Le puits d'El Hadj Omar TALL de Diembéring et le patrimoine culturel des Diola ewaat

Histoire d'un syncrétisme religieux

Gérôme SYMBIANE

Doctorant École Doctorale Espaces, Sociétés et Humanités (ED-ESH), UASZ

DOI : https ://doi.org/10.17184/eac.8668

Résumé : En milieu diola awaat, les sites naturels sacrés (historiques ou culturels) occupent une place importante au sein de la communauté. Ils jouent un rôle important pour la construction de l'identité sociale, la sacralité et la préservation de la biodiversité écologique. Très attachés à ces sites qui constituent un patrimoine collectif, les Diola ewaat les considèrent comme faisant partie intégrante de la communauté. Notre étude portant sur ces sites permet d'avoir une bonne connaissance de leurs fonctions afin de contribuer à la revalorisation et à la préservation de ces ressources naturelles à l'image du puits Nisaan communément appelé : « Le puits d'El Hadj Omar Tall » à Diembéring. Car, ce site constitue un carrefour culturel, historique et interreligieux. Cet article permet également de mettre en exergue la question de l'origine du puits d'El Hadj Omar Tall et du patrimoine culturel des Diola ewaat : l'histoire d'un syncrétisme religieux. Ce faisant, nous montrerons modestement les liens qu'entretiennent les Diola ewaat avec leur patrimoine culturel (leur état de conservation et les enjeux auxquels ils sont exposés) ainsi que les relations interreligieuses à travers l'espace diola awaat.

Mots-clés : Diola awaat, patrimoine culturel, Nisaan, syncrétisme, religion

Abstract : In the Diola awaat, environment sacred naturel sites (historial or cultural) occupy a important place within the community. They fulfill an important function for the construction of the social identity, sacredness and preservation of ecological biodiversity. Very attached to these sites wich constitute a collective heritage, the Diola ewaat consider them to be an integral part of the community. Our study of these sites allows us to the revalution and preservation of these natural ressources like Nisaan well commonly called : « El Hadj Omar Tall well » in Diembéring. Because this site constitutes a cultural, historial and interreligious crossroads. This artical also highlights the question of the origin of the El Hadj Omar Tall well and the cultural heritage of the Diola ewaat : the history of religious syncretism. In doing so, we will modestly show the links between the Diola ewaat with their cultural heritage (their state of conservation and the issues facing they are exposed) as well interreligious relations through the diola awaat space.

Keywords : Diola awaat, cultural heritage, Nisaan, syncretism, religion

Introduction

Les Diola *ewaat*[1] sont les habitants de la partie nord de la Basse Casamance, à l'ouest du village de Cap Skirring[2]. Ce sont les habitants qui composent les villages de Diembéring, de Bouyouye, de Nikine et de Boucotte-diola[3]. La réputation de la culture et de la tradition diola *awaat* s'établit en particulier autour de la constitution d'un système cosmogonique grâce à une riche littérature orale. Cette communauté est très enracinée dans sa tradition, dans sa culture et dans ses racines ancestrales (le respect de l'homme, le symbolisme de l'environnement, le culte des ancêtres, la préservation de la tradition et de la langue locale vernaculaire : le *kwataï*[4], etc.). C'est ainsi que nous pouvons aisément lire et comprendre les démarches locales pour la préservation des aires communautaires naturelles conjuguées aux précautions particulières des institutions traditionnelles du droit coutumier. Ceci a attiré l'attention des chercheurs en termes d'études anthropologiques[5], cinématographiques[6], sociolinguistiques[7], historiques[8] et mythologiques[9]. L'origine des ancêtres des Diola _ewaat (_les habitants de *Sãŋgawaat)*[10] a suscité un débat permanent. Cependant, les sources locales affirment que ces derniers constituent le peuplement le plus ancien de la partie nord de la Basse Casamance (de Cabrousse jusqu'à Diogué en passant par Wendaye)[11]. En effet, en faisant un travail d'investigation auprès des personnes ressources dans ce milieu, nous avons réussi à obtenir des informations sur leur ancienneté par rapport aux autres communautés. D'après des informateurs, les *Ewaat sont une communauté qui* aimait conquérir de nouvelles terres fertiles pour la riziculture. Leurs déplacements ne se faisaient donc pas au hasard. Partout, ils obéissaient aux consignes et directives des puissances surnaturelles des lieux qui les accueillaient et cohabitaient avec eux[12]. Aujourd'hui, ces habitants sont fortement attachés à ces pratiques et à ces enseignements ancestraux. La place de la religion en milieu diola *awaat* demeure un débat actuel comme dans presque toutes les sociétés dites minoritaires à travers le monde. Ceci nous permet de souligner des questions importantes relatives aux rapports que les *Ewaat* entretiennent avec leur patrimoine, notamment le puits *Nisaan* et leurs rapports interreligieux :

[1] Pluriel de *awaat*

[2] Le village le plus touristique et le plus connu dans cette zone.

[3] Louis-Vincent Thomas, 1967, « Veillée Djiwat : récit de six fables enregistrées chez les Djiwat de Diembéring », *Notes africaines*, N° 116, 89 p. , URL : https://.fr.qaz.wiki/wiki/Diemb\%C3\%A9ring consulté le 25-12-2022.

[4] Le *kwataï* est une langue locale parlée dans les villages diola *ewaat* de Diembéring, Bouyouye, Boucotte-diola et Nikine. C'est un parler différent du diola parlé en Basse-Casamance, notamment du diola *des autres localités*, du diola *esulalu* ou celui *her* qui sont des langues locales parlées dans le département de Oussouye. Cf., Stephen Stephen Payine, 1992, *Une grammaire pratique avec phonologie et dictionnaire de kwatay (parler du village de Diembéring, Basse Casamance, Sénégal),* Dakar, *Cahier de Recherche Linguistique,* Société Internationale de Linguistique (SIL).

[5] Nazaire Diatta, 1998, *Proverbes jóola de Casamance*, Paris, Karthala.

[6] Ousmane Sembene, 1971, *Emitaï (Dieu du tonnerre)*, film franco-sénégalais, source :

[7] Stephen Payine, 1992, *Op. Cit.*

[8] Philippe Méguelle, 2012, *Chefferie coloniale et égalitarisme diola : les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance (Sénégal), 1828-1923,* Paris, L'Harmattan.

[9] Gérôme Symbiane, 2018, « Le mythe de fondation du peuple de Sangawâte », Université Assane Seck de Ziguinchor, Mémoire de master, mise en ligne [2020], Consulté le 20-04-2023, URL :

[10] Gérôme SYMBIANE, *ibid.*, p. 3-90.

[11] Entretien avec Augustin *Esibiye* Diatta, septembre 2019 (Diembéring, Haloudia).

[12] Mamadou Lamine Sané, 2022, *Eaux et imaginaire chez les sociétés casamançaises : du XV^e siècle aux années 1960*, UCAD, Thèse de doctorat unique, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, p. 180-188.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

Quelle est l'origine du puits *Nisaan* communément appelé « Le puits d'El Hadj Omar Tall »[13] ?

Quel lien existe-t-il entre le discours religieux et les autres discours locaux concernant le site ? Comment les Diola *ewaat* conçoivent-ils le monde d'aujourd'hui par rapport à leurs ancêtres ? Quels rapports les Diola *ewaat* convertis aux religions abrahamiques entretiennent-ils avec leurs membres de la religion de terroir ?

Une des raisons de notre recherche est, d'une part, liée à une étude profonde concernant l'origine du puits *Nisaan* communément appelé « Le puits d'El Hadj Omar », d'autre part, elle est liée aux rapports interreligieux en milieu diola *awaat*. Dans cette étude, nous montrerons comment les Diola *ewaat* construisent leurs identités socio-culturelles à partir du patrimoine culturel, puis nous ferons une analyse sur les enjeux du syncrétisme religieux à travers l'espace diola *awaat*.

