



Université de Montréal  
École des Hautes Études en Sciences Sociales

**L'identité noon (Sénégal) à travers la colonisation :  
le mbilim comme vecteur de continuité et de changement**

par Anthony Grégoire

Département d'anthropologie; Faculté des arts et des sciences de l'Université de Montréal  
Formation *Musique, histoire, société*; École doctorale de l'EHESS, Centre Georg Simmel

Thèse en cotutelle présentée  
en vue de l'obtention des grades de *Philosophiae doctor* – Doctorat (Ph. D.)  
en anthropologie (UdeM)  
et en musique, histoire, société (EHESS)

© Anthony Grégoire, juillet 2022

*Cette thèse intitulée*

**L'identité noon (Sénégal) à travers la colonisation :  
le mbilim comme vecteur de continuité et de changement**

*Présentée par*

**Anthony Grégoire**

*A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes*

**Géraldine Mossière**

(Université de Montréal), présidente

**Bob W. White**

(Université de Montréal), directeur

**Denis Laborde**

(EHESS), directeur

**Gilles Bibeau**

(Université de Montréal), membre du jury

**Remy Bazenguissa Ganga**

(EHESS), membre du jury

**Jann Pasler**

(University of California San Diego), examinatrice externe

**Helene Neveu Kringelbach**

(University College London), examinatrice externe

## Résumé

Cette recherche propose une recension socio-historique des contacts interculturels et du processus d'évangélisation chez les Noons de Thiès (Sénégal) afin d'y retracer la transmutation de symboliques culturelles depuis l'animisme au catholicisme, jusqu'à un état de vicariance entre les cultures en présence. Des travaux ont été effectués dans les archives des Spiritains, au Sénégal et à Paris; au Service historique de la Défense, à Vincennes; dans les Archives du Sénégal, à Dakar; et dans les archives de l'Abbaye de Keur Moussa. Des entrevues ont aussi été menées sur le terrain entre mars 2019 et mars 2020, enrichies d'une démarche renouvelée de bi-musicalité selon Mantle Hood (1960), afin de mettre en lumière la perpétuation de symboles identitaires pendant la période coloniale jusqu'à aujourd'hui dans le *mbilim*, pratique musicale noon au cœur de la recherche. Cette recherche s'inscrit dans un contexte d'acculturation et de syncrétisme au sein d'une population faisant l'objet d'une exclusion systématique de la littérature historique écrite et s'inscrit dans la foulée d'une ethnomusicologie appliquée abordant le musical comme sujet holistique, observable et explicable selon diverses représentations de la communauté, une construction dynamique relevant de la rencontre entre plusieurs cultures dans le temps et se modulant selon l'utilisateur et le contexte d'utilisation (Berlioz et al., 1989). Je propose ainsi de reconsidérer le travail d'archives sur l'histoire et l'expérience coloniale et missionnaire afin de repenser les modèles classiques de syncrétisme et d'acculturation pour comprendre la construction d'une identité culturelle et musicale (ré)actualisée qui puisse permettre à la communauté visée de se projeter dans l'espace politique et socioculturel du Sénégal.

**Mots-clés** : Anthropologie historique, Ethnomusicologie impliquée, Sénégal, Thiès, Noons, Mbilim, Acculturation, Syncrétisme, Herméneutique, Transmutation, Vicariance, Archives, Bi-musicalité.

## Abstract

This research proposes a socio-historical review of cross-cultural contacts and of the evangelisation process among the Noons of Thiès (Senegal) in order to trace the transmutation of cultural symbolics from animism to Catholicism up to a state of vicariousness between the cultures in encounter. Work has been carried out in the archives of the Spiritans, in Senegal and Paris; at the Defense Historical Service, in Vincennes; in the National Archives of Senegal, in Dakar; and in the archives of Keur Moussa Abbey. Interviews were also conducted on the field between March 2019 and March 2020, enriched with a renewed approach of bi-musicality according to Mantle Hood (1960), in order to highlight the perpetuation of identity symbols during the colonial period until today in the *mbilim*, a musical practice of the Noons at the core of this research which is part of a context of acculturation and syncretism within a population subject to systematic exclusion from written historical literature. This research takes also part of an applied ethnomusicology approaching the musical as holistic subject, observable and explicable according to various representations of the community, a dynamic construction arising from the encounter between several cultures over time and modulating according to the user and the context of use (Berlioz et al., 1989). I thus propose to reconsider the work on the history and the colonial and missionary experience in the archives in order to rethink the classical models of syncretism and acculturation to understand the construction of a (re)actualised cultural and musical identity which can allow the community in question to project itself into the political and socio-cultural space of Senegal.

**Keywords** : Historical Anthropology, Involved Ethnomusicology, Senegal, Thiès, Noons, Mbilim, Acculturation, Syncretism, Hermeneutics, Transmutation, Vicariance, Archives, Bi-musicality.

## Table des matières

<b>Résumé .....</b>	<b>i</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>ii</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>iii</b>
<b>Liste des tableaux .....</b>	<b>vii</b>
<b>Liste des figures .....</b>	<b>viii</b>
<b>Liste des écoutes et autres suppléments .....</b>	<b>ix</b>
<b>Liste des sigles et abréviations .....</b>	<b>xi</b>
<b>Remerciements .....</b>	<b>xiii</b>
<b>Préface .....</b>	<b>1</b>
<b>Introduction générale : Du « comment » et du « pourquoi » .....</b>	<b>5</b>
« Exister ou non » : problématique de recherche.....	6
a) Chercher les Noons dans la littérature .....	10
La recherche en milieu missionnaire et colonial : des enjeux théoriques et épistémologiques.....	17
a) L'identité et les relations inter-ethniques.....	17
b) Le contact colonial.....	23
c) Les implications culturelles du contact.....	29
À la recherche d'appropriations musicales : démarche de terrain et corpus de données..	32
a) Les acteurs et la communauté noon .....	35
b) Une ethnographie dans les archives : (en)quête de (re)connaissance .....	40
c) La collecte et les entrevues sur le terrain .....	46
De la construction d' <i>une</i> thèse.....	61
<b>Première partie : Histoire(s), croyance(s) et rencontre(s) interculturelle(s)</b>	<b>67</b>
<b>Chapitre 1 D'une histoire plurielle.....</b>	<b>71</b>
1.1 Des portraits à considérer dans l'histoire.....	72
a) Un portrait noon.....	72
b) Un portrait missionnaire : Thiès, carrefour économique .....	80
c) Un portrait colonial.....	92
1.2 Récits et cartes historiques : temps et espace(s) noons.....	102
a) Établir une aire géographique sénégalaise « noon ».....	105
1.3 La (mé)connaissance, ou l'embrouille ethnique .....	111
<b>Chapitre 2 Les Noons parmi les Sérères et dans l'histoire.....</b>	<b>117</b>

2.1	Les Noons : Sérères ou non?.....	121
a)	Aguène et Diambo(g)ne.....	124
2.2	Sur l’autochtonie des noons : retour sur les théories .....	129
2.3	Ouverture sur les origines des Noons .....	135
a)	Une histoire millénaire.....	140
2.4	Le « temps » d’une autre histoire des origines... ..	148
<b>Chapitre 3 Du contact missionnaire et religieux .....</b>		<b>154</b>
3.1	Animisme et catholicisme : perception(s) et vécu(s).....	157
a)	De l’animisme et de sa composition .....	159
b)	Le vécu animiste des noons .....	169
3.2	L’imposition du catholicisme .....	175
a)	Leviers de conversion en contexte interculturel .....	178
3.3	De la vicariance et la continuité de croyance.....	185
a)	Transferts et appropriations symboliques .....	190
b)	La figure du missionnaire comme vecteur d’inculturation .....	192
<b>Deuxième partie : Des « pratiques » incluant le musical.....</b>		<b>196</b>
<b>Chapitre 4 De la musique « pré-catholique » chez les Noons.....</b>		<b>201</b>
4.1	De la (re)constitution d’un instrumentarium.....	203
a)	Les instruments du quotidien .....	207
b)	Les instruments dits mélodiques.....	213
4.2	Le chant et ses performances .....	218
4.3	Du rythme au sortir du <i>lël</i> .....	225
<b>Chapitre 5 Le mbilim.....</b>		<b>229</b>
5.1	De l’appropriation d’une « section rythmique » : les sabars .....	232
5.2	La déclinaison rythmique du mbilim : un ajout qui tient de l’équilibre .....	234
5.3	L’importance du rythme <i>dans</i> les gens .....	240
5.4	La danse comme démonstration performancielle identitaire .....	246
a)	Le pigeon, symbole dansé de la séduction.....	251
5.5	L’apport de la guitare, ou la « folklorisation » du mbilim.....	254
a)	D’un mouvement de convergence entre les religions : les « écoles » du mbilim .....	257
<b>Troisième partie : De la continuité identitaire par la musique.....</b>		<b>270</b>
<b>Chapitre 6 D’un amalgame culturel et symbolique dans la musique.....</b>		<b>274</b>
6.1	Une superposition de « communautés de substitutions » .....	275
a)	Islam et catholicisme.....	277
b)	Retour vers les Sérères.....	286
c)	La wolofisation et ses impacts .....	293

<b>Chapitre 7 Un combat pour la modernité.....</b>	<b>302</b>
7.1 Richard Ndione, dit « Khadim » : un <i>ngossé</i> dans sa communauté.....	304
7.2 Pour la préservation d'une culture .....	313
7.3 Les thématiques actuelles privilégiées dans la musique.....	320
a) Perte de tempo, perte identitaire : ne plus danser et s'effacer.....	324
b) L'importance de l'environnement naturel : le rônier, cœur de la culture Noon .....	328
7.4 Du retour du mbilim à l'église .....	335
<b>Chapitre 8 De la restitution de quelle culture noon...? .....</b>	<b>341</b>
8.1 À grand projet, grand financement : Ou l'absence de recherche... ..	345
8.2 Produire un album : d'hier à aujourd'hui.....	350
8.3 La monétarisation de l'émotion reçue comme moteur de spectacularisation .....	358
8.4 Le désir de continuité et de reconnaissance .....	366
<b>Conclusion générale : De la continuité dans le changement .....</b>	<b>371</b>
Perpétuer une identité dans le changement.....	375
La « fracture » coloniale .....	379
<b>Sources et bibliographie .....</b>	<b>382</b>
Documents cartographiques.....	382
Documents historiques.....	383
a) Archives de l'Abbaye de Keur Moussa .....	383
b) Archives de la Congrégation du Saint-Esprit FANO (non référencées).....	383
c) Archives Générales de la Congrégation du Saint-Esprit.....	383
d) Archives Nationales du Sénégal .....	384
e) Service historique de la défense.....	384
Documents iconographiques et photographiques .....	384
a) Archives photos de la Congrégation du Saint Esprit .....	384
b) Cartes postales, collection Fortier (inventaire général, Philippe David) .....	385
Ouvrages cités.....	385
<b>Annexe A : Détails des fonds et collections consultés.....</b>	<b>CDX</b>
a) Archives de l'Abbaye de Keur Moussa .....	CDX
b) Archives de la Congrégation du Saint-Esprit FANO (non référencées).....	CDX
c) Archives Générales de la Congrégation du Saint-Esprit.....	CDXI
d) Archives photos de la Congrégation du Saint Esprit .....	CDXIII
e) Archives Nationales du Sénégal .....	CDXIII
f) Cartes postales, collection Fortier (inventaire général, Philippe David) .....	CDXIV
g) Service historique de la défense.....	CDXV
<b>Annexe B : Cotes des Archives culturelles du Sénégal .....</b>	<b>CDXVII</b>
<b>Annexe C : Détails des événements et des enregistrements.....</b>	<b>CDXIX</b>

<b>Annexe D : Détails des entretiens .....</b>	<b>I</b>
<b>Annexe E : Mentions des Noons dans la cartographie.....</b>	<b>III</b>
<b>Annexe F : Certificat d'éthique de la recherche.....</b>	<b>X</b>
<b>Annexe G : Formulaire d'information .....</b>	<b>XI</b>
<b>Annexe H : Enregistrements, Archives de Keur Moussa .....</b>	<b>XIII</b>
<b>Annexe I : Extrait de la <i>Constitution sur la sainte liturgie</i> .....</b>	<b>XIV</b>
<b>Annexe J : Annonce de la création d'une section « religions traditionnelles » au <i>Secrétariat pour les non-chrétiens</i> du Vatican (extrait).....</b>	<b>XVII</b>
<b>Annexe K : <i>Hundus</i> (présentation et partition) .....</b>	<b>XIX</b>
<b>Annexe L : <i>Mo ne ni na</i> (harmonisation chorale, partition) .....</b>	<b>XXI</b>
<b>Annexe M : Lettre-circulaire de l'association <i>Kúl Noon</i> .....</b>	<b>XXIII</b>
<b>Annexe N : Le <i>Festival culturel noon</i>, présentations de 2016 et 2018.....</b>	<b>XXV</b>
<b>Annexe O : Projet du <i>Festival du Rônier</i>.....</b>	<b>XXXII</b>
<b>Annexe P : Restitution de la culture noon, recueil de chansons (couverture, préface et présentation) .....</b>	<b>XLIV</b>
<b>Annexe Q : Couverture médiatique, « Documentation de la musique traditionnelle des Sérères noon » .....</b>	<b>XLVIII</b>

## Liste des tableaux

Tableau 1 - Équivalences des symboles numériques animistes et catholiques.....	184
Tableau 2 – Détails de la présence noon dans les Archives culturelles du Sénégal .....	CDXVII
Tableau 3 - Détails des événements et des enregistrements .....	CDXIX
Tableau 4 - Détails des entretiens .....	I

## Liste des figures

Figure 1 - Un Spiritain dans un village noon.....	15
Figure 2 - Territoire du parler noon.....	39
Figure 3 - Carte des peuples du Sénégal: pour servir à l'intelligence de leur histoire (1853)..	84
Figure 4 - Carte des pays situés entre Gorée et Saint Louis : comprenant le Diambour, le Cayor, le Saniokhor, le Diander et le Baol (1865).....	94
Figure 5 - Carte des états Sérères, dressée sous la direction du colonel du génie J. Pinet-Laprade (1865).....	108
Figure 6 - Carte d'une partie de la cote d'Afrique, pays des Ouolofs (1814).....	109
Figure 7 - Carte générale de la concession du Sénégal (1750).....	110
Figure 8 - Carte de la partie occidentale de l'Afrique comprise entre Arguin & Serrelionne (1727).....	115
Figure 9 - Carte très détaillée des pais compris depuis le cap Blanc jusqu'à la rivière de Serelione (18e siècle).....	115
Figure 10 - Carte de la Concession de la Compagnie du Sénégal (1690).....	116
Figure 11 - Carte des migrations à partir de la région du Haut-Nil et des Grands Lacs.....	140
Figure 12 - Cartes de l'Afrique française ou du Sénégal (1726).....	143
Figure 13 - Carte de l'Afrique Française (1726).....	144
Figure 14 - Les instruments collectés dans le cadre de la Restitution de la culture noon.....	206
Figure 15 - Mame Française « Ngoye » Ndione et son <i>kan-ndang</i> .....	207
Figure 16 - Trio de <i>kan-ndang</i> , Ensemble Mbayid.....	208
Figure 17 - Un <i>kanu</i> orné et un <i>kan-ndang</i> .....	211
Figure 18 - Emmanuel Ndiolo Tine jouant du <i>Digueul</i> .....	217
Figure 19 - Duel entre une danseuse et le nder.....	246
Figure 20 - <i>Naolen Yalla</i> , chant d'après des airs noons.....	283
Figure 21 - Annonce du pré-focus noon pour le rétablissement des classes d'âge.....	329
Figure 22 - Séance d'enregistrement, <i>Mbilim Noon: d'hier à aujourd'hui</i> (4 juillet 2019)...	350
Figure 23 - Couverture de l'album <i>Mbilim Noon: d'hier à aujourd'hui</i> .....	353
Figure 24 - Lancement international de l'album <i>Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui</i> (18 janvier 2020).....	354

## Liste des écoutes et autres suppléments

Pièce n° 1 : <i>yëngú léén</i> (Richard Ndione et Anthony Grégoire, 2019).....	57
Vidéo n° 1 : performance de <i>mbayid</i> (ensemble Mbayid; Anthony Grégoire, 2020).....	208
Vidéo n° 2 : <i>Niilaa Duwaa</i> , scène du couscous (à partir de 16 :06; Bez, Grégoire et Nier, 2020). .....	212
Pièce n° 2 : Piste 75_1-10 : Pour piler le mil (chanté par les hommes; CDsp1, arch. de Keur Moussa).....	213
Vidéo n° 3 : Emmanuel Ndiole Tine jouant du <i>Digueul</i> ( <i>Hundus</i> ; Restitution de la culture Noon, 2015[?]).....	217
Vidéo n° 4 : <i>Niilaa Duwaa</i> , le mbilim, c'est le Noon (à partir de 26 :28; Bez, Grégoire et Nier, 2020) .....	232
Vidéo n° 5 : <i>Niilaa Duwaa</i> , scène des sabars (à partir de 23 :09; Bez, Grégoire et Nier, 2020) .....	234
Pièce n° 3 : tambours sabar, rythmes de base (Ensemble Rakhane Mbissane, 2019). .....	239
Pièce n° 4 : démonstration, tambours seuls (Ensemble Rakhane Mbissane, 2019).....	239
Pièce n° 5 : <i>Diouloulénma</i> (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020).....	240
Pièce n° 6 : <i>yëngú léén</i> (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020).....	240
Vidéo n° 6 : <i>Niilaa Duwaa</i> , <i>mbak</i> d'introduction (introduction; Bez, Grégoire et Nier, 2020) .....	242
Pièce n° 7 : <i>mbak</i> annonçant la fin du mbilim (Ensemble Rakhane Mbissane, 2019) .....	242
Vidéo n° 7 : <i>Niilaa Duwaa</i> , scène du mbilim (à partir de 28 :30; Bez, Grégoire et Nier, 2020) .....	249
Pièce n° 8 : <i>Kowis</i> (Richard Ndione, 2019).....	268
Pièce n° 9 : <i>se waayee</i> (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020).....	288
Pièce n° 10 : <i>kul saafi</i> (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020). .....	290
Vidéo n° 8 : Mbilim, présentation des pagnes (Troupe Dominic Savio, Bignona, 2020). .....	314
Pièce n° 11 : <i>heetaa</i> (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020). .....	315
Pièce n° 12 : <i>hul</i> (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020).....	317
Pièce n° 13 : <i>Thiangola</i> (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2019). .....	318
Pièce n° 14 : <i>Kowis</i> (Richard Ndione, 2019).....	318
Pièce n° 15 : <i>yëngú léén</i> (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020).....	326
Pièce n° 16 : Piste 75_1-9 : Après la récolte ( <i>yëngú léén</i> ; CDsp1, arch. de Keur Moussa) ...	327
Pièce n° 17 : <i>Mo ne ni na</i> (Richard Ndione et la Chorale Saint-Pierre Claver, 2019).....	338

Vidéo n° 9 : <i>Mo ne ni na</i> , lancement d'album (extrait, Rich'Art Ndione et Le Saawal avec la Chorale Saint-Pierre Claver, 2020).....	338
Vidéo n° 10 : Vidéo promo – Rich'Art Ndione et Le Saawal (2019).....	369

## Liste des sigles et abréviations

<b>ACS</b>	Archives culturelles du Sénégal
<b>ANS</b>	Archives nationales du Sénégal
<b><i>Annales</i></b>	<i>Annales de la Propagation de la foi : recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'Association de la Propagation de la foi</i>
<b>Arch. CSSp</b>	Archives Générales de la Congrégation du Saint Esprit, Chevilly-Larue
<b>Arch. CSSp FANO</b>	Archives de la Congrégation du Saint Esprit, Maison de la fondation spiritaine de l'Afrique du Nord-Ouest, Sénégal
<b>Arch. CSSp photos</b>	Archives photos de la Congrégation du Saint Esprit, Chevilly-Larue
<b><i>Bulletin(s)</i></b>	<i>Bulletin de la Congrégation</i>
<b><i>Miss. Catholiques</i></b>	<i>Les Missions catholiques : bulletin hebdomadaire illustré de l'Œuvre de la propagation de la foi</i>
<b>OPM</b>	Œuvres pontificales missionnaires (organisme du gouvernement de l'Église catholique romaine)
<b>OPMPF</b>	Œuvre pontificale missionnaire de la Propagation de la foi (division des OPM)
<b>SHD</b>	Service historique de la Défense, centre historique des archives, Vincennes
<b>UCAD</b>	Université Cheikh Anta Diop

*À ma douce moitié, Véronique,  
qui m'accompagne sans compromis  
dans toutes mes aventures;*

*À notre grand garçon, Théo,  
qui est entré à l'école et qui se demande  
pourquoi son père y est toujours...*

## Remerciements

Une telle recherche doctorale n'aurait pu porter fruits sans la participation, les conseils et le soutien de nombreuses personnes qui, au fil du temps, si elles ne l'étaient pas déjà, seront devenues des ami(e)s très cher(e)s. La simple présence de ces personnes, particulièrement dans le cadre d'autant de déplacements (cotutelle Québec-France, terrain au Sénégal, etc.), aura souvent suffi à m'encourager dans ce parcours qui, ma foi, n'aura finalement pas été sans embuches.

Toute ma gratitude envers mes directeurs, Bob W. White et Denis Laborde, qui n'ont pas ménagé commentaires et (dés)accords à la lecture de mes propositions, théories, digressions, etc. Bob, ton acharnement au *Comment?* m'aura forcé à repousser toutes mes limites inductives. Denis, ton attachement au *Pourquoi?* m'aura quant à lui obligé à remettre en question la pertinence même de mes réflexions. Vraiment, je vous dois beaucoup, vous qui avez su croire au potentiel de mes recherches et qui avez accepté de prendre sous votre aile un doctorant obsédé par un questionnement : si j'avais su que je conduirais et terminerais ma thèse ainsi, l'aurais-je écrite ainsi? Vous avez sauté dans « mon beau grand bateau », et le moins que je puisse dire, c'est que « vous m'avez fait de bien grandes vagues »<sup>1</sup> : je vous en remercie infiniment!

Un immense merci au personnel des archives de la Congrégation du Saint Esprit, à Chevilly-Larue, qui m'ont accueilli pratiquement chaque semaine entre décembre 2017 et février 2018, notamment le P. Roger Tabard, archiviste général, M. Martin Dejonge, assistant archiviste, et Mme Geneviève Karg, responsable des archives photos. Merci aussi à mes ami(e)s Arihana, Julie, Claire et Frederic pour tous les beaux moments passés à décompresser à la BNF. Mais surtout, merci à mes amis Lucas Berton et Thiago Sapede avec qui les recherches auront pu se tisser dans les échanges et les fous rires : vraiment, une année (et même plus!) sans vous deux n'aurait jamais pu être aussi géniale! Merci!

Un merci tout à fait spécial à un ami très cher, Frère Ernest Senghor, de la Congrégation des Frères de Saint Gabriel, et aux Pères de la Congrégation du Saint Esprit, pour m'avoir

---

<sup>1</sup> En référence à la pièce « Un beau grand bateau » de Gerry Boulet, parue en 1988 sur l'album *Rendez-vous doux* (paroles de Denise Boucher).

littéralement pris en charge lors de mon passage dans les archives de la Maison de la fondation spiritaine, à Dakar, en 2016. Tous mes remerciements aussi à Pierre André Coly et Fadel Thiam, respectivement Conservateur et ancien Conservateur du Musée régional de Thiès, pour leur implication lors de mes nombreux passages au sein de leurs institutions pendant ces dernières années. Un immense merci à mes collaborateurs et mes informateurs qui seront devenus, pour la plupart, des ami(e)s cher(e)s : Brigitte et Djimbi Ndione, les frères Faye de l'Ensemble Rakhane Mbissane, Serge Tine, Ndiassé Faye, Mame Fraçoise Ndione, ainsi que toutes celles et ceux qui auront accepté de participer à ma recherche. Toute ma reconnaissance aussi à ma famille sénégalaise : papa Jo, maman Colette, mes frères et sœurs et nombreux ami(e)s sénégalais(es), vous êtes tellement important(e)s dans ma vie!

Une mention toute spéciale à Benoit Nier, qui se sera joint à moi à quelques reprises lors de travaux sur le terrain, notamment lors de séances d'enregistrement *live*. Mention spéciale à Antoine Bez qui aura aussi sauté dans notre folle aventure de tournage d'un film ethnographique sur le terrain. Les mecs, votre passage au Sénégal et les moments que nous y avons partagés nous auront liés pour la suite! Un immense merci à Frédéric Gravel, Stéphane Trudel, Demba Aliou Ka, Tito Babaca Dia et toute l'équipe de ClapAfrica pour leur implication sans compter dans la production du disque de mbilim et sans qui ce projet n'aurait certainement jamais pu voir le jour. Merci aussi à Matteo Auger-Micou de m'avoir partagé toutes ses connaissances sur le rônier et grâce à qui l'ethnobotanique est devenu chez moi un véritable intérêt! À vous tous : *Cheers!*

Je ne pourrais passer sous silence l'importance de la présence quotidienne de Richard Ndione, dit « Khadim », sur le terrain. D'informateur-clé, il est devenu un ami très proche, jusqu'à le considérer aujourd'hui comme un véritable frère : la connexion qui nous lie maintenant est unique, et jamais je ne remercierai assez la vie de t'avoir mis sur mon chemin! Vraiment, Richard, merci d'être celui que tu es : tes valeurs et ton amour de la vie ne peuvent que renverser les gens, comme ils l'auront fait avec moi. *yaa diúú bēwíínóó<sup>2</sup>!*

---

<sup>2</sup> Littéralement « nous ne faisons qu'un ». Les transcriptions du noon, tout au long de cette thèse, le sont à partir de la grammaire de Mohamadou Hamine Wane (2017b) et de nos travaux ensemble, lorsque possible. Sinon, dans les cas où je n'aurai pas pu avoir de validation de sa part, mes transcriptions se situent entre les sonorités du parlé, sur le terrain, et ses enseignements théoriques et ne constituent donc pas une référence grammaticale autrement que le fait de l'existence de certaines expressions dans une période de codification de la langue noon.

Tous mes remerciements à ces merveilleuses et charitables âmes qui auront accepté de relire certaines parties de ma thèse et qui auront donc inmanquablement contribué à clarifier et mieux concrétiser ma pensée : Véronique Senécal-Lirette, Isabelle Comtois, Marianne-Sarah Saulnier, Sylvie Genest, Maude Arsenault, Roxane Campeau et Jonathan Morell. Je remercie aussi tous mes ami(e)s et collègues du Laboratoire de recherche en relations interculturelles (LABRRI) pour nos échanges et discussions, et plus particulièrement Pierre Anctil pour sa vision particulièrement éclairante de l'utilisation de l'histoire pour l'observation des dynamiques interculturelles.

