta jusqu'au xvi^e siècle, temps de la grande invasion Peul, dès la fin du xiii^e siècle, ils avaient quitté le lac pour le Djolof et le Cayor. En fait venaient-ils se mettre sous la protection de l'Empire du Djolof récemment fondé. Ils y restèrent en paix jusqu'au xvi^e siècle ; sans doute l'arrivée de leurs frères chassés du Fouta créa-t-elle des difficultés, puisqu'ils se trouvent bientôt en lutte avec les maîtres du Cayor ; c'est au xvii^e siècle, qu'ils atteignirent leur dernière étape du Diander. Le xviii^e siècle est le temps de leur installation définitive. Les luttes ne sont d'ailleurs pas finies, et c'est au cours de l'une d'elles, à la fin du siècle que se lèvera Dyal Dyop, le libérateur, et premier chef de l'ensemble des groupements Lebou.

Ce cadre chronologique demeure très approximatif. D'ailleurs, les grandes lignes de déplacement que nous indiquons ne font que sché-

matiser les mouvements multiples, et décalés dans le temps, de groupes familiaux indépendants. On a ainsi une série d'itinéraires, inégalement précis (1).

Les Mbènga auraient séjourné dans un village nommé Mbengien, dans le canton de Tiyilmaka (cercle de Louga). Descendus dans la région à l'Ouest de Tivaouane, ils y auraient fondé un premier Ndakaru (Dakar, I) entre Taybasongo et la mer, avant de rejoindre la presqu'île et participer à la fondation de Yof et de Rufisque.

Les Diagne se seraient fixés successivement à Dara, dans le Cercle de Louga (Diambour), à Dakar I, à Dakar II (2), certains se sont ensuite infiltrés à Rufisque, à Ouakam, à Yof.

Les Ndyay ont vécu au Djolof, autour du village d'Andal (Canton de Bawor, Cercle de Louga) fondé avant l'époque des Damel du Cayor; ils se sont groupés ensuite autour du village de Taiba dans le Diander; enfin, ils sont venus en nombre à Rufisque, peu ont gagné Dakar II. A Rufisque, ils occupent une place importante: ils fournissent les dignitaires et l'Imam supérieur; acquérant ainsi une prééminence de droit.

Les Ndoy sont passés successivement à Mbolhor dans le Oualo, à Berem Tyelen, près de Taiba, dans le Diander (c'était un Ndoy qui occupait, sous l'autorité du Damel du Cayor, le poste de Lamane Tyay, dans le Diander), enfin à Kounoun (3), avant la dispersion définitive. Leur installation au Diander daterait du règne du Damel Iatsu Kabé (monté sur le trône en 1697).

Les Dyop sont venus de Beiti (Canton de Gèt, Cercle de Louga), de Warak (Cercle de Louga), de Sagata (Cercle de Louga) et se sont regroupés dans la région de Dakar I. Dyal Dyop, le héros de l'indépendance, venu de Coki, dans le Djolof, y a séjourné avant de se fixer à Taroye-ko, près de Yombel.

(1) La complexité des mouvements et des mélanges des divers éléments Lebou après leur installation dans la presqu'île est très sensible lorsqu'on fait l'inventaire des noms de famille, d'un village. On se souvient de la famille fondatrice, qui a formé l'élément de base, mais de nombreuses autres y sont représentées. Ainsi à Bargny on rencontre les familles suivantes: Ndoy, Puy, Fay, Gèy, Mbènga, Sèk, Sišè Ndur, Dyèn, Wad. A Mbaou, on a des Ndoy, des Sèk, des Kan, des Dyop, des Tal, des Sisè.

(2) Dakar actuel.

(3) Voir la légende rapportée dans l'appendice I.

Des Sèk, après leur séjour dans le Fouta Toro, on retrouve dans les villages de Tyekan (région de Warak, Cercle de Louga) et de Tyeken (près de Taiba Mutufa, Cercle de Baol). Les Samb auraient également séjourné dans le Cercle du Baol, à Bañady Gummak.

*
* *

L'installation dans la presqu'île n'a pas mis fin à tout mouvement de la population (1). Seulement leur ampleur s'est réduite. Mais ceci explique qu'on parle parfois de plusieurs « fondateurs », échelonnés dans le temps. Les villages ont souvent changé de place. Nous prendrons l'exemple de Mbao, dont la fondation est assez récente pour qu'on puisse suivre avec quelque précision ses déplacements. Le village fut d'abord établi, par les deux frères Makumba Mmak et Makumba Ndao, à Gal (ou Abgal) non loin de l'actuel Keur Massar (voir légende citée dans l'appendice II). Aujourd'hui encore, les Sèk ont des cultures au voisinage de ce village. Les champs même des gens de Keur Massar appartiennent en partie aux gens de Mbao, et surtout aux Sèk, qui les leur louent (2). D'autre part, c'est considéré comme une servitude des habitants de Keur Massar d'avoir à prêter (contre un cadeau d'ailleurs) les chameaux qu'ils possèdent, quand Mbao en a besoin pour le transport des semences ou des récoltes (3).

A l'époque de cette fondation, le nom même de Mbao n'existait pas. Il apparaît sans doute au moment du transfert dans la région de la palmeraie. Les traces du village sont encore visibles : nombreux fonds de case, et on montre, sur une petite butte, la place de la case du chef de village. C'est le site 2 du plan d'ensemble. Les greniers se trouvaient alors à l'écart du village ; dernier reste de cette vieille habitude des temps de trouble et de pillage, où l'on dissimulait les greniers. Le chef de village en exercice, Masamba Sèk, montre encore l'emplacement des greniers de son grand-père près de l'usine des eaux (site 2 bis).

(1) Un ouvrage en cours de publication, de M. ANGRAND, donne une liste des familles fondatrices et des anciens de la presqu'île ; on s'y reportera.

(2) Les Sèk, mandataires du village, sont chargés de percevoir les loyers, qui forment les revenus collectifs (près de 5.000 fr. en 1946).

(3) Keur Massar est un village composite, de Wolof et de Toucouleur. Les Lebou affirment que les Wolof de Keur Massar ont été amenés du Cayor, avec un statut de captifs : d'où les servitudes qui ont subsisté.

Le village va se diviser. Le plus âgé des deux Makumba Sèk se convertit à l'Islam ; non que les Lebou n'aient pas déjà été touchés par la loi musulmane, mais ils l'observaient de façon tiède ; cela amène la séparation des deux frères. Suivi d'une partie du village, Makumba Ndao (le jeune) fait sécession, et vient s'établir au bord même de la mer, entre les emplacements actuels de Grand et de Petit-Mbao (site 4). Ceci se place après 1857, date de l'installation des Français dans la presqu'île ; à ce moment, Mbao était encore à l'intérieur. Les traces de ce village sont encore visibles : fonds de case, nombreux tessons de poteries, restes d'un cimetière aux trois quarts envahi par les buissons. Après la mort de Makumba Mmak, le nouveau village plus proche de la mer devint un centre d'attraction. Nouvelle réunion en un seul village, qui se fait d'ailleurs progressivement : les Ndoymirent moins d'empressement que les Sèk à se convertir complètement à l'Islam, peut-être parce que propriétaires des palmeraies...

Mbao se trouva définitivement disloqué par une épidémie de fièvre jaune qui est probablement celle de 1878. Une partie du village vint se fixer à l'emplacement actuel de Grand-Mbao, c'est-à-dire de l'autre côté du coude du marigot. Certains disent qu'on pensait opposer une barrière de plus à la maladie, qui venait de l'Ouest. Pourtant une partie du village ne fit que se déplacer légèrement, et justement vers l'Ouest ; elle avait à sa tête Mur Sèk, que l'on regarde comme le fondateur du Petit-Mbao. C'était un peu à l'Ouest de l'emplacement actuel, et le site en est encore nettement visible (site 1). C'est une seconde épidémie de fièvre jaune, celle de 1916, qui fut cause d'un dernier déplacement : Petit-Mbao se fixa aux lieux qu'il occupe aujourd'hui. Grand-Mbao ne subit aucun changement.

Pourtant, les villages ne sont pas absolument immobiles. La principale cause d'instabilité, ce sont les raz de marée. L'un d'eux, noyant complètement Petit-Mbao, obligea ses habitants à se réfugier à Grand-Mbao, d'où ils revinrent d'ailleurs aussitôt le danger passé. A Grand-Mbao, la menace des raz de marée amène un déplacement progressif du village vers l'intérieur. Le quartier Ndoyen, au début de 1946, s'est déplacé en partie, perpendiculairement au rivage. On projette le mouvement massif de Tyeken jusqu'au delà de la grande mosquée nouvellement construite. Mais ce projet ne se réalisera sans doute que peu à peu. En tous cas, il suffit de voir, à marée haute, combien la mer se trouve proche des premières maisons, pour mesurer le danger.

*
**

A l'origine des déplacements du village de Mbao, nous avons vu qu'il y avait des causes matérielles, et aussi des causes d'ordre religieux ou politique. La répartition des pouvoirs, les influences respectives des diverses familles ont subi, en effet, des modifications. Importance religieuse prise par les Sèk, déjà assurés d'un grand prestige historique, après que l'un d'eux eût été l'instrument de l'islamisation primitive (1). Ils sont, pourrait-on dire, la famille maraboutique, fournissant l'imam de la mosquée et les maîtres de l'école coranique. A ces prérogatives s'est ajouté, dans les cinquante dernières années, le pouvoir politique.

Après la grande épidémie, et la fixation de Grand-Mbao qui suivit, la répartition des pouvoirs était la suivante : les Ndoï assumaient le pouvoir politique, les Sèk, le pouvoir religieux, les Kan, le pouvoir militaire. A la mort d'Ama Ngoné Ndoï, en 1900 environ, Boguma Ndoï devait lui succéder ; il refusa le pouvoir, prétextant de la charge que lui était déjà la surveillance des propriétés des Ndoï dans le Diander (2). C'est alors que le fils de l'Imam Wasur Sèk, Ahmadu Sèk, fut choisi. Il vécut jusqu'en 1919 ; c'est le père de Masamba Sèk, le Chef actuel. Il y avait eu, en 1917, une restauration de fait du pouvoir des Ndoï, mais qui ne laissa pas de trace ; en effet, Boguma Ndoï fut rappelé, comme plus apte à représenter les intérêts du village auprès des Blancs, étant entendu que, dans cette période de crise, les marabouts désiraient rester à l'écart : ils hésitaient encore à prendre trop de contacts avec les infidèles. Une fois sa tâche remplie, Boguma Ndoï se retira. Et Masamba Sèk, cousin germain de Ahmadu Sèk lui succède, grâce à l'administration française qui s'était opposée au choix d'Ibra Sèk par les Notables. Puis vint Alasan Sèk. Un moment on put croire à nouveau au rétablissement du pouvoir des Ndoï : en 1936, l'administration exigea le remplacement d'Alasan par Abdula Ndoï ; mais celui-ci se trouvait être le neveu d'Alasan, et il consentit de bonne grâce à n'être qu'un chef nominal. Il se retira à la mort d'Alasan, en 1940, et Masamba Sèk, le fils d'Ahmadu, reçut la suc-

(1) Bien sûr, de nombreux éléments appartenant à la religion traditionnelle ont subsisté, et tiennent une place importante. Voir les notes concernant la religion.

(2) Il résidait à Beren Tyelan dans le Diander.

cession. La substitution des Sèk aux Ndoy semble donc définitive, au moins dans l'esprit des notables de Grand-Mbao.

A Petit-Mbao, chose remarquable pour qui connaît l'exclusive que les Lebou jettent aisément sur tout étranger, les chefs sont d'origine Sérère. Mur Sèk, le fondateur, avait marié sa fille à un Sérère venu de Put, Musa Mpuy. Son gendre lui succéda. Et les quatre fils de celui-ci ont été chefs de village après lui : Gèro Mpuy, Girèn Mpuy († 1941), Gurgi Mpuy († 1945) jusqu'au Chef actuel, le dernier de ses fils : Gurgi Gèy Mpuy. Là encore, on est devant une situation qui n'est plus contestée par personne ; d'autant moins que la famille des Mpuy est la plus riche du village.

Nous donnons, en appendice, quelques indications relatives aux sites anciens de villages, très proches d'ailleurs des villages actuels, et trois légendes semi-historiques recueillies à Grand-Mbao.

*
**

APPENDICE I

NOTE SUR LES ANCIENS SITES DE VILLAGES.

Les enfants connaissent bien ces endroits « où on ramasse des cailloux » (*hor*). Les connaissances des vieux sur ces emplacements de villages, pour les plus âgés d'entre eux (ainsi Masamba Sèk, qui a quatre-vingts ans) remontent seulement à une ou deux générations.

I. — *État des sites.*

On se reportera, pour leur emplacement, au plan d'ensemble (planche I).

Site 1. — Il s'allonge le long de la côte, et très près de la mer. Il est recouvert, en partie, par des avancées de brousse. Le cimetière touche à la surface habitée. Le gisement de tessons s'arrête à peu de distance du village actuel du Petit-Mbao. Il y a une grande abondance de tessons surtout autour des buissons.

Site 2. — Il occupe les pentes d'une faible éminence, dont le sommet est occupé par des fonds de cases qu'on déclare être celles de

Makumba Sèk. Sur trois côtés, il est entouré par des branches ou des culs-de-sac du marigot de Mbaou. Du quatrième côté, rien ne le sépare de la route de Dakar à Rufisque. Tout l'emplacement est actuellement occupé par un champ appartenant à Masamba Sèk : la couche des tessons et des coquillages qui autrefois tapissaient les cours a été, de la sorte, uniformisée.

Site 3. — Brousse très peu dense, entre la zone des baobabs et celle des vergers de manguiers qui bordent le marigot du côté de Grand-Mbaou. Rien n'a été ici bouleversé, et les fonds de cases sont encore très apparents, formant de petites buttes où abondent coquillages et tessons. La surface habitée est nettement divisée en deux sections, éloignées de 150 à 200 mètres. Un puits est englobé dans la plus importante, et on y retrouve le souvenir du nom de Ndeget, que portait une des deux parties du futur Mbaou.

Site 4. — Entièrement comparable au site 1 quant à la situation. Il touche à l'actuel cimetière de Petit-Mbaou. Il s'allonge sur plus de 500 mètres. On rencontre des tessons dispersés jusqu'aux portes de Petit-Mbaou.

II. — Les tessons de poterie, ne présentent guère de différence, quant à la texture et aux modes grossiers de décoration, avec les poteries qu'on trouve aujourd'hui en vente sur le marché de Rufisque. Il est aussi impossible de distinguer entre eux les tessons des différents gisements. À remarquer pourtant les fragments de pipes, trouvés aux sites 2 et 4 ; on ne trouve plus aujourd'hui dans les Mbaou de pipes de ce genre. L'ensemble des échantillons recueillis est déposé à l'Institut Français d'Afrique Noire, à Dakar.

APPENDICE II

A. — HISTOIRE DE NDYAN NDOY.

Ndyan Ndoy, originaire de Kounoun, étant à la pêche, se mettait en devoir d'assommer un poisson récalcitrant, quand celui-ci parla : « Ne me tue pas, et je t'apprendrai des choses importantes. » Il l'épargne, le rapporte chez lui et le cache sous son lit, n'en parlant à personne. Le soir, le poisson tient promesse : « Quand ton fils naîtra,

dit-il (et la femme de Ndoï était enceinte), tu ne le raseras pas, et tu lui passeras un *bogal* autour du cou (1), tu attendras pour le raser qu'il le demande ; les gens de ta famille ne devront plus manger du *dyen-gevel* (2), ils auront la possession de toutes les terres de Kou-noun à la mer (3). » Trois jours après Ndyan Ndoï a remis le poisson à la mer.

Le poisson mystérieux s'est encore manifesté deux fois. Une première fois, il s'est changé en chat (4), est apparu la nuit à Ndyan Ndoï, lui a enjoint de changer de village, et de s'installer à Kekiron. Là il devrait installer un petit mât, avec un linge noué au sommet (5). Une seconde fois, un an après la première rencontre, étant à pêcher au même endroit, il attrape le même poisson, qui lui dit d'installer ses neveux à Gal, près de Keur Massar. Il fit se fixer là Makumba Mmak et Makumba Ndao, deux de ses neveux, ceux mêmes qui sont à l'origine de Mbao. L'aîné s'islamisa et se maria avec une certaine Gone Dièn. Le second demeura païen et bientôt ils se séparèrent. Makumba Ndao, grand chasseur, vint un jour jusqu'à l'emplacement actuel de Petit-Mbao. Il trouva quantité d'ossements d'animaux, et beaucoup de poissons échoués sur la plage. Son frère lui donna l'ordre de venir s'installer dans la région. Il débroussailla, et fonda un village.

*
* *

(1) Rangée de perles enfilées qui entoure le cou et pend dans le dos. La coutume de ne pas raser les enfants s'est conservée chez les Ndoï, et a résisté en partie à l'Islamisation.

(2) « Poisson-griot », c'est une espèce de poisson volant.

(3) Promesse assez vague d'ailleurs ; mais les chefs de la terre dans une grande partie de la presqu'île seraient les descendants plus ou moins directs de Ndyan Ndoï. Ainsi Boguma Kan, l'actuel chef de la terre à Mbao.

(4) Le chat joue un certain rôle dans les légendes Lebou ; il est défendu de le tuer, et on ne le touche qu'avec une crainte respectueuse.

(5) Avec le même sens, d'après l'informatrice, que la plantation d'une barre de fer, semblable aux barres de fer à usage de monnaie, au moment du mariage ; coutume encore en vigueur chez les Sérère. Cet emploi du symbole du mariage est à rapprocher de la notion du mariage d'un homme avec une créature marine, rencontré ailleurs. En Afrique du Nord, un linge noué à une perche est un moyen de lier un Génie ou un Saint, de le contraindre à satisfaire une demande. On a ici un fait du même genre, exprimant un pacte, mais c'est le Génie lui-même qui se lie. Voir Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*.

B. — HISTOIRE DE MATAR SOB ET DU POISSON.

Matar Sob (1) de souche Mbèn (2) de Dyokul (3), va à la pêche avec plusieurs camarades. Un énorme poisson avale tout l'équipage et sa pirogue : il les gardera quatre mois dans son estomac. Pendant ce temps, on a procédé aux funérailles de Matar et de ses compagnons. A la fin de la période de deuil, voici que tout le monde reparait ; les hommes, comme la pirogue, ont pris une couleur rouge, et Matar tient à la main un poulet. Le Génie-poisson lui promet, en le relâchant, la fortune quand la poule aura couvé trois fois.

Première couvée. La poule a dix œufs, qui éclosent tous. Déjà, en parcourant la brousse, elle a déterré un canari contenant des pièces d'or (?). La poule couve une deuxième fois, treize œufs, mais un matin, on la trouva morte sur ses treize œufs ; Matar donne les œufs à sa femme pour aller les vendre en toute hâte. Mais comme elle s'en allait avec sa calebasse, les poussins se mettent à piailler dans les œufs ; elle revient.

Un an après le retour de Matar (4), le grand-père de Boguma Kan (5), Daurigan Asis achète un des poulets à Rufisque. Il se trouvait que c'est celui qui a hérité des pouvoirs de sa mère. Le Génie en avertit Matar, qui vient tenter de le racheter. Daurigan Asis refuse, mais en compensation, donne une vache grise de trois mois. Vainement : la fortune est répartie à Dyokul avec la vache, et ce sont les Samb de Dyokul qui en hériteront finalement. En plus de ce talisman de richesse, Matar Sob a rapporté de son aventure de grandes connaissances magiques, et ses descendants sont encore quelque peu craints.

*
**

(1) Les Sob jouent un grand rôle dans les légendes Lebou. On dit que ce sont eux qui fabriquèrent la pirogue en baobab (voir plus haut).

(2) Un des grands groupes Lebou qui se dirigèrent surtout vers l'extrémité N.-W. de la presqu'île.

(3) Faubourg de Rufisque tourné vers Mbao.

(4) Ce serait, dit-on, l'année de la défaite du Damel à Dyati (1864).

(5) Actuel chef des terres à Mbao. Les raisons ne manquent pas, on le voit, pour justifier de sa position prééminente dans le domaine de la richesse.

C. — HISTOIRE DE MATAR SOB ET DES SIRÈNES.

Le héros de cette légende est un autre Matar Sob, également de souche Mbèn, mais originaire de Yoff.

Matar part à la pêche à la tortue avec plusieurs camarades plus jeunes. Avisant une belle pièce, il dit aux autres de le laisser faire, qu'ils sont trop jeunes pour s'y attaquer. Il plonge, et ne reparait pas. Sa disparition a duré quatre ans.

Un matin, il se réveille dans sa case, de bonne heure. Avec lui, une petite fille de quatre ans environ. Il reparait au village. La fille grandit, se marie : c'est Maré Mbèn. Elle eut trois filles, puis un garçon. Peu après la naissance de celui-ci, elle va se baigner dans la mer, et se noie. Alors des créatures mi-femmes mi-poissons se sont montrées au large ; l'une est venue jusqu'à la plage, et le lait sortait à jet continu de ses mamelles ; elle fit comprendre que c'était pour nourrir l'enfant. On découvrit ensuite que c'était la sœur de Maré Mbèn, née du mariage de Matar avec une de ces sirènes. Chaque jour, une sirène s'est présentée sur la plage pour être traitée, et c'est ainsi que le jeune Sogi Mbèn fut nourri.

Aujourd'hui, quand un Mbèn meurt, on dit que de nombreux poissons viennent s'échouer morts sur la plage (1). Cela se produisit, dit-on, quand Yacine Mbèn, qui serait la sœur de Sogi mourut, en 1946, à Grand-Mbao (2).

(1) En s'ébattant près du rivage.

(2) Elle avait, dit-on, cent-trente ans. Sa fille, Ndèy Dom, qui vit encore à Mbao, est une femme déjà âgée.

Quand un Ndoy meurt, ce sont des marsouins qui viennent participer au deuil.

III

LE LEBOU

CHAPITRE PREMIER

L'ENFANT

SON INTÉGRATION DANS LA SOCIÉTÉ LEBOU L'ÉDUCATION

L'étude de l'enfant est importante dans la mesure où elle aide à comprendre certains traits de psychologie caractéristiques du Lebou, et dans la mesure où elle manifeste un mode d'éducation, un certain type d'intégration au sein de la société.

L'étude des influences auxquelles l'enfant se trouve soumis (traditionnelles, islamiques) permet d'apprécier dans quelles limites cette société se prête à l'« évolution », ou résiste à celle-ci.

I. — PLACE DE L'ENFANT DANS LA FAMILLE.

Les faits que nous présentons concernent essentiellement les garçons. Un enquêteur féminin aurait été nécessaire pour obtenir des renseignements correspondants dans le milieu des fillettes et des jeunes filles. Il nous a malheureusement manqué. D'autre part, nous avons surtout recueilli nos documents auprès d'enfants et jeunes gens dont l'âge variait de cinq à dix-sept ans environ. Notre méthode de travail fut essentiellement basée sur l'observation directe, sur la pratique du questionnaire et liée à une fréquentation assidue des milieux scolaires.

Chez les Lebou, il importe de distinguer, en termes sociologiques conventionnels, la *famille étendue* et la *famille restreinte* (1).

a) La première est constituée par tous les individus issus de la même « lignée maternelle » (*hétu nday*). Les membres en sont dispersés mais restent placés sous l'autorité du chef de famille (celui-ci étant l'oncle

(1) Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre relatif à l'organisation sociale.

maternel le plus âgé ou, à défaut, le neveu maternel le plus âgé). Son rôle, en matière de coutume, est très important : dans le système de possession et de transmission des biens, dans l'éducation des enfants et l'organisation des mariages. Elle est aussi, par ses femmes, élément de stabilité : autrefois, lorsqu'un homme épousait une étrangère, on disait qu'il « sortait de la lignée », *géna hêt* — et cela le condamnait.

b) la famille restreinte se limite au père, à la mère et à leurs descendants. Elle représente une association temporaire, cependant moins fragile aujourd'hui — sous l'influence de l'Islam et des coutumes européennes — qu'autrefois.

L'enfant se trouve donc appartenir étroitement à l'une et à l'autre de ces deux familles. De celles-ci, malgré les transformations rapides du droit et des coutumes, la première est la plus importante. Elle détient essentiellement la fonction sociale. C'est en son sein qu'il convient d'intégrer l'enfant. Ainsi s'explique le rôle d'éducation confié à l'oncle maternel. L'enfant, garçon ou fille, se trouve soumis à cet oncle d'abord, à sa mère ensuite ; l'autorité du père reste très effacée. Les instituteurs constatent aisément qu'il faut espérer peu de l'intervention du père et que l'oncle maternel est mieux à même d'imposer une discipline. De plus, dès l'âge de dix ans, l'enfant va fréquemment prendre ses repas chez celui-ci ; à treize ou quatorze ans, il s'y installe définitivement.

C'est par sa mère que l'enfant se trouve inscrit dans l'une et l'autre famille. C'est avec elle qu'il passe la première partie de son enfance. Il vit dans la case qui est réservée à celle-ci, parmi ses frères et sœurs. Le père de famille occupe une habitation à part et ne fait qu'aller visiter ses femmes dans leurs demeures. Il n'a pas, avec ses enfants, des contacts intimes et fréquents ; que ce soit au travail, au moment des repas, ou à l'heure de la flânerie dans l'abri aux palabres, il vit essentiellement avec les hommes. Les femmes, les enfants dès qu'ils sont capables de marcher ont, eux aussi, leurs occupations indépendantes. Dans de telles conditions, les liens qui attachent le père à ses enfants sont très lâches. S'il lui arrive d'exercer une emprise trop forte sur ceux-ci, il peut, de plus, recevoir des remontrances venant de l'oncle maternel.

La femme est encore actuellement la pièce essentielle de l'organisation lebou. La parenté selon la « lignée maternelle » est la plus importante ; dans la lignée paternelle (*gényé*) il s'agit d'une parenté nomi-

nale qui ne crée que des obligations secondaires. Malgré les transformations en cours (puissance et parenté paternelles s'affirment) l'ancienne coutume subsiste : elle établit que le dernier degré de la lignée maternelle a le pas sur le premier degré de la lignée paternelle.

L'organisation sociale renforce donc les rapports entre la mère et ses enfants. C'est par l'intermédiaire de celle-ci que joue la contrainte de la lignée maternelle. De plus, jusqu'à l'âge de neuf à dix ans, l'enfant vit au milieu des femmes. Il prend ses repas avec elles ; il les aide dans leurs travaux ; il accède même, en curieux, à la réalisation de leurs rites qui sont formellement interdits à la curiosité et au contrôle des hommes. Il reste souvent dans la cour de la « concession », endroit où bavardent les femmes, et il prête bonne oreille aux moindres commérages ; il apprend beaucoup en les écoutant et en les regardant.

*
**

Lié aux femmes et essentiellement à sa mère, tel nous apparaît l'enfant lebou. Déjà le Baron Roger, dans ses observations (1829) sur les « Ghiolofs » (1), remarquait : « Parmi les sentiments naturels que ces gens conservent fidèlement, il faut distinguer le respect, la soumission, la tendresse qu'ils montrent toujours pour leurs mères. » Et, dans le même passage, il notait « la plus grande injure qu'on puisse dire en Ouolof est le trop fameux : *sahr sa ndei* (par les parties génitales de ta mère). Ce jurement a souvent été lavé dans le sang ».

Les enfants emploient les insultes avec beaucoup moins de risques. Les adultes et les anciens, s'ils les entendent, se contentent de dire, rarement sur un ton de colère, la simple phrase : *tu gé way*, ce qui équivaut à « malappris ». On obtient facilement des enfants de dix ou onze ans un choix d'insultes, de grossièretés, d'obscénités. Ils prennent plaisir à les proférer librement, en grand nombre ; à tel point qu'il nous fallut arrêter une enquête qui risquait de devenir un étalage particulièrement complaisant.

La plupart de ces insultes font allusion au sexe de la mère. En dehors de la formule recueillie par le Baron Roger, nous avons noté cinq expressions de même nature qui signifient : « par les parties génitales de ta mère ! » D'autres, caractéristiques, peuvent se traduire

(1) Lebou et Wolof présentent des aspects communs, de même Lebou et Sérère ; nous l'avons déjà évoqué précisément.

littéralement : « Je coupe le sexe de ta mère »... « Je fornique ta mère » — « Le sexe de ta mère sent mauvais, (il est) sale ».

En des formules inventées sur le champ, où l'enfant donne libre cours à son imagination obscène.

« Je mets (de) l'essence (dans le) sexe de ta mère » — « Je conduits (une) voiture (dans le) sexe de ta mère ».

Les insultes se rapportant au père, moins nombreuses, peuvent se réduire à :

« Le sexe de ton père est coupé » — « Par le cul de ton père » — « J'arrache le cul de ton père ».

Cette courte liste est suffisamment éloquente : significative, aussi. Elle montre l'importance de l'attachement à la mère (surtout, si nous précisons qu'elle fut dressée uniquement à l'aide de jeunes garçons). Le psychiatre américain, A. Kardiner (1), dans ses analyses de sociétés « primitives », a montré que l'attachement à la mère est lié à la nature des soins maternels et qu'il peut impliquer des « images à contenu sexuel réel ». Nous sommes ici en présence d'une démarche de cette nature. La mère prend un grand soin de son enfant. Elle le nourrit au sein jusqu'à l'âge de un an : alors, elle le sevrer après avoir appliqué de la boue sur sa poitrine (ou toute autre technique) pour lui faire perdre l'habitude de têter. De un à deux ans, elle le nourrit de lait de vache ou de chèvre et de bouillies de mil et de maïs. Entre deux et trois ans, le jeune enfant prend la même nourriture que les adultes. Jusqu'à cet âge, il est donc absolument lié à sa mère, et celle-ci veille sur lui avec beaucoup d'attention. Par la suite, l'enfant est en général choyé, rarement frappé. Il est curieux de voir combien les Wolof, voisins des Lebou, se scandalisent de la liberté laissée par ceux-ci aux enfants, et les accusent de ne rien entendre à l'éducation.

Il est alors aisé de comprendre le rôle principal de la mère quant à l'éducation de l'enfant. Et, d'une façon plus large, le rôle des femmes. Il vit à leur contact ; il assiste à leurs cérémonies de danses, et notamment au *Grimbé*, où danses et chants ont une valeur de provocation sexuelle ; il sait, pour l'avoir vu dans la case de sa mère, le geste de l'accouplement. La mère (symbole de la femme) à laquelle il est attaché a pris très vite une signification sexuelle. Cela explique la nature des images incluses dans les insultes.

(1) A. Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*, p. 351.

Il reste à expliquer les expressions où apparaît un élément de castration : allusion au sexe coupé de la mère ou du père. Il nous faut rappeler que nos enquêteurs furent de jeunes garçons âgés d'environ dix ans. C'est le moment où une double transformation s'opère dans la condition de l'enfant : physiologiquement, il prépare ou commence la crise de puberté ; socialement, il abandonne déjà la case maternelle pour vivre le plus souvent chez son oncle. Au moment où la poussée sexuelle l'attache précisément à la femme, il doit quitter sa mère, symbole de celle-ci. Sa mère lui échappe, comme lui échapperont toutes les femmes jusqu'au moment de la circoncision. Les insultes apparaissent ainsi comme une réaction à la perte de la mère au moment où le garçon s'attache à celle-ci d'une manière plus complète, soumis qu'il est aux impulsions de la puberté.

Quand aux insultes concernant le père, elles nous semblent traduire une hostilité certaine à son égard. L'enfant réagirait de cette manière à la possession sexuelle de la mère dont il est souvent le témoin — une manifestation de rivalité.

Entre le moment où l'enfant quitte sa mère, subit les premiers effets de la puberté et celui où la circoncision permet son entrée dans la société des hommes, se place une période confuse. C'est alors que les réactions d'obscénités que nous avons relevées sont maxima. Les circoncis, les jeunes gens, ne les manifestent plus ; lorsqu'il nous fallut traduire les chants de circoncision, saisir le sens caché de certains mots, nous eûmes les plus grandes difficultés avec les adolescents qui se dérobaient pudiquement. Ainsi, une des fonctions de la circoncision serait de consacrer la perte de la mère, de créer l'état d'homme adulte qui permet d'accéder à toutes les femmes ; nous aurons à revenir sur ce point.

En conclusion, nous pouvons observer que les Lebou présentent une société où l'importance de la lignée maternelle et des femmes est liée à une manifestation puissante d'attachement à la mère.

*
* *

Il est important de bien intégrer l'enfant dans le système familial. Nous avons indiqué le rôle essentiel de la mère pour le fixer, à sa place, à l'intérieur de la lignée maternelle. Certaines coutumes et obligations visent au même but.

Le père ne joue aucun rôle dans le choix et l'imposition du nom. Il est très habituel de donner à un garçon celui du grand-père maternel. Et, pour ne pas prononcer ce nom vénéré avec des propos désobligeants ou des insultes, on emploie des substituts qui évitent de le proférer. Il s'agit là d'une pratique valable jusqu'au moment de l'âge adulte et qui reste souvent dans la dénomination globale adoptée par l'administration. Ces substituts sont : *gurgi*, le grand ; *gurmak*, le plus âgé ; *papa*, celui qui porte le même nom que son grand-père, etc... Pour distinguer plusieurs enfants de même père ou de même grand-père, on ajoute à leur dénomination le nom de leur mère.

C'est non seulement quant à ses ancêtres immédiats, mais quant à l'ensemble de sa parenté que l'enfant doit être situé. Un de ses premiers devoirs, c'est l'étude de sa généalogie. Un « ancien » réunit tous les jeunes garçons et filles de la famille et leur fait répéter celle-ci. On affirme que, dès l'âge de dix ans, la plupart des enfants connaissent bien tous leurs liens de parenté. La réalité semble un peu différente : un contrôle fait sur une série d'une vingtaine d'enfants de huit à treize ans révèle des contestations nombreuses ; un seul a été capable de remonter sans erreurs au delà des arrières-grands-pères.

Ainsi, l'ancien système social s'efforce d'assurer une bonne intégration de l'enfant au sein de l'organisation familiale. Toutes les perturbations proviennent de la dégénérescence de ce système : la lignée paternelle et les hommes tendent à prendre la place prépondérante qu'ils détiennent dans toute société musulmane. Le groupe Lebou bien que fermé et traditionaliste est ébranlé par cette transformation qui s'opère rapidement en même temps, d'ailleurs, que la présence européenne apporte d'autres auses de bouleversements.

*
**

Le rythme de vie des enfants est différent de celui des adultes ; souvent, le père aux champs, la mère au marché, l'enfant est laissé à lui-même, prend ses repas de façon irrégulière. Cependant, il n'en est pas moins nourri (dans la mesure ou l'imprévoyance ou la mauvaise saison n'ont pas apporté la disette) et soigné correctement. Il est pourtant astreint au travail, dès l'âge de onze ou douze ans. Les fillettes le sont plus tôt encore : elles ont la charge des menues besognes ménagères et la garde des jeunes enfants. On les envoie faire la cueillette

en brousse et ramasser les coquillages au bord de la mer ; en groupe, disposées en ligne, le dos tourné à la mer, elles ramassent en fouissant des pieds, les petites moules plates, cela, tout en chantonnant.

Les jeunes garçons n'ont pas d'obligations précises. On les utilise surtout au moment des grandes pêches. Lorsque passent les bancs d'un poisson commun nommé *yaboy* ; les plus âgés tirent au filet, les plus jeunes ramassent au panier ; l'enfant a droit à un lot de poissons, variable, mais toujours inférieur à celui d'un adulte. Aussi, les enfants sont appelés à la pêche dès le plus jeune âge. Autrefois, dès que les cris annonçaient l'approche d'un banc de *yaboy*, l'école se trouvait désertée.

A partir d'une douzaine d'années, l'enfant a sa part des travaux de sarclage et de récolte. Jusqu'à cet âge, il assure la surveillance des champs et va porter la nourriture aux gens qui y travaillent toute la journée.

Il vit essentiellement au champ, en brousse, au bord de la mer. Il y travaille, s'y livre à la cueillette ou au piégeage, y joue. Il y assure sa connaissance du monde naturel et y exerce son ingéniosité. En dehors des jeux — qui trouveront leur place ailleurs — il nous faut évoquer certaines de ces activités. La chasse aux petits animaux (oiseaux, surtout), occupe longuement les jeunes garçons. Ils la font à l'aide d'une fronde, *mbaha*, en écorce de baobab ou à l'aide de pièges qu'ils construisent. Nous donnerons, à titre d'exemple, la description de deux de ceux-ci.

a) Le premier utilise uniquement l'épi de mil en matière d'appât. On prend une ficelle d'une cinquantaine de centimètres, et on y fixe, tous les deux ou trois centimètres, un crin de cheval terminé à l'autre extrémité par un nœud coulant. On enroule la ficelle ainsi préparée autour de l'épi de mil ; on l'attache solidement aux deux bouts. Le piège est alors fixé à une branche d'arbre. En venant picorer, l'oiseau se prend dans les nœuds coulants.

b) Le second se compose d'une calebasse posée en équilibre instable qui, actionnée à distance, emprisonne l'oiseau (fig. 1).

Pratiquement, il n'y a plus de vanniers dans les villages. Les enfants, conservateurs en la matière, continuent à fabriquer des vanneries simples. Ils le font tout en surveillant les champs. La plupart de leurs vanneries ont une valeur utilitaire, tel *mbolan*, petit plateau flexible qui sert, doublant la main, à dépiquer le mil grillé (fig. 2).

A cette école, l'enfant apprend à observer ; petit à petit, il acquiert la connaissance du monde où évolue la société à laquelle il appartient, ses ressources et ses dangers ; il acquiert les gestes techniques de la

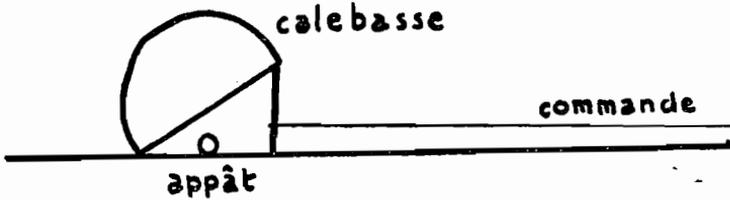


FIG. 1.

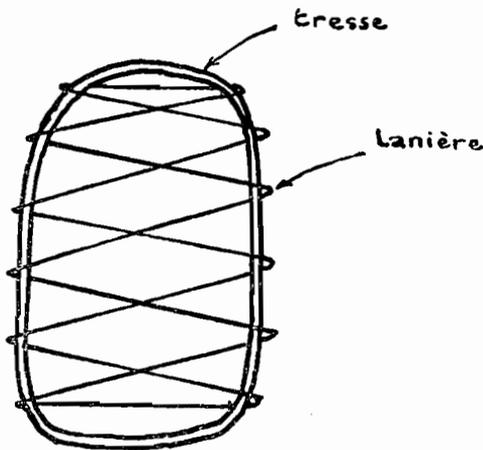


FIG. 2. — Schéma du mbolan.

pêche et de la culture. Il se familiarise insensiblement avec le monde lebou. Il y prend le goût de l'initiative et le sens de la liberté. Celui-ci, très poussé, n'est pas étranger à ces réactions de particularisme, de fierté indépendante qui caractérisent, selon les peuples voisins, la Collectivité Lebou.

II. — L'ÉDUCATION DE L'ENFANT.

L'éducation de l'enfant est, soit organisée, au temps de la retraite de circoncision, au sein de l'école coranique, au sein de l'école com-

munale (qui commence seulement à exercer une emprise réelle) soit diffuse, au sein de la famille, du village.

La circoncision (*harfal*) se fait lorsque les enfants ont de neuf à treize ans; sans qu'il y ait de règle précise quant à l'âge. Elle commence à perdre sa signification et son rigorisme originels : certaines familles ont adopté la coutume musulmane de circoncire l'enfant durant les premiers mois. L'opération se fait dans deux grands centres (à Rufisque et Kambère où réside le chef de la secte *layèm*), où les jeunes garçons retrouvent des enfants de races voisines (Ouolof, Sérère, Toucouleur); c'est un des points où la « fermeture » de la société Lebou paraît le moins stricte bien que, l'opération sitôt terminée, les enfants s'en reviennent dans leurs villages pour accomplir leur retraite.

En dehors de son importance quant à la vie sexuelle, la circoncision est un moment capital de la formation de la personnalité : elle crée l'état d'adulte et assure l'intégration rituelle du nouvel homme au sein de la communauté lebou.

C'est la vie marginale, la retraite (*löl*) qui dure jusqu'au moment où la guérison est accomplie, qui marque la coupure, le passage à l'état d'homme. Chaque enfant bâtit, derrière la maison de sa mère, un abri en paille (*mbar*). Il y mange et y dort. Il est alors soumis à des obligations strictes qui ont, à la fois, une valeur d'éducation disciplinaire, et une valeur symbolique, celle de mettre le circoncis à part, en dehors de la société normale. Obligation d'un vêtement spécial : robe droite dépourvue de poches, bonnet conique descendant en couvre-joues, collier de perles blanches. Obligation de prendre la nourriture dans l'abri, *mbar*. Obligation de ne pas sortir la nuit. Obligation de se déplacer en groupe durant la journée.

En face de ces interdits, les circoncis jouissent, pendant le temps de leur retraite, de droits extraordinaires. Ils peuvent frapper toute personne qui, le jour, coupe leur groupe. Ils peuvent tuer les poulets à coup de bâton, faire de menus larcins sans qu'on leur en tienne rigueur. De même, lors des séances de chants qui ont lieu tous les soirs, ils peuvent battre ceux qui refusent de chanter avec eux, ou n'écoutent pas; ils les frappent du bâton ou les saisissent par le cou en cognant leur tête contre la leur, en disant :

Lamadalyé ngukan,

expression dont le sens est perdu.

De telles prérogatives marquent l'état de rupture qui est celui du circoncis. Elles sont aussi destinées à révéler sa force nouvelle qui est celle du mâle. Certaines des expressions ou chants qu'il emploie ne sont pas équivoques :

« Je frappe le lion avec ma main » ; il est habituel de surnommer « lion » un homme très fort et très brave.

« Taureau, voici la vache de l'abri des circoncis, pour toi qui terrasses la vache de l'abri des circoncis » ; le taureau est symbolique de la force du mâle.

Cette force librement détendue, la circoncision la crée, mais, en même temps, elle la canalise et l'utilise en faveur du groupe. Elle donne la première place aux valeurs considérées comme significatives de l'homme adulte : courage, honneur, prestige. Elle constitue, aussi, une sorte d'instruction civique qui exalte l'histoire et les caractères spécifiques de la société lebou. Elle inscrit le jeune homme dans cette dernière en entier alors que l'enfant avait été intégré dans le seul système familial.

Nous donnerons en appendice une courte description du cérémonial de la circoncision (appendice I).

*
* *

L'islamisation est récente en pays Lebou. Commencée vers la fin du XIX^e siècle, elle ne s'est implantée dans les villages qu'aux environs de 1900. Avec son installation ferme, le rôle de l'école coranique (*dara*) s'accroît. Celle-ci impose à l'enfant, avant la retraite de circoncision, une contrainte organisée. Elle tend, ainsi que l'école française, à vider la retraite de circoncision d'une grande partie de son sens ; celles-là arriveront à se substituer à celle-ci en matière d'éducation.

Les garçons ne fréquentent pas régulièrement l'école coranique, au long de l'année. Il s'en trouve une, en principe, dans chacun des quartiers ; le « maître de Coran » n'enseigne pas dans un local spécial, mais dans la cour de sa concession. Aucun des maîtres ne se consacre exclusivement à l'enseignement. Leurs connaissances que certains ont été parfaire en un voyage d'études qui les a menés auprès de marabouts réputés des environs, ou même des régions lointaines du Sénégal, sont très inégales. Dans le groupe de villages de Mbao où nous avons principalement enquêté, cinq maîtres sont chargés de l'enseignement

coranique : trois se contentent d'une connaissance rudimentaire du livre (l'un d'eux n'ayant jamais quitté le village pour étudier) ; des deux autres, l'un, après huit années d'études dans le Saloum, connaît la grammaire arabe et les éléments du droit coranique, l'autre ajoute à ces connaissances des notions d'astronomie et de philosophie arabes.

Si humbles que soient ces maîtres, des jeunes hommes désireux d'enseigner à leur tour n'en viennent pas moins prendre contact avec eux comme avec de plus savants, pour leur demander un peu de leur science. A Mbao, il se passe rarement une année sans que l'un de ces étudiants ne vienne s'installer pour quelques semaines ou quelques mois, parfois entouré, déjà, de quelques disciples. Des marabouts tenant école ambulante circulent aussi dans les villages au moment de la saison sèche.

L'enseignement n'offre pas de trait particulier quant aux méthodes. Les nécessités de l'école française ont fait reporter les leçons très tôt le matin et très tard le soir. On commence avant le jour levé. Les élèves doivent faire provision de bois et l'on s'installe autour des feux. En temps d'hivernage, il n'y a école que le soir : c'est le temps des travaux agricoles ; il arrive même qu'il n'y ait pas classe du tout. La leçon du matin est consacrée à l'écriture, celle du soir à la récitation. La valeur de cet enseignement est contestable quant au savoir qu'il donne. Il est rare que les élèves, *talibé*, atteignent la fin du premier quart du Coran, et même la fin du premier huitième. La plupart s'en tiendront à quelques versets. La fréquentation irrégulière explique, en partie, ces médiocres résultats.

L'enseignement est, selon la loi coranique, gratuit. En fait, il est d'usage que les parents fassent quelques cadeaux au marabout, en plus de la dîme qu'ils lui doivent. Lorsqu'un *talibé* parvient au terme d'une des grandes divisions du Coran, on fait un cadeau, en nature (généralement du riz) ou en espèces au marabout, et aussi à l'enfant. Par ailleurs, le marabout est en droit d'exiger que les enfants viennent travailler à ses champs, le mercredi après-midi ; il y a quelques années l'école française était à peu près déserte cette journée-là. L'usage s'est établi de transférer ces prestations au jeudi.

Cet enseignement est surtout important par son rôle de formation morale et religieuse ; formation toute pratique mais néanmoins active. Il arrive au « maître de Coran » (ainsi le nommé Ibra Sèk à Mbao) de s'installer auprès de la mosquée avec ses plus grands *talibé* et de s'adres-

ser aux jeunes gens et aux hommes ; il lui arrive de manifester sa réprobation de leur tiédeur religieuse et de leur manière de vivre. L'école coranique tend à devenir un foyer de ferveur et de rigorisme musulmans. Elle contribue à déplacer le centre de la société Lebou, des femmes conservatrices du vieil ordre (familial, religieux, social...) vers les hommes mainteneurs de l'Islam. Ceti ne manque pas d'être important quant à l'enfant. Par l'école coranique, il échappe partiellement à l'influence des femmes et à leurs « manières pour les diables », pour apprendre auprès du marabout les « manières de Dieu » — les deux expressions sont d'un enfant d'une douzaine d'années.

*
**

Aux abords de deux villes importantes, Dakar et Rufisque, le pays lebou est assez bien pourvu d'écoles françaises. L'enseignement y est donné par des instituteurs formés à l'École Normale de Sébikotane assistés d'adjoints (sachant tout juste lire et écrire) chargés des classes inférieures. La fréquentation très irrégulière obéit au rythme des travaux, des charges imposées aux enfants. Cependant, il s'y rencontre toujours quelques élèves assidus et attentifs, fils des familles les plus aisées, souvent : ils sont poussés vers les emplois honorifiques qu'offre la ville (notamment les « bureaux » de l'administration ou des compagnies commerciales). De cette manière, l'école contribue, petit à petit, à ébranler le vieil ordre social.

Les résultats de cet enseignement sont réduits. Le français n'est parlé de manière correcte que par la minorité qui le pratique au moment du service militaire ou qui continue à l'employer au contact des Européens. Encore moindre est celle qui tente de l'écrire. Une série de tests et d'épreuves psychotechniques a été administrée dans quelques-unes des écoles lebou ; l'enquêteur n'a pas encore élaboré les matériaux recueillis (1). Sur ce point, il faut donc attendre.

Nous avons travaillé dans les divers villages, pour recueillir des documents consacrés au chapitre : *Connaissance du monde*.

Parmi les informateurs, nous avons eu des jeunes gens. A titre d'exemple (bien que cela fasse double emploi avec quelques passages

(1) M^{lle} R. Barbé qui a opéré, durant l'année 1946, au sein de la mission anthropologique que dirige le Dr L. Pales.

du chapitre cité), nous prenons deux d'entre eux qui peuvent être considérés comme significatifs et nous faisons une analyse sommaire de leurs connaissances.

a) *Asis*, âgé de seize ans qui fréquenta les écoles de Grand-Mbao et de Dakar ; il fut jugé bon élève ; il sait lire et écrire le français.

1) *Le ciel* : *Asis* nous dressa une carte de ciel. Il y figura quinze éléments parmi lesquels, facilement identifiables, le soleil, la lune, la Croix-du-Sud, Grande et Petite-Ourse, Sirius, les Pléiades. A côté des connaissances purement arabes se retrouvent les enseignements fixés par les mythes et les traditions, notamment la division du ciel en côté du soleil et côté de la lune, côté de la saison sèche et côté de la saison des pluies, est et ouest, *sau* et *pénku* (cf. ch. IV).

En ce qui concerne les étoiles, l'orage, la pluie, les éclipses, les connaissances sont purement mythiques.

2) *La terre et la mer* : *Asis* nous dressa une carte du monde et une carte de la presqu'île du Cap-Vert (pl. 3), cette dernière seule fut exacte quant à la forme et quant aux localisations. La carte du monde, tronquée, figure, exactement en ce qui concerne leurs positions respectives, l'Afrique qui est limitée au Sénégal, à la Mauritanie (relations historiques avec les Lebou), à la Gambie et à la Côte d'Ivoire (relations commerciales) et qui porte une indication confuse de l'Afrique du Nord ; Madagascar (des tirailleurs malgaches furent cantonnés dans la région) ; la France avec Paris et Marseille ; les nations dont on parla pendant la guerre (Allemagne, Italie, Angleterre, Russie, Japon).

Le savoir mythique se rapporte uniquement à la mer.

3) *Connaissance des plantes et animaux* : En rapport avec l'usage qui en est fait, soit dans l'alimentation, soit dans la pharmacopée.

4) *Comput du temps* : Connaissance de notre calendrier et de notre système de lecture des heures. En pratique, *Asis* utilise les divisions et dénominations qui sont d'origine musulmane.

b) *Mbaï*, âgé d'environ dix-huit ans : il sait lire et écrire le français ; il parle l'anglais, ayant travaillé durant la guerre, en tant que manœuvre, dans un camp militaire allié.

En tous points, ses connaissances sont très inférieures à celles du précédent informateur.

La carte du monde qu'il nous donna est absolument fantaisiste. Tous les lieux sont situés par rapport à une ligne qui représente le

rivage de la mer. En dehors de la Mauritanie et de la Gambie, il ne figure, là, que les villages et villes environnants, des lieux dits et des groupements de personnes connues (pl. 4).

Bien qu'incomplets, ces deux bilans ont le mérite de réaliser un sondage. Ils montrent, même dans le cas d'Asis, que toute la partie abstraite de l'enseignement tombe ; il ne subsiste que les connaissances à valeur concrète, liées à une expérience vécue. Celles-ci ont d'ailleurs, des provenances diverses ; elles sont composites ; et selon leur origine, on peut les classer, dans l'ordre de leur importance en : connaissances spécifiquement lebou ; connaissances dues au contact avec le monde arabe ; connaissances dues aux contacts avec les Européens. Ce n'est pas pour étonner ; nous retrouvons, là, les influences auxquelles est soumise la société Lebou actuelle.

Dans quelques villages, l'école communale tend à élargir son rôle et à devenir un foyer de vie n'intéressant pas seulement les enfants ; tel est le cas à Bargny où le Directeur des Écoles, M. Diouf, originaire du pays, a fait construire par ses élèves un long filet de pêche (le plus important de ceux utilisés dans la région) qui a déjà fait des merveilles. L'école a été placée, ainsi, au centre d'une activité qui apporte au village quelque mieux-être. Enfin, il est à noter une certaine rivalité entre les maîtres de l'enseignement français et les « maîtres du Coran ». Elle ne manque pas d'être importante quant à l'avenir : les seconds songent à intégrer le pays dans un monde strictement musulman. Tous, toutefois, se présentent comme des progressistes qui se heurtent aux tenants des plus anciennes traditions.

*
* *

Nous avons déjà montré le rôle d'éducation attribué à la famille, notamment aux femmes, et la valeur d'enseignement pratique attachée à la vie indépendante de l'enfant. Il nous reste à envisager les réactions ou attitudes diverses que celui-ci adopte sous les impulsions de la contrainte ou de l'imitation. Les enfants, garçons et filles, prennent leurs repas avec les femmes, le plus souvent. Ils adoptent, d'ailleurs, pour manger, la même attitude que celles-ci : assis sur le sol, jambes repliées latéralement toutes deux vers la droite ou toutes deux vers la gauche, ce qui n'est pas l'attitude des hommes. Ce sont eux qui doivent tenir le plat, en posant l'index de la main gauche sur son rebord.

Si les adultes mangent à la cuiller — ce qui est rare — l'usage veut alors que les enfants se servent seulement de la main.

Les garçons ont, très jeunes (tels nos informateurs de sept à huit ans) les disciplines élémentaires des adultes. Uriner dans la position accroupie comme il est habituel dans tout le monde musulman. Cracher en détournant la tête ou en recouvrant le crachat d'un peu de sable. Se moucher à l'écart du groupe. Roter à la fin des repas en signe de satisfaction ; la politesse exige qu'on se retienne en société de lâcher des vents, à moins qu'on y donne une valeur de plaisanterie nuancée d'obscénité — car, dire de quelqu'un : « il pète bien », revient à dire : « il a du tempérament ». — Les enfants s'amuse (le jeu est nommé *d'o'ot*) à imiter le bruit d'un pet en rabattant vivement le bras gauche sur la main droite placée sous l'aisselle.

Les enfants connaissent les plus importantes des mimiques expressives : *ragadu*, rouler les yeux tout en serrant ou plissant les lèvres, pour exprimer à quelqu'un qu'il devient ennuyeux ou que sa présence n'est pas désirable ; *'élu*, fixer quelqu'un en plissant le nez entre les paupières pour lui indiquer de cesser de parler ; se prendre le nez entre le pouce et l'index et se le tourner pour éviter de prononcer le mot « mort » ou d'évoquer celle-ci ; enfin, *gummo-gummo*, mimique facétieuse qui est le battement répété des paupières. Quant aux amis, garçons ou filles, ils expriment leur intimité en se tenant par la main lors des promenades.

Nous avons déjà indiqué la facilité avec laquelle les enfants emploient les insultes ou les propos grossiers. Il faut préciser qu'ils ne le font impunément qu'avec leurs camarades de même âge ; ils se livrent même de véritables joutes en grossièreté. Vis-à-vis des plus âgés, cela devient dangereux et chaque enfant a bien soin de s'abstenir ; le respect des aînés est une des plus strictes obligations auxquelles le jeune garçon se trouve soumis. A titre d'exemple : un jeune garçon bien musclé, dont l'attitude ne s'explique pas par la crainte, nous faisant le récit d'une querelle, disait : « Je n'ai pas pu me battre avec lui ; je le respecte comme mon grand-frère. » Et, nous avons remarqué que les enfants font silence lorsque ceux de la classe d'âge supérieure parlent.

Les jeunes enfants n'ont guère le sens de la pudeur ; les manifestations impudiques ne les gênent pas plus que les paroles grossières. Ils se livrent à des gestes (mimer l'acte sexuel, par exemple) et plaisanteries auxquelles les adultes s'amuse. La circoncision vient apporter

une discipline à ces réactions. Nous avons noté, précédemment, la réticence des jeunes garçons récemment circoncis en matière de langage. Ceux-ci sont de même astreints à une sorte de discipline du vêtement, ne pouvant plus se présenter, comme les tout jeunes, en simple cache-sexe. Ces obligations ne les empêchent pas, entre eux, lors de réunions diverses, d'être plus débridés. Il est important de noter qu'en dehors des enfants, c'est aux femmes qu'il est permis le maximum d'obscénité. On les entend se railler mutuellement, à l'intérieur des « carrés », sur leur capacité amoureuse, leur fécondité, etc... Le soir, certaines d'entre elles ne se cachent pas pour faire des invites dans les ruelles. Surtout, elles pratiquent des « danses de provocation sexuelle » auxquelles jeunes garçons et filles peuvent se mêler ; parmi les mouvements qui accompagnent des chants aux paroles non équivoques, se trouve le geste de découvrir le sexe ou celui de simuler l'acte sexuel. Sur ce point, encore, nous trouvons le comportement de l'enfant lié au comportement de la femme.

Enfin, nous avons remarqué, chez les enfants comme chez les adultes, un sens certain de la solidarité et de l'équité. Nos jeunes informateurs s'entraidaient dans les réponses à donner à nos questionnaires tout comme ils se partageaient les menus cadeaux que nous pouvions remettre à l'un d'entre eux.

*
* *

Chaque garçon et chaque fille se trouvent automatiquement intégré dans une organisation à laquelle appartiennent tous ceux de leur âge. Cette « société d'âge », nommée *més*, a divers rôles et significations qu'il convient de préciser.

III. — LES SOCIÉTÉS D'ÂGE.

La « société d'âge » comprend tous les garçons ou filles ayant au maximum quatre ans de différence. Il importe de rappeler que cet écart maximum est également imposé aux garçons pouvant être circoncis en même temps ; si bien que les enfants appartenant à la même classe d'âge se retrouvent souvent dans la même classe d'initiation. C'est en effet après le temps de la circoncision que le *més* se constitue sous sa forme parfaite, avec ses hiérarchies, ses coutumes, ses rites. Son impor-

tance est encore plus grande chez les jeunes célibataires. Elle diminue peu à peu, jusqu'à perdre toute vie véritable au seuil de la vieillesse. Chez les jeunes garçons non circoncis, le *més*, imparfait dans sa composition, est surtout une association en vue des jeux.

Il se trouve ainsi réalisé dans chacun des groupes sexuels, une classification par âges. A savoir, pour les hommes :

- classe des enfants non circoncis ;
- classe des adolescents récemment circoncis ;
- classe des jeunes gens ;
- classe des adultes.

Les deux classes intermédiaires ont, actuellement, seules, une importance réelle. Elles sont liées à deux étapes essentielles de la vie de l'homme, la circoncision, le mariage, deux étapes qui fixent le statut définitif de celui-ci. Elles ont, donc, en premier lieu, une fonction d'intégration.

A la tête du *més*, est le *ndyit*, président. Il est élu, ainsi que les autres dignitaires, chaque année, à la fin de la saison sèche. Il peut être indéfiniment réélu. Son adjoint, habilité à le remplacer pour présider les réunions, est le *déngo*. Vient ensuite le trésorier, *sé nuar*. Enfin le héraut, *gévél*, chargé d'annoncer les réunions ; il tait à l'aide d'une corne réservée à cet usage, *ngoéllir*. Un rôle important est aussi dévolu au *mèr* : c'est un des aînés qui est chargé, particulièrement, de l'organisation des fêtes. C'est dans sa maison qu'ont lieu les repas dont elles sont l'occasion ; il les prépare, procède à tous les achats ou donne les directives en vue de ceux-ci.