Le peuple Diola *awaat*

- Les Diola *ewaat* (Nazaire, Diatta, 1998)



1 Les puits d'interconnexion de génies tutélaires

Selon la vision cosmogonique traditionnelle *awaat*, l'univers est composé d'éléments qui cohabitent et qui entretiennent des relations en permanence. En effet, en effectuant des enquêtes de terrain sur les sites symboliques et mythiques de quelques puits en Basse Casamance, nous sommes tombés sur des réalités traditionnelles plus profondes qui jusqu'ici demeurent très complexes. Ces sont les sites d'eau sacrés[14] des génies protecteurs qui sont des moyens d'interconnexion entre les hommes, la nature et les forces surnaturelles[15]. La sacralisation de certains paysages aquatiques, en particulier des mares, des cours d'eau et des sites naturels ont toujours été une préoccupation existentielle dans la vision cosmogonique des Diola *ewaat*. C'est la raison pour laquelle les habitants n'ont pas eu du mal à s'approprier ces croyances typiquement locales qui font partie intégrante de leur patrimoine culturel et religieux. Selon certaines

[13] *Ibid.*, p. 295-310.

[14] Mamadou Lamine Sané, 2021, « Sites d'eau sacrés et conservation de la biodiversité : cas des paysages d'eau de la région de Ziguinchor (Sénégal) », *in European Scientific Journal*, vol. 17, N° 43, décembre 2021, p. 1848, URL : https://doi.org/10.19044/esi.2021.v17n43p18., consulté le 05-08-2023.

[15] Mamadou Lamine Sané, 2022, *Op. Cit.*, p. 184-190.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

personnes ressources, notamment en milieu diola *awaat*, en passant par les Diola *her* de Cabrousse et ceux *kujamaat*[16] *de la Guinée-Bissau*, les génies tutélaires des puits locaux entretiennent des relations (amicales ou ennemies) entre eux. On ignore jusqu'ici l'objet ou la raison de ces relations. Néanmoins, d'après les sources locales, ces liens sont le résultat des hommes au cours de leurs différents périples migratoires. Partant de-là, il est bien de noter quelques remarques qui puissent aider à comprendre ces croyances.

Entre plusieurs villages en Basse Casamance et en Guinée-Bissau vivent des membres de familles généalogiques dispersés au cours des siècles derniers. Par exemple, nous retrouvons la première famille fondatrice du peuple Diola *awaat* (à Boucotte-diola) dont les récits locaux soutiennent qu'elle vient de la partie nord de la Guinée-Bissau[17]. Celle-ci a accueilli les autres membres qui se sont installés à *Kikinu*[18]. Les autres membres ont, par la suite, fondé les villages de *Buuï* « Bouyouye » et de *Sãŋgawaat*. Une des familles fondatrices de *Sãŋgawaat* a, après, fondé le village de *Juwaat* « Diembéring » et celui de *Kelum* « Nikine ». Deux familles à Diembéring ont également accueilli des familles à Cabrousse, notamment les quartiers de Kadiakaye et de Mossor. Au dire de ces récits vivants, lorsque les familles partent à la conquête de nouvelles terres vers d'autres localités, elles sont accompagnées par leurs génies protecteurs[19] et leurs *ñajim*[20]. Et, lorsqu'une famille tisse des rapports (fraternels, amicaux ou ennemis) avec une quelconque famille, leurs forces surnaturelles entrent aussi dans le jeu. En plus, beaucoup de sources locales ont permis de montrer autant les hommes se marient et se font la guerre autant le font les génies. D'ailleurs, comme preuve, les *Aŋkuren*[21] du village de Diembéring et du quartier Étama résident chez Alassane *Sunjeni* N'diaye. Pourtant, selon la tradition *awaat*, ces deux puissances surhumaines ne devraient pas se trouver ensemble, surtout dans un même lieu. Jusqu'à présent, ce dernier soutient ignorer la raison et l'objet pour lesquels ces deux forces surnaturelles sont parvenues à se trouver ensemble. Il en est de même lorsqu'il s'agit de deux membres de familles unis par un même *bajin.* Voici, dans le tableau ci-dessous, quelques puits d'interconnexion de génies tutélaires en Basse Casamance et en Guinée-Bissau.

[16] Odile-Journet Diallo, 2007, *Les créances de la terre* : *chronique du pays Jamaat (jóola de Guinée-Bissau*), Turnhout, éd. Brepols.

[17] La partie nord de la Guinée-Bissau où habitent les *Kujamaat*. Ce sont les villages de *Karuwaï*, *Kasolol*, *Eging*, *Gunk*, *Hasuka* et les villages de Youtou, Effock, etc., en Basse-Casamance (*cf.* Paul Diedhiou, 2011, *L'identité jóola en question (Casamance*), Paris, Karthala).

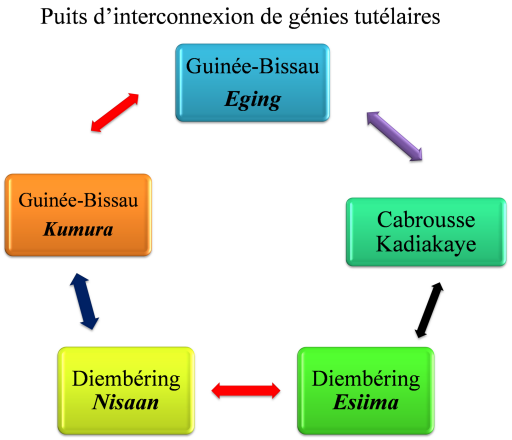
[18] Plus connu aujourd'hui sous l'expression *karamba kamœk* qui signifié « la grande forêt » en diola.

[19] Cf. notre résumé

[20] Singulier de *bajin* « lieu de culte » entité où résident les forces surnaturelles protectrices et les âmes invisibles qui sont appelées à la régénération. Très nombreux et divers, chaque bajin occupe une fonction au sein de la communauté, *cf.* Odile-Journet Diallo, 2007, *Op. Cit.,* p. 200-290.

[21] Le *bajin* divinatoire et de protection d'un quartier ou d'un village. Une famille ne peut donc posséder à elle seule un *bajin Aŋkuren*.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026



Source, Gérôme Symbiane, novembre 2021.

1.1 Le symbolisme du puits *Nisaan*

Nisaan, étymologiquement signifie en langue *kwatai*[22] « un gros poisson » à l'image du *Niŋkinaŋka* (chez les Mandingues de la Casamance), du *Ejumpur* (chez les Diola) ou de *Mami Wata la déesse gardienne des eaux*[23]. *Autrement dit, Nisaan est* une créature mythique et mystérieuse ; un génie tutélaire tel que le Bida que nous retrouvons dans la légende du Wagadou dont nous restitue la tradition orale soninké[24]. D'après des sources recueillis dans le village de Diembéring, l'origine du puits *Nisaan* remonte depuis les premiers habitants fondateurs du village, en occurrence Alakabila et sa famille qui vivaient au quartier de kaoût[25]. C'est le puits du génie qui les a accueillis[26]. D'ailleurs, pour faciliter la quête de l'eau au puits, le génie réserva une tranche horaire aux habitants qui y venaient puiser et une autre pour lui-même. Et, avant d'accéder au puits, il faut toujours signaler en sollicitant la permission à haute voix. Par exemple :

Iŋjendu ti kalawu án éemo t'esabun yù man n'awunam ítifijen mawujo.

Je sollicite à toute personne[27] se trouvant au puits de m'accorder la permission de puiser de l'eau

« Lorsqu'une personne accède au puits sans signaler sa présence et solliciter de l'eau, elle ne pourra pas puiser une eau claire. Car, elle trouvera l'eau troublée par le génie. Si elle force et boit cette eau, ceci peut être source de malheur (s'évanouir, maladie,

[22] Langue vernaculaire et véhiculaire des Diola *ewaat*, *cf.* Gérôme Symbiane, 2018, *Op. Cit.,* p. 10-56.

[23] Chiara Bortolotto, 2009, « La sirène Mami Wata : un cas de réemploi transculturel », *L'Autre*, vol. 10, p. 37-45 ou Didier Awadi, *Mamiwata*, URL : https://m.youtube.com/watch?v, consulté le 14-04-2023.

