

Des prénoms joola aux prénoms des Blancs

Réflexion critique du concept de dialogue islamo-chrétien à la sénégalaise

Paul DIEDHIOU(1), Abdou BADJI(2), Jean Bernard DIATTA(3)

(1)(2) Département de Sociologie, Université Assane Seck, Ziguinchor,
(3) Doctorant, Département Sociologie, Université Assane Seck, Ziguinchor

Résumé : Le prénom occupe une place de choix dans la constitution de la personne puisqu'il est en quelque sorte le premier marqueur identitaire qui place l'homme dans le groupe. Aujourd'hui il est devenu un objet d'étude investigué par les ethnologues, les linguistes, les littéraires qui ne mettent pas l'accent sur l'auto-nomination. C'est dans cette perspective que s'inscrit cet article dont l'objet est d'esquisser une anthropologie de la mort par le prénom en mettant au cœur de l'analyse le passage de prénoms joola aux prénoms des Blancs. Ce passage est un indicateur nous permettant d'appréhender les mutations en cours en Basse Casamance. Celles-ci nous ont amenés à faire un examen critique du concept du dialogue islamo-chrétien.

Mots-clés : Basse Casamance, religion, anthropologie de la mort, Joola, dialogue islamo-chrétien.

Les expressions « prénoms joola » et « prénoms des Blancs » (*uŋaŋ walulumay*) sont usitées par les Joola ajamat pour différencier les prénoms « traditionnels » joola (*uŋaŋ wajohway*) des prénoms hérités de leur christianisation et de leur islamisation. Ces deux expressions traduisent ainsi les mutations en cours dans les différents villages joola. Pour saisir celles-ci, commençons par mobiliser quelques références sur cet objet (les prénoms) très peu investigué par les spécialistes de ce groupe ethnique.

Le prénom¹ occupe une place de choix dans la constitution de la personne². C'est en quelque sorte le premier marqueur identitaire. Il place l'homme dans le groupe : il est

¹Nous distinguons les noms de familles d'avec les prénoms et les surnoms qui sont attribués à des moments précis de la vie. Avec l'avènement des religions révélées, il est possible qu'une personne soit connue avec ses divers prénoms, dont l'un peut être « joola », l'autre « musulman » ou « chrétien ».

²Nous comptons dans nos travaux ultérieurs intégrer les travaux de feu Antoine Tendeng qui a créé et diffusé le calendrier joola, privilégiant le prénom « joola » sur les autres.

alors l'indicateur qui permet de reconnaître le registre ou le référent qui le qualifie, le signe de sa situation, de son origine, de son activité et de ses rapports avec les autres (Thomas & Luneau 1995). En fait, le prénom en milieu joola ajamat, parfois d'origine concrète ne fait pas que nommer : il révèle l'être. Engagé dans une collectivité plus ou moins contraignante, l'individu ne s'en distingue, sur le plan social et culturel, que par un prénom. Ce dernier peut emprunter deux formes essentielles : ou bien le prénom n'est qu'une simple étiquette commode ou bien le prénom réalise une véritable identité avec l'âme de la personne qui le porte. Prononcer le prénom, c'est agir sur l'âme (*yal*), la provoquer, la contraindre à une action ou la situer dans un état.

Premier lien de l'homme à la parole, le prénom est d'abord un distinctif dans lequel l'être nommé apprend à se connaître (Leguy & Lebarbier 2007). Investigué par les ethnologues, le prénom a été tardivement abordé par la linguistique qui a longtemps souligné le fait qu'il résiste à son analyse (Calvet 1997). Cette remarque relative à l'absence de la linguistique ou autres disciplines a été déjà évoquée par M. Houis pour qui l'onomastique de l'Afrique noire, du moins en ce qui concerne les pays d'expression française, n'avait guère tenté, jusqu'à présent, les linguistes qualifiés, et demeurait plutôt, dans son ensemble un champ ouvert aux spéculations des seuls ethnologues (Houis 1963). Waly Coly Faye, Charles Becker et Victor Martin (1984; 1991) ont publié un article sur la nomination sereer dans *Éthiopiennes*. Leurs travaux présentent tous les prénoms et surnoms sereer dont certains témoignent de rapports anciens des Sereer avec l'islam. C'est dire que Calvet a plus ou moins minimisé ou ignoré ces travaux. Il a, en effet, évoqué le manque d'intérêt pour les prénoms de la part des linguistes. Selon lui, le manque d'intérêt des linguistes pour les prénoms s'explique par le fait qu'un des fondateurs de la linguistique les considère comme des éléments isolés.

En effet, il soulignait dans un de ses ouvrages que Ferdinand de Saussure notait que les seules formes sur lesquelles l'analogie n'est qu'aucune prise sont naturellement les mots isolés, tels que les noms propres, spécialement les noms de lien qui ne permettent aucune interprétation de leurs éléments ; aucune création concurrente ne surgit à côté d'eux. Contrairement aux autres éléments, note ce linguiste, on se rend vite compte que ces noms ne prêtent pas à la commutation, à la distribution comme les autres. Compte tenu de la difficulté à les systématiser, se dessine dès lors une tentation de les considérer comme vides de sens. Pourtant, c'est en tant qu'une des expressions de l'oralité déterminante pour celui/celle qui le porte que Leguy et Lebarbier (2007) abordent le nom de la personne. Le nom, pour elles, est parole messagère et dit autant de celui qu'il désigne que de celui qui nomme. Forgé parfois dans la circonstance, il peut évoquer toute une situation, toute une histoire. C'est en cela que l'approche saussurienne évoquée par Calvet nous semble limitée car le prénom au-delà de l'individu qu'il peut désigner, s'inscrit dans une lignée, dans un tissu familial, voire religieux.

C'est pourquoi, d'autres linguistes vont s'intéresser à l'acte de nommer et d'être nommé dans les sociétés africaines (Tesone 2013). Pour cet auteur, tant que les noms propres sont significatifs, l'importance qui leur était assignée n'avait rien d'absurde ou de puéril et ce d'autant plus que le signifié du nom d'une personne était associé à son avenir et pouvait influencer son destin. Ainsi, depuis la parution de *la Pensée*

sauvage de Claude Lévi-Strauss (1962), le thème du nom de personne a fait l'objet de nombreuses études sur sa signification sociale et anthropologique. En 1982, la revue *Langages* lui avait consacré un numéro entier. Dans un article méthodologique, Christian Bromberger (1982) se demandait dans quelle mesure l'anthroponymie peut être un outil heuristique pour l'anthropologie sociale. C'est dire que le prénom qui était jadis un impensé constitue désormais un objet d'étude investigué par les linguistes, les littéraires, etc. Il n'est plus l'apanage des seuls anthropologues. En milieu joola, cet objet d'étude n'est presque pas exploré : c'est de façon sommaire que L.-V. Thomas (1958/1959) aborde cette question dans ses travaux même si dans *La Terre africaine et ses religions* (1995), ouvrage qu'il a publié avec René Luneau, il entreprend une analyse anthropologique des prénoms.

En parcourant la littérature sur les prénoms, nous nous sommes tout de suite rendus compte que la plupart des auteurs qui travaillent sur cette question mettent surtout l'accent sur l'idée que le prénom peut évoquer toute une situation, toute une histoire car il est parole chargée de sens qui relie son porteur à lui-même et à son identité profonde (Leguy et Lebarbier 2007). Rares sont ceux qui évoquent le rapport entre le prénom et la religion à travers les modalités d'auto-nomination. C'est dans cette perspective que s'inscrit cette contribution dont l'objectif est de comprendre comment le principe de l'auto-nomination en milieu joola permet au chercheur qui s'intéresse aux prénoms d'appréhender la notion de l'âme (*yal*). Cette notion nous a conduit à saisir une autre : le supplice de la paille qui exprime l'idée d'enfer en milieu joola. Mais cette étude sur les prénoms débouche également sur les phénomènes d'acculturation liée à l'introduction des religions abrahamiques qui mettent en évidence l'universalité des prénoms d'Adam (Adama) et d'Ève (Awa). Pourtant, nous n'avons, à partir de cette recherche, trouvé aucune trace de ces prénoms avant l'islamisation ou l'évangélisation de ceux-là que l'on appelle aujourd'hui « Joola »³. Par conséquent, nous pouvons en déduire par-là que ce sont des noms d'emprunt. Puisque ce sont des noms d'emprunt venus avec les religions du Livre, il va sans dire que le mythe qui leur est associé est aussi étranger aux cultures villageoises joola. De ce point de vue, les deux éléments (prénoms Adam et Ève) et le mythe du péché originel sont loin d'être universels.