Il s'agit, là d'un mode ancien d'organisation qui peut être utilisé formellement pour des créations nouvelles : ainsi, la société de pêche créée à Petit-Mbao en 1934, par trente-six hommes, est constituée comme une « société d'âge ». La même solidarité y joue, les mêmes possibilités de location de main-d'œuvre dont le produit revient à la société.

*
**

Les réunions, *wello*, ont lieu le soir. On y discute des travaux rémunérés que la société pourra entreprendre, des propositions ou des demandes qui ont été faites. On parle, longtemps à l'avance, des fêtes et on précise les projets. On s'occupe, enfin, des questions financières : état de la caisse commune, amendes infligées qui ne sont pas rentrées.

Un des droits de la société est en effet d'infliger des amendes (*dan*) à ses membres. Les causes les plus courantes en sont le refus de collaborer au travail collectif ou des disputes entre membres de la société elle-même qui s'érige en tribunal, et décide des sanctions. Si le délinquant tarde à s'exécuter, on lui fixe un délai de grâce puis on prononce son exclusion, d'abord temporaire. Bien rares sont ceux qui s'exposent à une telle mesure équivalant à une mise au ban.

A la fin de la saison sèche, a lieu une réunion particulièrement importante : elle organise le renouvellement, par élection, des dignitaires de la société. Chacun verse, alors, une cotisation d'ouverture : l'argent de l'année ayant été employé à l'entr'aide et à la préparation des repas collectifs. Le plus important de ceux-ci ayant lieu au moment de la fête religieuse de *tabaski*.

Quand un homme a besoin de main-d'œuvre, et c'est surtout en vue du débroussaillage, il s'adresse au président d'une société de garçons. Il expose à celui-ci l'importance du travail et, ensemble, ils conviennent d'une rétribution ; elle n'est que provisoire : c'est en réunion de société qu'on la fixera. Les membres du *més* débattent non seulement du paiement mais aussi du jour et de l'organisation du travail. Quand le président a reçu le salaire, il le présente à tous les membres de la société avant de le remettre au trésorier. Tout membre qui a tenté d'échapper à la tâche commune est frappé d'une amende : on doit suivre l'appel de la société avant tout autre.

C'est donc une sorte d'apprentissage des affaires publiques qui se fait à l'intérieur de la « société d'âge ». L'enfant, puis l'adolescent de manière plus précise, y subissent la contrainte collective — et non plus la contrainte personnelle de la mère, du père, de l'oncle, etc. — Ils apprennent à prendre leur part des charges de la société et à se soumettre aux décisions de celles-ci. Plus encore, ils apprennent à décider, à choisir (ou élire) et à être rendus responsables des décisions collectives. Ainsi, l'institution des « sociétés d'âge » est également à lier aux traits caractéristiques prêtés à la communauté lebou : sens aigu de la liberté dans les rapports avec les peuples voisins comme à l'intérieur des affaires publiques : dès la fin du xviii^e siècle une grande révolte n'aboutissait-elle pas à la fondation de la « République Lebou » ?

C'est à l'intérieur de la « société d'âge » que se trouvent d'abord aménagés les rapports entre garçons et filles. A la fin de la saison sèche se tient une réunion commune aux garçons et aux filles de même âge. Ils se placent sur deux lignes, les uns face aux autres ; les dignitaires des deux sociétés se trouvent au centre, également face à face. Au milieu de l'assemblée, on fait un tas de sable (*dyal*). Le *ndyit* de la société des garçons prononce des paroles de bienvenue, adresse des compliments aux filles et à leur présidente. On procède, alors, à la constitution de couples qui, en principe, ne durent qu'une année, et qui, en fait, sont souvent à l'origine de liaisons durables. Le président prend un bâton qu'il plante dans le tas de sable en disant : ceci est le bâton de X... Il prononce ainsi, successivement, les noms de tous les garçons de la société. Chaque fois, une fille doit se précipiter pour s'emparer du bâton disant : *simpi nama ka* (je le prends) parfois, plusieurs filles se lèvent pour un même nom ; la première seule est unie au garçon. Il arrive que les filles soient plus nombreuses : le *ndyit* recommence alors et attribue une deuxième compagne à certains des garçons. Pour clore la réunion, le président plante à nouveau le bâton en déclarant que c'est le sien : la présidente s'en saisit. D'autres réunions communes peuvent avoir lieu, notamment à l'occasion d'un différent grave à l'intérieur d'un des couples constitués pour la saison.

Il est fréquent que, dès le début, ces liaisons ne soient pas platoniques. De plus, le comportement des couples est souvent semblable à celui des fiancés. Lorsqu'un travail doit être exécuté par un *més* de garçons, celui-ci organise, auparavant, une réunion avec la société correspondante des filles. On indique à celle-ci le travail qui va être entrepris et chaque garçon remet à sa partenaire l'argent nécessaire pour préparer le *ndyar*, repas qu'elle lui portera aux champs. La jeune fille remet au garçon le linge dont il se ceindra. Le jour où commence le travail, le *gévèl* fait, de bon matin, appel à sons de trompe, et l'on part en groupe. Durant la journée, les filles vont porter le repas et doivent le présenter en s'agenouillant — c'est l'attitude de la fiancée pour donner ou offrir quelque chose à son futur mari.

Plus tard, les sociétés joueront un rôle au moment des mariages : prêts aux jeunes gens pauvres, aide aux jeunes filles dans la préparation de leur mariage, fourniture de main-d'œuvre pour la construction de la nouvelle case.

Nous avons vu l'enfant en rapport d'attachement, de dépendance,

d'imitation, vis-à-vis des femmes, de sa mère notamment. La circoncision lui a fait rompre ce lien pour le transformer en mâle membre de la société des hommes. Le *més* prépare, chez l'enfant, rétablit, chez le circoncis, le rapport entre les sexes, cette fois sur le plan de l'association, sur le plan des relations qui recevront consécration juridique et religieuse au moment du mariage. Une des premières fonctions de la « société d'âge » dut être d'imposer un ordre dans les relations entre sexes.

*
**

A une organisation fonctionnelle de la société, les *més* ajoutent une organisation par classes d'âge et par sexe. Chacun y trouve, automatiquement, sa place, compte tenu de ces deux seules conditions. Alors que l'organisation fonctionnelle divise et répartit les responsabilités et les obligations, l'organisation par « sociétés d'âge » regroupe et unifie ; elle dépasse les divisions par clans, par familles, par fonctions sociales, etc... Il est certain que son rôle dut être plus important autrefois ; elle paraît bien être une ancienne forme de la société, repoussée maintenant au second plan. Néanmoins, son rôle quant à l'enfant, quant à l'adolescent, surtout, demeure essentiel : apprentissage des affaires publiques et de la solidarité qu'elles imposent, harmonisation des rapports entre sexes.

*
**

Nous avons voulu montrer comment l'emprise sociale s'exerce sur l'enfant et l'adolescent, comment elle les forme et les transforme. Il resterait à examiner ceux-ci dans la liberté de leurs jeux et dans leur éveil à la sexualité ; ce sera l'objet d'un appendice (II) qui suit et d'un chapitre particulier. Maintenant, il nous paraît intéressant de mettre en parallèle certains traits de l'éducation et de la vie enfantine avec certains traits psychologiques de l'adulte ou certains aspects institutionnels de la société Lebou. Nous le faisons sous la forme du tableau suivant :

Tels sont les rapports qui apparaissent. Ils ont le mérite de montrer la nécessité où nous nous sommes trouvés d'éclairer les observations purement sociologiques par celles relevant de la psychologie, et réciproquement.

AU NIVEAU DE L'ENFANT	AU NIVEAU DE LA PSYCHOLOGIE DE L'ADULTE	AU NIVEAU DES INSTITUTIONS
L'attachement à la mère et, d'une manière plus large, aux femmes (à tel point que l'enfant peut souvent se comporter comme une femme).	Manifestations de respect ou de pudeur vis-à-vis de la femme sur le plan des relations amoureuses : impossibilité de faire soi-même, directement, une déclaration d'amour ; les mots désignant l'acte sexuel ne peuvent être prononcés devant une femme ; les « invites » ne peuvent se faire que par formules à sens caché ou par gestes conventionnels ; attitude des fiancés.	Importance de la « lignée maternelle », importance accordée à la religion des femmes comme religion d'appoint (dans les périodes de crise) ; une certaine liberté laissée à la femme (de se constituer un pécule, par exemple).
Harmonisation des rapports entre sexes à l'intérieur des « sociétés d'âge »	Pas de manifestation d'hostilité à l'égard des femmes. Peu de perversions sexuelles (en dehors de l'homosexualité des jeunes garçons, d'ailleurs fortement réprochée).	Bonne division des tâches et obligations entre hommes et femmes. Réaction violente des femmes vis-à-vis de la femme adultère.
Apprentissage des affaires publiques à l'intérieur des « sociétés d'âge ».	Bonne intégration à l'intérieur de la communauté Lebou ; sens de solidarité ; réaction contre celui qui tente de s'isoler ; respect de la décision prise en groupe au <i>pinty</i> , abri des hommes, réactions contre l'étranger, (le <i>sini</i> qui est, en même temps, le voisin).	Organisation politique où l'élection, le choix, jouent un rôle important. Refus de toute domination : la République Lebou à la fin du XVIII ^e siècle.
Liberté et initiative laissées à l'enfant.	Esprit particulariste du Lebou d'après les peuples voisins.	
L'enfant connaît, à la fois, la religion des femmes et la foi musulmane (école coranique).		Le syncrétisme du système religieux.
Présence de l'école française.	Apparition, dans les villages, d'éléments plus précisement occidentalisés.	Création d'une bourgeoisie (née des fonctions administratives, du commerce, des emplois auprès des Européens, etc.) qui tente de modifier l'organisation politique à son profit.

APPENDICE I

LA CIRCONCISION.

Lorsque les enfants se rendent au lieu de la circoncision, ils partent en groupe, le matin, conduits par le grand frère de l'un d'eux (*sélibé*), encore célibataire, qui les dirige, les surveille, et leur donne toutes les indications utiles concernant leur conduite. Ils reviennent au village le soir même. Ils sont désormais revêtus du costume blanc qu'ils devront garder jusqu'à la guérison, jour et nuit. Il se compose du bonnet conique descendant en couvre-joues et fixé par deux cordons noués sous le menton, de la robe, peu différente d'un boubou quant à la confection, mais dépourvue de poches, et d'un collier de perles blanches. Le bonnet seul peut être ôté, lors des repas, et à la condition de se cacher la tête du pan de sa robe.

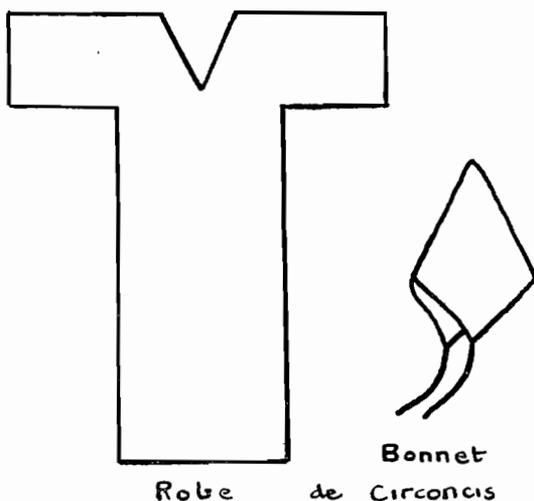


FIG. 3.

Dès le soir commence la retraite (*lôl*), qui a une durée variable, puis qu'elle dépend de la guérison de la plaie. Chacun bâtit, dans son carré, derrière la maison de sa mère, un abri en paille (*mbar*). Il y mange

et y dort. Les circoncis peuvent sortir le jour, à condition de se grouper. Ils mangent à part : chacun reçoit sa nourriture de sa mère. Il est d'usage qu'ils mélangent les divers plats apportés, et se partagent également le tout. Ils doivent se cacher aussitôt après le repas du soir. La nuit, ils ne peuvent sortir, sauf pour aller uriner, et encore doivent-ils, avant de quitter leur abri, jeter un tison devant eux ; ou bien le *sébé* doit poser sur le seuil une braise incandescente. Un feu reste allumé toute la nuit près de l'abri. Toute infraction, à l'interdit du vêtement comme à l'interdit de sortie, est punie par le *sébé*, qui a le droit de frapper les garçons soumis à sa garde.

Des séances de chants ont lieu tous les soirs, en principe dans chaque *mbar*, en pratique, aujourd'hui, sur la place du quartier ; les réunions se déroulent autour d'un feu, et tout le monde peut y assister (de même que l'opération de la circoncision est publique). Le public se dispose comme il est indiqué sur la figure. Les tambours sont tenus par des jeunes gens depuis longtemps circoncis, mais non encore mariés, comme le *sébé*.

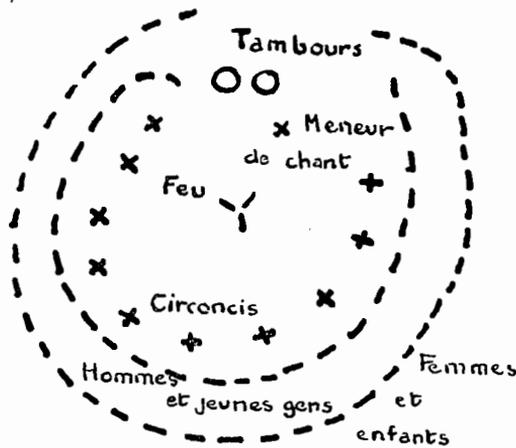


FIG. 4.

En dehors du *sébé*, un rôle important de direction est tenu par le *toko* : c'est le garçon qui a été circoncis le premier, ordinairement fils de chef ou fils de notables. C'est lui en principe qui dirige les chants, et si un autre le fait, c'est par délégation ; il lui confie deux bâtons qui symbolisent son pouvoir. Le premier est un calendrier, sur lequel le

toko pratique chaque jour une encoche, jusqu'à atteindre le nombre fixé par le circonciseur, comme durée moyenne de réclusion. Le second est un bâton de rythme (*lèngé*). Une autre prérogative du *toko*, c'est de tirer, à l'improviste, sur le bonnet d'un de ses camarades circoncis assis auprès du feu ; si le bonnet cède, il est en droit de s'en saisir, et ne le rendra que contre une amende de 5 à 10 francs.

Avant de commencer les chants proprement dits, celui qui dirige les chants ce soir-là dit :

taguna mbar ndyay tagoti mbar ndyay : demandé permission à ceux
mbar (1) demandé à ceux du *mbar*.

sama dyigi mafal dyinnéti ngarallo
mes femmes de Mafal les génies de Ngarallo

lèngé fétu ma lèngé kommoh noma yonui
bâton à côté moi bâton coup de poing lui m'a envoyé

won dana ndyuli ndyay datuma
frapper (2) frapper circoncis enfants je ne le ferai plus

ndyuli ndyay magam ndyuli dumaddan
circoncis enfants grand frère circoncis ne me bats plus

billay sypay kiliatuma ndyay kay fèyli
par Dieu (nom propre) viens payer

mbar suma naré fèyli mbap yakna gqndéru
« mbar » si je dois payer « mbar » je prie Dieu mourir

sigatu toko
fesses 1^{er} circoncis.

« J'ai demandé la permission à ceux de l'abri des circoncis, j'ai demandé à ceux de l'abri des circoncis d'aller vers mes femmes à Mafal, vers les génies de Ngarallo ; j'avais mon bâton avec moi : coups de bâton, coups de poing, il m'a renvoyé, et frappé, frappé ; circoncis ! je ne le ferai plus, circoncis ! grand frère du circoncis ne me bats pas, au nom de Dieu ! — Kiliatuma, viens payer (amende) à ceux de l'abri des circoncis, je prie Dieu de mourir dans les fesses du premier circoncis ! »

C'est une sorte de dialogue burlesque, faisant allusion aux brimades.

(1) Litt. « Les enfants du *mbar* » ; *ndyay* est d'ailleurs un mot d'origine sérère.

(2) C'est frapper des doigts repliés sur le crâne.

que peuvent impunément infliger les circoncis. Nécessité de les consulter avant de se déplacer; coups, amendes à verser. Il leur reste aujourd'hui certains privilèges, mentionnés plus haut.

Il ouvre ensuite les chants par cette formule plusieurs fois répétée :

Tak sindo la lalbay tak.

Elle semble actuellement dépourvue de sens précis.

Puis vient une série de chants très courts, longuement répétés, et qui sont repris dans n'importe quel ordre

ndyay ndyu ndyay kéula war dano.

« Celui qui monte sur la fourmilière tombe » ; la fourmilière est quasi-sacrée, ainsi le circoncis, auquel on ne doit pas s'attaquer. Allusion peut-être, mais dont ceux qui l'emploient n'ont plus conscience, à des croyances ou rites fréquemment attestés en Afrique.

siénna bèy syèu sam tyrir (1).

« J'ai cherché à voir ta crinière et je l'ai vue ». Allusion au savoir nouveau de l'initié, à la victoire qu'il a remportée (2).

nkuyo nagu mbar yadandan nagu mbar (3).

« Taureau voici la vache de l'abri des circoncis, toi qui terrasses la vache de l'abri des circoncis ». Le taureau est symbole de la force du mâle.

Luwal tadu wuli salandyay alamuna.

« Homme qui n'écoute pas nos chants, tu seras châtié ». Menace orgueilleuse, souvent suivie de bastonnade.

wanma didi didi dafa anda karau.

« Montre-moi tes fesses, tes fesses aux poils touffus ». Là encore, menace grossière de brimades.

(1) Précisément, *tyirir*, c'est une ligne ou une touffe de cheveux laissée sur un crâne.

(2) Et allusion équivoque aussi.

(3) C'est le grand taureau du troupeau, le puissant, encore appelé *bakuran* ; taureau se dit : *yèka*.

On chante aussi des chansons qui ne sont pas réservées à la circoncision : chansons d'amour, plaintes sur les jeunes gens qui ont quitté leurs villages.

APPENDICE II

LES JEUX.

A. — JEUX DE LA MER ET DE LA PLAGE.

Ndyum salândèr. On fait un tas de sable mouillé d'une trentaine de centimètres de haut, et on plante à son sommet un petit bâton (*baniè*). Pendant ce temps, on chante :

ndyuy ndyum salândèr.

Les joueurs se placent à trois ou six mètres. A tour de rôle, ils essaient, à l'aide de grosses pierres, de faire tomber le bâton. Quand l'un réussit, on crie : *danèm noko* (il a fait tomber le bâton). Il fuit alors vers la mer, les autres se lancent à sa poursuite. S'il est rattrapé avant d'atteindre l'eau tous se jettent sur lui, et se mettent à le chatouiller : *o kat* (on le gratte). S'il réussit à toucher l'eau, tous reviennent et on recommence le jeu.

Tuity (jeu du lever). Les joueurs sont dans l'eau. Au cri : *dyapolèn* (prenez-le), deux garçons en empoignant un troisième, l'un aux cuisses, (l'autre aux épaules. Un quatrième qu'on appelle le *rono*, vient se placer sous le garçon soulevé, et, au cri de *mbailèn*, il pousse de la tête en même temps que les autres le lèvent très haut. Puis au cri de *bailèn*, le *rono* s'en va, on laisse tomber le garçon dans l'eau, et tous fuient. Il s'agit pour la victime de les poursuivre, le premier pris (*dyaponaka* = je t'ai attrapé!) va être soulevé à son tour.

Ryéro. Les joueurs sont dans l'eau; l'un se sépare du groupe et crie : *ryéro*. Tous répondent : *rippèto*. Il reprend : *golo gânga* (regardez-le singe). Les autres : *'anamu* (où est-il?). Il répond *gèstulèn sènginao* (regarder derrière vous). Il s'enfonce alors dans l'eau et y progresse. On le cherche à tâtons. Le premier qui lui met la main sur la tête se sépare à son tour du groupe.

Mbah (jeu de la vague). Jeu individuel. On est dans l'eau jusqu'à la ceinture, muni d'une planche lisse d'environ 20 × 80 cm. On pose

Les pêcheurs Lebou du Sénégal.

la planche sur la vague qui arrive, en résistant à celle-ci pour la faire monter plus haut encore; quand elle est sur le point de s'abattre, on se retourne vivement vers la terre, on s'accroche à la planche et on se laisse traîner jusqu'au rivage. Parfois, de ce jeu, on fait une compétition : le premier arrivé sur la plage crie : *mbaré tar*.

Un jeu semblable, mais où l'on utilise pas de planche est *tapi ndur*. (dernier frapper). On se laisse entraîner par la vague. Et tous ont le droit de frapper le dernier sorti de l'eau.

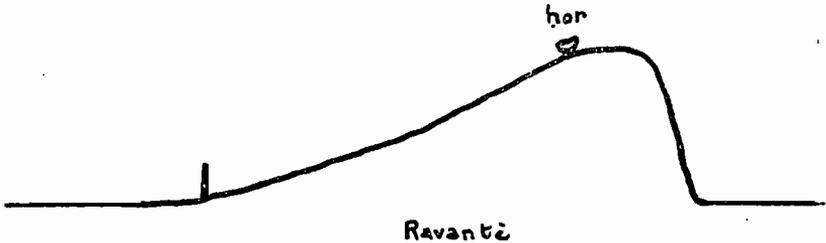


FIG. 5.

Ravanté (la course). On bâtit une piste de sable inclinée (*tuh*) (voir fig. 5) [chacun se munit d'une coquille (*hor*) de petites moules (*sébèt*) et la prépare en la lissant sur le boubou placé sur le genou; c'est *hoslin galiyi* (gratter la pirogue). On dispose les coquilles en ligne en haut de la piste, bloqués par un bâton (*banté*). On enlève le bâton, les coquilles glissent alors sur la pente. Celui dont la coquille est arrivée la première prend les coquilles de tous les autres.

B. — JEUX TERRESTRES.

a) Jeux de mouvements.

Bien entendu, c'est la plage qui les voit le plus souvent. Mais on peut les organiser partout, ils n'exigent pas l'eau ni le sable. *Mbamkunuro kèskès*. Deux garçons se placent debout l'un contre l'autre, chacun a les mains et se dresse, les mains posées sur leur têtes. Le groupe se met en marche, suivi des autres garçons. Celui qui est en haut crie : *mbamkunuro*, et tous répondent *kèskès*. Où bien : *séto sèt* (je veux me marier) et ils répondent : *ngalalal*. Chacun prend à tour de rôle l'emploi du crieur.

Bay ba badyan (mon père Badyan). Un joueur s'allonge, face contre terre. Les autres s'empilent sur lui, allongés aussi. Celui qui est dessous crie : *bay ba badyan ngèn watyako* (mon père Badyan a dit de descendre). Tous répondent : *dégunu sidéi*. (On n'entend pas !). Et ainsi trois fois. La troisième fois, tous se lèvent et vont s'allonger plus loin. Celui qui était dessous reste debout et les surveille. Le premier qui est surpris à faire un mouvement prendra sa place.

Utuntoho. Un joueur (A) est assis au Centre. Un autre (B) tourne autour de lui, et il doit conserver la main gauche sur la tête du premier. Tous les autres sont autour, et essaient de toucher B; celui-ci n'a le droit de répliquer qu'avec le pied. S'il réussit à toucher ainsi celui qui l'a frappé on change : B se remet dans le groupe, A prend la place de B, et celui qui a été touché prend la place de A. Pendant le jeu, celui qui tourne chante : *umsara piti dukoru*, et tous répondent : *témurur*.

Gutumbai. Deux garçons en saisissent un troisième par les mains et les pieds, et le balancent en disant :

gutumbai loririli (qu'est-ce que tu as mangé ce soir). Il répond :

kèrè ak usôp ak dogu yap (du couscous et des haricots, avec un morceau de viande) puis ils le frappent au sol. A ce moment, tous doivent s'immobiliser. Celui qui fait un mouvement est saisi à son tour et balancé.

Yakommati kommati aha. On se divise en deux camps. On tire au sort pour savoir qui seront les cavaliers et qui seront les chevaux. Les deux groupes se séparent, et les cavaliers choisissent, pour chacun d'eux, des noms fantaisistes, d'animaux ou de choses. Puis chaque cavalier vient se placer derrière un cheval. Le chef des cavaliers crie : *warlèn fasi bur* (montez les chevaux du roi) puis *taflèn boti* (fermez les yeux). Chaque cavalier, de ses mains, bouche les yeux de son cheval. Le Chef des cavaliers dit alors : *Yakommati kommati aha* (ou *yaka*). Tous : *ahaha*. Il répond : Un tel (un des noms choisis auparavant) *wèi kaidur tédéllo* (viens frapper et retourne). Le cavalier désigné descend de cheval. Il revient à sa place, remonte à cheval. Le chef dit alors : *watilèn fasi bur* (descendez des chevaux du roi). Chacun descend et reste derrière son cheval. Le cheval frappé dit le nom de celui qui l'a frappé. S'il est tombé juste, on change de camp, les cavaliers deviennent les chevaux. Sinon on recommence de la même façon.

Samory moriba. On se divise en deux camps. Les joueurs du pre-

mier groupe vont se cacher. Tous les autres se lancent à leur recherche. Dès qu'un joueur d'un second groupe a trouvé une des cachettes, il crie : *samory moriba* ! On change alors de camp. Si personne n'est trouvé au bout d'un certain temps on arrête le jeu, et on recommence à changer de camp.

Amsikayo. Les joueurs sont assis en cercle serré, les mains et les jambes soigneusement cachées par le boubou. Un joueur est debout au centre. On a un petit bâton, qu'on fait passer rapidement sous les jambes. Pendant ce temps on chante en deux groupes alternes :

— *amsikayo*

R. : *Kayo*

— *kay bédèmnè*

R. *Kayo*

— *wèr nè ñarièn* (il a fait deux tours)

R. *Kayo*

— *wèr nè ñarièn*

R. *kayo*

— *bakañètè kèmdumallal* (le 3^e tour on ne touche pas) ; celui qui est au centre, désignant un des joueurs du cercle, dit : *banta bangini* (voilà le bâton). S'il est tombé juste, celui qui est pris le remplace, sinon on recommence.

Déli déli est plutôt un jeu de fille, bien que les garçons le connaissent bien. Les joueuses sont assises, jambes étendues, sur un rang (on joue à cinq ou six au plus). L'une dirige le jeu. Elle dit (sans signification) :

déli déli déli yapapa

Papa yadyitu maro kèlèbati

dyèñ dyèñ walah.

A chaque mot, elle touche une des jambes étendues, de la main droite ; elle commence à droite, revient de gauche à droite, etc., en disant deux mots sur la jambe placée à l'extrémité. La jambe sur laquelle tombe le deuxième et le dernier mot est perdue. On dit : *bánkal septánka* (plie ta jambe). Quand une joueuse a perdu les deux jambes elle s'en va. La dernière qui reste continue avec le ciel comme partenaire : un mot la main dressée, un mot sur chaque jambe... etc. Quand elle a aussi perdu les deux jambes, elle va vers les autres qui l'attendent, trace deux grands cercles : *safara* (l'enfer), *al dyana* (le paradis). Puis elle

chatouille de ses doigts les oreilles de ses compagnons, disant : *koti koti* ; l'autre répond : *yoli yoli* ; elle ne doit pas rire, si elle rit, la maîtresse de jeu dit : *démélsi safara*, et si elle se retient de rire : *démélsi al dyana* (va en enfer, va en paradis). Quand toutes sont placées, elle évente avec des pailles celles qui sont au paradis), et celles-ci disent :

aldyana sigènè nèr
Suba ané safara

(le paradis est plus beau, je ne veux pas de l'enfer). Elle a le droit de battre celles de l'enfer en criant :

kodyo kodyo!

Fait des filles encore, mais aussi des petits garçons, les sautilllements, en particulier le *dau*, sautilllement sur trois temps, et le *dyab ngola*, sautilllement sur une jambe.

Une série de jeux sont identiques aux jeux européens et, dans certains cas (*bada* = colin-maillard, *sercal* = cerceau) en sont manifestement dérivés.

Fiyo est le saute-mouton.

Dyal bilan est cache-cache. Un trait particulier : celui qui « s'y colle » se met à genoux, le front sur le tas de sable (*dyal*) ou de terre. *Naat' muti* (rencontrer-frapper) est la balle du chasseur.

Sercal, c'est le cerceau, avec le bâton, qui a une forme particulière (voir figure) lorsqu'il est métallique, on l'appelle *hosé hosé*.

b) Jeux sédentaires.

Ndyampétah. On a quatre ou six coquillages (parfois remplacés par des capsules de bouteilles de limonade). On les lance devant soi. On en choisit un, et, de l'ongle on le pousse en visant une des autres coquilles. Avant de le pousser, il faut entre les deux coquillages en cause, tracer un trait avec l'index de la main droite : sinon, toucherait-on le but, le coup est manqué. Si on manque un coup, tous les coquillages restants sont perdus. On les passe au suivant qui recommence.

Horbido. On fait dans le sable ou la terre un petit talus circulaire (*turbi*). On y creuse une interruption (*bunto* = la porte) et vingt trous équidistants (*kèr*). Il y a deux joueurs, chacun dispose d'un bâton, qu'on appelle *fas* (cheval) ; au début du jeu, les deux bâtons sont

plantés dans le *bunto*. On a quatre coquillages, qu'on lance dans le trou central (si l'on tombe hors du trou central, le coup est nul, l'adversaire joue); selon la manière dont ils sont tombés (voir fig. 6), on a zéro, quatre, dix ou vingt points. Si on a zéro, on passe les coquil-

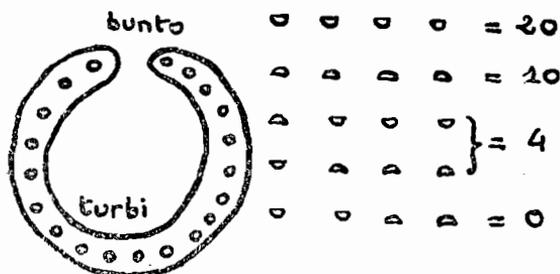


FIG. 6.

lages à l'adversaire, si on a dix ou vingt, on avance de dix ou vingt trous, mais on ne rejoue pas. Les deux bâtons peuvent se trouver dans le même trou. On peut arrêter après un nombre de trous fixés. En lançant les coquillages, on dit : *horbido horbido luma yalla way*.

Si deux coquillages sont tombés en contact, on doit souffler dessus pour les séparer; mais il ne faut pas que l'un se retourne : le coup est alors annulé, et c'est à l'adversaire de jouer.

Yolè. On trace un damier de cinq cases de côté. L'un des joueurs a douze bâtons (*bânta*), l'autre douze coquillages (*hor*). Chacun a son tour met un pion dans une des cases. Il s'agit de le placer de façon à pouvoir prendre sans être pris. Les deux seules directions où il est possible de prendre sont *a* et *b* (voir fig. 7). On a gagné quand on a pris les pions de l'adversaire.

Damiè a emprunté son nom à notre jeu de dames; mais il ressemble plutôt, en plus simple, au jeu de dames du monde arabe. Les déplacements du pion se font parallèlement au côté du damier. Disposition de pions au départ selon la figure 8. L'un a douze *bânta*, l'autre a douze *hor* ou douze *hër* (pierres).

Badah est le jeu français de la « carotte »

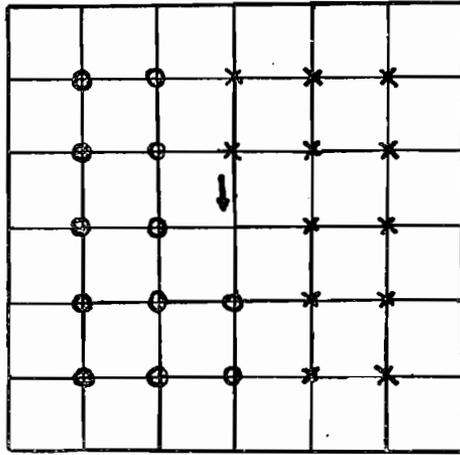


FIG. 7.

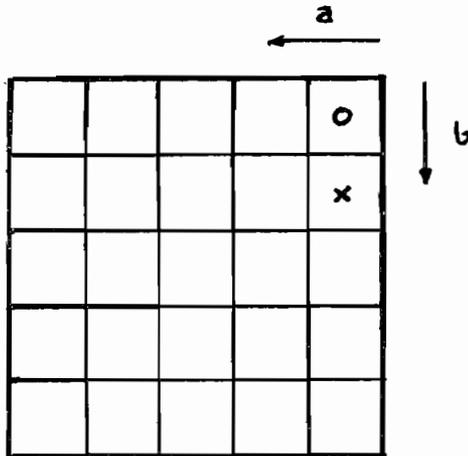


FIG. 8.

C. — ARMES, PIÈGES, JOUETS, VANNERIES D'ENFANTS.

a) Les enfants fabriquent des frondes en écorce de baobab : *la mbaha* (voir fig. 9). Elle se compose d'une lanière tressée qui se termine à une extrémité par une boucle où l'on passe le majeur de la main droite, et à l'autre par nœud simple ; et d'une poche fermée de tresses

disposées en spirale et une ligne transversale. Le détail des passages est indiqué en b et d. Il n'y a pas de nom pour les divers éléments de la fronde. Lancer avec la fronde, c'est *sanu mbaça*.

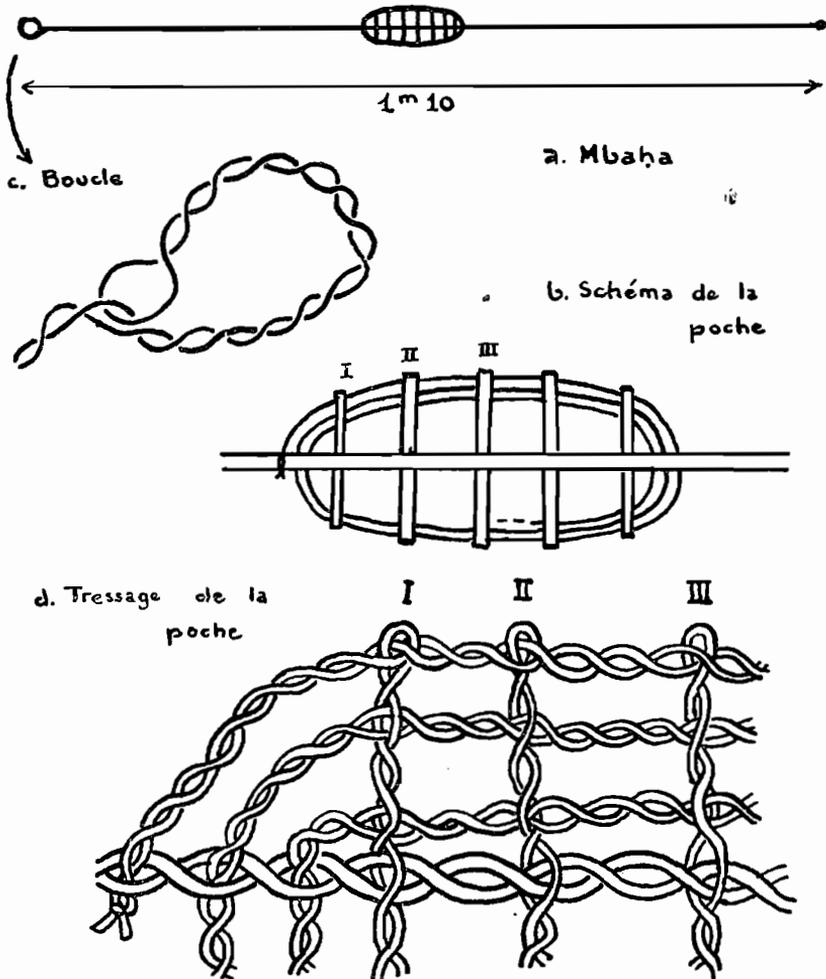


FIG. 9.

b) Pièges (*fir*).

On connaît deux sortes de pièges pour les petits oiseaux. Le premier utilise comme appât un épi de mil. Le piège a déjà été décrit.

Le second, *fir o mbopo*, se compose d'une calebasse qui, en basculant, emprisonne l'oiseau (cf. fig. 1, *supra*)!

Pour les oiseaux de mer, on dispose sur la plage le piège suivant, une longue corde est cachée sous le sable ; elle est fixée à une extrémité, à une pierre — et se termine de l'autre côté par une boucle avec un nœud coulant. La boucle est soulevée à l'aide de deux bâtonnets encochés et on dispose dessous l'appât de poissons. Le côté de la boucle est tourné vers la mer. Quand un oiseau de mer se met à dévorer l'appât, les enfants cachés sortent, l'effraient et en s'envolant il s'embarasse dans la boucle et s'y emprisonne.

Enfin, pour les éperviers et les charognards, on utilise une corde de 20 à 30 m. terminée aussi par une boucle et un nœud coulant. On dispose la boucle à plat, on la cache avec du sable, on place au milieu l'appât de poissons. Un enfant dissimulé tient l'autre bout de la corde et quand l'épervier est posé, il tire violemment sur la corde emprisonnant ses pattes.

c) Les enfants jouent dans le marigot avec des modèles réduits de pirogues creusées dans du bois de *nébéday*, souvent munies d'une petite voile, et tirées ou non à l'aide de ficelles. On joue à la course (*ravante*).

Jouets d'hivernage.

Une herbe abondante au bord des marigots, *kép*, est utilisée pour tresser des bracelets et des ceintures. On cueille des tiges de 40 à 50 cm., on les attache en grosses bottes, et c'est au village que l'on fabrique les *kép* (les objets prennent le nom même de la plante).

On dépouille la tige de son écorce. Ensuite, on l'assouplit en la faisant rouler entre la paume droite et la cuisse droite, après l'avoir humectée de salive. La tige assouplie, on la fend en deux, sauf à l'une des extrémités, par laquelle les deux parties restent liées. (Voir fig. 10, pour tous les détails de fabrication.) Ces deux parties permettent de faire une torsade, qu'on limite par un nœud à l'extrémité libre. On combine deux de ces torsades plus grosses. Il s'agit alors de raccorder les extrémités pour fermer le cercle (*rap*) par une ligature (*tam*). Chacun des brins d'une des torsades fait un nœud qui emprisonne les quatre brins de l'autre, de telle sorte qu'il suffise de tirer pour serrer les deux séries de nœuds antagonistes. Parfois on colore les brins en les faisant bouillir, avec un peu d'encre, ou avec un bonnet rouge, ou

un colorant quelconque. Les enfants portent ces bracelets et ces ceintures, parfois en grandes quantités, et se les vendent les uns aux autres. Certains en portent une provision fixée à la ceinture.

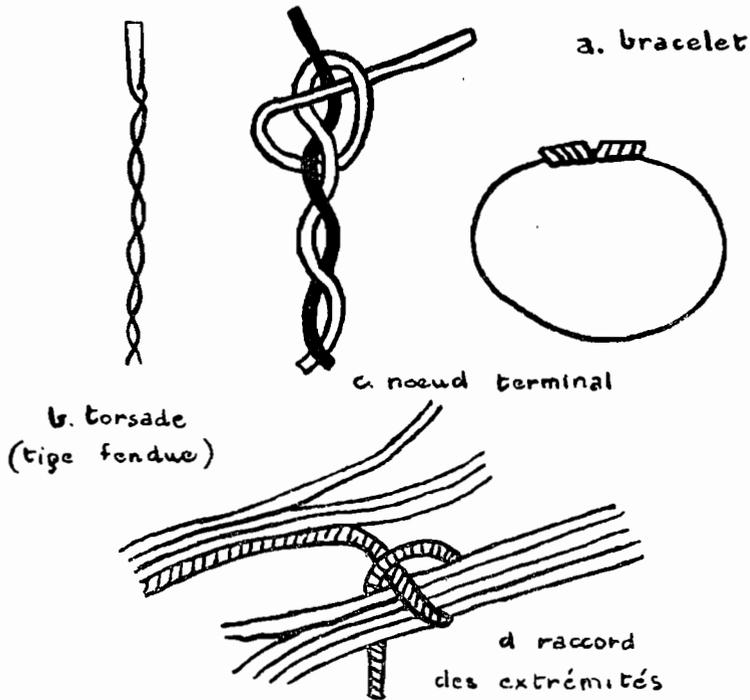


FIG. 10.

Ces anneaux permettent aussi un jeu. On lance une paire de petits anneaux s'ils tombent l'un sur l'autre le gagnant prend pour lui l'anneau du dessous : le perdant remet un anneau au jeu, etc... Ce jeu s'appelle *ndyokânté*.

Une autre plante utilisée pour le jeu est *usmannyop*. Ses fleurs sont disposées selon cinq axes (voir fig. 11).

On encastre deux groupes d'épis en opposition, les uns sont appliqués sur la tige inférieure par le pouce et l'index, les autres sont libres. En soulevant et abaissant la tige inférieure, on les fait s'épanouir puis se resserrer. Ils simulent une main qui s'ouvre et se ferme.

d) Pratiquement il n'y a plus de vanniers dans les villages. Les en-

fants restent les seuls à pratiquer des vanneries simples. La plus usuelle est *mbolan* ; petit plateau flexible qui sert, doublant la main, à dépiquer le mil grillé. Il a une vingtaine de cm. de long, une dizaine de large.

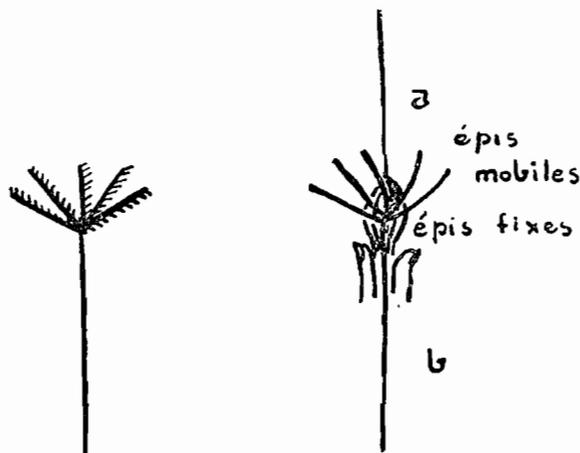


FIG. 11.

Il est fait en écorce de baobab (*hainty*) dont on prélève des lanières. L'armature (voir fig. 2, *supra*) est tressée en brins d'écorce de baobab. On y dispose ensuite une lanière de 3 à 4 mm. de large.

Utilisation : On fait griller l'épi. On saisit la tige de la main gauche. On enlève les grains d'un coup, en commençant par la base de l'épi, avec la main droite garnie de *mbolan*.

D. — LUTTE (*Lamba*).

La lutte est le sport favori des populations sénégalaises. Les Lebou sont fiers de leurs qualités de lutteurs. Les enfants sont, très jeunes, désireux de connaître l'art de la lutte.

Ils l'apprennent par l'observation et bientôt aucune des prises ne leur est inconnue. Souvent ils se réunissent au bord du marigot et luttent à tour de rôle, jugés et encouragés par leurs camarades. C'est de même une des principales occupations, le soir lors des réunions autour du *pinty* et sur la plage. On force les tout jeunes enfants à s'empoigner, on les pousse l'un contre l'autre. D'ailleurs la plupart des garçons luttent

volontiers, à la moindre querelle en viennent aux mains, et ne se font pas prier pour démontrer les prises qu'ils connaissent déjà. Tels les lutteurs en compétition, ils utilisent un matériel protecteur, ou destiné à donner de la vigueur : il reste rudimentaire, limité le plus souvent à un anneau de ficelle fixé à la cheville : *dyaga*.

Principales attitudes et prises de lutte.

a) Avant chaque prise, les deux adversaires se chargent, repoussant réciproquement leurs mains qui cherchent à saisir.

b) *hoti* : pied contre le pied de l'adversaire, on le saisit mains au niveau de la ceinture, on tâche de l'emprisonner et on tire, ou on l'ébranle de côté.

c) *galgal* : on prend l'adversaire par le cou, et on lui fait en même temps un croc-en-jambe.

d) *hènu* : on soulève l'adversaire en joignant les mains entre ses jambes.

e) *hattarbi* : de côté, on prend l'adversaire par le cou pour essayer de le jeter à terre sur le dos, en tournant autour de lui.

f) *ngadda* : prise à la nuque.

g) *huñan* : on prend l'adversaire par les deux jambes, pour le jeter d'un coup à terre.

h) *pèl* : coup de pied.

i) *léwato* : saisir la main de l'adversaire.

j) *mbas* : de la main, rabattre le bras de l'adversaire pour lui enlever la possibilité de vous saisir.

k) *tyaka* : presser les doigts sur les yeux de l'adversaire.

Le vainqueur (*mbor*), souvent, frappe des poings et des pieds son adversaire tombé (*danu*).

CHAPITRE II

QUELQUES ATTITUDES ET RÉACTIONS PSYCHOLOGIQUES.

Les attitudes, les gestes familiers autant que le langage, les réactions spontanées autant que les coutumes, sont des éléments de la vie

collective. Ce n'est pas là une idée neuve, et l'ouvrage de G. Hardy y insistait fortement, sous le titre : *Géographie psychologique*. Pourtant la part réservée à ces faits dans les études ethnographiques demeure peu importante, surtout en France. On n'en décrit, ou on n'y fait allusion, le plus souvent, qu'au passage. Rarement glisse-t-on, pour les éclairer l'un par l'autre, de l'ethnographique au psychologique ainsi que l'ont fait avec succès les plus fameux des sociologues américains.

On est en présence de toute une gamme de faits : des gestes dépendant étroitement des conditions physiologiques, à ceux qui expriment les symbolismes les plus subtils, et même aux réactions simples qui sont aussi habituelles, chaque population a en propre un ensemble très riche d'attitudes et de mouvements. Ils composent une série en complexité croissante, où il est difficile d'établir des coupures justifiées. Des gestes élémentaires fournissent le matériel d'un rite. Un rite désuet ou usé devient habitude. Les gestes qu'imposent les fonctions physiologiques se font les supports des valeurs importantes : pudeur, par exemple. Toutes les possibilités de mouvements qu'offre le corps peuvent donner la substance d'un langage surtout émotionnel. Des processus psychologiques simples, s'inscrivent au dehors en gestes que l'on saisit à tous les stades de codification. Il y a, entre tous ces éléments, continuité.

De certains gestes ou attitudes, on n'omet pas de parler : ce sont les gestes rituels au sens étroit portant un sens magique ou religieux bien caractérisé, accomplis dans le cadre d'une cérémonie, plus ou moins complexe et qui tranche sur la vie journalière. Quant aux gestes, aux attitudes de corps et d'esprit aussi expressifs bien que plus humbles, on les laisse de côté, peut-être parce qu'on voit plus leurs variantes individuelles que leurs éléments fixes.

On y distinguera, d'abord, les attitudes corporelles correspondant aux occupations les plus familières, et que l'on prend tout naturellement (les gestes proprement techniques seront laissés à part). Puis les gestes, souvent liés à des sons ou des cris, et qui ont pris un sens conventionnel, parfois aisé, parfois impossible à lier « logiquement » à son support. Enfin, des ensembles plus complexes, plus souples, souvent doublés par le langage parlé, et qui expriment sentiments ou réactions morales d'un groupe ; ils s'achèvent en attitudes psychologiques simples, que ne souligne plus un geste déterminé. Trois groupes de faits, qui forment le tissu de la vie quotidienne.

I. — ATTITUDES FAMILIÈRES (1).

Le repas est pris en commun par toute la famille, ou, si elle est très nombreuse, hommes, femmes, enfants mangent à part. Les hommes mangent assis la jambe gauche reposant pliée sur le sol, la jambe droite fléchie, mais genou dressé, sur lequel vient reposer la main, une fois la boulette portée à la bouche. Le pied gauche se place devant le pied droit. Les femmes replient les jambes latéralement, toutes deux vers la gauche, l'une reposant au sol. C'est non seulement l'attitude convenable, mais la plus pratique, quand le pagne est très serré autour du corps. Les enfants garçons et filles, prennent la même attitude que les femmes : ils mangent plus souvent avec elles qu'avec les hommes. On s'installe ainsi autour du plat. Si tous mangent ensemble ce sont les enfants qui doivent tenir le plat. La politesse demande toujours que les plus jeunes en soient chargés. On doit manger de la main droite; si l'on mange à la main, on fait la boulette de nourriture à l'aide des doigts, en refermant simplement la main. Parfois l'on mange à la cuiller : mais l'usage veut alors que les enfants, s'ils sont « à table » avec les adultes se servent seulement de la main. Tous attendent pour mettre la main au plat que la femme qui a préparé le repas l'ait fait.

L'attitude la plus habituelle du sommeil est la suivante : on est allongé sur le côté gauche, le bras gauche replié de façon que la main soit placée sous la tête, le bras droit allongé le long du corps, les jambes légèrement fléchies. C'est aussi la position du repos. Les hommes qui se reposent autour du *pinty* (2) : sont souvent ainsi; quelques-uns se couchent sur le côté. D'autres, au repos, s'allongent sur le dos, au *pinty*, aussi on a l'occasion d'observer, au cours d'une discussion, ou d'un jugement à porter, l'attitude traditionnelle de la réflexion, que les vieillards tiennent parfois longtemps, dans le silence des assistants, avant de se prononcer : les yeux fixés au sol, la tête légèrement tournée, immobiles. La position assise présente bien des variétés, aussi bien sur le thème des jambes pliées, genoux dressés. Il serait vain d'essayer d'en faire une description typique.

(1) Quelques-unes, concernant la vie sexuelle, se trouvent dans le chapitre consacré à cette dernière.

(2) Abri où se réunissent les hommes d'un quartier.

Comme dans tout le monde musulman, on urine dans la position accroupie, jambes écartées. Quant au crachat, la politesse demanderait qu'on écarte du pied un peu de sable, afin de le recouvrir, au moins symboliquement. On le fait peu, on se contente de cracher en détournant la tête. Attitude enfin de la défécation : accroupi ; jambe gauche repliée complètement, l'appui principal pris sur le pied gauche, jambe droite portée vers l'avant, légèrement fléchie ; le coude gauche prend appui sur le genou gauche. A la nuit, c'est sur la plage que les hommes satisfont à leurs besoins naturels, le dos tourné vers la mer.

Tous les gestes techniques sont traités à part. On peut pourtant, signaler ici une attitude caractéristique de la femme, et il s'agit de son occupation essentielle : piler le grain. Pendant ce travail, elle tient, pour ne pas être gênée dans ses mouvements, les plis de son pagne rassemblés et serrés entre ses genoux. Quant au geste du pilage, il est bien connu. Il faut indiquer cependant cette coquetterie de virtuose, lorsque passent des hommes : lâcher des deux mains le pilon en haut de sa course, les frapper l'une contre l'autre, pour le rattraper avant qu'il ne touche le fond du mortier, en inversant la position des mains. Ce n'est plus là un geste simple, mais déjà il se charge d'un sens.

II. — DIVERSES VALEURS ACCORDÉES A DES GESTES OU ATTITUDES SIMPLES.

La seule immobilité, dans certains cas, peut être chargée de sens, que ce soit conscient, ou que, de cette attitude, on tire conclusions ou soupçons. On a vu que les notables, avant de se prononcer, conservaient un moment l'immobilité. Le fait de s'arrêter pour regarder, peut avoir quelque gravité. Autrefois tout au moins, si l'on faisait halte pour parler à des gens qui prenaient leur repas, et que l'on s'abstint, à l'invitation, de mettre la main au plat, on était suspecté d'intentions mauvaises, et de vouloir jeter le mauvais œil. Des gens qui vous regardent manger sont toujours à craindre. Souvent un groupe d'enfants assistait, de près ou de loin, à notre repas, assis ou debout dans la cour. Notre cuisinier en était inquiet. Un jour il ne put se tenir de les chasser, disant comme sa justification : Il y a des sorciers là-dedans. D'ailleurs, traditionnellement, des gens qui mangent devant un public

plus ou moins affamé s'attirent aussi le mauvais œil. Inversement, il y a des moments où l'immobilité, ou simplement la patience, sont dangereuses : si quelqu'un est suspecté d'être *dôm* (sorcier, être maléfique), même sans qu'on ait aucune preuve, il serait extrêmement imprudent de se laisser toucher ou frapper par lui, même par jeu, sans répondre aussitôt, le touchant ou le frappant. La passivité en face de tels individus peut être fatale : au minimum, quand on les croise, faut-il dire rapidement la formule : *in firo*.

Les réactions en face des bruits corporels sont diverses. La politesse exige qu'on se retienne, en société, de lâcher des vents. Cela n'est admis que dans le courant d'une plaisanterie, quand il y n'a personne présent, à qui l'on doive une déférence particulière. A ce moment, c'est considéré comme une facétie teintée d'obscénité. Les évocations et les rapprochements que l'on fait se comprendront mieux si l'on se rappelle que dire de quelqu'un : « Il pète bien » revient à dire : « il a du tempérament ». Le fait de roter est considéré tout autrement : il n'est nullement impoli de le faire en société. Le faire à la fin d'un repas, si l'on est invité, est même assez flatteur pour le maître de la maison. Au contraire, il est impoli de se moucher en public ; on le fait de la manière la plus simple, en se pressant le nez, toujours de la main droite. Il était fréquent de voir nos informateurs se lever sans un mot, en détournant la tête, et aller se moucher à quelque distance. L'éternuement ne semble pas revêtir une grande importance, ni être contraire à la politesse. Un cas, cependant où il change de sens, est celui des gens qu'un sorcier a rendu malades et tenté de « manger », et qu'il a ensuite, sous la menace, guéris ; le malade, dès qu'il se trouve guéri, selève et il éternue. On regarde cet éternuement comme la sortie de l'influence mauvaise. Se râcler la gorge prend aussi une valeur coutumière : les anciens le font solennellement avant de rompre le silence pour prononcer sur un cassoumis à discussion au *pinty*. Peu de chose à dire du rire ; le rire bruyant n'est jamais impoli. Le rire a presque toujours cette sonorité caractéristique aiguë qu'on ne peut rendre, grossièrement par : *yih* (très prolongé).

Une série de mimiques, dont certaines accompagnées d'un bruit prolongé, sont l'expression de sensations, de sentiments élémentaires, et d'ordres simples.

Ces mimiques vont du simple réflexe, qu'il est inutile de décrire à des mouvements conscients. Celle de la douleur brusque est liée au

cri : *yo āh*. Celle du dégoût à l'exclamation *te'*, ou *bo'*. L'étonnement, la stupéfaction, l'indignation se marquent par : *o āh* (prolongé) accompagné d'un battement des mains l'une contre l'autre. L'étonnement se marque aussi par : *o*. La rancune, le mécontentement, surtout nuancé d'impuissance, s'accompagne de son *yēy*. Quand on comprend et apprécie une plaisanterie, on s'exclame, en rejetant un peu le visage en arrière : *yi* (un peu semblable au rire). On frappe en même temps ses mains, ou sa cuisse, ou bien l'épaule de l'interlocuteur. L'approbation s'exprime par le même hochement de tête que nous faisons, accompagné de *ō* répétés. Une mimique qui n'est que facétieuse, et que font surtout les enfants, sans qu'elle ait de sens très précis, est le battement répété des paupières : on l'appelle *gummo-gummo*. Pour faire comprendre à quelqu'un qu'il devient ennuyeux, voire que sa présence n'est pas désirable, on roule les yeux en exprimant le mépris par les lèvres serrées et plissées : on nomme cela *ragadu*. On ne se permet cette mimique que face à un égal, ou à un inférieur, un enfant surtout. Lorsqu'un père veut faire sortir son fils, parce qu'on vient le visiter, il lui suffit de regarder l'enfant avec insistance, et, si c'est nécessaire, d'attirer son attention en prononçant son nom. Pour prévenir un des interlocuteurs qu'il doit s'arrêter, ne pas dire les paroles qu'il était sur le point de prononcer, on le fixe en plissant les paupières : c'est *'elu*. Une mimique très courante, enfin, est celle qui évoque la mort ou la menace de mort, en évitant de prononcer le mot, on prend son nez entre le pouce et l'index et on le tourne légèrement dans un sens ou dans l'autre ; parfois aussi on enfonce ses doigts dans le nez. Un jour, un enfant, monte par l'échelle des couvreurs sur le toit de l'école, manque passer au travers du plafond léger. Une femme de sa parenté vint voir les dégâts : elle se tourna vers nous, et, sans dire un mot, le regard fixé sur le trou, se tordit le nez.

Quand on rencontre un ami, on lui serre longuement la main, penché vers lui ; les mains sont très allongées l'une contre l'autre. Le geste oriental de porter ensuite la main à son cœur est assez répandu. Si on salue un personnage important, un marabout surtout, on saisit la main droite entre les deux mains et on le presse longuement, pendant tout le temps des salutations : c'est la marque de déférence par excellence. Souvent si deux personnages veulent se faire réciproquement honneur, ils avancent l'un et l'autre, les deux mains.

La station debout est, ici aussi, la marque du respect, devant les
Les pêcheurs Lebou du Sénégal.

hommes ou devant le livre : c'est ainsi que le sérigne de Dakar, lors de son intronisation, reçoit debout le Coran sur lequel il va prêter le serment traditionnel. Les gestes de déférence sont plus rares qu'autrefois ; c'est ainsi que peu nombreuses sont les femmes qui s'inclinent en passant devant un homme respectable. On ne voit plus souvent ce geste. Reste encore très vivace la coutume, pour la fiancée, de s'agenouiller lorsqu'elle présente quelque chose à son futur mari : que ce soit chez elle ou au dehors. L'usage vaut aussi pour les couples formés au début de l'année, au sein des classes d'âge : lorsque les garçons de la société vont faire un travail collectif, les filles du groupe correspondant leur portent le repas au champ, et le leur présentent en s'agenouillant. Il est vrai que ces couples deviennent très souvent définitifs.

Quant aux amis, que ce soient des garçons ou des filles, ils expriment leur intimité en se tenant par la main lors des promenades : même si ce sont déjà des hommes faits. Dans les conversations, il est très fréquent qu'on se saisisse les mains, avec diverses significations. Si quelqu'un a dit une parole plaisante, ou affectueuse, il est fréquent qu'on lui saisisse une main, ou les deux mains, et qu'on les tienne un moment, en riant, ou en répétant la parole, ou en le remerciant. Par le même geste on manifeste son accord, dans des occasions plus solennelles, avec des paroles de remerciement, ou sans mot dire. Un soir que nous avions invité les notables à prendre le café, et que l'un de nous tentait d'expliquer ce que nous venions chercher parmi eux, chacun de ceux qui étaient les plus proches de nous nous prirent les deux mains, pour les serrer longuement en manifestant leur approbation.

Signalons seulement au passage, parmi les gestes portant avec eux une signification immédiate, les gestes d'invite sexuelle : enjamber le corps d'une femme, par exemple. Ils sont étudiés dans le chapitre relatif à la vie sexuelle.

III. — RÉACTIONS PSYCHOLOGIQUES SIMPLES.

Quelques attitudes d'esprit sont aussi constantes, aussi franches, sinon aussi faciles à décrire, que des attitudes ou des gestes corporels. Bien entendu, elles sont plus susceptibles de s'individualiser. Les réactions choisies pour ces quelques exemples sont de celles qui frappent par leur généralité.

