Cahiers d'Études africaines

Cahiers d'études africaines

184 | 2006
Parentés, plaisanteries et politique

La nation « par le côté »

Le récit des cousinages au Sénégal

Étienne Smith

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/etudesafricaines/15423
DOI : 10.4000/etudesafricaines.15423
ISSN : 1777-5353

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 1 décembre 2006
Pagination : 907-965
ISBN : 978-2-7132-2129-3
ISSN : 0008-0055

Référence électronique
Étienne Smith, « La nation « par le côté » », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 184 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 30 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/etudesafricaines/15423 ; DOI : 10.4000/etudesafricaines.15423

© Cahiers d'Études africaines

CAIRN
chercher : repérer : avancer

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :
http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_184&ID_ARTICLE=CEA_184_0907

La nation « par le côté ». Le récit des cousinages au Sénégal

par Étienne SMITH

| Editions de l'EHESS | *Cahiers d'études africaines*

2006/4 - 184
ISSN 0008-0055 | ISBN 9782713221293 | pages 907 à 965

Pour citer cet article :
—Smith n, La nation « par le côté ». Le récit des cousinages au Sénégal, *Cahiers d'études africaines* 2006/ 4, 184, p. 907-965.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .
© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.
La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Étienne Smith

La nation « par le côté »

Le récit des cousinages au Sénégal*

« Les Serer sont les captifs des Toucouleur [...]. Nous sommes cousins, c'est pour cela que je les appelle des "captifs". [...] Ils sont bons et simples surtout vis-à-vis des Toucouleur » (Toucouleur).
« Les Toucouleurs sont sympathiques (je parle en tant que Serer). [...] Le Toucouleur a des qualités qui se rapprochent beaucoup des qualités des Serer. Ils sont trop traditionalistes. Ils sortent difficilement de la tradition » (Serer).
« Le Diola est presque comme le Serer. [...] On peut classer les Toucouleur près des Serer » (Serer).
« Entre le Diola et le Serer il y a une parenté. [...] Entre le Toucouleur et le Serer il y a aussi une parenté » (Serer).
« Les Toucouleur et les Serer s'aiment (ce sont des gamou). On dit même qu'ils sont de la même origine. Les Diola sont issus de Serer. Ils sont gamou aussi et s'entendent très bien avec les Serer » (Serer).
« Il a le respect de la parole donnée. Il est comme le Diola et le Toucouleur. Il aime les choses antiques » (Toucouleur sur les Serer).
DIARRA & FOUGEYROLLAS (1969 : 36, 52, 57, 59, 61, 99).

L'expression « cousinage à plaisanterie » ou simplement « cousinage »[1] est largement utilisée au Sénégal pour décrire un ensemble de pratiques de plaisanterie et de relations privilégiées entre individus par le biais de leurs patronymes ou de leur communauté d'appartenance. Ces pratiques sont fréquemment observables et leurs usages quotidiens doivent être analysés[2]. Je n'analyse pas ici une étude des pratiques concrètes (Fay, Douyon, Hagberg,

* Je remercie Ferdinand De Jong, Vincent Foucher, Dennis Galvan, Sten Hagberg, Marie-Aude Fouéré, et Gilles Holder pour les discussions précieuses autour des thèmes traités dans cet article.

1. J'emploie ce terme car c'est celui qui est le plus utilisé par les locuteurs en français, de préférence à « parenté à plaisanterie » ou « alliance à plaisanterie ». Les termes vernaculaires utilisés sont *kal* et *gàmmu* en wolof, *dendiraagu* en pulaar, *maasir* en serer, *akinor* en joola, *sanawuya* en manding, *kallengoraaxu* en soninke.
2. À rebours des analyses néo-fonctionnalistes en vogue, l'analyse doit replacer ces pratiques dans leur contexte d'énonciation et de performance, en restituant les registres symboliques manipulés par les acteurs en situation (ethnicité, filiation, sujétion, possession, préséance, « civilisation ») et les stratégies dans lesquelles elles s'inscrivent.

Cahiers d'Études africaines, XLVI (4), 184, 2006, pp. 907-965.

Launay dans ce numéro). Je me borne à proposer une réflexion sur la constitution durant la dernière décennie d'un discours cohérent de promotion des cousinages — qu'on appellera discours irénique — par des entrepreneurs culturels étatiques ou semi-étatiques qu'on peut qualifier d'« entrepreneurs ès cousinages »[3].

Une critique du paradigme irénique global dans lequel ce discours s'inscrit a déjà été opérée (introduction, Fouéré, Canut dans ce numéro). Cependant, pour sortir du tête à tête avec la « bibliothèque coloniale » et des apories sur « l'origine » des « traditions », tout comme de la controverse sur la qualification de ce discours par les étiquettes disponibles sur le marché mondialisé des idéologies (afrocentrisme, ethnisme, communautarisme, authenticité), j'étudie ici ce discours comme un des récits du nationalisme sénégalais[4].

Le discours irénique des cousinages peut en effet se lire comme un travail idéologique et culturel (Peel 1989) de représentation et de narration de la nation sénégalaise, de promotion d'une « communauté imaginée » (Anderson 1996). Ce travail culturel n'est évidemment pas le seul[5], il coexiste notamment avec trois autres grands récits familiers au Sénégal : le

3. J'évoquerai notamment Raphaël Ndiaye (ancien directeur des Archives culturelles, chercheur à Enda), Babacar Sédikh Diouf (militant de la langue serer, président de l'association des instituteurs à la retraite), Saliou Sambou (ancien gouverneur), Biram Sarr (ancien gouverneur), Marcel Mahawa Diouf (écrivain et fonctionnaire à l'Union africaine), Yoro Doro Diallo (militant de la langue pulaar), Martin Faye (ancien journaliste, promoteur des radios rurales), Saliou Kandji (érudit et ambassadeur), Cheikh Hamidou Kane (écrivain, président du Conseil d'administration d'Enda), Babacar Diouf (directeur de la radio Ndef Leng), Doudou Kamara (traditionniste), Kéba Tounkara (linguiste), des membres de l'Association culturelle Ageen Diambogne, de l'ONG Ndef Leng et d'autres associations culturelles. Ce travail repose sur des entretiens réalisés avec certains de ces activistes culturels, entre juillet 2003 et août 2005, ainsi que sur l'analyse de leurs écrits et de leurs interventions dans le débat public. Qu'ils soient ici remerciés.
4. « Nationalisme » est entendu ici comme arène de débat entre représentations concurrentes de la nation : « Le nationalisme est rarement le nationalisme de la nation ; il circonscrit plutôt le site sur lequel différentes représentations de la nation s'affrontent et négocient les unes avec les autres » (Duara 1995 : 8, cité par Diouf 1999 : 31).
5. Mis à part les ouvrages programmatiques de Senghor ou Cheikh Anta Diop, la question du nationalisme et de l'ethnicité au Sénégal n'a été que parcimonieusement traitée au Sénégal avant les années 1980 (Diarra & Fougeyrollas 1969 ; Traoré 1972 ; Balans, Coulon & Gastellu 1975 ; Copans 1978 ; Valantin 1978 ; Cruise O'Brien 1976, 1979), et il a fallu attendre la crise du projet national, notamment en Casamance, pour que les analyses se multiplient sur ces questions (M. Diouf 1989, 1994, 1999, 2001, 2004 ; Diop & Diouf 1990 : 251-281 ; Diagne 1992 ; Faye 1994 ; Barbier-Wiesser 1994 ; Diaw 1994, 1998, 2002 ; Dieng 1995 ; Tambadou 1996 ; M. Ndiaye 1996, 1998 ; Diané 1997 ; Mk. Diouf 1998 ; Diaw & Diouf 1998 ; Lambert 1998 ; Diop 1999 ; Marut 1999, 2002 ; Foucher 2002a, 2002b ; Thioub 2002 ; Gellar 2002 ; Awenengo 2005 ; De Jong 2001, 2005).

récit républicain jacobin (Diaw 1992 ; Coulon 2000), le récit islamo-wolof (Cruise O'Brien 1998 ; M. Ndiaye 1998 ; Diouf 2001) et le récit séparatiste casamançais (Faye 1994 ; Lambert 1998 ; Marut 1999 ; De Jong 2001 ; Foucher 2002a ; Diouf 2004 ; Awenengo 2005). À mon sens, ce récit des cousinages peut s'analyser comme le produit de la crise du discours républicain nationaliste historique, qui, confronté à la dynamique sociale wolofo-mouride et au conflit casamançais, s'est en quelque sorte pluralisé et renouvelé durant les quinze dernières années. Il me semble que si les trois récits bien identifiés — étatique jacobin, islamo-wolof, et autochtoniste casamançais — et leurs économies morales respectives ont été largement analysés, celui produit de la confrontation de ceux-ci, proposant une lecture pluraliste de la nation sénégalaise basée sur l'alliance réordonnée et disciplinée de petites patries ethniques, grand producteur d'ethno-histoires et de récits communautaires domestiqués, n'a été que peu traité.

Je tenterai donc de montrer que, dans le contexte sénégalais, le récit des cousinages est une tentative de réorganisation des récits pluriels et divergents nés de la crise du régime de vérité historique du nationalisme sénégalais[6]. Il se présente comme une pédagogie de la convergence qui insiste sur les similarités et les branchements horizontaux « par le côté » entre communautés, afin d'une part de délégitimer les imaginations séparatistes et, d'autre part, de mettre en circulation une représentation pluraliste de la nation, non limitée à son « centre » islamo-wolof (Diouf 2001). Ce discours est porté par certaines franges de l'appareil culturel de l'État sénégalais, dont la capacité de production d'élites néo-traditionalistes et d'une idéologie culturaliste n'est plus à démontrer (Diagne 1992, 1996). Il est le fruit de la formulation d'ethnohistoires par des amateurs, de la multiplication des journées culturelles organisées par des associations de terroirs, mais aussi de la participation d'entrepreneurs culturels étatiques familiers du discours sur la « culture » et dont les professions sont ainsi valorisées (instituteurs, bibliothécaires, érudits, traditionnistes, linguistes militants des langues nationales, inspecteurs d'académie, écrivains, « experts culturels », responsables de radios communautaires, militants d'associations de développement et de ressortissants, etc.).

Cet angle d'approche permet le recours à la dimension comparative avec l'idéologie des « petites patries » développée par l'école républicaine de la III^e^ République française (Chanet 1996 ; Thiesse 1997) et avec l'apologie du *Heimat* dans l'histoire allemande (Applegate 1990). Ces représentations de la nation ont souvent été considérées « mineures » parce qu'occultées par le jacobinisme français ou le militarisme allemand centralisateurs, mais ont été florissantes et ont en fait largement contribué au succès final des imaginations nationales françaises ou allemandes. Il me semble que dans

6. Sur la crise du régime de vérité du nationalisme senghorien et sur les impasses du réajustement culturel sous le président Diouf, voir DIOP & DIOUF (1990 : 251-281), S. B. DIAGNE (1992), M. DIOUF (1994).

l'*imagination-building*[7] de la nation sénégalaise, dont le jacobinisme est bien réel, les patriotismes locaux n'ont pas été totalement absents.

Au-delà des éléments déclencheurs dans le contexte sénégalais, ce récit des cousinages doit s'analyser dans le cadre sous-régional et mondial de reformulation des identités nationales autour du paradigme de la décentralisation, de réinvention culturalisante des citoyennetés, de promotion des « savoirs locaux ». Ce discours de promotion des cousinages est certes un discours de célébration irénique des sociétés africaines vantant leur originalité (Fouéré 2005), mais loin d'être une spécificité « africaine », ce discours n'est que l'actualisation localisée, d'un problème plus vaste et plus universel, celui de l'articulation de logiques politiques à horizon universaliste (citoyenneté, nation politique) et de particularismes culturels essentialisés (produits de cette universalisation souvent manquée).

Après un retour sur les ambiguïtés autour de la constitution ethnographique d'un corpus savant de traditions de « cousinages » et de l'« oubli » de leur dimension agonistique, j'analyse comment ces « mythèmes »[8] de l'alliance à plaisanterie sont incorporés dans le récit de la nation sénégalaise et ses manifestations culturelles.

Des cousinages sans histoires ?

Les « cousinages » ont une histoire. Une historicisation est nécessaire, que seules des recherches au cas par cas pourraient élucider, mais pour laquelle on peut proposer quelques hypothèses. Dans un souci de déconstruction de la catégorie anthropologique classique de « parenté à plaisanterie », Marie-Aude Fouéré (2004, 2005) a bien montré comment la « tradition » anthropologique, tant fonctionnaliste que culturaliste, s'est représentée des pratiques sociales ambigües et saturées de relations de pouvoirs comme une coutume irénique de pacification, voire comme une quasi-loi indigène portant droits et devoirs des parties alliées[9]. Il faut donc revenir sur cet oubli de l'histoire et du pouvoir.

---

7. J'entends par là, la dimension symbolique du *nation-building*.
8. Je reprends l'expression à Christian COULON (2000 : 72) qui analyse les différents mythèmes qui alimentent le récit démocratique sénégalais.
9. On trouve un exemple typique de cette volonté de codification chez Fily Dabo SISSOKO (1950 : 230-231), dont la description des *senankuya* se lit comme un article de loi : « *Ni l'âge, ni le sexe, ni la fortune ou la position sociale ne peuvent constituer une entrave quelconque au libre exercice des prérogatives* du *sanakouya*. [...] Toute intervention du *sanakou,* dans tous les cas, mérite, non seulement d'être prise en considération, mais de recevoir la solution souhaitée par le demandeur : et toute décision prise dans ce sens *a force de loi* » (mes italiques). La prégnance du modèle « jural » dans la description des alliances à plaisanterie, que décrit Fouéré, ne doit pas seulement à la tradition ethnographique savante. Ce modèle procède aussi d'une ethnologie spontanée des interlocuteurs qui décrivent leurs pratiques dans le vocabulaire figé de traditions ancestrales (« depuis nos pères », « on a trouvé ça là », etc.) et qui procèdent eux-mêmes à la définition de normes : la société non pas tant telle qu'elle est,

Des pratiques au corpus de « traditions »

La mention des pratiques d'alliances à plaisanterie — en fait des récits sur ces pratiques — dans la littérature savante sur la Sénégambie est ancienne et récurrente[10]. À sa lecture chronologique, apparaissent clairement les processus d'amalgamation et de subsomption de différents récits de peuplement, traditions orales et mythes d'origines, sous l'étiquette de « parenté à plaisanterie ». L'intertextualité et l'absence d'explicitation des sources sont la règle dans les premiers textes (Delafosse 1912, vol. 2 : 106s ; Labouret 1929), ce qui ne facilite pas le travail d'historicisation. Mais il semble bien que ce sont des processus d'émergence et de disparition, d'actualisation et d'oubli, bref de transformations permanentes qui jalonnent « l'historique » que l'on pourrait faire de ces relations.

La présentation et la discussion complète des différentes relations de cousinages proclamées entre communautés et patronymes au Sénégal dépassent le cadre de cet article, mais il faut cependant revenir brièvement sur la complexité même des enjeux de recension et de nomination de ces relations. En effet, il serait imprudent et hâtif de partir des relations évoquées dans le discours savant sans disséquer les conditions de revendication, de contestation et de nomination de ces relations dans le discours émique. Dans ce dernier (tel qu'il peut être saisi, imparfaitement, dans des enquêtes par questionnaires menées en 2005 et début 2006 dans la région de Dakar), les relations de cousinage qui sont unanimement mentionnées et qui ont un caractère d'évidence sont celles entre Serer et Haalpulaar d'une part, et entre Serer et Joola d'autre part[11]. La première est sans conteste la plus fréquemment pratiquée, citée en exemple et même prise pour archétype dans la littérature (Tautain 1885 : 8 ; Noirot 1892 : 444 ; Labouret 1929 : 251 ; Geismar 1933 : 19 ; Monteil 1950 ; Leriche 1956 : 175 ; Brigaud 1962 : 147-149 ; Pélissier 1966 : 194 ; Ly 1966 : 287 ; Thomas 1968 : 1019 ; Wane 1969 : 210-219 ; Diarra & Fougeyrollas 1969 : 11 ; Bâ 1977 : 196-201 ; Gravrand 1983 : 89-94 ; M. M. Diouf 1996). C'est aussi la plus standardisée, car pratiquée quel que soit le terroir d'origine des protagonistes ou le sous-groupe

---

mais telle qu'ils voudraient qu'elle soit (MALINOWSKI 1933). La norme proclamée (bonne entente entre *senankuw*) peut être allègrement violée, elle n'en est pas moins énoncée et mérite à ce titre d'être étudiée.

10. Voir l'introduction de ce numéro.

11. Dans une enquête de 1969 à Dakar, les *gàmmu* Serer-Joola et Serer-Haalpulaar apparaissent déjà comme les deux relations les plus importantes : « Il est remarquable que la tradition des parentés à plaisanterie entre Toucouleur et Serer et entre Diola et Serer se traduise encore par des jugements favorables ou indulgents des uns sur les autres » (DIARRA & FOUGEYROLLAS 1969 : 264). Ceci est confirmé un an plus tard en milieu rural, où la plupart des répondants « appartenant à ces trois peuples ont fait état de la parenté légendaire les unissant entre eux, comme pour justifier des appréciations dépassant leur subjectivité » (FOUGEYROLLAS 1970 : 56).

d'appartenance au sein des labels Serer et Haalpulaar[12] mis en jeu dans l'interaction. On peut donc penser qu'elle est relativement ancienne. La seconde, dont le discours émique actuel pose l'évidence, est plus ambigüe. Certes la mention écrite de la relation entre Serer et Joola est ancienne, et est indissociable de l'ethnogenèse savante de ces deux communautés existant comme telles sur le papier, mais la nature de cette relation ainsi que les frontières de ces communautés n'ont jamais connu la fixité et l'atemporalité qu'on leur attribue rétrospectivement en raison de la popularisation récente du mythe d'Ageen et Jamboñ (ancêtres mythiques des Joola et des Serer séparées lors du naufrage de leur pirogue). Cette mention d'une « relation » entre Serer et Joola a fluctué sur un continuum entre, d'une part le constat — voire la simple supposition — de ressemblances entre ces deux groupes, et, d'autre part, l'affirmation d'une origine commune, qu'elle passe ou non par l'évocation de la légende des deux sœurs Ageen et Jamboñ, pour enfin recevoir tardivement le label de « parenté à plaisanterie »[13]. L'aspect « plaisanterie » totalement absent des premières mentions fait désormais partie des caractéristiques supposées de cette relation. Les deux relations Serer-Haalpulaar et Serer-Joola pratiquées aujourd'hui semblent donc être le produit de la généralisation d'alliances ou parentés concernant seulement certains segments de ces groupes à l'ensemble de l'ethnonyme réifié par la bibliothèque coloniale.

D'autres relations de cousinage sont présentes dans le discours émique et reconnues par les protagonistes, comme la relation entre Haalpulaar et forgerons, celle entre Peuls et le patronyme Diedhiou[14], celle entre les Maabube et le patronyme Sall *(lam tooro)*, entre Peuls et Manding dans l'ancienne aire du Gabou, entre Peuls et Balant, entre Peuls et Soninke dans

12. Les Serer revendiquent la relation de cousinage à plaisanterie tant avec les Peuls que les Toucouleur au sein du label « Haalpulaar ». La relation est cependant plus forte avec la composante toucouleur.
13. La légende d'« Aguénu » et « Diambogne » apparaît pour la première fois sous la plume de NOIROT (1892 : 437) qui en a recueilli une version au Saalum. C'est à la fin des années 1950 que la légende d'Ageen et Jamboñ et l'« air de famille » entre Serer et Joola relevé par de nombreux auteurs (DE VILLENEUVE 1814 vol. 3 : 63-64, vol. 4 : 3-4 ; BOILAT 1853 : 179 ; PINET-LAPRADE 1865 : 135 ; BÉRENGER-FERRAUD 1879 : 273-283 ; LASNET 1900 : 6 ; ARCIN 1906 : 812 ; MACLAUD 1911 : 10 ; WINTZ 1909 : V-VI ; LABOURET 1929 : 251 ; BOURGEAU 1933 : 6 ; GEISMAR 1933 : 19-20 ; HANIN 1933a : 119-120, 1933b : 259-260 ; GAMBLE 1957 : 98 ; THOMAS 1959 : 10 ; BRIGAUD 1962 : 179s ; PÉLISSIER 1966 : 659 ; DIARRA & FOUGEYROLLAS 1969 ; GUÈYE 1971 ; GAILEY 1975 : 76 ; GRAVRAND 1983 : 157, 356-358 ; ROCHE 1985 : 31-32 ; JULLIARD 2000 : 102 ; MARK 2002 : 109-110) sont désormais subsumés sous la catégorie générale de *« joking relationship »* (GAMBLE 1957 : 98) ou « parenté à plaisanterie » (BRIGAUD 1962 : 180 note 4).
14. La *sanawuya* entre « Peul Fouta » (essentiellement Ba, Diallo, Barry et Sow) et Diedhioucounda (les porteurs de patronyme Diedhiou, essentiellement Joola) relève du modèle de la *senankuya* entre Peuls et forgerons (les Diedhiou ou Diadhiou se disent anciens forgerons, d'autres se donnent même une origine peule).

certains contextes, entre Peuls et Jakhanke, etc. En revanche, la « parenté à plaisanterie » attestée par la littérature savante entre Lebu et Serer (Balandier & Mercier 1952 : 10-12, 67-69, 87 ; Thomas 1968 : 1019 ; Gravrand 1983 : 85) et entre Lebu et Toucouleur (Balandier & Mercier 1952 : 10-12, 67-69, 87) n'est plus toujours revendiquée par les protagonistes en question. Les liens historiques entre les groupes sont reconnus, mais ne sont pas toujours considérés comme faisant partie des relations de type *kal* ou *gàmmu*. Enfin certaines relations de cousinage revendiquées par l'une des parties ne l'est pas toujours par l'autre, ainsi de la relation Toucouleur-Joola, par exemple, souvent citée par les premiers, et non attestée par les seconds[15].