Enfin, mon petit noyau nucléaire, qui m'a suivi dans mon aventure, qui m'a encouragé dans les hauts et les bas, mais qui m'aura surtout fait sourire et permis de donner littéralement tout ce que je pouvais investir dans la thèse : mon temps, mon énergie, ma véritable passion... Véronique et Théo, je vous aime d'un amour infini, plein de fierté et de gratitude : merci d'avoir vécu tout ça avec moi de par le monde, sans jamais regarder en arrière, fonçant tête baissée vers l'inconnu et sans nécessairement compter tous les sacrifices qu'imposait un cheminement comme le mien à une famille soudée et forte!

## Préface

L'année 2016 fut pour moi une année décisive. La finalisation de mon mémoire de maîtrise<sup>3</sup> m'apportait la confirmation que ma question de recherche doctorale initiale deviendrait de moins en moins viable au fil de l'avancement de mes recherches dans un contexte où 1) j'aurais plus ou moins accès à mon terrain compte tenu de la différence de temporalité historique *envisagée* (un passé colonial idéologique et contradictoire), et où 2) les acteurs qui, eux, y étaient (les missionnaires et l'armée coloniale française), n'étaient alors pas intéressés par la question musicale, qui plus est chez les Noons<sup>4</sup>, et n'en auront tout simplement pas relevé la présence, outre l'organisation ponctuelle de « tams-tams »<sup>5</sup>. De plus, alors que j'aimais m'attribuer *une* étiquette d'ethnomusicologue travaillant sur les pratiques musicales des Noons de la région de Thiès, au Sénégal, la mise en exergue des carences, voire la quasi-inexistence des recherches

---

<sup>3</sup> Intitulé « La représentation de la collectivité dans la mise en acte du chant choral sénégalais chez les Sérères noon de Saint Pierre Julien Eymard de Kouidiadiène » (2016), ce travail mettait en lumière la nécessité de mieux comprendre les pratiques musicales des Noons en regard des tous premiers contacts qu'ils ont pu entretenir avec les acteurs coloniaux. Ce même constat laissait toutefois déjà poindre la problématique de l'absence de traces historiques quant à l'existence même de ces pratiques musicales dans le cadre de la colonisation : une question qu'il fallait surmonter pour trouver le « quoi » avant de réfléchir sur le « comment » de la faisabilité de mon projet de thèse...

<sup>4</sup> Pour information, la marque du pluriel et l'utilisation de la majuscule pour les noms des groupes ethniques qui seront mentionnés au cours des prochaines pages ne sont pas uniformes dans la littérature ni sur le terrain. Ainsi, dans un souci de conformité avec les usages prédominants, seuls les noms « Noon » et « Safène » prendront un « s » au pluriel alors que les autres resteront invariables. Pour la majuscule, elle ne sera utilisée que lorsque le nom réfère au gentilé (par exemple, « les Noons » ou « les Laalaa »), les noms référant à la langue ou utilisés comme adjectifs resteront donc sans majuscule.

<sup>5</sup> Cette appellation réfère, dans les archives consultées, à des soirées festives où les Sénégalais battaient les tams-tams en chantant et dansant.

sur cette communauté<sup>6</sup> formidable que je côtoie maintenant depuis 2010, creusaient toujours plus le « hiatus » entre mon projet et les (im)possibles.

Cette situation s'est vécue, chez moi, telle une « crise identitaire » qui m'aura obligé à me (re)situer en tant que chercheur à la croisée d'une anthropologie culturelle *et* historique et d'une ethnomusicologie sur le terrain *et* dans les archives. Plus précisément, si je croyais étudier les manifestations musicales pour expliquer autant que possible les structurations et développements sociaux de la communauté noon, je me voyais désormais à la croisée de deux paradigmes complémentaires de recherche, deux « visées » convergentes, lesquels j'avais pourtant – et étonnamment! – beaucoup de mal à articuler *ensemble*. Je me voyais donc faire le choix de mettre de l'avant et de prioriser la complémentarité de certains cadres théoriques (Devereux, 1972), tout en n'excluant pas pour autant le possible apport d'autres cadres et théories. « Par où commencer? », disait Roland Barthes (1970); « avec le geste de mettre à part, de rassembler, de muer ainsi en “documents” certains objets répartis autrement », répondrait assurément Michel de Certeau (2016 [1975]: 84).

C'est donc en ayant l'impression de ne pas me rattacher nécessairement à une discipline plus que l'autre que j'aurai finalement (dé)construit mon projet, faisant de la mise en commun des *objets* trouvés ici et là le fondement d'un *sujet* incroyablement plus vaste et impressionnant que ce à quoi je me serais attendu à prime abord. Il s'agissait dès lors d'une entreprise fondée beaucoup plus sur la critériologie (le *pourquoi* de l'importance de chaque information) que sur les liens réels *et/ou* répandus et acceptés (ou non), traditionnellement, au nom d'une sorte de compromis consensuel communautaire et scientifique. Empêtré que j'étais alors dans une recherche où tout était encore à faire, et influencé par mes propres traditions disciplinaires, acquises au fil du temps, j'ai décidé de ne me confiner dans aucun cadre disciplinaire, de ne m'arrêter à aucune limite académique et de suivre ne serait-ce que la moindre bricole d'information ou d'idée qui pouvait poindre, cherchant parfois, je l'avoue, *mon* aiguille dans une « botte de foin » qu'on aurait laissé brûler dans la grange tout entière<sup>7</sup>... Cette inter-

---

<sup>6</sup> En témoignent mes propres recherches depuis 2010. Voir *infra* la revue de littérature.

<sup>7</sup> Pour paraphraser Pierre Dac qui disait facile, au contraire, de trouver une aiguille après avoir brûlé ladite botte de foin.

disciplinarité, telle que je la conçois aujourd'hui, s'est régulièrement traduite pour moi en ce que Sylvie Capitant (2013) décrivait comme une « indiscipline » : « un moyen épistémologique pour contribuer à restituer au réel une certaine unité que les conditions de production du savoir scientifique ont tendance par nécessité heuristique à lui enlever » (p.117). Un « symptôme de la préférence excessive pour l'induction », dirait Gregory Bateson (1977a: 16)? Pourtant, la complémentarité des approches inductive et déductive aura été essentielle pour *une* compréhension de mon sujet.

Enfin, force est de constater que j'y ai pris un malin plaisir, et l'entreprise que je m'étais fixée aura alors donné naissance à plusieurs projets, parmi lesquels cette thèse en cotutelle qui se situe inmanquablement à la croisée des disciplines et des continents, mais aussi de mes ambitions et de toutes les faiblesses théoriques et méthodologiques qu'une telle orientation de recherche m'aura obligé à combler autant que possible. Ce cheminement intérieur qu'était le mien aura finalement trouvé son *alter ego* métaphorique chez les Noons, sur le terrain : cette communauté qui, elle-même, se questionne sur sa propre identité et sur son propre passé depuis maintenant tout près de 150 ans... Cette crise que je vivais s'est inévitablement liée à celle de mes informateurs, mes collègues : mes ami(e)s que je côtoyais tous les jours, sur le terrain. Ce questionnement identitaire a finalement été le moteur, pour nous, d'un travail très intime et, surtout, réciproque, où tout un chacun avait grandement à apporter à l'autre : une relation où, en somme, le travail aura porté ses fruits à la fois dans la production d'un savoir partagé et *sensible*, mais aussi dans la (re)construction et la transformation d'un « soi » partagé – et partageable! – dans le temps, l'espace et les gens. C'est de telle sorte que se sera vécue, pour moi, la recherche sur le terrain : la transformation du « soi » comme résultante de la rencontre interculturelle.

Selon Adrian Marino (1981), l'instabilité sémantique de l'« explication » oblige à considérer les phénomènes « de l'intérieur »; c'est en quelque sorte ce qui mène à « vivre » et « expérimenter » la compréhension se substituant ainsi à la connaissance proprement dite. Dans le même état d'esprit, j'ai voulu ici, non pas « expliquer » au lecteur ma démarche, mais bien l'accompagner vers *des* conclusions qui se déploieront au fil de ces pages. De ce fait, j'ai fait le choix de guider ce lecteur à *un* croisement entre ce que je regarde et ce que je fais, sans toutefois lui promettre qu'il y ait véritablement un « pourquoi » à mes choix indépendamment de cette véritable

expérience qu'est la thèse et de ma propre volonté de suivre mon intuition pour *comprendre* ceux avec qui (et ce avec quoi) je travaille. Il y aura effectivement un « pourquoi », véritablement engagé, mais qui ne sera pas celui de la sauvegarde, au profit de l'acceptation (et) du changement. Après tout, même une photographie changera d'aspect avec le temps...

En somme, cette thèse cherche l'atteinte d'une acceptabilité rationnelle, une « cohérence idéale de nos croyances entre elles et avec nos expériences *telles qu'elles sont représentées dans notre système de croyances* – et non une correspondance avec des “états de choses” indépendants de l'esprit ou du discours »<sup>8</sup> (Putnam, 1984: 61), qui plus est en cette période politisée (et polarisante!) de la réécriture de l'histoire générale du Sénégal<sup>9</sup>. En tous les cas, elle me semble être une prémisse pour le moins stimulante pour la poursuite de plus amples entreprises puisque chacune des questions soulevées afin de consolider mon sujet ouvrirait la voie à de trop nombreuses questions subsidiaires auxquelles je ne pouvais assurément pas me permettre de répondre de manière exhaustive dans le cadre du présent écrit. En cela, il s'agit possiblement d'une limite majeure de la recherche, bien que celle-ci ouvre la voie à un potentiel éclaircissement de quelques facettes de l'histoire du Sénégal. J'aurai donc pris pleinement le pari du « double temps » de Bateson (1977a: 101-02) en suivant mes intuitions les plus hasardeuses – ou était-ce le cumul de mon expérience sur le terrain et de mes recherches? – et en faisant des nœuds à répétition dans mon mouchoir afin d'indiquer « INEXPLORÉ AU-DELÀ DE CE POINT » (p.103). J'espère que ma volonté de clarifier ces questions afin de bien encadrer l'hypothèse soutenue ici laissera place à la fois à *une* bonne compréhension de ma recherche, et à une promesse de poursuivre ultérieurement l'approfondissement de chacun des éléments laissés en plan.

---

<sup>8</sup> Sauf indication contraire, les italiques et autres mises en forme typographiques sont d'origine dans les citations.

<sup>9</sup> Le *Projet de réécriture de l'Histoire générale du Sénégal, des origines à nos jours*, proposé en 2013 par le Professeur Iba der Thiam, titulaire et enseignant-chercheur au Département d'histoire de l'Université Cheikh Anta Diop (UCAD), à Dakar, a causé beaucoup de remous dans le pays et ce, dès la parution des tous premiers volumes, en 2019, à cause notamment du mécontentement de certains groupes sénégalais de voir se réécrire leur histoire d'autre façon que celle qui les aurait mis en valeur de quelque façon que ce soit. Ces cinq premiers volumes ont d'ailleurs été retirés rapidement du marché après quelques semaines seulement, bien que j'aie pu me procurer avec beaucoup de travail et d'insistance le troisième volume portant sur la période ancienne du Sénégal, et plus particulièrement l'Antiquité et l'égyptologie (Lam et Buuba, 2019). Pour les détails du projet, visiter <http://senhistoire.org/> (consulté le 19 avril 2019).

*[...] l'auteur n'a pas l'exclusivité de la signification de son œuvre.  
L'interprétation qu'il donne de sa création n'est ni exclusive ni préférentielle.  
(Marino, 1981: 388)*

## **Introduction générale :**

### **Du « comment » et du « pourquoi »**

Mes recherches précédemment menées (musicologie, 2010-14; ethnomusicologie, 2014-16) chez les Sérères noon de Koudiadiène, paroisse sénégalaise en périphérie de Thiès, démontraient que leurs pratiques musicales quotidiennes résultent d'un contact intime et prolongé avec les missionnaires catholiques (Grégoire, 2016a), et certaines irrégularités culturelles et discursives entourant le syncrétisme culturel de la région y ont été relevées. Dès lors, une explication à ce phénomène a pu être envisagée, notamment grâce à des recherches pré-terrain au sein de certains fonds d'archives qui m'auront mené à étendre la portée de mes observations à l'ensemble de la communauté noon de la région de Thiès (voir plus loin le territoire retenu pour la recherche). Malheureusement, les archives, quelles qu'elles soient, ne mettaient en lumière que certains éléments de la culture noon *par opposition* à celle des autres groupes du Sénégal (par exemple : *la communauté A pratique tel rituel, décrit de X manière, mais pas les Noons*). Toutefois, ces informations demeuraient fondamentales dans mon projet de (re)construction de leur identité culturelle où la perception actuelle des Noons de leur passé tend à changer celui-ci pour de

meilleures perspectives d'avenir au Sénégal. Ces mêmes informations m'auront alors permis d'entamer un travail de tri des observations ethnologiques de ces écrits idéologiquement orientés afin de dresser un portrait beaucoup plus complet de la situation socio-historique et culturelle de ce groupe avant et pendant la colonisation et son évangélisation afin de mieux comprendre qui étaient les Noons. Prenant beaucoup plus d'ampleur que prévu, cette recherche s'inscrivait dès cet instant dans un contexte d'acculturation et de syncrétisme au sein d'une population qui, on le verra, fait de surcroît l'objet d'une exclusion systématique de la littérature historique écrite. De plus, pareille situation aura causé un dédoublement de ma focale initialement envisagée : à ma recherche sur le terrain, aujourd'hui, devait se juxtaposer une recherche sur le terrain des autres, hier.

### « Exister ou non » : problématique de recherche

Ce qui est clair dans le discours populaire, c'est que la période coloniale a porté un coup dur sur l'identité de ce groupe thiésois avec l'attribution de l'ethnonyme « noon » à la communauté Saafi<sup>10</sup> qu'il était alors. Cette qualification de « Noon », qui signifie aujourd'hui « ennemi » en wolof, réfère pour eux à une époque coloniale où les Saafi de Thiès défendaient ardemment leur territoire situé entre le Royaume du Cayor des Wolofs et les comptoirs coloniaux français, sur la côte. Force est de constater que cette étiquette pèse lourdement aujourd'hui chez les Noons, et cela suffit encore à reléguer cette communauté au rang d'« effacée » et d'oubliée, laissant libre recours à la création d'une ville de Thiès en tant que carrefour culturel (Diongue, 1990) niant même sa culture première par le manque d'actions et d'initiatives pour la préservation socio-historique de la culture noon : un passage à Thiès suffit ironiquement pour comprendre que les Noons ne s'y (re)trouvent pas... Pourtant, mes observations témoignent clairement du fait que l'absence des Noons, à Thiès et dans l'histoire du Sénégal, n'est pas inconnue des Noons eux-mêmes. Plusieurs informateurs auront même qualifié cette histoire à *oublier* de « taboue » : une histoire que l'on tente de laisser en arrière à cause de la honte d'avoir été (et d'être toujours) perçu comme un ennemi, comme l'auteur de meurtres et de brigandages envers d'autres.

---

<sup>10</sup> Cette expression sera expliquée, complexifiée et décortiquée au fil des prochaines pages.

S'opposant à l'annexion et au commerce avec les colons sur leur territoire, ils ont longtemps été reconnus comme les auteurs d'actions d'une cruauté sans égal. Certains Noons demandent même à ce qu'on leur retire cette identification afin qu'ils puissent redevenir les Saafi d'autrefois : l'ethnonyme « Noon » semble ainsi être le moteur de ce désir d'oubli, tant est que la communauté n'a pas valorisé sa culture et alimente elle-même aujourd'hui son effacement identitaire au sein de la Commune de Thiès et ce, même s'il est su et avéré, sur le terrain, que les Noons sont les autochtones de Thiès et de toute la région environnante. Plusieurs m'auront présenté la défaite des Noons contre les Wolofs comme le résultat d'une « guerre psychologique » qu'ils auraient perdue. Une défaite qui aura relégué les premiers au rang d'effacés : un effacement qu'ils alimentent eux-mêmes à cause de la honte engendrée par un tel titre rejetant toute une communauté pour des actes qu'ils ont bel et bien commis pour préserver leur territoire et leur patrimoine face à différentes facettes de colonisation : aux niveaux ethnique, religieux, puis culturel. Mais cette guerre s'est transposée aujourd'hui, chez les Noons, en un combat.

Si cette expression d'une recherche identitaire des Noons et d'une place pour eux dans l'histoire de leur pays se traduira tout au long de cette thèse en un combat, ce n'est pas seulement par exagération du chercheur d'une situation peu envieuse sur le terrain. Tout au contraire, le mot « combat » pour décrire le cheminement de la communauté est celui qui aura été utilisé par les Noons, jeunes et moins jeunes, qui tentaient de me faire comprendre à quel point leurs revendications socio-politiques actuelles s'inscrivent toujours dans une opposition historique et culturelle : la première, (post)coloniale, et la deuxième, religieuse et ethnique. C'est en quelque sorte une lutte actuelle pour la (re)connaissance. Le combat d'alors pour la préservation de la culture et du territoire noon se perpétue donc toujours aujourd'hui dans un contexte où cette même culture est en train de disparaître, diluée qu'elle est dans ce carrefour culturel qu'est devenu Thiès, faute de revendication jusqu'à tout récemment chez eux de leur place au cœur de leur propre patrimoine.

C'est par leur pratique du mbilim que les Noons ont choisi de mener à bien ce combat et de le porter haut et fort pour la promotion d'une identité forte, renouvelée et fondée sur un retour aux sources, grâce à un travail de recollection chez les aînés, et pour la construction d'un présent

fort et assumé et la promotion d'un futur identitaire s'inscrivant de plein droit dans l'histoire du Sénégal. Ce combat s'inscrit à la fois dans un mouvement de « Restitution de la culture Noon » du Musée régional de Thiès qui, au final, aura plutôt mis un froid au sein de la communauté villageoise, et mitigé la communauté d'artistes et d'intellectuels noons par sa production documentaire plus ou moins représentative de l'objet et l'objectif visés; et à la fois dans une dynamique de reprise de ce même mouvement dans une optique d'internationalisation de ces mêmes phénomènes culturels qui ont pourtant échappé au mouvement de Restitution.

C'est donc véritablement un schisme qui (dés)unie les membres de la communauté Noons aujourd'hui : d'une part, des intellectuels respectés dont certains prônent pour eux l'abandon de l'ethnonyme « Noon » parce que la communauté n'aurait jamais été nommée ainsi sans son passé meurtrier, et d'autres qui désirent plus que tout justifier la présence des Noons, en tant que tels, au sein du groupe des Sérères. D'autre part, des membres vieillissant de la communauté se *souviennent* d'un passé « noon » tout en (re)connaissant *des* facettes socio-historiques permettant la justification de la conservation de cette étiquette « noon », et d'autres ne veulent simplement pas aborder le sujet, de peur d'être à nouveau stigmatisés pour un passé dont ils ont hérité. Entre les deux, il y a un chercheur s'affairant à faire la lumière sur cette situation bouleversante qui unie pourtant cette communauté à un terroir et une culture qu'elle essaie d'ancrer dans un passé pour un meilleur vécu, aujourd'hui, et de meilleures perspectives d'avenir. Et en parallèle, il y a aussi les autres communautés sénégalaises partageant ou non le territoire des Noons et qui ont un discours sur la situation.

Qu'en est-il donc de cette situation lorsque l'on questionne le passé, ce témoin de contacts et d'échanges riches en apprentissages et qui, surtout, aura pu, selon le cas, laisser des traces au sein d'archives, par exemple? Qu'en est-il réellement de ce « devenu » noon, appellation qui ne possède par ailleurs pas d'équivalent dialectal chez eux sauf, selon certains, le fait de désigner quelqu'un, de le pointer du doigt? Être différent leur aura-t-il valu une (ré)attribution identitaire complète à laquelle on se doit aujourd'hui de s'opposer pour viser un idéal passé et, justement, idéalisé? Le croisement de divers types de sources historiques, écrites et orales, sera ici nécessaire afin de comprendre les conduites et l'intensité du contact et de la rencontre coloniale. Ce croisement aura raison de ce cheminement des Noons en éclaircissant la situation socio-

historique de la communauté parmi les *autres* du Sénégal : les colonisateurs, les religieux et les groupes ethniques voisins au pays.

On le verra, (dis)cerner la communauté noon impliquait de savoir qui étaient ces gens, ces acteurs d'une identité groupale « floue » et contestée. Mais à la question du *qui?* se substituait irrémédiablement celle du *comment?* de la construction de groupe. C'est la question du « choix d'être », actuellement, par rapport à un passé pendant lequel ce même groupe est « devenu différent » suivant son contact avec les missionnaires catholiques français, puis italiens, dès les années 1860. Ces missionnaires auront pu (ou non) agir en tant qu'ethnologues dans un premier contact et une situation désormais révolue et impossible à atteindre, mais témoignant de bouleversements identitaires et historiques majeurs. Ce regard, aujourd'hui, sur un passé qui me semblait des plus incertains en début de parcours doctoral, m'aura mené à prendre le pari de la complémentarité entre, d'une part, l'observation d'une rencontre interculturelle en contexte colonial (dans le passé) et, d'autre part, *ma* rencontre interculturelle, sur le terrain (dans le présent), au sein d'une démarche bi-musicale renouvelée. On le verra aussi, ce choix aura permis en outre de mettre en lumière les différents acteurs impliqués dans ce jeu d'échelles : Sénégalais, Noons, missionnaires et coloniaux d'autrefois, auxquels s'ajoute maintenant ma propre personne, en tant que chercheur et acteur politique dans la (re)définition d'une culture et de pratiques musicales désormais circonscrites.

En outre, vu l'importance considérable de ce passage, chez les Noons, depuis l'animisme jusqu'au catholicisme pendant la période coloniale, le questionnement qui motive ma recherche est le suivant : comment la musique a permis de véhiculer, de façon continue, *une* identité noon dans une construction socio-historique et dynamique au fil du temps et de la colonisation? Pour y répondre, je propose donc de reconsidérer le travail d'archives sur l'histoire et l'expérience coloniale et missionnaire afin de repenser les modèles classiques sur le syncrétisme et l'acculturation pour comprendre, d'une part, la construction d'une identité culturelle dans le croisement de cette identité entre *un* présent partagé entre les Noons eux-mêmes et *les autres* du pays, colonisateurs et Sénégalais. D'autre part, cette (re)considération permet aussi de comprendre la construction et la « conduite » d'une identité musicale syncrétique, dans le temps, au sein de laquelle sont véhiculés des éléments « choisis », par les acteurs en présence, d'une

identité considérée comme « Noon ». En somme, il s'agit d'une invitation, comme l'indique si bien Nathan Wachtel (1992, 2014), à repenser les rapports entre l'identité et l'altérité afin, ici, de dissocier l'agir du contact colonial et sa situation de « colonialité », tout en distinguant l'implication des différents acteurs en situation de rencontre. Cette reconsidération des archives comme sources ethnographiques a permis de mettre au jour les mécanismes de perception, de projection et de vécu qui lient ces acteurs aux changements culturels, plus particulièrement « musicaux », qu'aura apporté le contexte colonial.

Si l'histoire officielle du Sénégal ne mentionne les Noons qu'en tant qu'altérité et groupe s'opposant à la pénétration française à l'intérieur du pays, il serait faux d'aller jusqu'à dire que les Noons ont été oubliés ou sont absents de la littérature; au contraire, mes recherches auront mis au jour près de 200 mentions plus ou moins directes de ce groupe au sein de divers corpus coloniaux et missionnaires. En effet, les sources témoignent dès la fin du 18<sup>e</sup> siècle, et de manière plus ou moins continue, du fait de leur reconnaissance en tant qu'entité groupale différente des autres au Sénégal (entre autres, depuis Pruneau de Pommegorge, 1789: 120). Toutefois, et là se situe le cœur du problème, ils n'y figurent que par « exclusion » dans cette littérature qui crée autour d'eux une sorte de « silence épistémique » (Touoyem, 2014: 2), silence qui « exprime un savoir plein – c'est le silence de celui qui se tait parce qu'il sait, et vice-versa. Il peut exprimer aussi une lacune dans le savoir – le silence de celui qui ne sait rien ou pas assez, de celui qui s'abstient, stoïquement, en l'absence de connaissances, d'opinions ou de certitudes établies ou provisoires. » (Eni Puccinelli Orlandi, 1991, citée par Manao, 1999: 18). Cette présence abondante relevée ici n'est cependant pas des plus concluantes puisque ne présentant pas les Noons d'autres manières que par mention de cet état de différence; d'ailleurs, cette littérature permet de déterminer *ce que les Noons ne sont pas*. Dans le cas présent, il s'agit néanmoins déjà un point de départ non négligeable compte tenu de l'absence de recherche sur le sujet.

#### a) Chercher les Noons dans la littérature

Pareille situation d'exclusion de la littérature oblige à (re)considérer la méthode de revue littéraire structurée, par exemple, à l'aide de mots-clés. En effet, partant du contexte colonial supposé mettre en lumière, on le verra, les relations tendues entre les Noons et les Français, il

aurait dû être évident de cerner la présence des Noons parmi la production coloniale écrite, relativement abondante. Toutefois, l'accessibilité à certains aspects de cette production, pourtant disponible généralement en ligne, notamment à partir de la plateforme Gallica (Bibliothèque nationale de France [BnF]), tend à souffrir d'un encodage de caractères particulièrement problématique avec les mots-clés en question ici. La recherche dans les lettres et les rapports administratifs, les rapports militaires, la production scientifique missionnaire ou, plus largement, dans toutes bases de données d'archives, a été orientée à prime abord autour des mots « Thiès », « Sérère » (et ses déclinaisons orthographiques rencontrées à ce jour, existant aussi au pluriel : *Seereer*, *Seerer*, *Sereer*, *Serrère*, *Cerer*, *Ceres* et *Cerere*<sup>11</sup>), « Noon » (et ses déclinaisons difficilement acceptables par les croisements avec l'anglais *noon*, « midi »; les religieuses, les « nones »; et, parfois, la négation « non »), « Saafi » (ou « Safi », qui se trouve être aussi le nom d'une ville au Maroc) et, enfin, « Cangin » (et ses multiples graphies : *Janxin*, *Diankène*, *Djankène* ou *Diankhine*, entre autres possibilités que j'ai pu lire ici et là). Mais les documents manuscrits disponibles uniquement en ligne posent d'autant plus de problèmes à cause de cet encodage des caractères qui ne détecte souvent pas l'intégralité des entrées pour un même mot, ce qui oblige une recherche par essais et erreurs, « à tâtons » dans un contexte où l'information n'a jamais été regroupée jusqu'ici, à quelques exceptions près.