[24] Lilyan Kesteloot, 2007, *Dieux d'eau du Sahel : Voyage à travers les mythes de Seth à Tyamaba*, Paris, L'Harmattan, p. 67-68. ; Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng, 2007, Contes et *mythes du Sénégal*, Dakar, IFAN.

[25] Gérôme Symbiane, 2018, *Op. Cit.,* Version 1 d'Ousmane *Karafa* Diatta, p. 37-38.

[26] L'espace diola *awaat* demeure un lieu mystérieux où les habitants vivent en interaction avec les génies tutélaires. C'est pour cela à chaque installation dans une nouvelle terre ou une habitation, il faut toujours consulter ces génies par des présentations de sacrifice ou de libation.

[27] Fait allusion au génie.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

impuissance, malchance, etc.). C'est pourquoi tout le monde respecte bien les principes d'accès » ; nous souligne Marianne Diatta[28].

Ce découpage horaire et les normes d'entrée sont encore respectés par les habitants *ewaat. Cependant, aujourd'hui, certains* désobéissent à ces codes et principes d'accès à cause des religions abrahamiques qui ignorent ces réalités. Toutefois, il est important de noter que ce puits ne tarit jamais. Car, selon des études effectuées sur le terrain, notamment Patrick Simbyane[29] et Tombon Gueye, le site est placé sous une nappe phréatique abondante[30] et non loin des rizières trop inondées dont *Katit*[31]. Pour garder le caractère sacré et mystique du puits, les premiers habitants eurent pris un bain rituel durant 12 jours[32]. De nos jours, beaucoup de Diola *ewaat* continuent de pratiquer ce rituel pour des raisons de protection, lors des rituels funéraires dont *Kiteem*[33], *kaŋawu simooŋu*[34], lors des justices locales *kakotin bahamin*, etc. Cette source considérée comme une « eau bénite »[35] est utilisée également pour certaines libations auprès des *ñajim et aurait des vertus miraculeuses.* D'ailleurs, lorsqu'un habitant du village perd son épouse ou son époux, celui-ci s'en servira comme boisson et bain rituel durant toute la procédure funéraire, surtout lorsqu'il s'agit d'un membre des familles propriétaires du site, notamment la famille Diatta au quartier de Étama. La renommée du puits est aussi réhaussée par le caractère religieux des étrangers[36] qui viennent y puiser de l'eau pour plusieurs raisons (prière, offrande, bain rituel, etc.). Le site demeure un milieu écologique important avec un couvert végétal très protégé par les habitants *ewaat.* Cependant, certains informateurs soulignent que ce site est à l'origine du guide religieux et résistant sénégalais El Hadj Omar Tall, lors de son voyage prophétique en Casamance.

2 Les itinéraires d'El Hadj Omar Tall en milieu diola *awaat*

Beaucoup de personnes ressources ont traditionnellement témoigné la présence du résistant et homme religieux sénégalais El Hadj Omar Foutiyou Tall dans plusieurs localités au Sénégal[37], notamment en Casamance[38]. En Basse Casamance, le village de Diembéring est sans doute l'une des zones les plus citées par ce parcours : « di-

[28]Entretien du 26-06-2022, avec Marianne Diatta, au quartier de kaoût Kalola, au village de Diembéring.

[29]Patrick Symbiane, 2012, « L'impact du tourisme en milieu rural : cas de la communauté rurale de Diembéring », UCAD, mémoire de Master, Département de Géographie.

[30]Mamadou Lamine Sané, 2020, *Op. Cit.*, p. 301-302.

[31]Patrick Symbiane, 2012, *Op. Cit., p. 28-30.*

[32]12 jours correspondent à 2 semaines du calendrier diola *awaat.*

[33]Signifie littéralement « accompagner ». C'est un rituel qui permet d'accompagner un défunt vers le monde invisible. Ce faisant, la veuve ou le veuf doit passer toute la semaine funéraire au milieu de la salle de la maison conjugale. Un feu sera allumé pour éclairer le chemin du défunt. Et, c'est cette eau qui servira de bain rituel de purification.

[34]Signifie littéralement « laver les mains ». Ce rituel consiste à protéger les fils d'un défunt lorsque son âme vient emmener l'un d'entre eux avec lui au monde des ancêtres. Ce qui est synonyme d'une mort.

[35]Nous évoquons ici le terme : « eau bénite » en référence d'une eau pure à caractère spirituelle. Elle peut servir de protection contre les forces maléfiques du sorcier serviteur du mal également utilisée pour la pharmacopée locale et les rituels symboliques.

[36]Surtout les adeptes de la tyjanya.

[37]Samba Dieng, 2009, *Sur les traces d'El-Hadj Omar : regards croisés sur l'homme et l'œuvre.* Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal.

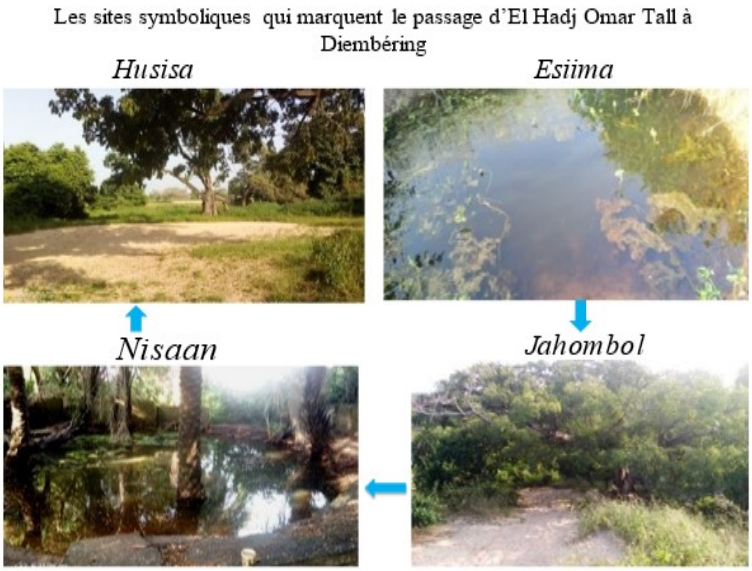
[38]Male S. Cissé, 1984, *L'émigration toucouleur en Casamance : exemple de trois villages du Balanta-counda,* Dakar, Université de Dakar (Mémoire de Maîtrise de géographie).

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

vinatoire »[39]. Cependant, les récits locaux, parfois contradictoires rendent difficile la fiabilité des faits relatés. Ce qui nous a permis d'effectuer des recherches sur le terrain afin de vérifier la véracité de ces récits[40]. Il convient de souligner que les lieux cités par certains informateurs font partie du patrimoine culturel et historique du village. Ces lieux présentés ci-dessous ont été créés depuis la fondation du village de Diembéring[41] et *avant même la soi-disant arrivée du guide religieux dans ces contrées* :

- *Esiima* où se trouve un puits symbolique,
- *Jahombol* où se trouve une dune sablonneuse,
- *Tikatit où* se trouve un puits symbolique : *Nisaan*,
- *Husisa où* se trouve un fromager géant.

En complément de ces sites symboliques, il y a les puits *Kibes*, *Eteemen*, *Egagëb*, *bikaŋgit* et des lieux comme *Ateñ'elu*, *Aseeb*[42], *Sãŋgawaat*, *Bastaba* et *Hiriŋg* qui sont des aires communautaires naturelles faisant partie du patrimoine diola *ewaat*.



Parmi les diverses versions, notamment musulmanes et surtout tyjanes, comme nous l'avons précédemment évoqué, le saint-homme, lors de ses pérégrinations à travers l'Afrique de l'ouest[43] eut séjourné plusieurs fois à Diembéring pour des raisons divinatoires. D'ailleurs, en visite dans ce village, à l'occasion de la cérémonie officielle de la

[39] Comme le soulignent traditionnellement beaucoup de disciples de la famille tyjaniya.
[40] Mamadou Lamine Sané, 2022, *Op. Cit.*, p. 295-310.
[41] Gérôme Symbiane, *Op. Cit.*, version 2 de Joseph *Kajomba* Diatta, p. 56-90.
[42] La place publique du village de Diembéring.
[43] A. Le Chatelier, 1899, *L'islam dans l'Afrique occidentale*, Paris, G Steinheil, p. 170-173.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

1ère édition de la *Ziara* dédiée à El Hadj Omar Foutiyou Tall[44] (1796-1854)[45], Thierno Mouhamadou Bachir Tall, un descendant de la famille omarienne a souligné que son aïeul Omar Tall eut séjourné à Diembéring en 1845[46] et y eut miraculeusement fait jaillir de l'eau pour que la population bénéficie de ce précieux atout. Aujourd'hui, avec le *Gamu* organisé chaque année, les disciples venus d'ailleurs s'y rendent pour se procurer l'eau qui aurait des vertus miraculeuses. Et, pour le confort des pèlerins, une case a été aménagée pour les prières. Ce sont les habitants qui se chargent du respect des consignes de préservation.