On a fréquemment recours aux grossièretés de langage, surtout chez les jeunes — et particulièrement les enfants. — Il est aisé d'obtenir d'un enfant de dix ou onze ans un choix d'insultes, de grossièretés, d'obs-cénités même. Les légendes mêmes des Lebou indiquent la grossièreté comme un trait caractéristique de ce peuple : on raconte à Bargny que les ancêtres des familles actuelles, à force d'insulter un chameau dont ils trouvaient le cou ridiculement long, amenèrent sa mort. Devant les paroles grossières, les réactions sont diverses, selon l'âge. Comme nous l'avons déjà indiqué, les enfants en usent largement, et rien ne les satisfait plus qu'une occasion d'en proférer. Si l'oreille n'est pas très sensible à des mots grossiers prononcés au cours de la conversation, ou même, comme ceux des enfants, l'interrompant parfois, elle l'est bien plus à la moindre injure. Un garçon entrant dans la salle où nous nous tenions, et où il avait l'habitude de venir parler avec nous, avise un autre garçon de son âge ; se tournant vers nous, il nous pria de le faire sortir, ne pouvant rester sous le même toit que celui qui l'avait, nous dit-il, gravement injurié le matin.

Et pour celui qui les prend à la lettre, les injures sont facilement graves ; elles mettent, la plupart, les ascendants de l'injurié en cause, avec des allusions sexuelles. Le plus souvent, entre garçons d'une même classe d'âge, on accepte fort bien l'insulte et on la renvoie avec force. Un autre cas où l'insulte réciproque est maniée légèrement, est celui des gens qui se regardent comme *kal*. C'est l'institution dite de la « parenté à plaisanterie ». Elle ne semble plus guère exister à l'intérieur de la population Lebou entre parents déterminés. Mais le Lebou se considère comme le *kal* d'un Toucouleur ou d'un Sérère, et leurs insultes ne le fâchent pas (1). Entre *kal*, on est toujours censé plaisanter, comme entre garçons et filles d'une même classe d'âge.

Proches sont les réactions de pudeur. Elles aussi varient dans une large mesure selon l'âge, et même selon les circonstances. Une femme pile le grain ; elle est simplement revêtue de son pagne, pour la commodité du travail : le mouvement fait glisser peu à peu le pagne, et tend à découvrir la poitrine. Au passage d'un homme, elle le relève d'un geste rapide. La même est capable des gestes d'invites les moins déguisés, à la fin du jour. D'ailleurs, les filles se divisent très vite en

(1) On peut également prélever des biens appartenant à son *kal* et on peut recourir à son aide en cas de besoin.

deux catégories, les « sages » et celles qui se déprécient d'elles-mêmes avant leur mariage. Les jeunes enfants n'ont guère le sens de la pudeur : les gestes impudiques ne les gênent pas plus que les paroles grossières. Dans le domaine sexuel, ils savent déjà beaucoup et n'ont pas encore les rudiments de discipline acquis par leur aînés au moment de la circoncision. Ceux-ci sont beaucoup plus réservés. Ils se soumettent sans effort à une discipline du vêtement. Elle dépasse la simple pudeur sexuelle. Une déchirure de leur culotte, qu'un camarade leur fait remarquer en plaisantant, et les voilà piqués au vif : il a suffi de faire allusion à la simple possibilité de montrer ainsi ses parties sexuelles. Nous avons vu des coups échangés à la suite d'une plaisanterie de ce genre. Les pères de famille ne tolèrent pas l'impudeur, ni chez les enfants, ni chez les adolescents (les exploits amoureux de ceux-ci, c'est tout autre chose, on n'hésite pas en parler, à en être fier). Il y a une certaine tenue, qu'on exige de ceux qui ont été circoncis. Et on a parfois quelque difficulté à obtenir d'eux des réponses précises dans le domaine sexuel. Ce qui ne les empêche pas, entre eux, lors de réunions diverses, d'être plus débridés. D'où des réactions de pudeur qui n'ont plus guère de caractère sexuel. Aussi vives que les précédentes, déjà elles mettent moins en cause la décence que la convenance. Chez les adolescents, mais surtout chez les adultes, on passe de la simple pudeur au souci du vêtement. La liberté du langage et du geste est tolérée entre gens du même âge et donne souvent le ton à la conversation. Elle est sévèrement jugée si on se trouve en compagnie de gens bien plus âgés. Un de nos informateurs, ramené impromptu des champs où nous l'avions rencontré, et convié à notre table, se refusa catégoriquement à aller, chez un cousin proche, chercher un récipient qui nous manquait ; il avait des vêtements de travail très déchirés, et il ne pouvait se présenter ainsi devant lui : s'il n'avait pas été trop gêné devant nous, c'est que nous avions l'habitude de le surprendre aux champs, à la pêche. Devant ses camarades du travail, il n'avait non plus aucune gêne : mais ce n'était plus l'heure du travail, et il allait voir son parent dans sa maison.

C'est au *pinty*, l'abri des hommes, qu'on peut encore observer quelques réactions caractéristiques. Cet abri où l'on vient se reposer et discuter, parfois juger, existe chez la plupart des populations noires. Ici, il revêt une importance particulière : situé sur la plage, face à chaque quartier, il est en même temps un lieu de guet, d'où parfois on aper-

çoit un banc de poissons inattendu. Il abrite les filets de la société de pêche. Sa fonction sociale se trouve encore renforcée de sa fonction technique. A tout moment, sauf aux heures des prières ou des expéditions de pêche, des hommes s'y groupent. Y accueillir l'étranger est une façon de lui faire honneur. Il y a pourtant contre les étrangers un reste d'hostilité, une très grande réserve, malgré la proximité de la grande ville, et les brassages de peuples qu'elle a causés. Ils se sentent à part, désignant sous un nom unique *sini*, les populations des autres parties du Sénégal : ils les plaisantent et ne se privent pas d'en parler avec mépris : une bonne occasion de le faire, ce sont les conversations relatives aux épreuves de lutte, qui sont une si grande préoccupation. Bien entendu, on n'épargne pas ses *kal*, Toucouleur ou Sérère. A l'inverse, le Lebou apparaît, aux yeux des Wolof, par exemple, qui pourtant parlent, en gros, la même langue, comme un être à part. Certaines de ses coutumes ne sont pas loin d'être scandaleuses à leurs yeux, ainsi les coutumes familiales : grande liberté de l'enfant, faiblesse de l'autorité paternelle, importance de la lignée maternelle. Certes, même dans les villages, il ne reste plus à l'écart : ses enfants sont circoncis en groupe avec les enfants Wolof, dans les centres communs. Mais il reste quelque chose du particularisme traditionnel. Il est fréquent de rappeler que le père, ou le grand-père d'un tel est venu du Cayor, par exemple, où les Lebou ont encore de lointains parents, mais qui se sont fondus parmi les peuples de la région, ou, pis, du pays Sérère. Ce n'est plus aujourd'hui une tache, et le chef actuel de Petit M'bao a un ancêtre Sérère ; mais il reste quelque fierté, surtout à Bargny, à être de pure descendance Lebou, et on s'en vante aisément. D'ailleurs, il est moins grave d'avoir parmi ses ascendants un étranger qu'une étrangère : dans ce second cas, on est soi-même l'objet des plaisanteries ou des expressions de mépris réservées aux *sini* (1). Sans doute les conversations sur ce sujet revêtent-elles moins d'importance qu'autrefois. D'ailleurs, c'est plus un certain mépris de l'étranger que de la défiance envers lui ; on a autant qu'ailleurs le sens de l'hospitalité. Mais la tradition le limitait : on ne recevait pas un étranger plus de deux jours en moyenne, après quoi il ne pouvait demeurer qu'à la condition de fournir son travail. Il n'y avait pas d'hospitalité inconditionnée. Bien

(1) Le détail, du point de vue coutumier, figure dans le chapitre relatif à l'organisation familiale.

entendu, il y a des cas particuliers ; ainsi, il est habituel que des marabouts viennent se fixer dans un village ; ils en sont les hôtes aussi longtemps qu'ils le désirent. L'an passé, à M'Bao, ce fut un Lebou de Bargny ; mais les étrangers sont traités de même façon. Il est évident que l'Islam a pu modifier des réactions traditionnelles ; certaines attitudes d'extrême réserve que nous avons pu constater à l'égard des Blancs sont aussi difficiles à interpréter. On voit encore, à Bargny et même à M'bao, plus ouvert, des hommes qui se détournent ou se rentrent vivement sur leur passage : cela s'adresse-t-il à l'étranger, ou à l'infidèle ? En tout cas, les Lebou, malgré toutes les influences qui ont pu s'exercer sur eux, restent plus fermes que les autres populations proches de Dakar.

Centre de rassemblement, le *pinty* permet d'observer des réactions spontanées qui révèlent un grand sens de la solidarité. C'est là qu'on fait les comptes et les partages du produit de la vente du poisson ; certes le travail collectif est un élément essentiel de toute vie africaine : mais peut-être acquiert-il ici une importance plus grande encore chez des pêcheurs, dont l'activité est encadrée dans une société de pêche aux règles strictes (1). Les enfants eux-mêmes nous ont parfois surpris par leur souci de donner à tous satisfaction : il arrivait que nous leur donnions des reliefs de repas, et, si petit que ce fut, ils le partageaient, non seulement avec un « grand frère » ou un « petit frère », mais avec plusieurs des enfants présents. Quand nous distribuions de menus cadeaux, ceux qui étaient pourvus ne manquaient pas de signaler tel plus petit ou plus timide, qui n'avait rien reçu. Le nombre très grand de faits de cette sorte nous assure qu'il ne s'agit pas de traits individuels. Les réactions contre celui qui n'a pas ce sens de l'entraide, du partage, et bien plus, contre celui qui fait bande à part sont vives. Le *pinty* est le lieu des conversations ; on ne manque pas de signaler ceux qui n'y ont pas paru depuis plusieurs jours. La tradition voulait qu'on s'y montrât au moins deux fois la semaine ; il semble que la règle stricte n'ait pas subsisté, mais le jugement reste sévère contre l'isolé : ne pas venir aux réunions, c'est presque aussi grave que de ne pas participer à la pêche au *mbal lao* (grand filet) qui requiert tous les bras (et l'aide de l'étranger qui passe n'est pas dédaignée) ; on se déconsidère.

(1) Évolution récente : l'entreprise privée, avec une certaine forme de salariat y est apparue.

Ainsi, au *pinty*, on juge spontanément ; on le fait de droit quand s'y tient l'assemblée des notables du quartier, qui peut décider de mettre un homme au ban du groupe. Il est intéressant de voir comment l'accent est mis sur les manquements à la solidarité de ce groupe. Vont de pair les manquements à la discipline, au respect des anciens. Là encore, des exemples typiques de réactions sont fournis par les enfants, pourtant réputés indisciplinés, frondeurs, irrespectueux, au moins d'après le jugement des Wolof ou des Sérère. Ainsi, un jeune gaillard bien musclé, et dont l'attitude ne s'explique pas par la crainte, nous faisait le récit d'une querelle disait : « Je n'ai pas pu me battre avec lui, il est plus grand que moi : je le respecte comme mon « grand frère ». Certes c'est assez rare, à ce degré. Mais les enfants ont, en général, quelque respect pour ceux de la classe d'âge supérieure, et font silence quand ils parlent : on considère en tout cas qu'ils doivent le faire.

Ce sont là les quelques attitudes et réactions qu'on peut observer le plus fréquemment. Vivacité des réactions en face sinon de la grossièreté, — on s'avoue grossier — du moins de l'injure. Importance des réactions de pudeur, s'affinant chez certains en un sens de la convenance vestimentaire. Attitudes caractéristiques en face de l'étranger et du membre du groupe : elles frappent par leur netteté, par leur fréquence, et semblent justifier la réputation de groupe très homogène et très fermé qu'on a faite à ce peuple.

APPENDICE

LES SALUTATIONS.

Une forme de salutation (empruntée aux Maures, dit avec raison le baron Roger (1) est : *salam aléikum*,

(1) « Indépendamment du *salam aléikum* qu'ils tiennent des Maures, ainsi que beaucoup de leurs autres pratiques du même genre, et auquel ils répondent par le *aléikum salam*, ils ont des civilités qui leur sont propres. Le premier qui parle adresse à l'autre ces mots : *ghiamsa* ? La paix toi?... à quoi l'autre répond toujours : *ghiam dal*, la paix certes !... Le premier répond : *mbar ghiam nga*. Comment la paix as-tu ? même réponse : *ghiam dal*, alors comme rassuré sur l'état moral, le questionneur s'occupe du physique : il demande : *mbar sa iaram ghiam*, Comme ton corps a-t-il la paix ? autre réponse encore : *ghiam dal*. A chaque réponse, il entremêle des questions toutes sem-

à laquelle on doit répondre :

maléikum salam.

Elle s'emploie assez rarement ; utilisée, cependant, lorsqu'il faut saluer un groupe de personnes et qu'il serait trop long de répéter à chacune la série habituelle des civilités.

Lorsque, le matin, deux hommes se rencontrent (Dyop et Sèk, par exemple) l'usage est :

de se nommer en se serrant la main et de porter celle-ci à la poitrine.

D : Sèk !

S : Dyop !

Puis de prononcer la traditionnelle formule d'ouverture,

D : *Séram dyam* ? (comment vas-tu ? Exactement, « ton corps a-t-il la paix ? »)

S : *Dyam marèt.* (ça, va bien ! Exactement, « La paix, bien sûr ! »)

Ces paroles sont suivies de toute une série de questions où il est demandé des nouvelles des femmes, des enfants, des parents, de la maison... C'est le schéma habituel des salutations chez la plupart des peuples noirs.

Les deux hommes prennent alors congé :

D : *mandya dèm,* au revoir.

S : *bisimilāi,* Dieu soit loué !

En dehors de cette dernière expression, d'origine islamique, la formule de remerciement *amdulilāi,* Dieu merci, est usitée.

Lorsqu'une femme salue un homme, elle ne lui serre pas la main, mais s'incline devant lui en le nommant. Pour la suite des civilités, le schéma est alors le même que celui donné précédemment.

En dehors de ces formules qui sont *obligatoires* et qui ont un rôle d'« ouverture » de la conversation, nous pouvons citer :

A : *séram dyam fo dènum,* bonjour, d'où viens-tu ?

B : *mandya dènum (Tingè),* j'ai été à (Rufisque).

blables, auxquelles il est répondu de la même manière. Lorsque les interlocuteurs sont près l'un de l'autre, ils se touchent chaque fois la main, et chacun porte ensuite sa propre main sur sa poitrine... Souvent... les questions se répètent pour avoir des nouvelles de la femme, des enfants de la mère, du père, de toute la maison, du cheval même».

(*Recherches Philosophiques sur la langue ouolove*, 1829, p. 132 et 133, Des civilités.)

A : *maudya tèdi*, bonsoir (je vais dormir).

B : *demulu tèdi*, bonsoir (va dormir).

A : *mandya tanè*, comment va la santé (question posée après une maladie).

B : *tanal bubah*, ça va bien !

A : *lèkkal bubah*, bon appétit (mange bien).

B : *mandya llèka*, bon appétit.

A : *anésa yay*, où est ta mère ?

B : *mandya fo*, elle est là.

A : *anésa bāy*, où est ton père ?

B : *mundya fo*, il est là.

A : *anésa dyabah*, où est ta femme ?

B : *mundya fo*, elle est là.

A : *anésa dom*, où sont tes enfants ?

B : *mundya fo*, ils sont là.

Joignons à cette liste l'invitation :

kaimu llèki, viens manger.

Pour éloigner quelqu'un, on emploie l'expression *dèmal* (va-t-en !) Ou bien, si l'on est en colère, on utilise l'interjection *tuk!* qui ne sert habituellement que pour chasser les animaux.

CHAPITRE III

VIE SEXUELLE. RÉACTIONS A CONTENU SEXUEL

La vie sexuelle, tout comme les réactions psychologiques, a longtemps tenu peu de place dans les monographies. Le plus souvent elle en était absente. Cela tient à une méfiance vis-à-vis des faits sexuels par réaction contre une psychanalyse jugée trop audacieuse, par souci de prudence scientifique; aussi, par une sorte de pudeur difficile à briser.

Il fallut attendre les travaux du Professeur MALINOWSKI, qui ne manque d'ailleurs pas de faire précéder son étude sur la vie sexuelle des Mélanésien par un avertissement prudent. Son exemple porta, et l'ethnologue américaine MARGARET MEAD a montré comment on pouvait enquêter sur la vie sexuelle et quels résultats importants on pouvait obtenir. Sa comparaison entre la crise d'adolescence chez les

jeunes Américains et chez les jeunes Polynésiens est riche d'enseignements pour l'éducateur (1). Comme le sont également ses conseils de méthode. La voie est maintenant pavée ; et les plus récents travaux font collaborer l'ethnologue, le sociologue et le psychanaliste.

Cette sorte d'enquête ne manque pas d'être plus délicate qu'aucune autre. Elle prétend pénétrer l'intimité la plus secrète des êtres, elle se heurte aux réactions de pudeur ou bien risque de provoquer des grossièretés gratuites. Elle n'est jamais complète, se réduit à une information auprès des seuls hommes ou des seules femmes selon le sexe de l'enquêteur. Nous n'avons point ici enquêté de façon exhaustive sur la vie sexuelle, mais nous lui avons fait une place importante dans ce travail, pour montrer le Lebou dans la diversité de ses comportements, pour manifester combien nombre de ceux-ci sont conditionnés par certaines institutions de base (circoncision, danses des femmes, etc.).

*
* *

Fait banal, c'est la circoncision qui donne au jeune garçon accès à la vie hétéro-sexuelle normale ; mais, bien avant cette cérémonie, celle-là est connue des enfants. Ils savent, pour l'avoir vu, le geste de l'accouplement ; ils le miment notamment à la faveur des danses et chants de femmes à caractère obscène. Ils le figurent avec les doigts. Ces réactions sont le propre des jeunes enfants, jusqu'à l'âge de dix-onze ans ; les plus vieux, nous l'avons souvent indiqué, n'ont plus d'allusions ou gestes obscènes ; ils manifestent violemment leur pudeur et corrigent leurs jeunes camarades.

L'homosexualité est très fréquente chez les jeunes enfants, et uniquement chez eux. Lorsque les parents le savent, ils s'y opposent avec violence. Les enfants n'ignorent pas que c'est « quelque chose de mal » ; ils sont raillés par tous, surnommés *gur-dyigèn*, homme-femme, ou *tapèt*, qui est trop évidemment un mot importé. Nous avons vu un jeune garçon de neuf ans se mettre en colère, puis faire une crise de nerfs, parce qu'un de ses camarades l'avait appelé *gur-dyigèn*. Les adolescents sont notamment les plus féroces dans ces réactions de mépris : *démon folé dyangi topo si aléi di dinga dofo*, disent-ils, ce qui signifie approximati-

(1) Les œuvres de M. MEAD ont été groupées sous le titre général, *From the south seas*. Nous nous permettons de renvoyer à l'analyse que nous en avons faite dans le n° 2 de la Revue « Critique » (1946).

vement, « va-t-en, tu ne fais que forniquer les petits garçons ». Cette activité homosexuelle cesse avec la circoncision, moment où l'adolescent peut accéder aux femmes. Les parents veillent à ce que leurs enfants ne connaissent pas trop jeunes la vie sexuelle. Mais à partir de quatorze ans, ils laissent, du moins pour ce qui est des garçons, toute liberté, tirant même orgueil des premiers exploits de leurs fils.

En principe, l'activité sexuelle est interdite aux jeunes filles avant le mariage. Certaines familles veillent jalousement à l'observation de cette règle ; si une des filles est séduite, ses parents vont trouver ceux du coupable et exiger le mariage ou, au pis aller, une indemnité de compensation. Ce qui justifie une telle intransigeance, c'est non seulement le respect de la tradition mais aussi l'intérêt ; une fille de mauvaise renommée vaut beaucoup moins cher au moment du mariage. Très vite, il s'établit un partage des femmes, celles qui sont restées vierges jusqu'au moment des fiançailles, et les autres. Les « occasions » ne manquent pas aux jeunes hommes. Tout d'abord, le recours à la prostitution, état de fait toléré par tous, sinon justifié. Elle est admise pour les jeunes filles, les femmes veuves ou divorcées. De toutes jeunes filles s'y livrent et, un soir, un rabatteur est venu nous proposer une fille ayant au maximum quatorze ans. Elle a lieu à la nuit, les jeunes garçons servant souvent d'intermédiaires : le couple s'en va « en brousse », « sous les baobabs », et chacun s'en revient ensuite par un chemin différent. Nos informateurs nous ont indiqué que les prix variaient de 25 à 100 fr. (1946) selon l'âge de la femme, la beauté, le savoir. Nous ne pensons pas qu'il faille conclure à un complet relâchement des mœurs ; la prostitution existe parce que le mariage est coûteux et qu'un jeune homme pauvre ne peut guère prendre femme avant l'âge de vingt-cinq ou trente ans (1).

En certaines circonstances, c'est à l'intérieur des groupements d'âge ou *més* que s'organise l'activité sexuelle. A la fin de la saison des pluies, au moment des grandes fêtes musulmanes et notamment à la *tabaski* et à la *korité*, le *més* organise une fête avec l'argent acquis au cours de l'année. Les jeunes gens, garçons et filles, se réunissent chez

(1) La difficulté, en raison des prix exorbitants, de prendre femme, n'est pas spéciale à la société Lebou. Elle est largement répandue dans le Sénégal et le Soudan français. C'est en partie une conséquence de la guerre. De nombreux jeunes gens réagissent et s'efforcent de réglementer le mariage par ce qu'ils appellent le « pacte matrimonial ».

l'un d'entre eux, dans la cour du « carré » : ils mangent, chantent, bavardent, puis certains couples s'en vont à l'écart pour faire l'amour. Ce n'est, en principe, qu'en ces circonstances que la liberté sexuelle est laissée aux couples constitués à l'intérieur du *més*.

Presque tous les soirs, aux abords de la plage, les jeunes gens se rassemblent : les jeunes hommes d'une part, les jeunes filles d'autre part. Celles-ci, individuellement ou en groupe, dansent en chantant au milieu de l'espace laissé libre. Les jeunes hommes donnent des encouragements, font des compliments ou raillent les mauvaises exécutantes : *yuru* (sors !) crient-ils à ces dernières. Après la danse, ils vont complimenter leur fiancée et lui donner quelque argent. Les vieilles femmes sont là qui applaudissent les bonnes danseuses et les donateurs généreux.

Les chansons d'accompagnement peuvent se ranger sous trois rubriques :

I. — *Celles composées par une jeune fille pour un jeune homme qu'elle aime.*

Fatu Sèk composa pour son fiancé Mbai Dyop, un de nos bons informateurs, les paroles suivantes :

« *Mbai Dyop, Mbai mu Sorno Dyop domala noþ balè* »

Mbai Dyop, Mbai fils de Sorno Dyop, je vous aime.

Mbai Dyop et son ami Nimadou Ndyay ont l'habitude de sortir ensemble accompagnés de leurs « fiancées » respectives. Les deux jeunes filles ont composé, en leur honneur, une chanson où figurent simplement les noms des jeunes et les noms des parents de ceux-ci :

« *Mbai Dyop, Mbai mu Sorno Dyop, Du Ndyay giria Gilan Ndyay Gilan* »

Mbai Dyop, Mbai fils de Sorno Dyop, Dudu Ndyay, enfant de Gilan, de Ndyay Gilan.

Lorsque Mbai Ndyay, jeune homme du village de Grand-Mbao, se maria, les jeunes filles improvisèrent les paroles suivantes :

Mbai Ndyay Abdu Samba, hir (?) (bis)

« *Mbai Ndyay Abdu Samba mort* (?) »

« *Bi mu fèmhoh* (?) *Muris sa mèr yuga dom ndyoy yayem* » (1)

(1) Les mots *hir*, *fèmhoh*, donnés par plusieurs informateurs n'ont pu être traduits de façon précise, nous avons essayé d'interpréter.

« Lorsqu'il a rencontré Muris ton maire triste enfant pleurait mère »
 « Mbai Ndyay (fils de) Abdu Samba (qui est mort) lorsqu'il rencontra « Muris » (nom donné au maire de Rufisque) le maire, une mère pleurait son enfant ».

Chanson employée, depuis lors, au moment des fêtes du mariage pour exprimer la tristesse de la mère qui perd un de ses enfants. Un autre chant, autrefois appliqué à un jeune homme bien précis, sert, maintenant, aux jeunes filles, pour exprimer combien elles sont captives de celui qu'elles aiment :

« *Dudo, dudu, yammarèm ku mu romba*
 Dudo, Dudu, Yammarèn le celui il passa (près de la jeune fille)

« *Sa ndyala wadda ku mu rèsium ngèrè*
 Son amulette de tête tombe le celui toucher rire (la jeune fille)

« Dudo, Dudu, fils de Yammarèm il passe (près de la jeune fille); elle perd son amulette de tête; il passe si près qu'il peut la toucher; (la jeune fille) rit. »

Ces paroles exprimaient, de façon symbolique, le pouvoir de séduction d'un certain Mamadou.

II. — Des chansons de rendez-vous.

Très souvent, elles s'expriment de façon indirecte, n'ont pas un sens immédiatement clair :

Yay tidyil ma sa bolok (1) ba ma syètani dyangèr (2) tidyi
 mère ouvre moi ta robe laisse moi assister aux chants ouvre

« *Pot dyallo pantéré dyanha dyanhaya* »
 petite porte passer petite chambre de derrière jeunes filles groupe de jeunes filles

« *Ngay dohani* » (3 et 4)
 Aller faire la cour

(1) *bolok, v'lok*, fait allusion à une mode féminine liée à une mode politique (influence de Dakar). Il s'agit de la robe « Bloc Africain » (Bloc) *bolok* qui laisse l'épaule droite découverte.

(2) *Dyangèr*, les chants religieux; *Dyanhaya*, le chœur des chants religieux.

(3) Chant recueilli aussi sous cette forme : ... *syètani dyanhaya du go pot dyalo pantéré dyanha ngay dohani*.

(4) *Dohani* est de la même famille que *doh*, donner.

« Mère, ouvre-moi (le coffre et donne-moi) ta robe pour que j'aie assister aux chants religieux ; ouvre la porte pour que je passe par la petite chambre de derrière. La jeune fille, plusieurs jeunes filles, s'en vont faire (leur) cour. »

Parmi celles que nous avons entendues, nombreuses sont les chansons de rendez-vous ainsi construites : présentation d'un prétexte très convenable pour que la jeune fille puisse s'échapper de la maison et aller rejoindre son ami. Celle que nous donnons, maintenant, manifeste une attitude de pudeur.

« *yay togal ma rotyigi ma nu ma*
Mère faire la cuisine moi aller chercher de l'eau moi ne peux moi
romba Sèngah » (1)
passer à côté Sèngah

« Mère, faites la cuisine (à ma place), allez chercher de l'eau ; je ne peux pas passer à côté de Sèngah. »

III. — Des chansons de raillerie.

Quelques chants raillent les jeunes filles trop faciles, celles qui se prostituent au vu et au su de tout le monde :

« *Nyâhé otulmo nèn döröm ku su otuwul*
jeune fille fais attention œuf cinq francs celle-là si ne fais pas attention
nèn döröm din
œuf cinq francs partir

« *go boga dèm to do mana dèm* ;
avec vouloir partir jamais ne pourra partir.

« Jeune fille, fais attention à l'œuf de cinq francs. Celle qui ne fait pas attention, lorsqu'elle voudra partir (comme les autres jeunes filles) elle ne le pourra plus » (2).

(1) *Sèngah*, est un surnom de jeune homme (*Seng* vient du français « Zinc » et désigne la toiture de tôle). La jeune fille demande à ce que son tour de cuisine soit changé ; elle ne veut pas aller chercher de l'eau car elle devrait passer près de *Sèngah* qui est avec des amis ; réaction de pudeur.

(2) L'œuf, fragile, est une allusion à la virginité, également fragile ; 5 fr. fait allusion aux prix de la fiancée : attention, tu vauds plus que 5 fr. Allusion au « départ » de la jeune fille, le jour du mariage ; la prostituée ne trouvera plus à se marier.

Le chant suivant raille une jeune fille du village de Tiaroye qui se prostitue avec les militaires du camp.

« *Labu ngar, Falè Ndyay, yingé (bis)*

Labu ngar, Falè Ndyay, être là

Gudi témèr botyok ndyuné mil dcinā dépâsé ».

nuit cent jour mille mille jour dépenser ».

« Labu Ngar, Fall Ndyay, ils sont là ; la nuit (tu gagnes) des centaines de francs, et le jour (tu gagnes) mille francs. (C'est bien trop) à dépenser. »

D'autres chansons de raillerie, les plus nombreuses, s'attaquent aux jeunes gens pour critiquer leur manque de générosité (au moment des danses) ou leur brutalité.

« Asan, Asan fils de Ndyay. Je lui ai demandé une robe, et il a refusé. Il m'a demandé d'attendre la fin du mois. Je n'ai jamais vu la nouvelle robe. »

La suivante est employée par les jeunes danseuses pour stimuler la générosité des assistants :

« *Wahambané, bugorul béyul bosatyul*
jeune homme s'il n'abat les arbres s'il ne cultive s'il ne vole

wèyan ».

il demande l'aumône (il flatte).

« Le jeune homme, s'il n'abat pas les arbres, s'il ne cultive pas, s'il ne vole pas, il mendie. »

Un jour, il arriva à Mbai Ndyay de battre une femme. Aussitôt, une chanson fut composée pour le ridiculiser :

« *Mbai Ndyay ne deful dara dyagamar dyakatoy do* ».

Mbai Ndyay dit faire rien (expression de moquerie) (1) c'est

« Mbai Ndyay dit qu'il n'a rien fait. Il est moins qu'une fillette. »

Après ces séances où sont combinés danses et chants, le groupe se disperse. Les couples de fiancés s'en vont achever la soirée à la maison des parents de la jeune fille. Les couples de fortune s'en vont « faire une promenade à la lune. »

*
* *

(1) *dyagamar* : fillette.

Lorsqu'un jeune homme veut faire savoir à une jeune fille qu'il l'aime il ne se déclare pas directement. Il le fait par le truchement d'un enfant qui vient lui rapporter la réponse. Nous avons noté l'une des plus habituelles déclarations récitées par les jeunes émissaires.

« *Suma dyigèn sopano la tɛ sopa du rɛy ndyudu*
 ma femme aime toi mais l'amour ne tue naissance
bu ndɛy ak pay faido borom ni ki tɛy da ma
 cette mère et père fierté maître comme celui aujourd'hui je moi
la sopo bo mo sopɛ na ga ma wah. »
 toi aime alors si c'est moi aime ainsi tu moi dirè.

« (C'est toi) ma femme, je t'aime; et l'amour ne tue pas.

(Il y aurait) une naissance; (nous serions) mère et père.

J'aurais de l'orgueil comme un maître.

Aujourd'hui, je t'aime; si tu m'aimes, tu me le dis à ton tour. »

Tous nos informateurs nous ont déclaré que dire, soi-même, à une femme, « je vous aime », est une impolitesse grossière. La déclaration faite par un intermédiaire n'est pas considérée comme un engagement en vue du mariage; elle est simplement un aveu d'amour.

Actuellement, c'est vers l'âge de dix-huit ans qu'un jeune homme fait une cour sérieuse en vue du mariage. Comme les jeunes gens n'ont plus, pour la plupart, la possibilité financière d'avoir rapidement plusieurs femmes, ils tiennent à choisir eux-mêmes, selon leurs sentiments, leur première épouse. Ils font, dirions-nous, un « mariage d'amour », et en cela l'autorité des anciens est obligée de se relâcher.

L'attitude des fiancés l'un envers l'autre est toute de délicatesse et de discrétion. Ils s'assoient à distance. Ils se promènent côte à côte, se tenant par la main, en chantant; il existe toute une série de « chansons de fiancés »; nous n'avons pu, faute de temps, en transcrire qu'un très petit nombre. Nous donnons, ici la plus significative :

Ya ma nɛwon ma né la tɛ né to ma tɛ gis ma
 C'est moi a dit moi ai dit toi tu dis plus moi tu vois moi
ku ma né so ma né wul bu ma né to dina
 n'importe qui moi dit si moi dit pas ne me dis plus à lui
kone.
 dirai.

« Tu m'as parlé et (moi aussi) je t'ai parlé. Tu n'as plus rien dit.

Tu le vois, n'importe qui me parle (désormais). Si tu ne me parles plus, je répondrai aux autres (jeunes gens). »

Le fiancé va, très souvent, rendre visite à sa fiancée, chez les parents de cette dernière. Il y prend, quelquefois, ses repas. La jeune fille le sert, lui présentant les mets, à genoux à ses pieds. Elle a pour lui la déférence que toute femme manifeste à son époux.

Lorsque les premières sommes constituant la dot ont été versées, lorsque le mariage est chose certaine et proche, la jeune fille se donne à son fiancé. Tous les jeunes hommes que nous avons interrogés ont reconnu avoir possédé leur future femme avant la cérémonie du mariage.

*
**

Il ne semble pas que les impuissants (*yom*) soient, chez les Lebou, objets de moqueries ou qu'ils jouissent d'un statut inférieur. Il existe, au village de Grand-Mbao, un homme d'une quarantaine d'années de qui l'impuissance est bien connue. Nos informateurs nous ont indiqué qu'on ne l'inquiétait pas, par crainte des réactions que pourrait avoir sa parenté. Nous n'avons pu recueillir des renseignements concernant la frigidité.

La situation de la femme inféconde (*dyèsir*) est très différente. On considère que sa stérilité est la preuve de sa culpabilité. Les autres femmes la traitent comme une véritable prostituée ; elles la raillent et vont même jusqu'à lui porter des coups. Au puits, dans la rue, au marché, aucune ne manque de lui rappeler sa condition. « Toutes tes camarades ont des enfants et toi, tu n'en as pas ; c'est de ta faute. »

Vis-à-vis des hommes, sa situation est moins pénible. Si un mari veut renvoyer une femme *dyèsir*, il ne pourra obtenir de ses beaux-parents le remboursement des sommes qu'il a versées en dot. Il semble même que ce droit de répudiation se perde : on nous a indiqué le cas d'un homme qui paya une somme de 3.000 francs pour qu'une de ses femmes, inféconde, ne restât pas dans sa maison. Souvent, surtout lorsqu'il a plusieurs femmes, l'homme conserve chez lui la femme stérile qui a toujours une valeur de main-d'œuvre. Si la première femme devenue *dyèsir* est conservée par son mari, elle garde tout de même, vis-à-vis des co-épouses, son statut privilégié.

Il est difficile de savoir quel traitement est appliqué à l'infécondité

et à l'impuissance. Actuellement, *dyésir* et *yom* vont trouver les grands chefs religieux ; notamment, à Tivavouane. Les « marabouts » recommandent, traditionnellement, le sacrifice d'un poulet. Dans le premier cas le rite s'effectue à l'intérieur de la maison de la femme *dyésir* ; celle-ci, opérant seule, recueille le sang de l'animal sacrifié et l'introduit dans son sexe. Dans le village de Grand-Mbao, toutes les femmes parlent d'une inféconde de vingt-neuf ans qui, ayant exécuté le rite, venait d'avoir un enfant.

*
* *

Il existe plusieurs mots ou gestes pour désigner le coït. Le mot usuel est *katâté* ; nous soupçonnons les autres d'être absolument grossiers : *dogo* et *dahan*. Ils ne sont prononcés qu'entre hommes ; on ne doit ni les utiliser, ni en tolérer l'emploi devant une femme. Aussi, lorsqu'un jeune homme veut manifester à une jeune fille son désir d'aller « en brousse » avec elle, il emploie une formule conventionnelle, d'apparence anodine, qu'ils sont seuls à connaître. Un de nos informateurs nous a donné l'expression secrète qu'il utilise :

« Il faut tuer le poulet qui a de l'eau ».

En dehors des gestes symboliques, de la main et de la croupe, que nous avons indiqués comme étant bien connus des jeunes garçons, il existe des gestes d'invite. Enjamber une femme et, en revenant vers elle, lui toucher l'orteil avec le pied ; presser le petit doigt replié. La position pour l'acte sexuel est la position normale. Un de nos informateurs, récemment marié, nous a cependant indiqué « qu'il fait coucher la jeune fille entre ses jambes, la caresse avec les mains, lui parle doucement, puis l'attire à lui ». Il reste dessous elle durant tout l'acte. (Le coït dans la position inversée semble donc connu). Le même nous a indiqué ne point connaître de moyen pour éviter sûrement la fécondation de la femme.

Lorsque la femme a ses règles, elle l'annonce à son mari. Alors, elle reste enfermée dans sa maison. Elle continue cependant à préparer les repas et à manger avec son époux. Elle n'a pas le droit de taire la prière ; elle n'a pas de relations sexuelles. Lorsque les règles sont terminées, elle pratique simplement un lavage à l'eau.

*
* *

Les enfants naturels ont, à l'intérieur du village, une situation pénible. Ils sont nommés *dom aram* ou *domi tyaram*, « fils du crime ». Ils sont raillés par tous leurs camarades :

« *Nyi gambal ba am dyabah*
Ceux qui faire la cour pour avoir femme (?)

Nyi gambal ba birölo
Ceux qui faire la cour pour mettre enceinte

Nyi gambal a neho. »
Ceux qui faire la cour faire bien.

« Ceux qui font la cour pour avoir une femme.
Ceux qui font la cour pour (la) mettre enceinte.
Ceux qui font la cour (ceux-là) font bien. »

C'est une sorte de chanson à refrain qui rappelle au bâtard sa condition de coupable. Enfant, il peut appartenir à son groupe d'âge, mais n'a pas accès aux dignités ; il peut prendre part aux jeux, mais avec un rôle effacé. Il est l'objet non seulement de railleries mais de brimades, devient craintif, poltron. Lorsque sa mère se marie, il conserve, à l'intérieur de la famille, la position et les avantages de l'aîné : par crainte de sa mère il est, en général, traité convenablement par son beau-père. Cependant, toute sa vie, même lorsqu'il aura fondé une famille, il restera considéré par les villageois comme un bâtard. Autrefois, la fille était même l'objet de violentes réactions contemptrices ; tandis que maintenant elle est admise sans grandes difficultés.

En fait, les jeunes femmes préfèrent avoir recours à l'avortement, *déloh domi*, plutôt que de donner naissance à un enfant naturel. Pour faire avorter, il n'est point utilisé de gestes à action chirurgicale. On se sert des plantes de la brousse : notamment *postam* (1) dont les racines sont employées à la manière suivante : dépouillées de leur fine pellicule, elles sont broyées et délayées dans du lait. Il est possible, pour augmenter l'efficacité, de joindre *mbanté maré* (2) à cette première plante. Les feuilles de *mbanté maré*, prises en infusion, sont considérées comme rendant les femmes stériles alors qu'elles sont utilisées, par les hommes, pour le traitement des maladies vénériennes. Il existe certainement d'autres méthodes abortives. Plusieurs informa-

(1) *Postam* ou *pustâmde* (indéterminé).

(2) *Mbanté maré*, cassia.

teurs nous parlèrent de l'utilisation d'un cataplasme de boue sur le ventre de la femme enceinte, mais nous n'avons pu obtenir de détails plus précis. La plupart du temps, les avortements passent inaperçus; ils sont affaire de femmes et gardés secrets par elles.

L'adultère n'est pas l'objet de réactions violentes et collectives. Le mari trompé se contente de donner à sa femme une bonne correction et de la surveiller. S'il est trop aveugle sur l'inconduite de sa femme, on parle de lui, en riant, comme d'un *nyako bop*, un « homme sans tête ». Si la femme ne s'amende pas, le mari recourt au divorce. Les femmes trop légères sont raillées, non seulement dans les chansons de danses, mais dans des expressions usuelles : *ndyaro kat*, « femme qui va prendre les hommes » ; *Bu nû téddé nyén di séti gur*, « quand les hommes sont couchés, vous allez les voir. » *Otulo tati sahéti*, « attention au pied des clôtures ! », leur crie-t-on (*tati*, signifie aussi derrière, fesses ; il y a donc une allusion sexuelle).

Quant à l'inceste, nous n'en n'avons constaté aucun cas dans les villages où nous avons enquêté; il fut même impossible de retrouver des souvenirs évoquant des cas d'inceste. On emploie, pour le désigner, l'expression *sèy ak sa mbokâ*, « se marier avec sa parente ».

*
* *

Lorsqu'un homme n'arrive pas à posséder une femme par les divers moyens admis, lorsqu'il n'arrive pas à satisfaire le désir qu'il a de telle femme qui ne répond pas à ses avances, il n'hésite pas à recourir à la violence. Il s'introduit la nuit dans la case de la femme et la viole. S'il est surpris, le mari appelle à la rescousse tous les hommes du voisinage et, ensemble, ils lui infligent nombre de coups violents. Le mari lésé peut demander justice au Chef du village et le coupable, maintenant reconnu par tous comme *ékatam kat*, aura une amende à paver (1).

En matière de perversion sexuelle, nous avons déjà mentionné l'homosexualité qui est uniquement le fait des jeunes garçons (nous n'avons pu recueillir aucun renseignement certain sur l'homosexualité chez les femmes, mais nous la supposons exceptionnelle) Il faut ajouter la bestialité; il n'existe pas de nom Lebou correspondant à ce mot. On donne à l'habitué de cette perversion le nom déjà cité d'*éka-*

(1) M. Mead (*op. cit.*) cite des faits absolument semblables.

tam kat ; cet homme est méprisé ; on l'accuse d'être un bâtard ; on le taquine ; on le brime ; les jeunes filles composent, à son sujet, des chansons pour les danses du soir.

Des surnoms lui sont donnés ; ainsi, un homme surpris à l'aube, a reçu le surnom de *fadyar*, mot qui signifie « aube ». La bestialité, qui se pratique avec les ânesses, est rare : nous n'en n'avons recensé qu'un seul cas ; il s'agissait d'un homme marié, âgé de vingt-cinq ans, habitant le village de Grand-Mbao.

Les réactions à l'obscénité sont diverses et contradictoires. Chez les jeunes enfants, nous l'avons déjà indiqué, l'obscénité est tolérée, elle permet même de se livrer à des jeux et plaisanteries auxquels les adultes s'amuse. La circoncision vient apporter une discipline aux réactions de type sexuel. Ce sont certainement les adolescents et les vieillards qui révèlent le mieux les manifestations de la pudeur. Entre eux, flânant sur la plage ou attendant la pêche, les jeunes hommes ne manquent pas de faire allusion aux relations sexuelles, de faire des plaisanteries les concernant ou de simuler le geste de s'attraper le sexe. Ce sont là des attitudes qu'ils n'ont plus devant les hommes respectables et surtout devant les femmes. Nous rappelons qu'il est interdit de nommer le coït devant une femme, qu'il est interdit de faire, sans intermédiaire, une déclaration d'amour.

Cette extrême pudeur, les femmes ne l'ont pas entre elles. C'est souvent, à l'intérieur des « carrés », qu'on les entend se railler mutuellement sur leurs capacités amoureuses, leur fécondité, leurs aventures. Le soir, certaines d'entre elles ne se cachent pas pour faire des invites dans les ruelles. D'ailleurs, c'est aux femmes que le maximum d'obscénité est permis, comme le manifestent certaines danses et les paroles les accompagnant. On peut parler de « chansons de provocation sexuelle ».

Yây Fatu dyogol grimbé se grimbé hol dara.
Mère Fatu levez-vous « grimbé » votre « grimbé » gâcher rien.

Koy fifin tyapo döröm êkatânté êkatânté döröm.
testicules 1 franc sexe de femme 5 francs s'accoupler s'accoupler 5 francs.

« Mère de Fatu, veux-tu te lever (pour) le « grimbé » (1), ton « grimbé ».

(1) *Grimbé*, nom de la danse de provocation sexuelle.

Ne gâche rien ! testicules (pour) 1 franc, sexe de femme (pour) 5 francs, s'accoupler ! s'accoupler ! 5 francs ! »

Samba Bambara Ndyay katyor bé dané dané dané.
Samba le Bambara Ndyay vagabond il ? ? ?

« Samba Ndyay, le Bambara, le vagabond, il viole, viole, viole viole (1). »

Le vagabond est considéré comme le symbole de l'homme sans femme ; il doit constamment « courir » après les femmes des autres, les prendre par la force. Les femmes dansent sur place, avec des mouvements de croupe et, sur chacun des mots *dané*, elles simulent l'acte sexuel. Jeunes garçons et filles se mêlent à la danse.

Pour la chanson suivante, la provocation sexuelle est dans les gestes, la pantomime, et non dans les paroles :

Samba farwa sé Yof (2) igèty (bis).
Samba mon amant est Yof sur la mer.
fala sa tyèn (3) gèréré.
C'est là ma chaîne est perdue.

« Samba, mon amant, est à Yof, sur la mer.

C'est là où ma chaîne a été perdue ».

Ici, l'allusion est facilement saisissable ; dans d'autres chants elle est cachée derrière des paroles en apparence confuses ou incohérentes, mais la pantomime reste toujours très explicite :

Badyan koña dyan tyoho munè wuèkam gumdao lavör.
Tante Kogna tante Tyoho elle dit veau petit ?

Kusi sagan mu dulle ko dinga am nyaré
Celui qui sera imprudent elle envoie celui est imprudent avoir deux

dom.

enfants.

« Tante Kogna, tante du quartier Tyoho (4) dit : (j'ai) le jeune veau pour celui qui sera imprudent.

(1) Le mot *dané* n'a pas de sens précis, il s'accompagne de geste : la pantomime du coït.

(2) Yof, village des environs de Dakar.

(3) Il s'agit de la chaîne de cou, ornement principal des femmes Lebou et Ouolof.

(4) Tyoho, quartier de Rufisque.

Elle l'envoie à celui qui est imprudent pour (qu'il ait deux enfants) ».

Ce « jeune veau », dont il est question, c'est les jumeaux dont parle ensuite la chanson. Double fécondité sera conséquence de « l'imprudence » (1). Pour exécuter cette danse chantée, les femmes sont disposées en deux files se faisant face qui se retournent au moment du dernier mot. L'unique figure en est le geste d'écarter les jambes en découvrant le sexe.

Dans toutes ces danses se glissent les jeunes enfants ; ils en retiennent très bien les paroles et surtout les gestes. C'est à cette éducation, comme à la liberté prise par les parents au moment des rapports sexuels, que sont dues, en partie, leur précocité et leur connaissance des injures et obscénités.

Enfin, les plaisanteries obscènes sont permises entre groupes associés, Lebou et Toucouleur et Sérère, au nom de ce qu'il est convenu de nommer la « parenté à plaisanterie ». C'est même en ces circonstances qu'elles s'étalent avec le maximum de paroles truculentes et de gestes significatifs.

*
* *

Il est certain qu'en ce domaine de la vie sexuelle, la proximité de deux grands centres urbains est cause de nombreuses perturbations. Lorsqu'un Blanc est aperçu dans un village Lebou, on imagine très vite qu'il est là pour « chercher des femmes » et les entremetteurs ne manquent pas, qui viennent faire des offres. Les jeunes gens qui vont travailler à la ville pour y gagner l'argent d'une dot reviennent en rapportant les mots et les notions de l'érotisme mercantile. La prostitution se développe et s'installe dans les villages avec le caractère d'une activité commerciale.

La société Lebou continue, cependant, à manifester une bonne harmonisation des rapports entre sexes. Ceci s'explique par le fonctionnement des « sociétés d'âge », par l'habitude des réunions qui groupent le soir, jeunes gens et jeunes filles, par une certaine liberté laissée aux jeunes gens en matière de relations sexuelles — liberté qui ne manque cependant pas d'avoir des limites précises (à l'occasion

(1) Il semble, ici, y avoir une allusion à une « prudence » qui évite la fécondité de l'acte sexuel. Sur ce point, nous l'avons indiqué au cours du texte, il nous fut impossible de recueillir des renseignements valables.

de certaines fêtes organisées par les « sociétés d'âge », à partir du moment où les paiements de la dot donnent la certitude du mariage ; en dehors de ces cas, il n'y a recours qu'à la prostitution).

Équilibre qui s'explique, aussi, par le fait que la femme est à la fois un élément dominé et un élément essentiel au bon fonctionnement de la société Lebou ; mineure, elle n'en reste pas moins la pièce primordiale de la stabilité et du particularisme Lebou (cf. le chapitre relatif à l'Organisation sociale). Surtout, elle est l'instrument de la fécondité et de la prospérité ; féconde, elle garantit la fécondité des champs et de la pêche ; stérile, elle apparaît comme la menace d'une véritable épidémie de stérilité.

Cette harmonisation se trouve confirmée par la quasi absence des perversions sexuelles ; par les réactions contre la femme « prostituée » et contre la femme inféconde ; par les manifestations de pudeur auxquelles donne lieu la présence d'une femme.

Cet équilibre entre les sexes doit être lié à l'équilibre relatif qui s'est fait entre les éléments culturels traditionnels (maintenus, le plus souvent, par les femmes) et les éléments culturels d'origine musulmane (installés par les hommes).

APPENDICE

LES INSULTES D'ENFANTS.

Les enfants disposent d'un nombre invraisemblable d'insultes. Ils se complaisent à les énoncer. Nous avons, déjà, dans le chapitre relatif à l'enfant, donné un grand nombre des insultes qui font allusion au sexe de la mère. En son temps, le baron Roger avait signalé la gravité de celles-ci (1).

Nous donnerons, maintenant, les insultes non citées au cours des chapitres.

(1) *Op. cit.*, p. 128 : « la plus grande injure qu'on puisse dire au Ouolof est le trop fameux : *sarh sa ndei* (par les parties génitales de ta mère). Ce jurément a souvent été lavé dans le sang. Parmi les sentiments naturels que les Nègres conservent fidèlement, il faut distinguer le respect, la soumission, la tendresse qu'ils montrent toujours pour leurs mères. »

1) *Sur la mère.*

nyafasa nday
frapper mère

déma katèsè yay
je fornique ta mère

sa tatu yay wagada.
ton cul mère énorme.

2) *Sur le père.*

safutak bay
ton cul père

sadulu bay
ta crotte père

lèmo kuroyt sa futak bay.
je remue ton cul père.

Insulte prononcée en faisant un geste de manivelle sur le ventre.

Lèmo ndyin sa ndyin si sa futak bay.
Je lance ta lance dans ton cul père.

sa tuno bay gafèta
Ton cul père est déchiré

sa tatu bay waka potoku
ton cul père coupé arraché

lèmo sopte sa futak bay
Je mets oignon ton cul père

lèmo kayaté sa futak bay
J'enlève ton cul père

Lèmo pingo sa futak bay
Je pique ton cul père

lèmo gèlèy sa futak bay
Je cultive ton cul père

sa bay absatyala.
ton père voleur.

3) *Injures diverses.*

lèmo koni sa futak mam
je pimente ton cul grand-père

lèmo bwati sa futak man
je lutte avec ton cul grand-père

dina satye.
tu vas voler.

Il est à noter, par opposition au petit nombre des injures faisant allusion au sexe du père (cf. chapitre consacré à l'enfant), le grand nombre des insultes évoquant le cul du père. Ce fait pourrait être lié aux pratiques homosexuelles — rares, mais existant chez l'enfant — et aux réactions violentes que celles-ci provoquent chez les adultes.

CHAPITRE IV

CONNAISSANCE DU MONDE

Nous avons, ici, groupé quatre séries de faits. Les deux premières sont relatives aux conceptions que les Lebou se font du ciel, de la terre et de la mer. Et, dans la mesure du possible, nous avons fait fixer ces connaissances sur des « cartes » en même temps que nous recueillions les légendes et les croyances populaires expliquant ou évoquant les phénomènes naturels.

Ensuite, la connaissance des plantes a été envisagée uniquement par rapport à la pharmacopée indigène. Nous avons attaché quelque importance à cette partie et montré comme ces populations sont arrivées à repérer et à traiter les maladies essentielles.

La quatrième série de faits est relative aux divisions du temps. Elle n'apporte pas des précisions bien originales puisque les conceptions Lebou sont semblables à celles des Wolof déjà notées par le baron Roger.

I. — LE CIEL

1) *Carte du Ciel* (Pl. 2).

Le ciel se trouve divisé en deux parties par *awodék* qui est la Voie lac-

née. Ce qui permet de distinguer côté de la lune et côté du soleil (1), côté des pluies et côté de la saison sèche, Ouest et Est, *sau* et *pènku*. Les deux extrémités de cette ligne de séparation constituent le Nord, *kaw* et le Sud *wagö*. Le Sud étant marqué par la Croix du Sud, *bidoyu gédi*, tandis que le Nord ne l'est pas par l'Étoile Polaire. A l'Ouest, la lune, *wér* ; à l'Est, le soleil *dyanta*. Dans chacune des moitiés, une zone confuse : à l'Ouest, *tyorom* où se préparent les pluies ; à l'Est, *luléli* où s'achèvent les pluies.

Parmi les étoiles ou constellations que nous avons pu identifier se trouvent : la grande Ourse, *maro* (renvoi à la carte, 13) sans qu'y soit distinguée l'Étoile Polaire — la petite Ourse, *amrot* (15) — les Pleiades, *delön* (14), — Sirius, *dapran* (12). — La Croix du Sud, *bidoyu gédi*, est donnée comme le repère du marin (8).

Les autres groupes ou étoiles nommés et situés par nos informateurs sont :

Buntèlaru Mak, « les quatre portes de la Mecque » (3)

Dyangu, « l'École coranique » (les talibès groupés autour du feu) (5)

Asan (11)

Usèinu (10)

Adama (Adam) (9)

Awa (Eve) (6)

Marakot (14)

Arot (7).

2) Les Étoiles.

L'étoile (*bidoyu*) est considérée comme liée à une destinée humaine. Chaque homme a son étoile et sa vie dépend de la vie de celle-ci. Une étoile « qui se détache », une étoile filante, c'est le signe que quelqu'un vient de mourir. Quand on voit une étoile filante (*bidoyu bu faha*, « étoile qui s'est détachée ») on fait un bruit de succion, les lèvres projetées en avant. Si on se trouve en groupe, le premier qui la voit fait ce bruit et les autres l'imitent, car, à ce moment précis, on ne doit pas prononcer le nom de l'étoile filante.

Le soir, sur la plage, les petits garçons s'amuseut quelquefois à distribuer les étoiles à leurs petites amies.

(1) La division du ciel en côté de la lune (Ouest) et côté du soleil (Est) se retrouve par exemple au Dahomey ; il n'est pas spécifiquement Lebou.

Ba — *bidoyu*

Ba — *Penda*

Ba — *Nday Maram*

Ba — *Végi Gey*

Ba — *Kundun dun*

Ba — *sa la rafèt mal jèl ko*

« Cette étoile ; celle-là pour Penda ; celle-là pour Nday Maram ; celle-là pour Végi Gey ; celle-là, la plus belle, je la prends ».

3) *L'éclipse de lune.*

a) Lorsqu'il y a éclipse de la lune, on dit : *dyapananyu worwi*, « on a attrapé la lune ». La légende suivante explique cette expression :

Dòdàha yu rafèt nyoy topo tyi wèrwi nyó dikotopo
jeunes filles qui sont jolies sont accompagnant à la lune elles suivent
bu albotoko nudyapoko mulôn dom bu gèstowòl
si elle se retourne on l'attrape il fait noir si elle ne se retourne pas
kan du kodya.
on ne l'attrape par

« Des jeunes filles (1) toutes jolies, sont en train d'accompagner la lune ; elles la suivent. Si la lune se retourne, elle est attrapée et il fait noir ; si elle ne se retourne pas, on ne l'attrape pas. »

b) Lorsqu'il s'aperçoit de l'éclipse de lune, le chef de famille réveille toute la famille. Il se place dans la cour du « carré », face à l'Est, les autres membres derrière lui, et tous prient. Il prie à haute voix et la famille reprend en répétant notamment la profession de foi. La prière dure jusqu'au moment où « la lune est délivrée. » *Bainanyu wèrwi*, on a délivré la lune. Alors le chef de famille dit : « Que Dieu nous donne, que Dieu nous donne longue vie ».

Il récite encore un certain nombre de versets du Coran et les assistants répondent par *amin*. Puis il exprime l'ordre de tendre les mains,

Talalèn sèn lobo
Tendez vos mains

(1) On ne peut s'empêcher de penser que ces « jeunes filles » sont les étoiles entourant la lune. L'habitude de lier les étoiles à des vies humaines, la distribution d'étoiles aux petites amies, confirment cette hypothèse.

pour la bénédiction (*nyan*). Il crache et tous se passent les deux mains sur le visage, en remontant. Cette cérémonie achevée toute la famille va se recoucher.

4) *L'éclipse de soleil.*

Elle est désignée par une expression semblable à la précédente. On dit : *dyapananyu dyantébé*, « on a attrapé le soleil ». Nous n'avons pas trouvé de légende semblable à celle de la lune et des belles jeunes filles. Lorsqu'il y a éclipse, les chefs de famille et tous les hommes qui peuvent lire le Coran vont à la mosquée de leur quartier. On donne à chacun une feuille du Coran ou d'un quelconque livre sacré et tous lisent, tout haut et en même temps, le passage qu'ils ont sur leur feuillet. Les femmes et les enfants restent à la maison où ils chantent, sous la direction d'un jeune homme, la profession de foi. Cette cérémonie dure tout le temps de l'éclipse.

5) *L'orage.*

Le tonnerre (*dōnu*) est considéré comme la voix d'Allah :

Yallai wah Dieu parle.

A ce moment là, on se tait, on s'immobilise et on récite :

Al ham dullilay habi alemen...

L'éclair (*melah*) est considéré comme un avatar de la divinité.

Yallai dōfo watyi foli, Dieu est descendu.

Le chef religieux Misamba Sèk nous a affirmé qu'il n'y avait pas de pratiques attachées à l'éclair, de même qu'il nous a affirmé que les morts par la foudre n'étaient pas l'objet d'un traitement spécial (1).

6) *La pluie.*

a) La division essentielle de l'année est celle en saison sèche (*nor*) et saison des pluies (*navèl*). Au temps de *nor*, on dit que le soleil « passe à la mer » :

dyantébé mungigah si gèty.

(1) Affirmation qu'on ne doit cependant pas manquer de considérer avec un certain scepticisme ; aucune information n'a pu être recueillie sur ce point.

La fin de la saison sèche (*tyorom*) et la fin de la saison des pluies (*luléli*) sont à la fois des moments du temps et des fractions de l'espace, puisqu'on les situe respectivement dans les portions ouest et est de la carte du ciel.

b) La pluie est expliquée par la légende suivante :

Ai haleḥ nyu nēka tyi kan nyu dilēndaha nyu tataro
Des jeunes enfants ils sont là-haut ils se poursuivent ils se dispersent
didyoy bunyu dyoy mu nir buuyu tuflē mu tao
ils pleurent s'ils pleurent il fait nuage s'ils crachent il fait pluie.

« Des jeunes enfants sont là-haut (dans le ciel). Ils se poursuivent ; ils se dispersent et pleurent. S'ils pleurent, il se fait des nuages. S'ils crachent, il pleut ».