Autrement dit, certains constats de parenté à plaisanterie ont prospéré et d'autres non. Il faut donc se garder de l'idée d'une liste définitive d'alliances à plaisanterie. Plus encore, une présentation trop lisse et standardisée de relations de cousinage entre « groupes ethniques » ne rend pas justice aux innombrables déclinaisons régionales et variations locales de ces relations historiques entre différentes communautés sénégambiennes, car les anciens royaumes sont toujours constitutifs d'identités de terroirs qui sont aussi à la base d'alliances à plaisanterie ou de simples railleries, comme entre gens du Kombo et gens du Kaabu, gens du Niomi et gens du Diarra, Siin-Siin et Baol-Baol, etc.

Le même constat peut être fait à propos des *kal* interpatronymiques qui plongeraient dans la perplexité le chercheur soucieux d'en donner une liste. Non pas que les velléités aient manqué de recenser les patronymes et les liens d'équivalences ou d'alliances entre eux (Quintin 1881 : 178 ; Tautain 1885 : 41 ; Arcin 1907 ; Delafosse 1912, vol. 1 : 141 ; Humblot 1918 ; Delmond 1945 ; Dieterlen 1955 ; Pageard 1958 ; Molinié 1959 ; Ndiaye 1992 ; Kamara 1996 ; Kouyaté 2003)[16] afin d'établir la « chaîne de réciprocités » (Labouret 1929 : 253), le « système patronymique » (Molinié 1959), ou le « système international » (Griaule 1948 : 257 ; Dieterlen 1955) et de mettre à jour les « lois » qui gouvernent les conversions patronymiques et les chaînes d'alliances de l'espace ouest-africain. De fait, comme pour les *kal* interethniques, malgré la diversité des situations concrètes d'émergence et l'importance des contextes sociopolitiques dynamiques redevables d'études locales et contextualisées (Amselle 1977 ; Fay 1995, 1997 ; Launay 1995 ; Giesing 2000 ; Carle 2004), ces alliances et équivalences ont été canonisées en une grammaire rigide par la « bibliothèque coloniale »[17]. Cependant, ces

15. Pour une mention ancienne de la revendication par les Toucouleur d'une relation de maître/serviteur avec les Joola qualifiée de « parenté à plaisanterie » voir LABOURET (1929 : 251).
16. QUINTIN (1881), à la suite de FAIDHERBE (1859), est, à ma connaissance, l'un des premiers à insister sur l'importance d'étudier les patronymes pour comprendre les origines des « indigènes » et les relations entre eux.
17. Si ARCIN (1907), HUMBLOT (1918), DELMOND (1945) et PAGEARD (1958), précisent les limites géographiques de leurs données, DELAFOSSE (1912), DIETERLEN (1955) et MOLINIÉ (1959) produisent un système qui englobe toute l'aire des anciens empires du Wagadu et du Mali. Les tables d'équivalences et d'alliance présentées

alliances entre patronymes, d'une part, et équivalences entre eux, d'autre part, sont bien réelles et relativement connues par les intéressés[18]. Les plus célèbres de ces alliances, se déclinant à travers leurs équivalents dans toute la sous-région, sont relativement standardisées et régulières[19]. Comme pour les relations entre communautés plus larges, ces *kal* interpatronymiques connaissent des phénomènes d'extension ou de contraction, n'étant conservés que ceux qui font sens pour les acteurs[20].

Loin des pratiques donc, caractérisées par la plasticité, le travail ethnographique de recension, codification, et standardisation des *kal* ou *senan-kuya* à des fins de rationalisation de l'état civil indigène et d'administration coloniale (Arcin 1907 ; Humblot 1918 ; Delmond 1945 ; Pageard 1958 ; Molinié 1959) ou de dévoilement de l'armature symbolique cachée des sociétés sahéliennes (Dieterlen 1955), continue de nos jours sous la forme d'un travail culturel à des fins de promotion d'une grammaire endogène des relations interethniques et interpatronymiques permettant une intégration des populations qui ne devrait rien aux institutions de l'État importé (Ndiaye 1992 ; Kamara 1996 ; Kouyaté 2003).

Au-delà du recyclage d'un corpus de traditions des cousinages, le travail culturel opéré par les entrepreneurs ès cousinages doit se confronter à la question de la hiérarchie et du conflit.

De la hiérarchie à l'« égalité », du conflit à l'« alliance »

« Le Toucouleur dit que tout est venu de lui et le Serer dit le contraire ! »
Joseph Ndong cité dans FATON (1998 : 26).
« Il y a toujours un problème de possession en tous cas ! Chacun veut que l'autre soit esclave ! »
Safy Balde cité dans FATON (1998 : 48).

---

ne rendent pas compte de la complexité des variations locales, des subdivisions au sein même des labels patronymiques, des historicités différentes, figeant dans le temps et dans l'espace des liens beaucoup plus labiles en réalité. Cette flexibilité, reconnue par les acteurs eux-mêmes, laisse ainsi le militaire MOLINIÉ (1959 : 13) de marbre : « Le changement ne se fait [...] pas au petit bonheur, quoiqu'en disent certains griots. Il répond la plupart du temps à certaines lois. »

18. De nos enquêtes de terrain (Dakar, Diourbel, Bignona, Ziguinchor en 2004 et 2005), il résulte que la plupart des interlocuteurs connaissent leur *kal*, quoique cette connaissance soit régulièrement corrélée avec l'âge. Les équivalences sont beaucoup moins connues (« affaire de vieux », « affaire de griots »). Alliances et équivalences sont parfois confondues dans la même rhétorique agglutinante : « nous sommes les mêmes », « nous ne faisons qu'un », « X et Y c'est la même chose ».
19. Pour ne citer que les *kal* les plus évidents : Ndiaye-Diop qui devient entre autre Diarra-Traoré, Kane-Ba qui devient Diallo-Diakité, Sow-Barry qui devient Sidibé-Sangaré, etc.
20. C'est ainsi que les individus se découvrent des patronymes « cousins » au gré des rencontres et des instrumentalisations diverses opérées par ceux qui espèrent en tirer un profit (service, renseignement, coopération, hospitalité, discipline, réconciliation...).

Malgré des interprétations fonctionnalistes ou culturalistes iréniques, il n'a pas échappé à la plupart des premiers observateurs européens que dans les alliances à plaisanterie « le thème central des plaisanteries est instructif, car il tourne autour d'un unique problème, celui du détenteur du pouvoir » (Gravrand 1983 : 94). Là où Béchet (1889 : 186) pensait voir dans ces alliances de curieux restes de « suzeraineté » et de « servitude » passées, Labouret (1929 : 251, 246) soulignait pareillement qu'« il semble qu'il y ait la trace d'une ancienne prééminence politique » et que ce sont des « relations de maître à serviteur ». De même, et contrairement aux promoteurs actuels des cousinages, les premiers auteurs sénégalais (Ly 1966 ; Wane 1969 ; Bâ 1977), s'ils n'insistaient pas sur la dimension proprement politique, soulignaient bien que le cousinage, tout comme la famille et les relations entre cousins, est affaire de hiérarchie : « Le *dendiraagaal* est émulation permanente, oscillation du même individu entre les polarités de la supériorité et de l'infériorité » (Wane 1969 : 218). Certaines relations actuelles de cousinage sont en effet la trace de rapports conflictuels et hiérarchiques entre groupes par le passé, que ces rapports soient d'esclavage, de conquête, d'alliance hiérarchique, ou bien souvent tout cela à la fois (introduction ; Fay ; Diallo dans ce volume). Dans un certain nombre de cas, ces moments du conflit sont identifiables. Dans bien d'autres cas, l'origine de l'alliance hiérarchique se perd dans les incertitudes du passé lointain, mais l'ambivalence autour de la question de la préséance indique tout de même que des rapports conflictuels en sont certainement à l'origine.

Le lien de *senankuya* entre les familles régnantes Diallo et Diakité dans le Khasso précolonial, tel que rapporté par certains observateurs européens, manifeste par exemple ces ambivalences. Bérenger-Ferraud, qui n'est certes pas l'observateur le plus averti, écrit en 1879 (215-216) que les chefs sont choisis alternativement dans les familles Diallo et Diakité et que « les deux familles étaient par conséquent dans un état d'antagonisme et de haines séculaires ». Or, Béchet (1889 : 186), se rendant au Khasso quelques années plus tard, en 1888, après la victoire du prétendant Diallo, décrit l'alliance à plaisanterie (sans utiliser le terme car ces pratiques ne sont pas encore entrées dans le lexique scientifique) comme une « servitude » réciproque existant entre les deux familles : « Un Diakité peut tirer la barbe d'un Dialos sans que celui-ci soit en droit de s'en formaliser »[21]. Un autre exemple stylisé de conflit pour le pouvoir qui aboutit à une « inversion des rôles » avec la victoire d'une partie sanctionnée dans l'alliance, nous est donné par le traditionniste Dembo Kanouté (1972 : 73) à propos des Bathily-Sempera et Soumaré liés par un très ancien *njongu :* les maîtres d'hier, les Soumaré, sont désormais « asservis » par leurs anciens sujets, les Bathily. L'alliance qui sanctionne la victoire des Bathily doit masquer le conflit : « L'alliance

21. La *senankuya* entre Diallo et Diakité est attestée partout où ces labels sont présents et correspond au *dendiraagu* entre Diallo et Ba (qui est l'équivalent de Diakité) pratiqué dans toute la sous-région.

qui fut scellée entre les deux clans occulta par la suite la réalité des faits historiques qui avaient marqué leur premier contact. Le serment du *jonghu* qui lie depuis les Bacili aux Sumare interdit de révéler le mal que les uns et les autres avaient pu se faire dans le passé » (Bathily 1989 : 141).

Les traditions orales concernant ces affrontements binaires abondent, produisant l'alternance au pouvoir, la « chute » des uns et la « montée » des autres[22]. Les affrontements pour le pouvoir politique entre « maisons », sanctionnés par un pacte entérinant la victoire (toujours temporaire) de l'une des parties sont donc contemporains des relations de *senankuya*. L'hypothèse irénique actuelle selon laquelle l'alliance met fin au conflit omet donc le facteur qui permet l'« armistice », c'est-à-dire la force. Le « cousinage à plaisanterie » n'est donc pas cette institution qui résout les conflits, mais le produit fini, le résultat du processus : il est né de ce conflit qui a été résolu par d'autres moyens. Mais ce n'est pas seulement la lecture irénique des promoteurs des cousinages qui organise l'euphémisation de la conflictualité. Par l'interdiction de rappeler les causes du conflit, par l'imposition de la lecture de l'événement par le vainqueur, sont mises en place dans l'alliance elle-même les conditions de l'oubli des rapports de force. À l'époque précoloniale comme dans ses intrumentalisations actuelles, le cousinage est le discours politique de sortie de conflit qui donne une explication et une justification à cette sortie de conflit, il ne fait que l'enregistrer symboliquement et politiquement. En ce sens, il n'est pas la cause du passage de la guerre à la politique comme le voudrait l'ingénierie de la résolution des conflits, mais son effet[23].

La relation à plaisanterie entre Serer et Haalpulaar, à l'origine incertaine[24], met aussi typiquement en jeu la question de la préséance. La symétrie actuelle de la relation semble masquer une asymétrie antérieure : « Les Toucouleur se plaisent à dire que Wolofs et Sérères sont de leurs anciens captifs révoltés et évadés et que leur origine servile se traduit encore : 1° par

22. Les motifs sont analogues aux récits d'origine des groupes professionnels (« castes ») et à tous les récits organisant la bipartition entre vainqueurs et vaincus. Voir l'introduction de ce numéro.
23. Le conflit euphémisé est mis en scène quotidiennement dans les échanges entre *kal*. En ce sens le cousinage est la guerre continuée par d'autres moyens, prenant la suite de l'armistice. Le discours émique sur les cousinages (entretiens, Dakar, juillet 2005) rappelle sans cesse « il y a eu quelque chose entre nous », « il y a cette chose entre nous », « il y a cette histoire entre nous », « il y a cette affaire entre nous », « chose » dont il faut à la fois se souvenir qu'elle a existé tout en oubliant en quoi elle a réellement consisté.
24. Dans l'ethnohistoire serer, basée sur les traditions orales, plusieurs séquences historiques sont proposées comme moments possibles de cristallisation d'une alliance à plaisanterie entre Serer et Haalpulaar : le Tekrur et la vallée du fleuve Sénégal autour de l'an mil (GRAVRAND 1983), le Saalum du XV^e^ siècle au temps de l'affrontement entre Mbegan Ndour et Eli Bana (PINET-LAPRADE 1865 ; NOIROT 1892) et les guerres contre le Siin et le Saalum au XIX^e^ siècle (M. M. DIOUF 1996). Dans ces trois séquences, l'islamisation et les résistances qu'elle provoque paraissent jouer un rôle moteur.

le cordonnet que porte tout Wolof autour de la ceinture, et qui ne serait autre chose qu'une transformation du lien avec lequel ils attachaient leur bois à l'époque de leur esclavage ; 2° par l'habitude qu'auraient les Sérères d'appeler tout Poullo : mon maître. Ajoutons que, toujours suivant les Toucouleur, il y a peu d'années encore un Sérère n'eût jamais fait ou gardé un captif foutanké » (Tautain 1885 : 8). Mais ce point de vue trouve une origine unique, admise par l'auteur : « selon les Toucouleur ». Une trentaine d'années plus tard, Labouret (1929 : 251) fait le même constat pour la relation entre Peuls et Serer, mais l'asymétrie paraît plus atténuée : « les Peuls et les Sérères sont réciproquement dans la position de maîtres et de serviteurs, ils s'interpellent en conséquence »[25]. Sous la plume de Geismar (1933 : 19), quatre ans après Labouret, toute mention d'asymétrie a disparu : « Sérères et Toucouleurs s'attribuent un certain degré de parenté et pratiquent entre eux des règles d'hospitalité qu'on ne rencontre qu'entre races de même origine ou ayant longtemps cohabité. » Ce qui sera confirmé par la suite, par Paul Pélissier (1966 : 194) : « Il est de fait que l'étrange familiarité qui unit immédiatement Sérèr et Toucouleur est d'autant plus significative que le premier trait qui frappe dans le comportement du paysan sérèr est la réserve. Les Toucouleur arrivant dans le Sine y sont accueillis comme des parents : parmi les rares immigrants qu'autorise la densité de la population, ce sont les seuls qui s'installent avec le sentiment d'être chez eux. »

De nos jours, la réciprocité de la possession est de mise dans les échanges quotidiens de plaisanteries entre Serer et Haalpulaar : le *gàmmu* entre eux se présente comme une lutte sans fin, symbolique et ludique, pour la préséance. Des journalistes[26] ou des humoristes s'en font ainsi l'écho :

« Les Toucouleurs sont les esclaves des Serer... les Serer sont les esclaves des Toucouleurs... (bis).
On en a marre ! Cette histoire n'en finit pas !
Le Toucouleur, par-ci ! Le Serer, par là ! comme pour les départager, on organise un combat de lutte.
Maintenant, c'est à vous ! Serer et Toucouleur.
Si je compte jusqu'à trois, partez ! Vous commencez.
Un ... deux... trois...

25. LABOURET (1929 : 251) soutient que la relation est la même entre Peuls et Joola : « D'autre part les Peuls se considèrent aussi dans le même rapport avec les Dyola de la Casamance. »
26. Pour ne donner qu'un seul exemple, tiré de la presse : un journaliste haalpulaar du journal *L'Observateur* raconte la cérémonie de passation de pouvoir entre le ministre Souleymane Ndéné Ndiaye et son successeur Adama Sall au cours de laquelle le ministre sortant serer fut tout ému, empêché de parler, en venant presque aux larmes, tandis que le second offrait la prestance qui sied à l'événement. Contraste d'allure et de bonne tenue que le journaliste donne malicieusement comme preuve « si besoin était » de la préséance des Haalpulaar sur les Serer : « Si nos cousins Sereer en doutaient encore » (*L'Observateur*, 17 août 2005).

Le Serer qui tire... le Toucouleur résiste... Le Serer le soulève... le Serer lui fait un croche-pied... le Toucouleur résiste... Le Serer... Le Toucouleur...
Laa ilaaha Illallaah ... »[27].

Dans d'autres relations de *kal*, les conflits bien réels du passé alimentent également les joutes orales et simulacres de combats actuels. L'alliance à plaisanterie notée entre Peuls et Manding dans la région de l'ancien Kaabu se nourrit ainsi des récits de la bataille de Kansala (1867), le *Turuban*, qui vit la victoire des armées du Fouta-Jallon sur celle du Kaabu (Niane 1989). Chaque groupe a conservé de l'événement une version à la fois commune et différente qui fait l'objet des plaisanteries quant à l'héroïsme et l'honneur (ou le déshonneur) des uns et des autres. Il en est de même pour les anecdotes à propos des relations entre Peuls et Jakhanke dont le thème tourne invariablement autour de la captivité et du rapport de force, ou des relations entre Peuls et Balant, dont certaines traditions font de ces derniers des anciens captifs de Peuls du Fuuta Jallon (Diagne 1933 : 18). Les alliances à plaisanterie jouent un rôle central dans la mise en discours de ces événements du passé et la constitution de mythèmes de coexistence qui constituent *a posteriori* des « traditions »[28]. La pratique même, et les récits sur le passé convoqués dans l'échange de plaisanteries, sont des mémoires vernaculaires d'événements historiques conflictuels, certes stylisés par la tradition orale[29], mais éminemment souples, finalement peu affectés par l'écriture académique de l'histoire qui, par le truchement de l'écrit, aurait plutôt tendance à figer les antagonismes du passé.

Il y donc là, outre l'imposition réussie d'une hégémonie qui monopolise l'interprétation de l'alliance et masque le coup de force initial, une autre

27. Tonton Ada et Sylla Mounial, 2004, traduction d'Aboubacry Kebe. Mais le combat entre le Serer et le Toucouleur ne permettra pas de les départager une fois pour toute, car interrompu par un pet, dont on ne sait s'il faut l'attribuer au Serer ou au Toucouleur. La question de la préséance n'est donc toujours pas tranchée, et chacun peut trouver un sujet supplémentaire de moquerie de l'autre en lui attribuant l'acte honteux. Des chants et musiques *typiquement* serer et peuls sont présents comme fond musical.
28. Patrick ROYER et Mahir ŞAUL (2001 : 272) signalent des processus similaires au Burkina Faso. Ainsi des relations conflictuelles entre Moose et Gurunsi qui évoluent en une relation à plaisanterie dont il est difficile de déterminer si elle est pré ou postcoloniale. De même l'alliance à plaisanterie entre Sembla et Bwa, dont les lectures rétrospectives attribuent l'origine, soit à l'aide apportée au Bwa par les Sembla en 1915-1916 soit à l'existence de l'alliance préexistante. En fait historiquement les Sembla ne sont pas venus en aide aux Bwa mais ont au contraire appuyé la colonne française partie mater la rébellion (*ibid. :* 341 n. 4). Voir également le remarquable article de Claude FAY dans ce numéro sur ces questions.
29. Les motifs récurrents des plaisanteries sont notamment la fuite, le manque de courage, la défaite, c'est-à-dire les revers de l'honneur, et plus prosaïquement, le *salit*, c'est-à-dire la honte, la faute et sa réparation. À ce propos, on peut s'étonner que l'ouvrage de John ILIFFE (2005) sur l'honneur ne mentionne pas les représentations de l'honneur et de ses contraires véhiculées dans le cadre des alliances à plaisanterie.

possibilité d'effacement de la hiérarchie, qui ne nie pas pour autant le conflit. Par la transformation contemporaine des contextes, les alliances à plaisanterie qui constituaient un mode d'intégration hiérarchique ou enregistraient la fin d'un conflit, deviennent des relations dont l'asymétrie n'est plus unanimement acceptée. La relation de pouvoir n'est plus à sens unique, elle devient elle-même l'objet central de la dérision. L'« oubli » partiel de l'objet du conflit permet la coexistence de versions opposées qui sont le moteur de la relation. La hiérarchie proclamée par l'un est tout simplement inversée par l'autre : chacun est conscient que dans l'autre groupe on dit exactement l'inverse, comme si chacun inversait le signe de la relation. Il n'y a pas plus de lecture hégémonique, de monopole unilatéral de l'interprétation de la relation[30]. Le conflit passé est finalement ce qui est commun aux protagonistes, à la source du lien qui les unit.

C'est pourquoi le contexte de plausibilité du discours irénique est important. Certes ce discours masque les relations d'antagonisme initiales (Fouéré 2004) mais il ne fait qu'enregistrer ce que ces relations sont devenues dans le contexte contemporain postcolonial qui rend crédible la lecture de ces relations en termes symétriques. Si donc les promoteurs actuels des cousinages font une lecture « égalitaire » des cousinages, c'est parce que la matrice hiérarchique a été largement désactivée[31] et que, dans leurs usages actuels, ces alliances ne se résument pas au rapport de force fondateur. Les conflits de préséance, l'ambivalence des statuts et les stéréotypes dévalorisants persistent, alimentant l'ambiguïté du cadre de l'interaction, toujours sujette à contestation[32], mais dans la plupart des cas la ritualisation et les codifications de l'échange canalisent et euphémisent bel et bien ces représentations potentiellement agonistiques. Il est donc possible d'analyser ces alliances entre les deux pôles d'*éris* et *philia*[33], sans faire de l'alliance un

30. Si les Toucouleur se plaisent à présenter les Serer comme d'anciens captifs évadés, les Serer rétorquent qu'ils étaient les aînés et sont partis par refus de l'islamisation. On remarque que le conflit et son souvenir par l'alliance est aussi ce qui fait exister ces « nous » différents. La phrase « Eux ils disent que, nous nous disons que » est une constante du discours émique sur l'origine des alliances à plaisanterie. Il semble que l'ethnogenèse des groupes et l'énonciation d'une alliance à plaisanterie doivent être étudiées ensemble. Le conflit et l'alliance qui l'enregistre donnent à ces groupes une existence discursive ne serait-ce que pour désigner vainqueurs et vaincus, nommer ceux qui sont restés et ceux qui sont partis par exemple.
31. L'expression est de J.-L. AMSELLE (discussion lors du colloque, voir l'introduction dans ce numéro).
32. Les observations de terrain fournissent quantité d'exemples de refus d'un des protagonistes d'entrer dans la relation et d'endosser le stéréotype dépréciatif ou l'imputation d'identité par celui qui enclenche l'interaction dans le cadre du *kal*.
33. Concernant les liens d'*utani* en Afrique de l'Est, R. E. MOREAU (1944 : 388, 399) affirme qu'ils seraient toujours nés de relations adversatives (guerres) et oppose ce constat à l'Afrique de l'Ouest où, selon lui, les *senankuya* seraient nées au contraire de relations de clémence. Il est vrai que les mythes d'origine ne font pas toujours du conflit l'origine de ces alliances (notamment pour les alliances entre labels patronymiques, entre groupes de statuts équivalents, ou bien

simple masque de la relation de pouvoir que l'analyste dévoile, ni faire du conflit un simple souvenir du passé sans incidence possible sur les modalités pratiques de la relation contemporaine comme le voudrait le discours irénique.