Il en ressort néanmoins que, bien que laborieuse et souvent hasardeuse, cette méthode de recherche m'a permis de mettre au jour plus d'une centaine de références au sujet des Noons dans ce corpus. Éclectiques, certes; mais néanmoins particulièrement éclairantes d'un point de vue holistique et permettant de dresser un portrait socioculturel et socio-historique du groupe ciblé. Les archives missionnaires, notamment via les publications des *Œuvres pontificales missionnaires* (OPM), ne comptent pas plus de 25 mentions entourant la fondation coloniale de la ville de Thiès et du lien de « proximité » entre les missionnaires spiritains et les Noons (OPM, 1887-1972). L'*Œuvre pontificale missionnaire de la Propagation de la foi* (OPMPF) traite aussi à quelques reprises de ce contact avec les Noons, surtout au tournant du 20<sup>e</sup> siècle (OPMPF, 1876-1930). Sinon, outre Henri Koren (1982) et Joseph-Roger de Benoist (2008), qui retracent

---

<sup>11</sup> Ces deux dernières formes orthographiques sont des plus importantes parce que m'ayant conduit, par calque sémantique, vers une piste absolument non escomptée et qui est désormais à la base d'une théorie de l'origine des Noons qui sera présentée plus loin.

respectivement l'histoire de la congrégation spiritaine et de l'Église catholique au Sénégal, les Archives Générales de la Congrégation du Saint Esprit (Arch. CSSp) témoignent d'un nombre impressionnant d'entrées sur les Noons (pour le détail de ces archives, voir annexe A, section c), sans toutefois amener d'informations solides quant à leur situation socio-historique et/ou leur identité groupale autrement que par un questionnement sur les différences de cette identité par rapport aux autres groupes dits « ethniques » du Sénégal. Ces archives qui, pleines de promesses du fait que les acteurs missionnaires connaissaient explicitement la différence des Noons, ne témoignent finalement que de cet état de différence, et ne répondent pas non plus aux questionnements que leurs propres auteurs soulevaient quant à l'identité groupale différente qu'ils associaient à ces Noons au fil des récits journaliers. Certaines de ces archives présentent même les débuts d'une certaine recension des coutumes des Noons autour de Thiès, recension demeurée cependant incomplète et à l'état de notes manuscrites éparses.

Les archives coloniales sont, quant à elles, beaucoup plus divisées, notamment entre les rapports des différentes colonnes d'expéditions, les recueils de jurisprudence (Partie non officielle. Renseignements sur la situation des colonies. Sénégal: Nianing, 1892; Dareste et al., 1919), et divers ouvrages et travaux coloniaux mentionnant la diversité ethnique, dont les Noons (*Annales sénégalaises de 1854 à 1885, suivies des traités passés avec les indigènes*, 1885; Diallo, 1989; Faidherbe et al., 1888; La Tourrasse, 1897; Landing, 1990; Lombard, 1963; Richard-Molard, 1949, 1953). Selon différents ouvrages sur l'histoire militaire du Sénégal (notamment Gentil, 1978) ou de Thiès (Kébé, 2004), les archives coloniales françaises, consultées au Service historique de la Défense (SHD, Vincennes; voir annexe A, section g), seraient quant à elles réputées mettre l'accent sur les différends entre l'armée et les Noons; mais la lecture que j'ai pu en faire ne témoigne pas particulièrement du contact même entre les parties présumées. Les relevés missionnaires témoignent, au contraire, d'une bonne relation de proximité avec les Noons, et les descriptions que donnent ces rapports laissent de surcroît planer le doute sur l'identité même de ceux avec qui l'armée avait ces différends. L'isolat des Noons que proposent alors ces ouvrages (de référence) semble donc faire défaut; si ce n'est en ce qui a trait à l'histoire militaire coloniale, au moins à l'histoire des Noons eux-mêmes : la superposition territoriale des colonnes d'expéditions de l'armée française avec le territoire noon attribué dans les archives et revendiqué aujourd'hui sur le terrain ne concordent pas. Quant à eux, les rapports administratifs

témoignent clairement de l'existence des Noons, mais ne sont pas l'organe de prédilection pour la publication de l'état des « différences ethniques ». On y retrouve toutefois des éléments de réponse concernant, notamment, cet état de différence que le groupe entretient envers les groupes voisins tels que les Wolofs, Peuls, Sérères, etc.

Sinon, les acteurs de la période coloniale auront encadré et engendré la production d'un bon nombre de monographies ethnographiques et historiques au Sénégal (Aujas, 1931; Bérenger-Féraud, 1879; Brigaud, 1962, 1966; Colvin, 1972; Corre, 1883; Duchemin, 1949; Dulphy, 1937, 1939a, 1939b; Gamble, 1957; Gastellu, 1981; Labouret, 1933; Ndiaye, 1991a; Pélissier, 1966; Pinet-Laprade, 1865b, 1865c, 1865d, 1865e, 1865f; Piolet, 1902; entre autres, Pruneau de Pommegorge, 1789; Sabatié, 1925; Tautain, 1885; Villeneuve, 1814), tout comme la publication de nombreux récits de voyages et de notes professionnelles, en médecine par exemple (Brunel, 1897; Corre, 1964; Lanoye, 1861; Lasnet, 1900; Vigné d'Octon, 1891, 1913; Vuillot, 1898). Ces écrits témoignent aussi de la présence des Noons et de leurs différences. Enfin, de cette littérature coloniale se distinguent certains écrits qui, malgré leur penchant régulier pour l'exotisme et/ou le pessimisme racial, demeurent non négligeables pour l'observation des mœurs et des coutumes, religieuses ou non, des populations sénégalaises de cette époque des premiers contacts, dont les Noons<sup>12</sup> (Asante, 2008; Boilat, 1853b; Boilat, 1853c; Bruzzone, 2011; Buuba, 2005-06; Diouf, 2004; Dupire, 1976, 1977, 1985, 1988, 1991a, 1991b, 1994a; Dupire et al., 1974; Faidherbe, 1856; Gamble et al., 1985; Gravrand, 2016; Guerin, 1892; Ndiaye, 1976; Valtaud, 1922; Verneau, 1895; Wilbois, 1936).

Quelques études d'ethnobotanique témoignent aussi très tôt d'une différence dialectale chez les Noons (Becker, 1983; Berhaut, 1971-88; Berteau, 1912; Heim et al., 1924; Heim et al., 1920; Sébire, 1899; Trochain, 1932). À ce sujet, des études, dont certaines récentes et de plus en plus nombreuses, traitent de cette différence langagière, surtout suite à l'attribution au parler noon du statut de langue à risque ou en danger<sup>13</sup>, selon les sources (*Noon*, 2013; *Resources in and*

---

<sup>12</sup> Bien qu'ils ne soient pas toujours nommés comme tels au profit, par exemple, de leur circonscription à la région de Thiès.

<sup>13</sup> Certaines références mentionnent toutefois explicitement qu'il n'y aurait pas de distinction à faire entre « les différents groupes sérères », incluant les Noons, notamment Waly Coly Faye (1980, 1995) et Souleymane Faye (1981, 1982, 1985).

*about the Noon language*, 2015; *Noon*, [S.I.]; *Sénélangues: Description, typologie et documentation des langues du Sénégal*, [S.I.]; Alton, 1987; Butavand, 1933; Cissé, 2011; Diagne, 2015; Dieye, 2010; Dioh, 2004; Drolc Köln, 2006; Faidherbe, 1865, 1963; Greffier, 1901; Juillard et Ndiaye, 2009; Lamoise, 1873; Lopis-Sylla, 1981; Moseley, 2010; Ndione, 2017; Ndione et al., 1996; Pouye, 2015; Projet d'Alphabétisation de Fatick, 1986; Rasoloniaina, 2000; Sapir, 1971; Soukka et Soukka, 2000, 2001a, 2001b; Soukka, 2000; Wane, 2015, 2017a; Westermann et Bryan, 2017). Un site internet entièrement consacré à l'« ethnologie » sérère tend aussi à récolter une somme d'information de plus en plus grande au sujet des Noons qui y sont toutefois compris en tant que Sérères (Joof, 2008).

Plus encore, certaines sources s'appuient sur ces différences socioculturelles et dialectales pour évacuer la présence des Noons parmi les Sérères, alors que d'autres s'avancent pour proposer que les Noons ne seraient finalement pas « sérères » (Bourgeau, 1933; Carlus, 1880a, 1880b; Cissoko, 1967; Delpech, 1976; Gravrand, 1961, 2016; Lemmet, 1918; Lericollais, 1999; Pélissier, 1953; Sene, 1997). D'autres regroupent le Noons dans la famille des « Sérères du Nord-Ouest » (Becker, 1985; Ciss, 2000, 2005, 2008, 2016; Ciss et Toure, 2015; Foster, 2013; Nelson et al., 1974; Richard, 2015; Sall, 2009; Searing, 2002, 2006; Thiaw, 2012, 2013). Seuls quelques textes épars traitent plus spécifiquement des Noons et/ou de leur environnement immédiat et de leurs croyances (Boutrais, 1926a, 1926b; Dulphy, 1937; Dupire, 1992, 1994b; Faye, 1994; Ndiaye, 1976; Ndiaye, 1991b; Ndione, [2004?], [S.I.]; Savonnet, 1955; Tastevin, 1934a, 1934b), et l'on retrouve une transcription, en français, d'un conte « attribué » aux Noons dans le recueil de René Basset (1903). Enfin, une pléthore d'ouvrages présentent un « survol » de l'existence des Noons qu'ils abordent par méconnaissance ou dans le but de mieux circonscrire d'autres groupes du Sénégal qui auraient pu entretenir une relative relation de proximité avec eux, dans la région de Thiès ou non, ou dans le cadre d'écrits sur des sujets connexes, comme la ville de Thiès elle-même (de manière non exhaustive, Faye, 2016; Noal, 1897; Senghor, 1944; Thiaw, 1991; Vigné, 1887).

Sinon, une recension iconographique a permis de mettre au jour quelques photos prises par les Spiritains eux-mêmes dans le cadre de leur exercice missionnaire (figure 1, page suivante), mais aussi de faire ressortir la présence des Noons dans certains lots de cartes postales coloniales,



Figure 1 - Un Spiritain dans un village noon  
Source : Arch. CSSP 3I2.18, « Photos du Sénégal (Sauf Dakar et Casamance) »

notamment la collection Fortier<sup>14</sup> (David, 1986-88; Lamarque, 2009). Cette collection de cartes postales, produite entre 1900 et 1925, aura même permis d'apporter certaines nuances, voire de combler des « oublis » dans les informations recueillies sur le terrain, entre autres en ce qui a trait aux pratiques culturelles passées comme la scarification sur le ventre et qui est apparue à quelques reprises être de coutume chez les « Noons », du moins chez les femmes<sup>15</sup>. Une recension cartographique a aussi permis de mettre au jour le fait de l'instabilité historique de l'identité socio-géographique des Noons et son évolution au fil des avancées coloniales (voir les sources cartographiques en références) jusqu'à un groupe global correspondant plutôt, aujourd'hui, au groupe linguistique *cangin* (Pichl, 1966, 1980) dont la spécificité sera présentée plus loin.

Quant à la recherche ethnomusicologique, pareille effacement n'exclut pas le domaine musical. À titre d'exemple, le Sénégal aura bénéficié, en 2012, d'une aide financière de l'UNESCO pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel dans le cadre de son projet intitulé *L'inventaire*

---

<sup>14</sup> Un merci tout particulier à M. Philippe David pour m'avoir permis la reproduction de quelques pièces de sa collection personnelle.

<sup>15</sup> Ces informations, bien que particulièrement intéressantes, ne pourront toutefois pas être abordées plus longuement dans le cadre du présent travail. La question qui plane toujours à ce sujet de *qui se trouve sur la photo?* devrait aussi être explorée puisque ce type de pratique scarificatoire ne figure aucunement dans les traditions orales noons.

*des musiques traditionnelles au Sénégal*. Toutefois, le projet n'a finalement porté que sur quelques communautés de la Vallée du Fleuve Sénégal, au nord, et dans la région de Kédougou, au sud-est, en Casamance. Mais il se trouve qu'il y a tout de même un document non publié, rédigé par Herbert Pepper (1969), ethnomusicologue français, cataloguant les collections audiovisuelles des Archives culturelles du Sénégal<sup>16</sup> et témoignant de quelques pratiques culturelles, dont musicales, chez les Noons : là aussi, un début de recension d'archives sur d'autres pratiques culturelles, mais mentionnant toutefois spécifiquement les Noons.

En somme, la littérature qu'il m'a été possible de consulter présente un très grand nombre de références mentionnant le fait de la différence des Noons – sans mentionner cette différence elle-même – parmi les différents groupes du Sénégal (*quoi, par rapport à qui et/ou quoi?*). À cela, près d'une soixantaine abordent les Sérères et permettent de tirer des informations « négativement » quant à la situation des Noons (*ce que les Noons ne sont pas*). En contrepartie, certains textes et ouvrages sélectionnés présentent de brefs éléments de description à propos des Noons, que ce soit au niveau religieux ou coutumier, relatifs à la jurisprudence coloniale ou, encore, certains témoignages. Certaines références pourraient s'ajouter à cette liste dans le cadre de développements futurs de la recherche qui se poursuivra assurément, mais les ouvrages susmentionnés représentent néanmoins les plus probantes pour le sujet actuel et, dans tous les cas, n'en représentent pas moins que la recension, à ma connaissance, la plus exhaustive sur le sujet.

Pourtant, suite au croisement des descriptions que donnent bon nombre de ces références avec d'autres informations recueillies dans les archives, les cartes et récits d'exploration, et la recherche sur le terrain, celles-ci laissent encore douter du fait qu'il ne soit véritablement question des Noons à tous coups dans ces pages. Cette situation fait partie intégrante du « flou » entourant l'identité des Noons : qui sont-ils, au final? Mais surtout, selon qui? Considérant donc l'absence de recension bibliographique sur le sujet précédemment à l'écriture de cette thèse, et

---

<sup>16</sup> Cette division des Archives nationales du Sénégal (ANS) n'existe malheureusement plus aujourd'hui, et le catalogage d'alors ne correspond plus. Dans la foulée de ce remaniement, il ne semblait momentanément plus possible de retrouver les archives recensées par Herbert Pepper, selon l'information que l'on m'a donné lors de mon passage aux Archives Nationales du Sénégal qui s'occupaient alors du catalogage des références pour leur préparation en vue de leur réattribution au Département du patrimoine culturel.

dans le but de mettre à la disposition de celui ou celle qui pourrait éventuellement y voir un certain intérêt pour la recherche chez les Noons, j'ai cru bon de détailler, en annexe A, les fonds d'archives consultés; non pas pour en détailler chacun des documents, mais bien pour y situer l'information.

## La recherche en milieu missionnaire et colonial : des enjeux théoriques et épistémologiques<sup>17</sup>

Toute recherche menée au sein d'une communauté particulière, peu importe le sujet, se doit de documenter ou, du moins, de rendre explicite l'importance de la recherche et son implication pour cette même communauté. La présente thèse ne fait pas exception : la problématique de la continuité identitaire du groupe concerné et de ses membres à travers la musique répond en premier lieu au besoin actuel des Noons de se redéfinir en tant que groupe et s'ancre donc dans une perception particulière de la définition du groupe et du contact colonial.

### a) L'identité et les relations inter-ethniques

La situation des Noons dans la littérature ne peut que soutenir les propos de François Richard et Kevin C. MacDonald qui affirment ailleurs :

[...] social identities are not self-defined and contained but acquire shape in endless webs of relations to other entities, groups, and actors. Such identities are never closed, transparent, or innate [but] dynamic, ceaselessly constructed, negotiated, and transformed through discourse and performance. They are defined less by what they *are* than by what they *are not*, which makes them slippery and ambiguous (Richard et MacDonald, 2015: 23-24).

À ce sujet, dans la littérature, la notion d'« identité collective » est saillante, abondante et largement répandue et développée, mais la conception qu'en ont les chercheurs (plus souvent occidentaux) semblent la rattacher plutôt à l'Occident (et plus particulièrement à l'Europe) et la

---

<sup>17</sup> Je tiens à préciser avant de poursuivre, et suite à plusieurs commentaires de relecteur(trice)s provenant de disciplines différentes de la mienne et n'étant pas familier(ère)s avec le contexte ouest-africain, que les théories et concepts présentés et mobilisés dans cette thèse sont souvent à considérer différemment de ce qu'ils signifient en Occident. En effet, l'expérience que l'on a en Occident des concepts coloniaux mobilisés ici (acculturation, inculturation, assimilation, réciprocité, etc.) renvoie pour nous à une tout autre expérience historique et géographique à ne pas reporter sur le contexte précis de cette recherche menée dans un Sénégal post-colonial.

diviser, en tant qu'outil épistémologique, en trois types, soit 1) l'identité culturelle, 2) l'identité ethnique, et 3) l'identité nationale (Dorais, 2004)<sup>18</sup>. Ainsi, nous rappelle Gerhard Kubik :

“Ethnicity” as a social response comes to the support of the second tendency [of providing a psychological basis for certain traditions to remain rigidly associated with distinctive population segments or social strata]. However, “ethnicity” as a cultural consciousness movement is by definition non-ethnic. It is an attempt at large-scale grouping beyond the relatively narrow variation margin of what in ethnology is defined by an “ethnic group” [...]. (Kubik, 1994: 30)

Cette même littérature, lorsqu'axée sur l'Afrique, par exemple, tend généralement à classer et articuler la construction de ce type d'identité, extra-occidentale, dans le deuxième type et en termes d'« ethnies » et/ou d'« ethnicité » en remplacement de « race », et donc surtout pour définir l'*Autre*. Ce type de phénomènes et cette notion d'identité se doivent ainsi d'être envisagés, nous rappelle Ronald Cohen (1978), dans leurs implications historiques, théoriques et idéologiques. Les écrits de Bruno Martinelli (1995) sont intéressants à cet égard puisqu'il y traite « les notions d'identité, d'appartenance, *a fortiori* d'ethnicité<sup>19</sup> » (p.365) sur un même niveau analytique, en tant que phénomène dont résulte l'ethnie observable sur le terrain, et suivant les divisions analytiques de Kunstadter (1978, voir plus loin) qui s'applique, selon ma propre perspective, à différencier diverses échelles analytiques de cette seule et même idée qu'est finalement l'« identité groupale » (selon la pensée systémique de l'École de Palo Alto, entre autres).

Cependant, la littérature sur le Sahel tend à associer la notion d'identité collective à une structuration administrative, particulièrement pendant la colonisation (Welsh, 1996), une construction abstraite et arbitraire qui romprait en quelque sorte avec la volonté propre de chaque groupe « ethnique » qui entretiendrait des contacts ou relations avec un autre. Ce n'est pas dire que l'idée de collectivité n'est pas observable en zone sahélienne, bien au contraire; celle-ci s'observera *intra-ethnique* plutôt qu'*inter-ethnique*. Cette idée d'identité collective résulte en la possible « mutation » des individus d'un groupe à un autre, en l'acceptation (ou

---

<sup>18</sup> Ici, si l'auteur semble bien cerner la déclinaison des types d'identités collectives que l'on retrouve dans la littérature, je ne suis toutefois pas en accord complet avec les définitions qu'il donne de chacune et qui semblent, comme l'auteur lui-même l'indique, des plus simplistes. Par exemple, pour des raisons qui m'apparaissent évidentes, je ne crois pas que l'on puisse traduire « ethnicité » et « identité ethnique » en termes d'équivalence...

<sup>19</sup> Sauf indication contraire, les italiques sont d'origine dans les citations.

non) d'un « étranger » dans un idéal collectif ethniquement circonscrit. Enfin (je souligne au passage, sans toutefois développer davantage), certaines conceptions politiques de l'ethnicité tendent à construire ou confondre celle-ci, en tant que dynamique (plutôt que phénomène), avec l'État(-Nation) (voir notamment Elbaz et Helly, 1995), ou à produire des collectifs qui, même s'ils demeurent des plus pertinents, tendent à articuler l'identité ethnique dans la seule conception (politique) des sociétés à état (entre autres, Zewde, 2008) en oubliant les dynamiques complémentaires. Non pas que ces notions ne puissent être adjointes; au contraire, je crois que c'est justement la nuance que permettent les différentes échelles et les différents angles d'observation de l'identité, tout comme les diverses approches qu'apportent ces notions complémentaires, qui les rend observables ensemble, sans toutefois ne faire qu'un (Hroch, 1995).

Évidemment, l'intérêt ici n'est pas de revenir sur tous les courants théoriques *avant* l'acception générale de l'importance des frontières et de l'ethnicité comme forme d'interaction sociale (Barth, 1969) – notamment les paradigmes essentialiste ou primordialiste (Shils, 1957), instrumentaliste (Skinner, 1968), constructiviste (Young, 1976, 1993), culturaliste (Geertz, 1963), etc., bien qu'il y en ait d'autres qui soient tout aussi dignes de mention – ni sur le caractère dynamique et rationnel de l'ethnicité, travail qui a par ailleurs déjà été effectué par de nombreux autres auteurs. D'un côté, les auteurs constructivistes qui nient pratiquement l'existence d'une ethnicité *avant* la colonisation. Notamment, Leroy Vail (1989), Jean-François Bayart (1989), et Jean-Loup Amselle (1987, 1990) avec Elikia M'Bokolo (1985). Ces différents auteurs mettent, à juste titre, l'accent sur l'historicité de l'« ethnie », mais pour en démontrer (voire en « démonter » à l'extrême) la création et la fixation récente suivant *grosso modo* trois catégories d'acteurs : certains « agents » (*brokers*) de pouvoirs (missionnaires, anthropologues, historiens, intellectuels, etc.); les « officiels » de l'administration locale, coloniale; et les « gens ordinaires » (*ordinary people*) qui cherchent à établir leur bagage culturel dans une période de grands bouleversements (Welsh, 1996: 480). Je me joins volontiers à Mariteuw Chimère Diaw qui critique durement cette perspective (et plus particulièrement Vail, 1989) : « l'ethnonymie n'est pas l'ethnie et sa genèse n'est qu'un moment subjectif particulier d'un processus millénaire et généralisé de fusions et de fissions [...]. Nous en revenons donc à une vieille erreur de

politicologues qui, à défaut de pouvoir expliquer l'État par l'ethnie, finissent par réduire l'ethnique au politique [...] » (Diaw, 1992: 164).

Vu les nombreuses critiques de ce type formulées, la génération de chercheurs suivante aura plutôt amené une (re)fonctionnalisation de l'ethnonyme en tant qu'emblème onomastique (Fay, 1995). Semblant ambivalent, David Welsh « négocie » quant à lui l'implication de l'administration coloniale dans le processus de distinction ethnique en justifiant la « formation » des groupes ethniques en termes de compétitivité politique (*competitive politics*)<sup>20</sup> et de groupes d'intérêts (*interest group*), mais garde une ouverture quant à une antériorité certaine à la colonisation de certaines dynamiques d'échange et de négociation identitaire :

[...] since ethnicity is by definition a relational concept, and since colonial administrative frameworks brought together an assortment of indigenous groupings, interactions among them were bound to increase as the relative mutual isolation of precolonial times declined. In making this point one is not implicitly asserting that precolonial societies were completely isolated from one another: there were trading relationships and alliances could be formed in warfare. Generally speaking, as the common processes of fission and fusion, conquest, domination and absorption suggest, boundaries were more fluid and permeable than a static notion of a primordial ethnicity might suggest. (Welsh, 1996: 481)

John L. Comaroff, même si profondément ancré dans un perspectivisme primordialiste (ou, du moins, reconnu comme tel), me semble pourtant apporter un éclaircissement indispensable à *une* compréhension de l'ethnicité qui mettrait de l'avant l'agentivité des acteurs participant du *vécu* de l'identité groupale :

[...] ethnic – indeed, all – identities are not “things” but relations; that their content is wrought in the particularities of their ongoing historical construction. Which is why, I believe, the substance of ethnicity and nationality can never be defined or decided in the abstract. And why there cannot be a “theory” of ethnicity or nationality *per se*, only a theory of history and consciousness capable of elucidating the empowered production of identities. (Comaroff, 1995: 249)

Suivant cette ouverture vers une (re)connaissance générale de l'agentivité inhérente aux processus de l'ethnicité au tournant des années 2000, un changement de conception s'opère vis-

---

<sup>20</sup> Par exemple, l'opposition entre politiques traditionnelles et politique(s) coloniale(s), bien que les deux régimes puissent subsister *avec et dans* un et l'autre, comme en témoigne l'application de l'administration « directe » en territoire sous domination française où les cercles étaient dirigés par des Français, mais les cantons, par les chefs africains (Amselle, 1990: 50).

à-vis de l'angle d'approche des phénomènes d'identités collectives au Sahel, notamment avec Thomas Hylland Eriksen qui aborde l'ethnicité via l'idéologie qui la sous-tend, la différence culturelle et sa *communication*, son histoire, la Nation et les politiques étatiques (Eriksen, 1988, 1995, 2002). Du côté des sciences cognitives, l'ethnicité est devenue en quelque sorte le cheval de bataille de certains auteurs qui ont tenté de démontrer diverses hypothèses, convergentes et/ou divergentes, qui positionneraient l'identité groupale parmi les mécanismes inhérents à l'existence humaine, ancré soit biologiquement, dans une perspective évolutionniste ou non, soit dans une relation de réflexivité au sein de laquelle les limites deviennent des opérateurs de structuration discursifs (entre autres, le cas des mythes). Parmi ces chercheurs, plus récemment, Rogers Brubaker, Mara Loveman et Peter Stamatov (2004), Peter Burke et Jan Stets (2000, 2009), et Bernard Conein (2005). Mais de ce changement d'approche aura nécessité une réaffirmation du caractère « historique », non pas de l'ethnicité, mais bien de l'« ethnie » en tant que telle (Chrétien et Prunier, 2003), l'ethnie s'inscrivant à la fois, selon Peter Kunstadter, en tant que groupe (ensemble d'individus partageant des intérêts communs basés sur une même *compréhension* et des *valeurs* communes), identité (processus d'identification à un groupe comprenant la dynamique de frontières) et catégorie (selon la culture, notamment les castes) dans l'ethnicité qui désigne plutôt une notion générique, phénoménologique, au sein de laquelle ces trois déclinaisons *peuvent* (ou non) correspondre à un même ethnonyme (Cohen, 1978, citant Kunstadter, 1978).