Cette idée qui peut paraître banale est loin d'être une évidence : il nous a été donné de constater en dispensant le cours d'histoire de l'ethnologie que la plupart des étudiants chrétiens ou musulmans n'arrivent toujours pas à admettre que le mythe du péché originel émane d'une civilisation judéo-musulmane-chrétienne. Socialisés pour la plupart dans le moule de ces religions révélées, ils croient dur comme fer que ces prénoms (Adam et Ève) sont universels. Mais ce travail nous permet également, et ce dans la perspective d'une sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même (Copans 1990), de discuter le concept de dialogue islamo-chrétien mobilisé par Niang (2021) pour expliquer le bien vivre ensemble entre musulmans et chrétiens. C'est pourquoi, partant d'une étude menée sur le devenir des religions de terroir pour le compte de la Fondation Konrad Adenauer (2020), nous avons jugé opportun d'approfondir nos travaux déjà entrepris sur les prénoms (Diédhiou 2011).

³Pour rappel, cet ethnonyme est un mot d'origine manding. Avant la colonisation, les Kujamat (sing. Ajamat) s'identifiaient par rapport à leur village. C'est pendant la colonisation que la conscience de former une ethnie joola est née. Pour plus de détails, voir Diédhiou (2011).

Le travail présenté ici est le fruit d'une enquête multicentrique entreprise en Basse Casamance par les trois auteurs de cet article. Munis d'un guide d'entretien dont les thèmes portaient entre autres sur les modalités d'attribution des prénoms, sur les rapports parfois heurtés entre adeptes des religions du Livre et les pratiquants des religions de terroir, nous avons du 18 juillet au 24 août 2020, sillonné les villages buluf, foni, banjal, huluf, esulalu et ajamat⁴. Une enquête plus ou moins intense a été menée dans plus de 20 villages⁵ où nous avons interrogé les personnes ressources (chefs de village, curés, imams, officiants des *ukin* (puissances surhumaines). Dans le Buluf et le Foni (département de Bignona), il n'existe plus d'adeptes des religions de terroir : ils sont tous devenus musulmans ou chrétiens et portent pour la plupart des noms des religions importées. Dans les autres villages, cohabitent les trois religions et c'est chez les adeptes des religions de terroir que nous avons recensé les prénoms « traditionnels ». Mais ces derniers expriment, pour la plupart, un complexe d'infériorité puisqu'ils ont tendance à se présenter ou à s'identifier par ce qu'ils appellent les prénoms de Blancs (*uŋaŋ wululumay*)⁶ par opposition aux prénoms joola (*uŋaŋ ujolway*). D'une manière générale, cet article s'est appuyé sur les matériaux recueillis dans les différentes zones ou aires culturelles susmentionnées. Nous sommes partis d'une approche dynamique pour appréhender ces changements de prénoms. Il ne s'agit plus de confiner les prénoms dans leurs rapports avec la personne ou le corps, mais de mettre au cœur de l'analyse ces mutations en cours en Basse Casamance. L'entrée par cet objet (prénom) nous permet de comprendre le rapport entre religions révélées et religions de terroir en Basse Casamance.

Cet article examine dans un premier temps les modalités d'attribution des prénoms en milieu joola. L'examen des modalités d'attribution débouche dans un deuxième temps sur l'analyse socio-anthropologique de la mort. Cette analyse qui peut paraître dérisoire nous a permis de comprendre le phénomène de l'autonomination, critère rarement évoqué en études onomastiques. Si nous tenons à analyser ce phénomène, c'est parce que cet acte de s'autonommer met en évidence les notions de l'âme, de l'enfer et du paradis en milieu joola. L'intégrer, c'est établir le rapport entre les prénoms et les religions de terroir (joola). Mais avec l'introduction des religions révélées, les prénoms « traditionnels » sont de moins en moins usités et créent un complexe d'infériorité de la part des adeptes des religions de terroir qui changent de prénoms tout en étant adeptes des religions de terroir. Cela dénote donc des changements à l'intérieur des villages joola. C'est dire que les prénoms sont des indicateurs pertinents

⁴Nous utilisons ces appellations par commodité car les aires culturelles sont beaucoup plus complexes. Par exemple, le mot ajamat ne renvoie pas à ce sous-groupe. Il signifie plutôt ceux qui parlent la langue ou signifie l'Homme.

⁵Dans le buluf et le foni (département de Bignona), nous avons mené des enquêtes dans les villages suivants : Affiniam, Bouteum, Élana, Mangagoulack, Tendouck, Mlomp, Kartiack, Dianki, Djimande, Dié-goune, Balangor, Mandégane, Diatock, Diourou, Koutinghor, Soutou, Tendième, Djimakakor. Dans le banjal, nous avons entrepris des enquêtes dans les villages d'Essyl, de Kamabeul, d'Énampore, de Séléky, d'Étama et de Bandial. Dans le huluf (département d'Oussouye) nous avons ciblé les villages d'Oukout, Carouate et Niabalang. À Esulalu (département d'Oussouye) nous avons ciblé les villages de Haër, Été-bémaye, Djicomol, Djibétène, Kafone et Ébankine. Dans le milieu ajamat (département d'Oussouye), nous avons ciblé le village de Youtou. Pour rappel, les enquêtes se sont déroulées du 18 juillet au 24 août 2020.

⁶Les prénoms d'origine arabe (ou musulmane) sont assimilés aux prénoms des Blancs. Les expressions « prénoms traditionnels » et prénoms des « Blancs » sont donc utilisés par les Joola pour différencier les deux types onomastiques. C'est dire que l'expression « prénoms des Blancs » qui renvoie à la fois à des prénoms d'origine arabe et occidentale est née avec l'introduction des religions abrahamiques en milieu joola.

nous permettant de lire les dynamiques religieuses en cours en Basse Casamance. On comprend dès lors pourquoi, nous avons, dans un troisième temps, abordé la question du dialogue islamo-chrétien, concept mobilisé par Niang (2021) pour expliquer le bien vivre- ensemble au Sénégal.

1 L'attribution des prénoms en milieu joola

De la naissance au baptême, au sens d'attribution d'un prénom, garçons et filles sont respectivement appelés *jimpa* ou *ajur*. Ces deux termes utilisés pour déterminer le sexe de l'enfant sont regroupés dans un terme générique : *anil* (petit ou enfant). C'est donc sous cette appellation de *jimpa* ou d'*ajur* que le sexe de l'enfant est déterminé. Ces deux termes ne sont abandonnés que lorsque l'enfant acquiert un prénom⁷. Mais les personnes âgées continueront à les utiliser pour désigner les enfants de leur quartier ou de leur village. Les enfants ne vont jamais appeler ces personnes d'un certain âge par leur prénom : ils les désignent par un terme générique : *apom* (père) en milieu ajamat et *aja* dans le sud du Buluf ou *iniam* (maman, en milieu ajamat et dans le sud du Buluf). On assiste au respect de la hiérarchie sociale dans l'emploi du prénom. Cet interdit, noté ailleurs par Tesone (2013), est largement respecté en milieu joola : l'enfant n'appelle pas son père ou sa mère par son prénom.

Le prénom, en milieu joola, est attribué par n'importe quel membre de la famille, de la concession, du quartier ou du village. Le prénom est parfois un vocable arbitraire permettant de retrouver un sujet dans un ensemble donné. D'où une série de phénomènes n'ayant aucune signification (Ougnohom⁸ (donne-moi) qui est un prénom à Youtou). Il arrive que le prénom joola ait une signification mystique (le prénom Assay, le sorcier). Ici, il exprime la personne, son essence, c'est-à-dire son esprit (*buhinum*) ou l'âme (*yal*). Dans l'attribution des prénoms, aucun individu ne peut s'attribuer un prénom, à l'exception des sobriquets (*husal*), des prénoms de circonstance ou des individus qui renaissent⁹. Le prénom a valeur de qualificatif : il définit les caractères ou caractéristiques physiques de celui qui le porte. Le prénom se rapporte aux caractères physiques de l'enfant, par exemple, Djassila (le chétif), Akodji (le vilain), pour les garçons, Djamissa (la chétive) pour les filles. Le prénom peut se rapporter à celui d'une vieille personne déjà morte. On parle alors de *kabahul* (réutilisation du prénom). Ce critère d'attribution est très fréquent en milieu joola ajamat, et se fonde en partie sur les caractères physiques.

En effet, à la naissance, ce que recherchent les membres d'une famille qui viennent d'avoir un enfant, c'est la ressemblance entre celui-ci et ses parents biologiques. Si à l'issue de cette méticuleuse observation, il n'existe aucun trait physique les liant, les parents se rabattent sur les traits physiques de leurs ancêtres respectifs, à condition

⁷Il convient de souligner qu'il n'y a pas de baptême en milieu joola. Ce qui peut être qualifié de baptême est symbolisé par le rite de *jajos*, rite à travers lequel, le père de famille plante un culte (*bakin*) appelé *balolérab* derrière sa maison. L'attribution des prénoms n'intervient qu'à partir de l'âge de 2 ans. C'est pourquoi, il serait maladroit de parler de baptême. Pour plus de détails sur ce rite et les raisons tardives de l'attribution des prénoms, voir Diédhiou (2011).