Après cette brève discussion du matériau (un corpus ethnographique de traditions) et du combustible (le mythème de l'alliance égalitaire), on peut montrer en quoi le discours de promotion des cousinages s'inscrit dans un projet patriotique de célébration irénique des petits patriotismes locaux au sein de la nation sénégalaise.

La fabrique du national : de la petite patrie à la nation

« Parce que toutes nos nations sont encore à bâtir, la nation n'a pas encore émergé dans aucun de nos pays et la parenté à plaisanterie est l'un des meilleurs systèmes pour faire émerger la nation. »
R. Ndiaye in FATON (1998 : 36).
« La première arme du bon nationaliste n'est pas le souvenir, c'est l'imagination. »
MICHEL (1995 : 12).

L'émergence du récit des cousinages est inséparable du surgissement de la crise casamançaise comme test de l'intégration nationale au Sénégal. Ceci est particulièrement clair pour ce qui concerne l'activisme du gouverneur joola Saliou Sambou à l'origine du premier Festival des origines en pays serer (janvier 1994) puis de la création de l'Association culturelle Aguène et Diambogne (ACAD) en 1994 qui regroupe des cadres serer et joola dédiés à la promotion du cousinage Serer-Joola. Plus largement, le conflit en Casamance a ébranlé de nombreuses certitudes iréniques et conduit certains intellectuels à chercher dans le passé des outils de l'intégration réussie, au nombre desquels le cousinage à plaisanterie figure en bonne place (Ndiaye 1992, 2000, 2001 ; B. S. Diouf 1996 ; M. M. Diouf 1996 ; Mk. Diouf 1998). Ainsi, Raphaël Ndiaye (1994 : 294-295) admet-il : « Les événements de Casamance [...] m'ont personnellement conduit à passer en revue mes repères [...] [pour] tenter de comprendre les rapports de coexistence interethnique au cours des périodes historiques et la façon dont ils pourraient fonder, aujourd'hui, un commun vouloir de vivre ensemble. [...] En fait l'expérience douloureuse du problème casamançais a renforcé ma réflexion sur les institutions politico-administratives africaines traditionnelles de la zone et la façon dont elles ont géré l'existence de minorités typées au sein des grands

---

la relation Serer/Joola), insistant davantage sur l'acte de solidarité ou la migration fondateurs. Cependant, il faut se garder de généraliser cette lecture irénique, car bien souvent les motifs invoqués (ingestion, échange d'attributs, division du travail, coopération, partage), malgré l'apparence de paix et de symétrie, sont la marque d'une euphémisation évidente du conflit et de la hiérarchie (FAY dans ce numéro). Par ailleurs certaines « frontières » et certains conflits sont plus susceptibles d'être euphémisés que d'autres (la frontière coloniale ou la frontière de la traite saharienne peuvent-elles si facilement être dépassées et transformées en « cousinage » ?)

ensembles territoriaux pendant la période précoloniale. [...] La parenté plaisantante [...] ne constitue-t-elle pas un de ces liens qui nous unissent si profondément, si intensément et spontanément [...] ? » De fait, durant la dernière décennie, on a assisté à la production coordonnée d'ethnohistoires interconnectées et convergentes qui célèbrent les cousinages à plaisanterie comme outils de l'intégration nationale et tentent de reconnecter l'ethnohistoire joola au reste de la nation sénégalaise : le colloque de 1994 sur *Les Convergences culturelles au sein de la nation sénégalaise* (Tambadou 1996) est très clair sur ce point, tout comme le recueil de conférences *Peuples du Sénégal* (1996) qui commence significativement par les Joola. Le récit des cousinages, qui s'inscrit dans le récit plus large des « convergences » (De Jong 2005), fait donc partie de la contre-offensive culturelle de l'État sénégalais, pour disputer au MFDC le monopole de production de discours sur l'ethnohistoire joola[34].

Mais si l'enjeu casamançais a été le déclencheur, le récit des cousinages ne s'y limite pas. Il propose une lecture globale de la nation sénégalaise comme fruit de la coalition de patriotismes locaux et égalitaires (B. S. Diouf 1996 ; Sambou 1996 ; M. M. Diouf 1996). Cette représentation se manifeste notamment lors des journées culturelles qu'il faut donc aussi analyser. Si les journées culturelles dans les régions ne sont pas une nouveauté, on remarque cependant que les cousinages ont pris, depuis le début des années 1990, une place de choix dans ces festivités culturelles comme symboles des connexions entre groupes[35].

De Sénégal à *Sunugaal ?*

Ainsi, la promotion du cousinage entre Serer et Joola opérée par l'ACAD a donné lieu à trois Festivals des origines alternant entre pays serer et pays joola[36] : l'objectif affiché était d'arrimer les Joola à la nation sénégalaise

34. Sur cette contre-offensive symbolique de l'État sénégalais, voir FOUCHER (2002), MARUT (2002), AWENENGO (2005), DE JONG (2005).
35. On s'intéresse ici aux journées culturelles qui ont une visibilité nationale. À titre d'exemples : journées culturelles haalpulaar de Ndioum et de Thilogne, journées culturelles serer de Ndef Leng, journées culturelles manding de Sédhiou, journées culturelles mankañ, Festival des origines Serer-Joola, « Festival des peuples de l'Eau », « Festival des minorités » de Bandafassi, journées culturelles Serer Ndut, etc. Le recensement de ces fêtes, la rationalisation de leur calendrier, leur disciplinarisation et leur valorisation touristique, font partie des objectifs de la politique culturelle de l'État sénégalais, qui, en ce domaine, est du ressort de deux organismes parfois concurrents, le Réseau des acteurs socioculturels du Sénégal et la Coalition nationale pour la diversité culturelle. L'objectif, ici, n'est pas de présenter une analyse de ces journées et de leur instrumentalisation politicienne permanente, mais de souligner que les promoteurs des cousinages trouvent dans ces journées des occasions régulières de les célébrer.
36. Fatick janvier 1994 ; Ziguinchor mai 1996 ; Joal novembre 1999. Pour une analyse de ces initiatives, voir DE JONG (2005) et AWENENGO (2005 : 452s).

par le biais de cette relation privilégiée de cousinage avec les Serer, emblématisant le cœur de la sénégalité. Lors du premier Festival des origines, à Fatick en « pays serer », la légende d'Ageen et Jamboñ a été « rejouée à l'envers », à proximité de la pointe de Sangomar à l'embouchure du Saalum, là où la barque aurait fait naufrage selon le mythe : deux jeunes filles, l'une, serer, déguisée en Jamboñ venant du Nord, l'autre, joola, déguisée en Ageen venant du Sud, chacune dans leur embarcation, se « retrouvent pour toujours » au milieu du fleuve, entourées par plusieurs centaines de festivaliers et d'officiels en pirogues :

« Ces deux sœurs qu'une violente tempête avait séparées au large de Sangomar en brisant leur embarcation, sont les ancêtres des Sérères et des Diolas. Dimanche, leurs progénitures "possédées" par cette mythologie ont tenu à organiser, de façon symbolique, leurs retrouvailles, [...] les deux sœurs Aguène et Diambogne enlacées. Beaucoup de gens ont alors eu les larmes plein les yeux. C'était sublime. Absolument émouvant. [...] C'est la fin de l'odyssée. Notre "stationnement" en mer fut interprété comme ceci : après s'être retrouvées, Diambogne et Aguène ne voulaient plus se séparer »[37].

Ces festivités sont accompagnées d'un récit officiel dont le sens autorisé est donné par exemple par le mot de bienvenue du maire de Fatick lors de l'édition de 1994 :

« Ce Festival des Origines [...] devra convaincre les Sénégalais qu'ils forment un seul peuple, une seule nation en dépit de la diversité des races et des multiples héritages ethnico-culturels légués par leurs générations précédentes »[38].

L'intérêt nationaliste de la légende des deux sœurs Ageen et Jamboñ est qu'elle met en circulation comme symbole de la nation à travers les photos et les métaphores, l'image de la pirogue, qu'elle étend, au-delà des deux ancêtres serer et joola, à toute la nation sénégalaise. Cette iconographie de la nation n'est pas fortuite, car le jeu de mot sur le nom même de Sénégal est déjà ancien. Dans cette imagerie, le Sénégal devient *Sunugaal*... c'est-à-dire *sunu gaal* en wolof, qui signifie « notre bateau » ou « notre pirogue »[39]. Quelle que soit la version de la légende retenue, la métaphore

37. *Le Soleil*, mercredi 5 janvier 1994.
38. *Le Soleil*, lundi 3 janvier 1994.
39. Le jeu de mot est ancien et remonterait à l'explication fantaisiste de BOILAT (1984 : 199) : en 1446, le navigateur portugais Denis Fernandez aurait, dans l'imagination de Boilat, demandé à un piroguier sur l'actuel fleuve Sénégal le nom du fleuve, et ce dernier, croyant qu'on lui demandait le nom de sa pirogue, aurait répondu *« Samagal »* (« ma pirogue ») ou bien *« Soumougal »* (« nos pirogues ») (orthographe de l'original). Pour bien marquer le contraste avec la pirogue de la légende voguant sur des flots déchaînés, en pleine tempête, le spectacle de clôture du colloque de Kaolack proposait « une finale mettant en scène tous les participants sur l'idée d'une pirogue voguant sur des eaux calmes » (TAMBADOU 1996 : 35). Autrement dit, la représentation de l'image souhaitée d'une nation réconciliée avec elle-même pour mettre fin à la séquence mythique entamée par la tempête séparant les deux sœurs, mais aussi à la tempête historique (et bien réelle celle-là), que constitue le conflit en Casamance. Le discours

de la nation idéalement débarrassée des démons du séparatisme est cette pirogue « qui ne se brisera plus jamais » ou « qui ne laisse plus personne descendre »... Dans ce contexte, la célébration des cousinages par des cadres joola loyalistes et leurs homologues serer s'inscrit dans les efforts symboliques pour la paix en Casamance[40].

Ce discours officiel[41] sur les cousinages se veut donc une injonction de cessation de conflit et d'oubli des divisions. On a là une application volontariste du constat renanien selon lequel les compatriotes « doivent avoir oublié » les conflits[42]. Représenter les Joola et les Serer par leurs ancêtres mythiques, les deux « sœurs » séparées par les vicissitudes de l'histoire, revenir sur le moment de leur séparation dans la légende à cause d'une « tempête » métaphore du conflit casamançais, c'est souligner que la relation et l'appartenance commune préexistaient bien au conflit. Tout discours nationaliste présente effectivement les conflits internes à la nation comme des conflits « fratricides ». Décrire un conflit comme « fratricide » c'est faire exister la nation dans le *dire :* comme le rappelle Benedict Anderson (1996 : 202) si la « Guerre de Sécession » américaine avait abouti à l'existence de deux nations, elle n'aurait évidemment pas été présentée comme un conflit « fratricide », une *« Civil War »,* mais comme une guerre d'indépendance

émique a largement fait écho à cette iconographie : « on est tous dans le même bateau », « le Sénégal c'est comme une grande pirogue qui ne doit laisser tomber personne », etc.

40. On ne peut pas présenter ici dans le détail ces initiatives (DE JONG 2005 ; AWENENGO 2005 : 447-452). Cette canonisation officielle de la légende d'Ageen et Jamboñ donnant aux Serer et aux Joola une même origine, de même que son instrumentalisation et sa folklorisation dans les efforts symboliques de recherche de la paix, ne va évidemment pas sans contestations chez les membres et sympathisants du MFDC. Les réactions sont très diverses, allant de la négation pure et simple de ce cousinage, aux accusations d'« infiltration » ou de « trahison » des Serer, à l'appréciation de certains gestes et initiatives, voire une reconnaissance de l'importance de la « fibre sensible » du cousinage (entretiens avril et juillet 2005, Ziguinchor, Bignona et Djinaki). Si les combattants ne se sentent pas réellement concernés, on note toutefois que la réinvention de cette légende et sa popularisation auprès des populations civiles pendant une décennie par l'ACAD est remarquable. Alors qu'en 1967, dans l'enquête de Louis-Vincent THOMAS, moins de 27 % des Joola déclaraient « connaître » Ageen, ils sont près de 60 % en 2003 (AWENENGO 2005 : 480).
41. On rappelle que c'est moins l'État en tant que tel que certains entrepreneurs ès cousinages et ès paix (ACAD, Ndef Leng), certes faisant partie de l'État et ayant eu des responsabilités à divers titres, qui se chargent de l'enrobage symbolique de la recherche de la paix en Casamance.
42. L'argumentation complète de RENAN (1882 : 891-892) est la suivante : « L'oubli, je dirais même plus l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger. L'investigation historique, en effet, remet en lumière les faits de violence qui se sont passés à l'origine de toutes les formations politiques, même de celles dont les conséquences ont été les plus bienfaisantes. Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses [...] ; tout citoyen français doit avoir oublié la Saint-Barthélémy, les massacres du Midi au XIII^{e} siècle. »

de libération nationale. Ce travail idéologique autour du cousinage Serer-Joola est un processus typique de délégitimation de la conflictualité par l'invocation d'une origine commune qui en fait un conflit entre « frères », ce qu'Anderson (*ibid. :* 200) appelle les « fratricides rassurants ». Évidemment, le conflit casamançais ne doit pas s'interpréter comme un conflit entre Joola et Serer, mais ce dispositif symbolique vise simplement à reconnecter les Joola au reste de la nation par le truchement de ce lien de cousinage avec les Serer.

Une mise en récit similaire d'un fratricide inspire l'ouvrage de Marcel Mahawa Diouf (1996) sur les traditions serer, véritable collage de traditions orales et de poèmes senghoriens, afin d'insister sur la paix perpétuelle qui *doit* régner entre Serer et Toucouleur en raison des liens de cousinage renommés par lui « pactes de paix perpétuelle ». Revenant sur le confit entre le Buur Siin et le guerrier-marabout Maba Diakhou Ba au XIX[e] siècle, l'auteur s'efforce de montrer que Maba fut vaincu à la bataille de Somb (1867) en raison de la rupture de ce pacte de non-agression entre Serer et marabouts toucouleur, pour enfin qualifier cette guerre de « fratricide »[43].

> « La guerre *fratricide* qui opposa au XIX[e] siècle les Sérères païens du Sine aux Toucouleurs musulmans du Badibou, deux ethnies liées *pourtant* par un pacte ancestral de paix perpétuelle. » (M. M. DIOUF 1996 : 156, mes italiques).

Dans cette mytho-histoire, la rupture même du pacte entre communautés et la punition du fautif soulignent bien l'« existence » et la « force » de ce pacte[44], avec pour toile de fond la nation sénégalaise, *toujours déjà là :*

> « Ce conflit fratricide constitue, du reste, l'une des dernières heures de cette Nuit du Sine, avant que ne pointe l'aube de la réunification du Sénégal contemporain. » *(ibid.).*

Il faut donc réinscrire ce récit nationaliste irénique des cousinages dans une réflexion comparative sur les nationalismes en tant que processus idéologiques de constitution discursive de l'unité d'une « cité divisée » (Loraux

---

43. On trouve mention de ce pacte sous la plume de l'administrateur du Saalum à la fin du XIX[e] siècle, Ernest NOIROT (1892 : 444), qui en donne une lecture littérale et déshistoricisée, faisant remonter ce pacte au fondateur du Saalum, Mbegan Ndour. Noirot souligne — et se désespère de — l'instrumentalisation de ce pacte par les Toucouleur : les marabouts toucouleur, accueillis en frères par les Buur Saalum successifs, mettront à profit cette hospitalité pour finalement les renverser.
44. Se référant aux mêmes traditions orales que NOIROT, Marcel DIOUF (1996 : 156) écrit : « Ce pacte de paix perpétuelle a été rompu de manière significative par deux fois au moins dans l'histoire du pays sérère, avec les conséquences que l'on sait : pour avoir attaqué et tué le Toucouleur Eli Bana, la descendance du Sérère Mbégane Ndour, fondateur du royaume du Saalum au XV[e] siècle, ne devait plus jamais régner. À l'inverse, un autre Toucouleur, Maba Diakhou Bâ, maître du Badibou, qui avait attaqué les Sérères du Sine au XIX[e] siècle, périt au cours d'une des batailles. »

2005). En effet, l'insistance sur les « retrouvailles » entre cousins qui ne doivent plus se séparer, l'injonction de confraternité entre alliés à plaisanterie[45] ne sont pas sans rappeler, pour prendre un exemple « grec », la politique volontariste de l'« affrèrement » dans la cité sicilienne de Nakone, qui tente de réconcilier ses citoyens en s'efforçant de « faire de la fraternité une institution » suivant la constante idéologique des cités grecques selon laquelle « c'est l'amitié des frères qui unit les citoyens » (Loraux 2005 : 201, 217)[46]. Dans le cas sénégalais, c'est le cousinage qui doit mettre fin à la *stasis* sénégalaise. Cependant le discours du cousinage, loin de faire advenir cette paix et de mettre fin à la guerre, est plutôt un discours qui tente, pendant les périodes d'accalmie, de conjurer par la rhétorique son possible retour[47]. Tout signe de conflictualité ne peut dès lors être lu que comme transgression malheureuse du pacte de non-agression. Toute une lecture rétrospective en termes de cousinages peut se développer qui ne veut voir dans les violences que des « accidents », « exceptions », violations de « règles » supposément antérieurs à ces violences. Cette lecture irénique fonctionne à la fois comme condamnation et minimisation des violences. Dénoncer les illusions irénistes de ce discours est chose nécessaire, mais en faire le simple héritage de la « bibliothèque coloniale » ne suffit pas : l'exemple donné des pratiques grecques d'oubli de la *stasis*, ou le mot d'ordre renanien, sont là pour nous rappeler que c'est une pratique constante des patriotismes. Le récit des cousinages est avant tout l'actualisation patriotique délibérée de traditions orales qui regorgent de ces conflits euphémisés en mythèmes de coopération.

Comme tout récit national, ce récit de la nation sénégalaise dont les liens de cousinage seraient le « ciment » entre les différentes composantes ayant un « air de famille », ne se limite pas à l'exorcisation des conflits possibles par euphémisation des conflits passés, ou à un discours stratégique

45. Babacar Sédikh Diouf parle par exemple d'un « devoir de confraternité » entre cousins à plaisanterie (*Le Soleil*, 17 mai 1996, p. 6).
46. Il s'agit ici de comparer les formes, et non les contextes. On note cependant qu'à Nakone, il s'agit d'un « affrèrement institutionnel » réalisé non par simple serment, mais par un décret qui déclare la réconciliation et la bonne entente entre des désormais « frères » par tirage au sort, et préconise le sacrifice d'une « chèvre blanche ». La procédure est indissolublement politique et religieuse, et relève d'une stratégie politique classique, selon LORAUX (2005 : 217s), d'« opérations civiques d'effacement ostentatoire ». La réconciliation a été obtenue par l'entremise d'« étrangers » venant de la ville voisine de Segeste.
47. La caution du cousinage est essentiellement folklorique et symbolique. Lors de la signature de l'accord de paix du 30 décembre 2004, puis lors des cérémonies à Foudiougne en pays serer début 2005, le cousinage Serer-Joola a été célébré. Pour préparer les assises de Foundiougne, une délégation dirigée par le frère de l'Abbé Diamacoune, Bertrand Diamacoune de l'aile politique du MFDC fut invitée en janvier 2005 à entrer dans le bois sacré serer et à demander le pardon et la paix. Fut répétée la phrase *« Serer ak Joola benn lañu »* (« Serer et Joola nous ne faisons qu'un »).

sur la Casamance, mais tente de produire une représentation globale de la nation sénégalaise comme *Aufhebung* délicate, mais jugée possible, des convergences et de la différence (De Jong 2005).

La nation, kaléidoscope ethnique

« La nation, c'est le kaléidoscope de nos différences ».
Amadou Tidiane Wone, ancien ministre de la Culture, *Mots Pluriels*, n° 22, septembre 2002.

Le pèlerinage en pays serer par la délégation joola lors de la première édition du Festival des origines (1994), s'est reproduit en sens inverse lors de la deuxième édition du festival en Basse-Casamance (1996) : les délégations serer ont à leur tour fait un pèlerinage des hauts lieux de la mémoire « joola » (visite du roi d'Oussouye, de certains lieux de culte, de la concession natale d'Aline Sitoe Diatta, randonnées pédestres...)[48]. Cet activisme de l'ACAD reproduira en plusieurs occasions ce schéma des tournées et des pèlerinages respectifs, donnant lieu à des rencontres. Ainsi, par exemple, du jumelage du lycée Ahoun Sané de Bignona en pays « joola » avec le lycée Coumba Ndoffène Diouf de Fatick en pays « serer », ou la proposition faite — jamais concrétisée — de colonies de vacances serer-joola.... Mais le jumelage entre localités « cousines » et les invitations réciproques ne sont pas spécifiques aux initiatives de l'ACAD. Ainsi les journées culturelles haalpulaar de Ndioum font-elles leur place aux délégations serer (lors de l'édition 2005, la localité a d'ailleurs été jumelée avec Fatick en pays serer), les Joola et Haalpulaar sont systématiquement invités aux journées culturelles serer organisées par l'ONG Ndef Leng, tout comme les troupes folkloriques joola, serer, peules, balant le sont aux journées culturelles « manding » de Sédhiou.