Au final, je crois qu'Eriksen vise juste lorsqu'il affirme dans ce débat théorique que les conceptions de l'ethnicité qu'ont chacun des regroupements de chercheurs, bien que *divergentes*, ne sont pas *inconciliables* :

[...] individual "statuses" can be released from the acting subject and recombined in new clusters – in some areas, they may be free from clustering altogether – in other words, Cohen analyses fields dominated by single-stranded *Gesellschaft* relations, while Barth analyses fields where multiplex *Gemeinschaft*-links are profoundly rooted in economic and political life, where the range of choice open to the individual is more restricted in this respect. However, granted that most of the contributors to the two collections of essays discuss competitive relationships between collectivities, the two perspectives do not seem irreconcilable in this respect. (Eriksen, 1988: 22-23)

C'est aussi la posture adoptée ici : une focale n'est pas immuable, et elle n'est certainement pas opposée à une autre. Bien au contraire : à la lumière de la revue de littérature, la dichotomie

persistante, chez les théoriciens, consiste à choisir entre, d'une part, l'organique et, d'autre part, le rationnel, le tout dans une dynamique historique dont l'implication, elle, n'est plus sujette à débat. Pourtant, il me semble évident qu'une théorie des identités collectives *devrait* articuler ces deux aspects et ce, plus profondément que le seul choix entre communauté et/ou société. En effet, comme (sous-)entendu au sein des nombreuses recherches sur l'ethnicité au Sahel, un accent beaucoup plus prononcé se doit d'être mis sur le « choix » ; ici, non plus sur le choix de l'approche pour celui qui étudie le phénomène identitaire en question, mais bien sur les choix que prennent les acteurs de cette identité et qui font « vivre » cette même identité.

Pour la présente thèse, l'ethnicité sera donc considérée comme outil de circonscription d'une identité groupale, une identité dynamique qui soit fonction de la volonté des membres du groupe et de leurs réactions face à la perception qu'en ont les autres groupes ethniques du pays. Effectivement, la décision d'articuler la notion d'ethnicité telle qu'elle est présentée ici témoigne plus d'une décision par obligation épistémologique que d'un véritable « choix ». C'est que les sources elles-mêmes renvoient à une conception schématique générale de partition sociale :

C'est dans la formalité de ce cadre d'interprétation que réside le caractère heuristique de l'ethnicité en tant que catégorie analytique. Non pas qu'il permette de lever toutes les ambiguïtés dont le concept est porteur, il incite au contraire à les reconnaître comme le socle même sur lequel repose l'analyse et à les verser au domaine d'enquête. (Poutignat et al., 2012: XII-XIII)

L'ethnicité, en tant que catégorie analytique, est ici comprise dans sa fonction et la possibilité qu'elle permet de « documenter des processus généraux d'identification et d'altérisation, par l'étude empirique des symboles sur lesquels s'ancre la frontière Nous-Eux, et des dynamiques entre imposition et auto-compréhension [...] qui visent à la perpétuer ou à la modifier » (idem.: XVI). Pour ces auteurs, et c'est la position retenue pour la présente thèse, l'usage des ethnonymes, « Noon » par exemple, ne réfère donc pas à la définition de ce groupe, à son « contour » ; mais bien « à la place de l'enquête sur l'organisation sociale des différences culturelles où rien n'est conceptuellement défini comme intrinsèquement ethnique » (idem.: 6) parce que « le fait de nommer a le pouvoir de faire exister dans la réalité une collectivité d'individus en dépit de ce que les individus ainsi nommés pensent de leur appartenance à une

telle collectivité » (idem.: 157). Ainsi que souligne justement Romain Bertrand, « la réduction de la focale d'analyse sur un groupe social (et plus précisément sur le difficile processus d'auto-identification et d'identification par les tiers de ce groupe) permet [aussi] l'étirement chronologique de la séquence pertinente par-delà les bornes faussement naturelles de l'épisode de la domination [coloniale] » (Bertrand, 2008: 36-37). En effet, l'étude présentée ici propose de (re)positionner les relations des Noons avec les acteurs coloniaux dans une acception beaucoup plus large de ce que l'on pourrait entendre par « contact colonial ». Toutefois, avant d'aller plus loin avec le contact dont il sera question au fil des prochaines pages, il est nécessaire de (re)positionner ce contact dans sa situation de « colonialité ».

## b) Le contact colonial

Dans *La situation coloniale* (1951), Georges Balandier introduit une définition claire de ce qu'implique, de fait, la situation éponyme :

La situation coloniale pose des problèmes au peuple soumis [...] à l'administration qui représente la nation soi-disant tutrice (et défend les intérêts locaux de cette dernière), à l'État fraîchement créé sur lequel pèse tout un passif colonial [tout en mettant l'accent sur] les aspects conflictuels des relations entre société colonisée et société coloniale, culture autochtone et culture importée – liés aux rapports de domination et de soumission, aux caractères hétérogènes des sociétés et cultures en contact – où est suggérée la manière dont ces conflits sont ressentis par les individus. (Balandier, 1951: 44, 79)

Cette « situation » témoigne dès lors de divers aspects sensibles orientant la décision d'étudier le contact colonial en lui-même, incluant l'idée d'une relation (donc aussi de réciprocité) et d'une situation historique, d'une durée de contact (donc aussi d'une temporalité). Cependant, suivant la critique juste que fait Romain Bertrand (2008: 17) de cette « situation » de Balandier, celle-ci tend à n'inclure que la relation conflictuelle colonisateur-colonisé, passant ainsi sous silence tout contact possible « entre colonisés », ou entre communautés sous dominations coloniales, et toute possibilité de relation non conflictuelle. Les problèmes que soulève ainsi le contexte colonial relèvent donc de beaucoup plus de facteurs que le simple phénomène de domination d'un colonisateur sur un colonisé; rapport directeur, certes, mais demandant beaucoup plus qu'une étude de luttes et de pouvoirs (lire, par exemple, Wachtel, 2014) : une situation de contact et d'interaction renvoie d'emblée à un processus dialectique dynamique de longue durée et contextualisé où des identités (internes et externes) se (co-)construisent, se

négocient et se définissent constamment dans des complexes culturels variables (Barth, 1969; de Bruijn et van Dijk, 1997a). Étudier le « contact colonial » permet ainsi de rendre compte des « périodes » de la situation coloniale de Balandier (les premiers contacts, plus légers (ou non), les épisodes de guerres et d'expansion coloniales, etc.) : le « contact colonial » demande une ouverture épistémologique tant dans le « lieu » que dans *une* temporalité (Fabian, 2006).

### *i Le lieu du contact*

En premier lieu, il faut se demander *où* se « produit » le contact, et il importe de l'observer non pas dans un lieu ni nécessairement une époque, mais bien dans ses aspects dynamiques afin « de pousser l'analyse au-delà de la simple assignation d'une *agency* (capacité individualisée d'action) aux Indigènes, et notamment d'interroger les constructions locales, vernaculaires, de l'intentionnalité et du rapport au temps » (Bertrand, 2008: 2). C'est en quelque sorte sortir du « fait colonial » pour attribuer plus d'importance au « domaine des pratiques et des entendements [vernaculaires] peu ou pas finalisés par le rapport, contraint ou volontaire, aux Européens » (*ibid.*) qui n'est, en fin de compte, qu'une situation parmi d'autres (malgré toute son importance), à une période historique donnée. Temps et lieu revêtent ainsi une importance capitale pour la compréhension et la production de connaissance à partir de ce contact.

Effectivement, si l'on considère la situation coloniale de Balandier comme encadrement contextuel et problématique du fait colonial (toute étude du contact se doit impérativement de tenir compte du cadre dans lequel se produisent les échanges parce que celui-ci oriente les échanges et donc, aussi les changements; Cuche, 2010: 136) qui, lui, est historique et situationnel, et que l'on met l'accent sur le contact colonial lui-même dans une perspective dialogique, il devient alors possible d'observer le « moment colonial » en une double historicité : l'historicité du colonialisme européen et « l'historicité indigène du moment colonial » (Bertrand, 2006: 5). À l'instar de ce que proposait Norbert Elias (1991), la séparation des différents « vécus » de la période coloniale permet de mieux comprendre les rouages guidant la compréhension de la situation par les acteurs qui se trouvaient alors sur le terrain.

À ce sujet, Olivier Agard exprimait aussi cette idée que, pour mieux comprendre la structuration des mentalités, « la psychologie historique est rendue nécessaire par l'historicité des sensibilités et donc l'altérité irréductible des normes comportementales révolues » (Agard, 1998: 121).

Cette distinction en différentes historicités est donc ici des plus pertinentes pour une meilleure compréhension, certes, des conduites et actions des différents partis, mais aussi des mécanismes et des intérêts de chacun des groupes en jeu à maintenir un autre groupe dans la différence. Ainsi, il devient possible de réintroduire la « différence coloniale » de Walter Mignolo (2001, 2013), cette différenciation de la perception du moment vécu par chacun des groupes (colonisateurs et colonisés) qui leur permette, mais pas seulement, de se (co-)construire réciproquement et parallèlement. C'est une façon de remettre en valeur la simultanéité des « moments » pour dépasser la façon coloniale de hiérarchiser la connaissance de type centre-périphérie (i.e. que la connaissance de l'Occident prime sur celle de l'Autre; voir Alcoff, 2007: 87) puisque chaque parti est un peu ce qu'il est en fonction de l'autre, sans que leur vécu n'en découle complètement et uniquement.

Ce morcellement des conduites et actions de tous les acteurs coloniaux, contextualisables aussi en fonction des visées et des conceptions qui leur sont à parties, permet d'atteindre une logique plus profonde dans la création, l'évaluation et la gestion du savoir (en contexte) colonial (*idem.*). Cette distinction permet de faire la lumière sur les transformations qui ont réellement eu lieu du côté des sociétés africaines en contexte colonial, et de pouvoir suivre un certain cheminement des pratiques culturelles. Surtout, cette distinction permet d'envisager sous un nouveau jour ce que ces différentes transformations représentent, aujourd'hui, pour ces sociétés en changement.

## *ii La temporalité du contact*

L'étude du « contact » implique aussi en elle-même une temporalité certaine et permet de distinguer au moins trois grands moments de ce contact, à savoir 1) le *avant*, période de structuration constante pendant laquelle une identité dite primaire ou « pré-contact » et des pratiques socioculturelles, une conception socio-historique et des politiques sont déjà en vigueur (et en constante mutation); 2) le *pendant*, période(s) de choc(s) plus ou moins grand(s) pendant laquelle un partage et un échange culturel produisent une « déculturation », une (dé)structuration et la décomposition de la culture (Cuiche, 2010: 70), là où le passé et le présent participent aussi de la (re)construction d'un présent colonial, dans une situation de domination ou non, coloniale ou non; et 3) le *après*, dans la mesure où, même si l'emprise du colonisateur subsiste (Balandier, 2002), le contact laisse la place à une (re)structuration, une (ré)introduction

de certaines pratiques et politiques culturelles dans une optique de (ré)appropriation, tant chez le colonisé que le colonisateur, qu'elles soient originaires d'un parti ou de l'autre : c'est la « décolonisation » de Balandier (1962)<sup>21</sup>.

J'insiste ici sur le fait que la « visée » coloniale, impérialiste de nature et dont la conduite s'inscrit nécessairement dans la domination de l'Autre, doit impérativement être dissociée des situations relationnelles qui pouvaient effectivement se co-construire sur le terrain entre des individus de chacun des partis dits « coloniaux ». En effet, « l'ambiguïté des frontières séparant l'engagement de l'appropriation, le détournement du rejet et le désir de la discipline, non seulement brouillait la rencontre coloniale » (Stoler et Cooper, 2013: 22), mais brouille encore aujourd'hui la perception qu'ont les chercheurs de cette frontière entre la « visée » colonisatrice (impérialiste, de domination) et la « conduite » des acteurs coloniaux qui s'inscrivent dans ce mouvement colonial. Si ces derniers participent néanmoins de la construction de phénomènes d'échange, ils peuvent ne pas s'inscrire *seulement* dans cette relation de domination<sup>22</sup>. Ainsi que le soulignait déjà Becker (1985), entre autres, au sujet de l'apport des archives missionnaires dans la recherche : « ces pièces à fort contenu idéologique sous-jacent [...] manifestent que les positions des ecclésiastiques ont souvent été en contradiction avec celles du pouvoir colonial, respectant parfois davantage les cultures et langues locales, prenant quelquefois la défense des Sereer du nord-ouest contre des injustices notables ou des exactions » (p.181). C'est ce type d'échange, on le verra, qui a permis la co-construction des pratiques culturelles faisant l'objet de la présente recherche<sup>23</sup>.

Mais ces « moments » de contact ne sont toutefois pas à considérer de façon distincte et/ou sans continuité (Bertrand, 2006), mais bien comme des fenêtres d'observation : des impressions illustrant certains états de faits n'excluant ni l'agentivité propre aux acteurs concernés ni les divers contacts inter-sociétaux qui perdurent dans une longue durée (Braudel, 1958), et encore

---

<sup>21</sup> « Décolonisation » ne doit pas être ici assimilée aux études « décoloniales » (Alcoff, 2007), mais bien au simple retrait du colonisateur du territoire; retrait qui n'est qu'illusoire (Villasante Cervello et de Beauvais, 2007).

<sup>22</sup> En contrepartie, qui dissocie la visée impérialiste de ces acteurs coloniaux ne renie pas pour autant le statut privilégié de ces acteurs dans la relation interculturelle en question, ainsi que le dépeint si bien Albert Memmi dans ses « Portraits » (1985).

<sup>23</sup> À ce sujet, voir aussi l'article de Jann Pasler sur la co-construction des savoirs musicaux dans le cadre de recherches sur un terrain colonial, « Co-producing knowledge and Morocco's musical heritage: a relational paradigm for colonial scholarship » (2022).

moins les différentes formes d'hégémonies culturelles en présence et qui se chevauchent et s'intercalent continuellement. En outre, ce n'est pas une périodisation « pré-colonial – colonial – postcolonial » qui sera considéré ici, mais bien « état de fait changeant – échange/partage/construction – (re)structuration » synchronique et ce, pour chacun des acteurs (et groupes d'acteurs) en présence et pour laquelle la troisième étape *peut* inclure un retour au passé *et* l'inclusion de certains aspects de la somme des échanges pendant ledit contact (voir à cet effet, mais non seulement, Hobsbawm et Ranger, 2012; Ranger, 1993).

Cet enchaînement de « moments » est bien soutenu par Mirjam de Bruijn et Han van Dijk (1997b) qui ont une conception interactive « passé – passé et présent – présent et (re)construction du passé » ne compartimentant pas *des contacts*, mais qui valorise plutôt une succession de rapports et de relations dans la construction d'un tout *en situation de contact* : c'est la rencontre. Cette vision du contact, qui décentre le « lieu » du regard dans l'échange colonial, s'inscrit dans les conclusions de Romain Bertrand sur les « régimes d'historicité » :

Il est en ce sens possible de penser, à l'occasion de la « rencontre » entre Européens et élites indigènes, une situation de coprésence de « régimes d'historicité » distincts bien que séquents. La question devient alors celle des « rapports entre les modes de rapport au temps et les formes d'histoire (avant, pendant, après les empires coloniaux, tant chez les colonisés que du côté des colonisateurs) » [citant François Hartog (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps* (Paris, Seuil, pp. 20, 37, 42)]. « Colonisés » et « colonisateurs » ont de fait pu habiter la même situation sans pour autant vivre dans les mêmes « ordres du temps », c'est-à-dire sous le régime des mêmes principes « d'articulation entre passé, présent et futur ». Ce qui a « fait événement » pour les uns ne l'a pas nécessairement fait pour les autres – ou ne l'a pas fait pour eux de la même façon. On pourrait ajouter qu'en tout ordre social cohabitent des « manières d'être au temps » différentes, des sentiments inégalement distribués de la durée et de l'instant [...]. (Bertrand, 2008: 19-20)

En somme, l'étude du « contact » colonial permet *une* ouverture épistémologique visant le dépassement de la seule « situation », du seul « contexte » et, enfin, du seul « fait » colonial. Tel focus sur la relation entre deux partis coloniaux permet donc de rendre compte non seulement de ces trois niveaux d'observation théoriques, *ensembles*, mais aussi de (re)construire un « sujet » interactif (et intersubjectif) pour lequel les observations proviennent de vécus distincts cheminant *ensembles*, mais suivant des voies et des histoires *différentes* où les points de rencontre ne sont ni exclusifs ni prescriptifs, mais deviennent la clé pour l'observation d'« expériences » (Dewey, 2010) et de perceptions coloniales *complémentaires*. Une telle

posture permet de considérer l'apport de chacun des partis à la culture de l'autre (Herskovits, 1938; Redfield et al., 1936) et de comprendre l'insertion de ces deux mêmes partis dans un même milieu et leur négociation en termes non exclusivement de domination, mais sans négation de l'implication de ces dynamiques dans un cadre implicite d'acculturation.

### *iii La définition du contact*

Mais situer le contact ne nous informe en rien de ce qu'*est* le contact. Aussi, si Bertrand nous invite à l'observer dans le « hors-champ indigènes du fait colonial » (Bertrand, 2008: 5), encore faut-il comprendre ce que *comprend* ce contact et les dynamiques de réciprocité qu'il implique. L'étude du contact permet de rendre compte non seulement d'un échange, mais aussi d'un *processus* de rencontre s'inscrivant dans un contexte beaucoup plus large que la seule volonté assimilationniste d'un pouvoir imposé, dominant ou, du moins, de coexistence souhaitée ou non : le contact invite à la relativité (Kubik, 1994: 23). L'étude du contact permet aussi de rendre compte de l'histoire qui le soutient et de « remettre en question les catégories et les méthodes analytiques positivistes et nationalistes qui ont servi et qui servent encore à décrire et à interpréter le fait colonial européen des XIXe et XXe siècles » (Taylor et Villasante Cervello, 2007: 30). Cette perspective privilégie d'emblée le point de vue et l'histoire des sociétés colonisées, tout en permettant de voir ce contact colonial comme un dialogue (Spear, 2003; Willis, 2005). Enfin, l'intérêt d'observer *un* contact colonial où l'acteur individuel serait le tout premier agent de pertinence<sup>24</sup>, est de mettre l'accent sur les dynamiques d'échange *dans, avec* et *entre* les groupes en présence et de mettre à plat l'idée d'un contact exclusif pour reconsidérer plus largement la définition d'une identité culturelle groupale.

Dans tous les cas, les dernières années auront vu paraître bon nombre de publications en faveur d'un élargissement épistémologique en ce qui a trait à l'étude du contact colonial, notamment dans la reconsidération théorique des implications de la « postcolonialité » actuelle dans la production de connaissance (Bancel et al., 2010b; Bancel et al., 2005). Je crois ainsi que l'étude

---

<sup>24</sup> Appadurai mentionne explicitement que « l'acteur individuel est le dernier lieu de cet ensemble de paysages mis en perspective, car ces derniers sont finalement parcourus par des agents qui connaissent et constituent à la fois des formations plus larges, à partir notamment de leur propre sentiment de ce qu'offrent ces paysages » (Appadurai, 2005: 71). Je crois au contraire que l'application de cette notion de *-scape* est particulièrement pertinente pour représenter l'ampleur systémique de la « situation », à condition seulement de laisser à l'individu participant du contact toute son agentivité et de le remettre au premier plan relationnel.

du contact colonial, avec tout l'élargissement épistémologique présenté ci-dessus, participe à ce « renouveau », avec cette perspective ajoutée qu'est le dépassement du statut de colonialité : les implications du contact ne se résument pas en « pré- » et « post- » participant de l'encadrement d'un « fait colonial ». Le contact (ici, colonial) est donc le point de convergence de groupes de *cultures* différentes, d'*identités* différentes, où s'établit une dynamique de réciprocité relevant *elle aussi* d'une temporalité qui lui est propre (le *avant*, le *pendant* et le *après* « contact » *peuvent* aussi mettre en relation, en « rencontre », un *avant*, *pendant* et *après* « état » de culture pour chaque groupe). En somme, le contact peut être perçu comme la dynamisation des cultures en présence, moment de création d'une « filière » où l'intersection<sup>25</sup> coïncide avec un *choix*, conscient ou non (d'imposition ou de soumission, par exemple), de (re)construire (ou non) son altérité à partir des échanges culturels qui y ont lieu. Dans tous les cas, le contact demeure le lieu où l'on peut observer la rencontre, l'appropriation de pratiques et de symboliques participant de la transformation des pratiques culturelles, voire identitaires, qu'entraîne ce même contact<sup>26</sup>.

### c) Les implications culturelles du contact

Afin de circonscrire mon propos, la transformation de pratiques culturelles et musicales dans le temps pour la perpétuation d'une identité groupale dynamique, encore faut-il tout d'abord définir ce que l'on entend par « culture » et, de surcroît, « pratiques culturelles », qui relèvent en quelque sorte toutes deux du paradigme contenant/contenu. Louis-Jacques Dorais (2004) nous informe de la proximité entre « culture » et « identité de groupe », sans toutefois l'y circonscrire. Et pour ma part, lorsque j'observe les pratiques culturelles sur le terrain, particulièrement musicales, je ne suis pas certain que « pratiques culturelles » rime avec « identité culturelle ». Arjun Appadurai (2005) aborde la culture en termes d'imaginaires collectifs, de « mondes imaginés » (p.71), et de pratiques non homogènes au sein d'un groupe donné – ont-elles déjà été homogènes? Fredrik Barth (1969) en parle comme élément identitaire

---

<sup>25</sup> Ici, intersection prend plus le sens de « carrefour », et ne réfère pas à l'intersectionnalité tel qu'employé dans les théories féministes et/ou les *Gender studies*.

<sup>26</sup> Le contact, vu comme point de convergence, et la rencontre comme lieu d'échange, permettent finalement de schématiser la transformation culturelle comme suit : le contact d'un A et d'un X permet l'*affirmation* des identités  $A_X$  et  $X_A$ , et la rencontre permet la transformation A' et X' en fonction du rapport  $A_X : X_A$ .

participant de l'altérité « Nous » / « Eux », et Peter Burke (2008) et Denys Cuche (2010) en retracent l'histoire depuis l'« esprit » d'un groupe, son essence, jusqu'à ses systèmes socio-politique et sa production artistique, ses symboles, en passant par ses éléments constitutifs contingents et/ou variables. Mais l'expression « pratiques culturelles » renvoie d'ores et déjà à une action, une *mise en acte* de référents qui seraient à la fois conscients et inconscients, mais qui seraient à tout le moins « représentatifs » de ce qu'un individu ou un groupe *considère* comme étant bien de sa culture. C'est en tout cas l'idée de Melville Herskovits (1967) qui, selon moi, prépare l'introduction des frontières selon Barth (1969) en mentionnant que la culture est sans doute la somme souple, variable, d'éléments, conscients et inconscients, inculqués durant toute la vie d'un individu, qui seront plus susceptibles de (re)faire surface lors d'un contact avec quelqu'un ne partageant pas les mêmes référents culturels : les structures socio-politiques, les « traditions », la langue, la religion, etc.

D'un autre côté, les pratiques culturelles sont en quelque sorte la manifestation, musicale ou artistique par exemple, de ces précédents éléments et référents culturels au sein d'un groupe, qu'il soit homogène ou non, mais qui les mobilise minimalement dans une projection identitaire commune et reconnue par les membres qui le compose. En somme, la « culture » témoigne d'une définition « fluide » et changeante selon le temps et le contexte, mais peut renvoyer d'emblée à un cercle identificatoire dans lequel un groupe, ou les individus au sein de ce groupe, mobilisent ponctuellement certains référents constitutifs de la perception qu'ils ont d'eux-mêmes – et/ou qu'ils voudraient projeter – et des autres individus au sein du groupe. Si certains éléments culturels ne sont pas des « pratiques » communes à la totalité d'un groupe, j'y vois toutefois des exemples de « sphères culturelles », un *habitus* (Bourdieu, 1980) au sein duquel peuvent être regroupées des pratiques, partagées ou non. Celles-ci, si elles ne relèvent pas nécessairement d'une seule culture, en sont moindrement une référence que des individus au sein d'un même *groupe culturel* auront (peut-être) décidé de mettre de l'avant (ou non), par appropriation ou simple intérêt individuel. Parce qu'au final, si les pratiques culturelles sont la réalisation d'une identité groupale donnée en fonction de la performance d'éléments de culture sélectionnés, le contact, et la transformation qu'il amène de ces pratiques, joueront un rôle certain dans la transformation de l'identité de ces groupes en rencontre. La question sous-jacente n'est donc plus de savoir quelle pratique vient de qui ni à quel point elle aura été intégrée, mais devient

alors de savoir observer comment *des* pratiques culturelles cheminent entre les groupes en présence.

C'est ce qui fait que l'étude du contact colonial permet d'avoir une « meilleure » idée des transformations socioculturelles d'un groupe donné : ce n'est pas *en fonction de quoi*, mais bien plus *qu'est-ce qui fait que cela fonctionne*. Qui dit rencontre, dit emprunt qui dépend tant du donneur que du receveur, et l'étude de ce contact situe l'anthropologue (entre autres) à une croisée dynamique : l'emprunt est « transformation, voire recreation, de l'élément emprunté, car il doit s'adapter au modèle culturel de la culture réceptrice » (Cuche, 2010: 36). Ce sont « des comportements concrets d'individus, propres à chaque culture [et qui peuvent] expliquer tel emprunt culturel particulier » (*idem.*, p.38), qui expliquent les transformations de toute société, quelle qu'elle soit. C'est aussi pourquoi il aura été nécessaire, pour cette thèse, de revenir et statuer sur l'origine des Noons : afin 1) de pallier à un oubli du groupe de son passé qui permet de rendre compte d'un cheminement culturel au gré des rencontres interculturelles dans son histoire – la musique étant une pratique dynamique se modulant dans le temps en fonction des échanges – et 2) de rendre compte du statut précaire des Noons dans l'histoire et de mettre en exergue les enjeux de pouvoir(s) que l'on observe dans l'histoire et encore aujourd'hui. Cette réflexion quant à l'importance de comment bien aborder un terrain dit « colonial » ouvre ainsi la voie à une meilleure compréhension de son passé et de son agir, au présent, entre les archives et le terrain.