⁸Les noms de personne ne sont pas transcrits phonétiquement.

⁹Voir plus loin ce mode d'auto-nomination, objet de cet article.

bien sûr que ces derniers soient décédés à un âge avancé¹⁰. Le prénom d'un ancêtre ne sera attribué qu'à partir de l'existence de traits de ressemblance. Un enfant peut également porter le prénom de son père comme chez les arabes qui emploient le terme « ben » ou « ould » (fils de...). On y associe le terme « *ampa* » pour les garçons et « *ano* » ou « *ajaw* » pour les filles. On dira ainsi Ampatoboro (fils de Toboro) ; Anosintol (fille de Sintol) ou Ajawbouyonah (fille de Bouyonah). Une cousine peut prendre le prénom de son cousin et on n'y associe le terme « *aline* » (sœur). On dira ainsi Alinegnogui, la sœur (cousine) de Gnogui ou Alinesitoué, la sœur (cousine) de Sitoué. Sous ce registre, la coutume interdit à un petit frère ou à une petite sœur de porter le prénom de sa sœur ou de son frère biologique. Ainsi, il est formellement interdit de donner le prénom Gnogui (caméléon) à la sœur biologique de Gnogui. Ce mode d'attribution des prénoms nous place dans le système classificatoire où les frères ou sœurs sont désignés par les termes « *atiom* » ou « *alinom* ». C'est dire que les termes « cousins » et « cousines » n'ont pas leur équivalence dans le milieu joola.

Le prénom peut nous permettre de retrouver les liens de parenté entre les familles, les quartiers ou les villages. Pour la quête des terres cultivables ou des raisons de quête des enfants, une famille peut migrer et s'installer dans un autre village. Pour se rappeler de ses origines et de son mouvement migratoire, elle attribue à un de ses enfants un prénom lié à sa localité d'origine. On trouvera ainsi des prénoms suivants : Ampaémaye (le fils d'Émaye) ; Agnoyoutou (la fille de Youtou) ; Ampagnélor (le fils de Gnélor, toponyme d'un des quartiers du village de Suzana, en Guinée-Bissau). Le prénom est donc riche d'enseignements ethnologiques et historiques. Il a une fonction commémorative comme l'est le chant. Il nous permet d'établir la généalogie d'une famille, de reconstituer les flux migratoires de ses riziculteurs en quête d'espaces rizi-coles cultivables. Le rite de *kanalen* (quête des enfants) fait appel à une forme de nomination qui raille la femme qui perd souvent ses enfants. Ces prénoms issus de ce rite renvoient, entre autres, au cimetière. C'est l'exemple du prénom Agnokuyak (la fille des cimetières) qui fait allusion à la mort répétitive des enfants d'une femme.

Il existe une désignation (ou un baptême) spécifique en milieu joola : il s'agit de l'intronisation du « roi » (*aïy*). Ce mode d'attribution nous ramène au mode d'accès aux *ukin* (puissances surhumaines (cultes)). Deux voies d'accès à ces puissances surhumaines sont fréquentes : la voie par les rêves (*siyaut*) et la voie par le rap (*husohik*)¹¹. Les rites d'intronisation du nouveau « roi » sont la forme ultime du *hosohik*. Beaucoup d'interdits pèsent sur l'*aïy*, le « roi ». Une fois que l'homme a été choisi par les responsables du culte royal (*jiremb*), il est aussitôt conduit dans le sanctuaire de la forêt (*kaïyak*) où il restera reclus pendant une semaine. À maints égards, les rites d'intronisation royaux, note Journet-Diallo (2007), sont comme des funérailles anticipées : les parents paternels et maternels offrent des pagnes qu'ils auraient dû fournir lors du décès d'un fils ou d'un neveu. Sa maison est démolie ; on chante les chants funèbres de tous ces descendants. À l'arrivée dans le sanctuaire, le futur « roi » est brutalement

¹⁰En milieu joola, le prénom d'une personne qui meurt jeune est abandonné. Ces cas sont très fréquents. Si toutefois elle a un homonyme, ce dernier change de prénom. C'est par les chants funèbres composés à son égard que l'on se rappellera d'elle. Il faut tout de même signaler que les prénoms chrétiens ou musulmans ne sont pratiquement pas frappés par cet interdit.

¹¹Pour plus de détails, voir Journet-Diallo 2007 et Diédhiou (2011).

transformé en autel vivant¹². À la fin du rituel d'intronisation, on le coiffe du bonnet rouge dont il ne devra plus se départir. Il est rebaptisé (à l'image d'un pape, même si les rites diffèrent) et portera désormais un autre prénom¹³. Ce nouveau prénom est présenté publiquement aux invité(es) venu(es) aux festivités d'intronisation. Autant de faits qui incitent à penser que le « roi » n'est pas seulement identifié à son *bakin* (culte), mais aussi aux regalia dont il ne se sépare jamais (tabouret, bâton, petit balai, habits rouges). Désormais, aucun objet ni aucun personnage ne peuvent lui servir de « double », que ce soit le temps d'un rituel ou de façon permanente¹⁴. Outre ce baptême spécifique, un enfant peut s'auto-nommer. Ce fait rarement mentionné par les chercheurs qui travaillent sur les prénoms nous semble fondamental.

L'enfant qui s'auto-nomme à partir de deux ans fait souvent allusion à un ancêtre dont il semble être le renaissant (*awlenken*). Cette auto-attribution d'un prénom nous place d'emblée dans la conception que le Joola a de la personne (*an*), du double (*ewum*), de la vie et de la mort. Chez les Joola, les rapports avec le monde extrahumain font partie des éléments principaux de la vie et de la mort. Un attribut tel que le prénom uniquement référé aux caractéristiques physiques, à la parenté, à la localité d'origine du migrant, livre très peu d'informations sur l'identité sociale. Appelée *ajamat* (l'Homme) par opposition au *enunkuren* (animal), la personne est, selon le Joola, constituée de sept éléments (Julliard 2000). Elle peut renaître et, dans ce cas, elle présente les mêmes caractéristiques physiques et morales que ses ancêtres. Au plan physique et biologique, le Joola parle d'*eniley* (le corps). Ce corps est doté d'un capital de force (*sembe*), siège de certains éléments localisés dans son organe : la faculté de penser (*buhinum*) est logée dans la tête (*ukow*), le sentiment et ressentiment dans le foie (*hun*) qui englobe l'âme (*yal* ou *yaroor*). Le cœur (*ejunde*) est logé dans la poitrine (*esigir*). Parmi les éléments fluides, le sang (*hasim* ou *hukolos*) est fondamental en ce sens qu'il produit tous les autres (lait, sperme, sueur, urine). Le sang est indifféremment hérité de celui du père et de la mère. Outre ces éléments qui composent la personne, nous avons la renaissance (*jaulankenaj*), le double animal, véritable alter ego de l'individu : chacun en possède entre quatre et six. Ces éléments constitutifs de la personne sont loin d'être en un même espace dont le corps constituerait en quelque sorte l'enveloppe ou l'apparence visible. C'est le cas, par exemple, de *yaroor* (ou *yal*) ou d'*ewum*, éléments qui nous permettent d'embrasser l'anthropologie de la mort par le prénom.

2 Analyse socio-anthropologique de la mort en milieu joola par le prénom

Se limitant pour la plupart aux modalités d'attribution des prénoms ou aux rites d'imposition de ces prénoms et à leurs fonctions (Tesone 2013), au premier lien de l'homme à la parole ou au rapport noms et corps (Leguy et Lebarbier 2007), à la fonction religieuse des noms adressés à ce que Houis (1963) appelle les puissances du monde numineux antinomiques de la mort, l'auto-attribution rarement mentionnée

¹²Nous ne saurons décrire le rituel interdit aux non-initiés.

¹³C'est l'exemple de l'actuel « roi » d'Oussouye qui s'appelait Olivier Diédhiou et qui est désormais nommé Sibilumbaye Diédhiou.

¹⁴Sur ce point, voir également Journet-Diallo (2007).

par les chercheurs nous place dans un autre mode d'attribution qui vise directement la mort et la renaissance en milieu joola. C'est pourquoi, nous allons à partir des notions de *yaroor* ou de *yal* appréhender l'imaginaire de la mort en milieu joola.