La tradition veut que les nuages aillent se grossir au-dessus du Nif avant de venir se résoudre en pluie. C'est l'explication du fait précis que les tornades viennent de l'Est. Nous n'avons pu savoir à qui cette notion fut empruntée et quel sens a cette allusion au Nil.

c) Les rites pour faire la pluie manifestent, tout comme l'ensemble des faits religieux, la part prise par les deux religions : la musulmane, celle des hommes ; la traditionnelle, celle des femmes.

Lorsque la sécheresse devient particulièrement grave on songe à provoquer la pluie ; à « attirer la grâce de Dieu » disent les hommes. Alors, ceux-ci se réunissent à la mosquée du quartier, le vendredi après *tisbah*, et récitent le Livre.

Pour augmenter les chances de réussite, on laisse les vieilles femmes exécuter l'ancien rituel pré-islamique. Habillées en hommes, actuellement avec des défroques européennes, elles font un « tam-tam » de nuit (le *bau-nam*, aboyer-boire) qui est interdit aux hommes. Seules les femmes et les enfants peuvent y assister.

Elles dansent, en file, autour des griots. Elles réalisent une simple marche balancée, à pas longs, en agitant des calebasses pleines de cailloux. Le rituel n'exige pas de sacrifices mais des chants.

Nous avons pu recueillir deux de ces chants ; le premier à un sens clair, le second est beaucoup moins explicite :

Mam Yalla maimu walāgan té indī dyama
Grand-père Dieu donne-nous tornade et donne bonheur

« Dieu, notre père, donne-nous une tornade et donne-nous le bonheur ».

Gigamu (1) *kusi nya uydé té kusi rafèt ma*
 Chants religieux celui qui le vilain meurt et celui qui beau moi

lèyfof
 le premier.

« (Ce sont) les chants de louange. Le vilain meurt. Celui qui est beau (meurt aussi) moi, la première (je mourrais) ». Ce dernier chant, à sens obscur, montre avec son allusion aux chants du *Gamu* le mélange confus des rites musulmans et des rituels anciens.

Il importe de signaler que, chez les Sérère de Fadyut, pour amener la pluie, les femmes dansent, habillées en hommes et armées de lances, de harpons ou de vieux fusils. C'est encore, là, un point de convergence des cultures Lebou et Sérère.

II. — LA TERRE ET LA MER.

1) *Carte du monde* (cf. Pl. 3 et Pl. 4).

Nous prenons, comme caractéristiques, deux cartes du Monde, parmi la dizaine que nous avons fait dresser.

a) La première (Pl. 3) est celle de notre informateur Asis, déjà évoqué. Elle représente les conceptions traditionnelles modifiées par l'enseignement de nos écoles. Quelles connaissances révèle-t-elle ? Tout d'abord, des notions précises concernant la presqu'île du Cap-Vert où se trouvent situés exactement : Dakar (*Ndakaru*), Gorée et les villages importants (Yof, Ngor, Kambérène, Tiaroye, Yourbel, Kamba et, évidemment, les villages de Mbao). La connaissance du fleuve Sénégal, mal situé d'ailleurs, et de *Ndar*, c'est-à-dire Saint-Louis, s'explique par le contact fréquent avec les pêcheurs de Gèt-Ndar qui s'établissent plusieurs mois par an au Cap-Vert.

La connaissance de l'Afrique se réduit à situer : d'abord le pays des Maures (*Ganar*, la Mauritanie, *Nar*, un Maure) qui est connu de tous, objet de respect (à cause de son prestige religieux) et de crainte (à cause du souvenir des anciens pillages) ; au Sud, Bathurst (à cause du commerce avec la Gambie), la côte de *Bi* (c'est-à-dire les côtes du Golfe de Guinée), la Côte d'Ivoire et Madagascar (avec le souvenir des

(1) Chants employés lors de la célébration de la naissance du Prophète.

tirailleurs malgaches (1) qui furent cantonnés dans la région); au Nord, une région confuse dénommée Afrique du Nord avec la seule ville de Casablanca.

L'Europe (*Tugöl*) est, en dehors de la France, *Gèty* (c'est-à-dire : mer) (2) connue sous l'aspect des pays dont la dernière guerre a fait parler : Allemagne, Italie, « les Anglais », « les Russes ». A mentionner, au voisinage de ces derniers, la connaissance du Japon. En France, les deux villes connues sont Paris et Marseille qui furent les lieux de passage des tirailleurs.

b) La seconde (Pl. 4) est celle d'un jeune homme d'une vingtaine d'années qui subit très peu l'enseignement français. Elle manifeste une connaissance du monde réduite aux lieux et personnes proches, augmentés de quelques régions ou villes célébrées par la tradition historique ou religieuse (le pays des Maures, Saint-Louis, la Mecque.)

Notre informateur a situé les lieux-dits de sa région : *Tyotyö* (Cap des Biches), *Mbatal*, *Böl*, *Golli Deröm dyol*, *Bunbas*, *Mishèt* (noms de « lougans »). Il a fixé certaines villes et des villages proches : *Ndakaru*, *Get-Ndar* (Saint-Louis), *Mbao*, *Bargny*, *Mbour*... Sa connaissance des régions plus lointaines se limite à la Mauritanie, *Ganar* (raisons historiques), au Sine Saloum et à la Gambie (raisons de déplacements commerciaux). Aucune autre région de l'Afrique, ni la France, ni une autre nation européenne ne sont représentées.

Enfin, il est intéressant de remarquer que notre informateur a éprouvé le besoin de *situer* (voyez la longue liste en marge de la ligne figurant la côte) toutes les personnes de sa connaissance étrangères à son village d'origine. Le monde est, pour lui, composé de lieux familiers, de lieux dont « on parle » et, *situés* dans l'espace, de parents et d'amis.

2) Les Lebou ont, par ailleurs, *une façon de marquer leurs relations de voisinage* avec les habitants du Cayor, du Baol et du Dyolof. Tous ces gens sont pour eux *sini*, à la fois « étrangers » et « voisins ». Il existe une expression pour désigner ceux qui ont passé par Saint-Louis, ou y ont vécu, *Romba Ndar* (celui qui a passé par Saint-Louis); elle

(1) Voyez encore ce souvenir dans la liste des surnoms.

(2) « (Les Ghiolofs) ne désignent notre pays que par le mot *ghili*, qui exprime l'idée de la mer. Ainsi, ils nomment le roi de France *Bour ou Ghié*, Roi de la mer » (baron Roger, *op. cit.*)

marque ces liens multiples, que nous avons signalés, entre les pêcheurs de Get-Ndar et les Lebou de la Petite-Côte.

3) Il importe de signaler l'idée mystérieuse que ces pêcheurs se font de la Mauritanie. *Ganar*, pays des *Nar*, que l'on n'a pas manqué de rapprocher de *Ghana*, « village au loin » (1). Le Maure, *Nar*, est tout à la fois objet de crainte et de respect. Objet de crainte, à cause du souvenir des pillages et des mises en captivité, un proverbe wolof dit : « Si tu rencontres sur ta route un Maure et un serpent, tue d'abord le Maure ». Objet de respect, à cause du prestige religieux des marabouts maures ; lorsque nous nous déplaçames, en pays Lebou, avec notre ami l'érudit Mokhtar Ould Hamidoun, nous pûmes remarquer de quelles attentions déférentes il fut entouré et, bien longtemps après son départ, les gens des villages nous questionnaient encore à son sujet.

Ganar est aussi le pays du sable, « le pays où il n'y a pas de poisson, pas de mil, pas de vaches ». Lorsque nous essayâmes de dire la vérité sur tous ces faits, nous fûmes écoutés avec beaucoup de scepticisme. Le Lebou a une sorte de mépris de sédentaire pour le Maure nomade. Enfin, pour la plupart de ces gens, *Ganar*, pays du sable, est, comme la mer, le bord du monde.

4) La mer.

a) Concernant la mer (*Gèty*) il existe un certain nombre d'expressions :

gèty gu fès, la marée haute.

gèty gu fèh, la marée basse.

sambaras, la tempête.

gannah, la vague.

ayor, la phosphorescence de la mer.

b) Les Lebou distinguent, *gèty oayt* : la mer au nord de Presqu'île, vers le lac Mbobeusse, et *Gèty gi* : la mer au niveau de la Petite Côte. *Gèty oayt* est assimilé à un homme et *Gèty gi* à une femme. Lorsqu'ils s'accouplent, l'acte sexuel produit la tempête (*Gèty oayt déy dohansi gèty gi*).

De plus, ces deux mers avancent à la rencontre l'une de l'autre.

Lorsqu'elles se rejoindront, ce sera fin du monde.

(1) Cf. A. Angrand, *op. cit.* Remarques en appendice.

Les pêcheurs Lebou du Sénégal.

bu gèty tasè aduno tokè
 Quand mers se rencontrent monde disparaît.

c) Les légendes sur la mer :

i) Celle du poisson *gillah*.

Il y a, dans la mer, un gros poisson noir nommé *gillah* qui arrête les pirogues où se trouve un sorcier (*döm*) ; il ravit le sorcier et laisse les autres piroguiers naviguer librement.

Gillah est également le sauveteur des naufragés qu'il ramène à la plage en les portant sur son dos. Il demande, en remerciement, qu'on lui jette, en mer, un œuf et du couscous. Si l'on manque à son désir, au prochain naufrage il laisse périr le coupable. Cette légende conserve, sous une forme très schématique, le souvenir d'un certain génie des eaux (à rôle bénéfique : il sauve les naufragés ; il protège contre les sorciers) et du culte attaché à celui-ci. Il s'agit d'une croyance pré-islamique (d'origine empruntée) qui s'est dégradée.

ii) Celle de la baleine, *mbokönö*.

Des pêcheurs rencontrèrent, en mer, une baleine (*mbokönö*) ; ne voyant que son dos voûté, ils la prirent pour une île. Ils s'y installèrent afin de faire « sécher leur voile » et de manger. Après le repas, ils repartirent. Alors la baleine reprit sa position normale et les poursuivit. Ils arrivèrent avec peine au rivage.

iii) Légendes des sirènes.

Lorsque les pêcheurs, sans provisions et affamés, se trouvent en mer, de belles femmes portant des Calebasses pleines de mets leur apparaissent. La nourriture leur est offerte avec grâce, et, lorsqu'ils rendent les Calebasses vides de nourriture, ils doivent y mettre quelques poissons en signe de remerciement. Quelquefois, il est possible de s'accoupler, sur l'eau, avec ces sirènes.

Pour ces hommes spéciaux que sont « les grosses têtes » (1), il est d'autres visions que celles des sirènes. Visions de jardins, de puits d'eau douce et de belles demeures ; monde fantastique où ils sont seuls à pouvoir agir.

En mer, « les grosses têtes » sont des individus dangereux. Ils peuvent faire chavirer la pirogue ou lancer à toute vitesse la barque d'un ennemi de sorte que celui-ci en perde le contrôle.

(1) Cf. le chapitre relatif à la vie religieuse et magique.

III. — LA PHARMACOPÉE.

1) *Conception de la maladie.*

La maladie est considérée comme une puissance dévastatrice installée à l'intérieur de l'être. Elle mange l'individu comme font les sorciers (*döm*). D'ailleurs, c'est souvent à eux ou au mauvais œil qu'est rapportée la cause d'une affection. On admet qu'elle se manifeste sous différentes formes pour lesquelles sont établies des thérapeutiques diverses; mais c'est toujours « *le mal* » qui mange l'être. Un de nos informateurs, Mbai Sèk, devant un énorme baobab récemment abattu et qui se révélait absolument creux à l'intérieur, disait : « les hommes, c'est comme ce baobab; la maladie les creuse au-dedans. Plus les hommes sont gros, plus facilement ils peuvent être abattus. »

2) *Les variétés végétales utilisées pour le traitement des maladies.*a) *Hompalay* (ou *hompay bu digèn*) qui est *l'argemone mexicana*.

Plante à vertus multiples. On la considère comme dangereuse; si on touche une partie de la plante, on ne doit pas porter les mains aux oreilles sinon on n'arrivera plus à dormir; on dit, aussi, que rien ne pousse à l'ombre de cette plante.

Utilisation des feuilles : On peut en faire une jonchée sur laquelle on se couche pour guérir le mal de reins.

Pilées, elles sont appliquées sur les enflures.

En infusion, elles servent à fabriquer des gargarismes contre les maux de gorge.

Fumées, elles servent au traitement de l'asthme et, aussi, à accroître la puissance sexuelle.

Ces feuilles sont également considérées comme augmentant la puissance cérébrale.

Un mélange composé de ces feuilles séchées et pilées, de racines séchées de *tambanani* et de mil, est considéré comme rendant fou, comme capable de pousser quelqu'un au crime.

Les feuilles de *hompalay*, pilées et mêlées à des cendres refroidies, servent au traitement des plaies et des abcès.

Utilisation du latex : pour les affections cutanées.

Utilisation des graines : elles sont considérées comme ayant une

action vomitive. Pressées, elles donnent une huile employée contre la gale et, en friction, pour le traitement des coups de soleil.

Utilisation des racines : en décoction, pour soigner les maux de dents, d'yeux et la blennorrhagie.

Utilisation des tiges : en décoction, comme diurétique. *Hompalay* est la plante essentielle des médecines Lebou et Ouolof. On lui accorde tant de pouvoir qu'elle effraie; *kati dyantabé*, la « plante qu'on fuit » disent les Wolof (?).

b) *Tambanani* (*gatropa curcas*. Medik)

Utilisation des feuilles : En application sur les plaies; pour arrêter les hémorragies.

Utilisation de l'huile : comme purgatif.

En friction, contre les démangeaisons et les rhumatismes.

Le fruit de cette plante ne doit pas être mangé; il est considéré comme mortel.

c) *Mbanté maré* : (café nègre, cassia).

Utilisation des feuilles :

Les feuilles infusées, qu'on laisse refroidir au dehors, sont considérées comme un des remèdes contre le paludisme.

En pansement, avec un bandage, elles sont employées contre le mal de tête.

Elles sont placées, avec du beurre frais, sur une couture chirurgicale.

Les feuilles bouillies, auxquelles sont joints poivre et piment, servent contre les vomissements.

Utilisation des racines : en infusion, avec une poignée de sel, elles servent au traitement des maladies vénériennes et des rétentions d'urine *chez les hommes seulement*. Le malade ne doit, durant tout le traitement, boire que cette infusion. A l'inverse, chez les femmes, elles sont considérées comme *rendant stérile* et comme ayant un pouvoir abortif.

Utilisation des graines : elles peuvent être utilisées comme café (d'où le nom, « café nègre ») auquel on accorde une valeur dépurative. Emploi rare cependant à cause du danger que cette plante présente pour les femmes enceintes.

d) *Poftan* (indéterminé).

Utilisation du latex : (nommé *mèn*, comme toute sève) contre la teigne. On le considère comme capable d'aveugler un animal.

Utilisation des fruits : le fruit est une enveloppe gonflée d'air. On enlève les graines et on emplit le fruit de mil. Le tout, broyé, est considéré comme guérissant la tuberculose.

Utilisation des racines : dépouillées de leur pellicule qui est conservée, broyée, délayée dans du lait, on obtient une mixture utilisée pour l'avortement, la destruction des vers intestinaux (chez les hommes seulement, à cause du pouvoir abortif de la plante) et la lutte contre la syphilis et la lèpre (chez les hommes uniquement).

e) *Hèhèm* (le ricin, *ricinus communis* L.).

Utilisation des feuilles : Employées, en décoction, comme pansement sur une douleur ou sur chancre de la verge. En pansement sur un abcès qui vient de percer. En application, sur le ventre, après l'accouchement.

Utilisation de l'huile : actuellement, elle n'est plus utilisée, même comme purgatif.

f) *Ngungumé* (basilic, *ocimum album*).

Utilisation des feuilles : en infusion contre les rhumes légers. Employées, à cause de leur odeur, comme substitut du « quinquiliba de Gambie ». Employées dans l'alimentation à la composition d'une sauce accompagnant le couscous.

g) *Hotibutél* (eucalyptus).

Utilisation des feuilles : en infusion, pour traiter la toux. Brûlées, ou suspendues dans la maison, pour se protéger contre les moustiques.

h) *Sabat* (indéterminé).

Utilisation des jeunes pousses : pilées et délayées dans de l'eau, elles sont employées pour traiter la dysenterie. Utilisées dans l'alimentation comme sauce de couscous.

Utilisation des feuilles : nourriture des animaux.

Utilisation de la sève : pour faciliter l'extraction d'une épine, on laisse couler la sève sur l'endroit blessé.

Utilisation des racines : en décoction, prise matin et soir, pour le traitement des parasites intestinaux et de l'anémie.

i) *Ngigis*. — (indéterminé).

Utilisation des feuilles : elles servent à faire des frictions contre les courbatures.

j) *Sèhao* (le quinquiliba). Acheté chez les boutiquiers.

Il est employé en infusion contre le mal de tête. Ou tout simplement utilisé, en infusion, comme boisson.

k) *Le citronnier.*

Les feuilles, en infusion, sont utilisées contre le rhume et les ophthalmies.

l) *Goyavier.*

Feuilles, en infusion, employées pour le traitement du rhume et de la dysenterie.

Cette même infusion est considérée comme calmant les coliques et, à faible dose, comme purgative (?)

m) *Barkasonya* (indéterminé).

Utilisation des feuilles : les feuilles, pilées, servent à des applications sur le cou, en cas d'angine, et au traitement des furoncles.

Les racines de citronnier mêlées à celles du tamarinier servent à la fabrication d'un collyre.

TABLEAU DES MALADIES TRAITÉES.

MALADIES	REMÈDES
I. <i>Affections cutanées.</i>	
Enflures.	<i>hompalay</i> (feuilles, latex).
Plaies, abcès, furoncles.	<i>hompalay</i> (feuilles) <i>tambanani</i> , <i>hèhèm</i> et <i>barkasonya</i> .
Gale.	<i>hompalay</i> (huile des graines).
Coup de soleil.	<i>hompalay</i> (huile des graines).
Démangeaisons.	<i>tambanani</i> .
Coutures chirurgicales.	<i>mbanté maré</i> (feuilles + beurre frais).
Teigne.	<i>poftan</i> (latex).
Extraction d'épines.	<i>sahat</i> (sève).
II. <i>Affections uro-génitales.</i>	
Augmentation de la puissance sexuelle.	<i>hompalay</i> (feuille).
Blennorrhagie.	<i>hompalay</i> (racines).
Maladies vénériennes.	<i>mbanté maré</i> (racines <i>poftan</i>).
Chancre de la verge.	<i>hèhèm</i> (feuilles).

MALADIES

REMÈDES

Action abortive, pouvoir stérilisant.
Action diurétique.

mbanté maré (racines) *poftan* (racines).
hompalay (racines) *mbanté maré* (racines).

III. *Affections digestives.*

Purgatifs.

tambanani (huile) goyavier (feuilles).

Vomissements.

mbanté maré (feuilles) *hompalay* (graines).

Dysenterie.

sahat : (jeunes pousses) goyavier (feuilles).

Parasites intestinaux.

sahat (racines).

IV. *Maux de gorge, yeux, dents, tête.*

Maux de gorge.

hompalay (feuilles) *barkasonya* (feuilles).

Maux de dents.

hompalay (racines).

Maux d'yeux.

hompalay (racines) citronnier (feuilles) citronnier et tamarinier (racines).

Maux de tête.

mbanté maré (feuilles) *séhao* (feuilles).

V. *Affections pulmonaires.*

Toux.

tambanani (feuilles) *ngungum* (feuilles) *hotibutél*.

Tuberculose.

poftan (fruits).

Asthme.

hompalay (feuilles) ou citronnier ou goyavier (feuilles).

VI. *Paludisme.*

Protection contre les moustiques.

mbanté maré (feuilles) *poftan* (feuilles) *hotibutél* (branches).

MALADIES

REMÈDES

VII. *Courbatures, Rhumatismes.*

Mal de reins.	<i>hompalay</i> (feuilles).
Rhumatismes.	<i>tambanani</i> (huile).
« Douleurs ».	<i>hèhèm</i> (feuilles).
Apaisement des douleurs de l'accouchement.	<i>hèhèm</i> (feuilles).
Courbatures.	<i>ngigis</i> (feuilles).

VIII. *Affections diverses.*

Accroissement de la puissance cérébrale.	<i>hompalay</i> (feuilles).
Traitement des hémorragies.	<i>tambanani</i> (feuilles).
Anémie.	<i>saḥat</i> (racines).

Ce tableau révèle que 36 maladies ou affections importantes sont connues et traitées.

3) *Guérison des morsures de serpents.* — (Renseignements dus à M. B. Holas).

Nous avons relevé, dans les villages de Mbao, les noms de trois guérisseurs s'occupant spécialement des morsures de serpents : Mur Ndoï, Wasur Sèk et Amakumba Sèk. Les renseignements que nous exposons ont été obtenus auprès de Mur Ndoï. Celui-ci tient sa science de son père ; savoir qui, dans la famille, se transmet de père en fils. Il n'est pas guérisseur de métier, ne vend pas d'amulettes protectrices, ne charme pas les serpents ; il soigne simplement les morsures lorsqu'on a recours à lui.

Le traitement consiste, de façon extérieure (Mur Ndoï refusant de livrer le secret de sa science) en la lecture de passages du Coran et l'emploi d'expressions et mots secrets. Le guérisseur reste au chevet du malade et répète pendant très longtemps, jusqu'à trois heures parfois, les phrases conventionnelles. Le but est, dit-il, de « faire descendre l'enflure et le poison » ; alors la guérison est accomplie. Les textes sont différents selon qu'il s'agit d'un gros serpent (*dyan*) ou d'un petit serpent (*tyobi*). Pour que le traitement soit possible il importe : a) que le ser-

pent qui a mordu reste sur place ; b) qu'il ne soit pas tué, sinon l'enflure ne se résorberait pas.

Il existe une protection collective, au début de l'hivernage. Le guérisseur prononce, une seule fois, un seul mot secret et le village entier est considéré comme protégé.

IV. — LE COMPUT DU TEMPS.

1) *L'année et les mois.*

L'année *at* (1) comprend douze mois lunaires ou, mieux, une saison des pluies ou une saison sèche.

Le mois est nommé *wèr*, du même nom que la lune (2). L'ordre des mois lunaires, semblable à celui du calendrier arabe, diffère quant aux dénominations.

a) *Hutamharèt* : mois de *tamharèt* qui est en quelque sorte, notre jour de l'an. La fête a lieu le dixième jour de cette première lunaison.

b) *Udigi*.

c) *Ugamö*, le mois de chants religieux. Le premier jour de ce mois est l'anniversaire de la naissance du prophète.

d) *Rakogamö*, « petit frère de *gamö* ».

e) *Rakadigamö*, « petit frère de *rakögamö* ».

f) *Mamukoh*, « grand'mère du mois de *koh* ».

g) *Ndayukoh*, « mère du mois de *koh* ».

h) *Ukoh*, mois d'avant le ramadan (3).

i) *Ukofi*, mois du ramadan.

j) *Udigi*, mois entre le ramadan et la fête de *tabaski*.

k) *Utabaski*, mois de la *tabaski*.

l) *Udigi*, mois entre la fête de *tabaski* et le *tamharèt* (4).

(1) « *Ati* est le nom qu'ils (les Ghiolofs) donnent à l'année. Chaque année est déterminée par le retour de la saison des pluies, ou le débordement périodique du fleuve. C'est ainsi que les Égyptiens comptent par *mils* ou par *inondations* », Baron Roger, *op. cit.*, p. 135.

(2) « Les Ghiolofs ne font commencer leur mois que du jour où ils peuvent apercevoir, pour la première fois, le croissant de la nouvelle lune » (*op. cit.*, idem).

(3) Le baron Roger donne *barakhlan* (« préparation du nkor ») comme nom Ouolof de ce mois.

(4) Le baron Roger (*op. cit.* p. 135) donne, pour les trois derniers mois, les

2) *Les jours de la semaine.*

La semaine compte sept jours dont les noms proviennent, pour les cinq premiers de façon très nette, de l'arabe.

Notre lundi est nommé :	<i>al tini</i>	arabe	<i>el-tani</i>
	puis <i>talata</i>	—	<i>el-talet</i>
	<i>alah ba</i>	—	<i>el-arbaa</i>
	<i>al hèmès</i>	—	<i>el-khamis</i>
	<i>adyumö</i>	—	<i>el-djournada</i>
enfin	<i>ahgao</i>		
	<i>dibéh.</i>		

3) *Le jour et les moments du jour.*

La journée, *bès*, est divisée, de façon traditionnelle, ainsi :

L'aube	<i>fadyar</i>
Lever du soleil	<i>subö</i>
Au quart de la montée du soleil	<i>yoh yoh</i>
Midi	<i>digö botyök</i>
Milieu de l'après-midi, heure de la prière	<i>tesbah</i>
Avant le coucher du soleil, heure de la prière du soir	<i>dakusah</i>
Fin du jour	<i>timis</i>
La nuit	<i>guddi</i>
Minuit	<i>digö guddi</i>

La division en heures (*wahtu*) est moderne; elle n'est connue que d'un très petit nombre d'informateurs.

noms suivants : *Kori*, *Nodighi*, *Tabashi*. Il explique ainsi les fêtes :

« Le *Kori* qui termine le Nkor ou carême... Cette fête dure trois jours. C'est le grand Bairâm des Turcs.

« *Tabashi*, le dixième jour de la douzième lune... Chaque chef de famille tue à cette occasion un mouton, qui est ensuite distribué ou mangé en commun. L'animal doit être égorgé de manière que le sang coule à l'orient, chacun des assistants y trempe le bout de doigt, et s'en fait une marque au milieu du front. C'est le Petit Bairâm des Turcs » (*op. cit.*, 136-137).

DIVISIONS DU JOUR	NOMS DU BARON ROGER	NOMS DU LEXIQUE AN GRAND
L'aube	<i>nghiël</i>	<i>ndjièle, fadjar</i>
Moment où le jour paraît	<i>bir bon sèt</i>	
Au moment du soleil levant	<i>nghiënt fenk-na</i>	<i>souba</i>
Vers neuf heures	<i>ior — ior</i>	<i>diankhe — ndjiollor</i>
Midi	<i>dig ou bekièk</i>	<i>digi — betiack</i>
Vers trois heures	<i>lisbar</i>	
Vers quatre heures	<i>ta kousâh</i>	
Vers cinq heures	<i>ta kousâh souf</i>	
Au moment du coucher du soleil	<i>nghiënt souu-na</i>	
Après le coucher du soleil	<i>tîmes</i>	
Nuit pleine	<i>marah</i>	<i>goudi</i>
Minuit	<i>nhaï goundi</i>	<i>digou goudi</i>

V. — CONCLUSION.

Ce bilan, bien que sommaire, ne manque pas d'être significatif. Il montre à quel carrefour d'influences se trouve le groupement Lebou: celles venues du nord (puissantes par le souvenir des migrations, de la lutte avec les conquérants Maures, des guerres d'indépendance menées par la « Communauté ») qui ont toutes la force conquérante et contraignante de l'Islam, qui apportent, avec elles, non seulement une religion mais une conception du monde (l'espace et le temps sont pensés d'après ces enseignements nouveaux); celles, traditionnelles, qui orientent les Lebou vers les Sérères de la Petite-Côte et vers les Pays du Sud (conceptions relatives à la mer, rituel de la pluie); celles, modernes, dues au voisinage des villes européennes (les connaissances ne sont, d'ailleurs, empruntées aux Européens que dans la mesure où il faut « servir » ceux-ci pour bénéficier de leur richesse). La majeure partie du savoir est composée des connaissances relatives à la « brousse » (richesse de la pharmacopée), aux activités économiques (évoquant précise des liens qui existent entre les pêcheurs Lebou et les pêcheurs de Get-Ndar; évoquant des relations commerciales avec le Sud, la Gambie, notamment), aux exigences religieuses (à la diffusion de l'Islam est liée une assimilation de certaines connaissances typiquement musulmanes). Enfin, les légendes (celles relatives aux « génies » de la mer) montrent clairement, selon une expression célèbre, le jeu de « la fonction conservatrice des mythologies. »

CHAPITRE V

L'ACTIVITÉ RELIGIEUSE ET MAGIQUE
LE SYNCRÉTISME DU SYSTÈME RELIGIEUX

Dans ce chapitre, nous avons voulu traiter de la vie religieuse d'inspiration musulmane dont les hommes sont les tenants, de la vie religieuse traditionnelle qui est le propre des femmes (activité connue, tolérée et souvent utilisée par les hommes) et de la vie magique à laquelle nous rattacherons certaines croyances telles celles relatives au « mauvais œil ». Cette dernière série d'activités relevant de l'un et l'autre sexe.

Il est certain que cette division n'a rien de strict ; elle correspond « en gros » aux faits ; elle exprime les tendances de l'activité religieuse dans la société Lebou et ne correspond pas parfaitement aux détails multiples et vivants. C'est ainsi que nous rencontrerons des « marabouts », voire imams des mosquées de quartiers, qui accepteront de faire les sacrifices devant guérir l'infécondité. Réciproquement, nous verrons des femmes, tenantes des cultes des *hap* et des *tur*, faire les prières musulmanes avec les chefs des familles. Nous traiterons assez rapidement de la vie religieuse d'inspiration musulmane : elle est proche de celle rencontrée dans tout le Sénégal ; elle présente peu de caractères spécifiques. Nous essayerons plutôt de donner une vue d'ensemble de ce système synchrétique.

I. — RELIGION D'INSPIRATION MUSULMANE.

1) La légende parle de Dyal Dyop comme de l'introducteur de l'Islam dans la presqu'île du Cap-Vert. C'est lui qui l'aurait importé chez les Lebou en même temps qu'il fut leur premier *seriñ ndakaru* (1). L'installation de cette foi ne se fit pas sans peines ; elle provoqua des déplacements de villages et des établissements nouveaux, comme nous

(1) Cf. l'article de C. Michel, déjà signalé.

l'avons indiqué dans la partie historique de cette étude. A la longue, il s'établit une certaine adaptation de l'Islam aux habitudes religieuses traditionnelles. Celle-ci se manifeste dans les détails du rituel. Ainsi, dans la région de Dakar, *gamu* et danses de pluie sont conduits par le *dyaraf* (cf. n. 1, p. 108) qui serait l'ancien chef religieux.

Les convertis manifestent un apparent rigorisme. Ils emploient, pour désigner les coutumes anciennes, le mot *Séitan* (diable). Mais, ce n'est là qu'une orthodoxie de façade. Ainsi, l'interdit portant sur les boissons alcoolisées n'est pas respecté par tous. Les hommes de cinquante ans disent, « mon père buvait », mais ils devaient en faire autant dans leur jeunesse. Dans le village de Grand-Mbao, il y eut discussion et reproches réciproques entre un des notables Cheikh Kan et le chef, Masamba Sèk. L'un était accusé de vendre de la bière à travers le village et l'autre de trafiquer avec les Dyola des palmeraies qui soutirent le vin de palme. Masamba, chef politique et religieux, essaie de stimuler le zèle des fidèles ; au cimetière, lors des enterrements, il exhorte les parents à envoyer leurs enfants à l'école coranique ; il a fait construire, à Grand-Mbao, une mosquée moderne. Cependant, on l'accuse d'ignorance ; en plein cimetière, un notable l'attaque de façon véhémente en protestant que le mort n'avait pas été enterré selon la Loi. Tous ces signes indiquent que l'Islam n'est, chez les Lebou, qu'un « à-peu-près ».

2) Ceci s'explique par le caractère récent de l'islamisation. La première islamisation étant antérieure au xv^e siècle, s'est, tout comme chez les Wolof, à peu près effacée. L'Islam ne s'est implanté de façon durable que durant la seconde moitié du xix^e siècle. Dans les villages de Mbao, la conversion générale ne date que du temps de Wasur Sèk, aux environs de 1900. Les premières tournées de conversion sont rapportées à El Hadj Malik, père de l'actuel chef religieux de Tivaouane. On raconte qu'une première fois, il fut chassé à coups de pierres depuis Mbao jusqu'au cap des Biches ; il s'arrêta là pour prier et le village coupable s'enflamma instantanément. Une seconde tournée eut raison des Mbao alors que jusque-là il n'y avait eu que des ralliements individuels ; le plus célèbre étant celui de Makumba Mmak, « l'ainé ». La première mosquée construite à Grand-Mbao, celle du quartier *Tyèken*, date de 1932. Jusqu'alors, il n'y avait eu qu'une simple case et, peu avant, un enclos clôturé comme les « carrés ».

3) *Les sectes.*

a) Les Lebou appartiennent essentiellement à la secte Tidjani ; très-peu sont Mourides. Un certain nombre se rattachent à une secte nouvelle, celle des Layèn. Pour les villages de Mbao, nous avons la répartition suivante :

— 2 hommes appartenant à la Secte des Layèn (deux hommes de qui le père est de Yumbel).

— 5 hommes appartenant à la Secte Mouride.

— tous les autres appartenant à la Secte Tidjani.

Pour les caractères spéciaux aux Sectes Mouride et Tidjani nous renvoyons aux travaux de M. Marty. Nous ferons un exposé plus complet de l'origine et des particularités de la Secte Layèn pour laquelle Marty n'a fait qu'une simple allusion (1).

b) *La Secte des Layèn :*

C'est Yof (au voisinage immédiat de Dakar) qui est donné comme lieu d'origine du mouvement. On raconte, mais ce n'est pas l'explication qu'acceptent les sectateurs, la légende suivante comme justification de cette création nouvelle. Un nommé Gèy allant à la pêche rencontra, comme dans nombre de légendes Lebou, un poisson-génie. Celui-ci lui fit une offre : « Si tu réalises quatre pêches et que tu distribues le produit de celles-ci gratis, alors, à la cinquième, je te donnerai le secret de la puissance. Tu pourras même être prophète, si tu le veux ». Gèy refusa et révéla cette étrange proposition, il mit en garde chacun contre la possibilité d'un tel sacrilège. Cependant, Limamu Lay (nom d'emprunt) se laissa tenter et acquit la puissance. Limamu Lay, puis après lui son fils, Issa Lay, devint cheikh d'une voie nouvelle dérivée de la Khadriya. Il se prétend prophète ; du moins, on l'accuse d'avoir cette prétention. Son enseignement est réformateur sur deux points importants. Il déclare non nécessaire le pèlerinage à la Mecque : un de ses disciples qui s'en était allé en pèlerinage à la ville sainte, il y a deux ans, a dû rompre avec lui. Il affirme que le nombre des femmes, auxquelles un fidèle peut prétendre, n'a pas à être limité.

De Kambérène, où se trouve sa résidence, il enseigne. Il insiste sur la propreté des corps et des maisons qu'il considère comme partie intégrante de la pureté. Dans le rituel, il apporte des modifications essentielles. Les femmes sont admises à prier dans la mosquée, séparées, il

(1) P. MARTY, *L'Islam au Sénégal*, p. 284.

est vrai, des hommes. (Cf. fig. 12.) Les heures des prières sont peu décalées; le muezzin appelle aux heures normales, mais on converse devant la mosquée et on n'y entre et n'y prie qu'au signal.

Actuellement, ces sectateurs se trouvent à Kambéréne (Wolof du Walo, Lebou) à Yof, Ngor Yumbel et quelques-uns à Dakar et Rufisque. Ils ont pour cheikh, Issa Lay.

La secte des Layèn, peu conquérante, n'a guère touché l'ensemble des Lebou; ceux-ci restent essentiellement adeptes de la voie Tidjania.

II. — VIE RELIGIEUSE TRADITIONNELLE.

La vie religieuse traditionnelle, très déformée, est actuellement détenue par les femmes. Elle fait appel à un ensemble confus de « génies » dont beaucoup furent empruntés aux peuples voisins, notamment aux Sérère (1). Ces génies, bienfaisants ou malfaisants, ne sont l'objet d'aucune représentation picturale ou plastique. Ils résident, invisibles, en brousse, dans un arbre sacré, par exemple, ou dans les autels qui leur sont préparés (autel : *hamb*). Ils sont nommés *tur* ou *hap* selon qu'ils exigent seulement sacrifices et chants ou demandent, à la fois, sacrifices, chants et danses. Ils sont attachés aux villages, aux quartiers, aux familles; ils exigent, selon leur importance et leurs fonctions, des sacrifices collectifs ou particuliers.

1) Quelques *tur* ou *hap*.

a) De villages.

A Yof, *Ndyaré*; à Rufisque, *Kumba lambây*, « mère des chats » qui assure la protection de ces derniers.

Dakar est protégé par *Ndak daur* et ses descendants. Celui-là réside

(1) De même, allusions aux choses sérère dans les chansons des femmes possédées. Voyez, aussi, la similitude entre l'organisation familiale des Lebou et celle des Sérère de la Petite-Côte.

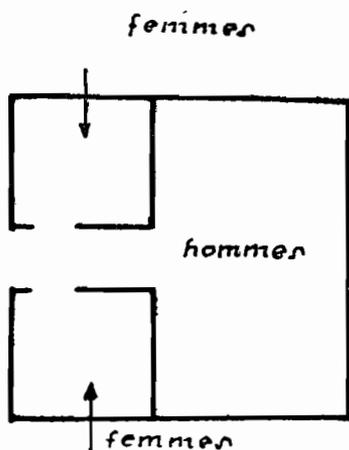


FIG. 12.

à *Buñul*, quartier limité par l'avenue Courbet, l'avenue Pasteur et la caserne. Ses fils étaient installés dans les divers points de la ville. A chacun de ces endroits, se trouve le *hamb* destiné aux cérémonies collectives.

Les villages de Mbao ont, pour génie protecteur, *Kumba sèn*. On le présente comme une jeune fille trouvée dans un grand jujubier. Il apparaît aussi sous la forme d'un personnage à une seule jambe ; il prend, souvent, la nuit, l'aspect d'un ami et accompagne les gens jusque chez eux pour ensuite leur révéler, en rêve, son intervention. C'est alors une manifestation qui demande sacrifice.

b) *De quartiers.*

A Bargny, *Yalos* est le génie familial des Ndoï. Il s'est manifesté sous la forme d'un marabout « blanc » et « très grand », accompagné de ses élèves. Il apparaît la nuit, se promenant dans le quartier des Ndoï : si un homme s'endort sans avoir éteint sa lampe, *yalos* vient l'éteindre en prenant l'aspect d'un familier ; quand il y a la menace d'un danger dirigé vers un Ndoï, il le prévoit et le fait connaître, notamment par l'intermédiaire de Maryam Ndoï, femme possédée, « maîtresse du *tur* » (*tur kat*).

2) *Les autels (hamb).*

a) *Autels collectifs.*

Kumba Sèn, à Petit-Mbao, a deux autels. L'un à la sortie du village, auprès du dernier « carré » lorsqu'on se dirige vers Grand-Mbao, l'autre en brousse. Le premier se trouve constitué par trois touffes d'une euphorbe du Cayor nommée *salan*. En avant de ces plantes, un panier sans fond posé à même le sol ; à l'intérieur, les bords d'une cuvette émaillée sans fond (*bol*). Ces éléments protégeant deux pilons (*gur*) enterrés verticalement dans le sol. En brousse, situé au voisinage de l'Océan, le second autel de *Kumba Sèn* est un arbre nommé *kada*. A Bargny, quartier des Ndoï, l'autel principal de *Yalos*, « sa grande maison », est enfermé à l'intérieur d'une clôture vaste. Il s'y trouve deux arbres, un baobab et un jujubier, des canaris à demi-enfoncés dans le sol, un mortier enfoncé dans la terre, contenant un fragment de pilon. Dans ces deux cas, le symbolisme féminin du pilon est évident.

b) *Autels individuels.*

Ils sont situés dans la cour, à proximité des cases. Ils comprennent

uniquement des canaris sur lesquels la femme chargée du culte réalise sacrifices et libérations. L'autel est, quelquefois, dissimulé aux yeux du profane par des feuilles ou branchages.

3) *Les sacrifices.*

Ils peuvent être collectifs ou particuliers, imposés par la tradition ou par les circonstances.

a) *Le sacrificateur.*

C'est toujours une femme et, surtout, une femme n'ayant jamais déserté le domicile conjugal (c'est-à-dire, une femme qui ne puisse être cause de stérilité ; nous rappelons que l'inconduite et l'infécondité sont étroitement liées.) Il y a, à l'origine du choix, une manifestation surnaturelle, une élection. Tyabândao Sèk, maîtresse du culte dans les villages de Mbao, est la fille de Tyabândao, sœur de Wasur Sèk, qui accomplit des actions fantastiques conservées par les légendes. Lorsque, dans ces villages, une femme a pour la première fois, une crise de possession, elle consulte Tyabândao. Celle-ci préconise la création d'un autel et indique le moment, le lieu et le rituel favorables.

Les pouvoirs de sacrificateur et gardien des autels se transmettent en principe de mère en fille.

b) *Les sacrifices collectifs.*

Dans les villages de Mbao, réunis pour la circonstance, un sacrifice collectif à *Kumbâ Sèn* est nécessaire au début de chaque saison sèche pour assurer des pêches fructueuses (l'action en vue de la fécondité est, ici, évidente). C'est Tyabândao qui dirige les cérémonies. Le matin même du jour où elle doit opérer, elle se rend aux autels de *Kumbâ Sèn* pour indiquer à celui-ci qu'on viendra le consulter et lui faire un sacrifice. Sur l'autel situé à la sortie du village, « la grande maison », une chèvre est sacrifiée et il est fait libation de *nak*, bouillie de mil lactée et sucrée. Ensuite, entrant dans la mer, Tyabândao tenant à deux mains, sur sa tête, unealebasse pleine de *nak* s'avance, ayant de l'eau jusqu'aux genoux, renverse d'un coup laalebasse et revient vers le rivage en chantant et mimant les pleureuses. Si le sacrifice n'était pas fait, les villages seraient censés s'enflammer d'un bout à l'autre ; il nous fut, cependant, affirmé qu'on l'accomplit pour la dernière fois en 1945.

Des sacrifices semblables, concernant la pêche, peuvent être faits à d'autres moments si les circonstances l'exigent. Il sont également réa-

lisés en liaison avec les activités agricoles ; dans ce cas, la libation de *nak* n'est plus accomplie en mer mais sur l'arbre *kada*, « petite maison » du génie. Dans les circonstances graves, les hommes musulmans ne dédaignent pas d'avoir recours à ces « cultes de femmes » : dans les villages de Mbao, lors d'une sécheresse exceptionnelle, Tyabândao fut consultée. De même, un crédit est accordé aux conseils qu'elle émet concernant les diverses activités du village ; elle est objet de crainte et de prestige ; son pouvoir compte à côté de celui des chefs de villages.

c) *Les sacrifices individuels.*

Ils sont obligatoires tous les lundis et jeudis. Libation de lait ou de *nak* ; une partie répandue sur l'autel, une partie avec laquelle la femme s'enduit les bras et le visage, le restant étant bu. Parfois, lorsqu'il s'agit d'obtenir une bonne pêche pour le « carré », une fraction du sacrifice est réservée à la mer (1).

Ils sont aussi occasionnels. A Bargny, lorsqu'un Ndoy est en danger, *Yalos* fait connaître la menace. La « maîtresse du culte » de *Yalos*, femme habitée par ce génie, consulte alors le devin Nyay Bambo de Bargny-Miman, qui indique la nature du sacrifice à accomplir. S'il s'agit d'un animal, celui-ci est égorgé, aucune personne n'étant spécialement habilitée à accomplir cet acte, et le sang se trouve recueilli par Maryam Ndoy dans unealebasse. Ce dernier est répandu sur la tête, jusqu'au cou, de la personne menacée, puis autour du baobab, dans les canaris et dans le mortier. La viande de l'animal, cuite avec du riz dans la maison de Maryam Ndoy, est répartie entre les divers assistants ; les viscères revenant à la personne pour qui le sacrifice fut réalisé.

Le traitement de certaines maladies exige aussi le sacrifice d'un animal. Après la cérémonie, il est remis au malade un nœud de coton, *mpas*, qu'il se place autour du cou pour éviter les rechutes.

3) *La possession.*

a) Lorsqu'une femme manifeste, pour la première fois, par des cris et des gesticulations qu'elle est possédée, *léfohar*, habitée par un *dyinné*,

(1) Fait à rapprocher des libations faites au Fleuve par les *Tyubalo* que les Lebou reconnaissent comme leurs anciens maîtres à pêcher. Chaque portion du Fleuve, entre deux villages, a un « Maître du Fleuve » ; là où il réside, l'eau n'est jamais agitée, même si elle l'est tout autour ; c'est à cet endroit qu'on fait les libations de mil et de lait.

il faut assurer son repos et consacrer cet état nouveau de sa personnalité. Aux villages de Mbao, une femme de la famille va alors consulter Tyabândao qui recherche quel « diable », *dyinné* (1), possède la femme ; alors, auront lieu les danses d'exorcisme et la création d'un autel protecteur (*hamb*) semblable à celui consacré aux *hap* et *tur*. D'ailleurs, les deux cultes sont liés, tenus par les mêmes femmes, soumis, pour les Mbao, à la même direction de Tyabândao ; de plus, un *dyinné*, possesseur d'une *léfohar*, peut devenir, fixé dans un autel particulier, le *tur* protecteur d'une famille. Il n'y a pas, là, deux séries de « puissances » séparées, mais des « génies », les uns malfaisants (parce que libres) les autres protecteurs (parce que maîtrisés), susceptibles de conversion et soumis à des actes rituels semblables ; l'envers et l'endroit d'une même réalité.

C'est la femme possédée qui décide du jour et de la durée des danses (*ndöp*) du moment et de la nature du sacrifice.

b) *Séance de ndöp. Sacrifice. Création de l'autel.*

Les danses ont lieu sur une place de la concession où réside la *léfohar*. Toutes les femmes y assistent (appartenant aux deux agglomérations, dans le cas des villages de Mbao) ainsi que les enfants et les hommes dont la présence est tolérée.

Tyabândao, pour Mbao, va chercher la femme et la conduit, en la tenant par la main, au centre de la place, sans prononcer de formules particulières. Là, elle procède à une purification de la femme qui est restée debout ; avec du *singé* (eau des canaris formant l'autel personnel), puis avec du *nak* et du lait qu'elle répand sur le corps.

Participants et assistants sont alors groupés de la manière suivante : la femme au milieu ; autour d'elle, un premier cercle dirigé par Tyabândao : celui des femmes *léfohar* qui ont un autel personnel ; concentrique, un deuxième cercle où se trouvent les femmes non initiées, les hommes et les enfants. Entre ces deux cercles se trouve l'orchestre des griots.

C'est encore Tyabândao qui décide des griots à appeler, soit ceux de Mbao (Ndyogu Bènda Mbai, Mamadu Mbai, Babakar Mbai, Dyané Mbai), soit ceux de Rufisque ou de Dakar ; ils apportent avec leur tambour long et étroit, le *goroñ*. C'est la famille de la femme qui les ré-

(1) Les *dyinné* les plus habituels ont pour nom : Yarayè, Gambisal, Polpagè, Ndyiliyo Masamba...

tribue (de 500 à 1.500 francs (1946) selon la durée des danses); ils sont accompagnés par des amateurs jouant d'un instrument spécial aux *ndöp*, une petitealebasse sur laquelle on frappe renversée dans une grandealebasse pleine d'eau. Tyabândao dirige les danses et choisit les chants qui les accompagnent. La danse s'effectue sur trois temps, les pas sont très simples. Les mouvements de bras sont plus variés : d'abord, les bras sur le côté du corps, demi-fléchis en balancement alternatif, puis un secouement alternatif des épaules, de plus en plus saccadé; enfin, les mains jointes, bras étendus au-dessus de la tête, dans une danse violente qui précède souvent la chute au sol et la crise dite de possession. Chaque danseuse qui s'écroule ainsi est mise au centre du cercle, auprès de la femme qu'il s'agit d'exorciser. Elle s'y débat dans des reptations, des contorsions d'une extrême violence, demande à boire et, dans cet état, certaines d'entre elles parviennent à avaler de pleines bassines d'eau de mer. Elle est alors « soignée », cependant que le *ndöp* continue, par des applications d'eau et de terre humide, sur la nuque, sous le nez ou, dans les cas graves, par intervention de Tyabândao. Remise, elle va s'asseoir auprès des spectateurs ou rentre chez elle. S'il s'agit d'une femme qui se manifeste pour la première fois, *léfohar*, avant de la laisser quitter le cercle on lui fait boire du lait et on lui en répand sur la tête. Cette femme maintenant reconnue comme « possédée » donnera prétexte à une nouvelle cérémonie de *ndöp* toute semblable. C'est lorsqu'est chanté le chant distinctif de leur « génie » que les femmes initiées entrent en crise. A Rufisque, celles-ci dansent avec des boyaux passés autour du cou.

Le *ndöp* peut avoir lieu de jour ou de nuit, durer une seule ou plusieurs journées (la durée habituelle étant de trois jours). C'est la femme, cause de cette cérémonie, qui décide du moment où il faut arrêter les danses ou du jour où s'effectuera le sacrifice; le *ndöp* est interdit pendant l'hivernage, tant que les mils n'ont pas été coupés; sinon des insectes (*ndyèlir* (?) en Lebou), viendraient ravager les champs.

Un enfant peut être soumis à ce cérémonial d'exorcisme. S'il est trop jeune pour danser effectivement, on le porte et on agite ses membres afin de simuler la danse. Remarquons, ici, une fois de plus, que l'enfant peut se comporter comme une femme.

Le sacrifice suit cette séance de danses; l'animal est amené, par la famille de la femme, puis lié et couché. Celle-ci s'étend à ses côtés et tous deux sont recouverts par une couverture blanche. Après un cer-

tain temps, ils sont découverts et un « marabout » sacrifie l'animal par égorgement, le sang se trouvant recueilli dans un récipient quelconque. Les chants et danses, qui s'étaient poursuivis jusqu'alors, cessent, Tyabândao verse le sang sur la tête de la femme et le laisse s'écouler sur les vêtements. Ce sang du sacrifice doit rester ainsi, porté par l'exorcisée, durant toute une journée et toute une nuit. Alors la femme s'en va chez elle avec une ou deux de ses parentes et Tyabândao. La chambre est interdite à quiconque, surtout aux hommes. Tyabândao répand du sang sur le sol de la pièce en même temps qu'elle procède à l'installation et à la consécration de l'autel de la femme *léfohar*. L'animal sacrifié est consommé. Le « marabout » reçoit le cou et une part de viande crue. Avec le restant, un repas est préparé, composé de viande et riz ou couscous, chez la femme même, par les parentes. Ce sont elles qui mangent d'abord, puis elles vont faire la distribution à travers le village, en respectant les préséances, et aux environs des mosquées, pour les étrangers et les enfants. Tous les frais sont supportés par le mari, l'oncle maternel ou le « grand frère » de la femme.

La femme va, maintenant, vivre partiellement en paix avec son *dyinné*.

c) *Les chants.*

Les chants de possédées sont nombreux puisque chaque femme *léfohar* en possède un. Ils sont repris inlassablement, et souvent ésotériques.

Certains font allusion à la « ville des génies », génies d'eau qui demeurent dans la mer aux environs de Sangamar (proche de Bathurst en Gambie).

1. — *Rame ta pirogue jusqu'à Sangamer.*

Il te faut partir chez toi.

2. — *Aujourd'hui, je vais à la mer,*

Pêcheurs, il vous faut ramer la pirogue.

Appel aux « génies » :

3. — *Yorayé, Gambisal, Polbagé, mère de Yorayé, laisse-là tranquille!*

Grand-mère de Yorayé, laisse-là tranquille, laisse-là tranquille!

Renvoi du « génie ».

4. — *Tu t'en retournes là où tu as habité!*

Et la femme simule sa peine à voir celui-ci la quitter.

5. — *Horhoryam tu t'en vas et je pleure.*

Le « génie » est fixé, nous l'avons vu, dans l'autel créé après les di-

verses cérémonies : une véritable incorporation qui s'effectue par l'intermédiaire du sang sacrificiel. Mais la femme reste liée au « génie » ; elle a des obligations envers lui ; elle entre en relation avec la communauté des autres *léfohar* et, par elles, avec l'assemblée des « génies » ; elle « tient » une force mais est menacée par celle-ci ; elle devient une pièce importante de l'ordre du monde.

L'image des relations humaines exprime, parfois, les relations entre « génies » :

6. — *Koumba Lambay de Rufisque et Ndyaré de la mer se sont épousés à Sangamar.*

D'autres chants sont moins explicites.

7. — *Le fils de l'oiseau doit creuser la terre ; s'il ne la creuse, il est perdu.*

Une sorte de mise en demeure d'accepter l'offrande ou le sacrifice.

8. — *Grand mangeur (Magou Nyam) si tu ne manges pas ça, tu manges ça.*

Une sorte de précepte.

9. — *Celui qui ne veut pas la honte, il lui faut se méfier.*

Des dérobades de la femme.

10. — *Mère de Ouali, je ne veux pas.*

Mère de Ouali, mère de Ouali,

J'ai été à la ville des génies.

Je ne veux pas boire de singé.

Mère de Ouali,

Cette année-ci l'eau de la mer va à la rivière.

11. — *Je ne veux pas entrer dans la danse.*

Je veux sortir tout de suite.

Quand je serai plus vieille, je saurai bien danser.

Ce dernier chant est fréquemment utilisé par les lutteurs avant le combat. Ceci nous amène à indiquer la facilité avec laquelle ces chants se vulgarisent (et par conséquent s'altèrent) ; les enfants en connaissent un grand nombre.

Ces chants, tous liés à une personne ne sont pas codifiés mais soumis à de nombreuses variations formelles.

d) *Quelques remarques.*

Ce schéma du rituel permet un certain nombre de suggestions. La manifestation d'une possédée nouvelle révèle un trouble dans l'ordre naturel et surnaturel si difficile à tenir ; elle révèle une puissance non

classée et, par là même, dangereuse pour cette stabilité fragile que la société s'efforce de sauvegarder. Tout l'effort est donc d'intégration de la femme au sein de la communauté des *léfohar*, du « génie » qu'elle porte au sein de l'assemblée des « génies » propres à la société Lebou. C'est le passage du dynamique au statique; du non-contrôlable au contrôlable; un effort de domination à l'avantage de la communauté. Il faut rétablir un ordre dont l'homme soit maître; ordre que celui-ci peut défaire (dans certaines circonstances: épidémies, saisons de pêches infructueuses, raz de marées...) sans qu'il y ait danger pour lui. Il s'agirait donc (non seulement ici, mais dans toute l'action religieuse traditionnelle ou magique) de la capture de toute manifestation dynamique, de son intégration dans un système où les forces s'équilibrent et de son utilisation éventuelle, sur et selon l'ordre du groupe. Utilisation en vue d'assurer la fécondité (au sens large) le plus souvent.

Cette maîtrise-là est aux mains des femmes, les hommes ne s'occupent en rien de leurs affaires, même lorsqu'ils ont recours à elles. Elle est un rappel de l'ancienne puissance de celles-ci: car la structure matrilineaire est encore proche sous la croûte islamique. Elle survit sous la forme d'une spécialisation religieuse et sous la forme d'un regroupement résistant à la domination des hommes installée avec l'Islam. C'est dans ce dernier sens qu'il faut interpréter l'utilisation que les femmes possèdent de l'eau de mer (source de la puissance par la pêche) et du lait (le troupeau est surtout signe de richesse, de puissance); elles ont conservé un droit de contrôle sur les éléments assurant la fécondité, la puissance, la richesse. Tout cela est implicite à l'économie propre au groupe des *léfohar*. Et l'équilibre se crée parce que les hommes veulent maintenir cette technique religieuse d'appoint. Cependant une peur, une colère, un cri d'animal (nous avons assisté à une crise de possession provoquée par une plainte de chèvre) suffisent à rompre l'équilibre. Paix fragile que peut aussi briser l'audition du chant propre à telle ou telle possédée. Une femme se jeta dans un marigot en entendant, alors qu'elle passait, une jeune fille fredonner « sa » chanson. L'effort, qui permet à la femme *léfohar* de supporter et d'utiliser la force étrangère qui l'habite, est toujours à refaire.

III. — VIE MAGIQUE.

Nous donnerons un aperçu des faits essentiels de la magie Lebou: de protection, de guérison, de réussite et l'inventaire du matériel af-

partenant à un « marabout-magicien », le nommé Glen-Mpuy de Petit Mbao. Une partie importante des documents concernant les protections magiques a été recueillie par M. Bohumil Holas et publiés dans l'article cité des *Notes Africaines*. Les figures 13 à 20 sont des dessins exécutés par lui.

1) *Les faits de protection.*

a) *De l'individu.*

i) Le Lebou, comme tout Noir, est un homme qui craint. Il a non seulement à se concilier ou à se lier le Dieu de l'islam et les « génies » traditionnels mais encore à se protéger physiquement, de manière visible, matérielle, contre les dangers les plus divers. Protection contre les sorciers, la maladie, la mort. Il porte des bracelets, des pendentifs, des ceintures qui sont la certitude tangible et toujours présente qu'il ne peut vivre hors de la crainte continue. Objets presque toujours en cuir, fabriqués par le cordonnier du village avec un raffinement et un rehaussement de couleurs qui leur donnent une valeur esthétique. Consacrés par le marabout qui se contente d'y insérer des *waindaré* (fragment du Coran, caractères arabes...). Objets qui sont à la fois, parure et protection magique; qui donnent, à la fois, sentiment de fierté et sentiment de sécurité puissante. Ils peuvent être à efficacité non-spécialisée, contre la mort, toutes les formes de mort ou à action précise, contre les morsures de serpents par exemple. Ils sont, pour tous, des assurances contre le danger.

ii) Quelques exemples :

Téré : simple cordelette en cuir portant un sachet de cuir (protection contre la syphilis) et cylindre de bois enfilé comme une perle (protection contre les « maux de ventre »). Pendentif (fig. 13).



FIG. 13.
Téré simple.

Ndomba : Cordelette en ficelle portant un cylindre de bois enfilé (*galan*) qui se place autour des reins. Protège les enfants contre les dangers de mort.

Une cordelette, *ndomba loho*, en cuir, ornée de cauris et portée autour des reins, assure aux hommes mariés la fidélité de l'épouse.

Téré wét : Corde de cuir, portée en bandouillère, où se trouvent fixés un sachet carré en toile et une corne de chèvre enveloppée d'une

gaine de cuir noir. Protège contre les *dyinné* et les morsures des serpents (fig. 14).

Téré botyom : anneau de cuir, portant un sachet de cuir qui protège les femmes non mariées contre la conception. Anneau de cheville.

Téré bopa : Anneau de cuir, orné de cauris, qui se porte dans les cheveux et évite aux femmes de « devenir folles ».

Hapo : Bracelet plat, en cuir orné. Protège contre les sorciers.

Ndyölö : Pendentif. Cordelette de cuir portant un sachet de cuir orné de poils de singe

et auquel sont suspendus trois cauris. Protège, de façon non distincte, les hommes adultes contre tous les dangers (fig. 15).

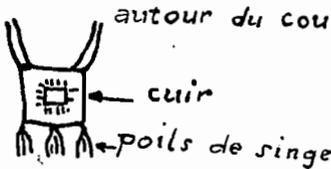


FIG. 15. — Ndyölö.

Tyuri loha : Bracelet de cuir, avec un sachet en forme de boule recouverte d'un tressage de cuir. Protège, de façon non distincte, les hommes adultes contre la maladie.

Dyadya : Anneau de mollet qui protège le lutteur contre les coups de pieds venant de l'adversaire.