Pourtant, les positions idéologiques religieuse et culturelle que relatent certains d'informateurs, concernant l'origine du site, ne sont pas partagées par une bonne partie des *Ewaat*. Car, pour ces habitants, ces informateurs cherchent à annihiler leur patrimoine culturel au profit d'une religion étrangère qu'est l'islam. D'ailleurs, la plupart des informateurs à l'image du khalife Bachir Tall ne connaissent pas l'histoire du village de Diembéring[47]. Toutefois, des sources locales du village ont signalé le passage de personnalités importantes dans le site dont *Alakabila, Akulolo*, *Afayo*, *Aliin Sitooye*[48], etc.

Il faut également noter que même si le voyage prophétique d'El Hadj Omar en Basse Casamance ne l'a pas conduit sur les sites qui font état de sa présence, son œuvre pourrait y parvenir par l'intermédiaire de ses disciples. Ce qui peut probablement se situer avec les premiers pas de la tyjaniya dans le département d'Oussouye. Ce que beaucoup d'auteurs ont soutenu dans leurs productions documentaires. À cet effet, David Robinson soutient que plusieurs traditions sénégambiennes locales ont mentionné le voyage par excellence d'Omar Tall. Ces traditions ont apporté de surcroit la légitimité et la crédibilité religieuse des actions et du pouvoir divin du marabout[49]. La Basse Casamance a été, à un certain moment, une zone de refuge de certains pécheurs Wolofs et de certains soldats de la confrérie tyjane après la mort de Maaba Diakhou. Ces mouvements migratoires des populations wolofs (pécheurs) et hal-poular (guerriers) musulmans-tyjanes sur la rive sud-ouest ont créé un contact interculturel et interreligieux entre allochtones et autochtones, en particulier dans les villages de Diembéring, de Boucotte wolof, d'Élinkine, de Sam Sam[50], de Loudia wolof, de Diakène wolof, etc.[51] Ces étrangers (Wolofs et Hal-poulars) ont largement contribué à la propagation

[44]Héros de la cause islamique en Afrique noire et ancien khalife de la confrérie des tidjianes (*cf.* El Hadj Samba Amadou Samba Diallo, 2007, « Retour sur les conditions historiques et sociologiques de la fondation de la Tijâniyyal », in *Afrika Zamani*, Nos. 15 et 16, p. 125-154, URL : https//www.africabib.org, consulté le 15-07-2023.

[45]A l'instar de sa date de naissance donnée par David Robinson (*cf.*, David Robinson, 1988, *La guerre sainte d'El Hadj Omar*, Paris, Karthala, p. 70-71), il existe plusieurs versions dont celle de Maurice Delafosse qui la situe vers 1797 (*cf.*, Maurice Delafosse, 1912, *Haut-Sénégal-Niger, Le pays, les peuples, les langues, l'histoire et les civilisations*, 3 vol. , Paris, Maisonneuve et Larose, p. 305-306.

[46]*Asfiyahi.Org*, avril 2014, dans :

[47]Mamadou Lamine Sané, 2022, *Op. Cit*, p. 300-310.

[48]La prêtresse du grand *bakin* du village de Cabrousse.

[49]David Robinson, 1988, *Op. Cit.,* p. 116-120.

[50]Un village fondé par les Hal-poulars fidèles de la confrérie des tyjanes de Kabada. Selon des témoignages écrits, ces derniers auraient fortement contribué à la propagation de l'œuvre d'El Hadj Omar Tall dans la zone (Baum R. M., 1999, « Shrines, Medecines and the strength of the Head : The way of the Warrior among the Diola of Senegambia », *in Nume*, vol. 40, N° . 3 (sep. 1993), p. 270-290, URL : https://www.jstor.org/stable/32700152, consulté le 18-03-2023.

[51]Paul Pélissier, 1966, *Les paysans du Sénégal, Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Paris, Saint-Yrieix, Fabrègue, p. 675-680.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

du séjour d'El Hadj Omar dans ces lieux en imitant : « leur marabout »[52]. Parmi ces derniers, nous pouvons citer l'image du Chérif Younouss Aïdara[53]. Ce grand dignitaire et proche d'El Hadj Omar Tall aurait effectué, en 1906, une visite de propagande islamique dans la rive sud-ouest de la Basse Casamance. Selon des témoignages écrits, il avait séjourné dans les villages précités où il en a attiré des sympathisants[54].

Beaucoup d'auteurs ont également témoigné qu'El Hadj Omar avait traversé le Fouta et il s'était dirigé vers Gabou, Pakao, jusqu'à Bokké, Saloum et même Baol. D'ailleurs Mamadou Aliou, l'auteur de *Qacida*[55], qui aurait suivi Omar Tall lors de ses voyages en témoigne fort, notamment Eugène Mage[56]. Delafosse a aussi traduit de façon plus détaillé la présence d'El Hadj Omar en Haute et en Moyenne Casamance, à l'exception de la Basse Casamance[57].

Au vu de ce qui précède à propos du symbolisme du puits *Nisaan* et des différents témoignages précités, il est fort possible de souligner qu'El Hadj Omar Tall n'a pas réellement effectué un passage à Diembéring, notamment au puits *Nisaan*. Par quel moyen son personnage est parvenu à être associé à ce site et à symboliser l'islamisation en milieu *awaat* alors qu'il n'y avait pas mené des actions prosélytiques ? Que cache donc le récit de la présence d'El Hadj Omar Tall dans un village aussi reculé du pays ? Pourquoi les autres sites en Basse Casamance[58] cités par les récits locaux n'attirent pas l'attention des visiteurs à l'image du puits *Nisaan* à Diembéring ? El Hadj Omar Tall est un fervent combattant de la religion de terroir considérée d'animisme et de paganisme. Cependant, pourquoi est-il venu se lancer dans un village composé « d'animistes » sans qu'il n'y convertit personne ? Au moment où les voies de communication étaient difficilement accessibles et dangereuses, et que les chevaux ne pouvaient pas résister aux piqures des mouches tsé-tsé en Casamance, quelle voie cet homme aurait-il empruntée jusqu'à Diembéring, un village qui fait plus de 870 km de Podor[59] ? Quelle dimension sociopolitique et religieuse pouvons-nous réellement retrouver sur la présence d'El Hadj Omar Tall à Diembéring ? Ne serait-il pas une forme de falsification culturelle d'un site symbolique qui constitue un patrimoine collectif au détriment d'une construction d'un récit religieux d'un homme considéré comme un prophète ? Ceci ne pourrait-il pas constituer une dénaturation d'une pratique locale au profit d'une politique religieuse fondée sur la dénaturation de la religion de terroir au profit de la religion musulmane ? Selon des sources, El Hadj Omar serait venu en 1845 à Diembéring. Pourquoi les études scientifiques sur l'histoire du Sénégal[60] n'ont-elles pas mentionné ce parcours « divinatoire » ?

[52] Méguelle Phillip, 2012, *Op. Cit.,* 180-185.

[53] David Robinson, 1988, *Op. Cit*, p. 90-122.

[54] Christian Roche, 1985, *Histoire de la Casamance : conquête et résistance des peuples de Casamance (1850- 1920)*, Paris, Karthala, p. 150-155.

[55] Mamadou Aliou Tyam, 1935, *La vie d'El Hadj Omar, Qacida en Poular*, transcription, traduction, notes et glossaire, par Henri Gaden, Paris, Institut d'ethnologie, p. 23-25.