En fait, cette monstration, largement relayée par la presse, des « socio-cultures » ou « ethnies » par le folklore, cette pratique d'arpentage des terroirs par les délégations des autres terroirs (« les ethnies qui se rendent visite »), cette apologie des petites patries-provinces ethniques rappellent dans ses fondements idéologiques l'apologie des « petites patries » des instituteurs républicains de la IIIe République (Chanet 1996 ; Thiesse 1997). Certes, le terme « petite patrie » n'est pas utilisé par les entrepreneurs culturels sénégalais des cousinages que j'étudie ici, car la « bibliothèque coloniale » a mis en circulation celui d'« ethnie ». Mais il ne faut pas s'interdire la comparaison entre les deux récits, car tous deux proposent une articulation hiérarchique entre la Nation (française ou sénégalaise) aux dimensions de l'État et les patries-ethnies des terroirs qui la composent.

48. *Le Soleil*, 21 mai 1996.

Ainsi Senghor (1961 : 22-23, 113), figure tutélaire indétrônée du récit culturel sénégalais pour ces entrepreneurs ès cousinages[49], certainement influencé par l'idéologie républicaine des « petites patries », distinguait la « nation » de la (petite) « patrie ». Au terme « ethnie », rarement utilisé et souvent mis entre guillemets ou en italique, il préférait les termes « patrie », « race », « pays », « terroir » ou « province », termes qu'il posait comme équivalents :

> « La Patrie, c'est l'héritage que nous ont transmis nos ancêtres : une terre, un sang, une langue, du moins un dialecte, des mœurs, des coutumes, un folklore, un art, en un mot, une culture enracinée dans un terroir et exprimée par une race. La Patrie, dans l'ancienne France s'identifiait à la Province. [...] En Afrique occidentale, la Patrie, c'est le pays sérère, le pays malinké, le pays sonhraï, le mossi, le baoulé, le fon. »
> « La Nation n'est pas la patrie. Elle ne se fonde pas, comme la patrie sur les déterminations naturelles que sont la race, la langue, la religion, la civilisation. »
> « Loin de renier les réalités de la patrie, la Nation s'y appuiera, plus précisément elle s'appuiera sur leurs vertus, leur caractère de réalités, partant sur leur force émotionnelle. Elle unira les vertus de la Patrie ou, le plus souvent, choisira, parmi elles, celles qui, en raison du climat, de l'histoire, de la race, ont un dénominateur commun ou celles qui ont valeur d'universalité. Au terme de sa réalisation, la Nation fait, de provinces différentes, un ensemble harmonieux. »

Les deux récits, celui des « petites patries » françaises et celui des « terroirs » sénégalais chez Senghor, relèvent d'une même matrice idéologique faite de républicanisme universaliste et d'une raciologie différentialiste qui assigne des places et un ordre aux petites patries subsumées dans la « grande patrie » qu'est « la Nation ». En ce sens « l'invention des spécialités » pour les régions françaises par l'État républicain et son appareil culturel et éducatif est comparable à « l'invention des ethnies » sénégambiennes dont la « grille » se stabilise au fur et à mesure. Une même « raison ethnologique » (Amselle 1990) présidait à l'établissement des distinctions raciales dans les deux cas, car à bien lire les manuels et recueils que cite Anne-Marie Thiesse (1997 : 35-53) pour le cas français, l'insistance sur les dimensions des crânes des Provençaux, l'utilisation du mot « race » appliqué aux régions françaises, ou l'hésitation dans un manuel sur l'énigme du type lyonnais — qui pour le rédacteur de toute évidence n'est pas « physique » et pourtant possède un « tempérament particulier », un « tour d'esprit particulier et original », et est bien en définitive « population spéciale qui diffère de ses voisins » — rappelle l'embarras des administrateurs coloniaux quand il s'agissait de faire entrer les habitants de telle ou telle contrée dans leur classification ethno-raciale. Dans les deux cas, ce sont les mêmes apories raciologiques entre distinction et ressemblance, « particularisme » et « air de famille » de populations voisines.

---

49. De pair avec Cheikh Anta Diop. Pour une analyse plus complète des sources intellectuelles du récit des cousinages, voir SMITH (à paraître).

De plus, sous réserve d'inventaire, au-delà de cette même raison ethnologique à l'œuvre chez les instituteurs républicains étudiés par Thiesse ou Chanet et les administrateurs coloniaux étudiés par l'africanisme (Amselle & Sibeud 1998), ne faudrait-il pas analyser la transmission même de l'idéologie des petites patries ethniques par les instituteurs coloniaux à leurs élèves, notamment les futurs maîtres dans les écoles Normales. Car, tout comme dans le cas français, malgré l'insistance mise sur l'enseignement assimilationiste, l'ancrage des sujets d'examens, des devoirs de vacances, ou du théâtre scolaire par exemple dans le « local » et le monde vécu de l'élève ne fait nul doute[50]. Enfin, le profil sociologique des apologues des petites patries sous la IIIe République française et celui des entrepreneurs ès cousinages actuels au Sénégal sont très proches[51].

Pour ces entrepreneurs de la nation, une même pédagogie — donc discipline — patriotique est à l'œuvre : après les avoir préalablement distinguées voire inventées, l'objectif est bien de mettre en relation ces petites patries, de les faire connaître les unes aux autres. Dans le cas français, c'est par exemple le célèbre *Tour de France par deux enfants* qui se donne comme objectif de *« frapper [l']esprit »* de l'écolier, car « il faut lui rendre la patrie visible et vivante » (Bruno 1877 : préface). Ce pèlerinage national illustré est censé permettre un élargissement du cercle d'affection de l'élève par la visite (médiatisée par le livre) des petites patries faites pour « s'aimer ». La géographie des petites patries a la faveur de Michel Bréal, proclamant dans son ouvrage programmatique *Quelques mots sur l'Instruction publique :*

> « Je voudrais que l'enseignement géographique prît pour point de départ le lieu même que l'enfant habite. [...] J'y voudrais surtout des faits et des renseignements

50. Par exemple, Mariama Ba, dans une rédaction à l'école Normale des filles de Rufisque en 1947 dont le sujet était de commenter à l'aide de souvenirs personnels « Combien j'ai douce souvenance — Du joli lieu de ma naissance », évoque « les souvenirs de ma petite patrie ». L'expression « petite patrie » est présente par trois fois dans la copie, ce qui témoigne de la transmission au moins du vocabulaire, sinon de l'idéologie. MOUNIER (1948 : 23-27), qui reproduit la rédaction de Mariama Ba, souligne que l'auteur préféré des élèves était Charles Péguy. Par ailleurs, les « Cahiers William Ponty » conservés à l'IFAN attestent des thèmes « locaux » des devoirs de vacances, comme : « Mon village », « Votre famille : sa légende et son histoire », « Monographie d'un village », « Les relations de civilité », « Système d'éducation traditionnelle d'une société », « Caractères ethniques : les Sarakolés du Sénégal ». Je remercie Vincent Foucher et Céline Badiane pour avoir attiré mon attention sur la question de l'enseignement. Voir FOUCHER (2002a : 230, 2002b) et AWENENGO (2005 : 831-860) sur le « travail culturel » des « évolués » joola et le théâtre scolaire. Pour des travaux récents sur l'histoire sociale des instituteurs au Sénégal, voir LY (2001), JÉZÉQUEL (2002), BARTHÉLÉMY (2003). Sur l'enseignement de l'histoire, voir SOW (2004).

51. C'est-à-dire les professions typiques du « travail culturel » évoquées en introduction. Comme les instituteurs et autres protagonistes du débat scolaire analysés par CHANET (1996 : 286, citant R. PONTON) qui ont un « rapport à la fois distancé et fasciné à la culture locale », les apologues sénégalais des cousinages sont à la lisière de deux mondes, disposant de « l'acculturation comme compétence » (PONCELET 1994 : 304).

qui fissent voir de quelle façon chaque partie de la France contribue à la grandeur et à la prospérité de l'ensemble. [...] *Au lieu d'un patriotisme abstrait*, dont il serait périlleux de tout attendre à l'heure du danger, *nous aurons un patriotisme éclairé, reposant sur l'amour que se portent des provinces qui se connaissent et s'apprécient* »[52].

Le livre de Saliou Sambou (2005 : 96) *Aguène et Diambone*, dont l'auteur dit qu'il veut faire un classique pour les écoliers et qui le présente comme « [s]a modeste contribution à la construction de notre Unité nationale », est en ce sens un équivalent du *Tour de France par deux enfants*. L'ouvrage propose de faire des cousinages le lien de sympathie et de connaissance entre ethnies-provinces symbolisées par les sœurs (deux, puis trois, puis cinq et enfin quatre selon les versions du texte)[53] qui parcourent l'espace national sénégalais, se perdant, puis se retrouvant[54]. Mais il y en a bien d'autres[55].

Ces entrepreneurs ès cousinages font donc des cousinages le ciment entre les composantes de la nation, le trait d'union de toutes ces ethnicités[56].

---

52. Cité par THIESSE (1997 : 8) (mes italiques).
53. Pour les différentes versions de la légende des deux sœurs, voir Saliou SAMBOU (1996, 2005). Sambou puise en fait dans deux séries de récits, la légende d'Ageen et Jamboñ (qui est souvent associée dans la littérature, depuis NOIROT (1892), aux migrations gelwaar au Siin et Saalum) et celle dite *Ajamaat*, « légende des grands fleuves » qui met en scène cinq frères (ou six selon les versions) ancêtres des Joola, Serer, Haalpulaar, Baïnuk, Mankañ (SAMBOU 1996). La reprise du récit « ajamaat » vise à contester en partie au MFDC sa lecture du récit des grands fleuves qui donne une priorité à l'ethno-histoire joola. On note par exemple que le chercheur traditionniste joola Fulgence Sagna conteste la version de Saliou Sambou et fait de Ageen et Jamboñ deux sœurs joola (entretien, Dakar, 20 décembre 2004), et que l'Abbé Diamacoune, s'il admet la connexion Serer-Joola, donne la primauté aux Joola et propose une relecture joola de la toponymie de tout le pays serer (entretien, Ziguinchor, 4 août 2005). Saliou Sambou lui-même, dans un clin d'œil à ses cousins serer, admet que sa version de la légende d'Ageen et Jamboñ donne tout de même la préséance aux Joola et propose lui aussi une toponymie légendaire joola pour quelques lieux du pays serer et de la région du Cap-Vert (SAMBOU 2005).
54. La couverture montre une jeune fille joola et une jeune fille serer se tenant par les épaules. La première partie, destinée aux enfants, raconte la légende d'Ageen et Diambone et les migrations des quatre sœurs à l'origine des Joola, Serer, Haalpulaar et Lebu, accompagnée de dessins. Vient ensuite la narration du premier Festival des origines accompagné de photos du festival et de photos de paysages « serer » du Siin et des paysages « joola » de Basse-Casamance montrant leur profonde similitude, dont il est peut-être indirectement suggéré qu'elle reflète les similitudes entre les « âmes » des deux « peuples ».
55. Le manuel d'histoire pour cours élémentaire de 1974 (BA & CISSOKO 1974) insiste sur les royaumes précoloniaux qui étaient souvent « parents », et une seule discrète référence est faite au cousinage entre Serer et Joola. Un manuel d'éducation civique plus récent (NDIAYE 1999 : 18-20) insiste moins sur les royaumes parents que sur les ethnies cousines : au premier chapitre sont présentées les « fraternités à plaisanteries » entre cousins et entre « ethnies ».
56. Sur ce point, ce discours de promotion ne s'éloigne pas tellement des pratiques mêmes de cousinages au quotidien, qui sont des stratégies utiles pour invoquer

L'objectif affiché est donc bien de « faire » la nation à partir de ces patriotismes locaux, par le cousinage latéral entre ces ethnicités, « par le côté » en quelque sorte[57]. Comme dans le cas des « petites patries » françaises, la « représentation des identités locales [est] au service d'une pédagogie du sentiment patriotique » (Thiesse 1997), l'« intense mise en scène des identités locales » dans les journées culturelles et les ouvrages évoqués, vise bien la promotion du sentiment national qui, dans l'esprit de ces promoteurs, est rendu plus concret par le truchement des terroirs et des liens horizontaux entre terroirs que par une imagination jacobine « de surplomb »[58]. Cette (re)construction permanente de parentés et de cousinages, cette exhibition et circulation des cultures ethniques, par le biais des invitations réciproques, s'inscrivent dans le cadre d'une politique de l'imaginaire national visant à permettre à tout un chacun de mieux « imaginer », mais aussi « voir », « sentir » et « entendre » sa communauté nationale. La nation se donne à voir par le truchement de ces terroirs ethniques à la fois « singuliers » et « cousins ». Par le bais de ces fêtes « ethniques », et leur commentaire autorisé dans la presse[59], il s'agit de rappeler la communauté des citoyens-parents formée par l'ensemble de ces connexions « interethniques ». Les journées culturelles donnent toujours lieu à des « colloques » au cours desquels les traditions orales sont discutées par des traditionnistes et certains universitaires qui se prêtent au jeu, afin de démontrer les « convergences » entre toutes ces « traditions » mises en représentations[60]. De la sorte, toutes ces traditions des terroirs sont officiellement réordonnées sous le grand récit national, *master narrative,* patrimonialisé et folklorisé à l'extrême[61]. Si on

---

un lien (NDIAYE 1992 ; GALVAN 2004 : 183 ; SMITH 2004 : 167 ; DAVIDHEISER dans ce numéro).

57. En ce sens, il se présente comme une alternative au récit jacobin d'unification « par le haut » et au récit wolofocentré d'unification informelle « par le bas ».
58. Sur la « petite patrie » comme « premier amour », voir THIESSE (1997 : 1, 7-8), NDIAYE (1999 : 37-48), KONATÉ (1990 : 201-202).
59. On se rend bien compte que c'est le discours sur ces journées dans la presse qui « fait » ces journées. Elles n'ont généralement rien à voir en termes d'affluence et de participation avec l'emphase et le lyrisme avec lesquels elles sont souvent décrites dans les journaux.
60. Ainsi lors de l'édition de 1996 du Festival des origines, eut lieu un colloque où furent discutées cinq versions différentes de la légende d'Aguène et Diambone. Pour le colloque sur *Les Convergences culturelles* de 1994, voir TAMBADOU (1996).
61. Mais l'idéal de contrôle et d'encadrement paternaliste par l'État chef d'orchestre a bien évidemment ses limites, car les acteurs ne jouent pas nécessairement la partition attendue d'eux, disposant de possibilités de « braconnage » et de contestation des cérémonies officielles. Ainsi, le colloque de Kaolack de 1994, qui devait se clôturer par une séance de vulgarisation des conclusions du colloque en langues nationales, n'a pas eu les résultats escomptés. En effet, les traditionnistes, de même d'ailleurs que l'ensemble lyrique national, ont malheureusement privilégié le chant laudatif à la transmission des connaissances (TAMBADOU 1996 : 35). La « farandole » des petites patries ne va pas toujours sans accrocs. Par exemple les Journées culturelles manding de Sédhiou ont dû être renommées

reprend une description faite par Chanet de l'ouvrage *Merveilles de France* (ouvrage de lectures suivies pour écoliers de la IIIe République en France), on y trouve les mêmes dispositifs :

« L'on y voit trois enfants admirant, au balcon d'un théâtre "la joyeuse farandole des Provinces de France" où chaque jeune fille en costume local tient par la main ses deux voisines » (Chanet 1996 : 290).

... ce qui ne peut manquer de faire penser au Festival des origines et autres journées culturelles de l'ACAD montrant ces deux sœurs, ancêtres des Joola et des Serer, se tenant par la main, et chaque « patrie-terroir » représentée par sa délégation, son costume local, sa coiffe, son instrument. Ou bien ces journées culturelles mankañ en 2003, lors desquelles :

« Dans un bel élan œcuménique, Balantes, Peulh se sont donnés la main avec les Mankagnes. Ensemble, ils ont conjugué leurs cultures. Un moment d'émotion très forte »[62].

Ou tel article du *Soleil* annonce qu'au Festival de la cora :

« *Balafon* balante, *bugarabu* diola, *riti* peulh et le *dioundioung* des cousins sérères ont été convoqués à ce grand banquet culturel »[63].

Ce sont les mêmes ressorts qui président à la monstration des cousinages entre petites patries composant le « kaléidoscope » ethnique sénégalais et la « mosaïque merveilleuse » des petites patries françaises.

Le retour des « périphéries »

Un autre élément de comparaison possible de ces deux dispositifs de représentation de la nation nous est fourni par leurs silences communs. Dans le récit irénique sénégalais, toute « valeur adversative » de la différence est conjurée par la rhétorique du cousinage et le champ lexical senghorien de la symbiose. De même, dans le cas français, Thiesse (1997 : 4-5) souligne à juste titre :

« La diversité n'est pas éparpillement dans la différence. L'unité française est affirmée parallèlement à sa variété, avec autant de force. [...] la nouvelle définition de la nation énonce la singularité des entités locales tout en leur déniant un autre mode d'existence que celui de l'intégration dans le national. [...] Pas plus qu'elles ne

Journées culturelles de Sédhiou après la protestation d'intellectuels balant qui contestaient également l'appropriation « manding » de la kora (Entretien avec D. Mané, Bignona, 23 novembre 2004).

62. Félix NZALE, « La culture mankagne s'exprime », *Sud Quotidien*, 16 juin 2003.
63. *Le Soleil*, 26 février 2003.

peuvent dans ce cadre entrer en conflit avec le national, les entités locales ne peuvent être pensées comme conflictuelles entre elles, quand bien même elles entretiennent des échanges économiques et démographiques inégaux. [...] L'intérêt idéologique de cette représentation de la nation n'est pas seulement de redéfinir l'éminence française au sein des nations : elle a aussi vocation à désarmer les conflits intérieurs. [...] L'efficacité du discours sur la nation française comme synthèse harmonieuse de diversités tient en fait à ce qu'il permet de dire la différence en lui déniant toute valeur adversative [...]. Mais ce discours de la naturelle et symphonique intégration des composantes de la nation dans leur diversité, s'il n'est pas dépourvu d'efficacité, n'est pas exempt de fragilités [...] il ne rend compte que fort peu, et fort mal, des transformations induites par la modernité [...] et surtout ne lui donne aucune autre perspective d'évolution que la conservation de l'état bienheureux et mythique de communautés à peine effleurées par l'industrialisation. Et c'est plutôt sur le mode de la déploration que s'énoncent les propos concernant le présent. L'exode rural et l'urbanisation paraissent autant de menaces contre la cohésion harmonieuse du territoire et de trahisons portant atteinte à l'essence de la nation. »

Une même appréciation critique peut être portée à l'égard du récit des cousinages au Sénégal, en soulignant les absents de la représentation de la nation qu'il propose. Il est aisé de constater que le grand absent des livres de Saliou Sambou ou Marcel Diouf et de ces journées culturelles dans les terroirs ce sont bien « les Wolof ». Lors des journées culturelles où se « montrent » les composantes de la nation, où les associations d'« ethnies » cousines s'invitent mutuellement, il n'y a pas de représentant de l'ethnicité « wolof » identifié comme tel. Par exemple aux Journées culturelles de Ndef Leng, aux Festivals des origines, aux Journées culturelles haalpulaar de Ndioum ou de Thilogne, le public (et même les délégations ministérielles) est majoritairement composé de représentants des communautés non wolof. De fait l'invitation et les visites réciproques entre les trois groupes cousins par transitivité (Joola-Serer-Haalpulaar) se sont étendues, avec plus ou moins de succès, aux délégations manding, balante, lebu, laobé, mankagne, bassari, etc.[64].

Certes le cousinage ethnique (résumé dans sa trinité Haalpulaar-Serer-Joola) n'inclut pas en effet « les Wolof » en tant que groupe, tandis que le vaste réseau des *kal* entre patronymes les inclut. Mais ce n'est pas la raison essentielle de l'absence de la communauté majoritaire de ces célébrations. Si « les Wolof » sont les seuls qui n'ont pas « leurs » journées culturelles[65], c'est précisément parce que le récit ne les constitue pas en tant que tels, en patrie ou en ethnie, contrairement aux patries « périphériques », prenant acte du fait que le groupe wolof est celui qui est le plus désethnicisé et

64. Ainsi, la liste des associations culturelles recensées par le Réseau des acteurs socioculturels du Sénégal ne donne aucune association estampillée du marqueur « wolof » (archives personnelles).

65. Il faut cependant souligner qu'ont été organisées des journées culturelles du Kaajor, dénotant une certaine prise de conscience. Mais c'est précisément une identité de « terroir » qui ne renvoie pas au marqueur ethnique « wolof » mais *« ajoor-ajoor »*, héritier d'une société politique précoloniale, le royaume du Kajoor.

dont les frontières sont les moins nettes pour des raisons historiques et d'expansion linguistique sur lesquelles on ne peut revenir ici[66]. Le marqueur « wolof » ne peut donc être pris en charge par ce discours de promotion des cousinages, indissociable d'une revalorisation des ethnicités... Plus qu'un simple constat sociologique de la wolofisation au Sénégal par les vecteurs de la modernité (urbanisation, commerce, conversion religieuse, musique, etc.), c'est un discours réactif et critique.

Je n'argumente pas ici que le clivage Wolof/non Wolof ramené dans sa binarité la plus crue soit pertinent pour analyser la scène politico-culturelle sénégalaise, mais que le discours de promotion des cousinages est dans une large mesure le fait d'intellectuels de communautés « périphériques »[67], qui admettent qu'une réaction culturelle consécutive à la prise de conscience de la wolofisation est bien un des motifs de leur entreprise[68]. Si le modèle symbolique d'une communauté nationale, fruit de l'alliance de terroirs ethniques liés entre eux par les cousinages a clairement leur préférence, c'est qu'il permet de s'opposer au récit wolofocentré. Ainsi, l'initiateur de l'ACAD et plusieurs fois gouverneur, Saliou Sambou :

> « Je me dis qu'en fait ces minorités avaient quelque chose en commun et il fallait faire en sorte que ces minorités se retrouvent parce que euh... la politique de la majorité, on ne tient pas compte quand même de cette minorité, ça ça cause énormément de frustrations »[69].