Lār : Ceinture de corde portant un cylindre d'étoffes liées se terminant par une touffe de poils de singe. Protection contre les morsures des serpents (fig. 16).

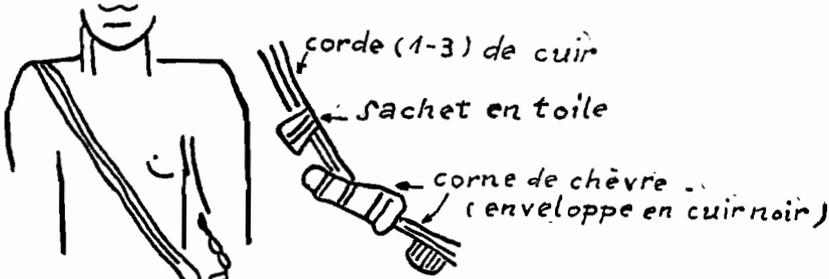


FIG. 16. — Téré wèt.

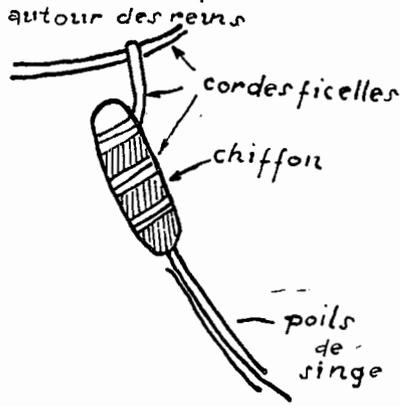


FIG. 14. — Lār.

b) *De l'habitation.*

Tout comme l'individu, la maison doit être fermée aux influences mauvaises. Celles-ci, sorciers, *dyinné*, maladies, ne doivent pas franchir le seuil. Toute une série d'obstacles magiques est chargée de les arrêter. La porte se ferme non seulement à l'étranger et aux voleurs, mais aussi à toute forme du Mal ou du Malin.

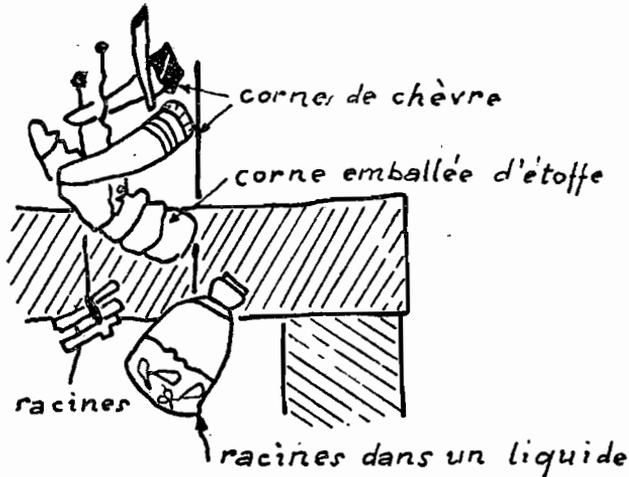


FIG. 17. — Garabu Kôr.

Dans la cour même, devant la maison, se trouvent *tab* ou *gamba*, branches sèches plantées dans le sol où se trouvent attachés : Calebasses, bouchons de Calebasses et morceaux d'étoffes. Il s'agit, apparemment, d'offrandes faites aux *dyinné* pour se les concilier ou, au moins, les empêcher d'être nuisibles. On trouve de telles offrandes d'étoffes, placées aux abords ou dans la maison, en pays Sousou et Malinké.

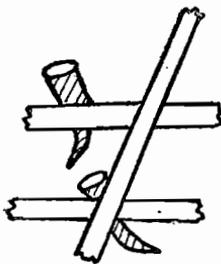


FIG. 18.

Au-dessus de la porte, accroché à l'intérieur, se trouve le *garabu kôr* le gardien du seuil (fig. 17). Il s'agit, le plus souvent, d'un ensemble de cornes (de chèvres ou de moutons) emplies de *waindaré*, de petits paquets de racines, de petits flacons où des racines (impossibles à identifier) macèrent dans de l'eau.

Enfin, sous les lattes supportant le toit, se trouvent, éparses, des

cornes semblables à celles déjà citées (fig. 18). De même, elles sont placées sous la toiture du *pinty*, abri des hommes. Nous donnons la reproduction du texte, *waindaré*, contenu dans l'une d'elles (Pl. 5).

c) *De la pirogue.*

La mer est un monde peuplé d'être mystérieux, fastes ou néfastes, mais tous inquiétants (1). Il n'est pas bon ne s'y aventurer sans avoir pris ses précautions : on risque d'y naufrager ou d'être emporté à la dérive, au loin. La pirogue, elle aussi, a son dispositif magique : les *galaty gal* (*gal* = pirogue). Ils sont disposés en deux endroits ; à la tête de la pirogue (*bop op gal*) et sous le calfatage (*parla*) qui assure l'étanchéité de celle-ci. Ceux de la tête sont seuls visibles. Ce sont des cornes d'animaux (cornes de moutons et de chèvres comme dans la protection de l'habitation dont le nombre varie (de 3 à 6, en général) emplies de substances à effet magique (*waindaré*, racines, fragment de peau d'animaux...) et fermées par un bouchon de bois ou par un morceau d'étoffe ligaturé (fig. 19). Quelquefois, des sachets d'étoffe, des

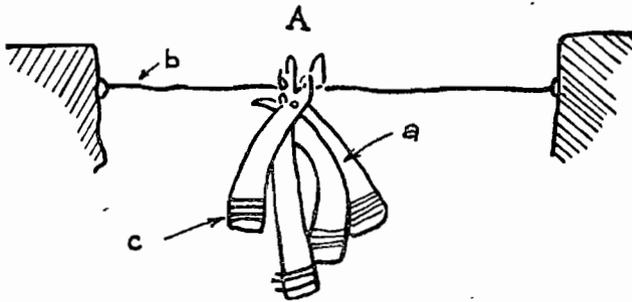


FIG. 19. — Galaty gal.

- A = galaty gal.
- a = cornes de mouton ou de chèvre.
- b = Fil de fer tendu à la tête de la pirogue.
- c = ligatoire en fer.

fioles emplies de liquide (eau de lavage de papiers ayant porté des textes en arabe) viennent s'ajouter à cette série de cornes. Ces divers *galaty* sont réunis et fixés à un fil de fer transversal.

2) *Les faits de guérison.*

C'est dans cette catégorie que nous classons la pratique, déjà étu-

(1) Cf. Chapitre « Connaissance du Monde ».

diée de guérison des morsures de serpents et certaines des méthodes thérapeutiques.

3) *Les faits de réussite.*

Il ne s'agit plus, cette fois, d'actions magiques à effet neutralisant mais d'actions à effet positif : il s'agit de forcer la réussite ; vaincre l'adversaire à la lutte ; conquérir une femme ; obtenir la pêche abondante.

a) Les charmes d'amour sont nombreux (1). Ce sont, le plus souvent, des textes remis par un « marabout », que l'on garde sur soi. Ainsi, *téré dendigö*, cordelette de cuir, avec sachet renfermant le texte agissant, que l'homme porte enroulée autour des reins.

b) Le lutteur porte, au-dessus du mollet, *téré tanka*, anneau de cuir à sachet de même matière contenant le texte donnant de la force au combat. C'est pour lui la certitude de triompher ou, pour le moins, de ne point se montrer trop inférieur.

c) La pêche étant une des activités essentielles, à la base de la nourriture et de la richesse, c'est surtout pour elle qu'il va falloir imaginer les meilleures recettes de réussite. A cet effet, les filets portent des *galaty dyambal* (*mbal* = filet) composés dans le plus grand secret. D'un pêcheur qui réussit on dit qu'il a les bons *galaty* et non qu'il est habile ou travailleur. Ceux-ci varient avec chacune des sortes de filets :

i) Ceux du grand filet ou *mbal lao*. Ils nous furent montrés par le pêcheur Glèn Mpuy sur son grand filet. Ils sont placés le long de chacune des ralingues (supérieure et inférieure). Le long de la ralingue (*rébu*) supérieure, ils sont au nombre de cinq. Ce sont des morceaux d'étoffes enserrant les « substances magiques » et enroulés autour de la corde, vers son milieu. Ils sont de taille variable et éloignés les uns des autres d'une quinzaine de centimètres environ. Les deux premiers et le quatrième (cf. fig. 20) doivent assurer une bonne pêche. Le troisième a un rôle de protection contre les poissons dangereux. Le cinquième permet de sortir les poissons sans risquer de se blesser.

Le long de la ralingue inférieure, ils sont au nombre de deux, séparés par une distance d'une vingtaine de centimètres. Ils ont le même aspect que les précédents. Le premier doit empêcher les poissons de sortir du filet et le second doit permettre une pêche abondante.

(1) Nous en donnerons quelques exemples dans la partie consacrée à Glèn Mpuy, Magicien de Petit-Mbao.

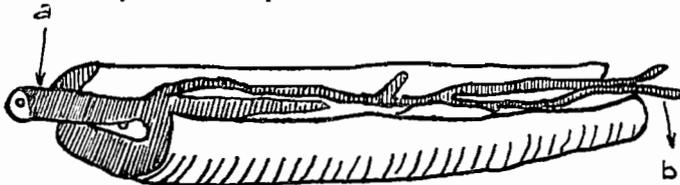
ii) Celui du petit filet ou *killi*.

Un seul *galaty*, petit sachet de cinq à six centimètres, est fixé sur la ralingue supérieure du filet qui nous fut montré. Il est uniquement gage de pêche fructueuse.

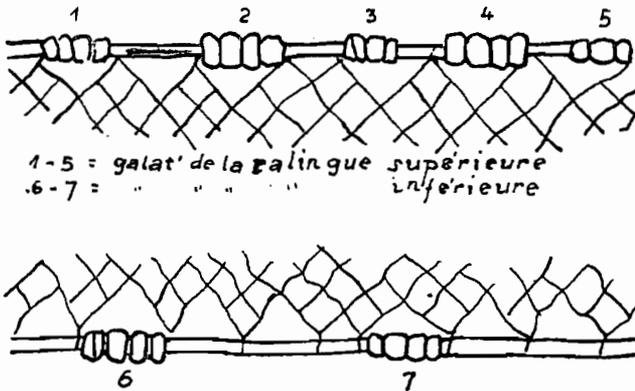
iii) Celui de l'épervier ou *mbal sani*.

L'un des pêcheurs de Glèn Mpuy démontra devant nous le *galaty* de l'épervier qu'il utilise. Les « substances magiques » sont contenues à l'intérieur d'un des plombs (*bétéh*) (fig. 20). Le plomb étant ensuite refermé sans qu'il puisse se distinguer des autres. Ce *galaty* est un gage de réussite pour toutes les pêches entreprises.

Galaty dans un des plombs.



a = morceau de queue de caméléon.
b = racines.



1-5 = galaty de la ralingue supérieure
6-7 = " " " " inférieure

FIG. 20. — Galaty Dyambal (détail).

iv) Glèn Mpuy étant magicien-marabout peut composer lui-même, d'après ce qui lui fut enseigné et selon son inspiration, les *galaty* qu'il fixe à ses filets. Les substances surtout utilisées sont des fragments d'un bois nommé *wèn* et des *waindaré*.

Le morceau de *wèn* (santal rouge d'Afrique) détenu par Glèn Mpuy fut obtenu à Kombal (région de Thiès) auprès d'un camarade, marabout comme lui, à qui il remit cent francs en guise de cadeau. Ce morceau de bois, qui fut prélevé sur la margelle d'un puits, porte des traces d'usure laissées par les cordes qui descendaient les récipients.

Le *galaty* destiné à l'épervier et conçu par Diop « Maguette » est composé de substances très différentes. Il renferme un morceau de queue de caméléon (*kakatar*) et des filaments prélevés sur une racine qu'il nomme *sintyur* (nous n'avons pas réussi à déterminer cette plante).

4) *Glèn Mpuy, marabout-magicien de Petit-Mbao.*

Glèn Mpuy, pêcheur particulièrement riche, est considéré comme un homme qui réussit bien parce qu'il est « grand marabout » ; il est imam de la mosquée ; il sait les recettes magiques. Il présente, en lui, ce curieux mélange des comportements empruntés à l'Islam (magie arabe) et des comportements traditionnels ; il ne néglige aucun des éléments pouvant assurer sa réussite et asseoir sa puissance.

1) *Inventaire de son matériel.*

Glèn Mpuy tient son savoir et ses « livres » de Ibrahima Fal, son oncle, qui vécut à Petit-Mbao. Il possède :

- a) Un Coran en langue arabe.
- b) Un manuscrit contenant les vingt-huit poèmes de Bnou Mahib à la louange du Prophète qui furent complétés par El Fezzazi.
- c) Des *waindaré*, c'est-à-dire des feuilles portant des inscriptions en arabe ou des dispositifs en chiffres.
- d) Des substances très diverses : matériel de provenance végétale (feuilles, fleurs, fragments de bois...), matériel de provenance animale (cornes, fragments de peau...), du sable recueilli sur le tombeau de l'ancien marabout de Tivaouane ; des produits d'origine humaine : ongles, cheveux, poils, sang coagulé...

2) *Les waindaré.*

Glèn Mpuy ne voulut fournir des explications que sur ses pratiques magiques relevées de l'enseignement arabe. Il pensait, sans doute, agissant ainsi, se manifester bon Musulman ; ce qui est le désir le plus cher de tout notable Lebou.

Il nous montra un grand nombre de ses *waindaré* qui peuvent se classer en deux catégories :

a) Le système du « tableau » ou *khatim*.

Il consiste à mettre, sous forme de tableau chiffré, des noms considérés comme « puissants » (nom de Dieu, du Prophète, des Khalifes...) ou à les placer à l'intérieur d'un assemblage géométrique. Ainsi un tableau à action bénéfique peut être composé sur le chiffre 66 qui correspond (1) au nom de Allah (cf. fig. 21).

21	26	19	66
20	22	24	66
25	18	23	66
66	66	66	

FIG. 21.

a	b	a	b
>	>	>	>
∟	>	∟	>

FIG. 22.

Un *khatim* de 3 (de même type que le précédent) suivi de 8 fois la sourate : « Je pose sur toi un grand amour », est employé en matière de magie amoureuse.

Un *khatim* de 4 (cf. fig. 22) bâti sur le seul chiffre 7 est considéré comme porte-bonheur. Le chiffre disposé comme en (a) est censé attirer le bien ; disposé comme en (b) est censé repousser le mal.

Pour brouiller des amis, Glèn Mpuy utilise le dispositif ci-contre (fig. 23).

D : Nom propre du Diable.

d : Nom commun du diable.

N : Les noms, Arrouta et Marrouta.

(1) Dans la tradition arabe transmise par les Maures aux populations du Sénégal, la correspondance est la suivante :

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Unités :	a	b	j	d	h	w	z	h	t
Dizaines :	y	k	l	m	n	s	z	j	d'
Centaines :	ch	r	s	t	th	kh	dh	dh	gh

Le tableau est établi un samedi et une femme doit le porter dans la maison des gens qu'il s'agit de brouiller.

Nous donnons, à titre de dernier exemple, un tableau utilisé dans les buts les plus variés : une case vide étant destinée à l'indication du désir. Ce qui donne le dispositif ci-contre (fig. 24), la légende étant :

A : Nom de Allah.

F : Nom d'une femme du Prophète.

k : Nom d'un *khalife*.

D : désir exprimé.

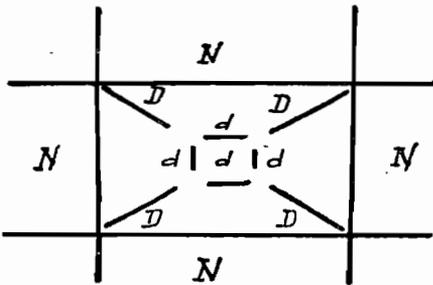


FIG. 23.

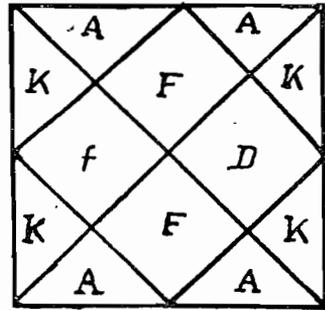


FIG. 24.

b) Le système utilisant uniquement des sourates du Coran ou des prières spéciales :

— Prière de la secte Tidjania (*Salatou Falatou Fatihāï...*) plus des noms à sens inconnu : valeur de porte-bonheur.

— Prière *Herzou en nakhati...* : contre le mauvais œil.

— Pour se protéger contre le mal : utilisation de la sourate dirigée contre le malin. Il faut, chaque matin, la réciter et, ensuite, se cracher dans les mains puis se frotter le visage.

— Le passage *Lakhadja Akou...* porté sur soi et récité sept fois le matin, empêche de mourir dans la journée.

— Pour lutter contre le mal de rate des enfants, on utilise un *waindaré*, portant des mots à sens inconnus et le texte suivant : « Que Dieu bénisse le Prophète Mohammed et que les anges viennent enlever le mal. »

— Pour tuer un ennemi : le texte magique porte la sourate (quatrième avant la fin) qui est dirigée contre l'oncle et la femme du prophète, ainsi que le nom de l'ennemi. Ce texte est ensuite enfoui sur le passage de la personne de qui on veut la mort.

— Pour s'attacher quelqu'un, notamment une femme, on accroche un *waindaré* portant la transcription d'une sourate, à une branche d'arbre, aux environs de l'endroit où on veut fixer la personne.

— Pour obtenir l'obéissance d'une femme, on transcrit un texte où se trouvent les lettres *s* et *ba*. A l'intérieur des boucles de ces lettres on écrit son propre nom et celui de la femme aimée.

Il semble que cet enseignement arrive, comme nombre d'autres notions (celles concernant le comput du temps, par exemple), aux populations du Sénégal par l'intermédiaire des Maures. C'est ce que nous indiquait un de nos informateurs, l'érudit Mokhtar Ould Hammidoun, en considérant avec mépris l'usage déformé qu'en font les Noirs. Ceux-ci sont très ouverts à tout ce qui vient de l'Islam auquel ils lient le prestige du Blanc et de la force guerrière. Par ailleurs, ils y puisent des éléments rénovateurs, ceux qui suppléent aux carences des pratiques magico-religieuses traditionnelles ou qui revigorent ces dernières.

IV. — SORCELLERIE. CROYANCE AU « MAUVAIS ŒIL ». CROYANCES DIVERSES.

1) Le sorcier, *döm*, est un personnage redouté ; il entraîne la mort par vol de l'âme ; il tend ses pièges partout, provoque les maladies les plus inattendues. Il est considéré comme voyant mieux que les autres hommes, surtout la nuit, à cause des deux yeux supplémentaires qu'il possède au bas de la nuque.

Le sorcier, *döm*, né d'une mère sorcière de laquelle il a puisé le pouvoir en même temps que le lait, est à distinguer du *nohor*, qui tient sa puissance de son père et qui, bien qu'ayant le don de double vue, n'a pas d'action maléfique.

Seule une catégorie d'hommes, celle des hommes dits à « grosse tête », est peu sensible à l'action du *döm*. Si celui-ci se risque à « manger leur âme », il sera pris d'une crise de folie pendant laquelle il dévoilera ses exploits avec détails et preuves matérielles précises. Il sera donc mis, immédiatement, dans l'obligation de pratiquer le rituel de réparation. On prête au *döm* des actions fantastiques. Il est capable de se débarrasser de son aspect humain pour devenir apparition inconsistante, vent, animal, pierre. Il déterre les cadavres pour mettre la chair et la graisse en réserve dans des canaris.

2) La maladie provoquée par un *döm* se manifeste, de façon inattendue, par une crise violente. Autrefois, le sorcier était soumis à la question ; on l'attachait, le frappait et le torturait au fer rougi jusqu'au moment de son aveu et jusqu'à réparation. Il guérissait sa victime par imposition des mains sur la tête et sur le dos, de haut en bas ; l'effet était immédiat. Pour être insensible à la torture, le sorcier mettait son âme à l'abri, dans un arbre. L'exorciseur devait soumettre les arbres à la question jusqu'à ce qu'il trouvât le bon : alors, le *döm* se mettait à crier et l'arbre était frappé tant que réparation n'était pas accomplie. C'est à la conjuration des sorciers qu'on rapportait les épidémies et les grandes calamités. Le voyant devait entrer en transe et deviner le complot des *döm* et le nombre de leurs victimes ; toutes les mesures de protection pouvaient alors être prises. Dans les crises aiguës, on avait recours à un rituel public d'ordalie et d'exorcisme, le *dyafur*. Sur la place du village étaient brûlées des plantes à parfums attirants et enivrants pour les sorciers. Ceux-ci venaient, dansaient et se révélaient, malgré eux, au public.

3) La sagesse recommande de prendre toutes les précautions possibles contre les *döm*. On écarte les gens suspects (notre cuisinier nous demandait de mettre à la porte les enfants qui venaient nous observer, par curiosité : « il y en a qui sont sorciers ») ; on rend tous les coups, même ceux donnés en badinant ; on évite de sortir au crépuscule ; on prononce la formule *in firo* dès qu'on voit un homme suspect et, surtout on ne mange jamais en même temps que lui. Cette crainte du sorcier reste profonde, même chez les Musulmans. Un marabout ne consomme jamais les mets mendiés par ses talibés sans avoir soufflé dessus et récité quelques passages du Coran, afin d'éviter tout danger venu d'une action de *döm* (1).

4) L'œil (*böt*) et la langue (*tyat*) sont des agents redoutés. Contre le « mauvais œil », on doit protéger les beaux enfants en leur faisant porter des talismans, et aussi les aliments, qu'on ne doit pas consommer devant les étrangers (2).

Tyat est responsable de la mort des adolescents, de la folie, de certaines catastrophes et maladies. Elle agit par la parole comme l'œil

(1) Ces craintes « alimentaires » se rapportent peut-être à un ancien usage de poisons à action insidieuse, comme savent les employer les Sérère, par exemple.

(2) Cf. chapitre sur l'alimentation.

par le regard ; elle peut tout atteindre et c'est là le danger. Pouvoir tout dire, c'est pouvoir tout faire. Le proverbe dit :

mané léppé déf léppé bâ hul.
pouvoir tout faire tout c'est mauvais.

5) Le diable, *Sèitan*, peut rendre fou. Il se tapit dans les arbres, l'encoignure des clôtures, guette et médite ses actions maléfiques, surtout au temps de midi et de minuit. Il échange les enfants contre certains de ses rejetons et c'est ainsi qu'on explique les monstres ; il est alors recommandé de laisser à l'abandon, de faire disparaître ces enfants du diable. Lui aussi agit sur la nourriture ; il change le couscous en « couscous des diables », rouge après la cuisson au lieu d'avoir la teinte jaune habituelle.

6) Dans cette même série des croyances mal-déterminées, se situe celle relative à une certaine forme de réincarnation. Les monstres, notamment les « enfants à grosse tête », peuvent être des ancêtres qui reviennent sous un aspect débile, avec toute la science que leur avait donnée leur première vie ; on les abandonne, par peur de ces ancêtres égarés. De même, la réincarnation de ces morts perdus explique le fait qu'une femme très féconde perde successivement ses enfants (femme *yaradat*) ; mal accueilli, l'ancêtre s'en va, l'enfant meurt. Et la réincarnation se fait dans un nouvel enfant. Afin d'avoir la certitude qu'il s'agit bien d'une telle intervention, avant d'enterrer l'enfant, on marque le cadavre d'un signe (balafre, cicatrice, fracture). Si l'enfant suivant présente ces signes au moment de la naissance, il n'y a plus de doute.

V. — CONCLUSION.

Faisant le bilan de ces croyances et pratiques religieuses, ce qui frappe, d'entrée, c'est la très apparente division en religion des femmes, la plus archaïque, et en religion des hommes, la musulmane. Un tel fait est de grand intérêt. Il nous montre le jeu des mécanismes de conservatisme et d'innovation ; il nous manifeste le groupement lebou s'emparant de tous les dieux ou de toutes les « recettes » qui peuvent l'aider à faire le monde à sa mesure, à rendre celui-ci familier et faste. Ces emprunts doivent se réaliser sans bouleverser l'ordre social, sans bouleverser l'ordre du monde ; la fécondité, la puissance, la

richesse de tous en dépendent. A cette œuvre, chacun contribue, l'homme à sa place, la femme à la sienne. Division des tâches religieuses qui multiplie les chances de réussite, sauve la tradition et l'orthodoxie à laquelle ces néo-musulmans veulent paraître attachés. Une telle répartition des activités religieuses manifeste, sur un autre plan, cet équilibre, déjà signalé, dans les rapports entre hommes et femmes.

En fait, le partage entre ce qui relève de la tradition et ce qui relève de l'Islam n'est pas toujours aussi simple. Les deux religions peuvent coexister, sur le même plan, au même moment — ainsi, les femmes accomplissant leur culte, les hommes priant à la mosquée, lorsqu'il s'agit de « faire la pluie ». Une hiérarchie apparaît, qui fait de la religion archaïque, maintenue par les femmes, une religion d'appoint. Enfin, les deux éléments peuvent être mêlés, imbriqués : *Yalos*, « génie » des Ndoy de Bargny, est imaginé comme « un marabout tout blanc accompagné de ses talibés » ; des imams des mosquées de quartiers ne refusent pas d'accomplir les sacrifices devant guérir l'infécondité ; dans certaines circonstances, les femmes prient ou profèrent, au moins la profession de foi, etc., néanmoins, chacune des religions a conservé sa « coloration » propre : l'Islam apparaît lié à la notion de puissance, la religion traditionnelle à la notion de fécondité. Ce qui explique, dans cette dernière, le rôle fondamental de la femme et des symboles féminins.

En matière d'innovation, l'invention de la secte des *Layem* est significative. La légende, justifiant cette création nouvelle, indique ce que chacun attend de l'Islam : « le secret de la puissance », ce qui n'est pas pour étonner, la diffusion de la foi musulmane ayant été liée aux conquêtes guerrières. Dans son enseignement réformateur, cette secte « manifeste » deux aspects importants du groupement Lebou : le rôle de la femme à tous les niveaux de l'organisation sociale (en conséquence, la femme pénètre dans la mosquée et prie), le refus d'être tenu en dépendance (ainsi, la rupture avec La Mecque, foyer de l'orthodoxie musulmane).

Enfin, c'est au niveau du système religieux que se saisit le mieux la *stratification* des institutions. Ainsi, le culte de la fécondité accompli par les femmes présente un aspect double qui semble correspondre à la double vocation économique réalisée par les Lebou au cours de leur histoire. Double autel (dans le culte collectif), l'un au bord de

l'océan, l'autre « en brousse » ; double cérémonie devant assurer la fécondité, l'une destinée à la mer, l'autre destinée à la terre ; religion d'un peuple, à la fois pêcheur et agriculteur. L'histoire des migrations, les légendes comme certains faits techniques, la vie économique, montrent qu'il est possible que les Lebou soient « devenus » pêcheurs et que leur première vocation ait pu être agricole. C'est encore au niveau du système religieux que se maintient le mieux l'ancien pouvoir des femmes : nous l'avons manifesté à propos des *léfohar*, de même que nous avons indiqué le rôle politique qui peut être dévolu à certaines femmes, « maîtres des *tur* ou *hap* », telle Tyabândao à Mbao.

De même, cet ensemble syncrétique montre comment certains thèmes se maintiennent (par transfert) ou s'altèrent. Le châtiment par l'incendie, qui était lié à l'absence de réalisation des anciens sacrifices apparaît, maintenant, lié aux manquements graves à la foi musulmane. Des croyances relatives au mauvais œil, à la langue, à la réincarnation des « âmes perdues », sont dégradées ; elles sont confuses et sans efficacité importante. Il en est de même de certaines croyances relatives aux « génies » des eaux qui se maintiennent uniquement au niveau des légendes.

Ainsi, le jeu complexe du conservatisme et de l'innovation assure à la société Lebou, dans une sorte d'équilibre, protection et puissance.

IV

L'ORGANISATION SOCIALE

LA FAMILLE, LA PROPRIÉTÉ LE MARIAGE

L'organisation politique de la « Collectivité Lebou de Dakar », a été déjà étudiée par M. C. MICHEL (1) et nous n'avons pas eu le loisir de revenir en détail sur les informations qu'il a livrées au public. Il aurait fallu compléter cette présentation, déjà ancienne, de la structure politique par une étude manifestant l'activité du groupe Lebou dans les associations, les mouvements et la presse à caractères politiques — au sens récent de ce mot — car, il est un fait bien établi, celui du rôle déterminant de la « collectivité Lebou » au niveau de la politique locale. De façon précise, dans ce Dakar cosmopolite, se manifeste encore l'action du vieux village Lebou.

Dans les villages, la fraction la plus élémentaire de l'organisation sociale reste le « carré ». C'est à l'intérieur de celui-ci que s'organise l'autorité, et sur la lignée maternelle (les oncles maternels sont responsables des neveux venus vivre avec eux), et sur la lignée paternelle (la descendance). C'est à l'intérieur de celui-ci que subsiste, dégradée mais encore vivante, l'ancienne autorité du « patriarche » ; le chef de carré (le plus âgé des hommes du « carré ») est maître chez lui ; il peut interdire l'accès de son « carré » à quiconque, même au Chef de village. C'est, enfin, le groupement des « carrés » qui constitue le « quartier » où vivent les gens portant le même nom (quartier des Sèk, quartier des Gèy, quartier des Kan, etc.) et ces « quartiers » ont conservé une partie du pouvoir des anciens clans. Ainsi s'échelonne la série des tenants de l'autorité, du chef de la famille restreinte au Chef du village.

(1) MICHEL (Claude), « L'organisation coutumière (sociale et politique) de la Collectivité Lebou de Dakar », in *Bul. Com. Ét. Hist. et Sc. de l'A. O. F.*, t. XVIII, n° 3, 1934.

I. — LA FAMILLE.

Il importe de distinguer, d'une manière conventionnelle, la famille étendue et la famille restreinte (1).

1) La première est constituée par tous les individus issus de la même lignée maternelle (*h'itu nday*). Les membres en sont dispersés mais restent placés sous l'autorité du chef de famille maternelle. Son rôle, en matière de coutume, est extrêmement important : elle conditionne le système de possession et de transmission des biens ; elle se réserve l'éducation des enfants et l'organisation des mariages. Elle est, par ses femmes, élément de stabilité : autrefois, lorsqu'un homme épousait une étrangère, on disait qu'il « sortait de la lignée », *gèna h'èt*. C'est l'oncle maternel le plus âgé ou, à défaut, le neveu maternel le plus âgé qui est le chef.

2) La famille restreinte se limite au père, à la mère et à leurs descendants.

3) Le chef de famille restreinte a, sur sa femme, les droits suivants : exiger la préparation de la nourriture et les soins du ménage (les diverses femmes satisfaisant à ces obligations à tour de rôle), exiger la confection des vêtements ; exiger la participation aux travaux des champs ou aux activités de la pêche (dans ce dernier cas, il s'agit de la vente du poisson dans les grands centres). En revanche, il doit fournir à sa femme : la case, les meubles et les instruments ménagers, ainsi que la nourriture. Il doit à ses enfants, tant que ceux-ci demeurent avec lui, nourriture, vêtement et logement. En réalité, c'est l'oncle maternel, chez qui l'enfant va vivre à l'âge de dix-onze ans, qui a les droits importants ; c'est à ce dernier que l'instituteur ou le Chef de village font les observations concernant l'enfant.

II. — LE NOM.

1) Le nom Lebou comprend : prénom et nom de famille : Mbai Dyop, Masamba Sek, etc. Le nom de famille se transmet de père en fils et, dans la dénomination, suit le prénom.

(1) Faits semblables à ceux rencontrés chez les Sérère de la Petite-Côte. Cf. *supra*, Partie III.

2) *Les prénoms.*

Nous avons fait un relevé, chez les hommes et chez les femmes, des principaux prénoms. Nous les donnons dans l'ordre de leur fréquence (1) :

a) *Hommes* (nombre sur 85 noms enregistrés) :

- Mbaï (11)
- Mamadu, Madu (8)
- Musa (6)
- Masamba (5)
- Mur (4)
- Ablai (4), Abdulai (2)
- Mot (4)
- Boguma (3)
- Ndyaga (3)
- Babakar (3) et ses formes dérivées, Babukar, etc.
- Amadu (3)
- Gurgi (3)
- Dudu (3)
- Sèh (2)
- Osman (2)
- Magèt (2)
- Omar (2)
- Dyibril (2)
- Alasan (1)
- Matar (1)
- Makumba (1)
- Biram (1)
- Baurè (1)
- Tierno (1)
- Ibraïm (1)
- Saliù (1)
- Dauda (1)

b) *Femmes* (nombre sur 37 noms enregistrés) :

- Bokhaya (5)
- Fatu (4)

(1) Liste dressée par M. B. HOLAS.

Marèm (4)
 Hardyata (3)
 Hadi (3)
 Konya (2)
 Dyamasok (2)
 Ngûonè (2)
 Aida (2)
 Anta (2)
 Aram (2)
 Tyabândaο (2)
 Aminata (2)
 Férématu (1)
 Binté (1)
 Nogay (1)

Il est très habituel de donner à un garçon le prénom du grand-père. Souvent, aussi, le prénom porté par un parent ou un ami du père. En général, quand l'enfant a le prénom de son grand-père, on emploie des substituts pour éviter de prononcer ce nom vénéré avec des injures, pratique qui est valable jusqu'au moment de l'âge adulte et qui reste souvent, nous l'avons indiqué, dans la dénomination globale adoptée par l'Administration.

Ces substituts sont :

Gurgi = le grand,
Gurmak = l'homme le plus âgé,
Papa = celui qui est nommé comme son grand-père.

Pour distinguer plusieurs enfants de même père ou de même grand-père, on ajoute au prénom qui leur est traditionnellement attribué le prénom de la mère : *Mbai SALLA*, *Modi SALLA*, etc.

Lorsqu'une femme perd ses enfants successivement on considère qu'il y a là un signe marquant l'intervention de puissances occultes (nous avons signalé la croyance à la réincarnation des « âmes perdues »).

L'enfant nouveau-né est alors nommé d'après un pseudonyme péjoratif; on veut le présenter comme une chose insignifiante, indigne d'intérêt.

a) *Garçons* :*Buguma*, je ne veux pas.*Galali*, haillons.b) *Filles* :*Kènbubul*, personne n'en veut.*Sagar*, chiffon.*Héyét*, crotte.*Hot*, morceau de calebasse.

L'enfant a un prénom réel qu'on n'utilise pas et, souvent, le pseudonyme péjoratif lui reste jusqu'à la fin de sa vie.

3. *Surnoms* (1).

L'habitude de surnommer, surtout les garçons, est très répandue. Il y a une grande variété de surnoms attribués d'après des malformations physiques, des habitudes, des traits de caractère, etc.

a) *Surnoms d'hommes et d'enfants*.*Donyèt* (celui qui est fort pour porter) : Musa Sèk.*Kut* (garçon trop poli) : Mouséinu Ndyay.*Wèldu* (âne) : Mbaï Ndyay.*Mumô* (muet) : Madu Sar.

Bayat (nom d'un jeune homme qui faisait la cour à sa sœur) : Matar Badyan.

Témbar (fou) : Musa Ndyay qui était souvent ivre de vin de palme.

Ökon : Asan Ndo. *Ökon* se rapporte à un mot forgé par Asan enfant en place du mot *halis* = argent. Sa mère vendait des arachides et, lorsqu'on lui en demandait le prix, il répondait invariablement : *ökon*.

Ndöpu (bossu) : Mamadu Sèk.*Saga* (celui qui baisse les yeux) : Musa Sèk II.*Toyì* (le sérieux) : Musa Sèk III.*Muni* (il dit) : Ablai Sèk.

Bön (brûlé) : Amadu Ndo. Enfant, il se brûla en brousse, en faisant cuire des patates sauvages.

Ngong (vieil âne) : Mamadu Dyop.

(1) Liste dressée par M. B. HOLAS.

Saku (morceau de sac) : Mamadu Samba. Surnom péjoratif donné dans les circonstances indiquées antérieurement.

Gunna (insulteur) : Mamadu Sèk.

Fit (péteur) : Mot Sèk.

Kondron (variété de fourmi) : Dudu Tal.

Sos (celui qui aime la sauce) : Mbai Dyop.

Malgas (le Malgache) : Musa Sek IV. Parce qu'il avait la peau colorée comme les Malgaches qui faisaient leur service militaire dans la région.

Mbot (grenouille) : Mbai Gisé.

Guñ (idiot) : Dauda Ndyay.

b) *Surnoms de femmes.*

Sébèt (nom d'une variété de moules) : Hardyata Sambèn.

Yandungu (nom d'une laobé qui teignait les lèvres des femmes : avec un petit faisceau d'épines d'acacia, on pique la peau tout autour de la lèvre inférieure et on place là une teinture noire) : Binté Wad.

Tyut : une femme qui était très petite dans son enfance.

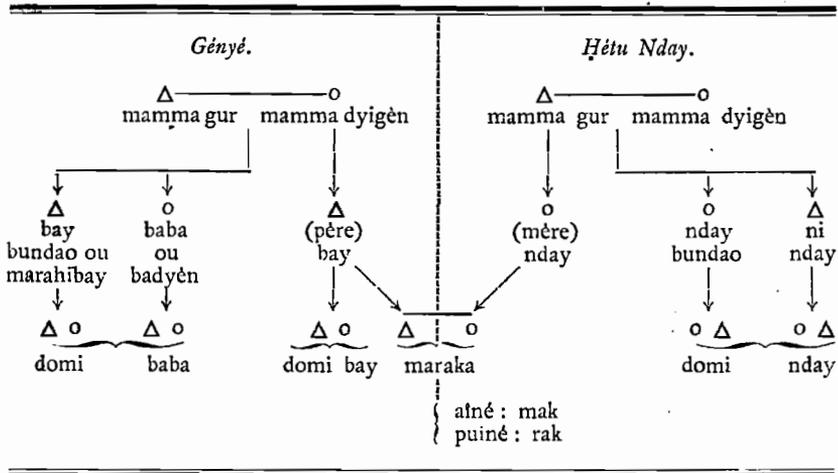
Pityö : une femme qui était très maigre lors de sa jeunesse.

III. — LA PARENTÉ.

C'est la parenté dans la lignée maternelle, le *hétu nday*, qui est la plus importante. On dit : « c'est le lait qui fait la parenté. » C'est elle qui explique l'organisation familiale et le régime des biens. Dans la lignée paternelle, *gényé*, il s'agit plutôt d'une parenté nominale qui ne crée que des obligations secondaires. Mais cet état de chose est, nous l'avons déjà signalé, en cours de transformation. La puissance et la parenté paternelles s'affirment. Les divers degrés de parenté sont confus à préciser et il ne reste plus guère que des survivances de l'ancienne coutume selon laquelle le dernier degré de la lignée maternelle avait le pas sur le premier degré de la lignée paternelle.

Nous donnons, dans le tableau ci-dessous, les termes fondamentaux de parenté :

TABLEAU DES TERMES FONDAMENTAUX DE PARENTÉ



△ Homme. — o Femme.

IV. — LE PATRIMOINE ET L'HÉRITAGE.

1) Actuellement (état de chose moderne ayant subi l'influence de la législation musulmane) il est possible de distinguer trois sortes de biens à l'intérieur du patrimoine. Les biens paternels, *ndono gényō*, qui sont les biens laissés par le père à ses enfants. Les biens maternels, *alalu nègu nday*, qui sont les biens provenant de la grand-mère maternelle ou de la mère. Les biens personnels qui sont ceux acquis par le travail et l'économie. Les deux premières expressions, très différentes, font déjà pressentir des différences essentielles entre les deux sortes de biens. *Ndono* (héritage) *gényō* (à rattacher à *gényé* la lignée paternelle), ce sont les biens provenant de la lignée paternelle dont on hérite effectivement. *Alalu* (bien,) *nègu* (maison, demeure), *nday* (la mère) ce sont les biens maternels pour lesquels il n'est pas question d'héritage effectif.

Ces derniers biens sont les plus importants. Ils sont laissés en garde à celui des « héritiers » qui en devient l'usufruitier, les autres membres de la famille conservant un droit de regard et attendant éventuellement (mort de l'usufruitier actuel) le moment où ils en profiteront à leur

tour. Est héritier-gérant : l'oncle maternel, même s'il est plus jeune que ses neveux ; à défaut, c'est le neveu maternel le plus âgé (1) qui devient gérant des biens. Il n'y a pas de désignation effective puisque l'ayant-droit hérite de ces fonctions de plein droit. L'usufruitier a droit à la rente (*ndyèk*), aux produits des troupeaux (lait, fromages) et des terres. Il lui est formellement interdit de vendre quoi que ce soit ; en cas de nécessité (bêtes du troupeau risquant d'être sans valeur à cause de leur vieillesse, par exemple) il ne peut vendre qu'avec le consentement des autres « héritiers » et il doit ajouter le produit des ventes au total des biens maternels. Il n'a donc effectivement droit qu'au *fructus*. Les autres « héritiers », à qui le droit de garde peut revenir d'un moment à l'autre, veillent jalousement à l'observation de cette condition. Après la mort de l'héritier-gérant, un tiers de ses biens personnels sont adjoints aux biens maternels, en compensation de l'usufruit dont il a bénéficié. Ce système conduit à un accroissement continu des biens maternels qui se conservent indivis (de grandes étendues de lougans correspondent ainsi aux biens relevant d'une lignée maternelle).

A l'intérieur des vieilles familles Lebou, cette pratique est observée ; chez les autres, moins attachées aux traditions, il est possible de procéder à la liquidation des biens en cas de désaccord entre les « héritiers ». Les biens maternels sont vendus et une part égale revient à chacun des frères et sœurs. Il y a alors héritage effectif. Chacun des héritiers transmettra ensuite sa part de biens à ses enfants selon la convention : un garçon comptant pour deux parts, une fille pour une part.

Actuellement, les biens paternels sont dévolus de la façon suivante. Ils sont divisés en trois parties. Le premier tiers revient à la lignée maternelle ; c'est-à-dire aux oncles et tantes maternels, c'est le *sulus*. Il y a là une survivance de l'ancien état de chose (avant l'influence de l'Islam) alors que les biens, par tiers, se transmettaient aux parents de la lignée maternelle. Les deux autres tiers reviennent aux enfants du défunt. Ils sont répartis suivant la convention déjà citée : deux parts pour un garçon, une part pour une fille. Sur ces biens réservés aux

(1) Dès le décès, ou avant même le décès (cas de Boguma Kan, chef des terres des Mbao, atteint du tétanos et condamné par le médecin, qui se rétablit par miracle) le neveu vient prendre en main les affaires de son oncle. Il commande en maître pour l'organisation du règlement de la succession. Aujourd'hui, cependant, il doit pratiquement rendre compte aux enfants du défunt.

enfants, une partie peut être prélevée pour les femmes du défunt, à titre de récompense et nullement à titre obligatoire.

Le partage de ces derniers biens est réalisé par un « marabout », le *miras kat* (*miras* = partager, lorsqu'il s'agit d'un héritage), en général désigné par le mourant. Le *miras kat* touche, en guise de paiement, 0 fr. 50 pour 5 francs. Maintenant, la pratique du testament rédigé en arabe ou en français tend à s'établir. On dit alors que le mourant a « arrangé ses affaires », *défar no bopom*.

2) La propriété Lebou fut, autrefois, essentiellement collective. Le système de transmission et de gestion des biens maternels le prouve, comme le prouve l'existence de la propriété collective villageoise. Celle-ci peut comprendre les sources et marigots, les puits, les arbres, les pâturages, certaines redevances dues à un village entier (ainsi, le village de Grand-Mbao reçoit une indemnité payée par celui de Keur-Massar, en échange de l'exploitation de certains palmiers). Ces biens villageois sont indivis et inaliénables ; leur gestion est confiée au chef de village qui doit assurer, à chacun, l'égal et gratuite jouissance de chacun d'eux. Ils provoquent souvent des discussions et procès entre villages. Ainsi, en février 1947, il y eut querelle entre les gens des Mbao et ceux de Keur-Massar, au sujet des terres possédées par ces derniers. Les habitants des Mbao en revendiquaient une grande partie (*Gal, Ndègèt*) en prétextant qu'ils furent les premiers à occuper ces lieux.

Actuellement, voisinage de deux grandes villes, influence de l'Islam, la propriété individuelle prend une importance croissante. Les biens maternels peuvent être partagés en cas de désaccord ; le père n'est plus le seul à avoir des biens personnels mais, aussi, les femmes, et les enfants. D'ailleurs les évolués (tels Medun Kan dit « Cheikh Kan », Boguma Kan, de Grand-Mbao) ont quelque réticence à parler du régime ancien, et encore souvent appliqué, des biens. Ils veulent tout justifier par la loi islamique, essayant de se manifester, en tous points, bons Musulmans. Il existe, d'ailleurs, des faits de résistance à la dévolution coutumière. Une femme dont la situation conjugale était irrégulière obtint de garder des biens auxquels elle n'avait pas droit, à la mort de son protecteur. Elle résiste au marabout chargé de liquider la succession, au chef de village, refuse de quitter les lieux et obtient finalement gain de cause. Dans ce domaine aussi les mœurs Lebou nous montrent le conflit des habitudes traditionnelles et des comportements empruntés.

V. — LE MARIAGE.

Aujourd'hui, les traditions relatives au mariage sont moins strictement observées. Jeunes gens et jeunes filles cherchent plus l'accord des sentiments que le respect des règles coutumières. Un jeune écrivain d'origine Lebou (1) a pu écrire qu'autrefois, le mariage avait un caractère « d'héroïsme et de sacrifice », qu'il était « différent d'une d'une vraie réjouissance ». Il n'existait que le mariage d'obligation régi par des rapports de sang, et il reste encore actuellement (notamment dans les villages de Bargny) la coutume du mariage entre cousins croisés ; et par les obligations vis-à-vis des personnages importants de la société Lebou.

1) *Les obligations.*

a) Il n'existe pas, en droit, d'interdit de race. Cependant la plupart des mariages se font entre Lebou et à l'intérieur d'une même « famille étendue ». Ce sont d'ailleurs les femmes qui restent l'élément de stabilité, le soutien du particularisme Lebou ; les hommes pouvant, et un certain nombre d'entre eux profitent de cette liberté, se marier à une étrangère (femme Wolof, Sérère, Toucouleur). Autrefois on disait, en ce cas, que l'homme sortait de la lignée, *gèna hêt*.

b) La parenté entraîne une série d'empêchements au mariage, dans la lignée maternelle : entre la mère et le fils, entre les oncles et les nièces maternelles, entre les tantes et neveux maternels ; dans la lignée paternelle : entre le fils et les jeunes veuves du père, entre frères et sœurs de même père et mère ou simplement de même père. Nous avons déjà noté, l'habitude, ou l'obligation du mariage entre cousins croisés.

c) Il n'existe aucun interdit concernant les pseudo-clans qui forment le groupement Lebou.

d) Aucune condition d'âge n'est requise. L'âge minimum, pour les deux sexes, sur lequel il semble y avoir accord, est celui de quinze ans. Les garçons en raison des taux élevés du « prix de la femme » et des frais de mariage ne peuvent, en général, se marier qu'assez âgés (vingt-cinq ou trente ans dans les cas les plus défavorisés) (2).

(1) M. ABDOULAYE SADJI.

(2) Cf. Note (2) dans le chapitre sur la Vie Sexuelle.

e) Les conditions physiques pour le jeune homme : être circoncis, ne pas être impuissant ou gravement malade.

2) *Les fiançailles.*

a) Les règles présidant au choix de la fiancée sont beaucoup moins strictes qu'autrefois. Une plus grande liberté est laissée au jeune homme qui peut souvent exprimer son sentiment. En fait, les couples créés à l'intérieur des classes d'âge deviennent fréquemment des couples définitifs.

Le jeune homme cherche d'abord à obtenir l'accord de la jeune fille.

Bogono mölô, « je te veux »

monton bogono mölô, « moi aussi je te veux ».

b) Ensuite, il cherche à obtenir celui des parents, le père et la mère de la jeune fille. Il fait sa demande par le truchement de son père ou de son oncle maternel (ou des deux). Ceux-ci se rendent chez les parents de la jeune fille. La demande se fait en l'absence de cette dernière.

Soma dom spono sé dom, « Mon enfant aime ton enfant ».

Alors, la jeune fille est consultée, par ses parents, sur ses sentiments : *ndan sopa ngado ?* « est-ce que tu l'aimes ? »

et la réponse est rapportée aux parents du jeune homme :

bogono sé dom, « elle veut ton fils ».

Si les parents se refusent au mariage, ils disent :

dumala kamé, « je ne te la donne pas. »

Dans ce cas, il arrive que les jeunes gens mettent la famille devant le fait accompli.

c) C'est à cette époque que se réalise le premier versement (*mèygu dyéké*) qui manifeste la réalisation des fiançailles. Il est actuellement (1946) de trois cents francs au minimum. Les parents du fiancé le présentent en disant :

mèygu dyéké mungini, « voilà le premier versement ».

d) A partir de ce moment, le jeune homme et la jeune fille se traitent comme des fiancés. Ils se promènent ou assistent aux danses ensemble ; le jeune homme va faire sa cour et prendre quelques repas chez les parents de la jeune fille (1). La famille de cette dernière a l'obligation de recevoir le prétendant aussi souvent qu'il le désire comme celle de veiller sur la fidélité de la fiancée.

(1) Cf. le passage consacré à ce sujet dans le Chapitre relatif à la Vie Sexuelle.

Dans le village de Petit-Mbao, la coutume qui nous fut donnée comme actuelle est légèrement différente.

Le jeune homme fait directement sa demande aux parents de la jeune fille :

da nobogo soma dom pur dyabaré, « je veux épouser ta fille ».

La réponse d'accord est, alors :

bo bogé soma dom ma maéloko, « si tu la veux, mon fils, je te la donne. »

Le *mèygu dyéké* est remis, par le jeune homme, à la jeune fille directement. Celle-ci le redonne à ses parents. Il constitue la partie la plus importante des versements, différant, en cela aussi, de la coutume précédemment donnée.

3) *La compensation matrimoniale.*

Elle varie selon la volonté des parents ; elle est fonction de la beauté, de la notabilité. A Bargny, un jeune homme cherchant à se marier, Aladi Malik Fall, nous a donné les prix suivants :

Une femme divorcée	vaudrait de	1.500 à	2.000 francs
Une femme veuve	—	2.000 à	3.000 francs
Une jeune fille	—	6.000 à	12.000 francs

Dans les groupements plus proches de Dakar, il est certain que les prix sont encore plus élevés. Il faut joindre, à ces frais, les cadeaux faits à la parenté et surtout les dépenses causées par la cérémonie du mariage. C'est ce qui explique, nous l'avons déjà indiqué, le grand nombre des célibataires et l'importance prise par la prostitution.

4) *Les paiements.*

Il reste encore, après le *mèygu dyéké*, trois paiements à effectuer. Le dernier se réalise au moment de la cérémonie religieuse. Alors, le mariage ne peut être dissout que pour les raisons prévues par la coutume ou le droit musulman.

Ces paiements sont :

a) *les walugar*, biens en nature d'importance variable offerts à la famille de la jeune fille (sœurs, oncles et tantes, «grands-frères») qui en estime la valeur. Ils sont présentés par la formule,

walugar wangini, «voici les walugar».

b) Don du *warèf* au père et à la mère de la fiancée. Il constitue la

part importante de la dot (coutume de Grand-Mbao qui en fixe le minimum à 2.000 francs). La formule de présentation ne varie pas :

warèf wangini, voici le warèf.

Son acquittement a lieu le jour de la cérémonie nuptiale.

c) Don du *ndyuguru* ; deux kilogrammes de kolas qui sont offerts à la tante maternelle de la jeune fille. Ces kolas sont distribuées de la façon suivante : un kilogramme aux vieillards réunis à la maison ou à la mosquée le jour du mariage ; un kilogramme aux filles de la « société » à laquelle appartient la fiancée.

d) *Désaccord* : S'il se produit un désaccord entre le paiement du *mèygu dyéké* et celui du *warèf*, le jeune homme peut obtenir une rupture des fiançailles et remboursement des sommes versées.

5) La cérémonie du mariage.

a) La cérémonie musulmane.

Elle marque la consécration publique du mariage et en fixe le contrat. Les jeunes mariés restent dans la maison de leurs parents pendant la cérémonie ; seuls se rendent à la mosquée les représentants des deux parties (père, oncle, « grand-frère »). L'imam tourné vers le *pângu*, récite les versets de la sourate des femmes ; puis il assiste au paiement des droits et conclut : « *al kheïri*, cet homme peut connaître cette femme ».

L'Imam préside la cérémonie qui a lieu, en général, le lundi ou le vendredi après-midi. La formule de demande est prononcée trois fois et la réponse,

ma gémai (x...) *uma dôm*, « je donne ma fille à un tel », est exprimée trois fois par les parents de la jeune fille. Alors les parents du jeune marié, à la sortie de la mosquée, viennent le trouver pour lui dire :

bugnuwé amuga dyabar, « tu as maintenant une femme ».

b) Les fêtes.

Le mariage va maintenant être marqué par des repas et des manifestations d'allégresse au cours desquelles les griots ne manquent pas de manifester leur cupidité (1).

Une coutume ancienne, considérée maintenant comme aristocra-

(1) Nous connaissons un mariage, à Dakar, qui a coûté, tous frais compris, cent mille francs.

rique nous dit-on, veut que les femmes se réunissent, dans la cour des parents de la jeune mariée, avant de laisser celle-ci rejoindre son époux. La jeune femme est installée, couverte entièrement par une étoffe blanche, au milieu de l'assistance. Elle se tait et toutes les femmes chantent :

i) Des chants rappelant les ancêtres, leurs unions, leurs prédictions.

*rimayö, rimayö
sa youn Dën
sa yaya mon né bi go
rënnnga séyé...*

...« sur la route de Dën, la mère disait, hier soir, que tu serais mariée cette saison... »

ii) Des chants de raillerie, notamment contre les anciens.

*...mak nya la ndéyo
kunya na sa ndéy dë nga
su ba né ndéyo...*

« ...ce sont les anciens qui ont murmuré à ton sujet, or, malheur à qui fait l'objet de leurs colloques! maudits soient les propos qu'ils murmurent!... ». Ou bien, la raillerie des mariages avec les vieillards.

*« ...bu lèn ko bo lé
bidiav aki vèn dyèkul
bu lèn ko bo lé... »*

« ...ne les mettez pas ensemble, cheveux gris et seins fermes, ce n'est pas joli, ne les mettez pas ensemble... »

Après les chants se forme le cortège. La mariée est hissée sur un cheval, derrière son père, et emmenée vers son nouveau domicile. Les femmes suivent et chantent :

shoro bi gè bu kanè...

6) L'installation.

a) La maison des futurs époux a été construite, avant le mariage, par les soins du jeune homme qu'aidèrent des parents et des camarades de *més*. Elle est faite à l'intérieur du « carré » paternel. La jeune femme reçoit, pour s'installer dans sa nouvelle demeure, un canari offert par sa tante maternelle : il servira d'autel familial.

b) Autrefois, le nouveau marié recevait de la famille de sa femme : détail, outils et grains. Il n'en avait que l'usage et, en cas de mort ou

de divorce, ces biens revenaient à la famille de la femme. Souvenir qui marque dans la coutume du mariage, la prédominance des maternels, ainsi que nous l'avons remarqué dans le régime des biens.

7) *Polygamie — Concubinage — Adultère.*

a) La polygamie est de règle dans la mesure des moyens financiers. Les femmes vivent sur un pied d'égalité, sauf en ce qui concerne la première qui a une sorte de prééminence; elle est à la fois intendante et porte-parole du maître de la maison. Les femmes vaquent, à tour de rôle, aux soins du ménage. Le mari doit, en principe, partager ses faveurs et son temps, de façon égale, entre toutes ses épouses.

b) Comme chez les Sérère, le concubinage est presque inexistant. Pour l'adultère, nous renvoyons au chapitre : « Vie sexuelle ».

8) *Dissolution du mariage.*

Elle a lieu :

a) Par mort des époux. Il n'y a pas l'obligation d'un remariage précis pour le conjoint survivant. La veuve ne peut se remarier avant un délai de retraite de quatre mois et dix jours.

b) Par divorce. Il est, de même que chez les Sérère ou les Musulmans du Baol, facile à obtenir; les causes peuvent en être :

La volonté des conjoints.

La stérilité de la femme.

Les maladies : lèpre, folie.

L'adultère de la femme.

Les sévices, blessures, mutilations, etc...

Le non-accomplissement, par le mari, des devoirs conjugaux. Le conjoint qui demande le divorce perd tous ses droits sur les cadeaux et sommes en jeu au moment des fiançailles et de la conclusion du mariage.

VI. — CONCLUSION.

L'importance accordée à la famille étendue issue de la lignée maternelle, le régime des biens, les coutumes réglant le mariage et la vie conjugale révèlent de nombreuses similitudes entre les faits Lebou et les faits Sérère. Il y a là une série de parentés qui, jointes à celles observées dans le domaine de l'organisation politique, nous maintiennent

dans la conviction des liens étroits qui ont existé — et existent encore, au niveau du Sine-Saloun — entre Lebou et Sérère (1). D'ailleurs, certains Lebou déniaient aux Sérères la qualité de *kal* — « parents à plaisanterie » — affirmant qu'il y a entre eux parenté pure et simple.

Ici, comme dans le système des activités religieuses, le rôle de la femme (« c'est le lait qui fait la parenté ») et de la lignée maternelle (qui possède l'essentiel des biens) est conservé d'une manière non-équivoque. Selon une expression bien connue, « le renversement du droit maternel » est en train de s'opérer, cependant. Ce bouleversement est dû à l'installation définitive de l'Islam : les hommes essayent de se manifester, en tous points, bons Musulmans et tentent de transformer, en conséquence, l'organisation familiale (faire de la famille restreinte la cellule sociale) et le système des biens (importance plus grande des biens paternels dont les descendants héritent effectivement). Un tel renversement du droit sera achevé lorsque l'oncle maternel n'aura plus l'autorité effective sur ses neveux, lorsque le père sera totalement maître de ses fils et pourra disposer de ses biens, sans réserves, en faveur de ceux-ci.

Sous l'influence de l'Islam, des conditions économiques créées par la présence européenne et le voisinage des villes, la propriété tend à être de moins en moins collective. Il subsiste des témoins : la propriété collective des villages, les droits encore conservés par certains des « clans » (ainsi, les revenus rapportés par la location de champs aux gens de Keur-Massar sont propriété collective des Sèk de Mba) les biens des lignées maternelles. Par contre, la propriété individuelle s'affirme, celle du chef de la famille restreinte, celle des femmes, celle des enfants. Enfin, ce qui manifeste peut-être le mieux l'étendue des bouleversements subis par la société Lebou, c'est la transformation des coutumes relatives au mariage : les obligations sont abandonnées (celles nées du sang, de la hiérarchie sociale, de l'autorité des « anciens »), et ainsi une certaine liberté existe en matière de choix.

Là, et ailleurs, un certain individualisme se manifeste qui risque de compromettre gravement le particularisme de la communauté Lebou.

(1) Cf. l'étude des traditions historiques, également.