[56] Eugène Mage, 1868, *Voyage dans le Soudan occidental (Sénégambie-Niger),* Paris, Librairie de Hachette et Compagnie, p. 233-236.

[57] Maurice Delafosse, 1913, *Traditions historiques et Légendaires du Soudan occidentale*, Traduites d'un manuscrit arabe inédit, Paris, p. 64-66.

[58] Ces sites, abritent des mares qui appartiennent aux génies locaux, sont des lieux de culte qui constituent un patrimoine culturel et religieux des communautés locales dont à Élinkine, à Hitou, à Diakène, à Sam Sam, etc.

[59] Sa localité natale.

[60] Mamadou Lamine Sané, 2022, *Op. Cit.*, p. 307-310.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

Voilà autant d'interrogations qui laissent doucement et intelligemment apparaître la question sur l'origine du puits *Nisaan* de Diembéring communément appelé « Le puits d'El Hadj Omar Tall ».

Devant toutes ces interrogations, il faut noter que les Diola *ewaat* vivent ensemble sans aucune distinction religieuse. C'est un milieu où catholiques, musulmans et disciples de la religion traditionnelle vivent socialement de façon harmonieuse. Ce système du vivre-ensemble est présent aussi bien dans leurs relations familiales que dans les rapports socioculturels et interreligieux plus connu sous l'expression de syncrétisme religieux.

3 Le syncrétisme religieux en milieu diola *awaat*

Nous entendons par syncrétisme religieux un rapprochement de plusieurs pratiques religieuses. Ce métissage entre religion et vécu culturel apparaissent dans beaucoup de manifestations socioreligieuses, notamment les *Ziara*, les *Gamu,* les rituels de fertilités, les fêtes calendaires et socioculturelles inclues dans les croyances locales *ewaat*. Pourtant, ces pratiques sont fortement bannies par les religions abrahamiques[61].

En milieu diola *awaat*, les habitants partagent un ensemble de croyances et de modes de vie fondés sur la filiation patrilinéaire[62], le culte des ancêtres et le mariage entre les membres de la communauté, bien que certains sont de religions différentes[63]. D'ailleurs, il est très difficile de déterminer les limites entre la tradition, la culture, la religion et la vie quotidienne des habitants. Car, celles-ci forment un ensemble que les Diola *ewaat* appellent *Burõŋ* « la Vie ».

Une telle organisation sociale se note aussi bien lors des manifestations culturelles populaires, initiatiques ou lors des rituels symboliques. C'est ce même constat que l'on retrouve lors des fêtes calendaires des religions abrahamiques (Pentecôte[64], Tabaski, Noël ou Korité). Et, c'est toute la communauté qui partage ces festivités sans distinction sociale ou religieuse. Les *Ewaat* croient en un « Seul » et unique Dieu[65] qu'ils appellent *Atemit*[66]. Et_,_ quelle que soit la religion, ils soutiennent que les forces surnaturelles (anges, esprits, génies), les hommes et les morts sont en permanence interconnexion[67]. D'ailleurs, lors de l'inhumation[68], beaucoup s'orientent vers la tradition *awaat* qui rime avec la religion de terroir. Or, il peut arriver que le défunt soit un musulman ou un catholique. L'essentiel est de faire les rituels funéraires du défunt

[61] En ce qui concerne le Catholicisme et l'islam.

[62] C'est quand la descendance est du côté du père.

[63] *Les cahiers de l'alternance : les religions du Sénégal*, N° 9, Centre d'Etudes des Sciences et Techniques de l'Information (CESTI), déc. 2005, réed. 2020, p. 17.

[64] André Mary, 1999, « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une église indépendante africaine » in archive de sciences sociales des religions, N° 105, p. 29-50, ULR : https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1999_num_105_1_1077, consulté le 28-04-2022.

[65] *La Bible : Ancien Testament*, 1988, Paris, Société Biblique Française, Éd. Cerf, Genèse chap. 1, versets 1-8.

[66] Du *kwataï Atemit* « Dieu ». *Atambatun*, *Atebatun* et *Emit yu* qui sont d'autres dénominations de Dieu.

[67] Alfred Metraux, 1953, « Vodou et protestantisme », *revue de l'histoire des religions*, tome 144, N° 2, p. 198-216, URL : https://www.persee.fr/doc/rhr-0035-1423-1953-num-144-2-6004, consulté le 16-06-2023.

[68] Jean-Baptiste Manga, 2014, « Chanter les ancêtres pour enraciner les vivants chez les jóola de Casamance (Sénégal) », *Civilisations*, vol. 63, p. 163-178, URL : https://doi.org/10.4000/civilisations.3730, consulté le 15-08-2023.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

pour espérer sa régénération[69] auprès de sa famille. Pour cela, les *Ewaat*, qu'ils soient de la religion de terroir ou non, partagent le même cimetière, en ce qui concerne les morts par accident (grossesse, accidents, blessure, etc.). Considérés comme impures, les dépouilles doivent être purifiées et libérées par les mêmes rites d'enterrement[70]. Ces habitants accordent la même vision au respect des sites naturels sacrés et aux *ñajim* « *lieux de culte* », en particulier *himiile*[71], *karimaï*, *hisiigu* ou *karam*[72]. Les Diola *ewaat* exploitent ensemble la terre, les rizières et l'héritage liés aux *ñajim* ainsi que les prières dans certains lieux symboliques qui constituent un patrimoine collectif.



- *Husisa* : un lieu de prière à la fois pour les musulmans pendant la fête de Korité et pour les disciples de la religion de terroir (un patrimoine collectif), source : Gérôme Symbiane, novembre 2021.
- Les Catholiques se rendant à la prière auprès du fromager de *Sisili,* un lieu de prière pour les adeptes de la religion de terroir (un patrimoine collectif), source : Antoine *Jatibo* Diatta, avril 2018.



[69] Jean-Louis Diémé, 1988, *La mort du Diola (ou la seconde naissance) : esquisse des éléments d'une anthropologie et d'une théologie diola de la mort*, Université Paris-Sorbonne, Institut Catholique de Paris, thèse de doctorat.

[70] Nazaire Diatta, 1982, *Anthropologie et herméneutique des rites jóola : funérailles et initiatiques*, Paris, EHESS, thèse de 3e cycle.

[71] *Bajin* de résidence des âmes des ancêtres et des *siwum* « les âmes des enfants qui sont appelés à naître » au sein d'une famille.

[72] Le *lieu de culte* pour l'initiation à la case-d'homme.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

En milieu diola *awaat*, la religion occupe une place importante. Cependant, à travers les différences interreligieuses, les conflits sociaux commencent à se faire sentir peu à peu.

4 Les conflits interreligieux en milieu diola *awaat*

Toutes les religions du monde sont unanimes à reconnaître l'existence d'un Dieu Unique. Il est Tout et tout don vient de Lui. La religion pour l'essentiel demeure un chemin de repère pour le salut de l'homme. Cependant, considérée comme le fruit d'une culture créée par ce dernier, elle serait une partie intégrante de sa Culture[73]. Autrement dit, la religion est synonyme de Culture[74]. Par exemple, elle enseigne la Culture et utilise sa langue comme moyen de transmission de message. Elle éduque, se marie, naît, meurt, s'habille et s'identifie à travers les pratiques sociales et culturelles. Cependant, en Casamance[75] comme en milieu *awaat,* la diversité religieuse apparaît comme un élément qui contribue aux conflits familiaux, mais aussi à la division de la communauté dans les activités villageoises.

4.1 Les religions abrahamiques face à la religion de terroir

Depuis l'implantation des religions abrahamiques en milieu diola *awaat*, la religion de terroir est perçue, par certains disciples, comme une pratique barbare et composée de superstitions grossières. Ces religions importées ont largement contribué à l'émergence d'une nouvelle vision du monde et elles ont constitué un vecteur de changement social et culturel des populations. Ici, les règles et les normes sociales qui furent les sources de transmission des valeurs sociales et morales ne reflètent plus l'héritage collectif traditionnel, mais plutôt une conception libre et individuelle[76]. Ainsi, afin d'entrer dans le nouveau monde de la lumière et du pardon, l'homme doit renaître par une reconnexion avec le Dieu, « chrétien ou musulman », par le biais du baptême[77]. Une fois baptisé, il doit rompre avec toutes les croyances locales qui servent Satan et son serviteur le diable. Il doit également s'abstenir de tout autre produit ou richesse interdit par les saintes écritures[78].