Le *yal* est par définition immortel. Perçu comme tel, le *yal* peut être avalé. Le verbe « avaler » n'est qu'une traduction littérale de l'expression utilisée à Youtou : « *numereban yaley yu bamam* » (tu as avalé mon âme). Cela se dit quand une personne est effrayée par une autre ou par un animal ou une chose mystérieuse. C'est dans ce contexte que son *yal* s'envole (*yaley heyte*). C'est parce que cette personne a eu peur que son âme se soit envolée pour aller se loger quelque part. L'âme, dans l'imaginaire du Joola, ne meurt jamais et c'est en cela qu'on la différencie de la notion de *yaroor*. Ces deux notions appartiennent au même champ sémantique, à la seule différence que le *yaroor* est mortel parce que synonyme de silhouette. Si le *yaroor* et l'*ewum* (double) disparaissent aux yeux du Joola quand l'individu décède, le *yal*, quant à lui, s'évade pour aller trouver refuge quelque part. Pour rappel, le *yaroor* que l'on peut inoculer (mystiquement) aux lutteurs¹⁵ peut être défini comme une puissance, une force (*sembe*). Le *yaroor*, élément que tout le monde possède, peut partir sans que la vie de la personne soit atteinte. On dira de cette personne qu'elle « n'a pas de *yaroor* » (*ande akut yaroor*). C'est souvent un mauvais signe que de perdre du poids. Si nous évoquons ces éléments du corps qui semblent nous éloigner des modes d'attribution des prénoms, c'est parce que ces notions que nous exposons ici nous permettent de comprendre celles de réincarnation, de péché et paradis dans l'imaginaire du Joola. En bref, celles-ci nous amènent à appréhender les conceptions de la vie et de la mort chez Joola. Se dessine alors une anthropologie de la mort, domaine de prédilection de Thomas (1958/1959) qui accorde peu d'importance aux prénoms en milieu joola. Ainsi, à côté des rites funéraires ou chants funèbres qui sont au cœur de l'anthropologie de la mort, le prénom constitue pourtant un objet d'étude pertinent qu'il faut prendre en compte dans l'analyse de la vie et de la mort. Outre les notions de *yal* et de *yaroor* susmentionnées, celle de double (*ewum*) occupe également une place prépondérante dans la conception de la mort.

La conception du double de la personne (*ewum*) est tout autre avec les deux premières notions. Le double peut être un éléphant (*enabey*), un hippopotame (*enogay*), un buffle (*erokowoy*), une panthère (*esamay*), un serpent (*elune*), une hyène (*emundumay*). Tous ces animaux totems ont leurs *ukin* qui élisent domiciles dans les familles appelées à les desservir ou à les honorer. On les consulte au cas où le double de l'animal (un enfant, un homme, une femme) tombe malade. Ce sont souvent les nouveau-nés encore très fragiles que les puissances surhumaines (*ukin*) sont censées protéger : c'est parce qu'ils sont encore très jeunes, donc incapables de se protéger ou de se « débrouiller » tout seuls en cas de danger, que leurs doubles s'abritent dans un fond marin (*benabu*). La forêt abrite également les doubles (*siwum*) des enfants d'une famille, d'une concession ou d'un quartier. Les fonds marins et les forêts qui abritent ces doubles peuvent être assimilées aux aires fluviales (maritimes) protégées ou à des forêts classées puisqu'il est interdit d'y pêcher, d'y chasser ou d'y couper du

¹⁵Sur les séances de lutte en milieu joola ajamat, voir Diédhiou (2011).

bois¹⁶. L'*ewum* grandit en même temps que la personne qui l'incarne. Il agit sur les attitudes de l'individu. Toutes les actions (bonnes ou mauvaises) faites par l'animal sont ressenties par l'être humain. Ainsi, la maladie, la mort d'une personne peuvent être interprétées comme l'anéantissement de son « animal » (double). Il s'agit, en fait, de dommages causés à son animal. La mort de son double entraîne le décès de la personne qui l'incarne.

Mais avant sa mort, l'âme de la personne parvient à s'évader. Même avalé par un sorcier (*asay*), il est toujours possible de ramener le *yal* dans le corps d'un individu agonisant. Ce travail est l'œuvre de l'*Alanga akuren*¹⁷ qui, avec son harpon (*hujokos*) et son sac (*kambag*), ira le dénicher dans la nature. Cet effort peut être vain et l'individu décède, mais le *yal* demeurera vivant pour autant : il attendra le moment venu pour une nouvelle réincarnation qui débouche sur la renaissance. Il faut tout de suite préciser que la renaissance est déterminée par la vie d'ici-bas de la personne. Si de son vivant cette personne (et par ricochet son double) était très mauvaise, elle sera sévèrement punie par Dieu (*ata-émit*)¹⁸ qui fait d'elle un *afurafur*¹⁹ (ou *angangau*) après sa mort. Le *yal* (âme) d'*afurafur* sera relégué au rang de l'animal ou d'un simple objet. Cette personne ne saura renaître puisqu'elle était mauvaise. En fait, l'*afurafur* est cette personne disparue qui n'a pas été admise dans le monde des morts ou des ancêtres (*kuhuka*) à cause de sa méchanceté. Cette personne ne « verra jamais »²⁰ la voie qui mène au paradis *joola*. Est également frappé par ce sort, l'individu décédé qui, au moment de l'interrogatoire du mort (*kasab*), n'a pas voulu déterminer les causes de son décès. Tout individu qui dissimule les causes de sa mort ou qui n'arrive pas à « voir » le chemin qui mène au monde des morts (*kuhuka*) incarne, aux yeux du *Joola* ajamat, le Mal (*majakut*) : il sera à la merci des hyènes qui finiront par dévorer sa chair et son *yal* (âme), ainsi déchu. Le *yal* des méchants est anéanti et Dieu ne leur donne aucune chance de renaître. Il transforme son âme en poussière (*kafor*) ou en cendre (*kabumpak*).

Mais dans l'imaginaire du *Joola* ajamat, Dieu a d'autres stratagèmes pour refuser l'accès au paradis aux méchants. Parmi ces manières de faire, figure l'image de la paille tissée (*kalec*). Cette image traduit chez le *Joola* ajamat le pire des supplices. Après le rite d'*ekandat*²¹ chez les garçons et les premières règles chez les filles, les enfants sont sensés discerner le Bien (*majake*) du Mal (*majakut*). On leur apprend par le biais de la socialisation la notion de *kalec*. Le *kalec* est de la paille (*mugit*) tissée en vue de couvrir les maisons. Cette paille fauchée par les femmes (ou les hommes) est tissée par leurs soins ou ceux des hommes. Pour la tisser, les femmes mettent deux piquets d'un à deux mètres pour entreprendre le tissage. Elle noue une nervure

¹⁶Se dessine là une anthropologie de la nature, discipline qui nous permet d'appréhender le rapport que le *Joola* entretient avec son environnement. Nous comptons explorer cette piste dans nos travaux ultérieurs en y associant l'ethno climatologie.

¹⁷Sur le rite de *hulang ankuren*, voir Diédhiou (2011) ; Journet-Diallo (2007).

¹⁸Le terme *ata-émit* signifie étymologiquement le Dieu-ciel. Le préfixe « *ata* » renvoie à une propriété ou à une appartenance. Quant au terme *émit*, il peut désigner le ciel, la pluie, le culte, mais également cet être suprême invisible, éternel, puissant et créateur du monde.

¹⁹L'*afurafur* ou *angangau* est cette mauvaise personne qui, de son vivant, a commis des péchés (*uhofor*, sing. *kahofor*). C'est parce qu'il a commis des fautes qu'elle ne « verra pas » le chemin qui mène au monde des morts ou des ancêtres (*kuhuka*). Voir plus loin le sort qui lui est réservé par Dieu (*ata-émit*).

²⁰L'expression consacrée en milieu ajamat est : « *ajukut burunab*, elle ou il n'a pas vu le chemin ».

²¹Sur ce rite qui libère le garçon de la tutelle maternelle, voir Diédhiou (2011).

de palmier (*karic*) d'une extrémité à une autre des piquets. Elles étalent ensuite la paille au-dessous de la nervure pour entamer le tissage. À la fin de chaque journée de travail, elles plient (enroulent) la paille tissée sous forme de balles. Cette brève description du tissage de la paille est nécessaire car elle nous permet de comprendre comment cette image est reprise pour expliquer ce que l'on pourrait qualifier d'enfer²² en milieu joola. En effet, Dieu peut utiliser la méthode du supplice de *kalec* pour punir et anéantir l'âme du méchant.