En outre, pareille division d'un écrit académique en un « avant », un « pendant » et un « après » articulés ensemble autour de la période coloniale n'est pas sans rappeler la problématique de reproduction du discours eurocentrique dans la production de connaissances en Occident. À prime abord, je suis évidemment en accord avec la critique nécessaire de ce mode de (re)production du savoir. Toutefois, il n'est pas uniquement question ici d'écrire une histoire des Noons d'un point de vue occidental, mais bien de comprendre l'impact de ce moment-charnière ayant donné une impulsion à tout un groupe pour le maintien de son identité socioculturelle. Une analyse interculturelle de cet événement majeur dans l'histoire de la communauté noon demande à ce que l'on puisse tout d'abord comprendre en quoi un état « pré-contact » a pu se moduler aujourd'hui dans un syncrétisme souvent inconscient et un futur

proche engagé sur les traces laissées par le passé. De plus, la réflexion herméneutique à la base de cette thèse renie d'emblée la possibilité de séparation entre les Noons et l'Occident puisque si l'on veut mettre l'histoire à distance pour l'observation de phénomènes complexes tels que celui de la perpétuation identitaire des Noons dans le mbilim, celle-ci fait partie de nous et nous inscrit de fait dans son action (Gadamer, 1963, 1986).

Sans sortir tout à fait de cette problématique discursive de la prédominance de l'Occident dans la structuration des idées, et sans renier non plus l'existence d'une pratique du mbilim antérieure à la colonisation française au Sénégal, cet événement sera considéré ici comme étant la pierre angulaire d'un changement de paradigme, non seulement parce que la recherche ne permet pas actuellement de remonter beaucoup plus loin dans l'histoire, mais aussi parce que le focus porte ici sur le « devenu » et le « devenir » des Noons *dans* leur mbilim et les raisons de ces modulations, et sur ce qui s'est modulé depuis un état précédant la colonisation. Gadamer appelait ainsi la distinction entre l'histoire de l'action et le phénomène lui-même dans ce qu'il a d'immédiat, « l'effcience de l'histoire » (Gadamer, 1976), qui autorise de surcroît le cheminement parallèle entre une tradition et sa réappropriation. Là se situe donc la raison d'explicitier un « avant », un « pendant » et un « après » événement phénoménologique : afin de mieux cerner l'action de la colonisation sur la continuité identitaire des Noons dans le mbilim. Après tout, disait ailleurs Steven Feld, l'histoire commence *aussi* là où l'on décide de la commencer (Feld, 1996).

## À la recherche d'appropriations musicales : démarche de terrain et corpus de données

La méthode déployée sur le terrain pour cette recherche s'inscrit dans la foulée d'une ethnomusicologie conceptualisant le musical comme *sujet* holistique, observable et explicable selon diverses représentations de la communauté : une pratique relevant d'une culture multipolaire, interactionnelle, attentive aux médiations et aux médiateurs (Berlioz et al., 1989: 283); une construction dynamique relevant de la rencontre entre plusieurs cultures dans le temps et se modulant selon l'utilisateur et le contexte d'utilisation. Ces regards sont nécessaires afin de mettre en lumière le passage de pratiques musicales d'une forme à une autre et d'y observer

les éléments de continuité. Ont ainsi été mobilisées les approches inductive et déductive en ethnomusicologie et l’outillage conceptuel de l’anthropologie historique (Berlioz et al., 1989; Nettl, 1958, 1964). Cette dernière, avec l’étude des systèmes de représentation, permet d’observer une cohérence entre ces mêmes représentations, ces relations porteuses de sens, et de les comprendre selon une certaine réalité historique (Berlioz et al., 1989: 282), sans toutefois les hiérarchiser. La perspective chronologique que permet une telle posture est donc mise de l’avant par le regard porté, justement, sur la transposition et la continuité des symboliques culturelles au fil de la colonisation et de l’évangélisation des Noons de Thiès.

Dans le cas présent, ce choix méthodologique vise à rendre compte du « point aveugle » dans les récits coloniaux, soit l’historicité vernaculaire (Bertrand, 2008: 9). Si ce « point » semble déjà bien apparent compte tenu de l’exclusion systématique, du silence épistémique au sujet des Noons, il importe dès à présent de combler, autant que faire se peut, ce « manque » dans l’histoire coloniale du Sénégal en privilégiant « une étude raisonnée des *effets de vérité produits par les champs d’hégémonie propres à ces systèmes [impériaux]* plutôt qu’une interprétation de leurs mécanismes de domination en termes de mensonge conscient ou de “manipulation” des “dominés” (les “colonisés”) par les “dominants” (les “colonisateurs”) » (Bertrand, 2006: 32). L’intégration de la notion d’interculturalité à la recherche de terrain amène à une ouverture certaine du chercheur à ce sujet, et à observer « une pluralité de références culturelles subjectivées par manipulation, réinterprétation, qui vont se combiner, interagir les unes sur les autres, et [qui] de ce fait ne pourraient être réductibles à aucun des pôles culturels en présence » (Guerraoui, 2009: 198). C’est par la création d’un tel espace où les tensions et dynamiques d’échanges réciproques permettent la création d’une culture éphémère, virtuelle et syncrétique (Guerraoui, 2009), et à partir duquel peuvent être tirées des conclusions scientifiques du discours intersubjectif, qu’a pu se co-construire le savoir présenté ici. L’interculturalité peut donc être définie comme « les processus par lesquels, dans les interactions qu’ils développent, [les groupes et individus d’ensembles culturels différents] engagent implicitement ou explicitement la différence culturelle qu’ils tendent à métaboliser » (Denoux, 1994: 72). Ainsi, ce savoir synthétisé ici n’est ni l’apanage du chercheur que je suis, ni celui du terrain, mais bien la résultante de l’échange et du dialogue entre les points de vue en présence. Cette démarche méthodologique aura permis de donner aux répondants l’opportunité de livrer aussi leurs

propres conceptions des pratiques observées (Lussier et Lavoie, 2012), le tout dans un discours qui soit validé par la recherche.

En somme, la méthodologie de recherche déployée est double, en ce sens qu'un premier travail a été effectué dans les archives, « dans le passé », afin de mieux comprendre les tenants de ce présent qui, lui, a pu être observé et expérimenté par la suite, sur le terrain. Le croisement de ce passé, observé dans les archives, avec le discours des acteurs, aujourd'hui, m'a permis non seulement d'entrevoir la direction souhaitée par certains acteurs de la communauté noon pour une place future dans l'histoire du Sénégal, mais aussi de comprendre en quoi le présent que j'observais était en réalité une construction, une réappropriation d'un passé imaginé à partir duquel le présent se dessine toujours vers un avenir à cheval entre une réalité socio-historique modulée et une identité imaginaire effacée (et effaçante). Cela m'aura permis, finalement, de mettre en lumière un passé archivé, considéré ici en tant qu'une « suite de mainteneurs » (Deniau, 2002: 346), et de l'inscrire dans un présent performant (et performatif) afin de mieux comprendre les (en)jeux (du) de terrain pour la construction d'un futur (re)connaisant (de) la communauté noon.

Un des enjeux majeurs de la présente thèse se situe donc dans cette foulée conceptuelle et méthodologique, dans la tentative de (re)construction identitaire des Noons en tant que groupe indépendant à partir du fait de leur « opposition » par rapport aux autres cultures, par les « autres » du pays, les Sénégalais comme les colonisateurs. C'est mettre de l'avant une « sémiotique de l'opposition », la conjugaison d'un effacement identitaire : une étude des pratiques, des comportements et des phénomènes culturels conçus comme des systèmes signifiants pour les acteurs en question, fondés sur l'observation d'éléments culturels significatifs pour les autres, à une autre époque. C'est cette difficulté épistémologique qui m'aura conduit à reconsidérer la place des archives coloniales et missionnaires, et de repositionner les informations ethnologiques issues de ce premier contact anthropologique dans une observation participante, sur le terrain. Cette démarche vise donc à substituer, en quelque sorte, ce tout premier contact impossible à recueillir, mais pour lequel une trace demeure, et à me situer à la frontière des études diffusionnistes qui visent à « reconstruire les contacts qui ont probablement eu lieu [...] et recréer les éléments empruntés d'après leurs variations »

(Herskovits, 1967: 218) et des études d'anthropologie culturelle, à la différence que dans mon cas, certains faits historiques sont connus ou, s'ils ne le sont pas, orientent à tout le moins vers certaines pistes ou informations connexes et/ou indirectes.

a) Les acteurs et la communauté noon

En outre, la présente recherche s'est tenue dans les limites physiques considérées aujourd'hui du territoire noon, soit celui autour de la ville de Thiès. La population noon totale y a été estimée, pendant les 70 dernières années, entre 9 000 et 11 000 individus (Lombard, 1963; Moseley, 2010; Wane, 2015, 2017b). Selon mes propres observations rapides et non statisticiennes, ce nombre doit se situer aujourd'hui dans les mêmes eaux, soit environ 10 000 Noons, à plus ou moins quelques milliers sans plus<sup>27</sup>. Dans tous les cas, s'il y avait une variation à observer dans la tendance démographique du groupe, elle serait certainement à la baisse et s'inscrirait dans le mouvement toujours plus présent en envahissant de la wolofisation du Sénégal (voir, entre autres, Sarr et Thiaw, 2012). Il demeure toutefois quelques aberrations parmi les statistiques avancées dans la littérature, probablement causées par la situation complexe de l'identité Noon : on peut lire ici que la population du groupe *Cangin*<sup>28</sup> est évaluée à environ 15 000 (Serer, 1996: 516)<sup>29</sup>; là, on ne la subdivise pas, mais on la circonscrit à la région de Thiès pour un total de 32 900 locuteurs en 2007 (Simons et Fennig, 2017), ou à 45 000 en 2016 (*Serer-Non in Senegal: Ethnic People Profile*, [S.I.]<sup>30</sup>; ailleurs, on l'évalue entre 25 000 et 50 000 personnes (*Noon*, [S.I.]). D'autres, en 2006, pour le compte de l'UNESCO, placent les Noons à l'extrémité est de l'actuelle commune de Thiès – là où il n'y a pas, voire jamais eu de Noons selon ce que l'on en sait – et ramènent le seuil de locuteurs à 10 925 (Moseley, 2010).

D'emblée, ce problème peut aisément être résolu si l'on se tourne vers la linguistique. En effet, alors que certains mettent les Noons dans la grande famille ethnique des Sérères, plus

---

<sup>27</sup> Il n'existe pas, à ma connaissance, de statistique précise sur l'origine ethnique des Sénégalais dans les recensements du pays, ni même au sein de la communauté noon elle-même.

<sup>28</sup> Voir plus loin.

<sup>29</sup> Cette source semble assimiler les groupes Laalaa et Diobas aux Noons et divise le groupe *cangin* en trois, soit Safène, Ndoute et Noon.

<sup>30</sup> Outre le prosélytisme ouvertement assumé de ce groupe et de la plateforme qu'il met de l'avant, les statistiques qui figurent sur son site internet, et qui sont dans tous les cas plus ou moins loin de la réalité, démontrent l'ampleur de la méconnaissance du groupe noon.

particulièrement dans le groupe des Sérères du Nord-Ouest<sup>31</sup>, les travaux de Walter J. Pichl mettent en lumière la distinction linguistique de ce groupe « sérère du nord-ouest » du Sénégal qu'il aura finalement nommé *Cangin*<sup>32</sup> (Pichl, 1966). Ce groupe, que Pichl sépare linguistiquement de la famille des Sérères, est circonscrit dans la région actuelle de Thiès et est divisible en cinq sous-groupes : les Safènes de la zone de Diass, les Palor du secteur de Pout, les Ndoute de Mont-Roland, les Laalaa du Lehar et les Noons de Thiès et des villages qui lui sont immédiats. Dès lors, un travail de répartition des individus recensés en fonction du dialecte primaire parlé ramène rapidement à des populations dont le nombre de locuteurs est beaucoup plus raisonnable<sup>33</sup>.

La circonscription du territoire noon à 37 villages et quartiers urbains de Thiès<sup>34</sup> pour la présente thèse relève d'un choix méthodologique et n'est pas arbitraire; et cette sélection ne repose pas non plus sur la seule présence de Noons au sein d'un village. Cette liste de villages se fonde sur un mouvement plus ou moins récent, entre 2000 et 2005, de regroupement des villages noons par Mbaye Faye, *saltigue*<sup>35</sup> noon important et reconnu dans la communauté pour ses talents de divination. En effet, avant chaque période d'hivernage (la période des pluies), Mbaye Faye se rendait dans chaque village où vivait un *saltigue* noon afin de pratiquer quelques séances de divination avec lui et attirer une bonne saison des pluies et de bonnes récoltes. Mbaye Faye était accompagné par Richard Ndione qui aura fait toutes ces tournées avec lui, et même seul quand le vieil homme est tombé malade. Ces villages englobent, à quelques exceptions près, tous les villages relevés dans la littérature scientifique, particulièrement linguistique, et représentent aujourd'hui la somme des lieux où sont régulièrement performés des mbilim. Ces villages

---

<sup>31</sup> Voir *supra* la revue de littérature à ce sujet.

<sup>32</sup> À titre d'information, on désigne la ville de Thiès, dans le parler noon, par *Cangin*.

<sup>33</sup> Bien que le noon comme dialecte primaire soit une bonne indication démographique, il n'en demeure pas moins qu'une perte rapide de ce parler s'opère au profit du wolof, langue véhiculaire, et du français, la langue officielle du Sénégal. Cette considération linguistique ne peut donc pas être prédominante dans la sélection du territoire enquêté ni des informateurs sélectionnés.

<sup>34</sup> Aujourd'hui, on utilise « quartier » pour désigner les diverses agglomérations de la ville de Thiès, mais il serait plus représentatif du développement historique de la ville que de parler de « villages » puisque c'est l'expansion de chacun des villages noons de la périphérie qui aura mené à la constitution et à la consolidation de l'actuelle Thiès. Dans tous les cas, bien que mes observations ne témoignent de cette importance terminologique que chez les Noons, cette précision prend tout son sens au vu de leur répartition dialectale.

<sup>35</sup> Chez les Noons, un *saltigue* (prononcer « saltigué ») est un membre de la communauté, habituellement un aîné, reconnu pour ses dons de divination en lien avec des rituels de géomancie (la lecture des signes et symboles liés à la terre).

peuvent être à majorité musulmane ou catholique, mais sont encore considérés par les Noons comme étant bel et bien de leur territoire depuis avant la fondation coloniale de Thiès (bien que les ajustements fonciers successifs aient largement reconfiguré ces territoires aujourd'hui).

À ce sujet, si la présente problématique s'inscrit majoritairement dans un contexte de foi chrétienne, bien qu'elle puisse s'ouvrir à l'influence de l'Islam<sup>36</sup>, c'est que la communauté noon fait figure d'exception dans la croissance toujours plus accentuée de l'Islam au Sénégal (Dupire, 1992). En effet, le dernier rapport statistique du Sénégal faisait état d'une population à 97,3% musulmane, 2,7% chrétienne et 0% animiste ou sans religion (ANSD et ICF International, 2020). En 2019-2020, mes propres observations montrent aussi ce qui semble être un léger recul du catholicisme chez les Noons depuis la parution de ce rapport, au profit de l'islamisation croissante des populations sénégalaises, en témoigne le rapport précédent qui chiffrait à 3,8% l'adhésion au catholicisme au pays (ANSD et ICF International, 2015). Les Noons sont donc, dans l'histoire du Sénégal, une exception religieuse, la religion dominante chez eux étant toujours le christianisme (98%; Wane, 2017b) dans un pays à forte majorité musulmane, tout en étant reconnu au Sénégal encore aujourd'hui pour avoir de puissants pouvoirs mystiques.

Ces quartiers urbains et villages environnants ont donc été retenus pour la présente recherche en raison de leur bagage culturel « historiquement noon » considéré aujourd'hui. Cette territorialité concorde aussi avec la répartition langagière des Noons sur le territoire, selon mes observations, ainsi que celle reconnue par les recherches en linguistique dans la région de Thiès jusqu'à tout récemment. Toutefois, celle-ci fait montre de certaines incohérences plus actuelles, en pratique, notamment par le déplacement de certains villages<sup>37</sup>, pour des raisons aussi diverses que le manque d'eau et la main d'œuvre, voire la disparition de certains autres. Les villages et la territorialité des Noons diffèrent donc chez les différents auteurs aussi en fonction de la date de publication de leurs différents ouvrages. En outre, il est aussi difficile que subjectif d'attribuer une « langue » à un village sur le simple « parler » de ses habitants, d'autant plus que, de nos

---

<sup>36</sup> Le syncrétisme entre l'Islam et le catholicisme, sans oublier un fondement animiste persistant, sera mis de l'avant plus loin, notamment au chapitre 6 sur la question du cheminement socioculturel du mbilim.

<sup>37</sup> Par exemple, des membres d'une famille peuvent très bien quitter la maison familiale et s'installer de l'autre côté de la ville et « fonder » un nouveau quartier qui portera le même nom que le village de départ, mais auquel on ajoutera un qualificatif. Il s'agit donc là du même village pour les Noons, mais se trouvant *aussi* à un autre endroit.

jours, il est plus question de proportions que de réelle délimitation socio-territoriale. À ce sujet, le groupe Noon lui-même est aussi à subdiviser en trois différentes variantes dialectales qui régissent aussi la disposition spatiale et géographique des Noons en trois zones plus ou moins distinctes, selon les localités que j'aurai pu visiter : ceux du parler dit *cangin-cangin* se partagent les quartiers de la ville de Thiès elle-même, notamment Nguenth Sérère, Pognène, Thiapong, Thionakh Dioung, Thionakh Thiapong, Grand Thialy, Petit Thialy, Diassap, Thiès-nones, Wango, Dioung, Sapco, Silmang, Ndoufak, Ngoumsane, Peykoug sérère, Keur Dago et Leloh. Vers le nord, au sortir de la ville, sur la route de Saint-Louis en direction de Tivaouane, les villages du parler dit *sawi-sawi* ou *saafi-saafi* : Keur Ndiokune, Lalane, Ndiobène, Thiaoune Diora, Thiaoune Louwa, Koudiadiène, Thiafathie, Lamlam et Diassa. Finalement, autour de Fandène, à l'est de Thiès, les villages du parler *pade-pade* : Keur Ndiour, Koussoune, Kiniabal, Kioba, Keur Daouda, Keur Lika, Mbayène, Diayane, Ndiamdioro et Fouthie (voir figure 3 ci-dessous où apparaissent presque toutes les localités susmentionnées). Tout ce territoire est circonscrit dans un rayon d'une quinzaine de kilomètres.

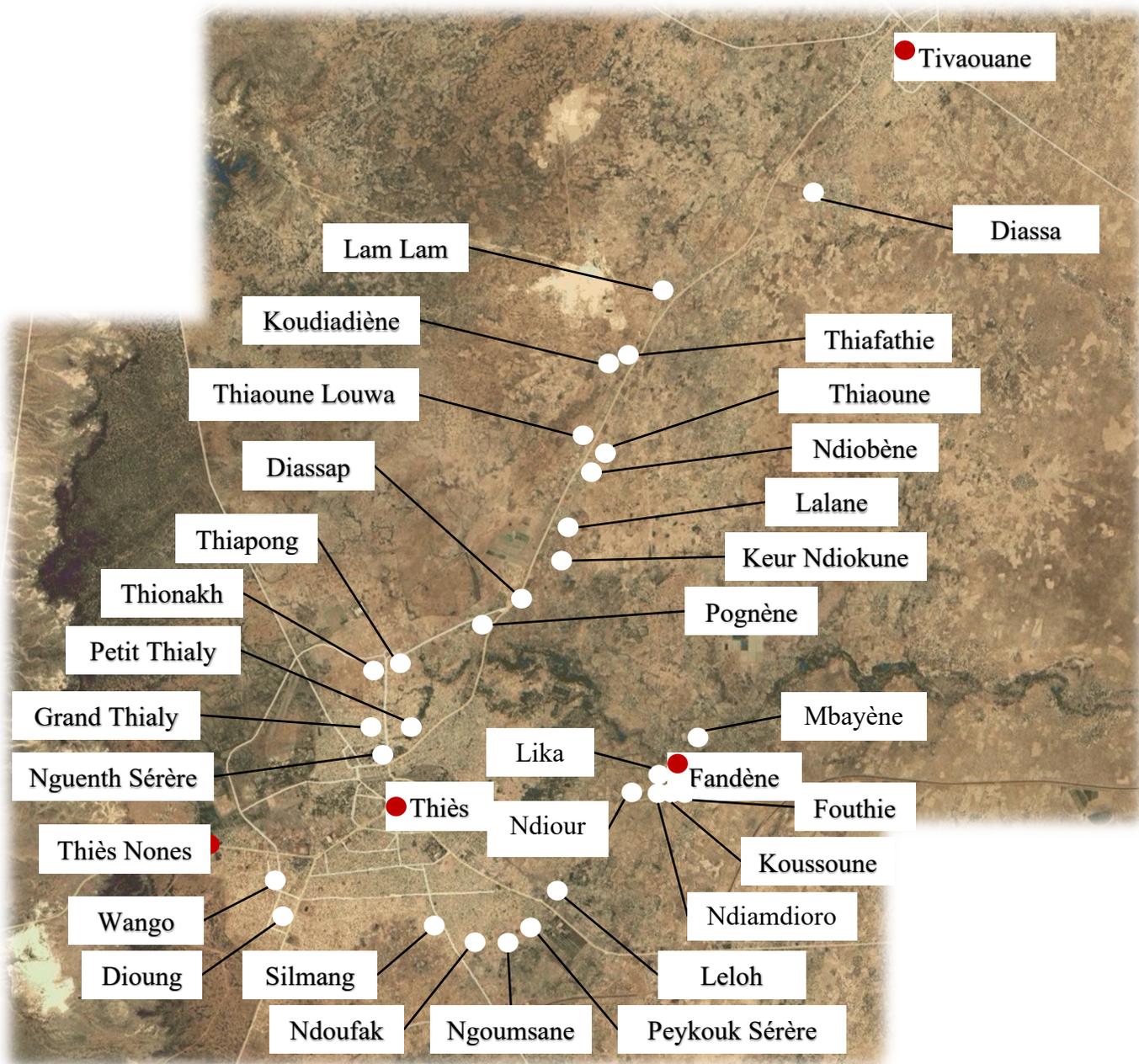


Figure 2 - Territoire du parler noon

Source : à partir de Mapcarta, <https://mapcarta.com/16835282/Map>, Soukka (2000), *A descriptive grammar of Noon*, Wane (2017b), *La grammaire du noon*, et mes propres recherches sur le terrain.

## b) Une ethnographie dans les archives : (en)quête de (re)connaissance

Statuer de l'établissement des Noons, aujourd'hui, par rapport à ce qu'il a pu être précédemment, met déjà en lumière l'obligation de faire des choix en fonction du temps de l'enquête ethnographique. Ici, mener une ethnographie socio-historique dans les archives signifie faire le choix du contact : c'est privilégier l'étude d'un contact colonial qui a déjà eu lieu entre un premier ethnologue et ses informateurs sur le terrain. Mais cela signifie aussi faire le choix de *revenir* sur les observations d'un autre, à une autre époque, de « penser l'enquête ethnographique comme un processus de *re*-connaissance, c'est-à-dire de connaissance *et* de souvenir » (Fabian, 2006: 289). Ce que j'ai tenté ici, c'est en somme le dédoublement de mon travail ethnographique afin, d'une part, d'analyser un travail ethnographique déjà accompli; d'autre part, de refaire un travail similaire, au sein de la même communauté, en un même lieu, aujourd'hui, afin d'établir les éléments de continuité et de changement, de convergence et de divergence. C'est l'établissement d'une typologie permettant de comprendre le cheminement identitaire de la communauté étudiée, les Noons, depuis un premier contact missionnaire et colonial, pendant l'expérience de la colonisation, jusqu'à aujourd'hui, et de comprendre quels éléments de continuité identitaires sont véhiculés dans leurs pratiques musicales. Toutefois, telle entreprise a dû être menée avec un regard particulièrement critique puisque

La réhabilitation du « précolonial » entraîne ici une analyse déshistoricisante de l'événement politique, qui modifie du tout au tout les conditions de son interprétation. L'entreprise totalitaire ou la tactique autoritaire se trouvent recodées en syndromes culturels exprimant des essences civilisationnelles imperméables à la contingence historique – et ce dans des situations documentaires pourtant propices à l'analyse stratégique [...] La question des dynamiques ou des déterminants autonomes des espaces politiques indigènes à la veille de (ou durant) la « rencontre coloniale » se heurte de fait souvent à un double écueil. En certains cas, l'absence de traces écrites offrant une vision indigène contemporaine de cette « rencontre » invite à des reconstructions hasardeuses des rationalités locales [par les chercheurs]. En d'autres cas, la lecture culturaliste des documentations indigènes disponibles nie l'historicité de leur production et de leurs instrumentations : la parole (écrite) des élites locales (clergés, scribes de cour) en vient à être tenue pour l'expression pure de la réalité des perceptions sociales majoritaires. L'absence quasi-totale d'« archives subalternes » trace pourtant ici la limite en forme de ligne rouge du regard historique sur les compréhensions indigènes du moment colonial. (Bertrand, 2006: 17-18)

Cette recherche implique donc, finalement, deux « modes » de réflexion sur un même sujet : intuition-réflexion et induction-déduction (Marino, 1981: 116-24). De ce fait, le premier volet de ma recherche a été menée à partir des archives missionnaires, notamment dans les Archives

Générales de la Congrégation du Saint Esprit, à Chevilly-Larue (Arch. CSSp, 2017-18), dans les Archives de la Congrégation du Saint Esprit, à la Maison de la fondation spiritaine de l’Afrique du Nord-Ouest au Sénégal, à Dakar (Arch. CSSp FANO, 2016), dans les Archives photos de la Congrégation du Saint Esprit, à Chevilly-Larue (Arch. CSSp photos, 2018), et dans les archives de l’abbaye de Keur Moussa, au Sénégal (2019-20)<sup>38</sup>. Certains fonds archivistiques coloniaux ont aussi été consultés, entre autres ceux du Centre historique des archives du Service historique de la Défense, à Vincennes (SHD, 2018), tout comme les Archives nationales du Sénégal (ANS, 2019-20).