Certaines autorités religieuses exigent aux nouveaux convertis de prendre leurs prénoms ou leurs noms comme référence. Ces derniers deviennent leurs petits serviteurs. Et, en guise de reconnaissance, ces disciples peuvent leur accorder l'exploitation de leur héritage (rizières, forêt, canal fluvial, lieu d'habitation, etc.). C'est ainsi que nous

[73] Jean Yves Anezo « Vodou d'Afrique : courte histoire d'un syncrétisme », p. 1-5URL : https://www.cateau-vodou.com, consulté le 20-07-2023.

[74] Raja Choueiri, 2009 « Le « choc culturel » et le « choc des cultures » », *Géographie et cultures* [En ligne], 68, 2008, mis en ligne le 30 décembre 2012, p. 5-20, URL : http://journals.openedition.org., consulté 05-01-2023.

[75] Vincent Foucher, 2005, « La guerre des dieux : Religions et séparatisme en Casamance », *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, vol. 39, N° 2, p. 361-388, URL : https://www.jstor.org/stable/25067488 consulté le 10-10-2023.

[76] Jacqueline Trincaz, 1978, « Christianisme, Islam et transformation sociales : la famille en Casamance », *archive de Sciences Sociales des religions*, 46-1, p. 85-109, URL : https://www.persee.fr/doc/assr-0335-5985-1978-num-46-1-2158, consulté le 29-09-2023.

[77] Marie-Louise Moreau, 2001, « Le marquage des identités ethniques dans le choix des prénoms en Casamance (Sénégal) », Cahiers d'Etudes Africaines, vol. 41, N° 163-164, p. 541-546, URL : https://journals.epenedition.org/etudesafricaines/108, consulté le 08-12-2022.

[78] Jean Girard, 1969, *Genèse du pouvoir charismatique en Basse-Casamance Sénégal*, Dakar, IFAN.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

retrouvons des Abdoulaye, Mohamed, Chérif, Marie, Jésus, Moïse et des noms tels que Cissé, Diop et Ndiaye en milieu *awaat*. Ceci a entraîné une grande confusion et des conflits entre les habitants diola *ewaat* lors des manifestations funèbres. L'inhumation d'Antoine Diatta en février 2020 est un exemple révélateur. Antoine fait partie de la famille gardienne du *bajin* de la case d'homme du quartier de Kaïgha de Diembéring. Les catholiques ont exigé que la dépouille soit inhumée dans la tradition catholique étant donné qu'Antoine avait reçu le saint sacrement du baptême à l'église. Les protestants ont aussi réclamé que celle-ci (la dépouille) soit enterrée dans leur cimetière puisqu'il était un grand serviteur de l'église évangélique. Les membres de la communauté ont, à leur tour, exigé qu'Antoine soit honoré par de dignes funérailles et qu'il soit inhumé à côté de ses ancêtres. Ceci est pour le repos de son âme et pour le respect envers ses aïeux. Après de longues discussions, la dépouille a finalement été inhumée au cimetière familial où reposent ses ancêtres. Autrement dit, au cimetière de la religion du terroir.

Précédemment, en 2017, un homme du nom de Moustapha Adioka du village de *Kelum* « Nikine » a été accusé de sorcellerie pour avoir tué sa sœur cadette. Étant nouvellement converti à l'islam et n'ayant pas voulu reconnaître sa culpabilité, il a menacé sa famille qu'il accuse de pratiques obscures et barbares. D'ailleurs, il a refusé d'offrir un taureau pour les obsèques de sa sœur comme l'exige la tradition. La sœur défunte a été enterrée avec un linceul (percale) comme l'exige la religion musulmane. Quelques mois après, le frère cadet de Moustapha est tombé malade et il a raconté que la défunte lui est apparu en songe. Selon ce dernier, celle-ci a réclamé à la famille de réorganiser dignement ses rituels funéraires et de lui envoyer des habits. Car, là où elle se trouve, il fait trop froid et elle n'a pas d'habits pour se couvrir. Cependant, Moustapha, l'ainé de la famille[79], a nié les faits. Il s'en est suivi une succession de drames avec comme conséquence le déficit en rendement de ses rizières, la mort subite de son bétail, celle de ses trois fils et en dernier, l'accident de son frère cadet qui est tombé d'un palmier en récoltant le vin de palme[80]. Ainsi, à la suite de tous ces malheurs, la grande famille a décidé de faire le rite de « l'interrogation du mort »[81] et Moustapha a été reconnu comme l'auteur de toute cette atrocité. On lui a exigé de faire le rituel sinon il risquerait de se faire renvoyer du village. Il a fini par accomplir le rituel pour calmer les esprits et présenter toutes ses excuses à sa famille et aux membres de la communauté.

Un autre problème est celui lié à l'exploitation des rizières par un habitant du village de *Buï* « Bouyouye » du nom d'Albert Diatta. Albert a cultivé l'une des rizières les plus fertiles de sa famille sans pourtant faire le rituel auprès du *bajin* avant son exploitation[82]. Car, nouvellement converti au protestantisme, il soutenait que Jésus-Christ est plus fort que toutes ces pratiques grossières de la religion du terroir. Quelques temps,

[79] En milieu *awaat*, toutes les décisions sont prises par les membres de la famille mais le dernier mot revient à l'appréciation de l'ainé.

[80] Ces accidents sont très rares et ils sont toujours porteurs de message (punition, désobéissance, sorcellerie, faute à payer, etc.).

[81] C'est un rite qui permet de faire « l'autopsie traditionnelle » en milieu diola *awaat* afin de savoir les causes de la mort du défunt, *cf.*, Gérôme Symbiane, *Op. Cit.*, p. 137-138.

[82] En milieu diola *awaat*, exploiter certaines rizières sans faire le rituel auprès du *bajin* est conçu comme un vol. Étant donné que la surveillance et la protection revient aux hommes et surtout au *bajin*, l'on peut courir un grand danger, en occurrence la mort.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

après la récolte du riz, les membres de sa famille sont tombés malades. Ils étaient partis à l'hôpital et après plusieurs séances de consultations, le médecin n'avait rien détecté. On lui a recommandé de faire le rituel, mais il a refusé. C'est seulement à la mort de ses deux filles qu'il a fini par accomplir le rituel afin de sauver le reste de sa famille.

Au-delà de ces problèmes, il faut également citer les questions liés à la dénaturation et à la désacralisation des aires communautaires sacrées abritant les génies tutélaires. Ce sont aussi des lieux où les habitants *ewaat* se retrouvent pour y présenter des sacrifices au sein des lieux de cultes. Ces lieux sont également des espaces réservés pour les manifestations initiatiques[83] propres à la communauté. Comme nous pouvons le constater, plusieurs espaces en milieu diola *awaat* sont à présent désacralisés et détruits par les disciples des religions abrahamiques avec le silence et la complicité du pouvoir administratif. D'ailleurs, la situation la plus inquiétante est celle de la construction d'une mosquée, dans les années 1988, au sein d'un lieu de culte d'une famille au quartier Haloudia.



Mosquée construite et abandonnée vers les années 1988 (Diembéring, Haloudia), source : Gérôme Symbiane, janvier 2023.

Notons également le refus de certains disciples d'exprimer leur attachement à la culture et à la tradition diola *awaat* lors des manifestations socioculturelles[84], initiatiques ou funéraires qu'ils jugent barbares et dépassées. D'ailleurs, beaucoup de chansons, de danses ou de manifestations funèbres[85] font l'objet de sabotage de la part des disciples des religions du Livre. Car ceux qui sont censés appliquer et assurer la continuité de la tradition et de la culture diola *awaat* soutiennent que leurs religions (abrahamiques) leur interdisent de manifester ces pratiques. Ce qui crée un conflit entre ces derniers et leurs membres de la religion de terroir.