Le jour de son décès, le méchant individu qui n'arrive pas à « voir » le chemin qui mène au monde des morts sera brûlé par Dieu. Ce dernier va l'enrouler par la paille tissée en mettant du feu (*sambun*). Ce geste symbolise l'enfer joola puisque l'âme déchue et transformée en cendre ne pourra plus renaître. Elle est complètement anéantie et ne pourra pas se fixer quelque part. Seule l'âme des personnes honnêtes, gentilles, serviables qui n'ont pas commis de péché (*kahofor*)²³ a la chance de bénéficier d'une réincarnation. En effet, l'âme d'honnêtes hommes va résider quelque part en attendant l'accouplement (éventuel) d'un homme et d'une femme pour renaître. Pour rappel, le (futur) renaissant a été d'abord un *atialatialë* : il s'agit d'un individu admis au monde des morts ou des ancêtres d'où il mourra une seconde fois pour retrouver à nouveau le monde des vivants. En fait, la vie chez le Joola ajamat est un éternel recommencement. Ce va-et-vient de l'âme d'honnêtes hommes (puisque l'âme des méchants est déchue) entre le monde des vivants et le monde des morts (et vice-versa) est assimilée à la marée. La mort est donc une marée : « tu pars à marée basse et tu reviens à marée haute »²⁴. Mais il convient de souligner que le guérisseur auprès de qui Odile Journet-Diallo (2007) a recueilli ce propos oublie que ce départ à marée basse et ce retour à marée haute, n'est valable que pour les personnes qui n'ont pas commis de fautes graves de leur vivant. Le monde des morts (*kuhuka*) est l'exacte « réduplication » de celui des vivants.

De tout ce qui précède, on peut retenir que tout joola ajamat qui renaît (*awu*) et qui connaît déjà la vie d'ici-bas peut se reconnaître et déterminer son lieu de naissance. Se reconnaissant comme renaissant (*awlanken*), il sera capable de dire qui il était et d'où il vient²⁵. Il se verra attribuer (ou s'attribuera) un prénom qui rappelle son

²²Ce vocabulaire biblique est, dans l'imaginaire du Joola, représenté par le feu.

²³Paradoxalement, cette notion et tant d'autres sont mobilisées par les prêtres qui, en même temps, apprennent à leurs fidèles que les pratiquants des religions de terroir ne croient pas en Dieu. Cette idée est encore très présente chez la plupart des adeptes des religions abrahamiques, y compris chez certains intellectuels sénégalais !

²⁴Propos recueilli à Issana (Suzana) par Odile Journée-Diallo (2007 : 118).

²⁵Un de nos interlocuteurs du village de Youtou nous disait qu'il avait deux lieux de naissance : le village de Bujin (au nord de la Guinée-Bissau) et le village de Siganar dans le département d'Oussouye. À la question de savoir pourquoi il est né (présentement) à Youtou, il disait ceci : « *Quand j'ai quitté Bujin après ma mort pour me rendre à Siganar mon village de renaissance, j'ai rencontré au cours de ce voyage (mortuaire) un habitant du village de Youtou qui m'a supplié de venir naître dans ce village afin qu'il puisse avoir un forgeron. C'est comme ça que je suis venu à Youtou et c'est comme ça que je suis resté en pratiquant la forge* ». Propos recueilli auprès de Katiégaha, en mars 2018 au village de Youtou (Bouayène). Il est décédé en juin 2021. Il nous disait avant sa mort qu'il allait repartir à Bujin. Un de nos doctorants du village de Diémbering (département d'Oussouye), nous avait aussi donné l'exemple de Koulaty né à Diémbering qui leur disait qu'il vient du village de Cassolol (au nord de la Guinée-Bissau). Il s'auto-désignait Koulaty, prénom qu'il portait à Cassolol. Après enquête de la part des habitants de Diémbering où il est né à nouveau, ses parents du village de Cassolol ont confirmé ses propos. Entretien (au téléphone) avec ce doctorant, le 25 avril 2022. Ces cas sont fréquents en milieu ajamat ou dans d'autres aires culturelles joola et ils se manifestent à travers les rêves prémonitoires. C'est ce qui justifie cette auto-attribution des prénoms en milieu joola ajamat.

lieu de naissance antérieur. Ce prénom fait souvent allusion à l'ancêtre qu'il est censé représenter ou incarner. Représentant ainsi un ancêtre, l'enfant s'attribuera (à partir d'un à deux ans) un prénom en reprenant les sobriquets (*usal*) de celui-ci.

L'examen des prénoms (et surtout de l'auto-attribution) nous a finalement amené à définir les critères d'attribution et les fonctions communicatives et commémoratives de ces marqueurs identitaires qui sont loin d'être des éléments isolés non analysables (de Saussure, cité par Calvet (1997)). Le fait que l'on ne puisse pas les systématiser, remarque Calvet (*ibid.*), introduit dès lors la tentation de les considérer comme vides de sens. Certes, l'anthroponyme est lié à un référent non conceptualisable parce que les noms propres désignent les individus et les réalités individuelles qui ne sauraient être définis, puisque ne correspondant pas à une idée générale et à un concept (Tesone 2013), mais toujours est-il qu'ils constituent des entrées ou des indicateurs qui nous permettent de poser d'abord les jalons d'une anthropologie de la vie et de la mort. Les réflexions sur les noms propres débouchent sur celles relatives à la notion d'enfer à travers le supplice de *kalèc*. Par le phénomène de la réincarnation et de la renaissance, il est apparu qu'une personne peut s'auto-nommer parce qu'elle est tout simplement un renaissant. De ce point de vue, ce n'est pas tant les noms propres qu'ils faut interroger, mais plutôt les relations sociales et culturelles que les prénoms mettent en évidence. Ainsi l'auto-nomination qui n'apparaît pratiquement pas dans la littérature portant sur cet objet (prénoms) nous a permis d'investiguer l'imaginaire des Joola autour de la vie et de la mort.

De plus, les prénoms peuvent nous amener à analyser les faits historiques : il s'agit aussi des prénoms Laye Ngom, Ali Gueye, Bathily²⁶ appartenant à d'anciens laptots ou commerçants wolof et Sereer qui ont résidé à Youtou, à Effoc et à Siganar pendant et après la colonisation. C'est l'exemple de ce grand commerçant, Ali Gueye, qui avait implanté des boutiques à Siganar, à Effoc et à Youtou. Ces prénoms sont donnés en souvenir d'un ami ou d'un étranger arrivé avant ou pendant la naissance de l'enfant. De ce point de vue, ils rappellent les amis, les étrangers de passage dans la famille, la concession, le quartier et le village. Les prénoms permettent également d'identifier les premiers marabouts ou missionnaires qui ont converti les Joola. L'histoire de l'introduction des prénoms d'origine musulmane marque un tournant dans le rapport entre les religions révélées et les religions de terroir. Ainsi dans le Buluf, le prénom ansoumana nous a permis d'identifier les trois premiers artisans de l'islamisation du Buluf. Il s'agit de :

- Ansoumana Linta Diatta de Tendouck ;
- Ansoumana Sagna de Diatock ;
- Ansoumana Goudiaby de Mandégane²⁷.

²⁶Ces prénoms ont été attribués respectivement à AmpaLaye Ngom d'Essoukaïl, à Ali Gueye (Grégoire Diédhiou) de Bouayène, à Léon Diatta de Kagar et à Ali Gueye Diatta de Kanokindo, à Bathily de Bouayène (Jacqueline Diédhiou). Ici, c'est une femme qui était prénommée Bathily, en référence à ce commerçant qui résidait à Effoc. Leurs homonymes étaient de grands commerçants qui achètent les noix de palmistes pendant et après la colonisation.

²⁷Information livrée au cours d'un entretien avec le Khalif de Mandégane, Ismaïla Sagna. Ce dernier nous a décrit l'itinéraire et les méthodes de conversion utilisées par ces trois artisans de l'islamisation du Buluf. Enquête du 18 juillet au 24 août 2020.

Le prénom est donc un objet ethnologique voire anthropologique comme tout autre objet.

Si dans le milieu ajamat (Youtou, Effoc (Sénégal), Issana (Suzana), Édiatène, Bujin, Caton, Yale (Varéla), Jihunk, Élalab, Éjing, Bulol (Guinée-Bissau), les Joola des localités citées ne portaient pas de noms de famille avant la pénétration coloniale et l'avènement des religions abrahamiques dans ces contrées, force est de constater qu'il peut, en plus de leur prénom (*kares, kanaan*), avoir plusieurs sobriquets. Lors de nos enquêtes, nos interlocuteurs (instruits) des villages du Buluf (dans le département de Bignona) qualifiaient les prénoms « traditionnels » de sobriquet. Or, le Joola fait une différence entre le prénom et le sobriquet qu'ils désignent par le terme « *kasal* ». Ici, le surnom est un nom de réconfort ou d'insulte qui met en exergue les qualités physiques ou morales de la personne. Ce surnom est évoqué quand elle réalise des exploits pendant les séances de lutte (pour les jeunes garçons et filles)²⁸. Tout homme ou femme peut s'attribuer facilement un sobriquet que l'on abandonnera le jour de son décès (cas de jeunes garçons, filles ou adulte de moins de 70 ans)²⁹. L'abandon³⁰ du prénom ou du surnom pour cause de décès d'un garçon, d'une fille ou d'un adulte ne signifie pas que la mémoire de celui-ci tombe dans l'oubli. À la mort de l'individu, à l'exception des très jeunes enfants, des chants funèbres sont composés pour lui (Diédhiou 2011).