LES TECHNIQUES LA VIE ÉCONOMIQUE

Pour les raisons données dans notre avant-propos, l'étude de la vie économique n'a pu être achevée. Si l'aspect technologique a pu être observé en détail, il n'en est pas de même de l'aspect sociologique. Tous les faits étudiés, cependant, s'ordonnent aux vues d'ensemble développées dans les chapitres précédents. Évolution lente d'une société au fort particularisme. Cette évolution s'accomplira-t-elle jusqu'au bout sans crise grave? Certains aspects de la vie économique donnent quelque inquiétude : développement d'un salariat local dans les entreprises de pêche, émigration vers les centres urbains. Des classes sociales se dessinent, dont le rôle, sans doute, grandira. Ce sera une épreuve pour la stabilité de la société Lebou.

CHAPITRE PREMIER

TECHNIQUES DE PROTECTION L'HABITATION

I. --- LE CARRÉ ET LA CLÔTURE.

Le carré (*kör*) est limité par une clôture (*sakêt*). L'entrée (*buntô*) est une simple interruption de la clôture. Il est extrêmement rare qu'elle soit munie d'une fermeture. Il arrive, quand tous les habitants du carré sont absents, qu'on recoure à un mode de fermeture tout symbolique : à l'intérieur du carré, en travers de l'entrée, on place un bambou ou un branchage quelconque. Il semble que ce soit une simple habitude, et non plus un rite ou une opération magique conscients. On voit

parfois, à l'intérieur du carré, une courte palissade, de la longueur même de l'interruption, et disposée en face de celle-ci, à 2 ou 3 mètres en retrait. Ce n'est pas un fait général. On voit quelques exemples à Mbao, beaucoup plus à Rufisque et à Bargny. C'est assurément à rapprocher des croyances relatives au mauvais œil; le passant qui vous voit manger peut vous nuire; ainsi on se trouve protégé des regards. Il ne manque d'ailleurs pas de gens qui rationalisent ce fait; ils expliquent l'existence de ces sortes de fermetures par une simple réaction de pudeur: c'est « pour ne pas avoir la honte ».

En dehors de l'entrée principale, le carré est souvent muni d'ouvertures plus étroites, donnant, soit sur une autre ruelle, fait rare, soit sur un autre carré. C'est la *pot*. Elle est parfois munie d'une véritable porte posée sur des gonds, le plus souvent c'est une simple planche, ou un rectangle de même nature que la palissade, qui sert à la fermer. Cette entrée secondaire livre surtout passage aux femmes, allant emprunter dans le carré voisin quelque ustensible ménager (1).

La palissade a pour armature une série de lattes horizontales (*vanga*) au nombre de trois à cinq, sur lesquelles sont fixées des tiges de roseaux, ou des nervures de palmiers, d'une hauteur moyenne de 1 m. 75. Les lattes sont distantes de 0 m. 30 environ. Les roseaux sont serrés les uns contre les autres, et fixés par des ligatures, soit de fibres de baobab (*hantya*) soit de ficelle. Cet ensemble est fixé à des poteaux, dont l'espacement varie de 3 à 5 m. (*hêt*) plantés à l'intérieur du carré. Les ouvertures sont limitées aussi par des poteaux où viennent se lier les extrémités de la palissade.

Autrefois un carré était disposé selon un axe nord-sud, le côté où s'ouvre la porte se trouvait au Sud; au fond, au centre, du côté opposé, se dresse la case du chef de carré, soit le père, soit le chef de case le plus âgé. Alternativement sur les côtés est et ouest du carré, les cases des autres occupants du carré, disposés selon leur âge ou des préférences particulières. La place d'un membre absent, établi ailleurs, est en principe laissée libre pour les cas où il rejoindrait son groupe; toutefois, en cas de nécessité, le chef de carré peut autoriser un autre membre du groupe à y construire sa case. Quand les enfants d'un chef de case se marient, ils s'établissent en principe à côté de leur

(1) Voir dans les chansons amoureuses le rôle de cette *pot* par où les jeunes filles sortent pour aller à leurs rendez-vous.

père. Pratiquement, les carrés étant assez petits, et voisins immédiats d'autres carrés, le groupe est obligé de scinder. Souvent, c'est le chef qui va fonder un autre carré laissant le premier aux plus jeunes membres. On ne trouve que rarement des carrés où vivent un patriarche et tous ses descendants.

Actuellement, les cases sont diversement disposées et on ne s'attache plus à ce que leur porte donne au Sud. Mais le carré continue d'être orienté : on a une sortie au Sud, c'est-à-dire, à Mbao et à Bargny, vers la mer, donnant parfois sur une ruelle étroite qui se glisse entre deux autres carrés.

Quant aux places respectives des membres du carré, elles ont varié, et une tradition plus récente les explique ; le plus ancien se trouve maintenant de préférence vers l'entrée (1). En effet, quand Makumba Mmak se convertit à l'Islam, alors que son frère Makumba Ndao demeurait païen (2) on dit que celui-ci refusa d'occuper sa place normale, à l'est de la case de son frère, chef de carré. Il craignait que la prière de Makumba Mmak, orientée dans sa direction ne représente pour lui un danger.

Le chef de carré est maître chez lui : il peut interdire l'entrée de son carré au Chef de village lui-même.

II. — LA CASE ANCIENNE.

La maison de type actuel n'est pas si ancienne que les vieux ne fassent encore mention de la demeure ronde, qui l'a précédée (3). Elle avait sa porte ouverte au Sud. Le lit, orienté nord-sud, était fixé dans la paroi même ; la tête se trouvait au Nord. Il se composait de six branches fourchues enfoncées dans le sol, les deux premières ligaturées à la paroi. Deux bambous longitudinaux y reposaient, reliés par un tressage assez lâche de branchettes et de nervures de palmiers transversales. Une natte recouvrait le tout (4). Le lit se trouvait à une tren-

(1) En fait il n'y a plus de règle fixe, on voit maintenant des dispositions diverses.

(2) Voir les notes sur l'histoire.

(3) P. LORI a-t-il vu également des cases rondes lors de ses passages au Sénégal ? Dans le *Roman d'un Spahi*, il signale comme telles celles de Get'Ndar.

(4) Actuellement, ces lits sont plus rares que les lits en fer de fabrication européenne, et même peut-être, que les nattes simplement disposées sur le sol. On les

taine de centimètres au-dessus du sol. L'ouverture de la case pouvait se fermer à l'aide d'une porte de bois attachée par une corde et mobile; la porte se trouvait à l'intérieur de la case et il était habituel de la bloquer, avec une tige de bambou. On regardait comme dangereux de séjourner dans la partie de la case ensoleillée : on défendait, et on défend encore aux enfants de s'y installer. D'ailleurs, aujourd'hui, la plupart des cases ne s'ouvrent plus vers le Sud.

III. — LA CASE ACTUELLE SANS INFLUENCE EUROPÉENNE.

(*nèh* ou *nègom nyak*)

C'est un carré de 4 mètres de côté. Six poteaux d'environ 2 mètres de haut et de 10 à 12 cm. de diamètre la délimitent (*hèr*). C'est sur eux que repose l'armature du toit et que s'appuient les parois, disposées à l'intérieur de ce cadre de poteaux; quatre d'entre eux formant les coins, les autres sont placés au centre de côtés opposés. Parfois un septième soutient la paroi opposée à la porte. Ils sont enfoncés dans le sol, alors que la paroi ne l'est généralement pas : on fait simplement un léger remblai à sa base.

La paroi (*pèr*) est faite de la même manière que la clôture, les lattes (*rangu*) étant disposées à l'extérieur, en nombre variable (quatre à six). Elle est en paille (*hadda*) ou en tiges de roseaux (*had*); faisceaux de paille ou roseaux sont ligaturés de la même manière. A chaque coin, les parois sont liées entre elles au niveau des lattes; elles sont rarement liées au poteaux de soutien, seulement appliquées contre eux. Il n'y pas de poteaux secondaires à l'intérieur.

Pas de fenêtre. La seule ouverture est la porte (*buntö*), limitée par deux poteaux plus grêles, sur lesquels le toit ne s'appuie pas : ils sont un peu en retrait de son cadre inférieur. Cette ouverture est fermée par un panneau de bois ou de roseaux (de fabrication semblable soit à celle des parois de case, soit à celle des parois de greniers). Elle est généralement étroite (0 m.75). Pourtant, certaines cases à usage particulier, ainsi les cases de garde de greniers de quartier ont une ouverture plus importante, elle n'est pas située au milieu d'une paroi, mais en

recouvre d'une paillasse faite en toile de sac, et bourrée d'herbe ou de feuilles du manguiier.

occupe à peu près la moitié, à partir d'un pilier de coin. Le mode de fermeture reste le même.

Le toit (*dyolla*) comprend une armature de bois et de nervures de palmier, et un revêtement de paille. L'ensemble forme une pyramide avec, pour dimensions moyennes : base de 4 m. de côté, 2 m. de hauteur sans compter le *podyé* (voir plus bas). La base de l'armature est formée de quatre poutres légères (*walplèt*) qui, aujourd'hui, sont généralement clouées. Les deux extrémités d'une même poutre ne subissent pas le raccord de la même manière : l'une chevauche la poutre voisine, l'autre est chevauchée par elle. Chacune des faces de la pyramide est limitée par le *walplèt* et les poutrelles d'arête fixées deux à deux sur des côtés opposés du carré de base. Elle est formée de trois lattes, soit perpendiculaires au *walplèt*, la médiane rejoignant seule le sommet, soit disposées de façon à rejoindre toutes trois ce même sommet. Parallèlement au *walplèt*, une série de quatre à six nervures de palmier clouées ou ligaturées aux poutrelles d'arête et aux lattes. Le sommet est muni d'une pièce de bois de section carrée (*podyé*) où viennent se fixer les poutrelles d'arête. Intérieurement, le *podyé* prend appui sur une traverse (*dyin*) qui joint deux lattes médianes ; extérieurement, il est appointi et servira à fixer la couverture de paille. Il a en tout 1 m. 50 de long, parties internes et externes étant à peu près égales.

La couverture est formée de faisceaux de paille ligaturés sur les nervures de palmier ; elle dépasse la base de l'armature de 10 ou 20 cm. Les faisceaux du sommet sont tous ramenés en un manchon autour du *podyé*, et serrés par des ligatures circulaires. Il n'y a pas de trou pour la fumée, bien qu'en temps d'hivernage on installe souvent le foyer à l'intérieur de la case (1). La couverture est parfois consolidée par un réseau de corde ou même de câble prenant appui sur le manchon et sur les *walplèt*. Autres moyens employés : on met un cerceau de fer (*sércal*) qui resserre la partie supérieure de la couverture ou on étend un vieux filet sur le toit.

La protection de la case est assurée, en dehors des autels familiaux personnels placés derrière, ou dans un recoin du carré, par des *galatyhm*. Ils sont placés à l'intérieur de la case, au-dessus de la porte, et sous la toiture, entre l'armature et la couverture de paille (2).

(1) En temps ordinaire, on l'installe dehors ; sa place traditionnelle était derrière la case ; elle est maintenant très variable.

(2) Voir la composition de ces *galatyhm* dans les notes sur la Magie.

IV. — TYPES RÉCENTS D'HABITATION.

Les villages Lebou sont en pleine évolution quant à la technique de l'habitation. Les différents types de cases se mêlent souvent dans un même carré. On trouve des cases ayant conservé la forme carrée, mais avec des parois de planches, et un soubassement de dalles de béton ; elles restent couvertes de paille. Un modèle de case rectangulaire, en bois (« baraque »), avec un soubassement identique, mais un toit de tôle ondulée ou de tuiles, une véranda presque complètement fermée, comprend plusieurs pièces. Fréquemment un carré comporte une case de ce type, réservée au chef de carré, et les autres cases sont de forme ancienne. Les mosquées de quartier sont de même type que ces maisons (les grandes mosquées de village sont maintenant construites « en dur »). Enfin, les maisons en banco et les maisons en briques apparaissent. Ainsi, à Mbao, on trouve une maison en banco, dont la forme reste à peu près semblable à celle des « baraques », et une maison en briques très spacieuse, construite par le plus riche des commerçants du village. Un ancien marin qui s'est retiré dans son village d'origine est en train de se faire bâtir une maison du même genre. La plupart ne pourraient évidemment suivre leur exemple, faute de revenus suffisants.

V. — LE PINTY

C'est le lieu de rassemblement des hommes, où se règlent la plupart des affaires du quartier et aussi du village. En pays Lebou, il est construit sur la plage : on est toujours prêt à une pêche inopinée. D'ailleurs, il sert aussi à entreposer filets, cordages, outils divers de la société de pêche du quartier. C'est le centre de la vie sociale, comme nous l'avons fait remarquer à plusieurs reprises dans les III^e et IV^e parties de ce travail. C'est un abri dont les détails de construction varient à l'infini ; on peut, en tous cas, en distinguer deux types bien distincts ; toit plat, toit pyramidal, le second de beaucoup le plus répandu.

Le *pinty* à toit plat est grossièrement construit : huit poteaux (*bér*) disposés en carré dont le sommet fourchu supporte un cadre de bois ; celui-ci est complété par des branches et des nervures de palmier dis-

posées perpendiculairement, grossièrement ligaturées, parfois clouées, et par une couverture de feuillages et de paille fixée le plus souvent seulement par des pierres. Il a environ 1 m. 75 de haut, 4 m. de côté.

Le *pinty* à toit pyramidal comporte également huit poteaux ; il arrive que les poteaux de bois soient remplacés, au moins pour ceux des coins, par des tuyaux de fonte enfoncés dans le sol. Les poteaux ont généralement 1 m. de haut. Le toit est construit exactement comme celui des cases. L'usage de la recouvrir d'un vieux filet est plus répandu que dans le cas des toits de case. Il arrive même qu'on place un autre vieux filet sur l'armature, la couverture se trouvant ainsi disposée entre deux filets. Les dimensions de ce *pinty* sont variables ; il arrive qu'il soit rectangulaire : celui du quartier *Tyékén* de Mbaa a 4 m. sur 5 m. La hauteur totale dépasse 2 m. 50.

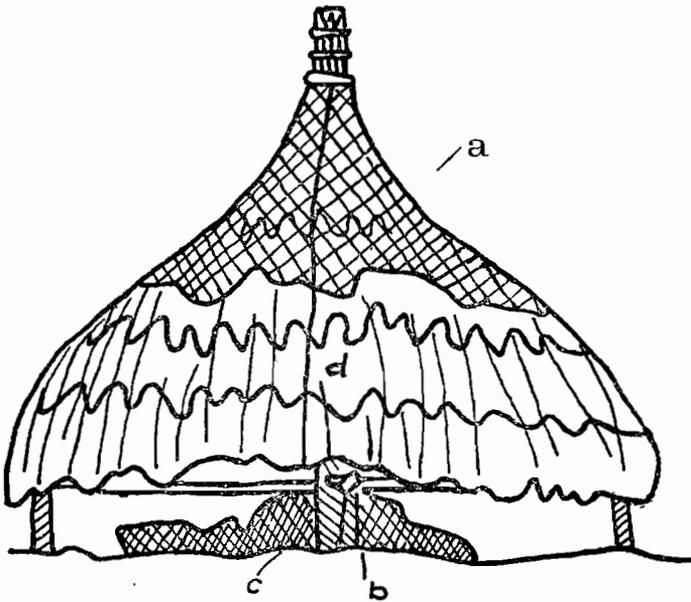


FIG. 25. — Vue d'ensemble du *Pinty* (H = 5m) (Croquis B. Holas).

- a = filets hors d'usage.
- b = filets divers (en usage) et cordes.
- c = piliers en fer (80^{cm}).
- d = toit en paille de roseau.

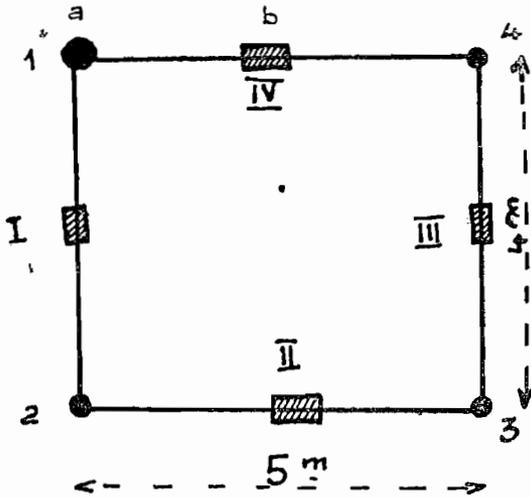


FIG. 26. — Plan (Croquis B. Holas).

a = piliers en fer (vieux tuyau).

b = fourches de bois.

On voit maintenant des *pinty* construits en briques et ciment, et couverts de tôle ondulée ou de tuiles. La forme reste carrée, le toit pyramidal. Il y a un soubassement de béton, supportant huit colonnes de maçonnerie de plus de 2 m. de haut, réunies par des murettes de 0 m. 80 environ. Il est caractéristique que ces bâtiments collectifs aient été, même avant les mosquées, construits en dur. Leur grand rôle social et professionnel est indiqué nettement par ce trait.

La protection du *pinty* est assurée par quatre *galaty* fixés intérieurement à chacune des faces du toit, dans la moitié supérieure de la poutrelle médiane. Ces *galaty* sont constitués d'une corne de chèvre contenant, au fond, de la terre, puis un *waindaré*, enfin une fermeture d'étoffe ou de papier chiffonné (1).

VI. — LES GRENIERS (*saha*).

Il y a des greniers de carré et des greniers de quartier, ceux-ci disposés en groupes, en bordure ou non du quartier. Parfois une case de garde est placée à côté de ces groupes.

(1) Voir les notes sur la Magie.

Les proportions, sinon les formes des greniers, sont très variables. Mais on peut les ramener à un petit nombre de types. Le plus répandu (fig. 27) c'est le grenier circulaire, à toit conique, isolé du sol sur une sorte de plate-forme. Celle-ci repose sur de grosses pierres. Elle com-

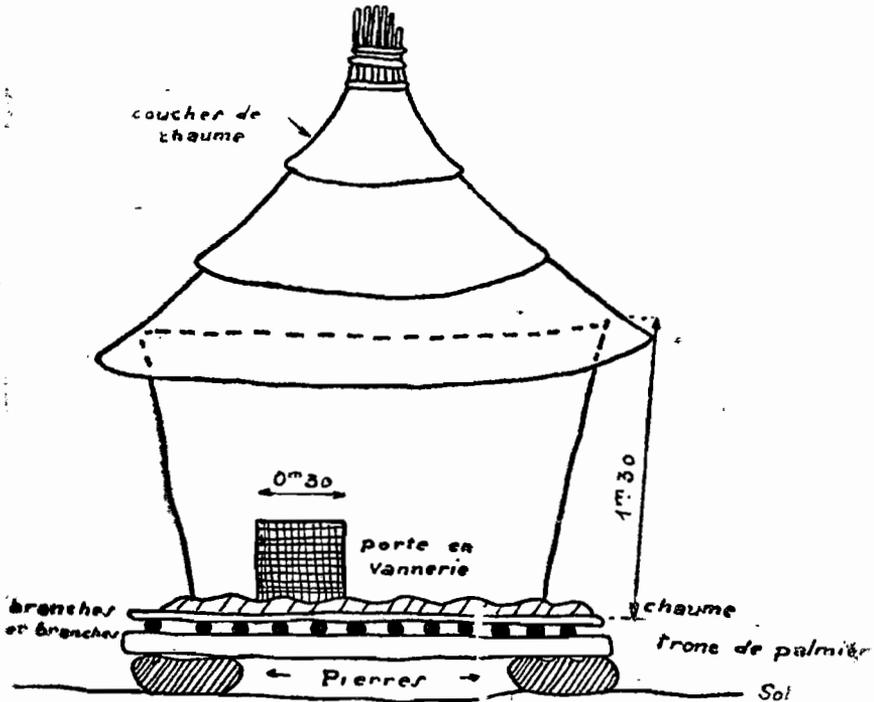
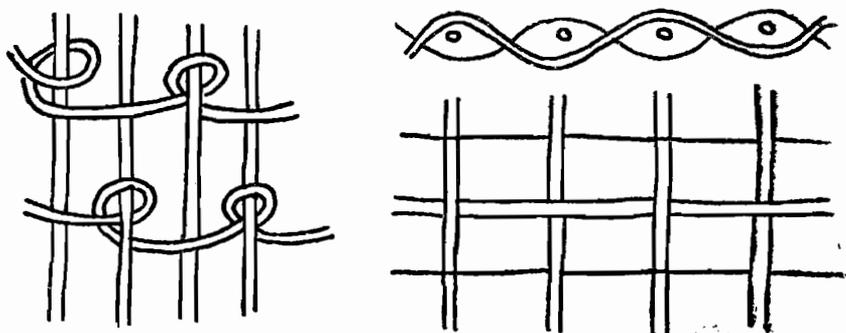


FIG. 27. — Vue d'ensemble du grenier (Croquis B. Holas).

prend trois couches successives, une couche inférieure de grosses branches de filao ou de petits troncs de palmier, une couche médiane de branches plus petites, une couche supérieure de roseaux, toutes disposées transversalement par rapport à la couche voisine. Le tout est surmonté d'une couche de paille. Le corps du grenier est alors posé. C'est un cylindre, ou un tronc de cône de vannerie, dans lequel est ménagée une ouverture rectangulaire, à la base, que ferme une petite porte également en vannerie. La vannerie est de type croisé, simple, ou avec enroulement des fibres horizontales autour des fibres verticales (fig. 28).

Le toit comporte une armature conique : série de trois ou quatre lignes de branchettes formant des cercles de divers rayons, réunis par des nervures de palmier et se rejoignant au sommet où elles sont



Type 1.

Type 2.

FIG. 28. — Mode de tressage des parois (Croquis B. Holas).

serrées en un faisceau. Le revêtement de paille comprend plusieurs couches étagées de faisceaux de paille ligaturés entre eux et aux cercles de l'armature. Les dimensions du toit sont très variables : on a toutes les formes, des plus pointus aux plus écrasés. Les dimensions du corps du grenier sont plus constantes, au moins la hauteur : 1 m. 30 environ de haut, 1 m. 50 de diamètre moyen. Pendant la réfection des toits, et même délibérément, on se contente de recouvrir l'ouverture supérieure d'un morceau de filet.

D'autres greniers, construits de même manière, ne comportent pas de plate-forme ; une simple couche de paille les isole du sol. Un modèle très rare, enfin, est le grenier circulaire de banco, qui n'est pas non plus surélevé. Il ne semble pas que les divers types de greniers aient des usages très spécialisés.

VII. — CONCLUSION.

Comme dans tous les domaines précédemment étudiés, nous sommes en face d'un état complexe : les formes anciennes cédant progressivement le pas. Il n'y a pratiquement pas d'influence d'une architecture proprement musulmane, sinon pour les lieux de culte : encore est-elle assez réduite, en dehors de l'ordonnance même du

bâtiment. Mais l'influence européenne est plus marquée : la maison rectangulaire à pignons se répand rapidement ; d'abord intégrée dans les « carrés » traditionnels, elle est déjà, dans plusieurs cas, construite seule pour abriter toute la famille. La maison à l'européenne, en matériaux durs, est signe de réussite commerciale le plus souvent. Elle est un élément de prestige et l'objet des ambitions du plus grand nombre. La modification des formes de l'habitation va de pair avec celle de l'organisation familiale : fragmentation des concessions.

CHAPITRE II

TECHNIQUES D'ACQUISITION ET VIE ÉCONOMIQUE

La pêche n'est pas, elle n'a sans doute jamais été, l'unique ressource des Lebou. Elle demeure pourtant leur activité principale, ils l'exercent sur toute la Petite-Côte, même dans les régions de peuplement Sérère. Les expéditions de pêche lointaine ont perdu la régularité conservée par celles des pêcheurs de Gèt-Ndar, qui descendent, eux aussi, le long de la Petite-Côte. Certains villages même, comme Mbao, ont abandonné toute pêche collective lointaine. Mais on voit encore des pêcheurs isolés, recrutant parfois leur équipe aux divers points de la côte où ils séjournent, descendre jusqu'à Joal et Fadiut. Ainsi la zone d'activité de Mamadu Dyop, de Dyokul (faubourg Ouest de Rufisque) s'est étendue depuis le Cap des Biches jusqu'à Fadiut, passant par Popenguine, Mbour et Joal, où il a fait d'assez longs séjours. Les pêcheurs de Yof et Ngor n'ont pas abandonné la pratique des longues expéditions de pêche et, en saison sèche, ils suivent la descente des Gèt-Ndariens. Ceux-ci sont en contact prolongé avec les Lebou, parmi lesquels ils ont des points de station traditionnels : après celui de Marik sur la côte Nord de la presqu'île, ceux de Ngor, Tiaroye, Bargny, Mbour. On verra quelles influences les gens de Gèt-Ndar ont exercé sur le matériel technique des Lebou.

Le milieu Lebou, à proximité des centres urbains de la presqu'île, est en pleine évolution. Des villages dans leur ensemble, par suite des nécessités de guerre, se sont orientés vers une activité agricole plus intense. C'est le cas de Grand-Mbao, où l'on trouve maintenant assez peu de pêcheurs de grande réputation, alors que Petit-Mbao a mieux

conservé ses traditions. Plusieurs habitants de Grand-Mbao se plaignent de l'irrégularité des pêches, et en déclarent le revenu insuffisant pour nourrir leur famille. De nombreux jeunes gens vont prendre un emploi en ville. La pêche demeure très active, mais ce n'est plus une occupation aussi prestigieuse qu'autrefois. La partie méridionale du domaine Lebou a, pourtant, été moins touchée par ces changements.

I. — LA PÊCHE.

A. — LA PIROGUE ET SES ACCESSOIRES.

La pirogue des Lebou est, sous sa forme actuelle, d'adoption assez récente.

I. — La pirogue actuelle (*gal*).

a) Coque.

C'est un type moyen qui sera décrit : formes et dimensions des divers éléments varient dans une certaine mesure. La grande pirogue (*gal bumak*), et la petite pirogue (*gal gundao*), sont pareillement construites et leurs proportions ne diffèrent guère. La première a environ 14 m. de long et 1 m. 40 de large, la seconde dépasse à peine 10 m., et sa largeur atteint en moyenne 1 m. 10. Elles comprennent les mêmes éléments, tous fixés par clouage (1). Nous décrivons la grande pirogue. Elle est doublement symétrique : symétrie longitudinale, symétrie transversale, sauf pour quelques détails (fig. 29).

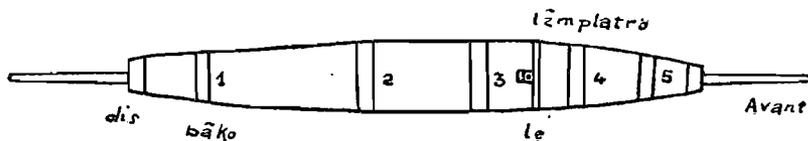


FIG. 29. — Schéma de la pirogue.

Le corps (*gal*) de la pirogue est, en principe, formé d'un seul tronc d'arbre, généralement un benténier, d'une dizaine de mètres de long.

(1) On ne rencontre pas le type de pirogue cousue qui est décrit par LECA, concurrentement avec le type cloué. Cf. N. LECA, *Les pêcheurs de Guet Ndar*.

Les pêcheurs Lebou du Sénégal.

Parfois les extrémités sont rapportées, et il arrive qu'elles soient faites de morceaux récupérés sur de vieilles pirogues ; les raccords sont simples, en sifflets, et les diverses parties assujetties par de grands clous. Le corps a la forme d'un fuseau. L'intérieur est évidé de telle sorte que le fond de la pirogue est plat dans sa partie centrale, et se relève lentement vers les extrémités, et plus brutalement vers les bords centraux, ceux-ci, d'ailleurs, ne rejoignent pas la verticale. Quant à la quille (*tès*), elle est plate dans la partie centrale, et large alors de 0 m. 30 environ ; elle se rétrécit vers les extrémités, jusqu'à former une arête qui se prolongera par celle de l'éperon. La quille n'est l'objet d'aucun renforcement. Le bord supérieur du *gal* n'est pas dans un plan horizontal : les extrémités sont sensiblement relevées par rapport au centre. La différence de niveau dépasse souvent 0 m. 30. La profondeur du *gal* est d'environ 0 m. 30.

Les parois du *gal* se prolongent en haut par des bordages qui portent la profondeur à 0 m. 60 environ. Une planche étroite, le *dyao*, est fixée à l'extérieur du *gal*, par clouage ; elle s'avance sur le flanc de l'éperon qui prolonge le *gal* et concourt ainsi à sa fixation. Le *dyao* a une vingtaine de centimètres de large ; les bordages proprement dits sont fixés sur le *dyao* comme celui-ci l'est sur le *gal*. Le bordage se compose de deux planches, de largeur souvent inégale ; la largeur totale est d'environ 30 cm. Elles sont ajustées bord à bord. La planche inférieure est la *farga* (1), la planche supérieure le *tyok*. Elles sont d'une part clouées au *dyao*, d'autre part aux cloisons terminales, et assujetties l'une à l'autre, à l'intérieur, par une planche, *taf*, qui occupe à peu près le tiers central de la paroi, et dont la largeur varie entre 20 et 25 cm. ; parfois de petites lattes, obliquement disposées, complètent, à l'avant et à l'arrière, ce renforcement intérieur rendu plus nécessaire quand *farga* et *tyok* sont faits de plusieurs planches mises bout à bout. Le bord inférieur de la *farga* est dans le prolongement du bord supérieur de l'éperon qu'elle ne chevauche pas.

Les bordages sont réunis par des cloisons terminales, *ndên*, en forme de trapèze. Le *ndên* est une plaque de bois de 3 cm. d'épaisseur, comme les bordages eux-mêmes. Sa grande base a une trentaine, sa petite base une quinzaine de centimètres. Il est oblique ; sa hauteur

(1) Vient du mot *fargue*, qui est un équivalent de plat-bord, l'extension du mot s'est réduite jusqu'à n'en plus désigner qu'une partie.

dépasse 30 cm. Accolé au *ndên*, mais reposant horizontalement sur les deux *tyok*, une autre planche, le *dis*, de largeur variable : 10 à 20 cm. Enfin, deux longues lattes, l'une extérieure, allant d'une extrémité à l'autre du *tyok*, l'autre intérieure, s'arrêtant à 0 m. 50 des extrémités, et reposant sur le bord supérieur du *taf* formant le *molor*, qui renforce encore le bordage (1). Toutes ces pièces sont clouées. A l'avant, à 7 ou 8 cm. du *dis*, un gros fil de fer, transversant l'un et l'autre *tyok* (parfois double, une tresse grossière est alors formée), joint les bordages. Ce fil de fer (*fil dô fèr u bop* = fil de fer de l'avant), sert à attacher les haubans de la mâture, le câble de mouillage, et les *galaty* protecteurs de la pirogue.

La partie centrale de la pirogue : corps surmonté des bordages, se prolonge en avant et en arrière par un éperon, *tyon*. L'éperon est, en principe, d'une seule pièce ; certains sont formés de deux pièces clouées, superposées : parfois ils sont alors renforcés par des joues formées d'une planche mince, qui recouvrent l'éperon, du ressaut (*sikin*) qui sera signalé plus loin, jusqu'à son extrémité. Éperon avant (*tyon op gal* ou seulement *bop op gal*, la tête de la pirogue), et l'éperon arrière (*tyon ép gyèn* ou seulement *gyèn op gal*, queue de la pirogue) sont, à quelques détails près, semblables. On y distingue deux parties quant à la forme : un raccord qui prolonge la forme même du *gal*, et l'éperon proprement dit. L'élément de raccord est de section triangulaire, l'arête inférieure prolongeant le profil de la quille. Il se joint au corps de la pirogue selon une ligne brisée ; il lui est fixé par des clous. Sa partie supérieure est enserrée entre les *dyao* et supporte le *ndên*. L'éperon proprement dit qui commence à peu près à la hauteur du *ndên* a pour section un trapèze, et va s'effilant jusqu'à l'avant ; la largeur de sa face supérieure se réduit de 15 à 5 cm. Le changement de section est cause du ressaut nettement marqué sur les flancs et la face inférieure : c'est le *sikin* (menton). L'éperon, du *ndên* à l'extrémité, atteint jusqu'à 2 m. L'éperon arrière est muni, en outre, de deux lattes (*taf u gyèn*) de 3 à 5 cm. de large, de 2 cm. d'épaisseur, qui la bordent sur toute sa longueur, et servent d'appui à la pagaie-gouvernail, et d'un anneau (*kös* ou *aria*), ou simplement d'un gros cavalier, fixé au tiers antérieur de l'éperon, et où passent les écoutes du gréement (fig. 30 à 32).

(1) LECA, dans sa description d'une pirogue similaire de Get-Ndar, ne mentionne ni le *dyao* (il fait raccorder les plats-bords directement au *gal*), ni le *dis*, ni le *molor*.

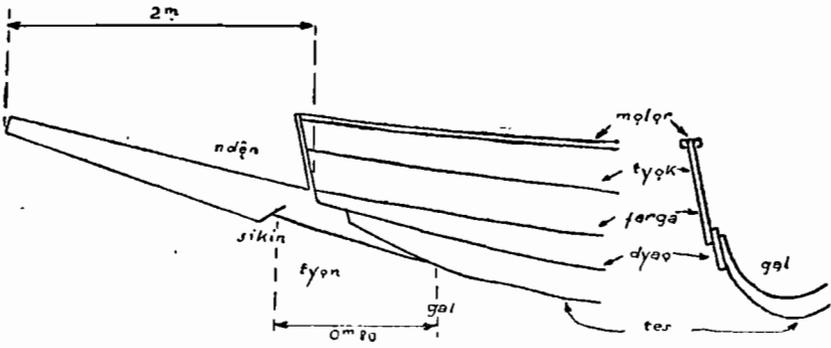


FIG. 30. — Structure de la pirogue.

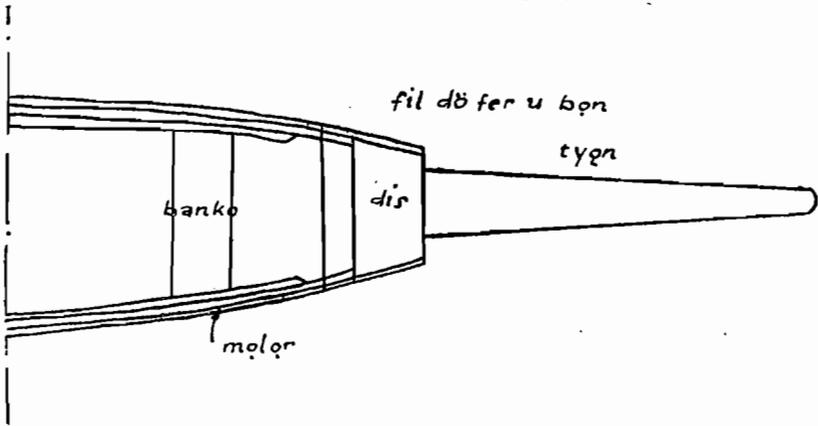


FIG. 31. — Avant de la pirogue.

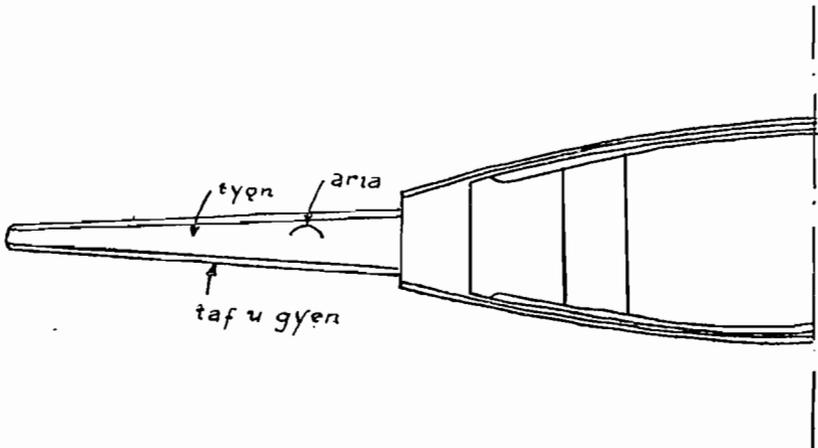


FIG. 32. — Arrière de la pirogue.

Tous les raccords qui ont été mentionnés sont traités de la même manière. Ils sont assujettis par des clous. A l'extérieur, on recouvre le joint de mastic. Pour les joints bord à bord (*tyok-farga*), on glisse une corde entre les deux pièces, avant d'enduire de mastic. A l'intérieur, le joint est recouvert par une bande de toile forte goudronnée, fixée par deux lignes de clous (*parla*). Intérieur, comme extérieur, seront d'ailleurs calfatés.

Dans les grandes pirogues sont disposés cinq bancs (*báko*), planches d'une dizaine de centimètres de largeur, d'épaisseur variable et qui reposent par des encoches terminales sur les bords du *gal*. L'un est à l'avant, un autre à l'arrière ; deux autres se trouvent à la moitié et aux trois quarts de la longueur à partir de l'avant ; le dernier est placé près du support du mât, soit au tiers à peu près de la longueur. La petite pirogue n'a que trois bancs, l'un à l'arrière, l'autre près du mât, le troisième en position intermédiaire et variable.

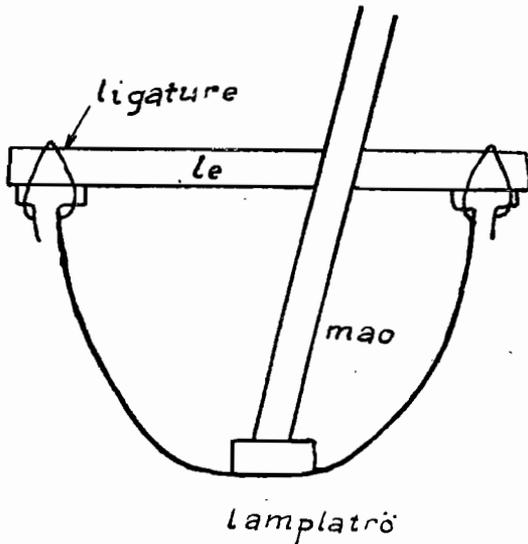


FIG. 33. — Position du mât.

Le pied du mât s'encastre dans une pièce de bois, *lámplatrö*, clouée au fond de la pirogue, au tiers environ de la longueur. Elle a environ 10 cm. de hauteur, et un trou la traverse presque de part en part, où se loge le mât. Au-dessus de cette pièce, une barre de bois, *lé*, s'appuie

sur les deux bords de la pirogue. Cette barre est le plus souvent cylindrique, de 7 à 10 cm. de diamètre ; elle est parfois de section carrée, c'est une forme plus récente, qui assure une meilleure fixation du mât. A chaque extrémité, elle est fixée par un gros fil de fer qui passe par deux trous du *tyok* et vient former un X à la partie supérieure du *lé*. En général, elle dépasse légèrement à l'extérieur de la pirogue, ce qui facilite la prise de câble d'attache du mât (fig. 33).

b) *Mât, voile, grément.*

Les dimensions en sont très variables. Nous donnerons un exemple type.

Le mât (*mao*) est à peu près cylindrique ; il a 7 cm. de diamètre à la base, 5 au sommet. Sa section inférieure porte une encoche, où passe l'attache inférieure de la voile. Son extrémité supérieure est parfois fourchue : un des haubans et la corde d'attache supérieure de la voile sont fixés à la fourche. D'autres mâts sont munis d'un gros clou enfoncé dans l'axe, et qui joue le même rôle que la fourche. Le mât a 5 m. de haut. Son extrémité inférieure s'engage dans le trou du *lâmplatrö*. Il prend appui sur le *lé*, en arrière de celui-ci (1) et au tiers de sa longueur, en partant du bord droit. Le mât est ainsi fixé en position inclinée, formant un angle de 25° avec la verticale. Il est assujéti au moyen d'un câble, *bumoglö*, qui prend appui sur les deux extrémités du *lé*. On ne place le mât qu'en cas de besoin.

Une perche plus courte, également encochée à une extrémité et fourchue de l'autre, le *bom*, borde l'extrémité inférieure de la voile. Son extrémité encochée repose soit sur le *bumoglö*, soit sur un anneau de corde passé autour du mât ; elle n'est pas liée, la tension de la voile suffit à l'appliquer contre la corde et maintient celle-ci dans le logement de l'encoche. Le *bom* a 4 m. de long.

La vergue (*vèrga, vègrö*) est une tige de bambou de 6 m. de long. Sa plus grosse extrémité est également munie d'une encoche. Elle repose sans ligature, sur un double anneau de corde, dont la partie supérieure entoure le mât, tandis que la partie inférieure est pendante.

(1) LECA ne précise pas, dans son texte, si le mât s'appuie sur l'avant ou l'arrière de cette pièce transversale. Son croquis indique un appui sur l'avant. Mais cela ne pourrait que gêner les mouvements de la voile, fixée plus bas que le *lé*. (Il est à noter que, d'après lui, cette pièce n'a pas de nom particulier à Get Ndar : c'est seulement comparé à un « banc du haut » *bükao*.)

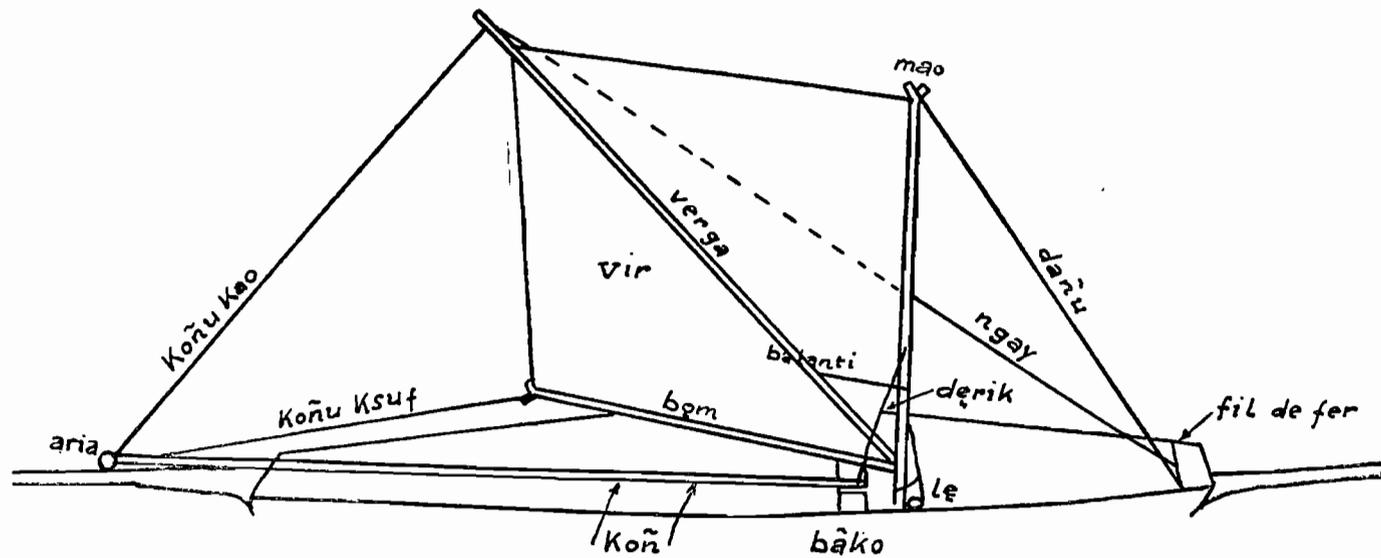


FIG. 34. — Ensemble du gréement u ksuf u kao.

Ce double anneau de corde est en principe seulement fixé au mât : il est fréquent qu'on l'attache au *lé*. Elle est maintenue dans une direction constante par rapport au mât, au moyen d'une corde qui s'attache à environ 2 m de la base de celui-ci. L'anneau de corde s'appelle *téhu* (parfois on dit *téhu hummak*, par opposition à *téhu gundao*, appliqué à l'anneau qui supporte le *bom*) et la corde supérieure *balanti*. La vergue dépasse le coin de la voile parfois d'un mètre (fig. 34).

La voile (*vir*) est un carré de toile de 4 m. de côté, formé de 4 bandes rectangulaires disposées verticalement. Elle est entourée d'une ralingue de corde (*rébu*) à laquelle la relie un gros fil qui tourne en spirale autour de la ralingue. C'est à celui-ci que s'attachent les cordelettes qui, tous les 30 cm. environ, sont nouées autour du mât (*dérkat*), la boucle (*mbrèkèn*) qui ceinture la vergue et les boucles qui s'accrochent, l'une à la fourche terminale du mât, l'autre à l'encoche de son extrémité inférieure, assurant la tension verticale de la voile. La voile est orientable par le jeu de la vergue et du *bom*, commandés par les cordages arrière (fig. 35).

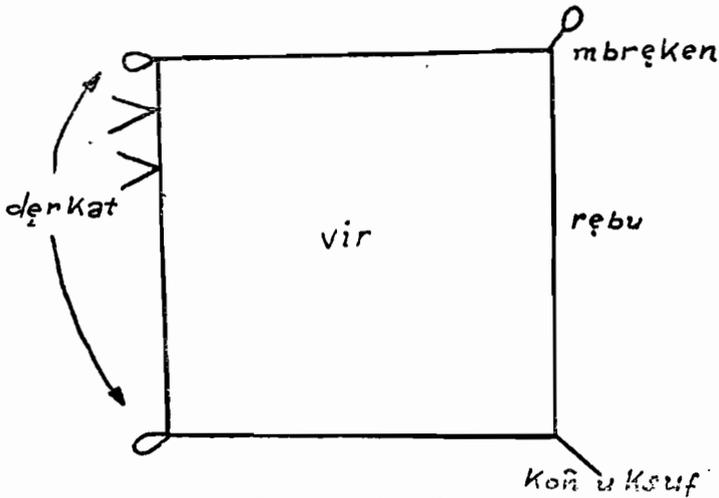


FIG. 35. — La voile.

Le gréement est simple. Deux haubans consolident le mât, l'un, *dèrik*, s'attache d'une part au banc proche du *lé*, d'autre part au mât, à 3 m. environ de sa base. L'autre, *dannu*, relie l'extrémité supérieure

du mât au fil de fer du *bop*. Un cordage, *koñ u ksuf* (1) est fixé d'un côté à la ralingue de la voile et s'enroule sur la fourche terminale du *bom*, passe dans l'anneau, (*aria*) de l'éperon arrière, et vient se fixer au même banc que le *dérik* (2). Un autre cordage relie, par la même voie, l'extrémité de la vergue au même banc : c'est *koñ u kao*. (3) Parfois il n'est pas fixé à la vergue, ne fait que l'entourer d'une boucle lâche et se prolonge jusqu'au fil de fer du *bop* ; la partie avant est alors appelée *ngay*. La vergue peut ainsi jouer vers l'avant et l'arrière, toute manœuvre d'orientation de la vergue étant réalisée par une action sur le *bom* au moyen du *koñ u ksuf* (fig. 36 et 37).

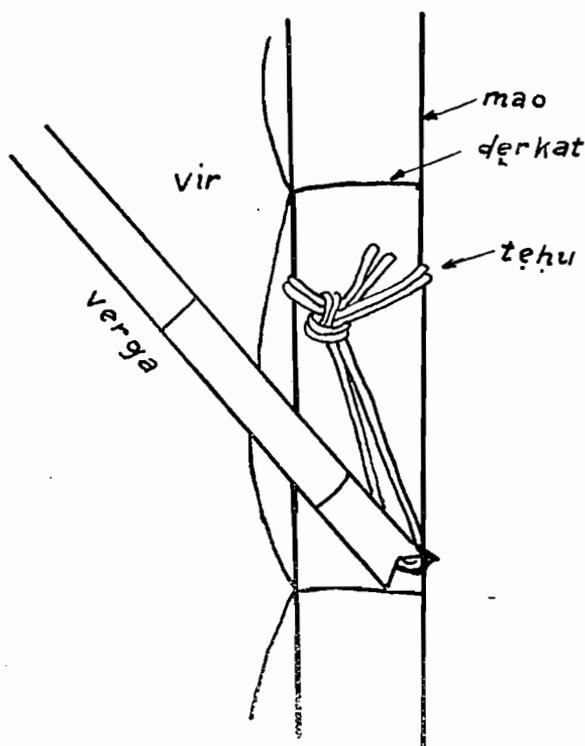


FIG. 36. — Fixation de la vergue.

- (1) « Cordage d'en bas ».
 (2) Certaines pirogues n'ont pas d'anneau fixé. Elles le remplacent par un anneau passé dans un câble qui ceinture l'éperon arrière.
 (3) « Cordage d'en haut ».

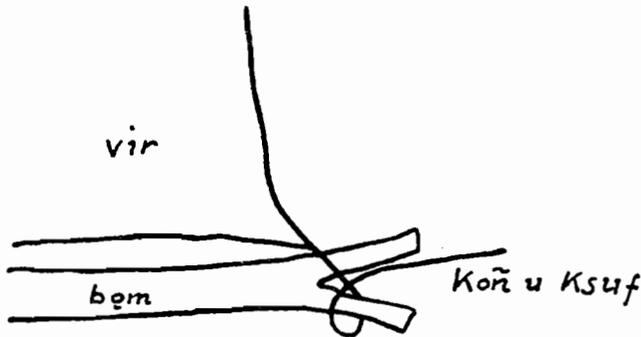


FIG. 37. — Attache de la voile au bom.

c) *Accessoires.*

La grande pagaie qui joue le rôle de gouvernail (*dyéir*) a environ 1 m. 75 de long. La partie plane a la même longueur à peu près que le manche. Elle a une largeur maxima de 25 cm. et présente grossièrement la forme de deux triangles inégaux accolés par leur base.

La pagaie de propulsion est plus petite (*dyu*) et sa partie plane est grossièrement ellipsoïde. Elle est nettement plus courte que le manche : 30 à 40 cm. contre 70 à 80 cm. On répare les pagaies fendues au moyen d'un fil de fer que l'on passe dans des trous ménagés sur les deux bords de la fente.

Ce qui correspond à l'ancre de mouillage est soit une masse de ferraille (vieille roue, morceaux de fonte) soit une masse de pierre emprisonnée dans un grossier filet de câble. On l'appelle *séru*. La corde de mouillage, *bum*, est filée à la main, et attachée au fil de fer du *bop*, ou plus rarement, à l'aide d'une poulie de bois, fixée au fil de fer du *bop* par un anneau de câble. La masse de mouillage est utilisée pour immobiliser la pirogue sur le lieu de pêche, soit dans la pêche à la ligne, soit dans la pêche au *sabal*.

De vieillesalebasses servent d'écopés.

II. — *Évolution de la pirogue.*

La description rapide que donne GRUVEL de la pirogue Lebou, par comparaison avec celle de Gèt-Ndar est fort loin de rendre compte de l'état de choses actuel : « Elles sont généralement plus petites, beau-

coup plus basses sur l'eau, car le bordage supérieur, rapporté, des pirogues ouolofs, est ici très étroit, souvent même totalement absent, et l'embarcation se trouve réduite au seul tronc d'arbre creusé, avec les deux bancs transversaux ordinaires... La voilure et la mâture sont identiques, comme composition et agencement, à celles de Guet-N'dar... » Les observations de GRUVEL datent des premières années de ce siècle.

L'évolution a été rapide. On ne trouve plus que de rares traces aujourd'hui de la pirogue d'une seule pièce. La pirogue composée, à bordages rapportés, a gagné du terrain vers le Sud. Mais on trouve encore des modèles utilisés qui ne correspondent pas à la description que nous avons faite. Modèles sans éperons, ou munis d'un seul éperon avant. Les Lebou eux-mêmes savent que l'éperon a été emprunté aux pêcheurs de Get-Ndar, avec lesquels ils sont en contacts périodiques. Par contre, certains déjà conçoivent mal la pirogue sans bordages rapportés, et ils n'ont pas conscience que ce soit un emprunt. Pourtant, le fait qu'ils soient désignés par le mot européen correspondant *farga*, ne laisse guère de doute à cet égard, sur toute cette côte. Quant à la voilure, elle a été sans doute empruntée la première, avant qu'on ne songe à améliorer par imitation la pirogue elle-même, et personne ne se souvient d'un temps où la voilure aurait été absente, ou différente. Et cependant, elle aussi reçoit des appellations empruntées ; il est peu probable qu'on ait débaptisé des éléments existants. Les emprunts se sont faits en quelque sorte par ordre d'urgence : d'abord ceux qui apportaient de toutes nouvelles possibilités techniques. Et ce sont les pêcheurs de Gèt-Ndar qui se sont chargés de la transmission de ces éléments à toute la côte Lebou et Sérère. D'ailleurs, ils semblent avoir des noms d'origine européenne en plus grand nombre pour désigner les éléments de la pirogue (1). Et les modèles précédemment signalés, sans éperon, ou à un seul éperon, semblent plus nombreux en longeant la côte vers le Sud : plus nombreux à Rufisque, Bargny, Yen, qu'à Mbao.

Les pirogues sans éperon sont maintenant munies de bordages de même hauteur que les pirogues à éperons. Mais au lieu d'être réunie par le *ndên*, ils se rejoignent, formant ainsi une pointe. Le *dis* est beaucoup plus développé, atteignant 0 m. 90, et de forme triangu-

(1) Voir LECA, *op. cit.*

laire (1). Cet agencement se retrouve à l'arrière des pirogues à éperon unique ; certaines formes sont intermédiaires : il y a un embryon d'éperon.

Comparant les qualités des divers types de pirogues, plusieurs pêcheurs jugent le modèle à éperon plus efficace pour la haute mer. L'ancien modèle est très suffisant pour la pêche rapprochée, et demande un effort beaucoup plus grand de la part de celui qui tient la pagaie de gouverne.

III. — Construction et décoration.

Actuellement, tous les groupes Lebou ne possèdent plus leurs constructeurs de pirogues. La caste de charpentiers qui existait partout autrefois, a disparu, sauf à Yen, où subsiste une famille de constructeurs de pirogues (2). Ailleurs, ce sont des artisans, fixés dans les centres les plus importants, et qui ont reçu leur formation professionnelle dans une maison ou une école européenne. Il y a de tels charpentiers à Rufisque surtout. Les pêcheurs de Mbao, de Tyaroye ont recours à eux pour leurs travaux ; ils n'assurent eux-mêmes que la finition : calfatage, peinture, décoration, et la fabrication de la mâture, de la voile et des pagaies. Le Chef de village de Mbao s'est fait récemment construire une nouvelle pirogue. Il a fait appel à Doudou Dyèy de Rufisque, qui est venu travailler sur place : il s'est installé près du *pinty* du quartier Tyèkèn, sur la plage. C'est lui qui a fourni les matériaux. Une partie de ceux-ci vient de Casamance, par bateau : troncs de benténier, planches de *wèn* (santal rouge d'Afrique) pour la fabrication des pagaies, bambous pour la fabrication des vergues. Le reste, planches, de sapin en général, clous, est acheté à Dakar ou à Rufisque. Doudou Dyèy dirige le travail ; les pêcheurs de Tyèkèn se font ses aides.

Ni les outils employés, ni les méthodes de construction ne diffèrent de celles que décrit LECA chez les pêcheurs de Gèt-Ndar (3). Mais ici, c'est le charpentier lui-même qui achève la construction de la pirogue, dirigeant aussi bien la pose des bordages où, d'ailleurs, le

(1) LECA ne signale pas le *dis* parmi les pièces de la pirogue de Get-Ndar. Serait-il dans le type actuel de la pirogue Lebou, une survivance de l'ancien modèle, où le rôle de renforcement du *dis* était indispensable, en l'absence d'éperon et du *ndèn*.

(2) Des gens de Yen, on dit d'ailleurs qu'ils ont été les premiers à se servir de pirogues (?)

(3) P. 59.

travail de couture n'a pas lieu d'être ici ; toutes les pirogues sont clouées.

Vient enfin la décoration ; dans chaque quartier de Mbao, par exemple, il y a deux ou trois spécialistes de la « peinture sur pirogue ». Les motifs de décoration ne présentent pas grande variété, les combinaisons de couleurs non plus. En voici un exemple. Le *gal* et les éperons sont peints en bleu, sauf un manchon blanc à la partie centrale de chaque éperon. Le *dyaq* est jaune. Les bordages sont blancs, et ornés de motifs assez hétéroclites : ligne rouge ondulée accompagnée de points jaunes à l'intérieur de chaque courbe, et suivant le bord inférieur ; drapeau aux couleurs françaises à l'arrière, américaines à l'avant ; cœur, piques, feuillages au centre, séparant le nom en caractères arabes, à l'avant, du nom en caractères latins plus ou moins fantaisistes, à l'arrière. C'est la pirogue « Abdulaziz ». Parfois un motif sur le *ndên* : étoile, soleil... Certaines pirogues sont décorées plus sobrement, avec utilisation exclusive de motifs géométriques. Les noms des pirogues sont variés : noms de propriétaires, noms de femmes chargées de la vente de poisson (« Fatou Sene Arame »), noms de notables du village (« A l'Imam Masamba Sèk »), nom « à l'euro-péenne » (« Aéroportale »).

IV. — *Protection de la pirogue.*

La présence de *galaty* (1) protecteurs donne aux navigateurs plus de sûreté encore qu'une construction sans défauts. Une pirogue munie de *galaty* convenables ne peut couler. Cela ne garantit pas que le pêcheur ne périra pas, mais ce n'est pas la pirogue qui fera défaut. On cite sans grand étonnement des cas de retours « miraculeux », après des mois d'absence, après la clôture même du temps de deuil de 4 mois et 10 jours. Ainsi, un Lebou de Dakar, vers 1938, fut entraîné au delà des îles du Cap-Vert. Recueilli avec sa pirogue, par un navire, il fut ramené ensuite à Dakar, avec sa pirogue, par un autre navire. L'histoire est bien connue aussi, d'un pêcheur qui fut recueilli un peu plus tard dans la même zone, et que le choc nerveux avait rendu muet. Il fut ramené comme le premier. Les légendes font une large place à

(1) Le mot *Galaty* désigne tous les objets qui sont censés produire des effets magiques, surtout protecteurs. Cf. Partie III, Chapitre V.

des aventures de ce genre (1), où l'homme et sa pirogue sont retenus, sinon avalés par un génie de l'eau.

Pour préciser la force de ces *galaty* de pirogues, un pêcheur les comparait aux *galaty* spéciaux des navetanes Soudanais ou Guinéens, grâce auxquels ceux-ci sont assurés de revenir, même morts, au pays : ils leur conservent la faculté de marcher, jusqu'à ce qu'ils soient revenus chez eux et aient expliqué la cause de leur mort. A Grand-Mbao, Mambamba Sèk, à Petit-Mbao Glen Mpuy, ont la réputation de confectionner les meilleurs *galaty*.

V. — *Aspects de la manœuvre de la pirogue.*

La pirogue au repos est tirée assez haut sur la plage, et placée sur des demi-rondins de bois, *togor*, qui lui évitent le contact du sable. Mât, voile, gréement, sont portés à la maison, pagaies et filets, par contre, sont souvent rangés dans la pirogue. En saison des pluies, on range de préférence les filets à l'abri du *pinty*.