[83] A propos du rite initiatique à la case-d'homme ou au *kañalen, cf.*, Odile-Journet, Diallo, 1981 « La quête de l'enfant : représentation de la maternité et rituelle de la stérilité dans la société diola de Basse-Casamance », *Journal de la société des africanistes*, vol. 51, URL : , consulté le 19-05-2023.

[84] Clovis Hougna Diedhiou, 2009, « Les jeux traditionnels Diola : valeurs éducatives et socioculturelles », UCAD, DAKAR-INSEPS, Mémoire de Maitrise, URL : https://beep. ird.fr/collect/inseps/index/assoc/-MI09-15.dir/MI09-15 consulté le 06-06-2023.

[85] Athanase Diedhiou, 1982, *Chants funèbres et rites traditionnels dans la société Diola*, Dakar, Université de Dakar, mémoire de maîtrise.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

4.2 La religion de terroir face aux religions abrahamiques

Très critiquée par beaucoup de disciples des religions abrahamiques, la religion de terroir demeure majoritaire et reste liée à beaucoup d'activités traditionnelles en milieu *awaat*. Selon le professeur Iba Der Thiam, la tradition se définit comme étant : « la transmission d'usages, de normes et de valeurs, à la fois anciennes et familières que le plus grand nombre considère comme étant l'expression de pratiques héritées par un groupe »[86]. Elle est également l'expression et le support dynamique de communication. Ce qui fait que certains *Ewaat*, par le biais de leur langue (le *kwataï*) et leur culture (*kameï mwataï*) gardent fièrement ces valeurs traditionnelles et ancestrales à travers la religion de terroir. En milieu *awaat*, la tradition est indissociable de la religion du terroir. Et ne pas pratiquer la religion de terroir est synonyme de reniement de son identité et de sa tradition. Car celles-ci sont garanties par les *ñajim* qui punissent toute défaillance à leurs exigences. Toutefois, certaines interdictions sont appliquées contre ceux qui refusent d'adhérer ou de respecter les pratiques de la religion de terroir. Il s'agit entre autres de :

- L'interdiction d'exploiter toutes les richesses qui nécessitent des libations ou des sacrifices auprès des *ñajim* (rizières, aires communautaires sacrées, etc.)
- L'interdiction de participer aux rencontres, aux cérémonies funéraires ou aux rites symboliques et initiatiques intimes à la communauté, etc.

D'ailleurs beaucoup de disciples des religions abrahamiques ont été interdits de fréquenter certains lieux, d'assister à certaines réunions intimes ou d'exploiter les richesses naturelles de la communauté pour désobéissance aux normes sociales et au respect de la tradition. Par exemple, en 2012, un homme du nom de Gilbert Diatta de Diembéring a été interdit, par sa famille, d'exploiter certaines richesses familiales, notamment les rizières de *Ebenaw* et celles de *Sisili*[87]. Car, depuis sa conversion à la religion catholique, celui-ci ne fréquente plus les lieux de culte de *ladite* famille. Il ne donne plus également sa participation lors des manifestations funéraires, des cérémonies de mariages traditionnels ou lors des rituels symboliques qui nécessitent des offrandes auprès des *ñajim*. Pour échapper aux différentes formes de pressions, il s'exile à *Bukoto* « Boucotte-wolof » où il a pris femme. Il fut malgré tout marginalisé et c'est ainsi qu'il a décidé de s'installer définitivement en Gambie avec son épouse et ses enfants.

Un autre problème est survenu à *Etam-bujal* « Boucotte-diola », en 2016, lorsqu'un jeune homme du nom de Serge Diatta a perdu son père. Etant donné que ce dernier est subitement décédé, il fallait faire le rite de l'interrogation du mort pour déterminer la cause de sa mort. Cependant, le défunt père n'a pas voulu dévoiler les causes de sa mort. C'est ainsi que les hommes du village ont décidé de l'emmener (la dépouille) à la place publique du quartier où seuls les initiés sont autorisés. Serge est marginalisé de toute activité traditionnelle de la communauté. C'est pour cette raison qu'on lui a interdit de prendre part au rite de l'interrogation de son défunt père jusqu'à ce que la dépouille soit inhumée. Cette affaire a traumatisé sa vie. Par la suite, il a décidé de

[86] Iba Der Thiam, 1977, *Société africaine et modernisme*, colloque de Dakar, organisé par la FI.CE.ME. A.

[87] Ce sont des rizières très fertiles où le riz pourrait y croitre en abondance.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

s'installer définitivement au Cap Skirring loin de sa famille paternelle. Ces exemples précités, nombreux en milieu diola *awaat*, ont eu des conséquences dramatiques entre les membres de la communauté.

4.3 Les solutions liées aux problèmes interreligieux diola *awaat*

En milieu diola *awaat,* beaucoup de disciples des religions abrahamiques ont abandonné les pratiques traditionnelles, notamment les cérémonies culturelles populaires ou funéraires, les rituels symboliques et initiatiques, etc. Ces actes ont entrainé des défaillances dans les relations interfamiliales et interreligieuses. Ce qui a conduit à leur exclusion dans beaucoup d'activités au sein de la communauté. Dans les années 1988, les musulmans ont construit une mosquée au quartier Haloudia où se trouve un *bajin* familial. *Aŋju*, la prêtresse de ce culte et épouse du mari propriétaire terrien, a fait des rituels et elle a prévenu que quiconque prie dans la mosquée mourra. Son époux, nouvellement converti à la religion musulmane, a bravé l'interdit. À la suite de la prière, il est décédé. Depuis ce jour, personne n'a osé y entrer pour faire les prières. Il y a également le problème sur les jours et les heures de prières pendant les travaux champêtres, surtout pendant l'hivernage. Ceci a conduit à une forte solidarité entre adeptes de même religion. En milieu diola *awaat,* il y a trois mosquées dont deux à Diembéring et une à Boucotte-diola. Les habitants des villages de Nikine et de Bouyouye ont refusé d'octroyer des espaces de construction de mosquées aux musulmans. Selon eux, ces édifices ont participé au renforcement des conflits familiaux comme ceux qui ont été notés dans les deux villages où sont construites les mosquées et l'église évangélique, notamment à Diembéring[88]. Ce problème explique encore la vision négative que les uns ont envers les autres.

Aujourd'hui, cette conception est dépassée. La religion n'est plus un produit collectif mais plutôt une pratique sociale et individuelle. Car, d'une vision socio anthropologique, les religions de même que les traditions se sont adaptées et elles se sont réinventer face aux enjeux et aux réalités du monde. Par exemple, dans la tradition diola *awaat*, la légitimité des autorités traditionnelles et coutumières, des chefs de quartiers et de villages, des prêtres des *ñajim* comme les acteurs des religions abrahamiques ont eu des impacts à la fois positifs (ancrage des valeurs sociales pour la cohésion sociale et le développement d'une paix durable) et négatifs (alliance et forte solidarité entre disciples appartenant à la même religion). Ceci a permis aux habitants de cultiver le retour aux connaissances endogènes et à la transmission des valeurs sociales, à la cohésion sociale, au dialogue interreligieux[89]. Il s'agit de développer les territoires par la culture en tant facteur de cohésion sociale, d'interconnexion interreligieuse et de développement d'une paix durable à travers l'espace des Diola *ewaat*.

5 Conclusion

Cette étude a permis d'avoir une vue d'ensemble du peuple Diola *awaat* à travers le symbolisme de l'environnement, le patrimoine culturel historique et la place de la religion dans cet espace. Il faut souligner que le puits *Nisaan* est celui des premiers

[88] Vincent Foucher, *Op. Cit.*, p. 368-371.
[89] Jean-Baptiste Manga, *Op. Cit.*, p. 167-170.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

habitants du village de Diembéring. Selon les témoignages des habitants *ewaat*, il a toujours existé bien avant l'arrivée des premiers habitants fondateurs du village de Diembéring. Ce puits (une mare) est perçu comme un lieu de résidence de cette force surnaturelle que ces derniers appellent *Nisaan* et non un lieu ayant constitué un lien avec la question de l'arrivée d'El Hadj Omar en Basse Casamance, notamment à Diembéring. Cependant, cette approche continue d'alimenter un débat permanent, en ce qui concerne sa présence dans ce milieu, entre la population locale et les disciples de la confrérie de la tyjanya.