Aujourd'hui, les prénoms « traditionnels » (*unakau wa joluway*) par opposition aux prénoms des Blancs (*unnakau wululumay*) sont presque relégués au second plan par la plupart des catholiques et musulmans et ne présentent aucun intérêt pour la plupart des fidèles des religions du Livre. Rares sont les musulmans et les catholiques qui portent ces prénoms « traditionnels » supposés être d'un certain âge et donc incompatibles, à leurs yeux, avec les religions révélées. Les convertis d'un certain âge sont obligés d'abandonner leur(s) prénoms « traditionnels » au nom de la religion. Ainsi, par le prénom, on peut analyser les dynamiques des religions en mettant en exergue les rapports entre elles.

3 Le prénom comme entrée pour l'étude des dynamiques des religions en Basse Casamance et au Sénégal : pour une réflexion critique du concept de dialogue islamo-chrétien

Le prénom constitue ainsi un indicateur pouvant nous amener à appréhender les dynamiques en cours des religions en Basse Casamance. Les expressions « prénoms joola » et « prénoms des Blancs » illustrent fort bien l'introduction des religions importées et les mutations qu'elles ont engendrées dans le milieu joola. Cette introduction nous permet de comprendre les répercussions de l'acculturation sur les modalités d'attri-

²⁸En milieu joola, les filles luttent entre elles et utilisent les mêmes techniques que les garçons. Elles ne mettent cependant pas les ceinturons que se nouent les garçons.

²⁹Se pose la question de l'érection des monuments et des conflits de mémoire en milieu joola qui débouchent sur les contradictions mémorielles. Voir Diédhiou (2019). Se profile là une anthropologie historique (ou de mémoire). À propos de cette anthropologie historique, voir Diédhiou, « Les chants comme savoirs historiques locaux : esquisse d'une anthropologie historique des Joola », à paraître aux *Cahiers d'Études Africaines*, n° 247, en septembre 2022.

³⁰Ce terme est d'ailleurs inapproprié car en milieu joola ajamat, cet abandon appartient au même champ lexical ou sémantique que celui de la mort. On parle ainsi d'un prénom « décédé ou mort » (*kanaanakakt*).

butions des prénoms. Ces modalités connaissent des transformations sous l'influence des religions abrahamiques. L'introduction des religions révélées a débouché en milieu joola ou ailleurs sur un déni de soi et sur la honte de se définir comme « animiste ». Cette identité négative créée par le contact des cultures ou des civilisations apparaît comme une identité honteuse plus ou moins refoulée. Ce qui se traduit fréquemment par une tentative pour éliminer autant faire se peut les signes extérieurs de la différence négative. Ainsi, pour davantage s'intégrer en milieu urbain, les jeunes joola (des religions de terroir) changent de prénoms (Diédhiou 2011) ou de nom de famille quand ils embrassent la religion musulmane (phénomène de parjure qui a longtemps prévalu en Casamance)³¹. Ces changements de prénoms qui renvoient aux transformations en cours est, à notre sens, une entrée pertinente nous permettant de discuter la notion de dialogue islamo-chrétien en vogue au Sénégal. Il s'agit spécifiquement de mobiliser un corpus constitué d'ouvrages et articles d'universitaires et chercheurs sénégalais³² portant directement ou indirectement sur cette notion.

4 Pour une réflexion critique du concept de dialogue islamo-chrétien

Placé en modèle de référence en matière de dialogue islamo-chrétien, le Sénégal est considéré comme un cas d'école à cause de l'harmonie ethnique (Diouf 1994) qui y règne. Ce concept vulgarisé par les hommes politiques et religieux est aujourd'hui mobilisé par les universitaires sénégalais qui parlent d'exception sénégalaise (Niang 2021). Parler d'emblée de dialogue islamo-chrétien, c'est oublier qu'il y a encore au sud-est et au sud-ouest du Sénégal des populations qui n'ont pas été islamisées ou christianisées. Cette expression traduit empiriquement l'imaginaire de la plupart des Sénégalais qui ignorent que tous les Sénégalais n'ont pas adopté les religions abrahamiques. Cette notion qui renvoie également à l'harmonie interreligieuse est galvaudée puisque présentée sous sa forme idyllique que tout chercheur doit éviter. Elle constitue, de ce point de vue, un piège qui masque les réalités ou les dynamiques conflictuelles notées dans les localités sur lesquelles porte notre travail. Ces dynamiques conflictuelles qui traduisent les rapports entre musulmans qui s'entretuent pour la direction d'une mosquée ne reflètent pas cette exception sénégalaise dont parle Niang (2021). Elle ne prend pas suffisamment en compte ces enjeux à la fois économiques et politiques liés à la désignation des imams. Comme elle ignore l'ethnisation de la religion musulmane en Casamance ou ailleurs. Ces conflits latents ou ouverts sont rarement évoqués par Niang (*ibid.*).

³¹C'est le cas de cette famille Sagna de Mandégane (dans le Buluf) qui a pris le nom de famille (Dabo) du marabout qui a converti un de ses membres. Une partie de cette famille réside à Kaguite dans l'Arrondissement de Nyassia, département de Ziguinchor. Enquête réalisée du 18 juillet au 24 Août 2020. Le changement de noms de famille est plus fréquent chez les Manjak, autre groupe ethnique situé au Sénégal, en Gambie et en Guinée-Bissau. Ils portent pour la plupart des noms portugais Dasylya, Preira, Dacosta, Mendy (Mendes), Gomis (Gomes)... Ces changements traduisent les politiques d'assimilation appliquées dans les colonies portugaises.

³²Il s'agit de travaux d'Abdoulaye Bara Diop, de Moustapha Tamba, de Djibril Samb, d'Ibra Ciré Ndiaye, de Kéba Tounkara et d'Abdoulaye Niang. Ainsi, le débat esquissé ici s'inscrit dans cette sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même (Copans 1990) sans tomber dans le piège du postcolonialisme et de l'afrocentrisme deux postures qui s'inscrivent dans une posture réactive tendant à apporter des réponses aux thèses eurocentrées. À l'exception de l'article d'Abdoulaye Niang qui porte exclusivement sur le concept de dialogue islamo-chrétien, concept réducteur qui marginalise les religions de terroir et dont nous ignorons l'inventeur, les autres travaux portent sur la religion.

Pour lui, « *cette exception, objet de curiosité mondiale, tient à quelques composantes fondamentales de la culture sénégalaise qu'il convient d'identifier et d'analyser.* » (*Ibid.*)

Quand bien même il souligne que le Sénégal est un pays de précarité sociale, il n'en demeure pas moins qu'il présente un tableau idyllique du *bien vivre ensemble entre* (le gras est de lui) musulmans et chrétiens (et les adeptes des religions de terroir dans tout cela?). Cette exception relève, selon lui, d'une véritable ingénierie culturelle et sociale, alimentée à la fois par des valeurs provenant de la culture traditionnelle, de l'islam et du christianisme. Il énumère ainsi un ensemble de faits qui justifient ce bien vivre ensemble : musulmans et chrétiens se marient ensemble ; ils sont enterrés dans un même cimetière dans certaines localités du pays (allusion à la Basse Casamance) ; chaque communauté respecte les us et coutumes de l'autre et enfin chaque communauté fait preuve de tolérance vis-à-vis de l'autre. C'est donc cette convivialité qui structure, selon lui, les liens durables entre ethnies et les religions qui est l'une des sources nourricières de l'exception sénégalaise. En ce sens que les valeurs traditionnelles, les principes religieux islamiques comme chrétiens participent pour beaucoup à la socialisation, à la paix et à la construction dynamique du bien vivre commun. Cette alchimie de valeurs différentielles à la fois endogènes et exogènes qui se communiquent en tout partageable fait la particularité du dialogue islamo-chrétien et ethnique tant envié de l'extérieur (Niang 2021 : 3). La moitié de l'article (p. 3-20) est consacrée aux sourates et versets des religions abrahamiques qui font allusion au bien vivre ensemble en islam et dans le christianisme. Il évoque tout de même les formes de radicalisme et de communication de certains journalistes et hommes politiques qui menacent ce bien vivre ensemble.