De même, l'activisme culturel serer de l'ONG Ndef Leng (« Unissons-nous » en serer), particulièrement active dans la revalorisation de la culture serer et la promotion du cousinage avec les Haalpulaar et les Joola, est né « en réaction à un article prédisant la mort du Serer d'ici 2050 »[70]. Des militants de la langue serer comme Babacar Sédikh Diouf (1996 : 78) font une critique souvent virulente de la wolofisation linguistique, rappelant l'idéal d'« osmose contrôlée » entre Wolof et Serer qui aurait prévalu par le passé, pour mieux dénoncer l'osmose « incontrôlée » de la wolofisation

66. Voir CRUISE O'BRIEN (1979, 1998), SWIGART (1994, 1996), M.-L. MOREAU (1994), THIAM (1996), NDIAYE (1996, 1998), DRIVAUD (1996), DREYFUS & JUILLARD (2004), SMITH (2005).
67. Le terme n'est pas à prendre dans un sens péjoratif, mais en référence au livre de Mamadou DIOUF (2001 : 193) sur le « modèle central qui ordonne les sociétés sénégalaises, par référence à un axe politique et idéologique dont la grammaire est *wolof* et musulmane ».
68. Pour d'autres, comme par exemple Saliou Kandji, promotion des *kal* ou *gàmmu* et promotion d'ethno-histoires wolof vont de pair.
69. Entretien avec Saliou SAMBOU, Dakar, 14 décembre 2004. Dans son ouvrage (2005 : 53), il précise : « Le Festival des origines était conçu pour être une occasion, pour toutes les minorités, de se retrouver et de jouer une belle partition dans le concert de la Nation Sénégalaise. »
70. Entretien avec Babacar Diouf, directeur de la radio Ndef Leng, Dakar, 23 décembre 2004. On note qu'il a été recruté par le président de l'ONG au sein de l'ACAD dans laquelle tous deux militaient.

contemporaine. On retrouve des arguments similaires chez des intellectuels haalpulaar investis dans la promotion de la langue et de la culture pulaar (Yoro Doro Diallo, Cheikh Hamidou Kane, par exemple).

Le récit de l'ethnogenèse de la nation sénégalaise que ces entrepreneurs ès cousinages proposent, ne donne que peu de place aux Wolof... L'ethno-histoire lebu est en revanche valorisée, car elle permet de présenter une coexistence à égalité entre petites patries que la prise en compte du méta-récit wolof ne permettrait pas (Tambadou 1996 ; M. M. Diouf 1996 ; Faton 1998 ; Sambou 2005). Marcel Mahawa Diouf (1996 : 25) insiste sur l'alliance de toutes les communautés non wolof : « Et d'ailleurs tous ceux dont la "langue fourche", Sérères, Toucouleurs, Sarakolés, Sossés... sont des alliés. » Cette déconnexion du label wolof des ethno-histoires voisines est d'autant plus frappant qu'il existe bien un corpus de mythes disponibles, comme celui de *Njaajaan Njaay*, qui permettrait de connecter le label wolof aux labels « haalpulaar » et « serer » (Fall 2003).

Dans ce récit de la nation sénégalaise comme alliance « ancestrale » des petites patries ethniques, ce sont donc ces groupes périphériques qui émergent comme les véritables agents de l'histoire. Le Wolof n'est jamais présent comme identité distincte, mais uniquement comme langue ou comme produit final et incontrôlé de cette histoire[71], une sorte de produit hybride de tous ces croisements, vidé de toute substance historique propre et pérenne[72].

Ce récit est donc en fait une projection en miroir du récit wolofocentré, voire de l'ethnocentrisme wolof documenté (Diarra & Fougeyrollas 1969 ; Fougeyrollas 1970 ; Swigart 1994 ; Ndiaye 1996, 1998 ; Mk. Diouf 1998). La dynamique wolof produit en retour des ethnicités régionales périphériques, les constitue *en tant que* terroirs et *en tant que* périphéries[73]. Ainsi,

---

71. Cette lecture se retrouve dans les discours émiques : *« Wolof du xeet, làkk rekk la »*, « Le Wolof n'est pas un groupe ethnique [au sens de lignée maternelle], ce n'est qu'une langue. »
72. Si le label « wolof » est un marqueur de modernité et d'ouverture, il représente aussi l'envers des vertus des petites patries, qui incarneraient l'honnêteté (*vs NjublaK*, la truandise), l'honneur (*vs* l'intérêt et le matérialisme), la richesse culturelle (*vs* les Wolof n'ont rien en propre), la profondeur historique (*vs* wolofisation et urbanisation), la fidélité aux traditions (*vs* acculturation des Wolof). Ceci est très clair dans les enquêtes sur les stéréotypes (DIARRA & FOUGEYROLLAS 1969 ; FOUGEYROLLAS 1970 ; Mk. DIOUF 1998 ; É. SMITH enquête à Guédiawaye juillet 2003) et les représentations linguistiques (JUILLARD 1991 ; MOREAU 1994, 1996 ; THIAM 1996 ; SWIGART 1996 ; RASOLONIAINA 2000). C'est un ethnocentrisme périphérique corrélatif à l'ethnocentrisme wolof. Dans les enquêtes, ces groupes se perçoivent comme plus attachés à leur terroirs et aux valeurs « traditionnelles » que les Wolof, et plus proches entre eux qu'avec les Wolof (DIARRA & FOUGEYROLLAS 1969, 1970). En ce sens, ce qui leur est commun, c'est leur différence perçue au type wolof (urbain).
73. Cela se perçoit dans les ethnonymes d'origine wolof qui se sont imposés *(Soose, Saraxolle, Naar)* dans le langage courant et des indications symboliques de possession usitées en wolof : *sama Pël bi, sama Joola bi* « mon Peul », « mon Joola », etc.

la phrase précédemment citée de Marcel Mahawa Diouf, qui fait de la nation le produit des *lakk kat* (qu'il a traduit par « ceux dont la langue fourche ») qui renvoie bien à la désignation par les Wolof de tous ces peuples voisins qui parlent « une langue », c'est-à-dire qui ne parlent pas wolof... Ou ces journées culturelles réunissant Serer, Joola et Haalpulaar, ou Serer-Joola ou Serer-Haalpulaar lors desquelles l'essentiel des conversations se fait en wolof. C'est bien l'ambiguïté de ce récit des liens entre communautés cousines qui ne parlent que rarement la langue de leurs partenaires et s'expriment donc en wolof[74], qui est d'ailleurs la langue de ces plaisanteries interethniques, signe que le marqueur wolof englobe des ethnicités périphériques. À mesure donc que l'homogénéisation réelle progresse, elle provoque une inflation de la diversité symbolique célébrée et leur patrimonialisation, muséification des différences[75]. Cela repose la question jamais réellement tranchée au Sénégal, sans doute pour le meilleur (Cruise O'Brien 1998 ; Mk. Diouf 1998 ; Smith 2005), de l'articulation entre nation sénégalaise et ethnonationalisme wolof...

Le récit des convergences : concurrences patriotiques

Le récit des cousinages donne en fait au groupe serer, le plus wolofisé à tous points de vue, un rôle central, celui du noyau de la constellation, le groupe ayant des liens historiques et affinitaires avec tous les autres... Cette lecture ne doit pas seulement à l'activisme culturel serer de la dernière décennie. Le constat est unanimement fait dans le discours émique (Diarra & Fougeyrollas 1969). Cette vision est aussi tributaire de l'héritage de Senghor

74. Le triptyque Haalpulaar-Serer-Joola tel qu'il s'est montré à Fatick pendant les journées culturelles serer de mars 2005 en était la parfaite illustration... Il s'agissait de valoriser ces trois « cultures » cousines, de proposer des livres à la vente sur chacune d'elles, d'inviter des représentants de ces communautés, etc. Mais toutes les discussions et plaisanteries se faisaient naturellement en wolof (et parfois en français). Voir De Jong (2005 : 401) sur les débats au sein de l'ACAD quant à la langue de travail à utiliser. Voir aussi Villalon (1995 : 55). Le wolof dévernacularisé est devenu une formule d'englobement de ces particularismes, une structure d'accueil de ces différences, se situant au-delà même de ces différences.

75. Dans cette lecture de l'expansion urbaine estampillée « wolof », c'est donc souvent le ton de la déploration qui domine. Mais la critique de la wolofisation et des styles de vie afférents est en fait surtout le fait des personnes âgées et fonctionne sur l'opposition stéréotypée ruralité/urbanité plus que sur un clivage ethnique opposant les Wolof aux autres. Par cette insistance sur la ruralité, ce sont bien les transformations internes à ces groupes dues à l'urbanisation, la migration, l'individualisation qui sont niées ou conjurées. Si des réactions culturelles à la wolofisation sont perceptibles (Moreau 2001 ; Mc Laughlin 1995), il ne faut pas les exagérer. La plupart des individus n'ont pas un point de vue scholastique sur leur culture ni le « fantasme de l'appropriation » (Derrida 1996). Le marqueur linguistique wolof vient en sus et non à la place de l'identité de terroir.

dont le discours émique garde le souvenir d'une personne d'équilibre entre les différentes communautés. Les souvenirs de sa politique de cooptation des élites régionales, notamment joola en Casamance et haalpulaar dans la vallée du Fleuve — lui le « député des paysans » contre le candidat de la façade atlantique des Quatre communes, le Wolof Lamine Guèye —, ainsi que de son utilisation constante des cousinages dans ses discours et pratiques politiques, donnent ainsi lieu à des relectures en termes de cousinages et de « pactes » des relations clientélistes entre l'État central et les élites des terroirs. Il est courant de nos jours dans le discours émique d'expliquer la popularité de Senghor en Casamance et au Fouta par les liens de cousinages entre Serer et Joola et Serer et Haalpulaar. Tout se passe comme si le magistère de Senghor[76] et sa politique d'incorporation des régionalismes trouvaient une translation symbolique dans ce discours qui, à son tour, se donne comme explication de cette politique...[77].

Cette place centrale des Serer dans la constellation des petites patries est aussi le legs de l'œuvre du père Henri Gravrand (1983, préface de Senghor)[78] qui fait des Serer le creuset de la nation sénégalaise au sens biologique et culturel, par leurs liens de parenté avec tous les groupes. Le Tekrur devient le « sanctuaire national », berceau de l'ethnogenèse de la nation sénégalaise, produit des relations entre Serer-Haalpulaar-Lebu-Soninke au Tekrur. Mais Gravrand insiste également sur les liens des Serer avec les Joola et les *geelwar* manding, réconciliant de ce fait les thèses nordistes et sudistes sur l'origine des Serer. La nation sénégalaise est de ce fait ancrée dans une séquence historico-mythique qui dépasse en profondeur historique la constitution du Sénégal à l'époque coloniale et son axe islamo-wolof (Diouf 2001) et renvoyant même l'ethnogenèse sénégalaise à une époque pré-wolof, antérieure au grand Jolof[79].

---

76. Ironiquement, nombre des promoteurs actuels des cousinages sont d'anciens opposants à Senghor qui célèbrent aujourd'hui le « mythème de l'habileté politique » de Senghor (COULON 2000 : 75) dont ils ont parfois été eux-mêmes victimes par le passé.
77. Senghor le jacobin ne doit donc pas faire oublier Senghor l'apologue des petites patries. Outre le financement de recherches sur l'ethno-histoire ou la langue serer (entretiens avec B. S. Diouf, R. Ndiaye et S. Faye), le local semblait l'intéresser au plus haut point comme en témoigne l'ancien préfet Abdourahmane KONATÉ (1990 : 156-158). Dans ses mémoires, il rappelle que lors de ses visites aux administrateurs locaux, Senghor avait l'habitude de poser des colles sur l'histoire ou la géographie de la localité.
78. SENGHOR note avec intérêt cette confession de GRAVRAND (1983 : 17) : « Au terme de cette recherche des sources de la culture sereer, je pensais bien arriver aux fondements historiques de l'ethnie sereer. Mais je ne savais pas que j'allais parvenir en même temps aux fondements anthropologiques de la Nation sénégalaise. Ce fut une surprise et un soulagement. Souvent j'avais entendu comme un bourdonnement à mes côtés : "Au moment où nous travaillons à la conscience nationale, pourquoi rappeler l'existence des ethnies ? Parlons du Nord et du Sud. Le reste est du tribalisme". »
79. La pensée de Senghor sur la nation n'est pas très éloignée de la vision culturaliste de Gravrand, quoiqu'il soit difficile de vraiment la cerner (DIAW 1998). L'aspect

Plus encore, le récit des cousinages remonte aux « temps d'avant », d'avant les globalisations par les religions révélées, dans un discours si courant de nos jours en Afrique de l'Ouest qui valorise les « fonds culturels » animistes antérieurs à l'islamisation et à la christianisation (Gravrand 1983 ; M. M. Diouf 1996 ; B. S. Diouf 1997, 1998 ; R. Ndiaye 1998, 2004 ; Sambou 2005). Marcel Mahawa Diouf (1996 : 238), dans sa recherche d'un fond originel d'harmonie ethnique entre populations cousines se réfère ainsi à Gravrand et à la préface de Senghor avant d'écrire :

> « Le *pacte ancestral de paix perpétuelle* peut bien, *doit bien* se renouveler *par delà la Croix et le Croissant*, entre les populations établies depuis des siècles, de part et d'autres des fleuves Casamance, Saloum et Sénégal. Ces trois fleuves qui ont porté les trois sœurs dans la Grande Pirogue. Il revient à leurs descendants de respirer plus souvent le parfum des contes et légendes de fraternité [...]. »

Dans le récit des cousinages, la vallée du fleuve Sénégal (cousinage serer-haalpulaar), le Kaabu et le fleuve Gambie (cousinage serer-joola), ou les « peuples de l'eau » (Serer-Lebu entre autres), (Guèye 1996 ; Bruzzone 2001) sont ainsi donnés tour à tour comme matrices des populations de la Sénégambie[80]. Les contributions du Jolof, de Lat Dior, des Quatres communes ou du mouridisme à la genèse de la nation sénégalaise, auxquelles le récit nationaliste dominant faisait la part belle, s'en trouvent donc relativisées (Gravrand 1983 ; Tambadou 1996 ; Sambou 2005).

La représentation proposée des mécanismes d'intégration du passé comme ensemble de relations d'alliances horizontales, pacifiques, et égalitaires entre groupes « sans consécration de la suprématie d'une ethnie sur une autre, sans l'intervention d'un État centralisateur » (Sambou 2005 : 85) est explicitement contrastée aux mécanismes contemporains d'intégration — l'intégration verticale du jacobinisme et l'assimilation déséquilibrée de la wolofisation — pour lesquels ils ont des mots très durs. Contrairement

---

volontariste d'une nation politique à construire est nuancé, comme chez Renan, dont Senghor et Mamadou Dia s'inspirent ouvertement, pour qui le « commun vouloir de vie commune » et le « plébiscite de tous les jours » est aussi le fruit d'un héritage culturel (RENAN 1882). Le discours sur les convergences et « l'air de famille » des populations sénégambiennes est en fait tout sauf nouveau. Ainsi BÉRENGER-FERRAUD (1879 : 353) qui, malgré un prisme raciologique constant, souligne : « Cependant il faut reconnaître une chose : c'est que ces mélanges incessants ont produit des habitudes, des allures, des caractères qui sont communs à tous les habitants de la contrée [...] en un mot on sent que des relations incessantes ont établi un *consensus* très remarquable entre toutes les catégories de gens que nous étudions ici » (italique dans l'original).

80. Il faudrait aussi évoquer l'égyptologie diopienne qui trouve de nombreux adeptes chez les promoteurs des cousinages (Marcel Mahawa Diouf, Raphaël Ndiaye, Babacar Sédikh Diouf, Saliou Sambou, Yoro Doro Diallo, Saliou Kandji, Pathé Diagne notamment). Si Cheikh Anta Diop et ses disciples (LAM 1996) proposent de délocaliser radicalement le foyer des convergences culturelles de la nation sénégalaise (Égypte et Nubie), le discours est, dans ses grandes lignes, identique à celui de Gravrand ou Senghor sur les « convergences ».

aux défauts du modèle jacobin et du modèle wolofocentré, l'intégration irénique du passé aurait permis la coexistence et l'alliance des « petits », sans domination ni aliénation (B. S. Diouf 1996 : 79). Dans ce schéma, l'émulation des petites patries pour l'attribution rétrospective du leadership fonctionne cependant à plein, chacune se donnant finalement le rôle principal dans l'ethnogenèse de la nation sénégalaise, et se plaçant au cœur et à l'origine de la constellation irénique d'alliances égalitaires entre communautés (B. S. Diouf 1996 ; M. M. Diouf 1996 ; Kamara 1996 ; Mané 1996 ; Sambou 2005)[81]. Au-delà de ces questions de préséance symbolique, la constante de ce récit, c'est bien la relativisation de la façade atlantique — une façon de dire que les Wolof n'entrent réellement dans l'histoire qu'avec la colonisation — et la volonté de reconnection à une séquence historique où l'animisme régnait en maître. Colonisation, jacobinisme et wolofisation, voilà les élements du triptyque infernal qui a rompu l'harmonie des « temps d'avant »... (B. S. Diouf 1996 ; Sambou 2005).

Ce récit d'ancrage culturel de la nation, dans un espace précédant son organisation politique moderne, est un dispositif classique de tout nationalisme[82] mais, dans les cas sénégalais et ouest-africains, le récit des cousinages s'y moule tout à fait, permettant d'affirmer les liens ancestraux entre populations, et de conserver l'idée d'un certain pluralisme car les périphéries alliées en seraient le moteur. C'est un récit nationaliste certes, mais attentif à l'hétéréogénéité constitutive de son objet imaginé, la nation.

Logiques d'ethnicisation

Cependant, contrairement au récit scientifique de l'anthropologie de la déconstruction qui la conteste, au récit jacobin qui la nie, au récit wolofomouride qui la dissout, ce récit national des cousinages entend sauvegarder la catégorie léguée par la « bibliothèque coloniale », à savoir la catégorie « ethnie » et le répertoire des « ethnotypes » (ce que leur reprochent par exemple Canut et Fouéré dans ce numéro). Car ce récit et ses performances

81. Ainsi Mamadou MANÉ (1996) et Doudou KAMARA (1996) insistent sur le rôle intégrateur fondamental de l'espace historique kaabunke et le déploiement des *senankuya* manding. Babacar Sédikh DIOUF (1996 : 79) affirme que « l'unité nationale existait bien avant le nom, sans guerres fratricides et déchirements inutiles, autour d'un noyau central dont les vertus peuvent encore servir », tout en précisant bien que ce noyau est constitué par les Serer. Comme Marcel Mahawa DIOUF (1996 : 16) fait des Serer « le noyau pondérateur et stabilisateur du Sénégal en gestation », Saliou SAMBOU (2005 : 85) souligne que le savoir faire casamançais en matière d'intégration harmonieuse des communautés est un modèle qui aurait du s'étendre au reste du pays.

82. À l'opposé du récit culturaliste des convergences, Jean BOULÈGUE (1999) propose une approche historienne pour relater la genèse d'une conscience « nationale » au Sénégal, soulignant la construction *politique* d'une mémoire commune dès la fin du XVIII[e] siècle.

sont des puissants vecteurs d'ethnicisation, entendue ici comme monstration de types censés représenter et résumer le groupe dans son ensemble, et comme opération de standardisation des identités ethniques ainsi représentées, homogénéisées à l'intérieur des communautés considérées.

La célébration du cousinage, comme l'a noté Ferdinand De Jong (2005), conduit effectivement à ethniciser les protagonistes de la relation, « les Serer » et « les Joola » et, de ce fait, à lisser les aspérités à l'intérieur de ces deux groupes qui étaient surtout caractérisés par leur hétérogénéité. Ce lien de cousinage et le mythe afférent qui ne semblait devoir concerner historiquement que certains groupes de Serer et certains groupes de Joola en est venu, dans sa phase de réactualisation contemporaine par les initiatives de l'ACAD, à la mise en circulation d'ethnonymes serer et joola homogénéisés. Que ce soit le discours autorisé :

« Bon, vous savez, quand on a créé la légende, on n'a pas parlé de certains groupes de Serer ni de certains groupes de Joola, on a parlé de Serer et de Joola, oui, donc le fait qu'il y a eu des Niominka ici, des Serer du Baol, des Serer du Siin, et qu'ici il y a des Joola du Kassa, des Joola du Buluf, des Joola du Foñi, ça ça importe peu. De fait, la légende parle de Serer et de Joola. Mais il n'y avait pas de distinction ethnique à l'intérieur »[83].

...ou le discours émique, cela semble désormais aller de soi :

« Les Serer et les Joola, c'est tous les Serer, et tous les Joola. C'est pas les Joola de telle race, les Joola de Buluf, les Joola de Foñi-Kombo, c'est tous les Joola entiers... avec tous les Serer... »[84].

Les comptes rendus médiatiques des Festivals des origines par exemple, montrant les photos d'un(e) Serer et d'un(e) Joola se tenant par la main ou par les épaules, mettant des légendes d'ascription ethnique, contribuent également à cette séparation préalable des cousins, clairement différenciés pour ensuite insister sur leur rapprochement par ces fêtes du cousinage. L'ethnicité est donc belle et bien mise en valeur, les participants sont invités *qua « ethnics »*. Ces logiques d'ethnicisation ne se cantonnent en fait pas à la relation Serer/Joola mais informent l'ensemble des célébrations des divers terroirs au travers des journées culturelles. Cette figuration des ethnotypes est d'ailleurs ancienne — on en trouve un bon exemple dans les *Esquisses sénégalaises* de l'Abbé Boilat (1853) — et rappelle, comme on a vu, la construction des ethnotypes régionaux par la France républicaine de la IIIe République[85]. La « nouveauté » du discours sur les cousinages est

83. Entretien avec M. Diom, préfet, Ziguinchor, 11 avril 2005.
84. Entretien avec S. Diedhiou, cultivateur, Bignona, 11 avril 2005.
85. On peut ainsi comparer *Peuples du Sénégal* (1996), qui juxtapose dans sa présentation différentes ethnicités sénégalaises, à l'ouvrage *Merveilles de France,* qui

de mettre en relation ces ethno-types, de « colmater les brèches » pour reprendre une expression de Senghor (1983 : 39). Ce faisant, comme le souligne Souleymane Bachir Diagne, n'est-on pas effectivement dans la reconduction d'une ethno-logique[86] d'un « essentialisme au long cours » (Fouéré dans ce numéro) ?