Pour pousser la pirogue au rivage, et cela ne représente, la plupart du temps, qu'une cinquantaine de mètres à parcourir, tous ceux qui se trouvent alentour prêtent main forte. On commence par soulever alternativement l'un et l'autre éperon, de façon à pouvoir dégager les *togor*. Puis on pousse la pirogue, en s'aidant d'un mouvement d'oscillation qu'on lui imprime, par pression sur l'un puis l'autre éperon. Même manœuvre pour ramener la pirogue du rivage. Mais il est assez rare qu'on ait recours à la manœuvre que décrit LECA, où l'on fait décrire à la pirogue un arc de cercle, alternativement autour d'une, puis de l'autre des extrémités, restées au sol.

Pour mettre la pirogue à l'eau, on la dispose perpendiculairement à la ligne de rivage. L'équipage se retrouve réparti entre les deux côtés, appuyant les mains aux plats-bords. S'il s'agit d'une pêche proche, il est en nombre pour faire face à la manœuvre : huit à dix membres. S'il s'agit d'une pêche lointaine, il n'est composé que de deux ou trois pêcheurs et fréquemment ceux qui restent viennent donner leur aide, s'employant à maintenir l'arrière de la pirogue. Surtout si on va faire une pêche proche, au *mbal lao*, la mise à la mer doit être très rapide : dans ce dernier cas, on lance à l'eau au moment où l'on devine le pas-

(1) Voir, dans les notes historiques, les légendes relatives à Matar Sob.

sage du banc de poissons repêtré plus loin et longeant le rivage. Les pêcheurs qui tiennent l'avant de la pirogue sont dans l'eau presque jusqu'à la ceinture. La première phase consiste à maintenir la pirogue en place, ne la laissant ni emmener ni repousser par la vague. On prend ainsi en quelque sorte le rythme de la vague. Au moment où l'on sent un léger affaiblissement de la barre (mais, pour la pêche rapprochée, c'est surtout le moment où le banc de poissons est à bonne portée) on met à profit la descente de la vague, on pousse vigoureusement la pirogue, l'équipage saute rapidement, et se met aussitôt à pagayer, afin de franchir la barre avec la plus grande vitesse possible.

La mise en place, non seulement de la voile, mais du mât lui-même, se fait toujours en mer. La voile reste toujours fixée au mât, par les *dérkat* et les boucles terminales, et on la roule autour de celui-ci. Il faut être au minimum deux pour placer la mâture et le gréement ; cela se fait plus aisément si l'on est trois, le troisième, demeurant à la pagaie-gouvernail, facilite la manœuvre en orientant convenablement la pirogue dans le vent. On commence par dresser le mât après avoir déroulé la voile ; on se contente souvent de le fixer au *lé*, les haubans n'étant mis en place pour le consolider qu'après la mise en place de la voile. Le cordage *keñ u ksuf*, fixé à demeure à la voile, est lancé à l'arrière, passé dans l'anneau de l'éperon ; on ne l'attachera de façon définitive qu'après avoir placé le *bom*. On passe la vergue dans la boucle *mbrékèn*, on fixe à son extrémité le *koñ u kao*, et on la dresse : l'un tient la vergue tandis que l'autre la pose sur le *téhu* et lie la corde d'attache (*balanti*). Enfin on fixe le *bom*, d'un côté passé dans une boucle simple du cordage *koñ u ksuf*, de l'autre reposant sur le câble de fixation *bumaglô*, ou sur l'anneau de corde spécialement noué au mât (le « petit » *tehu*). Il ne reste plus qu'à attacher les haubans, respectivement au fil de fer de l'avant et au banc central, et le cordage *koñ u ksuf*, réglé à la longueur voulue, au même banc. Parfois, on le tient constamment à la main de façon à pouvoir changer à tout moment l'orientation de la voile. D'ailleurs un homme est affecté à la manœuvre de la voile ; il s'assied sur le banc central, voisin du mât.

B. — LES ENGINES DE PÊCHE.

1) Le *mbal lao* (*lao* veut dire « étendre », et au sens dérivé, « pêcher »), ou « grand filet, » est du type de la senne. Ses dimensions

sont variables. En moyenne, il atteint 70 mètres de long (1) et sa largeur est de 2 m. 50 à 3 mètres. Allongé sur la plage pour le séchage, il se présente sous forme d'un rectangle. Le long de la ralingue supérieure (*rèbu*) s'échelonnent les flotteurs, de deux sortes. D'un bout à l'autre on trouve les *tombolu*, simples plaques circulaires ou carrées d'une dizaine de cm. de côté, ou de diamètre, percées d'un trou central où passe la ralingue (fig. 38). Au centre du filet sont parfois fixés des flotteurs plus volumineux, *idyu mbal* (fig. 39). Ils seront décrits à propos

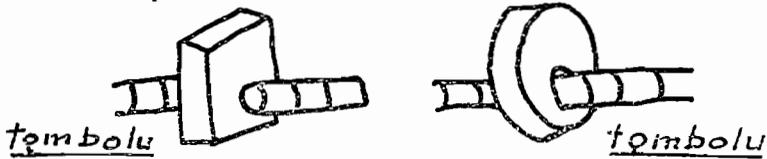


FIG. 38. — Flotteurs de la ralingue supérieure.

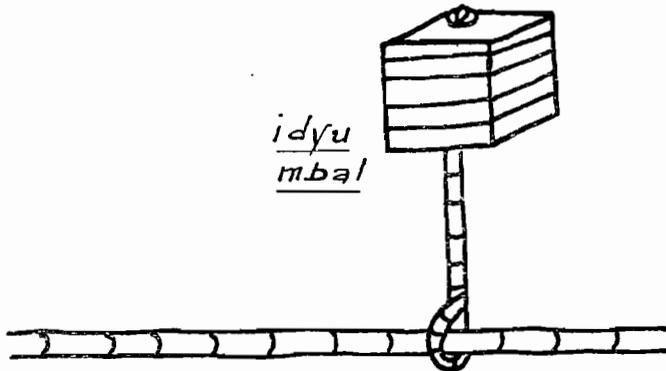


FIG. 39. — Flotteurs du milieu de la ralingue.

du *sabal*. Leur place s'explique : c'est là au centre du filet, que la tension, une fois le poisson emprisonné, est la plus forte, et c'est là aussi que des ruptures sont possibles. Ils permettent, dans ce dernier cas, de surveiller mieux les mouvements du filet. Les flotteurs, *tombolu* comme *idyu mbal*, sont soit en liège, soit en bois. Le liège est appelé *busô*, où l'on reconnaît le mot bouchon. Le bois employé est, soit du benténier, fromager, soit du caïlcédrat (*hay*), soit du *sâtô*; fréquemment d'ailleurs,

(1) A Bargny, un *mbal luo* exécuté par les enfants de l'école dépasse 200 m.

ces flotteurs sont taillés dans de vieilles pirogues désaffectées. La ralingue inférieure porte les plombs allongés ou *bètèh* : plaque de plomb refermée à force sur la corde de 7 à 8 cm. de long (fig. 40). Ils sont espa-

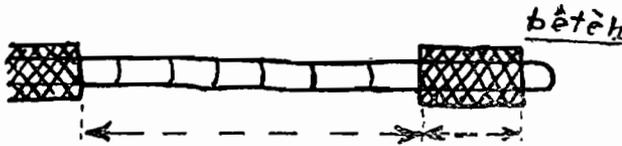


FIG. 40. — Plombs de la ralingue inférieure.

cés en moyenne de 4 à 5 mètres alors que les flotteurs, eux, sont distants de moins de 1 mètre. Les deux ralingues portent le même nom : *rèbu*.

Le maillage n'est pas uniforme. Signalons d'abord que les mailles de raccord à la ralingue (*dyarkèt*) sont, par leurs dimensions, doubles des mailles intérieures (*raba*). Celles-ci reçoivent partout le même nom, bien qu'elles soient de taille différente. Le *mbal lao*, en effet, se divise en cinq zones transversales. La zone centrale a une longueur double de celle de chacune des autres. Elle se compose de mailles d'environ 6 cm. de diagonale : le fabricant de filets les mesure à trois doigts. Enfin, à l'une et l'autre extrémité une zone de mailles d'un seul doigt ; celle-ci est faite parfois en double fil (fig. 41).

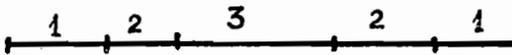


FIG. 41. — Les zones de mailles.

- 1. mailles à 1 doigt de l.
- 2. — 2 —
- 3. — 3 —

Ralingue inférieure et ralingue supérieure se prolongent par des cordes, qui sont d'abord fixées, à chaque extrémité du filet, aux deux bouts d'un bâton, *bantu mbal*, de 1 m. 70 à 2 mètres de long, puis elles vont se rejoindre, et commence la longue corde de halage, qui peut atteindre 300 mètres de chaque côté du filet. C'est *tyakar mbal*. Le *bantu mbal* est cylindro-conique ; sa partie la plus grosse correspond à la ralingue inférieure, et un plomb qui l'entoure près de l'extrémité, fixé par des clous l'alourdit encore ; il a 6 à 7 cm. de long (1) (fig. 42).

(1) Certains *mbal lao*, plus légers, n'ont pas de *bantu* plombé.
Les pêcheurs Lebou du Sénégal.

Le *mbal lao* est utilisé presque exclusivement pour la pêche très rapprochée. On le dispose dans la pirogue, un peu vers l'avant, plié en accordéon, le grand axe du filet perpendiculaire au grand axe de la

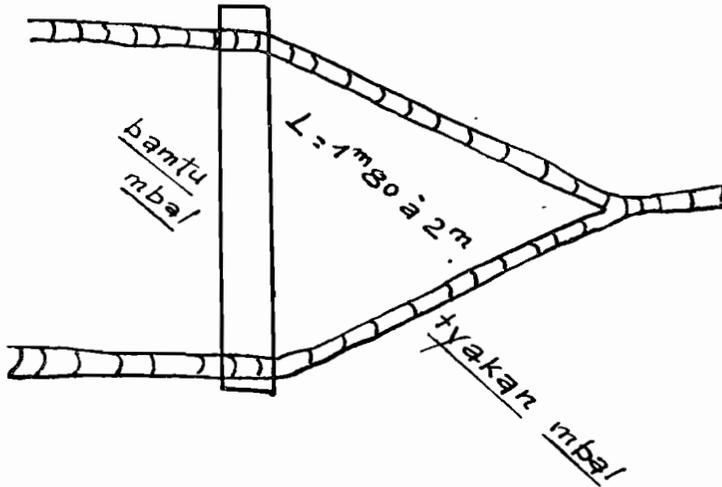


FIG. 42. — Dispositif de halage.

pirogue ; la ralingue supérieure placée vers l'arrière de celle-ci. Les deux cordes de halage sont disposées dans le fond de la pirogue, en trois rouleaux successifs vers l'avant et vers l'arrière. Les pagayeurs se placent de part et d'autre des rouleaux de corde, l'un en plus à l'avant, tandis qu'à l'arrière, tenant la pagaie de gouvernail et surveillant le déroulement des cordes et du filet, se tient le *bonom gal* « maître de la pirogue ».

Le *mbal lao* est muni de plusieurs *galaty* protecteurs et propitateurs (*galaty dyambal*) ; ils sont placés le long des deux ralingues dans leur partie centrale. De plus, entre le filet et les bâtons (*bantu mba!*) sur chaque corde de liaison est ficelé un *galaty* formé d'un *waindaré* enroulé dans la toile. (Cf. Partie III, chapitre V.)

La pêche se déroule de la façon suivante. La pirogue part d'un point A du rivage, laissant entre les mains d'une première équipe de halage l'extrémité de la corde arrière. A partir de ce point, on va disposer le filet en allant vers l'ouest : les bancs de poissons arrivent de l'ouest (1).

(1) Ainsi les gens des Mbaos sont souvent avertis de la venue d'un banc par ceux de Tyaroye, avec lesquels parfois ils font la pêche en commun.

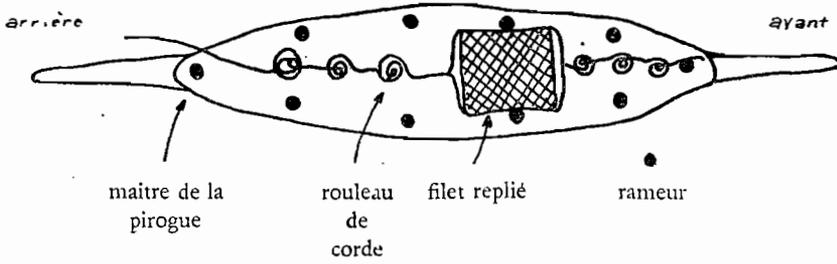


FIG. 43. — Position des rameurs et du filet.

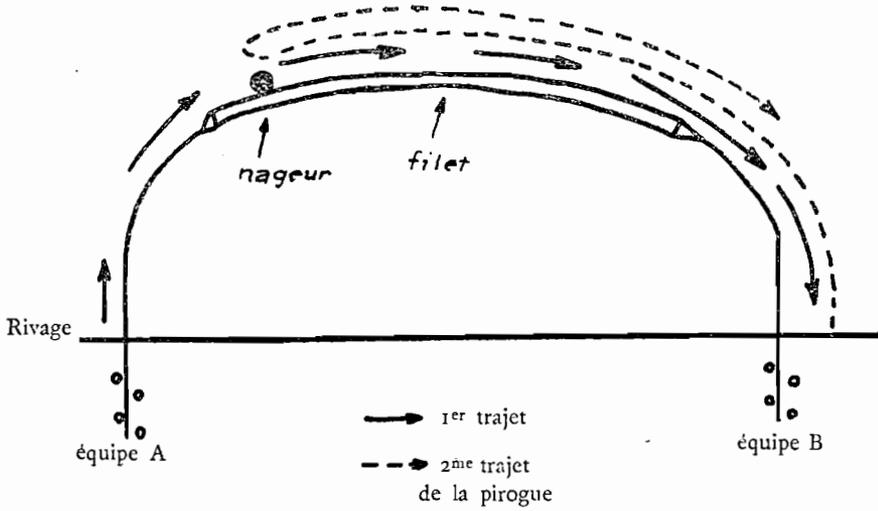


FIG. 44. — Pose du filet.

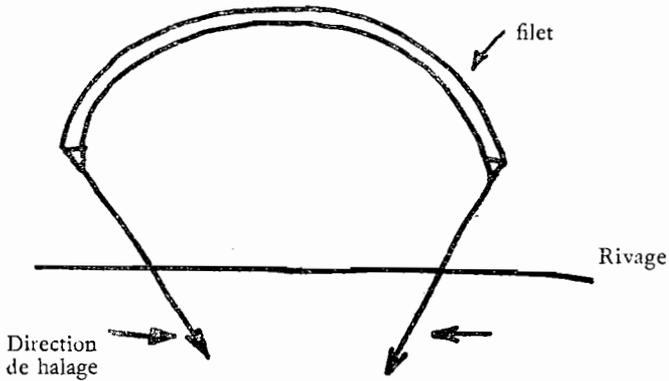


FIG. 45. — Halage du filet.

Ainsi, ce sont les payageurs de droite qui vont, s'arrêtant de pagayer lancer le filet une fois que la presque totalité de la corde arrière aura été déroulée. Le filet jeté en entier, on oblique plus nettement vers le rivage, et on fait force de rames, afin de ne pas laisser aux poissons le temps de s'échapper; pendant ce retour, la corde de halage avant se déroule et on va en tendre l'extrémité à l'équipe B du rivage. Le halage commence alors, les deux équipes se rapprochant peu à peu l'une de l'autre à mesure que le filet est plus près de la terre. On tire de concert, et, dans chaque équipe, automatiquement, celui qui était le plus proche de l'eau vient prendre la place de celui qui en était le plus éloigné, et ainsi de suite. Pendant ce temps, la pirogue, qui, au premier trajet, avait déjà lâché un homme chargé, en nageant, de surveiller le dépliage du filet, retourne à la mer, en sens inverse, pour vérifier que le filet tient bien, et, en même temps, reprendre le nageur. Enfin, quand le filet est très proche du rivage, de jeunes gens, ou de jeunes garçons, se jettent à l'eau, et vont suivre mètre par mètre le filet, jusqu'à la fin du halage. Quand le filet est près d'arriver à terre, on utilise, pour le tendre, afin que les poissons ne puissent s'échapper, un bâton à l'extrémité fourchue, le *tyorqli*. De la fourche, on soulève la ralingue supérieure (fig. 43 à 45).

2) Le *mbal sani*, c'est-à-dire littéralement le filet de jet (*mbal* : filet; *sani* : jeter). C'est une réplique de l'épervier européen; les premiers filets de ce genre ont été importés : ceux que GRUVEL signale, assez rapidement, au début du siècle, chez les pêcheurs de Gêt-Ndar sont encore « pour la plupart d'importation européenne. » Actuellement les Lebou en assurent eux-mêmes la fabrication, achetant la corde, le fil et le plomb à Dakar ou à Rufisque. Entre autres modifications apportées au filet européen, ils ont réduit les dimensions des mailles.

Le *mbal sani* se présente comme un cône très aplati, formé de trois zones successives de mailles de plus en plus fines en allant vers la périphérie (fig. 46). Les mailles les plus grandes, celles de la première zone, ont 2 cm. 5 de côté. Celles de la seconde zone voient leurs dimensions réduites de moitié; de même pour les mailles de la troisième zone. Seule la première série porte un nom particulier : *kèt*; les deux autres ne sont pas distinguées dans le langage, toutes deux sont appelées *tèr*. Les mailles de *kèt* se développent à partir d'un double sommet, formé de deux séries de soixante fils, auxquelles se rattache, par deux boucles, la corde qui permet le contrôle et le halage du filet une fois lancé. Le passage

de *kèt* au *tèr*, et de la première à la seconde zone du *tèr*, se fait par l'intermédiaire d'une cordelette de raccord. Les mailles des différentes zones ne sont pas nouées entre elles: simplement elles chevauchent, de part

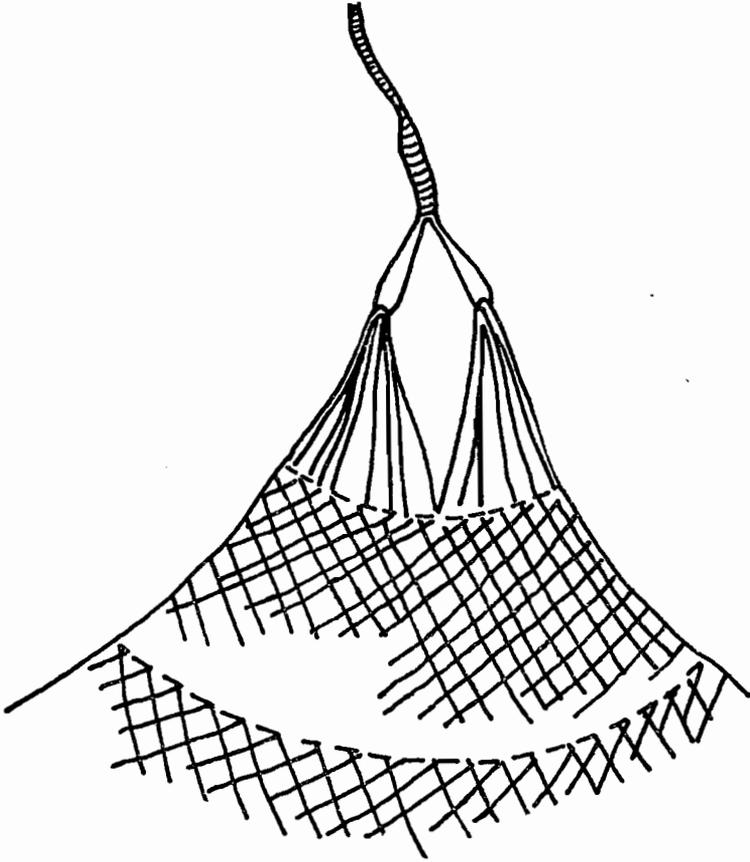


FIG. 46. — Schéma du *mbal Sani* (Croquis B. Holas).

et d'autre, la cordelette de raccord, et, de deux en deux, sont aussi engagées dans une maille de la zone précédente (fig. 47).

La ralingue (*kir*) à laquelle se nouent les mailles du *tèr*, est munie de plombs allongés (*bètèh*) enroulés sur la corde, de 10 cm. de long, séparés par des intervalles de 30 cm. environ (fig. 48 et 49). Il s'agit là, semble-t-il, d'un progrès récent, qui a augmenté l'efficacité du filet: GRUVEL signale ses plombs comme trop légers et trop petits, et d'après

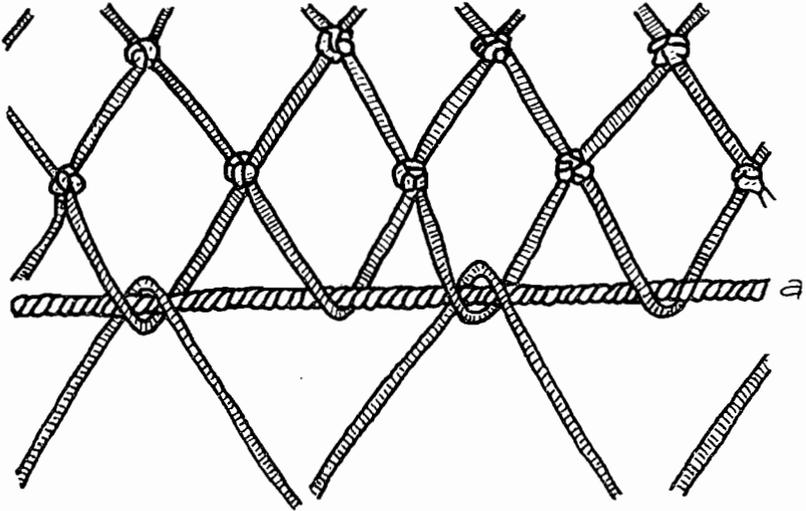


FIG. 47. — Passage d'une zone de mailles à une autre plus étroite.
 (a) corde glissière de raccord (Croquis B. Holas).

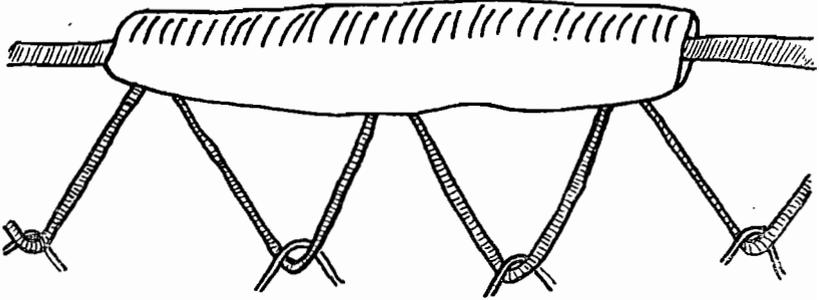


FIG. 48. — Plomb (*bètlh*) de l'épervier (Croquis B. Holas).

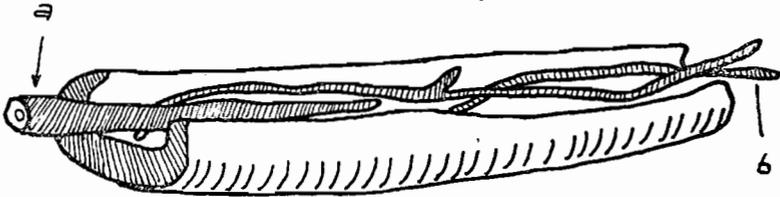


FIG. 49. — *Galaty* dans un des plombs (Croquis B. Holas).

a = morceau de queue de caméléon

b = racines *Sintyur*

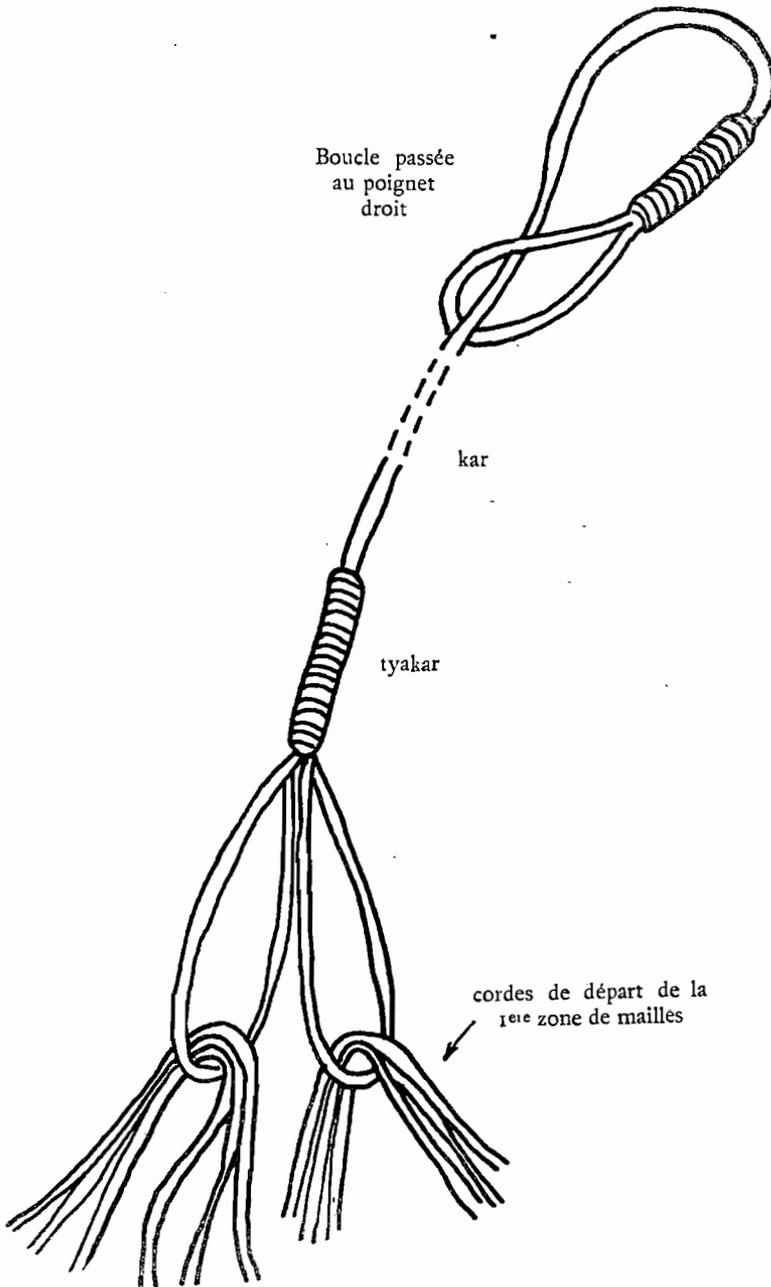


FIG. 50. — Cordes de rappel du *mbal sani* (Croquis B. Holas).

le croquis qu'il en donne, ils ne semblent pas dépasser quelques centimètres. La corde de commande (*kar*) dont le mode d'attache a déjà été indiqué, présente à son extrémité libre une boucle que le pêcheur se passe au poignet droit. Le *kar* a environ 7 m. de long. De l'épaisseur (*tyakar*) fixant les boucles de raccord à la ralingue, la longueur est habituellement de deux envergures (*b'ra*) et une coudée (*hasab*) (fig. 50).

Il y a deux façons d'utiliser le *mbal sani*. On peut le lancer de terre ou de la pirogue. Pour la pêche dans le marigot, le pêcheur s'avance dans l'eau jusqu'au genou et de là, lance son engin. En mer, il le lance de sa pirogue; il est debout à l'avant de l'embarcation, mais tourné presque vers la poupe. Il fixe la boucle, à son poignet droit et tient le *kèr* enroulé dans la main droite. De la main gauche, il ramène le filet et le plie en trois; il le saisit dans la main droite à peu près au deuxième tiers en partant du sommet. Il pose la main gauche à plat à cette même hauteur. Les plombs se trouvent libres et augmentent l'ampleur du balancement. Après quelques balancements des épaules, les bras et les jambes légèrement fléchis; le pêcheur lâche le filet et libère en même temps le *kar* enroulé à sa main droite. Le halage du *mbal sani* ne présente aucune particularité. Ce genre de pêche se pratique toujours en eau peu profonde, très poissonneuse, et concerne surtout les petits poissons.

Le *mbal sani* est aussi muni de *galaty*. (Cf. partie III, chapitre V.)

3) Le *killi* a plusieurs usages, et des dimensions variables. Filet à petits poissons, filet à crevettes, filet de transport, il a la même forme caractéristique. C'est une poche dont l'ouverture est rectangulaire, et la profondeur généralement égale au plus grand côté du rectangle. La corde qui forme le cadre de l'ouverture forme, à chacun des coins du rectangle, une boucle. Par ces boucles passent les deux bâtons (*bantu*) nécessaires aussi bien quand on utilise le *killi* pour la pêche que pour le transport. Les mailles ont moins d'un doigt: lors de la fabrication du filet, on en vérifie le calibre avec un petit bâton qui est dit représenter un demi-doigt (fig. 51).

Les plus grands modèles de *killi* servent à la pêche des petits poissons: par exemple le *yus* (sardine) et des espèces de ce genre. L'ouverture peut atteindre 1 m. sur 2, et la profondeur près de 2 m. Ici les bâtons, qui ont environ 2 m., sont passés dans les boucles de façon à doubler les petits côtés du rectangle d'ouverture. Deux des boucles sont

fixées à l'extrémité des bâtons, où une encoche est ménagée. Les deux autres sont libres : les deux hommes, un de chaque côté, qui manient l'engin, les maintiennent à la hauteur voulue pour que l'ouverture soit complète; ils se tiennent à distance convenable l'un de

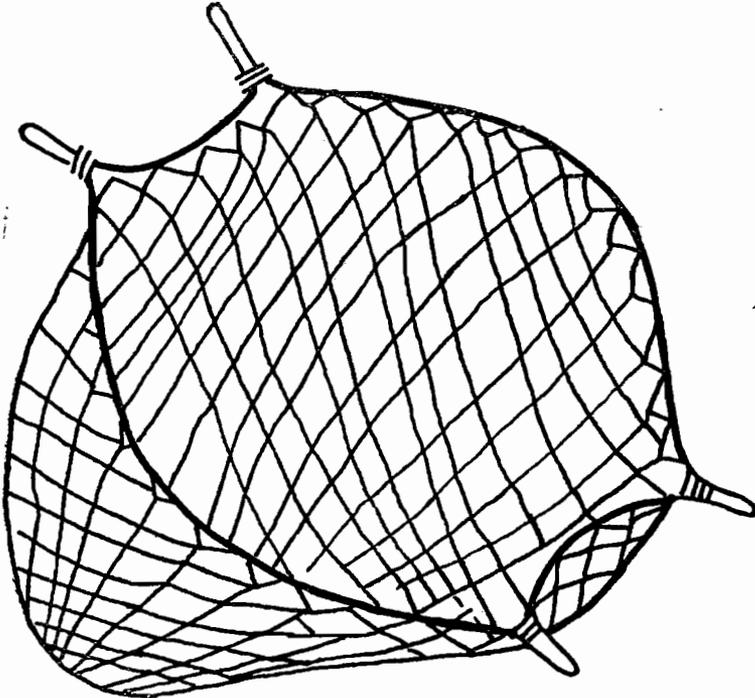


FIG. 51. — Fillet de transport *Killi*. Boucles pour le passage du bâton.
(Croquis B. Holas).

l'autre, de façon à tendre le filet. Ils marchent lentement, bâtons en mains, et le filet racle le fond. Ils se dirigent soit vers le rivage, soit contre le courant. Ensemble, d'un coup sec, ils relèvent le filet en faisant basculer les bâtons. Cette pêche se pratique en eau peu profonde, et souvent en marigot. Le *killi* ici utilisé est de dimensions plus restreintes, et de proportions différentes de celui que décrit GRUVEL (1). Ses mailles sont d'ailleurs beaucoup plus petites. Il est proche du mo-

(1) *Les pêcheries des Côtes du Sénégal*, p. 81.

dèle que décrit LECA chez les pêcheurs de Gèt-Ndar (1). Mais il n'en signale que ce seul usage.

Un *killi* plus petit est employé pour la pêche de la crevette. L'ouverture a 1 m. sur 60 ou 70 cm., la profondeur n'atteint pas 1 m. Les bâtons ont environ 1 m. 50 et sont munis d'encoches pour la fixation des boucles du filet. Le principe est le même que dans le cas précédent. Mais un seul homme suffit à manœuvrer le filet; tenant un bâton dans chaque main, il pousse le filet devant lui.

C'est un *killi* de mêmes dimensions qui sert de filet de transport; c'est souvent un filet usagé. Les bâtons sont simplement passés dans les boucles sur chaque épaule ou, en les rapprochant l'un de l'autre, on porte le tout sur une seule épaule. Les bâtons ont environ 1 m. 50 de longueur (fig. 52 et 53).

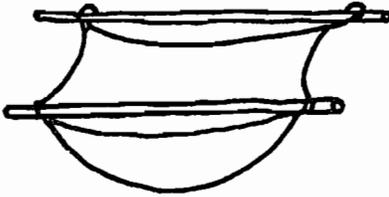


FIG. 52.
Mode de transport du *Killi*.

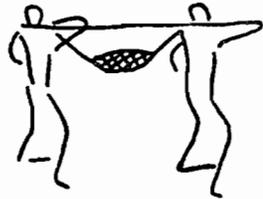


FIG. 53.
Transport du *Killi*.

Le *killi* n'est en général muni que d'un seul *galaty*, semblable à ceux du *mbal lao* quant à la forme et la composition.

4) Le *kifiro* est un petit filet à monture de bois qui sert à la fois pour le ramassage des petits poissons lorsqu'on rassemble le produit d'une pêche au *mbal lao*, et pour le transport, comme le *killi*. Il n'a pas besoin de résister à de grandes tensions : c'est pourquoi on le confectionne parfois avec une partie, à petites mailles, d'un *mbal lao* hors d'usage. La monture se compose de deux bâtons, ligaturés à angle droit et qu'une corde oblique maintient à cet écartement. L'un des bâtons a 60 à 70 cm. de long, la ligature se place à une quinzaine de cm. de son extrémité : l'autre 30 à 40 cm. et la ligature se trouve à une dizaine de cm. de son extrémité. Sur le demi-cadre formé par les deux grands bras, est disposé un filet en forme de poche triangulaire, pro-

(1) *Les pêcheurs de Guet-Ndar*, p. 69.

fond de 60 cm. environ. Deux de ses côtés sont fixés sur la monture (fig. 54).

Pour le ramassage, les femmes tiennent les deux extrémités libres

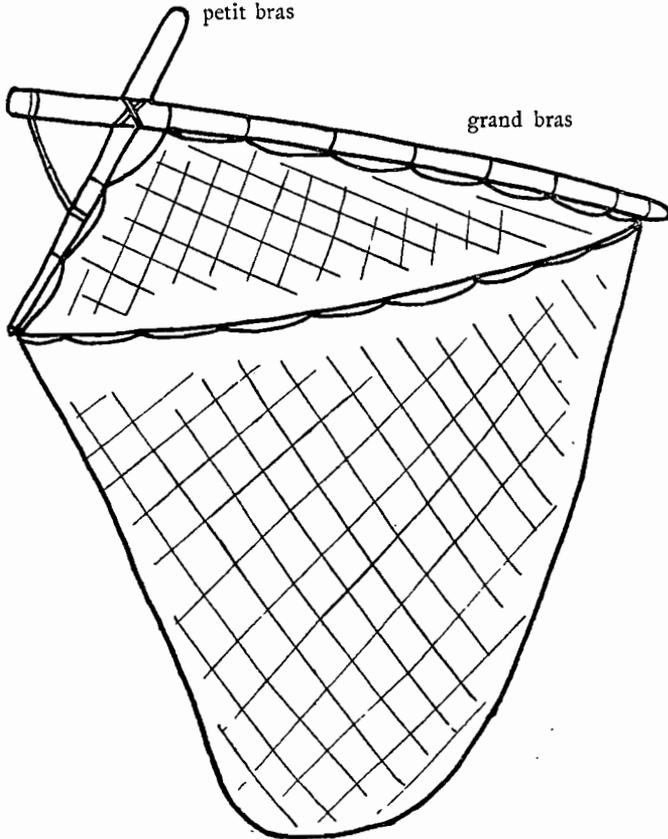


FIG. 54. — Kifiro.

de la monture, et râclent le sol avec le côté lâche du filet. Pour le portage, on appuie la branche la plus longue de la monture sur la nuque, et on la tient des deux mains, la poche du filet reposant sur son dos (fig. 55).

5) Le *sabal* a la même forme rectangulaire que le *mbal lao*, d'une longueur inférieure à 50 m., mais de semblables proportions. Le mot *sabal* désigne en même temps le genre de pêche que l'on pratique avec ce « petit filet ».

Le *sabal* est adapté à un tout autre genre de pêche que le *mbal lao*. D'où des différences importantes. Les flotteurs, *idyu mbal*, sont beaucoup plus volumineux que les *tombolu* : bloc de bois, ou série de plaques semblables aux *tombolu* et de mêmes dimensions, empilées, et toutes traversées d'une corde qui, terminée d'un côté par un gros nœud, de l'autre est fixée à la ralingue. Il y a cinq à dix de ces plaques. La corde a plus d'un mètre de long. L'espacement des flotteurs est variable. De même la dimension des mailles, parfois plus grandes que celles du *mbal lao* : on les mesure à quatre doigts.



FIG. 55.
Port du kifiro.

On pêche au *sabal* au large, et surtout en période d'hivernage. Deux personnes peuvent suffire à sa manœuvre. Elle consiste simplement à poser le filet : la pirogue effectue un mouvement tournant, de façon à la tendre en demi-cercle devant le banc de poissons. On frappe l'eau de manière à effrayer les poissons, qui se précipitent dans le filet, on remonte le tout dans la pirogue. Les poissons ne seront dégagés du filet qu'une fois rendus à terre. On emploie aussi le *sabal* lorsqu'on va en déplacement de pêche vers le Sud, en saison sèche, au moment où des pirogues de Gèt Ndar descendant, elles aussi, opérer le long de la petite Côte.

6) Le *mballa* est un filet très particulier employé surtout par les pêcheurs de Yoff et de Ngor. C'est celui que GRUVEL décrit sous le nom de *is* ou *yis* (1). C'est un compromis entre la nasse, le filet, et la ligne de fond : une ligne s'accroche au fond d'un sac où est déposée l'amorce, et le poisson, au lieu d'être capturé à l'hameçon, l'est par la fermeture du sac. D'où trois parties essentielles : la ligne, semblable aux lignes utilisées par les pêcheurs des mêmes villages ; un sac, cylindrique ou tronc-conique de plus d'un mètre de profondeur, d'un périmètre d'ouverture ayant entre 2 et 3 m. ; le porte-amorce de forme variable, en bois ou en gros fil de fer, lié au fond du sac et qui sert en même temps de point d'attache à la ligne ; enfin le système de fermeture, une corde qui passe dans les mailles bordant l'ouverture, et dont

(1) GRUVEL, *op. cit.*, p. 90. Un informateur qui ignorait cette appellation suggérait qu'une méprise avait pu être faite, le commandement de manœuvre du *mballa* étant le mot français « hisse ! » Explication ingénieuse ! Mais le mot *is* existe, au sens de « nasse », il pourrait être d'origine sérère.

les deux extrémités sont tenues en main par le pêcheur, qui laisse filer la corde en même temps que la ligne. Enfin, fixé à l'extérieur du sac, une masse de pierre entourée, comme la masse de mouillage de la pirogue et celle de la ligne de fond, d'un filet de câble ou de ficelle (fig. 56).

En effet, le *mballa* doit reposer sur le fond : on le lance, ouverture

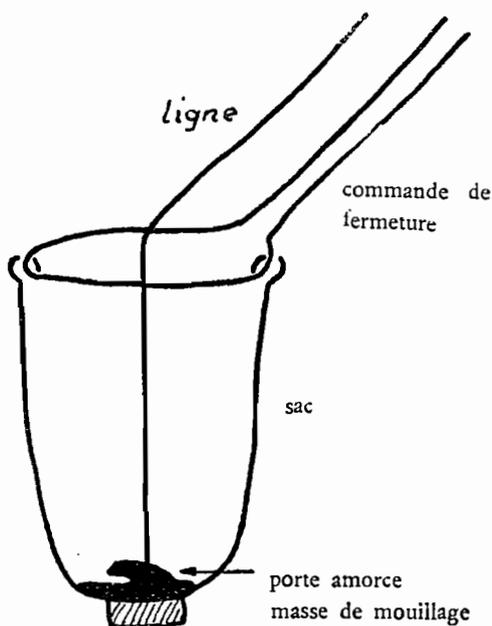


FIG. 56. — Schéma du mballa.

écartée au maximum, en laissant filer ligne et cordes de fermeture (fig. 57). Il se place au fond, ouverture tournée vers le haut. On capture le poisson en tirant très vivement sur les cordes de fermeture, puis on remonte le filet en tirant sur ces cordes et sur la ligne : cette dernière joue aussi le rôle d'avertisseur étant fixée près de l'amorce. Il est fréquent qu'on recommence l'opération plusieurs fois à la même place.

7) La ligne de fond, *hir*, est, elle aussi, surtout employée à Yoff Ngor, Dakar, beaucoup moins sur la côte sud de la presqu'île. Elle a parfois plus de 60 m. de long. Elle est goudronnée. On en trouve des modèles variés : les plus complexes correspondent à la description que

fait LECA des lignes des pêcheurs de Get-Ndar (1). Des modèles plus simples présentent une masse de mouillage directement nouée à la corde, *bum* (2) les hameçons (*os*) étant fixés par 2, 3, ou 4, l'un au-

commande de fermeture

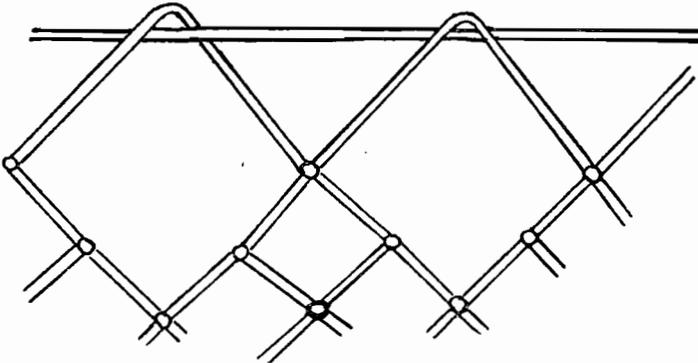


FIG. 57. — Mballa. Détail du bord:

dessus de l'autre, à des avançons noués sur la ligne à intervalle de 0 m. 50 environ, le plus bas étant attaché à 1 m. environ de la masse de mouillage. Les avançons ont une vingtaine de centimètres de long.

8) Rarement et seulement dans les marigots, on utilise une sorte de harpon, *dyöl* (3), formé d'une perche qui peut atteindre 3 m. de long, munie d'un fer à une barbelure enfoncée dans le manche. On pêche ainsi les gros poissons qui se tiennent dans les roseaux, comme le *kolèr*, qui est une espèce de silure. On l'emploie comme une lance plutôt que comme un harpon.

C. — ORGANISATION DE LA PÊCHE.

Les sociétés de pêche permettent au grand nombre des pêcheurs trop peu fortunés pour posséder leur propre matériel, de conserver une certaine indépendance. Il semble pourtant que les sociétés, dans certains cas, déclinent, au profit des entreprises individuelles recrutant

(1) *Op. cit.*, p. 72.

(2) *Bum* est un nom général, signifiant corde, cordage, et non, comme semble l'indiquer Leca, un mot désignant une partie de la ligne.

(3) Sans doute de *dyöl* = tomber de haut.

des salariés. Et, une fois mis sur la voie du salariat, il arrive que les hommes abandonnent la pêche pour aller travailler dans quelque entreprise de bâtiment (1).

Prenons pour exemple la société de pêche de Petit-Mbao, dont la fondation, sous sa forme actuelle, est récente, et dont on peut suivre le développement. Sa vie reste d'ailleurs assez précaire. C'est en 1934 que trente-six hommes se réunissent pour la fonder. Ils apportaient chacun une cotisation de départ de 25 francs, qui leur permit d'acheter le fil, la corde et les plombs nécessaires à la fabrication de leur premier *mbal lao*. Il n'était pas question encore d'acheter une pirogue : Wusaino Mpuy en prêta une, aux conditions habituelles : on fait, comme nous le verrons, la « part de la pirogue ». Lorsque la société fut en mesure d'acheter une grande pirogue, elle s'adressa à Ibra Sèk, du quartier Ndoyen de Grand-Mbao, qui est réputé possesseur de bonnes amulettes : point de vue qui n'est pas plus à négliger que celui des qualités techniques de la pirogue. On acheta donc à Ibra Sèk une pirogue qui avait déjà servi, mais dans laquelle on pouvait avoir confiance. La société la possède encore ; elle s'appelle « Astu Gèy », nom de la femme d'Ibra Sèk. La seconde grande pirogue fut également achetée à Grand-Mbao, neuve cette fois. On l'a nommée « Lir Dyañ », c'est-à-dire enfant de serpent, du surnom d'un jeune enfant d'un des membres de la société. C'est là, avec deux *mbal lao* et un *killi*, tout le matériel appartenant à la société. Elle dispose pourtant d'une troisième pirogue, que lui prête le chef de Petit-Mbao, Gurgi Mpuy. Son nom est « Fatu Sèn » : c'est le nom d'une femme de Rufisque qui se charge souvent de la vente des poissons pour la société. Il est évident que le partage de la pêche ne se fait pas de la même façon si elle a été faite avec une pirogue appartenant à la société ou avec la pirogue prêtée.

A la tête de la société se trouve le *ndyit*, chef ou président, qui est actuellement Yatu Sèk. Son suppléant est le *dongo* : c'est Babakar Mpuy. Le trésorier, ou *séñwar* est Dyébrin Mpuy, ce n'est pas loin d'être le personnage le plus important (2). C'est lui surtout qui parle aux réunions, puisqu'on s'y occupe surtout des finances de la société,

(1) Un de nos bons informateurs, Dyop « Maguette », qui était au service de Glèn Mpuy, le plus riche pêcheur de Petit-Mbao, et qui menait une vie assez besogneuse depuis son mariage, a quitté la pêche pour le terrassement, en septembre 1946.

(2) Rappelons qu'on trouve ici la même hiérarchie que dans les sociétés d'âge.

ou des parts qui doivent revenir à chacun. Il n'est d'ailleurs pas dépositaire permanent de la caisse : on la confie au chef de village, Gurgi Mpuy. Elle est alimentée par des cotisations annuelles (au début de la saison de pêche), par des cotisations extraordinaires (achat urgent de matériel, préparation des fêtes) et par les revenus de la pêche. Le produit de la pêche est, en effet, divisé en deux parts égales ; l'une revient à la société, qui la fait vendre sur le marché de Rufisque par des femmes qui touchent dix pour cent en moyenne du produit de la vente. L'autre est partagée également entre les membres de la société qui ont participé au travail : ils peuvent en disposer à leur guise. Quand on a travaillé avec une pirogue prêtée, on fait une part de plus qu'il n'y a de travailleurs, c'est la part de la pirogue, qui revient à son propriétaire.

La société de pêche peut aussi fournir de la main-d'œuvre, comme les sociétés d'âge. Ainsi, et à charge de revanche, ses membres aident celui d'entre eux qui édifie ou répare son habitation. Parfois elle prête de la main-d'œuvre à un particulier, que ce soit pour la construction ou les travaux agricoles, et le prix, débattu entre le demandeur et les chefs de la société, en revient à celle-ci.

En dehors des sociétés de pêche, existent, nous l'avons vu, des entreprises individuelles. Ainsi, dans le même village de Petit-Mbao, celle de Glèn Mpuy, qui occupe en moyenne une vingtaine de pêcheurs, sans compter les enfants qui se joignent à eux. Le matériel appartient à Glèn Mpuy et à ses frères. Les règles de répartition du produit de la pêche ne sont pas entièrement différentes des règles en vigueur dans la société. On divise le prix des poissons que l'on vend en deux parts égales : l'une revient à Glèn Mpuy, l'autre est partagée également entre les travailleurs. Quant aux poissons non vendus, on les partage en tas égaux, un par homme présent à la pêche.

Le poisson est vendu frais, ou parfois, lors de pêches particulièrement abondantes, fumé ; l'écoulement du produit est plus long. Le poisson consommé sur place est de préférence séché ; tête et queue ôtées, on le tranche en plusieurs morceaux dans le sens de la longueur, et on y enfle une ficelle attachée à une série de branches ou de bambous plantés en terre. Quant aux déchets de poissons, ils servent de fumier.

2. — ACTIVITÉS SECONDAIRES.

Quelques notes succinctes seulement y seront consacrées.

I. — Agriculture.

Pas de traits originaux. Pourtant elle s'est intensifiée avec la guerre, qui a supprimé les importations de produits vivriers. Une culture nouvelle est même apparue : le riz.

a) *Outils employés.* L'*ilèr* est d'un usage universel : sarcler, briser les mottes de terre et préparer les trous pour planter, arracher les pieds de patates, déterrer les arachides (fig. 58). *Armèt* ou *larmèt* sert à creu-

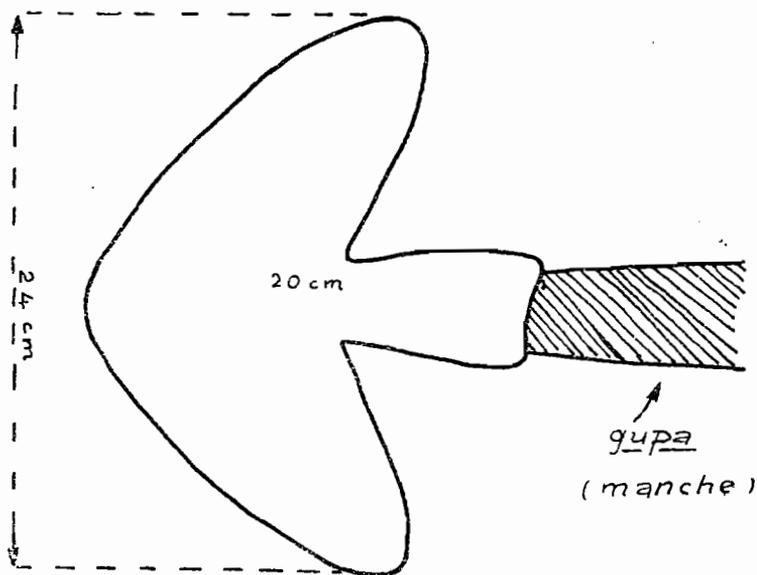


FIG. 58. — Ilèr.

ser les trous, à butter les patates (fig. 59). Le *gabù* est une sorte de houe (fig. 60). On appelle ici *daba* un sarcloir à petites plantes, dans lequel le fer, très étroit, se trouve dans le prolongement du manche (fig. 61). On utilise aussi le couteau, *paka*, pour la récolte du mil et du maïs et la pelle européenne (*pèl*). Selon les villages, les outils sont fabriqués sur

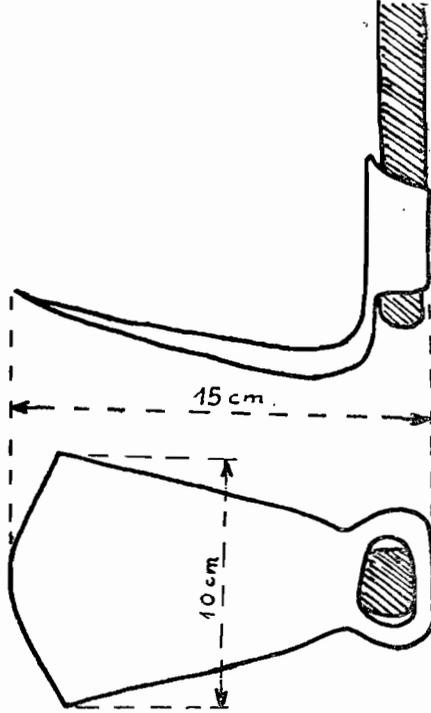


FIG. 59. — Larmet.

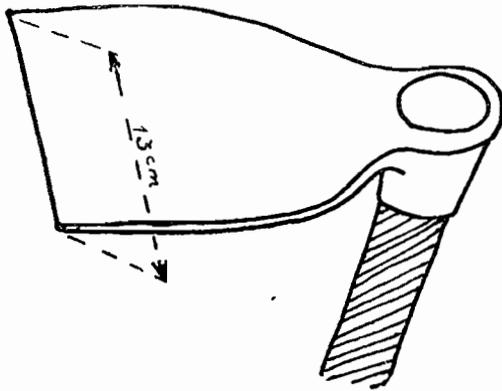
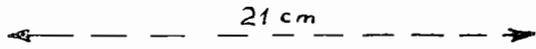


FIG. 60. — Gabu.

place ou achetés en dehors. A Mbao, où il existe pourtant encore un forgeron, Buba Mbay, tout vient de l'extérieur, Rufisque ou Dakar. Le forgeron ne fait que les réparations.

b) *Principales cultures.* A la base, les divers mils (1), l'arachide (*gèrté*), les haricots (*nyébé*), le riz (*kép*), les patates, le manioc (*nyambi*). S'y ajoutent les cultures maraichères. L'inventaire d'un jardin de Petit-Mbao présente :

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

II. — Élevage.

Il n'a qu'une importance réduite. L'achat des bêtes est une manière de capitaliser. Le troupeau est un élément de prestige. Peu réussissent à en posséder un.

Nous prendrons l'exemple de Grand-Mbao, où les troupeaux ont été décimés par une épidémie en 1944, et où il reste pourtant deux cents bovidés environ pour l'ensemble du village. Mamadou Sèk, le commerçant, et Makumba Sèk en sont les principaux propriétaires. Un Peul, dont la case est installée à l'W de Grand-Mbao, en assure la garde. Les troupeaux pâturent en brousse durant la saison sèche, en bordure de la plage pendant l'hivernage. Une série de trous rectangulaires creusés le long de la courbe du marigot servent d'abreuvoirs.

(1) Voir les notes sur l'alimentation.

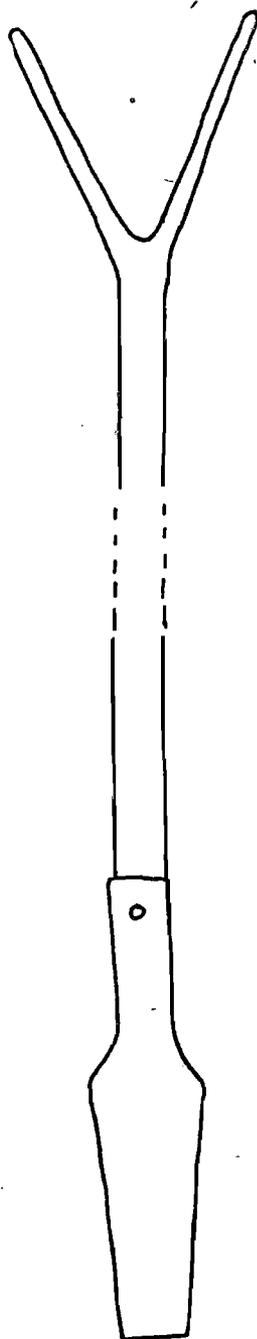


FIG. 61. — Daba.

III. — *Exploitation du sel.*

Tout au long de la côte, entre les différents villages de Bargny et la mer, et dans la région de Yen, s'étendent des lagunes reliées entre elles par des marigots. C'est là un emplacement favorable à l'extraction du sel par évaporation. GRUVEL (1) signale cette activité dans son ouvrage sur *Les pêcheries des côtes du Sénégal*. Il la localise « près de Bargny et dans les environs de Yen ». Il précise que déjà à cette époque l'« exploitation a beaucoup diminué par suite de l'abondance, sur les marchés de la région, du sel d'Europe ou du Cap Vert » alors que ces salines « étaient autrefois exploitées sur une vaste échelle par les indigènes ». Actuellement, ce travail d'obtention du sel est le propre des vieilles femmes qui viennent y consacrer quelques heures, en fin de journée.

Il y a quelques années un Européen tenta d'exploiter la saline selon la technique habituellement employée dans les marais salants mais il n'obtint que des résultats très médiocres et dut abandonner les travaux.

La première étape consiste, pour la femme qui veut faire du sel, à creuser un puits ayant de 1 m. à 1 m. 50 de profondeur. Ce puits peut être situé sur les bords mêmes du marigot, il constitue alors une sorte de compartiment parallépipédique, dont les dimensions sont approximativement 2 m. 50 × 1 m. 50 × 1 m. 80, en communication avec le marigot. Il peut, cas le plus fréquent, être creusé sur la berge à une dizaine de mètres de la rive, c'est encore une sorte de cuve parallépipédique mais de dimensions plus restreintes (1 m. × 1 m. × 1 m. 50 environ). Jamais l'eau n'est puisée directement dans le marigot.

Aux environs de ce puits, la femme construit la « cuvette » où se fait l'évaporation. Elle trace 4, 5 ou 6 cercles ayant un diamètre approximatif de 1 m. 75. A l'intérieur de ces cercles, elle creuse la terre sur une profondeur d'une dizaine de centimètres. Ce travail se fait à l'aide d'un outil emmanché dont le fer, fixé à douille, en forme de coin (*vuahi kayé*) (2). La terre enlevée sert, mélangée à de l'eau et de la vase argileuse pour constituer une sorte de ciment, à édifier les

(1) *Op. cit.*, p. 221-222.

(2) Nom Wolof.

parois de la « cuvette ». Les bords en boue séchée ont environ 15 cm. de largeur à la base et 15 cm. de hauteur. La femme puise l'eau de son puits pour emplir les « cuvettes » qu'elle a construites et laisse évaporer. Au bout de quelques jours, il s'est formé une croûte de sel assez peu épaisse (1 à 2 cm. d'épaisseur, en moyenne) où le sel est mélangé à beaucoup d'impuretés. Cette forme de réservoir en « cuvettes » circulaires semble avoir été répandue. GRUVÉL (1) la note aux environs de Kaolack, le long de la « petite côte » et aussi aux environs de Rufisque, « plus spécialement dans la plaine de Bargny ».

Pour ce dernier centre, il précise : les Noirs « creusent, dans le sable vaseux de la plage ou des marigots, des cuvettes circulaires qu'ils rendent étanches en recouvrant leur surface avec de la vase argileuse. Ils remplissent ces trous d'eau de mer, pendant la saison sèche et la laissent évaporer. Ils récoltent ainsi un sel mélangé d'impuretés mais qui est utilisé pour leur consommation personnelle. Ils en vendent ou en échangent même une certaine quantité aux indigènes des villages des environs de Rufisque ». Actuellement, comme nous l'avons indiqué, l'eau salée n'est jamais puisée dans la mer, ni prise dans le marigot.

En général, chacune des vieilles femmes ne creuse guère que cinq à six « cuvettes ». Elle peut choisir l'emplacement qui lui convient le long du marigot, elle n'y dispose aucune marque de propriété. Lorsque l'exploitation finit avec l'arrivée des pluies, les « cuvettes » sont abandonnées. Le sel obtenu est utilisé à l'intérieur des villages de Bargny (usage domestique de la femme qui fait le sel, et, rarement, vente à l'intérieur du village).