Aucune allusion aux religions de terroir. Il parle de culture traditionnelle fondée sur la parenté de sang, à plaisanterie, de parenté de voisinage qui instaurent des relations privilégiées de convivialité entre les groupes ethniques, de personnes de patronymes différents ou tout simplement entre des voisins de longues dates. La violation de ces normes de relations, lesquelles ont acquis un caractère sacré est considérée comme un véritable sacrilège et expose à des sanctions sociales : réprobations verbales, évitement de la fréquentation. Cette litanie de bienfaits qui concourent au bien vivre ensemble ignore les dynamiques microsociologiques en cours dans beaucoup de localités de la Basse Casamance. Nous y reviendrons. Mais une remarque s'impose immédiatement : le silence de l'auteur de l'article par rapport à la marginalisation ou la subalternisation des savoirs endogènes (Hountondji 1997) que Niang appelle la culture traditionnelle. Il oublie que cette culture ou ces religions de terroir ont subi une agression des religions révélées qui étaient supposées apporter une nouvelle parole. Est-il besoin de rappeler que les sociétés sénégalaises préislamiques et précoloniales étaient considérées comme des sociétés sans religion par les premiers missionnaires. L'entreprise de conversion se poursuit dans beaucoup de localités joola ou bassari parce que les fidèles musulmans et chrétiens croient à la supériorité de leur Dieu. Cette idée est encore ancrée chez la plupart des adeptes des religions abrahamiques qui croient toujours que les « animistes », terme encore en vogue au Sénégal et par ailleurs récusé en anthropologie ne croient pas en Dieu ! Leurs cultes sont toujours taxés par les adeptes des religions abrahamiques de Satan (Journet-Diallo 2007) et cela ne choque personne au

Sénégal! Le contraire n'est jamais possible : gare au premier « animiste » qui considérerait les lieux de prières des adeptes du Livre comme des endroits sataniques! Cela serait perçu comme un blasphème. Qu'en est-il du respect des us et coutumes dont parle Niang quand on sait que leurs cultes sont diabolisés, voire saccagés³³? On comprend alors pourquoi il est difficile d'engager un débat ou un dialogue serein et objectif entre religions révélées et religions de terroir.

Pourtant, l'anthropologie culturelle et sociale nous apprend qu'il n'y a pas de table de valeurs universelles car nos idées sur la culture ou sur la religion faisant elle-même partie intégrante d'une culture (celle de la religion ou culture à laquelle on appartient), font qu'il est souvent impossible d'établir une hiérarchie valable entre diverses cultures ou religions (Lévi-Strauss 1962). Ce point de vue relativiste très proche du bien vivre ensemble présenté sous sa forme idyllique par Niang, ne prend malheureusement pas en compte l'idée que seuls ceux qui disposent de l'autorité de légitimité, c'est-à-dire de l'autorité que leur confère le pouvoir, peuvent imposer leur propre définition d'eux-mêmes (Bourdieu 1980). Ils sont musulmans ou chrétiens et les autres sont des « animistes » qu'ils nomment *Yëfër* ou *kafir* (mécéants), termes récurrents employés pendant les prêches. Comme le note Bourdieu (*ibid*), tous les groupes n'ont pas la même autorité pour nommer et pour se faire nommer. Au Sénégal, il n'y a que deux référents pour déterminer l'identité religieuse : on est musulman ou chrétien et le Sénégalais « lambda » ignore qu'il existe encore des « animistes ». Le concept de dialogue islamo-chrétien s'inscrit consciemment ou inconsciemment dans ce registre où l'autre (« animiste ») est royalement ignoré. Cette violence symbolique et aliénante a débouché sur un déni de soi et sur les changements de prénoms de la part des adeptes des religions de terroir qui ont honte de dévoiler leur identité religieuse joola ou bassari³⁴.

C'est ce que dénonce en quelque sorte Djibril Samb (2019) pour qui aucune pensée africaine suffisamment perspicace et puissante, courageuse aussi, ne se dégage pour prendre l'exacte mesure de la défaite spirituelle de l'Afrique noire devant l'Orient et l'Occident. Il se produit alors une profonde aliénation de l'esprit négro-africain exilé sur ces propres terres domestiques et assujetti à des spiritualités allogènes qu'elle fait ou croit sienne³⁵. Pour Ndiaye (2019) qui abonde dans le même sens que Samb, la colonisation arabo-berbère musulmane et judéo-chrétienne ont assujetti et subordonné les populations d'Afrique qui en font encore les frais. Cela est d'autant plus vrai que beaucoup de lettrés sénégalais éprouvent des difficultés à parler des religions de terroir et continuent à employer le terme « animiste » pour qualifier les croyances de leur propre société (Toukara 1996), d'« animisme » (Tamba 2016), de culture traditionnelle (Niang 2021) ou doutent qu'il y ait une forme de monothéisme en milieu wolof

³³C'est le cas de cet adepte du mouvement charismatique du village de Mlomp (Oussouye) qui a saccagé le culte de sa famille. Nous menons une recherche sur le rôle des religions révélées dans la déforestation de la Casamance. En effet, avec l'avènement des religions du Livre, chrétiens et musulmans n'hésitaient pas défricher les forêts qui abritaient les *ukin* pour y implanter des églises, mosquées ou autres infrastructures.

³⁴Lire la thèse en Histoire de Jérémy Indéga Bindia, sous la direction de Daha Chérif Ba, Les Bassari du Sénégal et des Guinées De la fin du XIX^e siècle au début des années 2000 : étude des dynamiques culturelles transfrontalières (permanences, mutations et ruptures), université Cheikh Anta Diop, Faculté des Lettres, École doctorale « ET.HO.S », 2021.

³⁵Djibril Samb, propos recueilli par Seydou Ba, in *Le Soleil* 25 février 2019. L'ouvrage de Tidiane Ndiaye, 2017, *Le génocide voilé*, s'inscrit presque dans cette posture de dénonciation.

(Diop 1996). Ainsi les concepts de survivance, d'animisme, de paganisme, de fétichisme ou de folklore, concepts souvent absents dans les langues locales ou difficilement traduisibles (exemple du mot fétiche) sont mobilisés par les chercheurs susmentionnés ou les acteurs culturels qui relèguent les religions de terroirs au second plan. Ces concepts issus du vocabulaire colonial (animisme, fétichisme) ou arabe (exemple des notions de *yěfër* ou *kafir*) sont encore usités sans qu'ils fassent, du moins au Sénégal, l'objet d'une déconstruction. Pourtant, il ressort des travaux réalisés au Sénégal entre 1960 et 2000 que plus de 45% sont consacrés à l'animisme (Tamba 2016 : 37). Ce concept vulgarisé en anthropologie dans une perspective évolutionniste par Tylor (1871) est rarement déconstruit. Or, il nous semble que le débat autour du dialogue islamo-chrétien dans sa version scientifique doit au préalable procéder à la déconstruction (ou à une réflexion critique) de tous ces concepts issus de la « bibliothèque coloniale » (Mundimbe 1988) et de la « bibliothèque musulmane » (Kane 2003). Les dynamismes des religions (de la religiosité des Sénégalais) peuvent nous amener à les appréhender sous l'angle d'une harmonie religieuse ou ethnique (Niang *ibid.*) ou sous l'angle du syncrétisme. Mais toujours est-il que le regard inégal constitue le point d'achoppement entre les religions révélées et les religions de terroir classées en bas de l'échelle de la table des valeurs. De ce point de vue, il ne suffit pas d'évoquer les systèmes de parenté, de sang ou de voisinage pour faire du Sénégal une exception particulière. Il ne s'agit pas seulement d'affirmer que les Sénégalais sont « cent pour cent animistes » (idée qui renvoie au syncrétisme et la présence d'un fond « animiste » dans la pratique des musulmans et chrétiens sénégalais), mais d'engager une réflexion profonde ou un dialogue épistémologique³⁶ sur ces religions en rapport avec les contextes nouveaux et la vie quotidienne des Sénégalais. Dans ce cas, il serait peut-être plus judicieux d'identifier (ou de décrire) d'abord empiriquement ce dialogue islamo-chrétien à trois niveaux :

- rapports entre musulmans et leurs voies ;
- rapport entre chrétiens et musulmans ;
- rapports entre religions révélées et religions de terroir.

Dans ce cas, une analyse allant ensuite des microsociétés villageoises au niveau national voire supranational s'impose et le tout enfin dans une perspective dynamique.