Cette étude a également permis de comprendre la vision cosmogonique des Diola *ewaat* par rapport à leurs ancêtres (interconnexion entre la communauté, les ancêtres et l'environnement) à travers le syncrétisme religieux. Selon les *Ewaat,* tout ce qui existe est vivant, dans l'homme comme dans la nature ainsi que dans les forces surnaturelles. Et, chaque mort est perçu comme un rite de passage vers une régénération. Musulman, catholique ou disciple de la religion de terroir croient à ces enseignements et à ces modes de pensée purement imprégnés dans la culture et la tradition diola *awaat*. Pour le Diola *awaat*, chaque communauté a un rapport singulier avec ses valeurs sociales. Si une partie d'une telle conception de l'identité *awaat* est due à la façon dont les villages ont été créés, l'autre partie revient à la façon dont les villageois sont devenus aujourd'hui. Ce qui reste à savoir : comment faire valoriser l'héritage interconfessionnel en milieu diola *awaat* ? Comment se réapproprier l'identité diola *awaat* tout en restant un pratiquant religieux ? Autrement dit, comment être un pratiquant tout en gardant sa forte appartenance identitaire en tant que Diola *awaat* ?

Bibliographie

Bortolotto Chiara, 2009, « La sirène Mami Wata : un cas de réemploi transculturel », L'Autre, vol. 10, p. 37-45.

Choueiri Raja, 2009 « Le « choc culturel » et le « choc des cultures » », *Géographie et cultures* [En ligne], 68, 2008, mis en ligne le 30 décembre 2012, p. 5-20.

Cissé Male S., 1984, *L'émigration toucouleur en Casamance : exemple de trois villages du Balantacounda,* Dakar, Université de Dakar (Mémoire de Maîtrise de géographie).

Delafosse Maurice, 1912, *Haut-Sénégal-Niger, Le pays, les peuples, les langues, l'histoire et les civilisations*, vol. 3, Paris, Maisonneuve et Larose.

Diallo Odile-Journet, 1981 « La quête de l'enfant : représentation de la maternité et rituelle de la stérilité dans la société diola de Basse-Casamance », *Journal de la société des africanistes*, vol. 51.

Diallo Odile-Journet, 2007, *Les créances de la terre* : *chronique du pays Jamaat (jóola de Guinée-Bissau*), Turnhout, éd. Brepols.

Diatta Nazaire, 1982, *Anthropologie et herméneutique des rites jóola : funérailles et initiatiques*, Paris, EHESS, thèse de 3e cycle.

Diatta Nazaire, 1998, *Proverbes jóola de Casamance*, Paris, Karthala.

Diedhiou Athanase, 1982, *Chants funèbres et rites traditionnels dans la société Diola*, Dakar, Université de Dakar, mémoire de maîtrise.

Diedhiou Athanase, 1982, *Chants funèbres et rites traditionnels dans la société Diola*, Dakar, Université de Dakar, mémoire de maîtrise.

Diedhiou Clovis Hougna, 2009, « Les jeux traditionnels Diola : valeurs éducatives et socioculturelles », UCAD, DAKAR-INSEPS, Mémoire de Maitrise.

Diedhiou Clovis Hougna, 2009, « Les jeux traditionnels Diola : valeurs éducatives et socioculturelles », UCAD, DAKAR-INSEPS, Mémoire de Maitrise.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026

Diedhiou Paul, 2011, *L'identité jóola en question (Casamance*), Paris, Karthala.

Diémé Jean-Louis, 1988, *La mort du Diola (ou la seconde naissance) : esquisse des éléments d'une anthropologie et d'une théologie diola de la mort*, Université Paris-Sorbonne, Institut Catholique de Paris, thèse de doctorat.

Dieng Samba, 2009, *Sur les traces d'El Hadj Omar, Regards croisés sur l'homme et l'œuvre*, Dakar, Les nouvelles Éditions Africaines du Sénégal.

Foucher Vincent, 2005, « La guerre des dieux : Religions et séparatisme en Casamance », *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, vol. 39, N° 2, p. 361-388.

Girard Jean, 1969, *Genèse du pouvoir charismatique en Basse-Casamance Sénégal*, Dakar, IFAN.

Kesteloot Lilyan et Bassirou Dieng, 2007, Contes et *mythes du Sénégal*, Dakar, IFAN.

Kesteloot Lilyan, 2007, *Dieux d'eau du Sahel : Voyage à travers les mythes de Seth à Tyamaba*, Paris, L'Harmattan.

Mage Eugène, 1868, *Voyage dans le Soudan occidental (Sénégambie-Niger),* Paris, Librairie de Hachette et Compagnie.

Manga Jean-Baptiste, 2014, « Chanter les ancêtres pour enraciner les vivants chez les jóola de Casamance (Sénégal) », *Civilisations*, vol. 63, p. 163-178.

Mary André, 1999, « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une église indépendante africaine » in archive de sciences sociales des religions, N° 105, p. 29-50.

Méguelle Philippe, 2012, *Chefferie coloniale et égalitarisme diola : les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance (Sénégal), 1828-1923,* Paris, L'Harmattan.

Metraux Alfred, 1953, « Vodou et protestantisme », *revue de l'histoire des religions*, tome 144, N° 2, p. 198-216.

Moreau Marie-Louise, 2001, « Le marquage des identités ethniques dans le choix des prénoms en Casamance (Sénégal) », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 41, N° 163-164, p. 541-546.

Payine Stephen, 1992, *Une grammaire pratique avec phonologie et dictionnaire de kwatay (parler du village de Diembéring, Basse-Casamance, Sénégal),* Dakar, Cahier de Recherche Linguistique (Société Internationale de Linguistique (SIL).

Pélissier Paul, 1966, *Les paysans du Sénégal, Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Paris, Saint-Yrieix, Fabrègue, p. 675-680.

Robinson David, 1988, *La guerre sainte d'El Hadj Omar*, Paris, Karthala.

Roche Christian, 1985, *Histoire de la Casamance : conquête et résistance des peuples de Casamance (1850- 1920)*, Paris, Karthala, p. 150-155.

Sané Mamadou Lamine, 2021, « Sites d'eau sacrés et conservation de la biodiversité : cas des paysages d'eau de la région de Ziguinchor (Sénégal) », *in Eoropean Scientific Journal*, vol. 17, N° 43, décembre 2021, p. 1848.

Sané Mamadou Lamine, 2022, *Eaux et imaginaire chez les sociétés casamançaises : du XVe siècle aux années 1960*, UCAD, Thèse de doctorat unique, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

Symbiane Gérôme, 2018, « Le mythe de fondation du peuple de Sangawâte », Ziguinchor, Université Assane Seck de Ziguinchor, Mémoire de master, UFR LASHU, Département Lettres Modernes.

Symbiane Patrick, 2012, « L'impact du tourisme en milieu rural : cas de la communauté rurale de Diembéring », Dakar, UCAD, Mémoire de Master.

Thiam Iba Der, 1977, *Société africaine et modernisme*, colloque de Dakar, organisé par la FI.CE.ME. A.

Thomas Louis-Vincent, 1967, « Veillée Djiwat : récit de six fables enregistrées chez les Djiwat de Diembéring », *Notes africaines*, N° 116, 89 p.

Trincaz Jacqueline, 1978, « Christianisme, Islam et transformation sociales : la famille en Casamance », *Archive de Sciences Sociales des religions*, 46-1, p. 85-109.

Tyam Mamadou Aliou, 1935, *La vie d'El Hadj Omar, Qacida en Poular*, transcription, traduction, notes et glossaire, par Henri Gaden, Paris, Institut d'ethnologie, p. 23-25.

Published in : Sous la direction de Raphaël Lambal (dir.), *Les Annales du Sud, No. 2*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782487579026, doi : 10.17184/eac.9782487579026