A Bargny, le sel est conservé dans des greniers en vannerie en forme de manchon cylindrique, dont les dimensions sont à peu près : 1 m. 50 de hauteur et 1 m. de diamètre. Ces greniers ne sont pas couverts donc utilisés uniquement pendant la saison sèche. Ils sont du même type que ceux utilisés pour serrer les déchets de poissons qui servent à fumer les terres et ceux utilisés pour serrer la fiente des vaches qui, séchée, sert de combustible (voir : Les greniers).

Ce travail d'exploitation des salines ne subsiste plus que comme le reliquat d'une époque où il constituait, pour les indigènes de Bargny, une activité majeure.

Sur les rives du lac Mbobeusse, près de la côte nord de la pres-

(1) *Op. cit.*, p. 221-222.

qu'île, on pratique également le ramassage du sel. Les femmes de Mbao y vont en groupe, pendant la saison sèche, pour s'en procurer ; elles partent de bon matin et reviennent le soir, rapportant le sel brut ramassé dans le lit des marigots desséchés. Chacune en rapporte deux ou trois calebasses.

IV. — *Commerce par mer.*

Tous les ans, un groupe de pirogues de Ngor, Tyaroye et Mbao descendent de concert jusqu'en Gambie anglaise. Elles partent à la fin de l'hivernage, montées par un équipage de cinq ou six hommes, et munies d'une cargaison de produits agricoles, patates surtout. En 1946, deux pirogues de Petit-Mbao ont descendu seize sacs de patates, sous la direction de Baoré Mpuy. Les gens de Ngor, qui ne disposent pas d'une provision suffisante de patates, viennent en acheter à Tyaroye ou Mbao pour compléter leur cargaison. Les piroguiers ne sont, en général, que convoyeurs, le cultivateur des patates leur donne une part de l'argent et des objets qu'ils rapportent.

On part de nuit, ou de bon matin. On navigue à la voile ; les plus hardis font un voyage ininterrompu, les autres s'arrêtent dans la région de Joal pour passer la nuit : le voyage dure deux jours. Beaucoup s'arrêtent à Mbour pour s'y munir de provisions de routes. On ne semble ni éviter le fameux cap de Sangamar ni s'y arrêter systématiquement. Arrivés en Gambie, les chefs de pirogue s'occupent de la vente de leur cargaison aux Wolof ou aux Dyoula. Ils achètent à leur tour des étoffes, des vêtements, du sucre, du thé. Ils ne demeurent que peu de jours : leur absence totale dépasse de peu une semaine.

Si au départ, il n'y a pas de cérémonie spéciale, le retour est marqué par un grand repas, une beuverie de thé, des chants. On ouvre la réjouissance par la récitation de la profession de foi et de quelques versets du Coran.

V. — *L'Artisanat.*

L'artisanat de village semble partout en pleine décadence. On rencontre d'anciens artisans, tisserands surtout, qui ont cessé d'exercer leur métier. Un inventaire des artisans à Mbao donne : un forgeron (à Grand-Mbao), deux cordonniers (un à Grand-Mbao, et un à Petit-

Mbao), un ancien tisserand à Grand-Mbao, plusieurs hommes, enfin, capables de faire des vêtements, de qualité très inégale (en particulier Suléiman Ndyay, Paté Ndyay, Albay Sèk, Glèn Gèy).

CHAPITRE III

TECHNIQUES DE CONSOMMATION

L'ALIMENTATION

A cause de la proximité des grands centres, l'alimentation n'a pas parfaitement conservé ce caractère traditionnel qu'on lui trouve ailleurs dans les villages Wolof de l'intérieur, par exemple. L'emploi du café au lait, du pain, des biscuits, etc... pour le repas du matin, chez les plus fortunés, est un signe des emprunts faits à nos mœurs.

Mais, les éléments essentiels de la nourriture restent, par ordre d'importance, le mil, le poisson, le riz.

I. — *Les produits de base (1).*

1. *Le mil.*

Il provient essentiellement des cultures que les Lebou réalisent parallèlement à leurs activités de pêcheurs. Les deux espèces de mil sont connues :

a) *Petit mil* : *suna* à petits grains marrons et *saña* à épis portant des piquants.

b) *Gros mil* : plusieurs variétés sont appréciées et cultivées.

bassi mbam, de culture facile.

bassi saloum qui tire son nom de son terrain de prédilection, le Sine Saloum ; à grain très estimé.

bassi muka.

bassi ditiñ, à grains blancs plus petits.

c) Il faut mettre à part, *kógo saña* qui, considéré comme une variété de gros mil, plus précoce, constitue une culture de soudure.

(1) Nous devons, pour ce paragraphe, de précieux renseignements au Lieutenant-Colonel Docteur Pales qui, au cours de sa mission en A.O.F., a étudié spécialement l'alimentation. Cf. L. Pales, *Rapport n° 1 (Sénégal)*, p. 45 à 52.

2. *Le poisson.*

Il est, comme il va de soi chez une population de pêcheurs, une partie importante de l'alimentation. Il est plus estimé, séché et mêlé au riz ou au couscous que frais et frit à l'huile.

3. *Le riz (kèp).*

Il provient en partie de la culture de marigot ; dans ce cas il est toujours réservé à la consommation familiale et ne donne jamais lieu à commerce. Au contraire, le riz d'importation acheté à Dakar ou Rufisque sert à la consommation mais aussi, très fréquemment, à être revendu avec bénéfice. Le « riz rouge » représente la qualité la plus souvent employée. Le riz importé provient surtout de Casamance et de Guinée.

II. — *Les produits annexes.*

1. *Le maïs (boho)* dont la farine sert à préparer des couscous, au lait surtout.

2. *Le manioc (ñambi)* dont les racines sont ou bien mangées seules (on leur attribue une valeur d'excitant sexuel), ou bien cuites à l'eau et entrant dans la composition de plats complexes.

3. *Les patates douces (patat)* consommées avec d'autres légumes accompagnant le poisson ou, lorsqu'on se risque à ce luxe, la viande. Elles servent d'ailleurs à un trafic avec la Gambie anglaise : certains pêcheurs descendent dans la région de Bathurst avec frêt de patates et reviennent avec des produits manufacturés anglais, notamment des étoffes.

4. *Le produit des cultures maraichères faites au voisinage des marigots :* Piment (*kani*), petites et grosses tomates, certaines variétés de melons (*yomba*), l'oseille de Guinée (*bisap*), le *gombo* et les haricots (*nyébé*).

Oignons (*soblé*) et poireaux servent surtout de condiments.

5. *La viande.*

Les Lebou disposent de quelques troupeaux gardés par des bergers peul. La viande n'est consommée que rarement, au temps de l'hivernage pour compléter une pêche souvent infructueuse, car le Lebou

n'aime pas porter atteinte à ce capital et instrument de prestige qu'est son troupeau.

Il est évident qu'il faut mettre à part les consommations à caractère rituel.

6. *Le lait et le beurre.*

Le lait (*méo*) entre dans la composition d'un certain nombre de plats. Mais il est vendu, soit par contrainte, à la Coopérative laitière, soit à meilleur compte, à la ville où les femmes le portent.

Le beurre (*dyu gnor*), préparé à partir du caillé cuit, a une saveur acide qui ne l'empêche pas d'être estimé. Les femmes préparent des plaquettes de beurre (*dah*) faites à partir du caillé travaillé sans cuisson.

7. *Les graisses végétales.*

L'huile d'arachide, très employée et abondamment, est achetée chez les boutiquiers.

Le palmiste (*tir*) se trouve dans les Niayes. L'huile (*dyutir*) en est extraite à l'aide d'eau bouillante versée sur le palmiste pilé.

III. — *La cueillette.*

1. Femmes et enfants vont récolter, en hrousse, des petites dattes à grains volumineux ; fruits très estimés. D'ailleurs, nombre de fruits sont ainsi collectés par les enfants, ils leur servent de nourriture d'appoint. Ce sont surtout :

darkasé, la pomme-cajou ; *limoñ*, le citron sauvage ; *garga*, le fruit du figuier de Barbarie ; *horom sapō nēw* et *dumidop*, tous fruits à grains.

2. Le « pain de singe », *bwé*, est consommé cru, mais il entre aussi dans la composition de certains mets ; les feuilles du baobab sont ramassées par les femmes puis découpées, mises à sécher et pilées en une farine qui sert de condiment (nommé *lalá*) au couscous. Les feuilles d'un arbuste, *lōré*, servent à préparer une boisson chaude.

3. Une collecte importante, faite par les fillettes, est celle des moules plates et blanches (*sébét*). Elle se fait en fin de journée, par équipes de quatre ou cinq, à l'endroit où la vague s'étale sur le sable. Les fillettes se déplacent parallèlement au rivage, fouissant avec les pieds et serrant entre les cuisses le panier où elles placent leur récolte.

En temps d'hivernage, les garçons et les hommes recherchent de gros champignons qu'ils nomment *parisolimbota*.

IV. — *Les interdits alimentaires.*

1. Les interdits animaux sont les suivants :

a) Le porc : celui qui rompt cet interdit est *kartyèn*.

b) La grenouille (*mbot*) : Le « mangeur de grenouille », *kurlé hombotö* est méprisé. Si c'est un enfant, cas le plus fréquent, qui transgresse cet interdit, les parents le châtient.

c) Le serpent (*dyan*).

d) Le margouillat (*mbo*) qui, par le mouvement de sa tête est considéré comme se moquant de Dieu (*défayab Yalla*, il se moque d'Allah).

e) *Unko geoko*. S'il urine sur les aliments « on est empoisonné » ; s'il urine sur la peau on la dit marquée de façon ineffaçable ; un enfant ayant sur la peau des plaques irritées rapporte cette affection à *unko*.

f) Le chacal, *tillo*. Manger du chacal est rapporté comme un acte de cannibalisme. On reste marqué pour la vie, cet interdit est présenté comme émanant de Babakar Si de Titavouane.

g) Le chien (*hayt*). Interdit de même nature que le précédent et auquel on attribue même origine. « Tout ce qui aboie ne peut être mangé. »

h) Le singe, *golo*. En manger équivaut à du cannibalisme. On explique ce fait en disant que les singes étaient autrefois des hommes. Mais ayant désobéi à Allah, en pêchant un vendredi alors qu'il l'avait interdit, celui-ci les punit en les transformant en singes.

i) Le charognard, *tan*, même jeune, parce qu'il mange des ordures.

j) Le poisson-scie (*yandé*). *Yalla dof ko sip*, Dieu l'a défendu. Si on en pêche on le met au fumier.

k) *Billor oké*, grand poisson plat à grandes moustaches.

l) Le requin (*gaindé*) parce qu'il mange de l'homme.

m) *Rantyan*, sorte de raie avec piquant vénéneux. Dangereux plus qu'interdit.

2. Il n'y a pas, à proprement parler, d'interdits végétaux ; certains fruits sont renommés comme dangereux :

harit, petit fruit rouge (indéterminé) qui fait mourir immédiatement si on le consomme.

domi tambanani (indéterminé).

domi ndébédây (variété d'acacia).

ulandyay (indéterminé).

héhah (indéterminé) dont le fruit peut être mangé, mais non la graine.

V. — Nourriture des petits enfants.

C'est vers l'âge d'un an que la mère sèvre (sevrer : *fèh*) son enfant. Elle applique de la boue sur ses seins pour lui faire perdre l'habitude de têter.

La nourriture de l'enfant est alors faite de lait de vache ou de chèvre sans qu'on y ajoute de l'eau (le lait vendu par les bergers est toujours coupé). Les bouillies de mil et de maïs servent de nourriture d'appoint. Entre deux et trois ans, le jeune enfant prend la même nourriture que les adultes.

VI. — Préparation des repas.

Les femmes, à tour de rôle, chacune ayant sa semaine, sont chargées des travaux de la cuisine.

1. Préparation du mil.

Le vannage des grains (*fuf*) ainsi que leur lavage (*sèbèti*) se fait, le plus souvent, au bord de la mer en profitant du vent et de l'eau. Ensuite le mil est pilé (piler = *soh*), les grains ayant été préalablement mouillés afin qu'ils ne soient pas totalement broyés. Avant de préparer le couscous (*kéréim dugup*) les femmes tamisent le produit du pilage. Deux tamis sont utilisés, à mailles plus ou moins larges, *bissir* et *layub sunguf*. Ce qui passe, immédiatement ou après nouveau pilage, à travers les mailles fines du *layub sunguf* est une farine de bonne qualité, le *sunguf*, qui sert à la préparation du couscous. Ce qui ne peut passer qu'à travers les mailles du *bissir* est une farine grossière, le *sanhal*, qui sert à la confection d'un autre mets, le *sâglé*.

a) Le couscous ou *kéréim dugup*.

La farine *sunguf* est brassée avec un peu d'eau (opération *muñö*) ce qui a pour résultat de donner un amas de fines boulettes. La ménagère complète ce travail en faisant tourner sa calebasse (opération *pénku*). Ensuite, fermentation au soleil, la calebasse étant recouverte

d'un pagne humide. C'est après cette opération qu'a lieu un nouveau tamisage : ce qui passe au *layub sunguf* est le *sirao*, couscous à grains fins ; ce qui ne passe pas est le *opö*, couscous à gros grains, celui du chef de famille. La cuisson s'effectue, à la vapeur, dans un récipient en bois ou en terre, à fond percé de trous, le *yèn* ; le tout étant couvert avec un van. Lorsque la cuisson est à point, la pâte est retirée à l'aide du *kudu tyéré*, cuiller en bois de fromager, ou en calebasse, et mise à refroidir ; au préalable, les mottes ont été écrasées contre les parois du récipient. C'est alors que le couscous est de nouveau cuit à la vapeur avec le *lalü* qui a pour but de « faire glisser » ; le *lalü* se compose simplement de la farine de feuilles du baobab et d'eau.

Le couscous de mil se prépare soit au poisson frais, séché salé ou fumé — le poisson étant posé simplement sur la pâte de mil — soit avec du poisson et des légumes. Le meilleur (*bassé*) est enrichi d'une pâte d'arachides grillées et, chez les gens aisés, de beurre. Quelquefois, la viande remplace le poisson dans la composition de mets. Certaines variantes de *bassé* utilisent la farine d'arachides crues, seule (*nöhél*) ou accompagnée de feuilles de *nébédây* (sorte d'acacia) ; dans ce dernier cas le mets est nommé *mbum*. Le couscous simplement préparé, aux mauvaises périodes, est accomodé à l'eau et au sel.

b) *Le sâglé* (ou *lah*).

A l'aide de la farine grossière *sanhal* on prépare une bouillie épaisse, à l'eau salée. Il est possible de l'améliorer en ajoutant une sauce salée ou sucrée, préparée avec des gousses de tamarin ou de la farine de « pain de singe ». Le *sâglé* se prépare aussi à l'huile de palmiste, en lait frais (*so*) et aux arachides grillées.

2) *Préparation du maïs*.

Les grains de maïs sont vannés, pilés et servent, comme le mil, à préparer le couscous (*kéréimbohol*) d'après des recettes semblables. Ce mets est très souvent accompagné de haricots (*nyébé*).

3) *Préparation du riz*.

Le riz, comme le couscous, se cuit à la vapeur. Il est accompagné de poisson (frais, sec, fumé ou salé) ou de poisson et viande et, toujours de légumes : *nyébé* en quantité importante, manioc, choux, courges et tomates. C'est un plat récent qui correspond surtout au goût des jeunes.

VII. — *Repas et Menus.*

1) Le Lebou prend, dans la journée, trois repas : *ndèbè*, vers sept heures ; *aiñ*, à midi et *rèr*, le soir vers huit heures. Ce dernier repas, pris en temps de Ramadan, toujours après le coucher du soleil, est alors nommé *ndogu*. Les enfants prennent, vers quatre ou cinq heures, un goûter : le *ndyogonan*.

2) Les menus qui suivent ont été recueillis dans les milieux les plus divers ; ils correspondent aux repas de la période d'hivernage pour une journée-type.

A. *Premier informateur.*

a) Matin : *basè* aux *nyèbè* (les haricots, cuits à l'eau, sont mélangés avec le couscous ou simplement posés dessus) ; plat froid, reliquat du repas de la veille.

b) Midi : *lahu kifar* (*lahu* accommodé à l'eau sucrée et aux gousses de tamarin) et *lahu mèò* (*lahu* au lait caillé sucré et à la farine de pain de singe).

c) Soir : *kéréidyèn*, couscous de mil avec du poisson bouilli (*ndawal*) placé dessus.

B. *Deuxième informateur.*

a) Matin : *kéréim mèò* froid, restes de la veille. Café au lait avec des biscuits trempés.

b) Midi : *lahu dyutir* (*lahu* à l'huile de palme).

c) Soir : *kéréim mèò* et poissons frits.

C. *Troisième informateur.*

a) Matin : *kéréim dugup* aux poissons secs (*gèdyè*), restes de la veille.

b) Midi : riz aux légumes (tomates, oignons, poireaux) et au poisson sec.

c) Soir : *kéréim dugup* et *mèò*.

D. *Quatrième informateur.*

a) Matin : *kéréim boho*, restes de veille.

b) Midi : *kéréim dyèn* (poisson frais, des mulets, *gis*).

c) Soir : *kéréim nyèbè*.

E. *Cinquième informateur.*

a) Matin : *kéréim boho* et *nyébé*, restes. Comme boisson du quinquiliba de Gambie.

b) Midi : riz et *nyébé*.

c) Soir : *kéréim boho* et *nyébé*.

F. *Sixième informateur.*

a) Matin : *kéréim dugup*, reste de la veille, café.

b) Midi : riz aux poissons frais (mulets, *gis*) et aux légumes (courges, haricots, patates, choux) frits dans l'huile.

c) Soir : *kéréim dugup* et poissons frits (*fátambaï*, *fondé*) du lait frais (*só*).

G. *Septième informateur.*

a) Matin : *kéréim dugup*, *mèò* ; café et pain.

b) Midi : *lahudyutir*.

c) Soir : riz au poisson séché (*hamara tyof*) et *kéréim nyébé*.

H. *Huitième informateur.*

a) Matin : *kéréim dugup*, reste du repas de la veille, café.

b) Midi : riz aux légumes (oignons verts, tomates, piments) et aux *yét* (grandes coquilles de mer) ; *lahusó*.

c) Soir : riz aux légumes et poissons frits.

I. *Neuvième informateur.*

a) Matin : *kéréim dugup* ; café et pain.

b) Midi : riz aux légumes et poisson séché ; *nyébé*.

c) Soir : *tyéré tallalé* (couscous avec *gédya*, *nyébé* et *mèò*).

J. *Dixième informateur.*

a) Matin : café et pain.

b) Midi : riz avec de la viande de bœuf et *nyébé*.

c) Soir : *kéréim boho* et *só*.

3) La boisson est constituée essentiellement par l'eau, la limonade de temps à autre, chez les plus aisés, et le lait. Le matin, l'habitude

s'est prise au contact des mœurs de la ville, de boire du café ou du lait. Il faut mentionner, comme gourmandises, les noix de kola (*guru*), les gâteaux achetés sur les marchés de Dakar ou de Rufisque et ceux fabriqués par les ménagères (*fufu*), gâteaux à la farine de mil ; *fondé*, petites boules en farine de mil et sucrées... ainsi que le riz au lait sucré (*sombi*), les fruits, surtout mangues et papayes.

VIII. — *Le repas : attitudes et habitudes.*

1) Selon l'importance de la famille, on mange en un seul groupe ou en trois groupes, les hommes, les femmes, les enfants. C'est la femme qui a préparé le repas qui prend la première son assise, les deux jambes repliées latéralement et servant d'appui ; les hommes se disposent, jambe gauche reposant pliée sur le sol, jambe droite fléchie et dressée ; les enfants s'installent comme les femmes et, lorsqu'ils mangent avec les adultes, mettent l'index de la main gauche sur le plat pour le tenir.

Le plus souvent, la nourriture est portée à la bouche, à la main, roulée en forme de boule. Les jeunes se servent de cuillers européennes ou de calebasses pyrogravées achetées au marché de Rufisque.

Lorsque les petits enfants mangent avec les adultes, ils n'ont pas le droit de se servir d'une cuiller.

2) Avant de prendre le repas, chacun des convives se lave les mains dans une calabasse, puis tous prononcent la formule *bisimilay*. Après, au moins chez les bons Musulmans, on récite le verset : *alham duli lay rahl halamina* et on se lave les mains.

3) Il n'y a pas, sauf au temps des grandes fêtes, d'invitations à l'européenne mais seulement des invitations impromptues. On invite un camarade rencontré en chemin :

Kay lèk tèmbul bulyindi sa loho, « vient manger, mais n'apporte pas ta main. »

Si quelqu'un arrive au cours du repas on lui dit : *momana war* « tu montes bien (à cheval) », c'est-à-dire, « tu arrives juste à temps » et on l'invite :

Kay nu lèk, « viens manger ».

La formule de refus est :

Suma nassi yalla bindo ayyu, « je me suis régalez, Dieu m'avait donné quelque chose de bon ». A quoi il est répondu :

Kurégé saïnofo dufé, « si tu étais rassasié, on ne verrait pas tes oreilles ».

Si le visiteur arrive à la fin du repas, on lui dit :

Monolo... war se tånko fas damma, « tu ne peux monter, la patte du cheval est cassée », c'est-à-dire, « tu arrives tard ».

4) Des croyances relatives à la sorcellerie ou au « mauvais œil » sont liées aux repas. On n'accepte pas de nourriture offerte par une personne que l'on croit sorcière (*dôm*) et on ne mange ni en même temps, ni du même mets. On doit se méfier, lors du repas, de l'œil du passant : il faut, pour neutraliser le mauvais œil éventuel, faire une invitation ou bien prélever une part de nourriture que l'on jette, une fois passée, en disant : « voilà la part de ton œil. » Un visiteur qui refuse l'invitation avec trop d'insistance est suspect et on ne le lui cache pas.

IX. — *Les gourmands (bugèlèk).*

1) Les gourmands sont l'objet de moqueries. On leur donne des surnoms, *hotgat* (cul profond) ou *fuhélé* (cul cassé) ; on leur dit :

ya bugèlèk hamolo sumu fuñolo oyé ga dèni

« Tu es gourmand, tu ne sais pas te rassasier, partout où on t'appelle tu vas. »

bugèlèk soké salo lègi sa gat alo

« Gourmand, si tu t'habitue alors ton cul sera coupé. »

2) Les gourmands et les goinfres sont également personnages des contes. Nous donnons deux de ces histoires fort bien connues des enfants comme des vieillards.

A) *Conte du plus gourmand.* Ce récit d'origine Bambara, que Moussa Travélé donne dans son manuel, est connu aussi bien dans sa forme Lebou que dans sa forme Bambara.

Nyèt nyu bugèlèk nyu andör dèm bétyi allébi nyu amsin

Trois ils gourmands ils ensemble vont jusqu'à brousse ils possèdent

halis nyu imè da ñon dyëndö nyébé nyu dyèndi nyébé kunèké
argent ils disent nous allons acheter haricots ils achètent haricots chacun

dyëndö puso nyu diko tyapo pa benna bémudès bènne nyébé
acheter aiguille ils piquent un par un jusqu'à un haricot

nyu o bènne wadi wadi da fa hotgat mufop paka
ils appellent une personne personne elle est glouton elle prend couteau

doko nyélébi nyèt idok kunèkè fop bènna dok bènnaki
 coupe le haricot trois morceaux chacun prend un morceau celui-là
kikodok dok dimah pakabi bè dok lameñ wi ñuni ñènöt
 qui coupe morceau lécher le couteau il coupe langue sa on dit quatre
mi kutyi géno bugèlèk.
 là qui est le plus gourmand.

« Trois gourmands s'en vont ensemble jusqu'en brousse. Ils possèdent de l'argent et disent : « nous allons acheter des haricots ». Ils en achètent. Chacun achète une aiguille et ils enfilent les haricots jusqu'à ce qu'il n'en reste qu'un. Ils appellent un homme (qui passe). Celui-ci est glouton ; il prend un couteau et coupe le haricot en trois morceaux. Chacun prend sa part, et l'homme qui a fait le partage (se met) à lécher le couteau est se coupe la langue. On dit de tous les quatre là, qui est le gourmand ? »

B) *Les amateurs de pain de singe.*

Nyèt nyofi andör bogu bwi bé(1) yor naklakèt
 Trois étaient ensemble aimer pain de singe jusqu'à porter calebasse
be si allébi nyu gis gwi guményó Magöbìh(2) yèk
 jusqu'à la brousse ils voient baobab couvert de fruits (surnom) monte
sikao ladok bwibi Samba Séyiyèl(3) latot Samba
 en haut il coupe les pains de singe (nom) (surnom) il casse (nom)
Magobopo(4) lèdyamba béyaga mutapo ba rambi bényam
 (surnom) mélanger avec l'eau jusqu'à il trempe ses pour manger
muniko bonyamé manyam wadi nyamati muniko banya-
 il lui dit si tu goûtes je goûte quelqu'un le goûte il lui dit si tu le goûtes
mati manyam mutal barambi dalitop Samba Séyiyèl diko-
 encore je goûte il tend ses doigts il saute (nom) (surnom) essaie de
wau yèlìpa damma Samba Magobopo diko wahi bayam
 l'attraper ses jambes se cassent (nom) (surnom) va trouver son père
ba mu démé nèko Samba Séyiyèl ak Samba Magöbìh
 lorsqu'il est arrivé il dit (nom) (surnom) et (nom) (surnom)
dèñèñè munaka èhé bopo borot.
 son mort il dit hum : hum : sa tête tombe.

(1) *bé* forme abrégée de *béyi*, cf. conte précédent.

(2) *Magöbìh*, « gros-ventre ».

(3) *Séyiyèl*, « aux jambes minces ».

(4) *Magobopo*, « à la grosse tête » (*bop*, tête).

« Il y avait ensemble trois (hommes) qui aimaient le pain-de-singe jusqu'à emporter en brousse une calebasse (pour le préparer). Ils voient un jour un baobab couvert de fruits. « Gros-ventre » monte jusqu'en haut et cueille les pains-de-singe. Samba, « aux-jambes-minces » les casse (pour briser la coque). Samba, « à la grosse-tête », mélange (la farine du fruit) avec de l'eau, jusqu'au moment où il commence à tremper ses doigts pour manger. « Gros-ventre » lui dit : « si tu goûtes, je goûte (aussi). » Samba, « aux jambes-minces » dit (aussi) : « si tu le goûtes encore, je goûte (également) ». Samba, « aux-jambes-minces », essaie de l'attraper et ses jambes se brisent. Samba, « à-la-grosse-tête », va trouver son père. Lorsqu'il est arrivé, il lui dit : « Samba aux-jambes-minces » et « Samba au-gros-ventre », sont morts. Hum ! Hum ! lui dit (le père). (Aussitôt) la (grosse) tête tombe. »

Pour conclure, nous remarquerons que c'est le couscous, et notamment celui de mil (sous ses deux formes *kéréim dugup* et *lah*), qui est à la base de l'alimentation du Lebou. Froid, il est l'élément important du repas du matin. Chaud, et fraîchement préparé, il constitue, avec le poisson et rarement la viande, le repas du midi : il faut alors compter un minimum de 150 grammes par personne. Le soir le *lah*, plus facile à digérer, a les honneurs du repas. Et, pour les notables, consommer au dernier repas le *lah* au lait et au sucre constitue une façon d'affirmer son prestige social.

EN MATIÈRE DE CONCLUSION

Peuple de pêcheurs, les Lebou s'opposent aux Wolof, aux Sérère pour lesquels l'agriculture est de loin la dominante de la vie économique. C'est là le signe le plus aisément lisible de leur originalité, mais ce n'est pas le seul. La spécialisation qui a fait d'eux les meilleurs pêcheurs de la côte occidentale — ils sont réputés tels non seulement au long de la petite côte, mais au Sine-Saloum, en Gambie, et jusqu'à Konakry où ils ont une petite colonie — n'a fait que renforcer leur cohésion de société bien distincte et originale. Il y a non seulement un genre de vie Lebou mais une culture Lebou, qui reçoit et assimile à sa manière propre les apports extérieurs. D'ailleurs, les Lebou sont connus en tant que groupement distinct depuis plusieurs siècles : le nom est déjà mentionné dans les chroniques maures au XVI^e ou XVII^e siècle (1). Les parentés, les affinités, les ressemblances avec les groupements voisins sont notables : la langue est très proche du Wolof, l'organisation familiale, la religion, présentent des traits communs avec les coutumes Wolof et Sérère. Mais, considérant dans son ensemble la société Lebou, on est frappé par l'originalité de sa culture et de son évolution. On ne saurait, utilisant les seules informations, presque toujours fragmentaires, de la légende, de la linguistique ou de l'ethnologie, les confondre avec les Sossé, les Wolof ou les Sérère.

D'ailleurs, le sens prêté au nom même des Lebou, les jugements portés sur ce groupe par les peuples voisins — qui les accusent de particularisme, d'orgueil, voire de conduites scandaleuses, les légendes qui montrent l'impatience devant toute domination, marquent bien

(1) Chroniques dont la recension est due à l'érudit Moktarould Hamidoun, notre ami de Dakar et du désert.

que le peuple Lebou a depuis longtemps conscience — et fort susceptible — de son existence indépendante. La grande révolte du XVIII^e siècle contre l'autorité du Damel du Cayor, la formation dans le réduit de la presqu'île d'une « République Lebou » qui sut s'organiser et vivre, en est la preuve la meilleure. Ce n'est pas seulement contre toute domination politique, mais contre tout essai de « colonisation » culturelle que les Lebou se sont dressés. Autant que les peuples voisins, ils ont accueilli les influences étrangères; ils ne s'y sont pas fermés, mais les ont filtrées, mesurées. Ils ont assimilé ces apports extérieurs, ne se sont pas laissés assimiler par eux. A cette règle l'apport européen n'a pas fait exception. A ce particularisme, que nous pourrions qualifier d'ouvert, les Lebou demeurent attachés (les voisins s'en irritent, d'ailleurs en le défigurant). Comment les structures sociales rendent-elles compte de cette situation très particulière ?

A la base, il faut noter la spécialisation technique. Les castes ou groupements de pêcheurs au Sénégal vivent partiellement en marge : ainsi les pêcheurs de Get-Ndar, étudiés par M. LECA, et les *Tyubalo* du fleuve. Les Lebou se sont manifestés comme un peuple à part, avec toutes les réactions de repli, de défense et d'agressivité que suppose une telle condition. Mais il faut aussi chercher dans la structure même de leur société, et dans leur psychologie, les raisons profondes de la cohésion et du particularisme que révèle leur groupement.

Nous avons fréquemment, au cours de ces chapitres, parlé d'équilibre dans les rapports entre sexes, et celui-ci s'exprime au niveau de la vie sexuelle, au niveau des activités religieuses et techniques, au niveau du statut accordé à l'homme et à la femme (qui n'est pas ici une mineure absolue comme dans beaucoup de sociétés nègres). Cet équilibre doit expliquer les transformations sans heurts subies par la société Lebou au cours de son histoire : le passage d'une organisation de type matriarcal à une organisation centrée sur la lignée maternelle ; puis à une structure de type islamique où l'homme et la lignée paternelle détiennent les fonctions essentielles. A chaque fois, il n'y a pas eu révolution, mais aménagement qui concilie la part du conservatisme et la part de l'innovation, la part de la femme et la part de l'homme. L'éducation donnée à l'enfant agit dans le même sens ; elle l'inscrit dans la société des femmes, puis dans la société des hommes, dans le passé du groupe, puis dans le présent.

C'est encore à cette notion d'équilibre qu'il faut rattacher le respect que l'on manifeste de la personnalité de l'enfant (ce qui scandalise les Wolof), de la personnalité de la femme (personne ambiguë, à la fois dominée et respectée), comme de celle de « l'homme quelconque » (qui discute des affaires relatives au « carré », au quartier ou au village). Respect qui explique la part (et aussi la responsabilité) laissée à chacun dans le domaine des affaires publiques.

Un tel équilibre n'a pu se réaliser de cette manière qu'en raison du petit nombre d'individus qui composent le groupe Lebou et la vive conscience qu'a eu celui-ci de son existence indépendante. Forte cohésion interne et forte conscience collective aident à concevoir les réactions de défense et d'agressivité qu'ont manifestées les Lebou vis-à-vis de leurs voisins — société fermée aux femmes étrangères (car « le lait fait la parenté »), société maniant le défi guerrier et la provocation verbale (nous rappelons encore le sens donné au mot Lebou ainsi que les légendes qui indiquent la grossièreté comme trait caractéristique de ce peuple).

Nous notions plus haut que le groupement Lebou a dû marquer aussi son originalité dans la manière même dont il a accepté les apports extérieurs. Lorsqu'il emprunte, pour accroître, par des techniques religieuses, magiques ou matérielles, sa fécondité et sa puissance, il le fait avec son génie propre. Les emprunts ne sont jamais simplement plaqués, mais assimilés, incorporés à l'ensemble des éléments proprement Lebou. Et ceci explique que le voisinage des villes, Dakar, Rufisque, n'a pas apporté ici le désarroi total qu'il a apporté chez d'autres. Un contrepois de tradition équilibre toujours une organisation nouvelle. Un esprit de conservation, qui est loin d'être du conservatisme, est toujours présent.

Ce groupe « préservé » et bien vivant a, en conséquence, acquis au Sénégal un rôle auquel sa faiblesse numérique ne semblait nullement le prédisposer. La « collectivité Lebou » de Dakar, appuyée sur le peuple Lebou tout entier détient dans cette ville immense et complexe qui aurait dû lui échapper, un pouvoir réel avec lequel doivent compter les jeux de la politique locale.

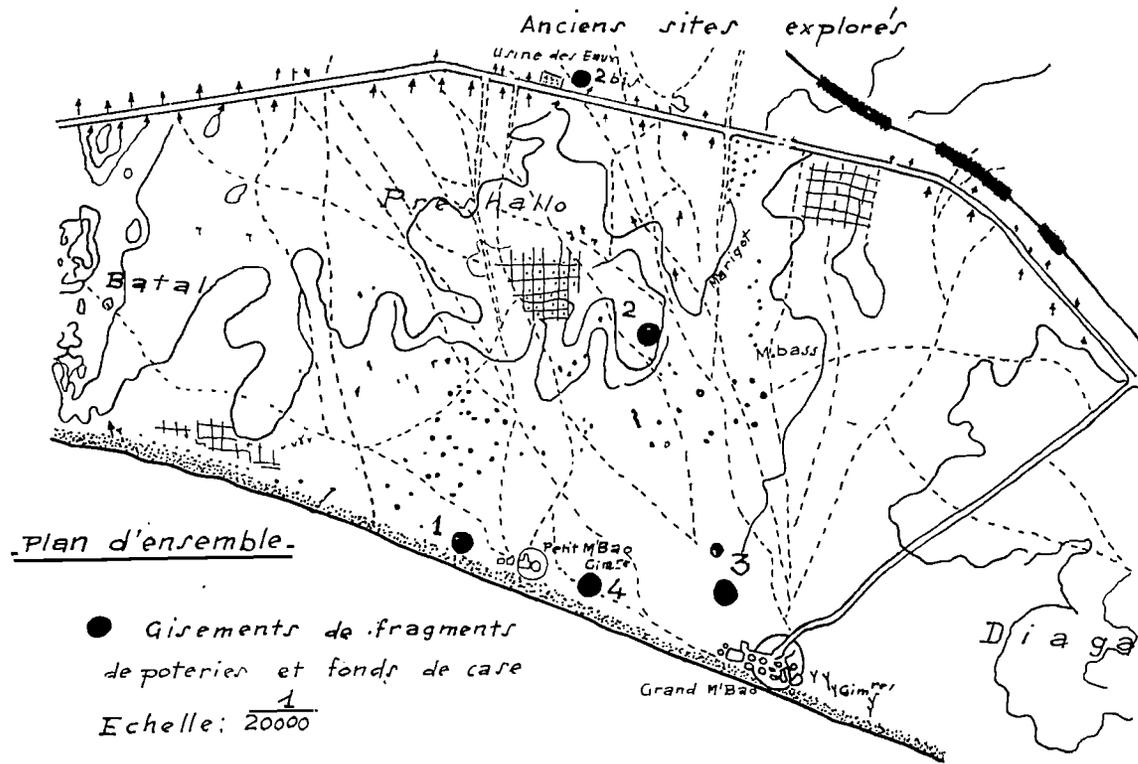
S'il est imprudent d'être prophète, il n'est pas présomptueux de penser que ce petit peuple assurera son évolution dans la vie moderne sans payer celle-ci de la perte de son âme.

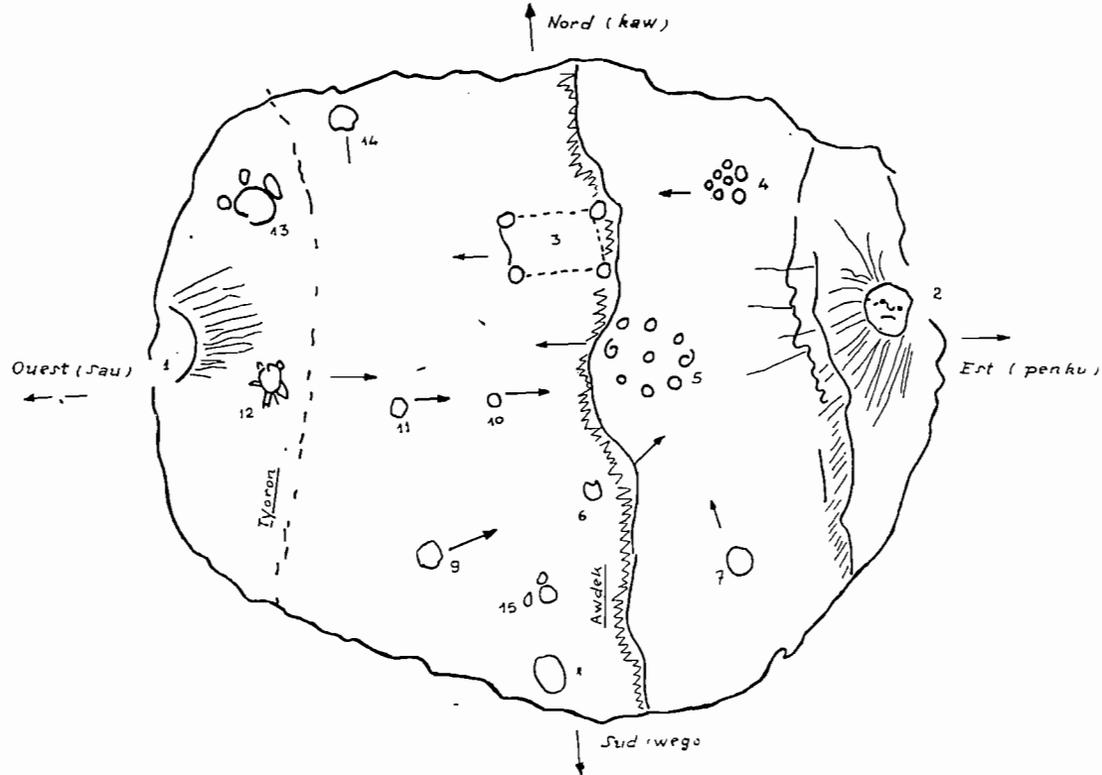
TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS.....	VII
SYSTÈME DE NOTATION.....	IX
BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE.....	X
I. — LE PAYS LEBOU.....	I
I. — L'HISTOIRE ET LES TRADITIONS.....	5
Appendice I : Note sur les anciens sites de villages.....	19
Appendice II : Note sur quelques légendes.....	20
II. — LE LEBOU.....	24
CHAPITRE PREMIER. — L'enfant. Son intégration dans la Société lebou.	
L'éducation.....	24
Appendice I : La circoncision.....	45
Appendice II : Les jeux.....	49
CHAPITRE II. — Quelques attitudes et réactions psychologiques.....	60
Appendice I : Les salutations.....	71
CHAPITRE III. — Vie sexuelle. Réactions à contenu sexuel.....	73
Appendice I : Les insultes d'enfants.....	88
CHAPITRE IV. — Connaissance du Monde.....	90
CHAPITRE V. — L'activité religieuse et magique. Le syncrétisme du système religieux.....	108
IV. — L'ORGANISATION SOCIALE.....	134
La famille. La propriété. Le mariage.....	134

V. — LES TECHNIQUES. LA VIE ÉCONOMIQUE.....	150
CHAPITRE PREMIER. — Techniques de protection. L'habitation	150
CHAPITRE II. — Techniques d'acquisition et vie économique	160
La pêche.	161
Activités secondaires	193
CHAPITRE III. — Techniques de consommation. L'alimentation.....	199
VI. — EN MATIÈRE DE CONCLUSION.....	211
VII. — DOCUMENTS ET PHOTOGRAPHIES.....	217

PLANCHES





Légende :

1. Lune (*wu*).

2. Soleil (*Dyanta*).

3. Bunte Karu Mak.

4. Delöñ.

5. Dyangu.

6. Awa.

7. Arot.

8. Bidoyu gedi,

9. Adama.

10. Useimu.

11. Asan.

12. Dapran.

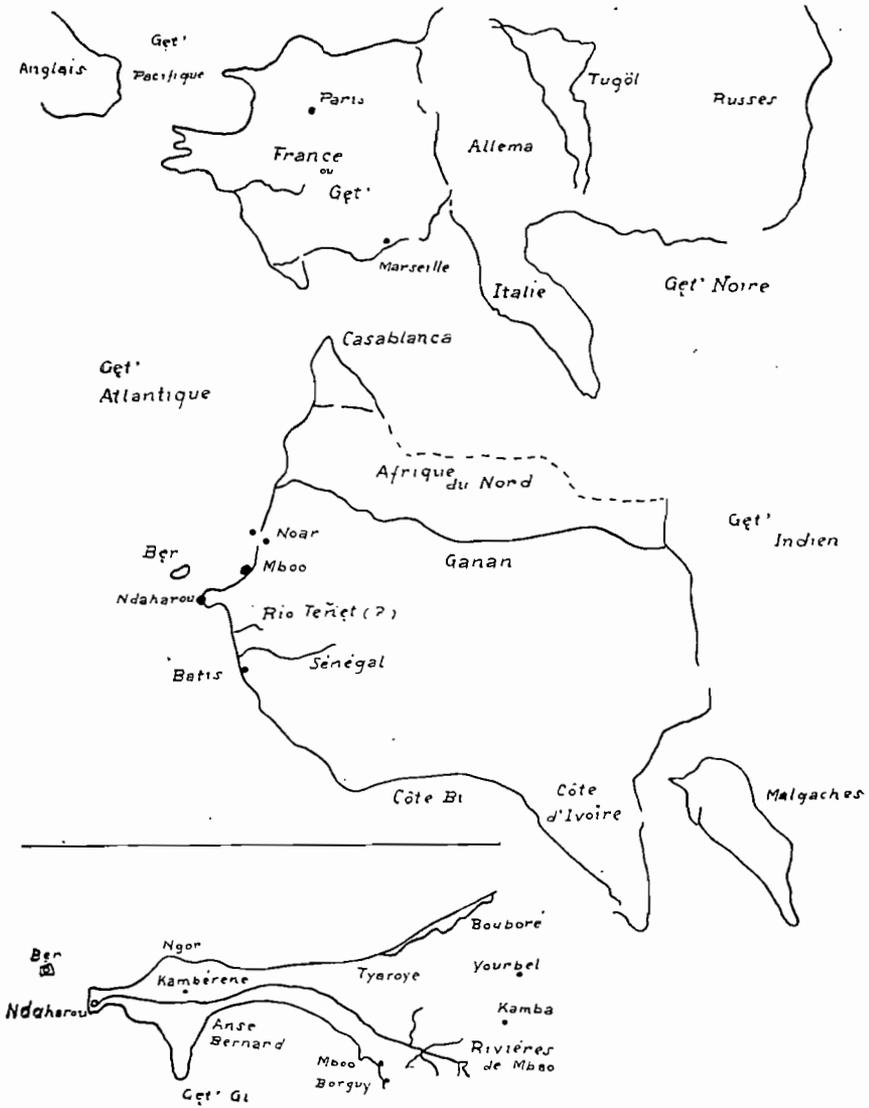
13. Marot.

14. Marakot.

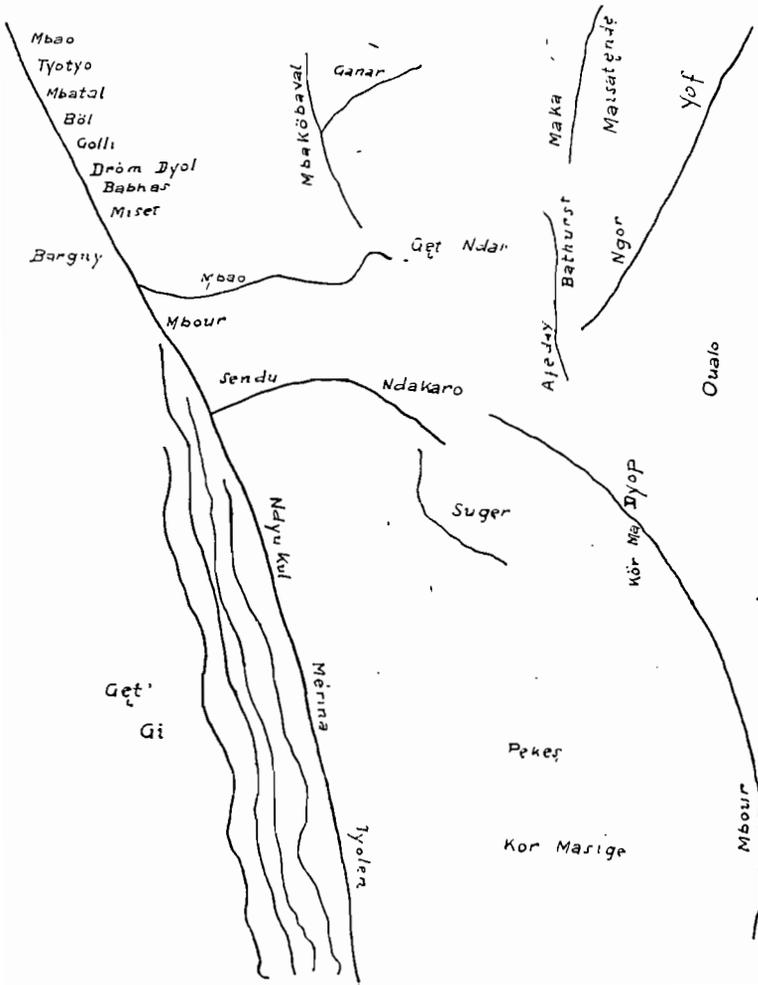
15. Anrot.

Les flèches indiquent, selon notre informateur, les déplacements dans le ciel.

CARTE DU MONDE DRESSÉE PAR ASIS



CARTE DU MONDE dressée par M. DIOP. (20 ans)



- Damba Diop
 - Saliou Sar
 - Mossa Dyagne
 - Ousmane Ndyay
 - Pat Sar
 - Doudou Ndyay
 - Mbai Fal
 - Ousmane Fal
 - Alay Wada!
 - Moulafer Ndyay
 - Mbai Dyagne
 - Seidou Ndyay
 - Ousmane Dyop
 - Makha Dyop
 - Moussa Fal
 - Samba Dyop
 - Samba Sarre
 - Samba Fal
 - Moussa Sar
 - Moussa Fal
 - Boubakar Nday
 - Mat Mbay
 - Omar Mbay
- Ouakam
- Sine, Jaloyn



(Photo Aéronautique Navale).

VUE D'ENSEMBLE DE GRAND-MBAO



GRAND-MBAO

Au centre la mosquée « en dur » et l'école. Au fond, au delà de la boucle du marigot, Petit-Mbao.



UN *pinty* CONSTRUIT « EN DUR » (GRAND-MBAO)



LANCER DU *mbal sani*



HABITATIONS CONSTRUITES SUR LA PLAGE MÊME (MBAO)



DÉCORATION DE PIROGUE (MBAO)



LE *pinty* PENDANT UNE RÉUNION DES HOMMES
A droite, le nouveau *pinty*, en dur (Mbao).



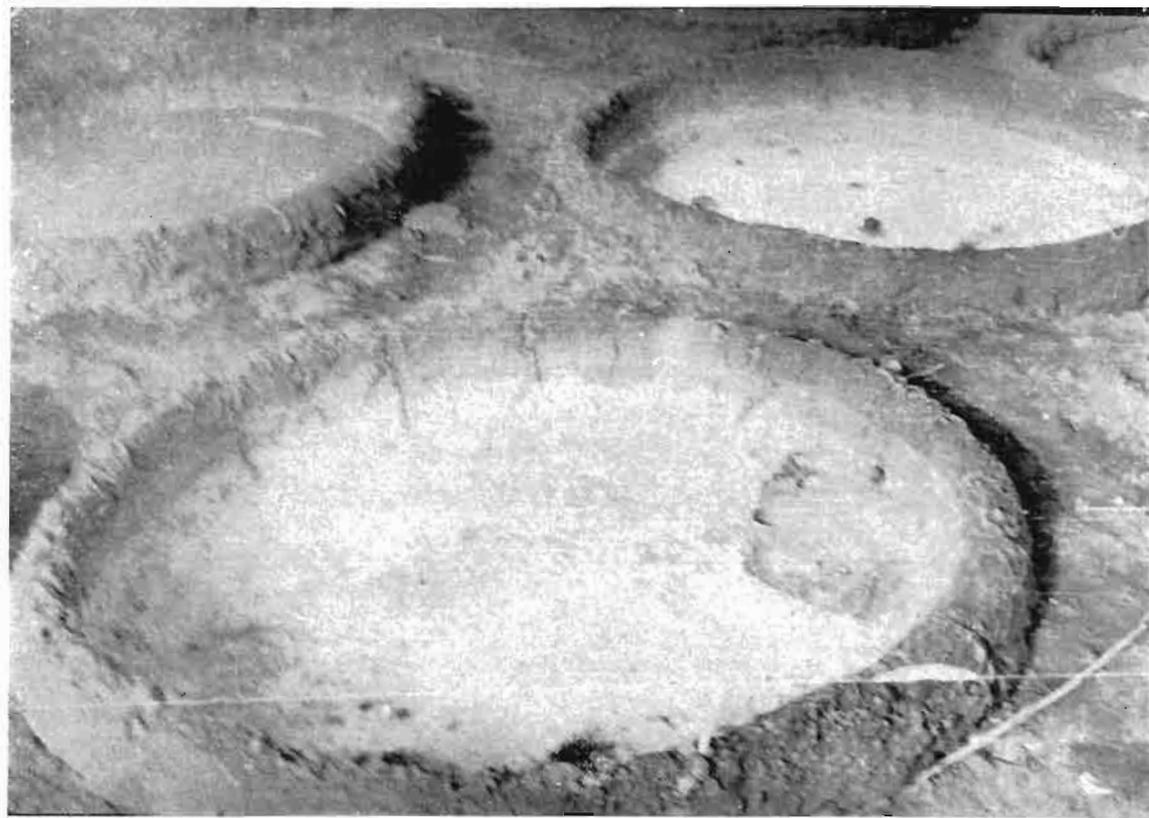
SÉCHAGE DU POISSON
A gauche, une mosquée de quartier (Mbao).



MODE DE FIXATION DU MAT ET DE LA VOILE (MBAO)



EXPLOITATION DU SEL (BARGNY)



EXPLOITATION DU SEL A BARGNY



PIROGUE AVEC LES PAGAIES ET LES FOURCHES DESTINÉES A GUIDER LE *mbal lao* (MBAO)



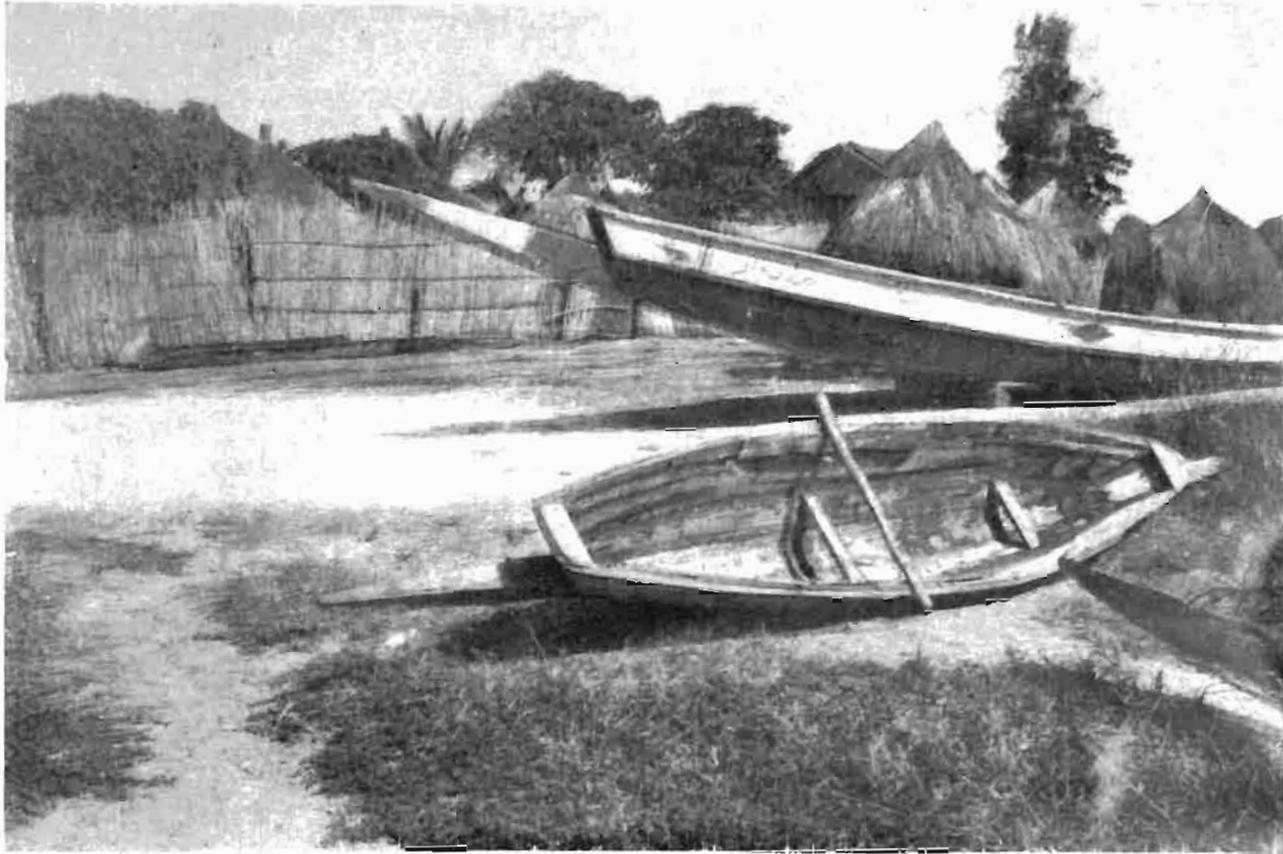
LABOURAGE A L'ILER (MBAO)



JEU DES ENFANTS SUR LA PLAGE (MBOUR)



GRENIERS EN VANNERIE (MBAO)



PIROGUES RANGÉES PRÈS DES HABITATIONS
A droite, derrière les pirogues, ligne de greniers (Mbao).



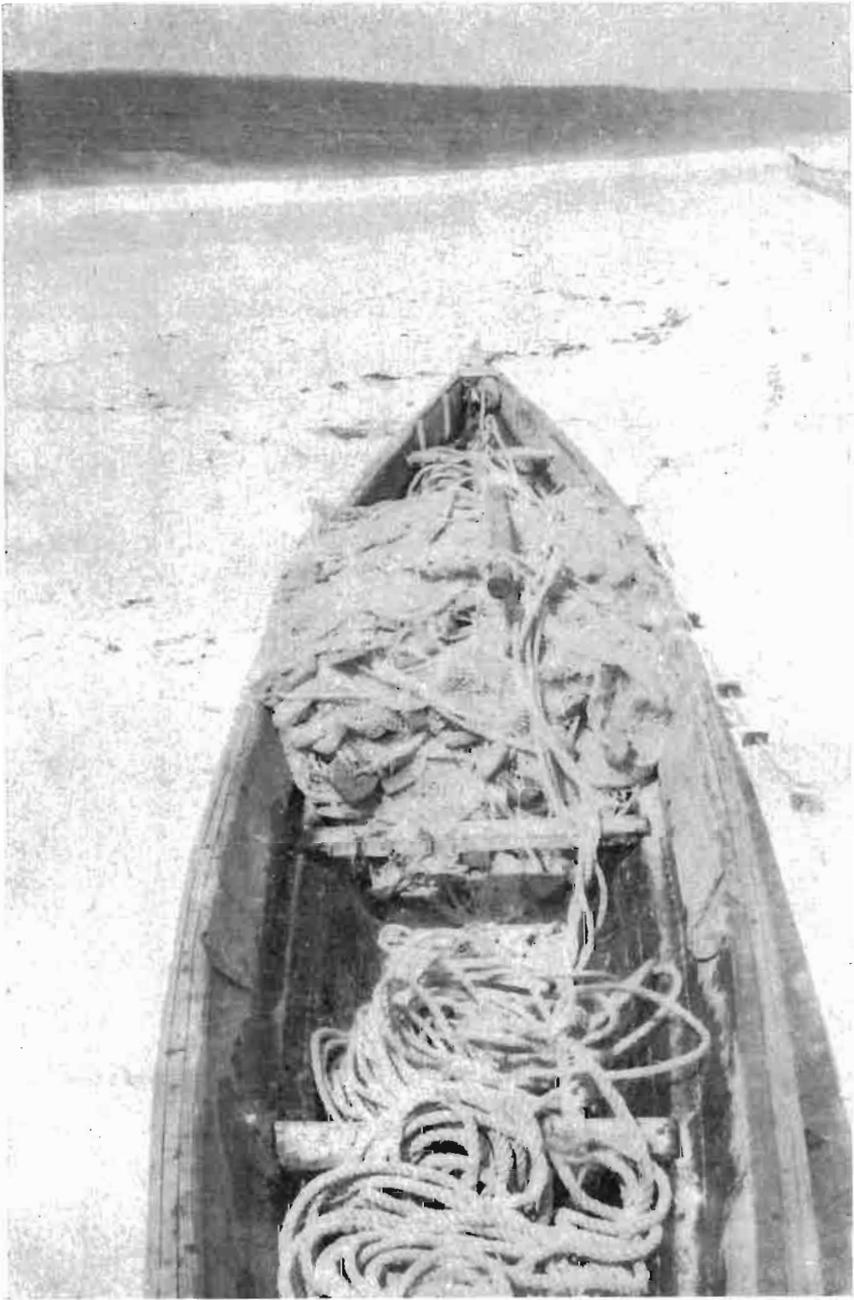
AUTEL PROTECTEUR DE MAISON (BARGNY)



AVANT DE PIROGUE, MONTRANT LA STRUCTURE DES PLATS-BORDS ET LES *galaty* PROTECTEURS (MBAO)



LES ÉLÉMENTS DE LA VOILURE (MBAO)



PIROGUE CHARGÉE DU GRAND FILET
(*mbal lao*) PLIÉ PRÊT POUR LA PÊCHE (MBAO)



AUTEL PROTECTEUR DE CHAMP (MBAO)