5 Pour ne pas conclure

Nous ne pouvons pas développer ici la démarche esquissée et les thèmes développés dans ce travail. En somme, nous pouvons dire que l'étude des prénoms constitue un prétexte pour discuter les rapports entre religions abrahamiques et religions de terroir. Il s'agit également d'interroger le concept de dialogue islamo-chrétien admis aujourd'hui dans le milieu universitaire sénégalais. De plus, les prénoms d'Adam et d'Ève évoqués dans l'article de Niang aurait mérité un examen puisqu'ils constituent

³⁶Cette posture suppose un travail collaboratif entre chercheurs et acteurs intérieurs ou extérieurs issus des différents domaines des sciences humaines, sociales ou « dures ». Elle s'inscrit contre le cloisonnement disciplinaire contre l'afrocentrisme et postcolonialisme primaires. Ce principe méthodologique cherche à transcender toutes formes d'opposition. Il met au cœur de l'analyse la méthode comparative.

un obstacle qui limite l'étude empirique des religions de terroir et la recherche des mythes de création du monde (de l'Homme) dans les sociétés villageoises joola ou autres. En milieu joola, ces prénoms sont ignorés par les non musulmans et non chrétiens. Il en est de même du péché originel des religions abrahamiques ignoré par les adeptes des religions de terroir qui ont une autre conception de l'enfer et du paradis. L'introduction des religions révélées a eu des conséquences en milieu joola qu'il convient d'étudier pour mieux appréhender les transformations en cours en Basse Casamance. Partir des prénoms nous amène à mieux appréhender le dialogue islamo-chrétien car ce concept tel qu'il a été abordé nous semble réducteur. Il ne prend pas en compte les rapports entre musulmans et entre musulmans, chrétiens et adeptes des religions de terroir observés par notre équipe dans les villages que nous avons enquêtés. En effet, il nous a été signalé la mort de deux personnes qui cherchaient à diriger la mosquée de leur village. Ces meurtres ont eu lieu dans deux villages fortement islamisés (du Buluf). Ce qui (était) et est inimaginable en milieu joola où la notion de crime de sang³⁷ (*bukirë*, en milieu *ajamat*; *finiir* dans le Banjal; *elung*, dans le Huluf) occupait et occupe encore dans beaucoup de villages une place centrale. Or, les garde-fous de cette règle qui détermine l'identité des Joola sont des cultes que les religions révélées ont combattus et continuent de combattre. Ainsi, à Kagnout dans le département d'Oussouye, il nous a été également signalé l'acte d'un Protestant qui a profané les cultes qui ont élu domicile dans sa famille en les qualifiant de Satan. Toujours dans le Buluf, il y a des conflits entre une frange de la Tijanya et les autres musulmans qui pratiquent les cérémonies de la circoncision. Sous prétexte que les cérémonies sont incompatibles avec l'islam, ils refusent d'emmener leurs enfants dans ces lieux de formation des hommes. Point de mariages entre les filles de cette frange et les musulmans qui pratiquent le *bukut* (initiation). En revanche, les garçons de cette confrérie peuvent épouser les filles des musulmans pratiquant le *bukut*. Certains chrétiens refusent d'emmener également leurs enfants dans les bois sacrés du *bukut* pour les mêmes raisons (incompatibilité de culte). Ailleurs (à Ziguinchor), à Vélingara (dans la région de Kolda) et même à Dakar il y a une ethnicisation de la religion musulmane. Dans ce cas, de quel dialogue parle-t-on? Telles sont entre autres les pistes³⁸ à explorer pour mieux cerner la problématique du dialogue islamo-chrétien au Sénégal.

Bibliographie

Becker C.; W. C. Faye, 1991, « Les patronymes sereer, *Éthiopiennes*, p. 88-100.

Becker C.; W.C. V. Martin; W.C. Faye, 1984, « Les patronymes sereer, *Réalités africaines et langue française, Bulletin du CLAD*, n° 19, p. 39-60.

Bindia J. I., 2021, *Les Bassari du Sénégal et des Guinées. De la fin du XIX^e siècle au début des années 2000 : étude des dynamiques culturelles transfrontalières (permanences, mutations et ruptures)*, université Cheikh Anta Diop, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, École doctorales « ET.HO.S.

³⁷Pour rappel, cette notion constitue le socle de l'identité joola. Elle renvoie à cette interdiction d'ôter la vie de son co-villageois. Cette notion n'existe plus dans le Boulouf à cause des religions révélées et c'est qui justifie en partie cette bagarre qui a débouché sur le décès des deux personnes.

³⁸Nous envisageons une étude sur l'ethnicisation des religions révélées au Sénégal, notamment de la religion musulmane.

- Bourdieu P., 1980, « L'identité et la représentation Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », in *Acte de Recherche en Sciences sociales*, n° 35, p. 63-72.
- Bromberger C., 1982, « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages* 66, p. 103-124.
- Calvet L.-J., 1997, *Les noms de l'homme dans la tradition orale*, PUF (coll. QSJ).
- Diatta N., 1990, « L'Évangélisation à l'heure de la pastorale d'inculturation : communauté chrétienne et communauté traditionnelle face à face », *Téléma*, Kinshasa, vol. 63-64, p. 5-23.
- Diédhiou P., 2011, *L'identité joola en question (Casamance)*, Paris, Karthala.
- Diédhiou P., 2019, « Les conflits de mémoire au Sénégal Les enjeux autour de la figure d'Aline Sitoué Diatta », In Anne Le Gallec-Minel, *La mémoire face à l'histoire*, Rennes Presses Universitaires de Rennes, p. 95-106.
- Diop A.B., « Croyances religieuses traditionnelles et Islam chez les Wolof », in *Peuples du Sénégal*, Saint-Maur, SEPIA, p. 11-37.
- Diouf M., 1994, *Sénégal Les ethnies et la nation*, Paris, L'Harmattan.
- Dozon J.-P., 2008, *L'Afrique à Dieu et à Diable États, ethnies et religions*, Paris, Ellipses.
- Hountondji P., 1994, *Les savoirs endogènes*, Dakar, Codesria.
- Houis M., 1963, *Les noms individuels chez les Mossi*, Dakar, IFAN (coll. Initiations et Études Africaines).
- Iacono M., 1992, *Le fétichisme Histoire d'un concept*, Paris, PUF (coll. Philosophie)
- Journet O., 1993, « Le harpon et le bâton (Joola-Felup), Guinée-Bissau », in *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 12, p. 17-36.
- Journet-Diallo O., 2007, *Les créances de la terre Chronique du pays jamaat (Joola de Guinée-Bissau)*, Turnhout, Brepols.
- Julliard A., 1999, « Religion de terroir et catholicisme en Afrique noire Problèmes et difficultés quotidiennes de cohabitation », Centre Thomas More, p. 1-10.
- Julliard A., 2000a, « Quand Dieu souffle. Vent : respiration et notion de personne chez les Diola-adiamat (Guinée-Bissau), *Archives des Sciences sociales des religions*, III, p. 7-24.
- Kane O., 2003, *Les intellectuels non europhones*, Dakar, Codesria.
- Laléyé P.L. (dir.), 2011, *Culture et religion en Afrique au seuil du XXI^e siècle Conscience d'une renaissance*, Dakar, Codesria.
- Leguy C. Lebarbier M. (cord. eds), 2007, « Des noms et des personnes », *Cahiers de littérature orale*, n° 59/60.
- Levi-Strauss C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Ndiaye I. C., 2019, *Temporalités et mémoire collective au Fouta-Toro Histoire d'une aliénation culturelle et juridique*, Paris, L'Harmattan.
- Ndiaye T., 2008 (2017), *Le génocide voilé*. Enquêtes historiques, Paris, Gallimard.
- Niang A., 2021, « Le dialogue islamo-chrétien : le bien vivre ensemble entre les musulmans et les chrétiens du Sénégal : un patrimoine socioculturel à protéger, résultat d'une véritable ingénierie sociale de la paix », in *Revue Sénégalaise de Sociologie*, n° 13, p. 1-29.
- Samb D., in *Le Soleil* du 25 février 2019, propos recueilli par Seydou Ba.
- Tamba M., 2016, *Histoire et sociologie des religions au Sénégal*, Paris, L'Harmattan.
- Tesone J.E., 2013, *Dans les traces du prénom Ce que les autres inscrivent en nous*, Paris, PUF (coll. Le fil rouge).
- Thomas L.-V., 1958/1959, *Les Diola : essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse Casamance*, Dakar, IFAN.
- Thomas L.-V., Luneau R., 1980 (1995), *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan.
- Trincaz J., 1981, *Colonisations et religions en Afrique noire. L'exemple de Ziguinchor*, Paris, L'Harmattan.
- Tobia-Cadeison M., 2000, *Le fétiche africain. Chronique d'un malentendu*, Paris, L'Harmattan.

Toukara K., 1996, « Civilisation mandingue : société et culture », In Collectif *Peuple du Sénégal. Jola, Wolof, Soninké, Bassari, Sérère, Peul, Mandingue*, Saint-Maur, SEPIA.

Tylor E.B., 1871, *Culture primitive*, London, John Murray, tome 1&2.