À ces fonds consultés et grâce auxquels beaucoup d’informations sur le vécu et le passé culturel et historique de Noons auront pu être collectées, il convient tout de même d’ajouter les Archives culturelles du Sénégal (ACS), mentionnées précédemment, mais auxquelles je n’aurai malheureusement pas pu avoir accès. Ces archives listant plusieurs pratiques culturelles sénégalaises, collectées, regroupées et compilées par Herbert Pepper et ses collègues, témoignent elles aussi de certains éléments bien précis de la culture noon, à savoir : le mariage, l’agriculture, la danse, le chant et un instrument de la famille des idiophones (voir annexe B). Ces cinq éléments, associés aux Noons mais classés dans la famille « Sereer », représentent les seules cinq indications du corpus à travers le catalogage des cotes et se présentent dans les fonds soit sous forme d’enregistrements sonores, soit sous forme d’images photographiques. Il est donc certain que des informations demeurent à aller chercher dans ces archives; mais mes démarches ne m’auront pas permis une consultation. En effet, via courriel pendant les quelques

---

<sup>38</sup> Une demande de consultation des archives a aussi été faite en 2018 à la Congrégation du Saint-Sacrement, implantée dans la région, à Koudiadiène, depuis 1973, suite au retrait des pères spiritains de la résidence de Thiès en date du 8 septembre 1959 (Benoist, 2008: 519; Arch. CSSp 3I2.17a, Journal du 1er janvier 1950 au 25 mai 1959 : 138). On ne m’a pourtant pas refusé l’accès à ces archives, mais la Congrégation m’affirme ne rien trouver à ce sujet. Étrange situation puisque j’aurai moi-même eu l’opportunité d’échanger quelques mots *de visu*, à Koudiadiène en 2015, avec le fondateur de cette paroisse de Koudiadiène, le P. Paolo Signori, dit « Père Paul », lui-même de passage afin de commémorer les préparatifs de la fête patronale de Saint-Pierre Julien-Eymard. Problème d’existence et/ou de conservation? Pour l’instant, il n’en demeure pas moins que certaines informations sont possiblement toujours à aller chercher quant à l’implantation de ladite Congrégation chez les Noons. Pareille situation concernant la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny qui m’avait, elle, autorisé à consulter leurs différents fonds sénégalais. Les Sœurs ont été très tôt impliquées dans les domaines de l’éducation et de la santé auprès des populations, notamment à Thiès. Malheureusement, lors de mon passage pour consultation des fonds en question, on m’a informé qu’ils avaient finalement été rapatriés à la maison-mère, en France, là où j’étais pourtant lorsque ma demande a été acceptée. Ces consultations devront être remises à des projets ultérieurs.

années de préparation de mon séjour de terrain au Sénégal, puis suivant mes demandes insistantes d'accès à ces documents inestimables sur place, mes tentatives se sont butées parfois à un silence, parfois à un refus; parfois même à des raisons me laissant penser à la possibilité que je n'y sois pas le bienvenu...

Quoi qu'il en soit, j'ai dû palier à cette problématique d'accessibilité à des sources directes datant de la fin des années 1960 et du début des années 1970 de différentes manières. Ma première intuition aura été de me tourner vers l'abbaye de Keur Moussa, lieu reconnu tant dans la littérature que sur le terrain pour avoir été un lieu effervescent de recherche théologique et de création musicale à partir des cultures et croyances des populations locales, et plus particulièrement des Noons. J'ai pu y tenir une entrevue avec l'archiviste responsable, le Fr. J. Naixent, et m'entretenir plus informellement avec certains frères présents lors de mes quelques passages à l'abbaye afin de me renseigner sur les activités musicales de la congrégation suite à son implantation dans la région de Thiès. Les travaux et les recherches du Fr. Dominic Catta et ses collègues sénégalais que j'y ai découverts présentent de nombreux textes et enregistrements de la même période que ceux des ACS et qui m'auront été des plus utiles dans la documentation et la consolidation de la troisième partie de cette thèse (plus précisément le chapitre 6). La présence de ces archives sur des éléments de culture bien précis au sein de différents fonds s'inscrit dans une tendance des années 1960 à la documentation des cultures vernaculaires dans les missions chrétiennes (Pasler, 2013, 2017), et il n'est donc pas étonnant de retrouver certaines ressemblances entre les différents fonds d'archives. Toutefois, si le manque d'information sur les enregistrements présents à Keur Moussa demeure un obstacle à la documentation des contextes même de la collecte (dates et lieux, entre autres), les ACS ne présentent quant à elles qu'une collecte focalisée en un seul lieu et une seule journée (voir les détails en annexe B). La difficulté d'extrapoler les éléments collectés à l'ensemble de la communauté Noon n'est donc pas simple à surmonter si l'on ne se tient qu'aux savoirs récoltés par les missionnaires et autres acteurs institutionnels.

Ma seconde intuition pour pallier à l'inaccessibilité des ACS et le manque de documentation des pratiques culturelles collectées par les missions aura été quant à elle, paradoxalement, de me rapprocher du présent dans un réseau qui performait déjà le mbilim *avant* même que les

premiers enregistrements du genre ne soient effectués : je suis allé à la rencontre des aînés. Il en sera question au fil des prochaines pages, mais ces aînés m'ont permis de pallier à ce que certains pourraient considérer comme une lacune dans la documentation archivistique de l'expérience du passé par les Sénégalais eux-mêmes, tout en mettant de l'avant une parole beaucoup plus directe mais ne s'inscrivant pas nécessairement dans un paradigme académique. Cette décision que j'ai prise s'inscrivait aussi logiquement dans ma volonté de laisser la parole aussi à celles et ceux détenant un savoir tout à fait particulier et s'inscrivant plutôt dans les traditions orales, tout en mettant de l'avant des savoirs théoriques (Agier, 2019) et d'autres, expérientiels (Gardien, 2017); des savoirs relevant, pour les uns, de l'observation et du raisonnement discursif et, pour les autres, d'une « vérité » acquise et validée avec et par les pairs.

En outre, ces recherches documentaires m'ont permis d'effectuer une première ethnographie du terrain *dans les archives* : une ethnographie *d'un autre* qui porte son regard *sur l'autre*. Mircea Eliade proposait pareille « déploiement » intellectuel afin de pouvoir cerner « les relations perceptibles entre les événements historiques, leurs expériences spécifiques et certaines découvertes » (Marino, 1981: 91). En effet, celui-ci nous enseigne tout d'abord que peu importe le type et/ou la portée d'une information, son existence renvoie à une réalité qui lui est propre. La visée de l'information recueillie doit donc avant tout permettre de comprendre le mode et/ou le contexte de production de son propre support. Par contre, Eliade nous renvoie vers ce qu'il appelle la saturation historique dans une relation dite « objective » avec la source historique elle-même, cela permettant de détacher l'objet (par exemple, un rapport missionnaire) de son contexte de production (par exemple, l'évangélisation ou la colonisation) afin d'utiliser ce contexte comme cadre d'analyse de l'information qu'il aura pu produire et, ainsi, permettre de tirer une information historique et ethnographique plus claire et juste d'une source idéologiquement orientée. Évidemment, cette information est en elle-même le produit d'une idéologie marquante, mais le croisement et l'accumulation de pareilles observations ethnographiques, qui seront éventuellement croisées avec d'autres sources (historiennes, par exemple), permet l'atteinte d'un portrait assez riche et complet d'un groupe, d'une communauté et des acteurs en présence, pour comprendre la relation entre ces acteurs qui, elle, aura été le moteur de production de pareilles archives. C'est réellement cette relation interculturelle qui est recherchée. Et si l'archive permet en tant que tel l'établissement de cette relation dite

« objective » vis-à-vis de l'objet historique qu'elle représente, l'interprétation de l'information qui y est recueillie devient alors de l'ordre de l'intersubjectif puisque considéré comme la seconde partie d'un dialogue avec le passé (Gadamer, 1976). C'est ce passé historique qui demeure la clé pour la compréhension de l'expérience des acteurs sur le terrain : *selon quoi, pourquoi, à partir de quoi* et de *qui*, etc.

Ceci étant, il convient ainsi d'élargir la recherche en question à la considération de ses sources proprement dites pour comprendre *en quoi celles-ci peuvent nous dire « leur » vérité* (Grondin, 2017). Mais voilà qui n'est pas si simple et m'aura amené à assumer ce qu'il conviendrait d'appeler le « pari de probité »<sup>39</sup>, à savoir considérer qu'un informateur, sous quelque forme que ce soit (sur le terrain ou dans les archives, par exemple), nous communique nécessairement *sa vérité*, et que les motivations qui soutiennent le véhicule d'une information pouvant paraître contradictoire sont plus importantes que l'information elle-même dans la somme de l'information collectée. Assumer ce pari oblige toutefois à un croisement supplémentaire, à une triangulation qualitative des informations collectées avec la littérature existante et le terrain et où deux cas de figure peuvent émerger : 1) une réalité *vraie* ou avérée par la recherche peut consolider ou non un contexte, une situation, etc. ; ou 2) une réalité *fausse* peut au contraire dissimuler une situation qui pourrait nous échapper (ou démontrer l'idéologie dominante et/ou les enjeux de pouvoirs et leur déploiement).

Dans chaque cas, la portée heuristique de la conclusion est en elle-même pertinente. Mais ici, c'est justement dans les mécanismes de consolidation ou de dissimulation de l'information dite « véridique » que l'on trouve les motivations de tels ou tels autres individus à mettre en avant une identité particulière. Ce sont ces différents mécanismes mis au jour qu'il convient ensuite de remonter afin de mettre en lumière un phénomène que l'on pourra situer à la croisée des informations afin d'obtenir un portrait qui puisse refléter *une vérité* qui, elle, est celle du chercheur. Sinon, dans certains cas où tel croisement ne mène pas à l'obtention de conclusions pertinentes, il convient de ne pas écarter la possibilité d'une nouvelle situation, d'une exception,

---

<sup>39</sup> Merci beaucoup à mon directeur, M. Denis Laborde, de m'avoir aiguillé sur ce « pari de probité ». Une publication est actuellement en préparation afin de définir le pari de probité et de mettre en lumière les implications d'une telle posture.

etc. Enfin, le portrait que j'aurai pu dresser grâce à cette lecture renouvelée des archives coloniales et missionnaires, à cheval en quelque sorte entre la réalité et la théorie, le vécu et le relaté, aura pu être validé, sur le terrain dans le cadre d'une recherche participative.

Mais ce processus herméneutique, son « cercle » (Marino, 1981), rencontre son homologue complémentaire dans le *feedback* de la pensée systémique. En effet, une idée importante pour l'observation d'un pareil phénomène d'échange culturel se situe, on l'a dit, dans la relation. Ici, entre deux groupes, dont l'un est dit « colonisé », même si de multiples enjeux de pouvoirs inter-ethniques s'observent assurément au sein même de ce parti; et l'autre, « colonisateur ». Mais il se trouve que ce second groupe présente aussi plusieurs « types » d'acteurs qu'il est possible de regrouper en plus petits ensembles dont les sphères d'influence diffèrent grandement : les militaires français, les missionnaires catholiques et les administrateurs coloniaux, par exemple. Il n'est pas à remettre en doute le fait que la visée de l'entreprise coloniale ait été en tous points impérialiste et suivant une volonté certaine d'expansion et de développement socio-économique. Toutefois, il me semble erroné de « prétendre » à l'universalité de cette visée pour tous ces acteurs qui, même si s'inscrivant dans ce « contexte » colonial, peuvent tout de même ne pas adhérer et/ou participer à l'application concrète de cette « situation ». De plus, et comme le soulevaient déjà ailleurs Emmanuelle Sibeud et Marie-Albane de Suremain (2004) :

vouloir instruire le procès de la « vérité historique » en confrontant la vision des colonisateurs et la vision des colonisés, c'est s'interdire a priori de comprendre des interactions qui ne se limitent ni à l'affrontement pur, ni à de « coupables » collaborations [...] la « subalternité » n'[étant] pas une essence se traduisant dans des faits spécifiques mais une relation solidaire d'un ensemble. Autrement dit, l'opposition colonisateurs/colonisés n'est pas un outil d'analyse mais l'enjeu même de toute étude d'histoire coloniale. (p. 79)

Être acteur *dans* un contexte donné ne signifie pas nécessairement « devenir » le porteur de l'idéologie qui le soutient. En ce sens, l'apposition de telles étiquettes – missionnaires, militaires, colonisé, colonisateur, etc. – qui sont, en quelque sorte, « oppositives », voile la possibilité d'approfondissement des systèmes de relations pouvant s'insinuer entre différents groupes, voire différents ensembles d'individus au sein de ces groupes dont l'étiquette peut dissimuler d'« autres » visions et/ou comportements; d'autres types de relations qui pourraient ne pas être, ici, de type dominant-dominé. Aller outre ces étiquettes relève, certes, d'un point de vue contextuel (et contextualisé) qui est lui-même fonction de la visée de la présente thèse, mais

permet *aussi* de considérer que chacun des individus amenés à participer de la co-construction des pratiques culturelles et musicales syncrétiques observables aujourd'hui sur le terrain aura eu son rôle important, tant comme « donneur » que comme « receveur » de ce que l'autre aura pu apporter et/ou proposer. En outre, « [référer] à la catégorie de relation et non à quelque élément relaté identifiable » (Bateson, 1977a: 163) permet de voir ces étiquettes, par exemple, missionnaire et colonisé, en une relation s'inscrivant *aussi* dans une rencontre religieuse, et non pas seulement coloniale (bien qu'elle s'y inscrive assurément).

Miser sur le partage, plutôt que sur l'imposition, permet de rendre compte de l'inter-influence des groupes en présence dans le cheminement de ces pratiques et de mesurer l'impact et la teneur des transformations, formelles et symboliques, des pratiques d'un et l'autre dans ce nouveau tout qui se situera alors de plus en plus dans un entre-deux n'appartenant pas à l'un des groupes, mais relevant plutôt de la somme *sélective* de leurs symboles et de leurs traditions. C'est cette notion de *feedback* de Bateson qui, particulièrement, permet aussi de se poser la question *pour quelles raisons les changements observés au sein de la culture étudiée ne l'ont pas menée vers sa propre perte?* (Bateson, 1977a: 173-75). Mais la pensée systémique nous permet *aussi* l'atteinte d'une conceptualisation d'un tout autre ordre : celle de la distinction des Noons parmi les Sérères. En effet, « savoir », objectivement, selon les sources archivistiques, que les Noons sont « différents » n'apporte en soi rien de nouveau si ce n'est que l'explicitation d'un consensus plus ou moins réfléchi jusqu'à maintenant. Ce qui fait l'intérêt de la situation au prisme de la pensée systémique relève de la possibilité de prendre en compte « les dimensions de cette différenciation comme indications à suivre » (Bateson, 1977a: 109) dans l'étude de ce qui *aurait pu* conduire éventuellement à leur distinction – et non pas à leur séparation effective.

### c) La collecte et les entrevues sur le terrain

En contrepartie, c'est dans le travail effectué sur le terrain qu'a *aussi* été « expérimenté » et éprouvé ce travail de saturation historique, en ce sens que les observations obtenues par déduction ont dû être validées dans une démarche inductive qui ne laisse paraître qu'un questionnement qui viendrait confirmer et/ou infirmer les premières découvertes et interprétations issues du travail dans les archives. C'est rapporter, vers un seul et même point de convergence, le passé historique et le vécu contemporain afin d'établir un dialogue d'où peut

être dressé *un* portrait socio-historique des processus de transmutation et de vicariance des symboles identitaires se perpétuant dans la musique chez les Noons. Cette démarche met ici en lumière le cercle herméneutique se traduisant en une double mise en relation : 1) un premier moment, démonstratif, un deuxième, analytique et critique, et un troisième, d'objectivation et de consolidation; et 2) un processus d'expérience, de pré-conception (et d'expérience de ces pré-conceptions) et de démonstration (Marino, 1981). Le tout dans un va-et-vient continu, observable grâce aux multiples allers-retours sur le terrain au cours des dernières années préalablement à mon terrain doctoral et entre-coupés de dépouillements de fonds d'archives, ces allers-retours participant à la fois de la (co-)construction de l'hypothèse et de sa validation, tant dans une recherche participative, sur le terrain, que dans les archives.

Le second volet de ma recherche, sur le terrain, s'est déroulé au Sénégal sur une année complète, soit de mars 2019 à février 2020 inclusivement. Le corpus de données a été recueilli, d'une part, grâce à l'observation participante et la participation observante (Soulé, 2007); d'autre part, suivant la bi-musicalité de Mantle Hood (1960). On retrouve sous ce volet 46 événements musicaux regroupant 38 performances de mbilim<sup>40</sup>, une pièce de théâtre, trois participations personnelles, à la guitare et aux claviers, en concerts de musique de variété, et deux prestations de troupes appartenant à des groupes ethniques voisins. Mais mon expérience et ma production, sur le terrain, comprend aussi trois participations à des émissions culturelles, à la radio, un point de presse pour le lancement d'un album, ma participation personnelle, en tant que guitariste soliste, aux répétitions régulières de l'ensemble-clé de ma recherche, Rich'Art Ndione et Le Saawal, ainsi que la production d'un album de musique mbilim (*Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui*, VDE CD-1614, 2020)<sup>41</sup> et d'un film ethnographique (*Nilaa duwaa : le combat des Noons*, 2020)<sup>42</sup>. Le tout réparti dans plus de 25 localités du territoire noon (voir annexe C pour le détail des événements musicaux). Cette même collecte regroupe aussi 66 membres de la communauté qui se sont exprimés sur leur culture et qui ont accepté de répondre à mes

---

<sup>40</sup> Le mbilim sera le sujet central de la troisième partie et y sera décrit en de plus amples détails. Pour permettre une meilleure compréhension du lecteur dès maintenant, le mbilim est entendu ici à la fois en tant qu'événement musical festif et comme un genre musical traditionnellement attribué aux Noons.

<sup>41</sup> Pour plus d'information sur l'opus, visiter le site internet de l'éditeur au <https://vdegallo.com/fr/produit/senegal-mbilim-noon-dhier-a-aujourd'hui-richart-ndione-et-le-saawal/>

<sup>42</sup> Pour visionner le film ethnographique : <https://youtu.be/GqIYnHqQWac>

questionnements lors d'entretiens semi-dirigés (Savoie-Zajc, 2009), seuls ou en groupes, et de *workshop*, le tout en 24 entrées et plus de 28 rencontres distribuées sur l'ensemble du territoire noon (voir annexe D pour le détail des entretiens). Enfin, ce sont aussi mes échanges et mon suivi quotidien au sein des groupes WhatsApp des différentes troupes de la communauté, sur le terrain et suite à mon retour à Montréal.

À prime abord, la collecte visait principalement à mettre au jour des pratiques culturelles ancestrales de la culture noon susceptibles de ne plus être performées aujourd'hui. C'est pourquoi les informateurs ciblés en premier lieu ont été les aînés : ils sont susceptibles d'avoir connu une époque, encore relativement récente, où les Noons n'étaient pas tous christianisés, voire très peu. Ils sont donc la pierre angulaire de ma collecte par leur témoignage d'un passé se muant depuis plusieurs décennies dans une modernisation (post)coloniale et un contexte catholique jusqu'à atteindre les plus jeunes qui, sans savoir nécessairement quelles étaient ces pratiques culturelles ancestrales, en ont néanmoins une vague impression (Lussier et Lavoie, 2012). Ces jeunes adultes, quant à eux, représentent le « pendant » actualisé de ce passé et ont donc aussi grandement été mobilisés : ils sont les acteurs actuels des pratiques observables aujourd'hui sur un terrain qui n'oublie cependant pas ses racines par la perpétuation des symboles qui participaient de la construction identitaire de leurs aînés. Cette recherche touche donc globalement tout sénégalais du groupe noon originaire d'un des villages noon de la région de Thiès, peu importe l'âge (mais adulte conformément à la fois à la coutume locale et au certificat d'éthique de la recherche octroyé par l'Université de Montréal<sup>43</sup>) ou le sexe, et qui s'inscrit dans la foi catholique ou qui aura été dit d'obédience catholique précédemment à une conversion, quelle que soit cette nouvelle religion (voir plus loin). Quelques informateurs provenant d'un plus grand nombre de villages possible ont été mobilisés afin d'obtenir une

---

<sup>43</sup> Sur le terrain, la notion de « majorité », bien que de plus en plus déterminée en fonction de l'âge légal (par exemple, 18 ans au Québec), n'est pas nécessairement vécu en village en fonction de l'âge, mais bien de façon coutumière et selon l'expérience et les initiations prescrites pour l'acquisition d'une parcelle pour s'établir ou pour obtenir le droit de mariage afin de fonder une famille, avoir un emploi, etc. Au niveau juridique, le Sénégal est, comme la plupart des pays du monde, signataire de la Convention internationale des droits de l'enfant (UNICEF, 1990) fixant l'âge légal du mariage à 18 ans, mais son Code de la famille sénégalais (1972) mentionne que cet âge est fixé à 18 ans pour les hommes et à 16 ans pour les femmes, voire moins si autorisé par le Président du tribunal régional (art. 111). En respect des limites fixées par ledit certificat d'éthique, seuls les informateurs ayant plus de 18 ans légalement ont été retenus dans le cadre des entretiens réalisés. Les personnes alors considérées légalement comme « mineures » ont toutefois pu participer à la collecte d'information, mais dans un cadre informel.

vision globale du phénomène étudié, jusqu'à saturation des données par secteurs. Certains acteurs d'autres groupes que les Noons ont aussi pu être questionnés, selon qu'ils avaient une opinion ou quelque information que ce soit sur le phénomène étudié chez les Noons ou en lien avec celui-ci. À ce nombre s'ajoutent certains acteurs-clés s'inscrivant dans des mouvements sociaux urbains représentatifs du phénomène musical ciblé, dont celui de la « Restitution de la culture noon » (voir plus loin).

Des entrevues semi-dirigées et des discussions thématiques visant une réflexion collective sur ce qui est représentatif de la culture noon ont été mises en place avec les membres de la communauté noon. Aucune grille ni questionnaire n'ont été distribués, et les questions et réponses soulevées dans nos discussions sur l'histoire (coloniale ou non), le quotidien et les pratiques culturelles ont naturellement alimenté les questionnements subséquents, de façon inductive. Ces activités ont été dirigées par moi-même, souvent en compagnie de Richard Ndione (dit « Khadim » suite à son apostasie et sa conversion à l'Islam), mon informateur principal (devenu aussi un ami très intime) qui me permettait d'accéder à certains groupes plus difficiles d'approche (les aînés, par exemple), et se sont tenues dans le lieu qui convenait le mieux à chacun des informateurs, selon son lieu d'habitation ou de travail, la situation du moment, etc., et suivant les aléas de la méthode inductive et des opportunités. Cette collecte de données qualitatives a été possible dans le cadre d'entrevues et discussions dont la longueur varie de 30 minutes à plus de deux heures et abordant les éléments de culture musicale passés et présents chez les Noons. Un entretien par personne a souvent suffi, sauf en quelques cas où plusieurs rencontres subséquentes ont été nécessaires avec un même informateur pour plus de précisions ou lorsque la somme des informations devenait trop grande. Toutes les entrevues ont été enregistrées parallèlement à une prise de notes dans le journal de terrain, et certaines d'entre elles ont ensuite été compilées partiellement sous forme de verbatim.

Aucune méthode de recrutement particulière n'a été déployée autrement que par contact interposé : recherche et référencement, d'informateur en informateur, d'acteurs susceptibles de détenir des informations constructives pour la recherche (effet « boule de neige »; entre autres, voir Beaud, 2009). Toutefois, les artistes que j'accompagnais systématiquement dans chacun des événements musicaux qu'ils animaient annonçaient ma présence publiquement et

expliquaient les raisons de cette présence d'un chercheur occidental à leurs côtés, tout en vulgarisant les visées de mes recherches. Cela aura permis à plusieurs personnes intéressées à participer à mes recherches de venir vers moi afin de planifier une rencontre, une entrevue, voire pour m'inviter à prendre part, en tant que chercheur et/ou invité, aux activités socioculturelles qu'ils organisaient chez eux, dans différents villages de la communauté noon. Les critères généraux de sélection des informateurs ont été 1) leur lien avec le milieu culturel, musical (pour la perception du patrimoine culturel par ses pratiquants); 2) leur implication dans ce milieu musical (pour la mise en acte et la performance de ce patrimoine culturel); 3) leur âge (pour les pratiques culturelles passées et présentes); 4) leur volonté de documentation et/ou de patrimonialisation de la culture du groupe visé (les intellectuels, et le mouvement de Restitution de la culture noon initié par le Conservateur du Musée de Thiès); et enfin, 5) toute personne désirant contribuer à la documentation de sa culture (les villageois qui participent du vécu quotidien de la culture étudiée).

Un retour des hypothèses et des données recueillies a aussi été fait auprès de membres de la communauté et ce, pendant toute la durée du terrain dans une optique de co-construction du savoir : discussions formelles et/ou informelles et ateliers avec certains groupes villageois de la communauté ciblée, et même sur les ondes radiophoniques afin de profiter des standards téléphoniques et de l'écoute assidue de la communauté des émissions culturelles noons hebdomadaires. En somme, ces entrevues et retours au terrain ont ensuite été croisés avec les observations faites lors de l'étude préalable des archives, en ciblant particulièrement les différentes symboliques de ce groupe ethnolinguistique, par exemple au sein des rites et rituels animistes et catholiques, afin de confirmer et/ou infirmer les hypothèses préalablement formulées concernant la transmutation de symboles dans les pratiques musicales observables aujourd'hui.

Le territoire noon de la région de Thiès représente 37 quartiers urbains et villages noons des environs, villages où j'ai eu la possibilité de tisser et maintenir des liens pendant les dernières années, particulièrement au nord-est de la ville où j'ai mené mon terrain de recherche dans le cadre de mes études de maîtrise. J'y ai entretenu des liens depuis qui m'ont permis 1) de prendre part aux manifestations culturelles en tant qu'observateur (Soulé, 2007), dans le cadre de la

liturgie catholique et suivant les célébrations traditionnelles; 2) de participer et d'apprendre certaines techniques et pratiques musicales; et 3) de mener des entrevues auprès de ces acteurs du milieu, tant à l'église qu'en famille. Mes observations se sont tournées parallèlement vers Thiès elle-même en regard à ce mouvement récent de Restitution de la culture noon mis de l'avant par le précédent Conservateur du Musée de Thiès, M. Fadel Thiam. Il s'agit là d'une collecte d'éléments de la culture noon qui ont fait l'objet d'un tri sélectif, et donc d'une certaine catégorisation, une classification déterminant qu'est-ce qui est réellement Noon, mais qui aura aussi fait l'objet d'une reconstitution. Ce Conservateur du Musée, ainsi que son actuel successeur, m'ayant ouvert les portes de leur institution et m'ayant partagé leurs réseaux, cela m'a permis par la suite d'élargir mon propre réseau vers certaines zones précises de la ville où se concentrent les Noons, en plus de certains villages au sud-ouest. C'est aussi grâce à ce réseau que j'aurai pu faire la rencontre de Richard Ndione. Cette situation d'institutionnalisation, et les entrevues effectuées avec et en compagnie de Richard auprès des différents acteurs ayant pris part au phénomène, m'ont permis 1) de cibler quels éléments la population « veut » sauvegarder, et pourquoi; 2) et donc d'orienter le questionnement aussi vers « le reste », ce qui aura été rejeté; et 3) de mettre en relation l'image que l'on veut projeter *aujourd'hui* des pratiques culturelles d'*avant* dans une optique de reconnaissance *future*, afin d'observer une éventuelle distanciation de cet état par rapport aux pratiques observées sur le terrain. Enfin, ce contact avec le Conservateur m'a permis d'avoir accès à toute une sphère intellectuelle désirant la cristallisation d'un patrimoine inexistant dans la littérature, cette *intelligentsia* qui, œuvrant pourtant pour la sauvegarde du patrimoine culturel noon, l'aura plutôt essentialisée en l'inscrivant plutôt dans les traits d'un autre groupe ethnique sénégalais, les Sérères de la région du Sine-Saloum.