Les ambivalences du récit sur les cousinages ne sont donc pas levées et nourrissent une double critique : entretien, voire création, des « communautarismes » pour les uns, simple cache-sexe de la diversité culturelle greffé sur un hégémonisme nationaliste foncièrement jacobin pour les autres. Mais ce récit des cousinages, récupérant certes une partie de l'héritage de la « bibliothèque coloniale » et du culturalisme senghorien d'une part, et la philosophie de l'encadrement nationaliste d'autre part, peut aussi se lire comme une tentative de la part de ses promoteurs d'échapper à la logique binaire de l'opposition entre les deux logiques de l'universalisme et du particularisme culturel. Il doit donc être analysé attentivement, en fait au cas par cas, avant de lui coller par exemple l'étiquette de « communautarisme ». Ce néo-traditionalisme des cousinages n'a pas l'autochtonie comme horizon, ou la valorisation de l'ethnicité en soi. En raison précisément des pratiques réinventées, qui sont des pratiques de lien, elles permettent d'arguer en faveur de la réhabilitation des cultures de terroir *et* de l'ouverture à d'autres ethnicités, car cet enracinement, supposément, *rapproche :*

« C'est en cela que je voudrais que les gens insistent surtout sur leur propre culture, parce que si moi, mes enfants sont enracinés dans leur culture, ils sauront qu'un Ba c'est toujours le cousin, ils sauront toujours également qu'un Serer est leur cousin »[87].

---

célèbre les bienfaits de la diversité des personnalités provinciales, leur tempérament particulier, et l'idée que le chauvinisme local est une contribution originale à la communauté nationale, qui associe à différentes populations, différents paysages, différents métiers, différentes coiffes (CHANET 1996 : 289). Une pratique courante des manuels scolaires de la III^e^ République était le recours aux miniatures (dessins ou photos définissant le type), aux jeux qui consistent pour l'écolier à retrouver tel ethno-type sur telle miniature (CHANET 1996 : 288-291). Dans certains manuels sénégalais d'histoire, on présente les différents ethno-types avec les peintures de Boilat (BA et CISSOKO 1989 : 16-17).

86. Souleymane Bachir DIAGNE (1992 : 280-281) dénonce à juste titre « la prégnance de ce regard ethnologique que les intellectuels sénégalais empruntent, comme par une pente naturelle, quand il s'agit de parler de leur réalité socioculturelle. Et cette ethno-logique comme on pourrait l'appeler qui conduit à se donner trop vite et trop massivement une "tradition" que l'on opposera ensuite à ce qui ne peut venir que d'ailleurs. C'est ainsi qu'à la notion ethnologique d'"essence", d'"âme" des sociétés traditionnelles, on substituera son avatar qui est l'idée d'un "fond" traditionnel que l'on suppose seul porteur de l'authenticité des sociétés sénégambiennes ». Voir aussi S. B. DIAGNE (2002) pour une critique de « l'emphase culturaliste » du récit senghorien sur la culture, et les risques de « se payer de mots ».

87. Entretien avec M. A. Kane, Guediawaye, 20 juillet 2003.

C'est la méconnaissance de ces « traditions » qui conduirait à ignorer ou mépriser son autre. Ce n'est plus de l'abstraction de son propre particularisme, mais de sa réhabilitation, que surgirait la tolérance. Les enracinements réciproques sont pensés comme conditions de la rencontre interethnique[88]. Ce discours herderien de la fidélité identitaire comme moyen d'accession à l'espace commun (Crépon 1996), est de fait un véritable lieu commun au Sénégal. L'héritage senghorien est flagrant, lui-même héritier d'un Frobenius[89]. Tout discours émique au Sénégal sur l'identité, sera précédé, comme un passage obligé, de la formule de Senghor de « l'enracinement dans l'ouverture »[90].

Les identités ethniques valorisées par le cousinage ne valent cependant qu'en tant que pièces à être assemblées, pas pour elles mêmes :

« Écoutez bon hé, je vais..., y'a le modèle jacobin c'est vrai bon... mais je pense que la notion de citoyenneté elle doit pas faire fi des appartenances. Au contraire ! C'est-à-dire que... elle doit s'appuyer sur des appartenances. En fait je dois considérer l'État comme un mur, mais un mur il n'est pas mur comme ça... il est constitué de briques, et je peux donc résumer ceci en disant que les appartenances constituent les briques, et le mur ça constitue la nation, ça constitue l'État [...]. J'ai donné tout de suite l'exemple du mur. Vous voyez bien que dans le mur chaque brique ne peut pas dire que hé... moi je suis d'abord brique, bon avant d'être mur, non, c'est-à-dire une brique mise à part ça servirait absolument à rien, ça ça serait grave ! »[91].

L'ethnicisation est donc bien réelle (diviser le social en communautés, comme le mur en briques) mais est replacée dans le cadre précis de l'édification d'une nation (à partir de ces matériaux ethniques) par le « ciment » du cousinage[92]. La promotion des cousinages, pour ses partisans, serait précisément l'antidote à l'autochtonie « dans cette époque où les populations, les

88. Pour une illustration typique : « Je pense qu'il faut rendre... c'est-à-dire je vais emprunter un peu Senghor... il faut que chaque culture, que chaque individu, chaque Sénégalais soit fier de son appartenance, et c'est en étant fier de son appartenance qu'on peut comprendre que l'autre aussi puisse être fier de son appartenance. Et je pense que c'est déjà un départ pour impliquer la tolérance euh... pour impliquer en tous cas le dialogue. Et il peut pas y avoir dialogue si moi je comprends pas bien ma culture [...]. Donc, pour qu'il y ait un véritable dialogue, il faut qu'il y ait deux entités, et s'il y a une entité hybride qui comprend rien de ce qui se passe, je pense qu'il y aurait pas dialogue, et finalement on risque d'aboutir à l'unanimisme... Donc je pense que la multiculturalité elle est à encourager » *(ibid.)*.
89. SENGHOR (1968b) a précisé sa dette à la pensée culturaliste allemande dans *Négritude et Germanisme*, reconnaissant que « Les militants de la négritude qui ont goûté à la ferveur germanique en gardent toujours la saveur ».
90. Cette *Aufhebung* délicate se mue souvent en une rhétorique facile du « dialogue des cultures », de « l'unité dans la diversité » ou du « recours culturel » (PONCELET 1994), qui curieusement n'évoque pas le rôle de Senghor sur ce plan, lui qui répétait sans cesse que « la culture est au début et à la fin de tout développement ».
91. Entretien avec M. A. Kane, Guediawaye, 20 juillet 2003.
92. Les métaphores les plus couramment utilisées dans les entretiens en français ont été « huile », « ciment », « mortier », « rempart », « lubrifiant » et « soupape ».

ethnies ont tendance à regarder leur nombril plutôt qu'à rentrer en relation avec les autres avec l'intention de cimenter les liens à l'intérieur des nations »[93]. Certes, pour leurs défenseurs, c'est le moyen d'offrir une voie de passage entre ethnicités, montrer que la nation naît de l'entre-deux ethnique et de la reconnaissance des différences (Sissao 2002 : 31), mais ce discours véhiculé contribue à créer cette réalité, à ethniciser des identités locales plurielles, à relire des événements du passé par le prisme des cousinages, et est donc en un sens performatif. De fait, promouvoir ces liens entre « ethnies », c'est valider ces catégories-qui-doivent-être-reliées, les fixer et les délimiter une fois pour toutes.

Au final, il faut donc ranger les entrepreneurs ès cousinages dans la catégorie des promoteurs de l'ethnicité (« qui est bien une réalité, quoiqu'on en dise », « mais il faut dépasser ça aussi »)[94], mais aussi souligner qu'ils proposent un moyen (les cousinages) pour la relativiser[95]. Autrement dit, la promotion de l'ethnicité doit être distinguée de la promotion du tribalisme (Lonsdale cité dans Berman & Lonsdale 1992). Sten Hagberg (dans ce numéro) note par exemple, et cela est vrai aussi pour les entrepreneurs sénégalais du cousinage, que les entrepreneurs de la parenté à plaisanterie critiquent constamment les hommes politiques qui manipulent l'ethnicité à des fins politiques ou autochtonistes[96]. La représentation que les promoteurs des

---

93. Babacar Sédikh DIOUF cité dans FATON (1999 : 10).
94. Entretien avec Abdoulaye Elimane Kane, ancien ministre de la Culture, qui ajoute dans une veine patrimoniale : « Même les ethnies, l'ethnologie, euh, une certaine ethnologie mais pas toute, a essayé de montrer, de confondre ethnie et tribu et cetera... bon et de présenter les ethnies comme des dangers. Je ne partage pas ce point de vue. Les ethnies sont véritablement des espaces de création et de production de cultures et qu'il faut utiliser comme telles » (Entretien, Paris, 6 juin 2003).
95. Cependant, comme dans le cas français de célébration des petites patries (CHANET 1996 ; THIESSE 1997), peuvent se nicher dans cette célébration irénique des petites patries sénégalaises cousines des discours valorisant l'autochtonie et le régionalisme. D'une part, que ce soit la célébration du félibrige par Mistral ou la célébration de l'ancestralité joola ou serer, il est parfois difficile de démêler, dans le discours des entrepreneurs de ces communautés, la conviction sincère et la concession au discours autorisé et hégémonique de la nation harmonieuse. D'autre part, même quand la conviction intégratrice est sincère, le travail culturel accompli pour valoriser telle petite patrie met tout de même en circulation une représentation réifiée, standardisée, en quelque sorte prête à l'emploi pour quiconque a un programme politique régionaliste, voire séparatiste.
96. Leur enrôlement des cousinages au service du projet nationaliste n'est d'ailleurs nullement incompatible avec la promotion d'un agenda d'intégration sous-régionale. En fait, comme l'a montré Anne-Marie THIESSE (1999 : 65) à propos des frères Grimm et plus globalement des intellectuels cosmopolites au service de l'invention de traditions nationales dans l'Europe des nationalismes, cela est inévitable, car à force de chercher dans les mythes et légendes du passé, tout ce qui est exhumé fait partie du trésor commun. Cette « plongée » dans les traditions pour reconstruire de l'authentique et du particulier fait découvrir l'universel : « Migrations des peuples, ramifications de langues, circulation des motifs et des thèmes : pas d'antiquités nationales qui ne s'inscrivent dans le trésor commun

cousinages se font du corps social est celle, sans doute utopique, d'une communauté d'*ethnics* égaux[97]. Il ne s'agit pas juste d'une juxtaposition d'*ethnics* mais d'*ethnics* alliés dans une sorte de trans-ethnicité morale. On comprend dès lors la fortune du mythème des cousinages et l'intérêt stratégique pour ses promoteurs : il permet de valoriser la pluralité de la nation découpée en ethnies et terroirs à conserver, tout en évitant de se faire taxer de « particulariste ».

Pour leurs promoteurs, les cousinages sont aussi dotés d'une capacité supplémentaire : celle de produire du lien de façon supposément plus authentique et concrète que la citoyenneté classique qui invite le citoyen à se déprendre de ses appartenances pour naître à la condition de citoyen.

De l'*ethnos* à l'*ethos :* morale, vertu, civilité

De fait, la dimension de régénération morale, centrale dans tout projet nationaliste (Hutchinson 1987 : 30-36), est essentielle dans ce discours qui fait des cousinages le moyen de la régénération du modèle classique de la citoyenneté « froide ». Car si « l'État est froid »[98] qui organise la citoyenneté formelle, le cousinage permet alors de la « réchauffer » :

> « La parenté à plaisanterie ajoute à ce système qui est objectif, pas passionnel, qui nous situe uniquement au plan des relations objectives. C'est une dimension passionnelle mais bénéfique, de la sympathie ! Donc un petit plus par rapport à la seule reconnaissance froide, ceci ne gâche rien ! Partager quelques moments de joie avant de régler des relations d'égalités » (R. Ndiaye cité dans FATON 1999 : 43 n° 29).

Autrement dit, le modèle irénique de citoyenneté réchauffée fait du lien de sympathie, du pacte de confiance entre cousins, la base de la solidarité politique. Chez ces promoteurs, l'idée est que le cousin à plaisanterie est un *alter ego*. Par la réciprocité des « droits » et « des devoirs » des cousins, se forme un pacte social, hâtivement appelé « démocratie » par ces intellectuels, qui en fait d'une définition de la « démocratie », est plutôt une conceptualisation de la *civilité*. Plutôt qu'une définition de l'égalité politique entre individus abstraits et interchangeables, ce récit préconise le respect mutuel et la reconnaissance comme support de la citoyenneté[99]. La co-citoyenneté

---

européen. Par conséquent, pas de nationalisme patriotique sans cosmopolitisme intellectuel. »

97. En ce sens, ces promoteurs des cousinages sont proches des théoriciens américains du « nouveau pluralisme » et leur pensée partage les mêmes apories (POUTIGNAT & STREIFF-FENART 1995 : 79-86).
98. Entretien avec O. A. Ndiaye, Dakar, 18 novembre 2004.
99. Est avancée l'idée que le cousinage permet une libération de la parole qui relativise la rigidité des hiérarchies sociales et autorise une certaine forme d'*accountability* des puissants et des autorités, et est, en ce sens, appelée « démocratique ». On a là le recyclage de l'hypothèse cathartique, déjà développée par MAUSS (1928) ou Sory CAMARA (1992), adaptée au *Zeitgeist* de la démocratie et de la liberté d'expression.

est présentée comme un sentiment de parenté. À cet égard, la référence quasi systématique au « partage du monde » opéré par Sunjata Keita dans la geste du Mali et sa réinvention/transcription récente dans la Charte de Kurukan Fuga, présentée comme matrice morale et politique de tout l'espace ouest-africain, est significative[100]. Or ses promoteurs au Sénégal (Cheikh Hamidou Kane et Raphaël Ndiaye, tous deux membres d'Enda Tiers-Monde ; Martin Faye et Mangoné Niang travaillant dans le cadre du projet ARTO du CELHTO de Niamey) font remonter la première institutionnalisation du cousinage et l'application de son esprit dans cette Charte orale qui énonce les principes de gestion de l'empire « fédéral » du Mali[101]. Ce moment d'assomption du politique qui se confond avec la figure de Sunjata Keita est présenté comme mettant fin à la « guerre de tous contre tous ». Aussi, ses promoteurs y lisent la codification de codes d'immunités *(senankuya)* entre « corporations » (*nyamakalaw, mande-mori,* etc.) et la grammaire des relations entre communautés[102].

À travers ce rappel de l'organisation des rapports politiques et moraux entre groupes qu'organisaient les *kal* ou *senankuya,* c'est en fait une réflexion sur la *vertu :* est formulée l'idée que celui qui « pratique bien » ces cousinages sera un bon citoyen, tolérant et fraternel. L'objectif est de fusionner les traditions morales « ethniques » et les vertus civiques. Comme le principe civique est devenu la norme de l'organisation politique des sociétés, l'invention d'une tradition « civique » locale est la règle. Mais les promoteurs des cousinages espèrent faire coup double : trouver du « civique » dans l'ethnique permettrait par ailleurs de moraliser le civique. On peut certes souligner le culturalisme latent de ces représentations, mais comme l'a montré John Lonsdale (1992 ; 2004), l'ethnicité est un réservoir moral incomparable, et âprement disputé en interne, de réflexion sur la vertu civique et le bon gouvernement. Les appréciations sur la gouvernance contemporaine doivent beaucoup à la façon dont les individus se rappellent la manière dont ils pensent qu'ils étaient gouvernés (Lonsdale à paraître). Partir des cultures « ethniques », des patriotismes locaux, de l'attachement émotionnel supposé à ces terroirs « vécus » est l'idéal proclamé par les promoteurs du cousinage qui permettrait une citoyenneté plus « forte » ou plus « épaisse » (Walzer 1994). Dans cette idéologie, ce qui fait le bon citoyen n'est pas seulement l'éducation civique et la transcendance par la citoyenneté abstraite (Diagne 1996), mais la richesse morale des mondes vécus, dont les politiciens occidentalisés et les urbains déracinés auraient perdu la mesure[103].

---

100. Voir l'introduction de ce numéro et AMSELLE (2001).
101. On remarque que cette référence à Kurukan Fuga et à la geste de Sunjata est une façon de se déconnecter de la globalisation atlantique et coloniale (M. DIOUF 1998) et de se brancher sur la globalisation manding antérieure.
102. Entretien avec Cheikh Hamidou Kane, Dakar, 17 décembre 2004 et Raphaël Ndiaye, Dakar, 14 juillet 2003.
103. Si les entrepreneurs ès cousinages partagent avec les « pères de la nation » la philosophie de l'encadrement des populations, ils veulent néanmoins tenter de

Cependant, l'apologie des cousinages n'a pas de prolongement en termes d'aménagements institutionnels. Il n'est pas proposé de sortir du cadre de l'État « républicain ». L'ethnocivisme promu est différent de l'approche d'un Mwayila Tshiyembé (2001) qui propose d'institutionnaliser les différences communautaires dans l'ordre du politique, de faire des communautés la base de l'organisation politique des États. La réhabilitation des vertus et des valeurs « ethniques » n'emporte aucune conséquence pour la sphère politique qui doit toujours être gouvernée par des clivages proprement politiques. La critique des élites politiciennes, l'apologie de la décentralisation ne vont pas jusqu'à une délégitimation de l'organisation sociopolitique contemporaine. Si certains entrepreneurs proposent que les partis politiques pratiquent le cousinage entre eux, on reste dans le registre de prescriptions d'ordres morales ou éthiques. La réflexion étant peu poussée sur les possibilités de l'institutionalisation contemporaine des cousinages, on a moins à faire à la réclamation d'un multiculturalisme juridique, qu'à la célébration d'une multiculturalité éthique qui doit devenir le fondement du sentiment national. Il s'agit pour ces entrepreneurs de vanter une certaine vertu du citoyen, pas de proposer un modèle politique différent de l'existant. L'*esprit* du cousinage doit être promu à l'Assemblée (Ndong cité dans Faton 1999), l'école (R. Ndiaye cité dans Faton 1999), les tribunaux (Kouyaté 2003), les administrations (Sambou, G. Ndiaye entretiens), l'entreprise (B. S. Diouf, entretien) selon eux, comme un esprit *civique*. Cet esprit civique serait alimenté par une certaine civilité, inspirée des éthiques et pratiques précoloniales jugées à tort ou à raison plus attentives à l'altérité et plus concrètement intégratives, qui n'est pas appelée à remplacer l'ordre civique du politique « moderne » mais à lui donner un « supplément d'âme », tout comme la célébration des petites patries alliées est censée donner une concrétude et un supplément d'âme à l'imaginaire national...

L'ethnicité fait bel et bien partie de cet imaginaire mais vaut surtout en tant que réservoir de valeurs morales pour la société dans son ensemble et pour que la citoyenneté « fonctionne ». Autrement dit, l'accommodation du civique devrait passer par la revalorisation de la solidarité morale transethnique qui naîtrait de l'intérieur des mondes vécus particuliers[104]. Cette pensée politique qui entend promouvoir l'*ethos* du cousinage commun à tous les *ethnos* locaux, pose de fait l'idée, qui n'est pas nouvelle, que la citoyenneté et l'unité nationale ne peuvent pas se fonder elles-mêmes. Tout comme le principe civique, dans l'Europe des nationalismes, s'est fondu dans l'imaginaire national pour se légitimer, par un lien historique certes contingent, mais bien réel, le principe républicain greffé en Afrique de l'Ouest trouverait, selon ces promoteurs, dans ces relations interethniques singulières des cousinages, le moyen de se légitimer.

« rapprocher » l'État des mondes vécus et réhabiliter la « bouillie du cœur de l'amitié ». Voir S. B. DIAGNE (1992 : 297 n° 14).

104. Cependant précisément ce discours et sa vulgarisation fonctionnent comme imposition de cette solidarité, — abstraite, rationalisée et standardisée — fort éloignée des conditions concrètes de son exercice (FAY dans ce numéro).

Invention de la tradition et discours de globalisation

« La *sanakouya* dont la seule arme est l'humour, est la meilleure réfutation de la thèse saugrenue par laquelle on soutient, dans certains milieux, que le Noir ne se laisse mener que par la violence » (Sissoko 1950 : 231).

Pour finir, il faut évoquer une dernière logique d'émergence de ce discours qui permet de replacer le récit sénégalais des cousinages dans son rapport à la mondialité et singulièrement à l'Occident (Fouéré 2005, dans ce numéro ; Canut dans ce numéro). La critique de l'Occident est particulièrement transparente dans cette volonté d'invention d'un modèle propre de civilité africaine. Effectivement, cette célébration des cousinages permet d'insister sur la singularité du continent : « C'est un aspect de la vie sociale africaine que les étrangers ont beaucoup de peine à saisir » (Gravrand 1983 : 94). « Je crois que c'est depuis nos ancêtres, malgré la pluralité des ethnies, vous parviendrez toujours dans une communauté à vous mouvoir. Pour nous, c'est un fait tout à fait normal ! Alors que, pour un occidental, ça peut paraître bizarre » (Racky Champin cité dans Faton 1998 : 46). Les exemples sont nombreux[105] qui soulignent effectivement comme le notent Marie-Aude Fouéré et Cécile Canut, une mise en frontière des deux univers africain et « occidental »[106]. Mais cette singularité projetée de l'Afrique n'est pas à entendre uniquement dans un rapport à l'Occident, mais aussi au monde arabe ou au monde de l'Extrême-Orient. Ainsi un témoin raconte (et romance) la visite de Senghor en Égypte à la fin des années 1960, visite au cours de laquelle Senghor a été reçu à l'ambassade puis à l'université par les étudiants sénégalais dont :

« la plupart étaient Peul ou Joola. On l'a accueilli en disant : "Senghor est venu, notre esclave est venu." Senghor a répondu "Chers fils, chers esclaves, votre chef est venu. Mes chers esclaves, je suis venu pour vous voir à notre ambassade. Je vois que ça va, je crois que vous êtes heureux." Quand Senghor a répondu ça, tout

105. Ainsi, il est courant de se moquer de l'étranger qui s'offusque de voir des *kal* ou *gàmmu* se traiter mutuellement d'esclave, ou qui présume que les rapports intercommunautaires sont explosifs en raison des injures échangées entre *gàmmu*.