En outre, toutes les séances et activités de recherche mentionnées ci-dessus se sont déroulées soit en français lorsque les interlocuteurs voulaient ou désiraient qu'il en soit ainsi et qu'ils avaient une connaissance appréciable du français, particulièrement chez les jeunes et celles et ceux demeurant milieu urbain, soit en Noon, surtout avec les aînés en milieu rural<sup>44</sup>. Cette

---

<sup>44</sup> L'utilisation variable de la langue lors des entrevues dépendait de plusieurs facteurs, notamment du plus haut degré de scolarisation des jeunes et de la frange urbaine de la communauté. En effet, on observe un sentiment de fierté à parler le noon en milieu rural, sentiment associé à un conservatisme qui mène à la mise en veilleuse de l'utilisation du français en village. Si les aînés apprennent un tant soit peu le français aujourd'hui avec les jeunes qui reviennent en village lors de fêtes, par exemple, la dynamique de réciprocité ne s'observe toutefois

situation n'est pas anodine puisque d'un côté, l'utilisation du français instaurait déjà une dynamique différente dans le cadre d'une entrevue, par exemple, où le ressenti et la perception de l'exercice par les membres de la communauté se rapprochaient beaucoup plus du cadre académique, tout en ramenant l'interlocuteur du côté du chercheur en lui octroyant un statut différent des siens, un sentiment de supériorité. De l'autre côté, les entrevues en noon m'obligeaient à adopter une posture d'humilité qui aura tôt fait de redonner aussi à mes interlocuteurs une impression de contrôle de la situation et de maîtrise de l'information. En effet, j'aurai pu, au fil des ans et de mes passages dans la région de Thiès, voire à l'aide des rares grammaires écrites pour la langue noon, apprendre la langue dans une proportion assez grande pour comprendre la complexité des échanges et certaines subtilités dans une discussion entre les membres de la communauté, sans toutefois pouvoir m'exprimer en noon autrement que pour les actions quotidiennes et de base (m'orienter, répondre brièvement à une question simple ou informer quelqu'un de mes actions telles que mes déplacements, par exemple). Pour les Noons, le fait qu'ils me sachent capable de les comprendre dans leur langue les gratifiait d'une toute autre considération, d'un statut de reconnaissance, et leur apportait le sentiment de pouvoir mieux s'exprimer et de participer plus concrètement à la recherche.

De plus, le fait que je sois la plupart du temps accompagné de Richard lors de mes entretiens en village aura mis au jour une dynamique intéressante où j'ai pu remarquer à plusieurs reprises, lorsque celui-ci se proposait d'être mon traducteur, qu'il traduisait mes propos en noon tout en mettant de l'avant ses propres intérêts dans la recherche. Si je pouvais moi-même déceler et rectifier la situation, en retour, les aînés rectifiaient aussi régulièrement, en noon, leurs propos que Richard traduisait autant que possible en français<sup>45</sup>. D'une part, non seulement j'avais donc accès aux informations qu'on me communiquait, mais j'avais aussi directement accès aux échanges sur les limites et les nuances que permet l'usage de la langue autour d'un phénomène qui est particulièrement cher aux aînés qu'est la préservation de leur culture. S'est donc insinuée dans l'utilisation du français et du noon la négociation de dynamiques de pouvoir(s), et un va-

---

généralement pas. Les jeunes tendent à apprendre le français à l'école, langue officielle du Sénégal, et à y perdre l'usage de la langue noon au profit d'une utilisation toujours plus accrue du wolof, langue vernaculaire du pays.

<sup>45</sup> À noter que Richard n'a pas de formation en traduction, mais qu'il connaît assez bien le français pour s'exprimer couramment et librement.

et-vient où les identités de chacun ainsi contextualisées se situaient selon la langue utilisée. Cette négociation mise en exergue des statuts dans les échanges (chercheur, blanc, occidental, paysan, noir, africain, etc.) a eu une influence importante dans les interactions en cristallisant temporairement des « identités situées » (Zimmerman, 1998). Ces identités ont alimenté, d'une part, l'observation des dynamiques de partage de l'information suivant ce qui a été présenté précédemment comme étant le pari de probité et ont permis, d'autre part, et comme le souligne ailleurs Barbara Duc (2016: 33), de « rendre compte de façon fine du caractère dynamique et négocié des modalités de participation des [interactants] au fil des interactions dans lesquelles ils s'engagent, que ce soit dans le cadre de relations asymétriques [...] ou dans le cadre de relations plus ou moins égalitaires ». La considération des identités situées dans nos échanges m'a permis de mieux cerner et d'appréhender les dynamiques de réciprocité en jeu et de mettre en évidence le positionnement de tous les acteurs impliqués dans le partage d'information. En a donc résulté la mise en lumière des différents enjeux de pouvoir et la possibilité pour tous les participants de pouvoir exprimer clairement leurs attentes dans la recherche et leurs volontés et leur implication dans le projet. Ainsi, les dynamiques de négociation et de positionnement de tout un chacun dans nos interactions aura finalement laissé plus de place et de latitude aux Noons qui acceptaient et/ou désiraient aussi s'inscrire dans la recherche que je leur proposais.

Dans le cas des performances musicales, celles-ci ont fait l'objet de nombreuses prises de notes et, pour certaines, d'enregistrements audio-vidéos alliant régulièrement une caméra vidéo et/ou mon téléphone portable et un enregistreur portatif, un H4N Pro (Zoom), captant parfois avec l'ajout de deux micros SM-57. Les enregistrements audio ont été faits suivant différentes méthodes conditionnées par les besoins et le contexte de chaque prise, notamment en utilisant les fonctions stéréo, quatre canaux ou multipistes (MTR). Ce dernier mode m'a permis, entre autres, l'enregistrement selon la technique du *playback* ou *re-recording* (Arom, 1976; Marandola, 1999) afin de superposer plusieurs instruments (*overdub*), indépendamment, tout en ayant l'enregistrement d'un ensemble complet (par exemple, la section des tambours). Cette technique m'a permis de cibler certains éléments particuliers et de les isoler dans l'ensemble afin, notamment, d'en faciliter la transcription musicale. Ces enregistrements, tout comme les notes de terrain prises ici et là, ont ensuite permis de retourner vers les musiciens afin de

recueillir leurs impressions suite à leur lecture ou leur écoute, tel que le proposent Ruth M. Stone et Verlon L. Stone (1981) avec la notion de *feedback analysis*.

Certaines performances sélectionnées ont aussi fait l'objet de transcriptions et de notations musicales, soit directement (en *live*) ou *a posteriori* à partir des enregistrements effectués. La technique de transcription utilisée – ici, sur papier ou directement sur ordinateur à l'aide du logiciel libre MuseScore 3 – m'a permis de faire entendre les rythmes transcrits et de tester les limites des propriétés contingentes (nombre de frappes, vélocités, cellules rythmiques, etc.; voir à ce sujet Fernando, 2004), tout en conservant aussi la possibilité d'utiliser d'autres sonorités que le timbre habituel des sabars<sup>46</sup> et/ou autres instruments utilisés. En premier lieu, j'ai séparé en quatre sons les frappes observées aux tambours sabar, soit : 1) frappe basse au centre de la peau avec la main; 2) frappe des doigts sur le bord de la peau; 3) coup de baguette; et 4) coup de baguette avec étouffement de la peau à l'aide des doigts. Malheureusement, cette division, bien que fidèle aux sonorités entendues, ne semblait pas des plus utiles pour effectuer une réduction rythmique dans l'optique d'atteindre le modèle rythmique de base (Arom, 1982). Toutefois, la modulation de ces frappes à l'ordinateur (par exemple, à l'aide de sons de caisses claires de hauteurs variées), sans mentionner aux musiciens ce qu'ils allaient réentendre, m'a permis d'orienter ma réflexion plutôt sur la réflexion de ceux-ci sur ce qu'ils entendaient, de recontextualiser leurs réactions et leurs commentaires, et de contourner les comparaisons qu'ils effectuaient entre les frappes. Cette expérience a généré des commentaires tels que « Ça, c'est quoi? On dirait le *thiole*, mais sans la baguette. » et m'a permis de mettre au jour, d'une part, le caractère facultatif de la baguette dans les rythmes fondamentaux de la superposition rythmique du mbilim et, d'autre part, de mieux cerner ces derniers.

### *i De la nécessité de repenser la bi-musicalité*

La méthodologie principale déployée sur le terrain pour l'observation des pratiques musicales tout particulièrement aura été celle de la bi-musicalité de Mantle Hood (1960) puisque celle-ci me permettait, lors des nombreuses performances musicales et artistiques suivies sur le terrain, d'adopter différentes postures, à la fois en tant qu'observateur participant et participant observant (Soulé, 2007), mais surtout dans une optique d'expérimentation visant à observer les

---

<sup>46</sup> L'instrumentarium sera présenté dans son intégralité en deuxième partie de thèse, aux chapitres 4 et 5.

symboles et significations attribués par un groupe donné à leurs pratiques culturelles en passant par l'apprentissage du chercheur au sein de cette culture. Toutefois, alors que je croyais m'investir dans un terrain où la bi-musicalité serait effectivement au cœur de ma démarche, il s'est avéré qu'à prime abord, je croyais même devoir réécrire ma méthode de recherche tant il m'était impossible de l'appliquer. Mais il s'avère que si je croyais m'en être éloigné, il n'en est rien; au contraire, mon terrain m'aura permis de repenser et de réactualiser la bi-musicalité de Hood jusque dans les sphères performancielles les moins « visibles », tout en renversant de surcroît la question fondamentale soutenant le concept. Le problème qui me semble poindre entre la littérature sur la bi-musicalité et la recherche sur le terrain se situe exactement à la frontière entre *apprendre* et *comprendre*. La clé, selon Mantle Hood, pour intégrer une culture musicale (généralement non-occidentale) à sa propre pratique instrumentale (occidentale) est la suivante :

the whole tradition has [to be] assimilated. This means an understanding of and an insight into not only music and the related arts but also language, religion, customs, history – in other words, the whole identity of the society of which music is only one, but one very important, part. At this point we might ask just how far a Western musician can go along the road [...] If his desire is to comprehend a particular Oriental musical expression so that his observations and analysis as a musicologist do not prove to be embarrassing, he will have to persist in practical studies until his basic musicianship is secure (Hood, 1960: 58).

En effet, Hood met l'accent sur l'importance, pour un musicien de formation occidentale, de l'immersion dans une culture donnée pour *apprendre* le système musical en place, et la littérature scientifique traitant de la bi-musicalité ne s'y trompe pas : la méthode fonctionne et les apprentissages musicaux ciblés sont impressionnants. Toutefois, en y regardant de près, les études démontrant l'efficacité du concept méthodologique de Hood relèvent pratiquement toute du domaine de la pédagogie : pour certains, entre autres John Baily (2001), c'est la transmission dans un contexte pédagogique qui prime; pour d'autres, notamment Gillian Leigh Clements (2008), Alison Tokita (2012) et Elizabeth Haddon (2016), la bi-musicalité devient en quelque sorte synonyme de syncrétisme observable dans l'apport de deux « traditions » musicale cheminant ensemble jusqu'à la création d'une culture dite « moderne » – c'est le cas de l'album de mbilim que nous avons produit; ailleurs, c'est la préparation au terrain en contexte universitaire qui est l'objet de réussite, comme en témoigne l'importance des programmes de bi-musicalité mis en place dans les universités du Michigan, UCLA et Wesleyan plus

particulièrement. Assurément, cette méthode permet l'apprentissage et l'intégration de codes socioculturels nouveaux permettant l'acquisition de nouvelles techniques musicale et de capacités performancielles étendues, ainsi que le mentionnait Bruno Nettl qui voyait la bi-musicalité « as a way of scholarly *presentation* of the music of other cultures, and of active performance and even composition in the idiom of another culture *as a way of learning the essentials of its musical style and behavior* »<sup>47</sup> (Nettl, 1964: 20-21).

Mais qu'en est-il de la bi-musicalité comme méthode de recherche ethnomusicologique *in situ*, sur le terrain? Parce qu'effectivement, je crois qu'à la lumière de la présentation que fait Hood lui-même de sa méthode, il est clair que sa volonté comprenait aussi l'utilisation du domaine musical pour *mieux comprendre la culture en situation de rencontre*. En cela, et dans ce cadre épistémologique, le lien ontologique entre *interpréter* et *comprendre* prend toute sa pertinence, là où l'interprétation devient l'outil de la compréhension (Lenclud, 2013). Pourtant, le problème de la méthode de Hood se situe précisément dans l'*interprétation* que l'académie peut avoir faite de cette même synonymie : « l'enchaînement logique, nous rappelle Lenclud, se présente sous cette forme : première compréhension (ou compréhension immédiate), puis interprétation, enfin nouvelle compréhension. Chaque ethnographe, *sur le terrain comme dans la vie quotidienne*, fait l'expérience de ce processus [ :] c'est un épisode d'échange<sup>48</sup>. » (p.102)

L'apprentissage d'une culture par la musique *préalablement* à, ou même pendant un terrain de recherche mené à travers la performance de cette même culture musicale, ne peut donc mener qu'à une *inter-incompréhension* : d'une part, dans mon cas, il n'aurait pas été « normal » pour la communauté, sur mon terrain, que je sache et puisse performer le mbilim. D'autre part, il m'apparaît que (*ap*)prendre une culture différente de la nôtre, chez soi comme sur le terrain, ne nous informe pas des dynamiques de négociation qui se jouent dans la perpétuation du genre ni des enjeux socioculturels et historiques qui l'auront modelée *selon ses propres acteurs culturels*. Encore, cet apprentissage préalable ne nous informe pas de toutes les conduites et comportement sociaux influençant la musique, mais qui pourraient ne pas être « musicaux » (Grégoire, 2020). C'est justement dans cet « échange » entre musiciens issus de cultures différentes, dans ce

---

<sup>47</sup> Mon accentuation.

<sup>48</sup> Mon accentuation.

dialogue de rencontre où des tensions et des négociations sont « expérimentées » dans la créativité que prennent tout leur sens les symboles identitaires que la communauté d'accueil aura décidé de perpétuer jusqu'à aujourd'hui dans sa musique.

Pour ma part, il est vrai que cette méthode d'apprentissage « bi-musicale » ne me permettait pas de comprendre les rouages de la culture musicale observée. Au contraire, la rencontre interculturelle que je vivais sur le terrain ne pouvait que contextualiser mes réflexions en termes de tensions et de négociations. En effet, alors que Hood nous présente un concept performanciel où l'étude de la culture en question se fait par l'apprentissage préalable de la musique qu'elle porte, les artistes avec qui je travaillais m'ont plutôt vu comme une opportunité d'« internationaliser » leur musique : on m'aura *collé* tours à tours les titres de *manager* et de directeur artistique, et j'aurai même produit un disque de mbilim matérialisant la somme de mes recherches et sur lequel je m'inscris aussi en tant qu'interprète soliste (voir à ce sujet le chapitre 8). Puis un film documentaire a été produit, permettant de recueillir et partager certains des savoirs et savoir-faire des acteurs culturels de la communauté Noon. Mais on m'aura en plus impliqué dans un projet de disque secondaire pour lequel j'aurai fait tous les arrangements musicaux, fortement teintés de ma propre formation d'interprète jazz et classique et de mes influences occidentales, et où j'aurai assuré les rôles de guitariste électrique, de bassiste, de percussionniste et de claviériste, tout en étant ingénieur sonore autodidacte et technicien de son, tant à l'ordinateur (avec mon petit « studio maison ») qu'en concert.

Plutôt que d'apprendre la musique que je visais en tout premier lieu, on a constamment tenté de me tenir à l'écart de la performance proprement dite de cette pratique musicale du mbilim. Néanmoins, mon implication dans la sphère de production du mbilim et la nécessité que je puisse finalement le performer en tant que musicien m'ont permis d'apprendre en quoi les éléments de culture traditionnels pouvaient se mouvoir, à la fois d'un passé à *reconstruire* à un présent *modernisant*, le tout dans une volonté de revenir sur une tradition et de lui apporter une dimension internationale. J'aurai donc pu mettre au jour les éléments d'identité culturelle noon dans la musique que j'observais en lui apportant mes propres influences de musicien occidental ayant voyagé et performé en Amérique du Nord, en Europe et en Afrique de l'Ouest.

**Pièce n° 1 : *yëngú léén* (Richard Ndione et Anthony Grégoire, 2019)**

C'est ramener tout le potentiel de la rencontre interculturelle et mettre l'accent sur le dialogue que celle-ci permet entre les acteurs pour mettre de l'avant non seulement les différences (et les différends), mais aussi les tensions, et de les négocier et les expliciter afin de déterminer ce que signifie, au fond, un symbole pour chaque personne en situation de dialogue. Ce qui semblait m'échapper se devait donc d'être appréhendé sous une forme beaucoup plus complexe, à un second degré d'apprentissage qui m'a permis non seulement de déterminer les symboles identitaires qui auront été spécifiquement sélectionnés pour établir – volontairement – une continuité identitaire dans la musique, mais bien de cerner directement *les raisons de leur importance et de leur sélection, par et pour* les Noons, tout comme les limites possibles et admissibles de leur utilisation.

Finalement, mon statut de musicien au sein de la communauté noon m'aura mené à pousser plus loin le concept de Mantle Hood et de matérialiser en quoi, justement, cette démarche tient de la *bi-musicalité* et ce, dans une posture ethnomusicologique tant appliquée qu'impliquée (voir à ce sujet, notamment, Aubert et al., 2016a). Mais il m'aura aussi permis de dépasser la limite épistémologique implicite que fixe Hood lui-même qu'est celle de l'atteinte d'un niveau de connaissance musicale préalable de l'autre assez profond pour mener à bien et maîtriser une improvisation dans ce style *sans y réfléchir* : « la preuve que l'on a compris quelque chose, c'est que l'on cesse de s'interroger. Du même coup, les termes de compréhension et d'interprétation cessent tout à fait d'être synonymes pour apparaître comme mutuellement exclusifs. » (Lenclud, 2013: 102) Ici, la *bi-musicalité* devient donc moins une méthode de préparation de connaissances à déployer sur le terrain qu'une démarche interculturelle où le processus de rencontre est au cœur de la démarche d'apprentissage (Guerraoui, 2009; Guerraoui et Pirlot, 2011) puisqu'elle demande à tous les acteurs impliqués dans la rencontre de cheminer vers un espace commun, tel que le mentionne aussi Patrick Denoux : « L'impératif pour toute recherche sur le contact [inter]culturel est d'interculturaliser les paradigmes et le dispositif. L'interculturalisation des paradigmes passe essentiellement par l'intégration des paradigmes de la tradition académique [et l]'interculturalisation du dispositif » (Denoux, 2013: 377)

Telle que je la vois, l'hypothèse de la *bi-musicalité* de Hood est donc incomplète et n'est pas un accès direct à la culture de l'autre; c'est un contact de surface, mais non une rencontre. Mettre

l'accent sur le processus de la rencontre interculturelle dans pareil déploiement méthodologique a cet avantage non négligeable de créer un paradigme de recherche beaucoup plus dynamique où l'espace-temps est partagé (*coevalness*; voir Fabian, 2006) et où l'implication du chercheur devient la clé de la co-production et de la co-construction d'un savoir musical, socioculturel et historique. À cet égard, l'opus produit sur le terrain, *Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui*, en est un bon exemple puisque répondant à la fois aux conditions d'acceptabilité permettant aux Noons de reconnaître qu'il s'agit bien là de mbilim, et me permettant aussi d'y exposer ma propre contribution au style et à l'histoire des Noons.

Cette bi-musicalité « révisée » et actualisée donne, enfin, un statut tout particulier à l'ethnomusicologue qu'est celui d'artiste-chercheur<sup>49</sup> et, dans mon cas particulier, elle aura fait de moi non seulement un acteur culturel cherchant à restituer la somme de mes recherches sur le terrain, mais bien un acteur politique qui s'inscrivait dès lors dans le processus de reconnaissance d'une communauté se battant pour l'inscription de son identité dans le patrimoine culturel du Sénégal. À la différence d'autres chercheurs qui auraient pu prendre la parole « à la place de », « au nom de » ou « pour » les intéressés, j'aurai pris la décision de prendre la parole « avec » celles et ceux pour qui ma recherche a véritablement de l'importance (Feld, 1987), ceux-là même qui voyaient *aussi* en moi la possibilité d'inscrire leur culture dans l'histoire du Sénégal. C'est en cela, notamment, que l'album produit sur le terrain, *Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui*, fait figure d'exception : il « nous » inscrit dans cette histoire. Après tout, enquêter et questionner son terrain, c'est aussi « se [re]mettre en question, ce qui signifie que c'est l'altérité qui nous met en question. D'où : dans la question, c'est [aussi] moi qui suis en jeu. » (Deniau, 2002: 349)

Est-ce dire ainsi que l'écueil de la bi-musicalité est précisément là où elle a eu tendance à mettre toute son énergie récemment, soit dans la *préparation* au terrain musical? Je ne crois pas que la question soit aussi simple. Je crois plutôt qu'une préparation aussi complète que possible *avant*

---

<sup>49</sup> Un ouvrage collectif est en cours d'édition à ce sujet et devrait paraître fin-2022 ou début-2023, intitulé *Artiste-chercheur sur le terrain* et dirigé par Marianne-Sarah Saulnier et moi-même. Cet ouvrage aborde le caractère processuel de la rencontre interculturelle dans une recherche musicologique, entre autres, et la participation et l'implication de l'artiste-chercheur dans la co-construction du savoir scientifique dans le cadre de l'observation de pratiques artistiques sur le terrain.

le contact interculturel – est-ce que cette préparation ne pourrait-elle pas *déjà* être une forme de contact interculturel? – ne peut mener qu'à un apprentissage technique et musical et à l'acquisition de compétences musicales préalables à *une* rencontre musicale. La rencontre et les négociations s'opérant dans le dialogue, sur le terrain, par la musique, m'apparaissent justement être la clé pour arriver à une meilleure compréhension de la culture observée et de dépasser la seule connaissance de ses pratiques musicales. Ainsi, il m'apparaît que seule l'expérience du terrain permet une appropriation assez ancrée qui puisse activer la circularité (herméneutique; voir Gadamer, 1976) entre sujet et objet, ce mouvement d'inter-influence entre les acteurs et la réception de leur pratique musicale. Mais cette complexité dialogique dans la rencontre interculturelle, que j'ai vécue à travers mon apprentissage à *l'occidentale* du mbilim, répond aussi à un autre écueil de la méthode mise de l'avant par Hood qu'est celle de l'impasse ontologique entre étique et émique. Apprendre une pratique musicale préalablement au travail de terrain ne permet pas de contourner ce problème s'il en est le souhait inavoué : il en devient possiblement l'obstacle majeur.

En effet, telle perspective ou conception de la rencontre interculturelle par la musique présuppose la différenciation étique/émique problématique de la construction d'un savoir *sur* l'autre puisqu'il faudrait théoriquement « quitter » son propre savoir culturel pour en adopter momentanément un autre. Outre la possibilité ou non d'atteindre un niveau assez élevé de compétence culturelle préalablement à la recherche sur le terrain pour une compréhension efficiente et complète de la culture étudiée (Nettl, 2005), la perspective « bi-musicale » selon Hood réfère toujours à une mise à distance « temporelle » des cultures pourtant « en présence » (Fabian, 2006). Suivant ma propre expérience, c'est tout à fait illogique et nie même le principe de fond de la rencontre interculturelle puisque, dans pareil cas, il n'y a pas d'échange ni de dialogue. Une réflexion quant à l'impact du chercheur et de sa présence dans un univers musical qui n'est peut-être pas foncièrement le sien se doit selon moi d'être explicitée de façon beaucoup plus processuelle et dynamique (Guerraoui et Pirlot, 2011), doit prendre acte de la culture du soi (Ricoeur, 1990) par centration (Cohen-Émérique, 1993), et doit refléter la différence culturelle. Assurément, la rencontre interpersonnelle apporte certaines tensions et la nécessité de les résoudre, une négociation interculturelle et, finalement, une ouverture des acteurs en situation d'expérience de leurs systèmes d'apprentissage respectifs. Une méthode d'observation

telle que la bi-musicalité, aujourd'hui, se doit donc à la fois d'actualiser le rôle fondamental du chercheur dans le partage des connaissances qui sous-tendent une pratique musicale donnée et d'orienter sa conception dans une fusion des horizons (Gadamer, 1976) considérant les parties en tant que ce qu'elles sont réellement : un *interprétant engagé* (le chercheur) et un *interprété conscient* (les tenants de la pratique musicale en question).

La posture herméneutique mise de l'avant dans cette recherche permet ainsi de dépasser la dichotomie problématique du point de vue par la création d'un espace de co-construction axé sur l'explicitation de la méconnaissance et/ou de l'inter-incompréhension mutuelle : ce n'est pas en *sachant préalablement* ni en *apprenant* les techniques et théories derrière une pratique musicale que l'on met de l'avant les mécanismes qui fondent et soutiennent les divers symboles d'une culture autre que la nôtre, mais bien par la négociation des limites de l'inter-influence des cultures en présence pour la co-production d'une pratique musicale syncrétique où le bagage du chercheur met en lumière l'historicité et les conduites artistiques dans la performance musicale.