106. Mais ceci n'est pas propre aux intellectuels promoteurs du cousinage, c'est un trait structurant du discours émique, qu'on le veuille ou non. Dans mes entretiens, revenait fréquemment l'idée d'une différence dans le rapport au temps entre ceux qui pratiquent le cousinage et les autres, ce qui peut se lire comme une critique implicite de l'occidentalisation des élites qui ne « pratiquent pas » le cousinage par « manque de temps » : « Ah ! les gens maintenant ils disent *"ça nous retarde"*, ils pensent qu'à gagner leur vie, à assurer le pain quotidien. *Ils n'ont plus le temps à ça* » (Entretien avec A. Kane, Dakar, 2 novembre 2004). « Les autres c'est le dirigeant, c'est le leader, *ils n'ont même pas le temps de pratiquer* cela. Ils sont tout le temps pris par leurs dossiers et cetera... » (Entretien avec O. A. Ndiaye, Dakar, 18 novembre 2004). « Bien vrai nous tendons vers un siècle [...] *où personne n'a le temps*, mais moi devant un Badji, devant un Diémé, je plaisante ! » (Entretien avec P. B. Sonko, Dakar, 17 novembre 2004).

le monde a ri. Il y avait un traducteur, après les officiers égyptiens nous ont dit, si Senghor n'avait pas répondu, nous on connaît pas cette coutume, on vous aurait tous tués ! Abou Nasr a détaché sa cravate, il était très fâché, il avait respiré fortement. Senghor a expliqué "ce sont mes enfants, chez nous il y a ça entre nos ethnies, entre elles il n'y a que la paix". Tous les journaux égyptiens étaient scandalisés, ils ont fâchés (sic) que les étudiants disent ça à Senghor. Un porte parole avec Senghor a expliqué aux journaux : "Notre démocratie sénégalaise est basée sur les cousinages." À l'université, Senghor a fait le même discours "mes chers enfants, mes chers esclaves" » (Entretien avec Y. D. Diallo, Guediawaye, 29 décembre 2004).

Autre romance, cette fois en provenance de Guinée, à propos de la cérémonie de la pose de la première pierre du palais présidentiel à Conakry :

« Quand, parlant du sérieux et de l'honnêteté qui doivent caractériser les travailleurs dudit chantier, il conseilla aux maîtres d'ouvrages chinois de ne pas engager les Camara parce que ceux-ci seraient des voleurs, le président Lansana Conté visait les Camara, les Diallo et d'autres patronymes qui sont ses cousins, et qui étaient représentés au plus haut niveau à ladite cérémonie [...]. Ne connaissant rien à notre culture, les ingénieurs chinois prirent l'avertissement à la lettre et très au sérieux car aucun Camara ne fut engagé pendant plusieurs jours sur le chantier [...]. Il a fallu plus tard informer les officiels chinois de cet élément inestimable de notre culture pour que les Camara aient les mêmes droits que les autres » (Kouyaté 2003 : 37).

L'Europe, ou l'Occident, n'est donc pas la seule altérité de cette Afrique imaginée. Cette idéologie de « l'authenticité culturelle » et de la patrimonialisation, a bien été analysée en termes de résurgence afrocentriste (Fouéré, Canut dans ce numéro). Cependant l'analyser exclusivement comme nouvel avatar de l'afrocentrisme court le risque de faire de ce discours une spécificité africaine[107]. Il faut donc un traitement plus global et de longue durée de l'émergence de ce discours de promotion des cousinages dans le contexte de globalisation et de connexions idéologiques dans « l'arène internationale des idées » (Bayly 2004), de branchements et dérivations culturelles (Amselle 2001). La littérature conséquente sur les nationalismes européens du XIX^e^ siècle ou en Asie du Sud, malgré des perspectives théoriques différentes entre auteurs (Kedourie 1960, 1971 ; Smith 1983 ; Chatterjee 1986 ; Berlin 1992 ; Greenfeld 1992 ; Crépon 1996 ; Bayly 1998 ; Thiesse 1999 ; Jaffrelot 2005), permet d'analyser comment le mimétisme et le ressentiment sont à la base de la création de nationalismes intellectuels, entendus comme idéologies d'assertion du local et du particulier largement tributaires de « l'arène internationale des idées », comme articulation des idées politiques globales et des « sentiments locaux » (Bayly 2004). Cette idéologie est le

107. C'est pourquoi les analyses en termes de recyclage de la tradition anthropologique (HAGBERG dans ce numéro) ou de canonisation de la tradition (DE JONG 2005), phénomènes universels, me paraissent plus adaptées pour décrire le phénomène que l'étiquette « afrocentriste » qui le singularise.

signe de l'intégration à cette arène internationale des idées, d'ouverture à la circulation des imaginaires et motifs de la nation (XIX^e^-XX^e^) et des « droits de l'Homme » (XXI^e^).

Si l'idéologie irénique fait des cousinages le fondement des rapports entre concitoyens qui existent en tant que membres d'un groupe ethnique ou patronymique, et prétend réinventer voir réinculquer l'éthique des serments, pactes et interdits associés aux alliances à plaisanterie, elle le fait avec le lexique global : « droits », « devoirs », « règles communes », « alter ego », « obligations ». Mais est aussi affirmée l'idée selon laquelle ces cousinages sont la « preuve » que l'Afrique précoloniale connaissait un humanisme « égal », si ce n'est même « mieux » que l'Europe à la même époque, des « théories politiques » locales valables. Et l'idée que si les institutions politiques actuelles sont importées, l'esprit qui les gouverne doit être local. Selon cette idéologie, le constat de l'échec des démocratisations sous ajustement structurel des vingt dernières années, renforce l'idée que, tout comme l'amour de la nation doit passer par la concrétude du patriotisme local, les droits de l'Homme et la démocratie peuvent entrer en résonance avec ce qui, dans les traditions locales, est conforme, voire annonce ces valeurs importées. Ce qui vient de l'extérieur était « déjà là », et tout l'art consiste à masquer l'emprunt et l'imitation sous le couvert du retour aux sources (Bayart 1996). C'est le différentiel mondial du prestige des traditions locales qu'il faut analyser pour comprendre l'émergence de ce récit néo-culturaliste, et non pas seulement l'éternel recommencement de l'ethnologie coloniale, qu'on peut évidemment déplorer par ailleurs[108]. Ce différentiel met notamment en jeu la dichotomie oralité/écriture[109].

Si la culture de l'oralité est déplorée par les promoteurs des cousinages, elle n'est pas non plus sans avantages dans cette deuxième phase d'invention des traditions qui suit celle de la période coloniale, par la souplesse et la marge d'invention qu'elle autorise. Ainsi Saliou Sambou, qui affirme nettement que son modèle d'administration quand il était gouverneur était la figure de l'administrateur-ethnographe colonial féru des traditions locales, et prolongeant l'habitude de la « bibliothèque coloniale » de procéder par comparaison avec l'antiquité méditerranéenne, compare sa version de la légende des deux sœurs Ageen et Jamboñ séparées par le naufrage et celle des deux frères Romulus et Rémus en ces termes...

---

108. En cela encore, ces entrepreneurs ne font que répéter le leitmotiv de SENGHOR et de la négritude qui insistait sur la nécessité pour l'Afrique d'apporter sa contribution propre au « banquet de l'Universel » dans le jeu du « donner et du recevoir » mondial (sans penser les relations d'asymétries), et reproduire à un autre niveau ce qui dans le cadre sénégalais se joue « entre les petites patries » et le centre islamo-wolof.
109. Saliou SAMBOU (2005 : 96) insiste ainsi sur la nécessaire audace dans l'écriture et la publication d'ethno-histoires : « C'est ainsi seulement que l'Afrique vaincra cette oralité qu'elle vit et qui ne semble pas s'éloigner. »

« J'ai fait exprès [...] on peut me reprocher de dire que Ageen et Jamboñ c'est pas une vérité scientifique, je dis et je réponds que Romulus et Rémus ont été allaités par la louve, bon en fait ça a permis d'unir les Romains, hein, qu'est-ce que c'est, une louve qui a allaité des enfants est-ce que c'est une vérité scientifique ? ! Mais celle-là elle est beaucoup plus proche, beaucoup plus humaine qu'une louve qui aurait élevé des jumeaux, m'enfin, je dis la légende il y a peut-être un fond de vérité quelque part qui a été amplifié et embelli, moi je dis c'est embelli pour que quand même les gens puissent se retrouver, je l'embellis exprès, je l'embellis vraiment volontiers pour quand même attirer beaucoup plus de gens. Je sais qu'il y aura des critiques et des gens qui diront que c'est pas scientifique. Ça bon, les croyances, la foi, qu'est-ce qui est scientifique ? Il faut y croire c'est tout » (Entretien avec S. Sambou, Dakar, 14 décembre 2004).

*

Dans l'esprit de ses promoteurs, le mythème du cousinage permettrait de donner un second souffle au projet national sénégalais, et de fournir les grandes lignes de la pédagogie du pluralisme nécessaire à la vie en commun entre compatriotes. On peut rester sceptique sur cet irénisme, comme Souleymane Bachir Diagne (1996 : 42), qui rappelle que l'idée culturaliste, selon laquelle « ce sont des cultures qui se mettent ensemble et qui conspirent à faire émaner de leur mise côte à côte l'idée nationale », ne suffit pas. Il faut admettre la primauté de la transcendance par la citoyenneté abstraite. Mais ce récit des cousinages a eu le mérite de s'engouffrer dans la crise du projet national pour poser des questions importantes à propos de « l'équidistance » de l'État sénégalais vis-à-vis des différentes communautés. Sans pour autant régler le débat philosophique de fond entre jacobins et multiculturalistes qui renaît sans cesse avec les mêmes apories : reconnaître les différences mène au fractionnement pour les premiers, ne pas les reconnaître est au contraire ce qui mène au fractionnement pour les autres[110]. L'essentiel du débat porte sans doute sur la forme et le degré de cette « reconnaissance », et à cet égard le récit des cousinages, propose davantage un « esprit » que des « lois ».

Si j'ai décrit longuement ce récit, c'est qu'il rappelle l'existence d'une pluralité de récits sur la nation sénégalaise et ses imaginations possibles, qui est trop souvent réduite au récit wolofo-mouride le plus visible[111]. Ce récit des cousinages ne doit pas s'analyser en contradiction frontale avec le récit wolofocentré, mais comme récit parallèle et complémentaire. Les limites de ce récit, nombreuses, ont également été évoquées. Les travers du

110. À cet égard, le mythème républicain jacobin a pu démontrer toute sa vigueur en 2001 dans la critique du projet, finalement retiré, de retourner à la toponymie précoloniale pour les départements.

111. Ou en termes émiques : Lat Dior, Serigne Touba, El Hadji Diouf (wolof, mouridisme, football).

culturalisme et de l'ethnicisation sont réels, mais paraissent avant tout être le reflet des pratiques quotidiennes de l'ethnicité et des cousinages[112]. Certes, s'intéresser aux relations de parenté entre groupes revient souvent à une ethnicisation *a posteriori* des identités des protagonistes, qui obscurcit plus qu'elle n'éclaire les processus historiques d'identifications et de mutations à l'œuvre. De même, le passé sénégambien convoqué dans ce récit est davantage traité par l'imagination rétrospective que par un souci d'exactitude historique. Mais cet usage politique du passé réinventé est digne d'intérêt en soi (Chrétien & Triaud 1999 ; Harneit-Sievers 2002).

La principale impasse du récit des cousinages réside plutôt dans sa déconnexion frappante des enjeux actuels, notamment ceux de la jeunesse urbaine, de ses pratiques et imaginations culturelles (Diouf 1992, 2002 ; Diagne 2002 ; Biaya 2002). Comme l'idéologie des petites patries ou l'apologie du *Heimat,* le récit des cousinages semble ne pas envisager d'autre avenir que la reproduction du passé. À ce compte là, quelles solutions y a-t-il pour le présent ? La pirogue tant célébrée d'Ageen et Jamboñ sert aujourd'hui avant tout à rallier les îles Canaries...

CERI-IEP, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

AMSELLE, J.-L.

1977 *Les négociants de la savane. Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali),* Paris, Anthropos.

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs,* Paris, Payot.

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures,* Paris, Flammarion.

AMSELLE, J.-L. & SIBEUD, E. (dir.)

1998 *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926),* Paris, Maisonneuve & Larose.

ANDERSON, B.

1996 [1983] *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme,* Paris, La Découverte.

112. En ce sens le récit des cousinages n'est pas complètement artificiel et renvoie bien à des pratiques et des valeurs vécues par une bonne partie de la population, y compris urbaine, pour qui la manipulation de l'ethnicité et du cousinage offre des avantages certains (enquête 2005 par questionnaire sur les *kal*).

APPLEGATE, C.

1990 *A Nation of Provincials : The German Idea of Heimat,* Berkeley, University of California Press.

ARCIN, A.

1906 « L'organisation sociale en Guinée française. Les Familles », *La Revue Coloniale,* 45 : 803-832.

1907 « L'organisation sociale en Guinée française. Les Familles (suite) », *La Revue coloniale,* 46 : 18-43.

AWENENGO, S.

2005 *Les Joola, la Casamance et l'État (1890-2004). L'identisation joola au Sénégal,* Thèse de doctorat, Paris, Université Paris-VII.

BÂ, O.

1977 *Le Foûta Tôro au carrefour des cultures,* Paris, L'Harmattan.

BA, T. O. & CISSOKO, S. M.

1974 *Histoire du Sénégal. Cours élémentaire 2e année,* Dakar, NEA.

1989 [1974] *Histoire du Sénégal. Cours élémentaire 1re année,* Dakar, NEA.

BALANDIER, G. & MERCIER, P.

1952 *Particularisme et évolution, les pêcheurs lébou du Sénégal,* Saint-Louis, IFAN.

BALANS, J.-L., COULON, C. & GASTELLU, J.-M.

1975 *Autonomie locale et intégration nationale au Sénégal,* Paris, IEP Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire-A. Pedone (« Série Afrique noire », 5).

BARBIER-WIESSER, F. G. (dir.)

1994 *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée,* Paris, Karthala.

BARTHÉLÉMY, P.

2003 « La formation des africaines à l'École normale d'institutrices de l'AOF de 1938 à 1958. Instruction ou éducation ? », *Cahiers d'Études africaines,* XLIII (1-2), 169-170 : 371-388.

BATHILY, A.

1989 *Les portes de l'or. Le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps des négriers,* Paris, L'Harmattan.

BAYART, J.-F.

1996 *L'illusion identitaire,* Paris, Karthala.

BAYLY, C. A.

1998 *Origins of Nationality in South Asia. Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India,* New Delhi, Oxford University Press.

2004 *The Birth of the Modern World, 1780-1914. Global Connections and Comparisons,* Oxford, Blackwell.

BÉCHET, E.

1889 *Cinq ans de séjour au Soudan français,* Paris, Plon-Nourrit & Cie.

BÉRENGER-FERRAUD, L.-J.-B.

1879 *Les peuplades de la Sénégambie,* Paris, Ernest Leroux.

BERLIN, I.

1992 [1970] « The Bent Twig : On the Rise of Nationalism », in I. BERLIN (ed.), *The Crooked Timber of Humanity : Chapters in the History of Ideas,* New York, Vintage Books.

BERMAN, B. & LONSDALE, J.

1992 *Unhappy Valley. Conflict in Kenya & Africa,* Oxford, James Currey.

BIAYA, T. K.

2002 « Culture du loisir et culture politique », in M.-C. DIOP (dir.), *Le Sénégal contemporain,* Paris, Karthala : 341-354.

BOILAT, D. (Abbé)

1984 [1853] *Esquisses sénégalaises,* Paris, Karthala.

BOULÈGUE, J.

1999 « Conflit politique et identité au Sénégal. La bataille de Bunxoy (c. 1796) », in J.-P. CHRÉTIEN & J.-L. TRIAUD (dir.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire,* Paris, Karthala : 93-99.

BOURGEAU, J.

1933 « Notes sur la Coutume des Sérères du Sine et du Saloum », *BCEHSAOF,* 1 : 1-65.

BRIGAUD, F.

1962 *Histoire traditionnelle du Sénégal,* Dakar, IFAN.

BRUNO, (Mme Fouillée)

1977 [1877] *Le tour de France par deux enfants,* Paris, Belin.

BRUZZONE, V. T.

2001 *« Les matriclans lebu et sereer », Notes africaines,* 199 : 17-20.

CAMARA, S.

1992 [1969] *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké,* Paris, Karthala-ACCT ; Conakry, SAEG.

CARLE, J.

2004 « Quand la crise influe sur les pratiques nominales : les changements de noms chez les Sénoufo de Côte-d'Ivoire », *Politique africaine,* 95 : 169-184.

CHANET, J.-F.

1996 *L'école républicaine et les petites patries,* Paris, Aubier.

CHATTERJEE, P.

1986 *Nationalist Thought and the Colonial World : A Derivative Discourse ?*, London, Zed Books.

CHRÉTIEN, J.-P. & TRIAUD, J.-L.

1999 *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire,* Paris, Karthala.

COPANS, J.

1978 « Ethnies et régions dans une formation sociale dominée. Hypothèses à propos du cas sénégalais », *Anthropologie et sociétés,* 2 (1) : 95-115.

COULON, C.

2000 « La tradition démocratique du Sénégal : histoire d'un mythe », in C. JAFFRELOT (dir.), *Démocraties d'ailleurs,* Paris, Karthala : 67-92.

CREPON, M.

1996 *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel,* Paris, Payot & Rivages.

CRUISE O'BRIEN, D. B.

1976 « Clan, Community, Nation : Dimensions of Political Loyalties in Senegal », in D. R. SMOCK & K. BENTSI-ENCHILL (eds.), *The Search for National Integration in Africa,* New York, The Free Press.

1979 « L'enjeu politique de la wolofisation », *Année africaine,* Paris, Pedone : 319-335.

1998 « The Shadow Politics of Wolofisation », *The Journal of Modern African Studies,* 36 (1) : 25-46.

DE JONG, F.

2001 *Modern Secrets. The Power of Locality in Casamance, Senegal,* Thèse de doctorat, Amsterdam, Universiteit van Amsterdam.

2005 « A Joking Nation : Conflict Resolution in Senegal (Casamance) », *Canadian Journal of African Studies,* 39 (2) : 389-413.

DELAFOSSE, M.

1912 *Haut-Sénégal Niger,* 3. vols., Paris, E. Larose.

DELMOND, P.

1945 « Quelques observations sur l'état-civil indigène au Soudan occidental », *BIFAN,* 7 : 54-79.

DERRIDA, J.

1996 *Le monolinguisme de l'autre,* Paris, Galilée.

DIAGNE, M.

1933 « Contribution à l'étude des coutumes des Balantes de Sédhiou », *Revue générale de Colonisation,* 1 : 16-42.

DIAGNE, S. B.

1992 « L'avenir de la tradition », in M.-C. DIOP (dir.), *Sénégal : trajectoires d'un État,* Paris, Karthala-CODESRIA : 279-300.

1996 « Citoyenneté et culture », in M. TAMBADOU (dir.), *Les convergences culturelles au sein de la nation sénégalaise,* Actes du colloque de Kaolack, 8-13 juin 1994, Ministère de la Culture du Sénégal : 39-42.

2002 « La leçon de musique. Réflexions sur une politique de la culture », in M.-C. DIOP (dir.), *Le Sénégal contemporain,* Paris, Karthala : 243-260.

DIANÉ, A.

1997 *De la modernité politique au Sénégal : rôle et place des sous-préfets dans le processus de production de la nation,* Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

DIARRA, F. A. & FOUGEYROLLAS, P.

1969 *Relations interraciales et interethniques au Sénégal,* Dakar, IFAN.

DIAW, A.

1992 « La démocratie des lettrés », in M.-C. DIOP (dir.), *op. cit. :* 301-329.

1994 *Démocratisation et logiques identitaires en acte, l'invention de la politique en Afrique,* Dakar, CODESRIA (Série de monographies, 2).

1998 « La problématique de la nation dans la pensée politique de Senghor », in *Senghor : Colloque de Dakar,* Université Cheikh Anta Diop, Dakar, PUD.

2002 « Les intellectuels entre mémoire nationaliste et représentations de la modernité », in M.-C. DIOP (dir.), *op. cit. :* 549-575.

DIAW, A. & DIOUF, M.

1998 « Ethnic Group Versus Nation : Identity Discourses in Senegal », in O. NNOLI (ed.), *Ethnic Conflicts in Africa,* Dakar, CODESRIA : 259-285.

DIENG, A. A.

1995 « Question nationale et ethnies en Afrique noire : le cas du Sénégal », *Africa Development,* 20 (3) : 129-155.

DIETERLEN, G.

1955 « Mythe et organisation sociale au Soudan français », *Journal de la Société des Africanistes,* 15 (1-2) : 39-76.

DIOP, M.-C. & DIOUF, M.

1990 *Le Sénégal sous Abdou Diouf. État et Société,* Paris, Karthala.

DIOP, S.

1999 *Discours nationaliste et identité ethnique à travers le roman sénégalais,* Yaoundé, Silex-Nouvelles du Sud.

DIOUF, B. S.

1996 « La présence serere dans les fondements historiques et culturels de la nation », in M. TAMBADOU (dir.), *Les convergences culturelles au sein de la nation sénégalaise,* Actes du colloque de Kaolack, 8-13 juin 1994, Ministère de la Culture du Sénégal : 72-81.

1997 *L'éthique des cousinages ou l'humour au service de la paix,* non publié.

1998 « L'imaginaire sérère dans l'œuvre de Léopold Sédar Senghor », in *Senghor. Colloque de Dakar,* 10-11 octobre 1996, Dakar, PUD : 241-246.

DIOUF, Mk. (Makhtar)

1998 *Sénégal, les ethnies et la nation,* Dakar, NEAS.

DIOUF, M. (Mamadou)

1989 « Représentations historiques et légitimités politiques au Sénégal (1960-1987) », *Revue de la Bibliothèque nationale,* 34 : 14-23.

1992 « Fresques murales et écriture de l'histoire. Le *Set Setal* à Dakar », *Politique africaine,* 46 : 41-54.

1994 « Sénégal : la négritude n'est plus ce qu'elle était », *Autrement,* 72 : 129-138.

1998 « The French Colonial Policy of Assimilation and the Civility of the Originaires of the Four Communes (Senegal) : A Nineteenth Century Globalization Project », *Development and Change,* 29 : 671-696.

1999 « Entre l'Afrique et l'Inde : sur les questions coloniales et nationales. Écritures de l'histoire et recherches historiques », in M. DIOUF (dir.), *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales,* Paris, Karthala ; Amsterdam, Sephis : introduction.

2001 *Histoire du Sénégal. Le modèle islamo-wolof et ses périphéries,* Paris, Maisonneuve & Larose.

2002 « Des cultures urbaines entre traditions et mondialisation », in M.-C. DIOP (dir.), *op. cit. :* 261-288.

2004 « Between Ethnic Memories and Colonial History in Senegal : The MFDC and the Struggle for Independance in Casamance », in B. BERMAN, D. EYOH & W. KYMLICKA (eds.), *Ethnicity and Democracy in Africa,* Oxford, James Currey : 218-239.

DIOUF, M. M. (Marcel Mahawa)

1996 *Lances mâles. Léopold Sédar Senghor et les traditions Sérères,* Niamey, CELHTO.

DREYFUS, M. & JUILLARD, C.

2004 *Le plurilinguisme au Sénégal. Langues et identités en devenir,* Paris, Karthala.

DRIVAUD, M.-H.

1996 « La dynamique des langues à Ziguinchor : le cas du wolof », in E. GOUANI & N. THIAM, *Des langues et des villes,* Paris, ACCT-Didier Érudition : 553-566.

DUARA, P.

1995 *Rescuing History From Nation. Questionning Narratives Of Modern China,* Chicago, Chicago University Press.

FAIDHERBE, L.

1859 « Ouolofs, noms et tribus », *Moniteur du Sénégal et dépendances,* 5 : 55-57.

FALL, Y.

2003 « Les Wolof au miroir de leur langue : quelques observations », in J.-P. CHRÉTIEN & G. PRUNIER, *Les ethnies ont une histoire,* Paris, Karthala : 117-125.

FATON, J.

1999 *Du coq à l'âme,* Wissous, Amok Éditions.

FATON, J. (dir.)

1998 *La parenté à plaisanterie. À propos de...,* Bruxelles, Atelier Graphoui.

FAY, C.

1995 « Car nous ne faisons qu'un. Identités, équivalences, homologies au Maasina (Mali) », *Cahiers des Sciences humaines,* ORSTOM, 31 (2) : 427-456.

1997 « "Les derniers seront les premiers" : peuplements et pouvoirs mandingues et peuls au Maasina (Mali) », in M. DE BRUIJN & H. VAN DIJK (dir.), *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires,* Paris, Karthala-ASC : 165-191.

FAYE, O.

1994 « L'instrumentalisation de l'histoire et de l'ethnicité dans le discours séparatiste en Basse-Casamance (Sénégal) », *Africa Spectrum,* 29 (1) : 65-77.

FOUCHER, V.

2002a *Cheated Pilgrims : Education, Migration and the Birth of Casamançais Nationalism (Senegal),* Ph. D., SOAS.

2002b « Les "évolués", la migration, l'école : pour une nouvelle interprétation du nationalisme casamançais », in M.-C DIOP (dir.), *Le Sénégal contemporain,* Paris, Karthala : 375-424.

FOUÉRÉ, M.-A.

2004 *L'objet ethnologique des « relations à plaisanteries » dans l'espace est-africain (Tanzanie) : de la construction savante d'une coutume à la restitution des situations sociales de l'utani,* Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

2005 « Les métamorphoses des "relations à plaisanteries". Un nouvel enjeu politique dans la construction des États-nations », *Cahiers d'Études africaines,* XLV (2), 178 : 389-430.

FOUGEYROLLAS, P.

1970 *Où va le Sénégal ? Analyse spectrale d'une nation africaine,* Paris, Anthropos.

GAILEY, H. A.

1975 *Historical Dictionary of the Gambia,* The Scarecrow Press Inc., Metuchen, N.J.

GALVAN, D.

2004 *The State Must Be our Master of Fire. How Peasants Craft Culturally Sustainable Development in Senegal,* Berkeley, University of California Press.

GAMBLE, D. P.

1957 *The Wolof of Senegal. Together with Notes on the Lebu and the Seerer,* London, International African Institute.

GEISMAR, L.

1933 *Recueil des coutumes civiles des races du Sénégal,* Saint-Louis, Imprimerie du Gouvernement.

GELLAR, S.

2002 « Pluralisme ou jacobinisme : quelle démocratie pour le Sénégal ? », in M.-C. DIOP (dir.), *Le Sénégal contemporain,* Paris, Karthala : 507-528.

GIESING, C.

2000 « *Fari Sangul, Sangulé Faring.* Migration et intégration politique dans le monde mandé selon les traditions des guerriers koring de la Sénégambie méridionale », in G. GAILLARD (dir.), *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes,* Paris, L'Harmattan (« Cahiers lillois d'économie et de sociologie ») : 241-306.

GRAVRAND, H.

1983 *La civilisation sereer. Cosaan : les origines,* Dakar, NEAS.

GREENFELD, L.

1992 *Nationalism : Five Roads to Modernity,* Harvard, Harvard University Press.

GRIAULE, M.

1948 « L'alliance cathartique », *Africa,* 18 (4) : 242-258.

GUÈYE, S.

1971 *Problèmes socio-culturels du Département d'Oussouye,* Dakar, Mémoire ENAM.

HANIN, C.

1933a « Une association nécrophagique de la Basse-Casamance : le Koussanga », *Outre-Mer Revue générale de colonisation,* 2-3 : 118-135.

1933b « La présence des dieux dans la vie des Diolas de la Casamance », *Outre-Mer Revue générale de colonisation,* 4 : 259-282.

HARNEIT-SIEVERS, A. (ed.)

2002 *A Place in the World : New Local Historiographies from Africa and South-Asia,* Leiden, Brill.

HUMBLOT, P.

1918 « Du nom et des appellations chez les Malinkés des vallées du Niandian et du Milo (Guinée française) », *Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF :* 519-540.

HUTCHINSON, J.

1987 *The Dynamics of Cultural Nationalism,* London, Allen & Unwin.

ILIFFE, J.

2005 *Honour in African History,* Cambridge, Cambridge University Press.

JAFFRELOT, C.

2005 « For a Theory of Nationalism », in C. JAFFRELOT & A. DIECKHOFF (eds.), *Revisiting Nationalism,* London, Hurst : § 1.

JÉZÉQUEL, J.-H.

2002 « *Les mangeurs de craies* ». *Socio-histoire d'une catégorie lettrée en situation coloniale. Les instituteurs diplômés de l'école normale William Ponty (c. 1900-c. 1960),* Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

JUILLARD, C.

1991 « Comportements et attitudes de la jeunesse face au multilinguisme en Casamance (Sénégal) », *Cahiers des sciences humaines,* 27 (4) : 433-445.

JUILLARD, A.

2000 « Regards ethnographiques sur le peuplement felup-ajamat », in G. GAILLARD (dir.), *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes, op. cit. :* 93-114.

KAMARA, D.

1996 « Apports socio-culturels des peuples Mandé-Kaa à la dynamique intégrationniste en Afrique occidentale », in M. TAMBADOU (dir.), *Les convergences culturelles au sein de la nation sénégalaise,* Actes du colloque de Kaolack, 8-13 juin 1994, Ministère de la Culture du Sénégal : 207-221.

KANOUTÉ, D.

1972 *Authentique histoire de l'Afrique,* vol. 1, Dakar, Impricap.

KEDOURIE, E.

1960 *Nationalism,* Londres, Hutchinson.

KEDOURIE, E. (ed.)

1971 *Nationalism in Asia and Africa,* Londres, Weidenfeld & Nicolson.

KONATÉ, A.

1990 *Le cri du mange-mil. Mémoires d'un préfet sénégalais,* Paris, L'Harmattan.

KOUYATÉ, S.

2003 *Le cousinage à plaisanterie, notre héritage commun,* Conakry, Éditions Ganndal.

LABOURET, H.

1929 « La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale », *Africa,* 2 : 244-254.

LAM, A. M.

1996 « Étapes principales et traits saillants de l'unité culturelle des populations sénégalaises », in M. TAMBADOU (dir.), *Les convergences culturelles au sein de la nation sénégalaise,* Actes du colloque de Kaolack, 8-13 juin 1994, Dakar : Ministère de la Culture du Sénégal : 116-123.

LAMBERT, M.

1998 « Violence and the War of Words : Ethnicity *vs* Nationalism in the Casamance », *Africa,* 68 (4) : 585-602.

LASNET, Dr

1900 *Une mission au Sénégal,* Paris, Augustin Challamel.

LAUNAY, R.

1995 « The Dieli of Korhogo. Identity and Identification », in D. C. CONRAD & B. E. FRANK (eds.), *Status and Identity in West Africa. Nyamakalaw of Mande,* Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press : 153-169.

LERICHE, A.

1956 « Anthroponymie toucouleur », *BIFAN,* 18 (1-2) : 169-185.

LONSDALE, J.

1992 « The Moral economy of Mau Mau : Wealth, Poverty, and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought », in J. LONSDALE & B. BERMAN (eds.), *Unhappy Valley : Conflict in Kenya and Africa. Book 2, Violence and Ethnicity,* Oxford, James Currey : 315-468.

2004 « Moral and Political Argument in Kenya », in B. BERMAN, D. EYOH & W. KYMLICK (eds.), *Ethnicity and Democracy in Africa,* Oxford, James Currey : 73-95.

(à paraître) « Competitive African Patriotisms and Ethno-history : Lessons from the Colonial Frontier » (titre provisoire), in D. PETERSON & G. MACOLA (eds.), *History Writing and Political Work in Twentieth Century Africa,* Athens, Ohio University Press.

LORAUX, N.

2005 [1997] *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes,* Paris, Payot & Rivages.

LY, B.

1966 *L'honneur et les valeurs morales dans les sociétés ouolof et toucouleur du Sénégal : étude de sociologie,* Thèse de doctorat, 2 vols., Paris, FLSH.

2001 *Les instituteurs sénégalais de la période coloniale (1903-1945), Sociologie historique de l'une des composantes de la catégorie sociale des « évolués »,* Thèse de doctorat, 3 vols., Dakar.

MACLAUD, Dr

1911 *Monographie de la Casamance,* Archives Nationales du Sénégal, Dakar, 1G343.

MALINOWSKI, B.

1933 *Mœurs et coutumes des Mélanésiens,* Paris, Payot.

MANÉ, M.

1996 « La dynamique des brassages culturels dans l'espace du Kaabu, approche historique », in M. TAMBADOU (dir.), *Les convergences culturelles au sein de la nation sénégalaise, op. cit. :* 85-89.

MARK, P.

2002 *« Portuguese » Style and Luso-African Identity. Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Century*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.

MARUT, J.-C.

1999 *La question de Casamance. Une analyse géopolitique*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris-8.

2002 « Le problème casamançais est-il soluble dans l'État-nation ? », in M.-C. DIOP (dir.), *op. cit. :* 425-458.

MAUSS, M.

1928 « Parenté à plaisanterie », Paris, *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* (« Les classiques en sciences sociales »), Melun, Imprimerie administrative : 3-21.

MC LAUGHLIN, F.

1995 « Haalpulaar Identity as a Response to Wolofization », *African Languages and Cultures*, 8 (2) : 153-168.

MICHEL, B.

1995 *Nations et nationalismes en Europe centrale*, Paris, Aubier.

MOLINIÉ, Lt

1959 *Les systèmes patronymiques au Soudan Central*, Centre militaire d'information et de spécialisation pour l'Outre-Mer, 4e trimestre, 544/A.

MONTEIL, C.

1950 « Réflexion sur le problème des Peuls », *Journal de la Société des Africanistes*, XX (2).

MOREAU, M.-L.

1994 « Ombres et lumières d'une expansion linguistique. Les attitudes des Diola et des Peul d'Oussouye à l'égard du wolof », *Langage et société*, 68 : 63-88.

1996 « Des pilules et des langues : le volet subjectif d'une situation de multilinguisme au Sénégal », in E. GOUANI & N. THIAM (dir.), *Des langues et des villes*, Paris, ACCT-Didier Érudition : 407-421.

2001 « Le marquage des identités ethniques dans le choix des prénoms en Casamance (Sénégal) », *Cahiers d'Études africaines* XLI (3-4), 163-164 : 541-556.

MOREAU, R. E.

1944 « Joking Relationships in Tanganyika », *Africa*, 14 (7) : 386-400.

MOUNIER, E.

1948 *L'éveil de l'Afrique noire*, Paris, Éditions du Seuil.

NDIAYE, M.

1996 *L'éthique ceddo et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui,* t. 1, *Le Goorgi*, Dakar, PUD.

1998 *L'éthique ceddo et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui,* t. 2, *Les Moodu Moodu,* Dakar, PUD.

NDIAYE, R.

1992 « Correspondances ethno-patronymiques et parenté plaisantante : une problématique d'intégration à large échelle », *Environnement africain,* 8 (3-4) : 97-128.

1994 « Témoignage sur la Casamance : verdure, accueil et abondance », in F. G. BARBIER-WIESSER (dir.), *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée,* Paris, Karthala : 286-296.

1998 « Léopold Sédar Senghor et son enracinement dans le terroir sérère d'origine », in *Senghor. Colloque de Dakar,* 10-11 octobre 1996, Dakar, PUD : 213-240.

2000 « La *Sinankuya :* la parenté plaisante comme moyen de résolution des conflits », Colloque sous-régional *Parenté plaisante, citoyenneté et culture de la paix,* Dakar, Cercle de l'Union, 24-27 janvier.

2001 « Parenté à plaisanterie, citoyenneté et culture de la paix en Afrique de l'Ouest », Colloque sous-régional *Les Églises, Réconciliation et charité,* Dakar, 28 mars.

2004 « Le peuple sérère en marche : repères historiques et socioculturels », Conférence à la base militaire française, Ouakam, 28 avril.

NDIAYE, Th. N.

1999 *Initiation civique, Savoir pour agir,* Dakar, EENAS.

NIANE, D. T.

1989 *Histoire des Mandingues de l'Ouest,* Paris, Karthala.

NOIROT, E.

1892 « Notice sur le Saloum » ; « Notice sur les pays de Sine », *Journal Officiel du Sénégal et dépendances,* 1890, 16 janvier.

PAGEARD, R.

1958 « Notes sur les rapports de "senankouya" au Soudan français, particulièrement dans les cercles de Ségou et de Macina », *Bulletin de l'IFAN,* XX, série B : 123-141.

PEEL, J. Y. D.

1989 « The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis », in E. TONKIN *et al.* (eds.), *History and Ethnicity,* London-New York, Routledge : 198-215.

PÉLISSIER, P.

1966 *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance,* Saint-Yrieix, Imprimerie Fabrègue.

PEUPLES DU SÉNÉGAL,

1996 Saint-Maur, Sépia.

PINET-LAPRADE, Col.

1865 « Notice sur les Sérères », *Annuaire du Sénégal et Dépendances :* 129-171, 479-492, 709-728.

PONCELET, M.

1994 *Une utopie post-tiermondiste. La dimension culturelle du développement,* Paris, L'Harmattan.

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J.

1995 *Théories de l'ethnicité,* Paris, PUF.

QUINTIN, L.

1881 « Étude ethnographique sur les pays entre le Sénégal et le Niger », *Bulletin de la Société de Géographie de Paris :* 177-218.

RASOLONIAINA, B.

2000 *Études des représentations linguistiques des Sereer,* Paris, L'Harmattan.

RENAN, E.

1947 [1882] « Qu'est-ce qu'une nation ? », Conférence à la Sorbonne du 11 mars 1882, in H. PSICHARI (dir.), *Œuvres complètes d'Ernest Renan,* t. I, Paris, Calmann-Lévy : 887-906.

ROCHE, C.

1985 *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance (1850-1920),* Paris, Karthala.

ROYER, P. & ŞAUL, M.

2001 *West African Challenge to Empire. Culture and History in the Volta-Bani Anticolonial War,* Athens, Ohio University Press ; Oxford, James Currey.

SAMBOU, S.

1996 « Quelques aspects du Festival des Origines et les convergences culturelles au Sénégal », in M. TAMBADOU (dir.), *op. cit. :* 102-115.

2005 *Aguène et Diambone,* Dakar, Niamagne Édition.

SENGHOR, L. S.

1961 *Nation et voie africaine du socialisme,* Paris, Présence Africaine.

1968a *Politique, nation et développement moderne,* Rapport de politique générale au VI[e] Congrès de l'UPS, 5-7 janvier, Dakar.

1968b *Négritude et Germanisme,* Tübingen, Horst Erdmann Verlag.

1983 *Socialisme et planification. Liberté IV,* Paris, Éditions du Seuil.

SISSAO, A. J.

2002 *Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina Faso : mécanismes de fonctionnement et avenir,* Ouagadougou, Sankofa & Gurli Éditions.

SISSOKO, F. D.

1950 « L'humour africain », *Présence Africaine,* 8-9 : 227-239.

SMITH, A. D.

1983 *Theories of Nationalism,* London, Duckworth.

SMITH, É.

2004 « Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes », *Raisons politiques,* 13 : 157-169.

2005 « The "Informal" Politics of Linguistic Pluralism : The Case of Senegal », Conférence *Pluralism and Politics,* Saint-Louis (MO), 27 septembre.

(à paraître) « Merging Ethno-Histories in Senegal : whose Moral Community ? », in D. PETERSON & G. MACOLA (eds.), *History Writing and Political Work in Twentieth Century Africa,* Athens, Ohio University Press.

SOW, A.

2004 *L'enseignement de l'Histoire au Sénégal, des premières écoles (1817) à la réforme de 1998,* Thèse de doctorat, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

SWIGART, L.

1994 « Cultural Creolisation and Language Use in post-colonial Africa : The Case of Senegal », *Africa,* 64 (2) : 175-189.

1996 « Wolof, langue ou ethnie : le développement d'une identité nationale, in E. GOUANI & N. THIAM (dir.), *Des langues et des villes,* Paris, ACCT-Didier Érudition : 545-552.

TAMBADOU, M. (dir.)

1996 *Les convergences culturelles au sein de la nation sénégalaise,* Actes du colloque de Kaolack, 8-13 juin 1994, Dakar, Ministère de la Culture du Sénégal.

TAUTAIN, L.

1885 « Études critiques sur l'ethnologie et l'ethnographie des peuples du bassin du Sénégal », *Revue d'ethnographie,* IV : 61-80, 137-147, 254-268.

THIAM, N.

1996 « Nouveaux modèles de parlers et processus identitaires en milieu urbain : le cas de Dakar », in E. GOUANI & N. THIAM (dir.), *op. cit. :* 495-512.

THIESSE, A.-M.

1997 *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique,* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

1999 *La création des identités nationales. Europe XVIII^e^-XX^e^ siècle,* Paris, Éditions du Seuil.

THIOUB, I.

2002 « L'École de Dakar et la production d'une écriture académique de l'histoire », in M.-C. DIOP (dir.), *op. cit. :* 109-154.

THOMAS, L.V.

1959 *Les Diola, essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance,* Dakar, IFAN.

1968 « Analyse dynamique de la parenté sénégalaise », *BIFAN,* XXX (3) :1006-1061.

TRAORÉ, B.

1972 *Naissance et évolution de l'État sénégalais. Essai sur le phénomène d'intégration nationale,* Thèse de doctorat, Paris, Université Paris-1.

TSHIYEMBÉ, M.

2001 *État multinational et démocratie en Afrique. Sociologie de la renaissance politique,* Paris, L'Harmattan.

VALANTIN, C.

1978 « La formation de la nation sénégalaise », *Revue française d'études africaines,* 145 : 21-50.

VILLALON, L.

1995 *Islamic Society and State Power in Senegal, Disciples and Citizens in Fatick,* Cambridge, Cambridge University Press.

DE VILLENEUVE, G.

1814 *L'Afrique, ou histoire, mœurs, usages et coutumes des Africains. Le Sénégal,* 4. vols., Paris, Nepveu.

WALZER, M.

1994 *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad,* Notre Dame, University of Notre Dame Press.

WANE, Y.

1969 *Les Toucouleur du Fouta Tooro (Sénégal), Stratification sociale et structure familiale,* Dakar, IFAN.

WINTZ, E.

1909 *Dictionnaire Français-Dyola et Dyola Français,* Paris, Elinkine.

RÉSUMÉ

La production d'un discours irénique de promotion des cousinages au Sénégal doit être replacée dans le contexte d'un récit nationaliste en crise. L'article passe en revue les différentes initiatives d'entrepreneurs culturels qui ont tenté, en réaction à la wolofisation (homogénéisation) et au conflit en Casamance (séparatisme), de faire des cousinages des moyens de penser la nation sénégalaise comme un kaléidoscope de petites patries ethniques alliées. Ce récit des cousinages peut se comparer à la promotion des petites patries dans la France de la III^{e} République, dont il partage certaines impasses culturalistes.

ABSTRACT

The Nation "Side by Side". The Narrative of "Cousinages" in Senegal. — The narrative of "cousinages" in Senegal is best understood in the context of the crisis of the master national narrative. The article reviews the initiatives of cultural entrepreneurs who propose to imagine the nation as a kaleidoscope of small allied ethnic patrias, as a reaction to both homogenisation (wolofisation) and separatism (conflict in Casamance). The Senegalese narrative of "cousinages" can be compared to the promotion of "petites patries" under the 3rd Republic in France. Both narratives share the pitfalls of culturalism.

Mots clés/*Keywords :* Sénégal, cousinage, ethnicité, nationalisme, petite patrie, plaisanterie/*Senegal, cousinage, ethnicity, nationalism, "petites patries", joke.*