### De la construction d'*une* thèse

Au fil des sections à venir, enfin, les chapitres seront présentés sous une forme particulière où l'analyse de l'information s'inscrit parallèlement aux conclusions, dans un discours continu, tout en respectant ma volonté d'écrire autrement et de mettre à plat autant que possible la différence d'espace-temps que soulèvent Fabian (2006) et la critique de *Writing Culture* (Clifford et Marcus, 1986). Cette thèse vise un rapport d'égalité entre l'apport des archives, des acteurs du terrain et moi-même et ce, afin de permettre l'atteinte d'une pleine conscience historique unifiée et validée, et la communication d'un récit qui, lui, puisse mettre en lumière l'implication de la rencontre interculturelle et de la relativité des points de vue de toutes et tous dans la recherche (Gadamer, 1963). Cette décision s'inscrit à la fois dans une critique de l'histoire coloniale, du colonialisme de l'académie et de la production d'un savoir académique détaché des acteurs « étudiés », et dans une volonté de mettre de l'avant une posture épistémologique « coevalescente » (Fabian, 2006) et de faire de ma recherche une construction partagée du savoir généré sur le terrain. De plus, malgré mon souci tout particulier de donner la parole à l'ensemble de la communauté noon, peu d'extraits d'entrevues ont été insérés dans la

thèse – bien que j’aie tout de même pris la décision d’en mettre quelques-uns en exergue – et ce afin de respecter la sensibilité de la communauté à voir un membre se démarquer plus qu’un autre. Les propos recueillis sont donc majoritairement inclus et reformulés dans le corps du texte, à l’exception notable de Richard Ndione qui est vu comme étant le porte-parole de la communauté sur la question culturelle. Il est donc important ici de reconnaître l’apport de la communauté dans la construction de ce travail qui devient ainsi « notre » thèse.

Une thèse portant sur un tel sujet qui semble se répandre, bien malgré moi, sur des questions subsidiaires se révélant aussi importantes (et nombreuses!) impose donc que l’on s’attarde et se pose sur une chronologie discursive qui puisse mettre au clair les questions toujours en suspens sur le sujet. Notamment, plus qu’une simple présentation de *Qui sont les acteurs du terrain?*, la première partie de cette thèse, « Histoire(s), croyance(s) et rencontre(s) interculturelle(s) », sera consacrée à démêler cette question du *Qui?* selon différents critères : être « qui » *pour qui* et *selon qui?* *Quand* et *pourquoi?* Enfin, *où* et, surtout, *depuis quand?* S’étendre et s’entendre sur le passé d’un groupe et sur ce qui pourrait lui apporter un certain degré d’unicité au sein de son pays permet de (re)connaître ce passé, autant pour la communauté concernée que la communauté scientifique, et de « valider » certaines observations, certains faits sur le terrain. Notamment, le fait que les Noons constituent aujourd’hui – et depuis longtemps! – l’exception catholique du Sénégal par le très grand nombre d’adeptes au sein de leur communauté et par l’aisance présumée avec laquelle leur évangélisation par les missionnaires s’est effectuée au tournant du 20<sup>e</sup> siècle.

Un retour sur l’histoire des Noons permettra au cours des premières pages de mettre en exergue le type d’acteurs ayant depuis longtemps été source(s) d’influence(s) dans leur cheminement identitaire groupal, considérant notamment leur contact beaucoup plus prolongé que ce qui était accepté antérieurement avec le catholicisme et ce, depuis plusieurs centaines d’années. Cette situation historique de rencontre prolongée entre diverses croyances, préalablement à leur contact avec les missionnaires durant la colonisation, a facilité la mise en place de différents mécanismes d’adoption de différents symboles, différentes pratiques religieuses dans un cadre permettant à la fois leur conversion de l’animisme au catholicisme et la possibilité de perpétuer une identité groupale noon forte. Cette mise en contexte socio-historique laisse de surcroît la

possibilité aux Noons en situation de rencontre de se « souvenir » : se souvenir qu'ils ont toujours eu des pratiques religieuses et socioculturelles préalablement à la colonisation et leur adoption en masse d'un catholicisme qui se sera lui aussi adapté à leur condition d'existence.

Passant donc d'une posture de recherches beaucoup plus diffusionniste dans les deux premiers chapitres, le troisième chapitre de cette première section s'attardera à démontrer, dans un cadre d'acculturation (Herskovits, 1938), comment la pression évangélisatrice des missionnaires catholiques français a insinué, voire insufflé une nécessaire modulation culturelle chez les Noons afin d'éviter, dans un cas extrême théorique et non atteint, au contraire, la perte de tous leurs repères culturels. De ce fait, alors qu'une étude diffusionniste permet de rendre compte historiquement de la nature des échanges entre les différentes cultures en présence et de dresser *un* portrait des Noons par accumulation et reconstruction de traits caractéristiques, une étude des dynamiques d'acculturation permet, de manière complémentaire, d'explorer des vécus et de rendre compte d'une autre rencontre, celle-ci sous son apport processuel, pendant la période coloniale : celle entre les missionnaires et les Noons. Ce sera donc le lieu de documenter les perceptions inter-groupales et d'évaluer différents leviers utilisés par les missionnaires pour inciter les Noons à leur conversion au catholicisme, tout en rendant compte de la nécessité d'échange et d'apports réciproques entre les systèmes en présence (Poirier, 1972), soit les Noons animistes et les missionnaires catholiques. En effet, on le verra, l'adoption du catholicisme chez les Noons a aussi exigé l'introduction réciproque de l'animisme à et dans l'Église.

Enfin, ces mêmes pages permettront aussi de rendre compte de la « transition » des Noons et du fait que l'« aisance » du travail d'évangélisation de cette communauté s'inscrit dans une temporalité qui, à la fois, a séparé les Noons des autres groupes ethniques du Sénégal, tout en les plaçant dans la position de l'« Autre de proximité », terme qui sera proposé afin d'illustrer comment le contexte inter-religieux et les dynamiques coloniales ont contribué à l'effacement des Noons des préoccupations au sein de la région de Thiès. Voir les Noons comme cet « Autre de proximité » permettra aussi de rendre compte des dynamiques d'appropriation de symboles religieux, chez les Noons, dans leur passage d'un état « pré-catholique » à catholique actuel, ces mêmes dynamiques qui ont su permettre la conservation des éléments de culture animiste noon au sein d'une pratique catholique fonctionnelle et fonctionnalisante. Il s'agit ici de mettre en

lumière comment, dans la pression de conversion mise de l'avant par les missionnaire, une fusion de croyances s'est opérée pour créer des « équivalences fonctionnelles » (Barnett, 1940), à savoir que les anciennes fonctions symboliques, animistes, ont pu être conservées et se perpétuer sous le fait de nouvelles formes et structurations, selon ce qu'on appelle des mécanismes de vicariance (Berthoz, 2013).

La deuxième partie, « Des “pratiques” incluant le musical », se présente comme une ethnographie des pratiques culturelles et musicales, notamment du mbilim, qui ont alors été mises à l'œuvre pendant ce passage d'un animisme pré-catholique à un catholicisme occidental réinterprété : la présentation des pratiques qui auront fait l'objet d'une fusion, plus ou moins égale, entre la « tradition » noon et le bagage religieux des missionnaires. Cette partie de la thèse a donc pour vocation d'éveiller les Noons quant à un héritage changeant – *leur* héritage! – lui-même partie intégrante d'une identité noon changeante en fonction de ce qui a été vu dans les chapitres précédents, et en projection de ce qui sera vu dans la troisième et dernière section. Si certaines informations demeurent manquantes actuellement dans ce portrait *musical* des Noons – pour des raisons parfois aussi simplistes que plus personne aujourd'hui ne « sait » – (d')écrire ce que l'on en sait aujourd'hui constitue en soi un legs pour les jeunes qui pourront se réapproprier ces éléments de culture comme héritage, voire au sein d'une pratique artistique active et (ré)inventée<sup>50</sup> (Grégoire, 2021).

C'est particulièrement sur ce sujet que les prochaines pages se pencheront. Notamment, il sera question au fil des deux prochains chapitres de la mise en lumière des origines du mbilim tel qu'il se performe aujourd'hui et ce, depuis l'aube de la colonisation du Sénégal, afin de comprendre sa place au sein de la communauté et son cheminement, ses transformations effectives en situation de rencontre(s) coloniale(s) (White et Yoka, 2010), et de cerner certains éléments particuliers qui sont présentement considérés comme étant porteurs de l'identité noon d'avant. Cette section permettra finalement de rendre compte de la réappropriation par les Noons

---

<sup>50</sup> Un panel a été organisé à ce sujet pour le colloque de l'Association pour l'étude des littératures africaines (APELA), *Archives matérielles, traces mémorielles & littératures des Afriques* (2019), en collaboration avec Thiago Sapede, intitulé « Ethnographier l'“histoire” : du prisme archivistique à l'apport missionnaire pour (d)écrire ».

de leur propre patrimoine culturel pour la projection d'une identité noon renouvelée au sein du paysage socio-politique et historique du Sénégal.

La troisième et toute dernière partie, « De la continuité identitaire par la musique », brosse le portrait identitaire de cette « nouvelle » communauté noon par l'observation de la réutilisation de symboles qui leurs sont dits « propres », et qui le seront demeurés, mais sous une nouvelle acception, car la « constance et la survie d'un système plus vaste sont maintenues par des changements survenant dans les sous-systèmes qui le composent » (Bateson, 1977c: 94). Cette dernière partie permettra de mettre en lumière comment les traces de la période coloniale influencent toujours les relations internes et inter-ethniques, aujourd'hui, dans la course à la reconnaissance des Noons parmi leurs voisins sénégalais. Mais ce sera aussi le lieu d'explicitation d'un mouvement de modernisation de tout ce bagage culturel ancré à la fois dans le passé et la réappropriation actuelle de l'environnement écologique du territoire des Noons, et d'un mouvement de revendication identitaire renouvelé (et renouvelant), régulièrement comparé sur le terrain au combat quotidien d'un artiste de la communauté avec qui j'aurai eu la chance de travailler pendant tout ce temps passé à Thiès : Richard Ndione.

L'accent mis sur le parcours individuel de cet artiste au sein de la communauté noon, et autour duquel tous et toutes se rallient, permettra de mettre en lumière certaines volontés socio-politiques de la scène musicale et intellectuelle dans une historicité apportant une profondeur accrue et une meilleure compréhension de leur volonté de se projeter dans l'histoire nationale sénégalaise, voire à l'internationale (Davis, 2015). Ces dernières pages permettront en somme de mieux comprendre la volonté des Noons de s'inscrire, à travers leur mobilisation du mbilim, au sein de différentes « communautés de substitutions » (Thompson, 2017), soit religieuses, ethniques et, finalement, linguistiques. Le symbolisme noon mis au cœur de leur combat sera aussi décliné afin de mieux cerner l'impact et l'utilisation de certains de ces symboles par des franges différentes de la communauté. Enfin, le tout dernier chapitre reviendra sur la recherche effectuée dans la culture noon pour la sauvegarde d'une pratique « musicale » qui puisse se positionner à la croisée des savoirs et des savoir-faire, à la fois dans le patrimoine matériel et immatériel.

Enfin, suivant une volonté toute personnelle de diversification des supports et des médiums de diffusion de la recherche, et aussi pour une restitution plus directe et concrète des données et du travail accompli en collaboration avec la communauté noon, la présente thèse s'inscrit comme faisant partie d'un tout indissociable du travail considérable de représentation du quotidien et de la culture noon à travers le film ethnographique *Niilaa duwaa : Le combat des Noons* (2020), disponible gratuitement sur la plateforme YouTube<sup>51</sup>, et l'album de musique *Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui* (2020), disponible sur la plateforme d'écoute Spotify<sup>52</sup>. L'inversion ponctuel des rapports entre la thèse, le film et l'album s'inscrit dans un rapport dialogique à la base de la restitution de ma recherche : à tour de rôle, les uns et les autres prendront la place d'un « commentaire » sur les autres pour une approche du sujet selon différentes perspectives. Ainsi, l'écoute parallèle de ces productions permet de mieux saisir les phénomènes et questionnements soulevés et présentés au cours des prochaines pages. Par exemple, toute l'approche de la question de l'identité noon dans l'histoire repose et se doit d'être recontextualisée en fonction de l'expression du « combat » de la communauté dont témoigne le film puisque ce même combat justifie ce pan particulier de la recherche. Pareillement, le mbilim dont traite cette thèse s'inscrit dans le quotidien que l'on y partage puisque ne pouvant pas exister sans lui. Aussi, la volonté toute politique des Noons d'inscrire le mbilim *musicalement* dans un présent revendicateur d'une place future dans l'histoire du Sénégal est concrétisée dans la production du disque de musique produit et qui fait partie intégrante de la méthodologie de recherche déployée sur le terrain. Certaines informations essentielles se retrouvent donc dans ces productions artistiques, ce choix participant aussi, finalement, à l'allègement de la thèse.

---

<sup>51</sup> Pour visionner le film : <https://youtu.be/GqLYnHqQWac>

<sup>52</sup> Pour écouter l'album : <https://open.spotify.com/album/2aUkUD3um4jz7n38cSuiUZ?si=yaDMJjbuS8akn-P-DjXqXQ>

*Pour comprendre un groupe de significations, quels qu'ils soient,  
il est donc indispensable de « reconstituer l'idéologie  
qui les a assumées et les a valorisées ».*  
(Marino, 1981: 55-56)

## **Première partie :**

### **Histoire(s), croyance(s) et rencontre(s) interculturelle(s)**

Il est de ces situations où l'on ne peut réellement déterminer l'identité d'un groupe; c'est le cas notamment des Noons. En effet, si l'effacement des Noons des littératures consultées laissait déjà entrevoir un problème de (dis)cernement identitaire, les enquêtes sur le terrain auront été de surcroît le moteur d'une descente en spirale vers une infinité d'(em)branchements identitaires (Amselle, 2001), tous fondés sur des vérités (ré)appropriées : la tradition orale des uns et des autres, une hypothèse scientifique entendue ici ou là, l'analyse personnelle d'un intellectuel respecté dans la communauté, etc. D'emblée, un Noon parmi les siens affirmera être Noon, mais deviendra assurément « Sérère » parmi les autres Sénégalais, tout en évitant de préciser qu'il est de Thiès; ou encore, celui-ci ou celle-là seront seulement *originaires* de Thiès, sans mention d'appartenance. Mais pourquoi mettre autant d'effort pour ne pas être celui ou celle que l'on est réellement? Question naïve pour quelqu'un qui veut comprendre... mais question de fond pour un thiessois à la recherche d'une identité perdue au profit de négociations inter-ethniques qui

auront tôt fait des Noons, dans l'histoire, un groupe marginal devenu lui-même le moteur de sa propre marginalisation. Aujourd'hui, les Noons en perdent même leur culture, ne sachant s'il est bon de se dire « Noons » ou s'il ne serait pas mieux d'adopter les traits d'une majorité dite « Sérère ».

Cette première partie se propose en somme de redonner la place qui lui revient à une communauté qui aura pourtant joué un rôle-clé dans le contact colonial, particulièrement missionnaire par leur adhésion rapide et pratiquement exclusive au catholicisme. Considérant que le conditionnement historique d'un phénomène (Gadamer, 1976) ou, ici, d'une identité, ne l'explique pas dans son entièreté et, non pas que le but soit de présenter des faits socio-historiques infaillibles qui puissent témoigner d'un poids considérable dans la réécriture de l'apport socio-historique des Noons en Afrique de l'Ouest; plutôt, cette première partie se veut en quelque sorte un essai méthodologique qui puisse au contraire éclairer les possibles et mener à un meilleur consensus scientifique des questions soulevées. C'est notamment ce qui explique que les hypothèses qui y sont proposées puissent paraître des plus surprenantes en regard de certains consensus au sein de la communauté scientifique, notamment en ce qui a trait aux dynamiques du peuplement du Sénégal.

Cependant, et malgré leur éloignement « ontologique » avec la question centrale de cette thèse, ces hypothèses permettent une meilleure compréhension des problématiques identitaires rencontrées sur le terrain et ouvrent la voix, je le crois, à de nouvelles perspectives de recherche grâce à l'étude d'objets relevant de disciplines distinctes, certes, sans toutefois que ces objets ne soient pour autant centraux à la question posée : les sciences des religions, l'histoire et l'archivistique, la linguistique, l'archéologie, l'ethnomusicologie et l'anthropologie historique. En somme, c'est insinuer la question : en quoi la somme de ces *objets* (inter)disciplinaires – que j'ai abordés, du moins, « entre » les disciplines – peut mener à une meilleure compréhension d'un *sujet* s'inscrivant dans un tout autre phénomène? Après tout, disait Mircea Eliade, « [l]es similitudes laissent présumer l'existence d'un *système* original et ne sont pas les survivances fortuites d'éléments hétérogènes » : elles supposent une cause commune (cité dans Marino, 1981: 88).

Cette première partie propose aussi de revoir ce contact privilégié qu'ont entretenu les Noons et les missionnaires et ce, sous les angles socio-géographique et religieux afin de mettre en exergue les structurations pratiques et concrètes des pratiques culturelles alors en présence. C'est en outre une tentative de compréhension de ce « milieu » identitaire, cet « entre-tradition » (Emongo, 1997); une tentative de comprendre cette mise en relation de deux systèmes distincts, étrangers qui, dans la rencontre coloniale, auront permis la création d'une toute nouvelle construction syncrétique véhicule d'une identité noon continue où les dynamiques de réciprocité entre le catholique et l'animiste auront été le moteur de fluidité depuis cette rencontre jusqu'à aujourd'hui. Toutefois, il ne s'agit pas là de reconstruire une identité passée et essentialisée d'un groupe Noons désirant de toute manière s'en départir pour mieux s'inscrire dans un futur prometteur. Tout au contraire, revenir sur le cheminement identitaire des Noons dans un passé de longue durée permet de mieux cerner et saisir le pourquoi de leur retrait de l'histoire jusqu'à aujourd'hui, de même que de mieux comprendre pourquoi les discours d'aujourd'hui sur cette identité changeante peuvent être confus en vertu d'une volonté de maintien d'une unicité ethnique pouvant paradoxalement s'inscrire au sein d'un autre groupe ethnique leur offrant un plus grande représentativité sur le plan national.

Cette partie est donc importante afin de comprendre la nécessité et les dynamiques de création de ces nouvelles concordances culturelles relevant de croyances à la fois parties intégrantes de plusieurs systèmes. L'intention de cette partie de la thèse est donc de répondre à trois questions principales, soit 1) quelle est la différence introduite dans le quotidien des Noons qui aura créé une différence culturelle assez importante dans leur système symbolique, à ce moment précis de la colonisation, et qui les aura porté à l'équivalence symbolique : le missionnaire et/ou l'Église?; 2) ce même système, après l'acceptation dudit missionnaire au sein de la communauté noon, est régulé selon la présence de ce missionnaire ou celle de l'Église qu'il représente?; enfin 3) quel est le rôle de cette différence introduite dans ce système noon, le « message » qu'apporte le missionnaire, dans la création d'« équivalences » symboliques pour la perpétuation de leur identité dans le syncrétisme, sachant qu'un tel système demeure en tout temps alimenté par l'élément récepteur de la différence, et non pas l'élément déclencheur de cette même différence (Bateson, 1977b)? Ce sera aussi le lieu d'établissement et d'explicitation du type de

symboliques que les membres de la communauté auront éventuellement décidé de perpétuer, de façon (in)consciente, au sein de nouvelles pratiques culturelles.

Suivant la création des « Portraits » d'Albert Memmi (1985), je propose ici de dresser à mon tour un portrait des Noons selon 1) la perception qu'ont les Noons de leur propre identité; 2) les écrits missionnaires; 3) les écrits coloniaux; et enfin 4) les relevés géographiques – la cartographie – et de navigation depuis l'époque des tous premiers explorateurs du Sénégal. Cette reconstitution de l'image *vécue* et *perçue* des Noons et par les Noons permettra ensuite de replacer ceux-ci dans un cadre beaucoup plus large d'appartenance au sein des différents groupes ethniques au Sénégal. Enfin, cette première étape de la thèse verra l'établissement d'un fondement socio-historique nouveau, d'une nouvelle théorie sur l'origine ethnique des Noons afin, d'une part, de les repositionner dans leur propre histoire et dans celle du Sénégal. D'autre part, ce retour sur le parcours des Noons, parsemé de rencontres interculturelles et inter-religieuses depuis 2 000 ans et jusqu'à tenir une place importante parmi les premiers habitants du Sénégal, permettra de mieux comprendre les échanges, voire les affinités entre les missionnaires catholiques et les Noons et qui auront conduit ces derniers à une mouvance identitaire à travers la colonisation depuis un état culturel animiste « pré-catholique » à celui, catholique syncrétique, qui les anime aujourd'hui.

## Chapitre 1      D'une histoire plurielle

À prime abord, la question de l'identité parmi les Noons se doit d'être étudiée selon tous les angles possibles afin de comprendre le contexte et le milieu qui l'auront vu naître. En effet, les réalités historiques ayant mené à l'attribution dudit ethnonyme sont plus complexes que la simple identification d'un groupe par *les autres* ou la seule agentivité de quelques membres de la communauté désirant être ou ne pas être Noons : sont-ils ceux qu'ils croient être en vue d'un retour à *une* origine (pré)déterminée? Qui dit vrai? Comment considérer l'« envers » d'une vérité jusqu'à aujourd'hui fixée par les autres ou, en d'autres mots : comment les discordances de cette vérité sur le terrain ouvrent la voie à de nouvelles considérations identitaires? L'idée est donc ici de rassembler la somme de ces connaissances historiques afin de compiler une histoire à partir de laquelle il sera possible de travailler dans le cadre des chapitres suivants. Il ne sera pourtant pas question de faire une présentation de tous les discours entendus ici et là, mais bien de trier certaines informations véhiculées au sein de la communauté et susceptibles d'orienter le débat vers une continuité identitaire historique dépourvue de son moteur idéologique et pouvant résister à l'épreuve de la recherche critique en sciences sociales<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Une recherche dans les archives de la ville de Thiès serait toujours à effectuer et permettrait possiblement de mieux comprendre les dynamiques d'établissement « légal » des Noons dans la région à une époque plus récente. Peut-être serait-il possible d'y trouver d'autres informations complémentaires sur les liens entre les Noons et les autres groupes ethniques s'installant graduellement sur le territoire suite à la fondation de la Ville de Thiès par les colonisateurs Français.

## 1.1 Des portraits à considérer dans l'histoire

### a) Un portrait noon

Entamer la « création » d'un portrait noon de l'histoire au Sénégal n'est pas aisé et, d'emblée, cette voie sera souvent considérée comme étant erronée ou contradictoire par une majorité noon qui peine actuellement à accepter que l'on puisse vouloir mettre au jour son passé. Sinon, cette vision de l'histoire sénégalaise ne sera pas considérée du tout, à la fois par les autres groupes ethniques du Sénégal qui reconnaissent l'existence des Noons au pays, tout en rejetant leur participation à sa construction, et à la fois par une frange de la communauté noon elle-même qui voit de toute manière en le chercheur que je suis, un occidental qui met un frein à leur désir d'insertion dans un autre groupe ethnique, celui-là parmi les groupes majoritaires (voir plus loin). S'il n'est de considération positive de cette vision des Noons de leur propre histoire, tout Sénégalais s'entend cependant, sur le terrain, pour affirmer que ceux-ci seraient originaires, parmi les Sérères et avec les Peuls et les Toucouleurs, d'un ancien royaume antérieur à la création du Sénégal : le Tekrou<sup>54</sup> (Lam et Buuba, 2019). Possiblement l'élément le plus consensuel et le plus répandu dans la communauté lorsque l'on aborde le passé des Noons à Thiès, on peut en effet considérer actuellement que tout Noon situe son histoire parmi les Sérères et à partir du Tekrou, ancien royaume au nord du Sénégal actuel, sur les rives du fleuve Sénégal.

Antérieurement à leur présence et à la création de ce royaume, il n'est guère d'exception non plus sur les origines nilotiques des Noons, suivant les recherches effectuées précédemment pour mettre au jour les origines du peuplement du Sénégal, dont les Sérères tiennent une place des plus importantes. En effet, la thèse la plus répandue et acceptée est celle de Cheikh Anta Diop qui place comme origine des populations ouest-africaine la vallée du Haut-Nil avant un parcours migratoire vers l'ouest et menant ces populations sur le territoire côtier à travers un Sahara verdoyant à l'époque (Diop, 1987). Ainsi, le Tekrou, généralement considéré comme le tout premier royaume du Sénégal, fondé vers le 9<sup>e</sup> siècle, s'étendait sur les deux rives du Fleuve Sénégal, de Manadirou à la rivière Falémé (Ndione, [S.I.]). Ce royaume a perduré jusqu'à son

---

<sup>54</sup> À noter que si le toponyme est aujourd'hui généralement utilisé pour désigner l'ensemble du Royaume du Tekrou d'alors, celui-ci désignait à l'origine le nom d'une localité de l'actuelle région du Fouta sénégalais dont elle était la capitale (voir à ce sujet Kāti, 1913: 11).

éclatement et sa dissolution complète, au 11<sup>e</sup> ou 12<sup>e</sup> siècle, pour cause de l'adoption de l'Islam par le roi War Djaby Ndiaye et de sa conquête par l'Empire du Mali. Selon la tradition orale, on aurait ainsi assisté au repli des Saafi au sud en petits groupes, et ce serait suite à cet éclatement du royaume que l'origine du mot « sérère » serait apparu : le radical « ser- » indique « la séparation » (Ndione, [S.I.]). L'origine du mot « sérère » est toutefois assez floue, et l'on retrouve plusieurs explications dans la littérature qui convergent toutes vers la séparation à différents niveaux. Notamment, Becker et al. (1997: 912-13) proposent que ce mot, en poular, proposerait plutôt un clivage familial, une sorte de divorce qui ramènerait à une époque où les Peuls et les Toucouleurs vivaient ensemble dans la zone du Fouta Toro sur laquelle s'étendait le Royaume du Tekrou. Selon cette hypothèse, le déplacement des Peuls et des Toucouleurs aurait laissé derrière une partie du groupe qui, dès lors, aurait été étiqueté en fonction de cette séparation : les « séparés », les Sérères.

Il n'est cependant pas évident, à travers les différentes théories de cette histoire, de savoir quel rôle aurait pu jouer le groupe Saafi puisque n'en faisant généralement pas mention à ma connaissance. Il est encore moins aisé de savoir qui étaient ceux qui s'identifiaient à ce groupe qui, selon les dires, devait pourtant y avoir une quelconque existence à cette époque – s'ils s'y identifiaient effectivement déjà à cette époque du Tekrou. Afin d'ancrer la présence des Saafi sur ce territoire et à cette époque précise, certains affirment que « saafi » signifierait « pur » ou la pureté en noon; mais l'on retrouve aussi le même sens du mot en arabe : « safi » peut être traduit par pur, vigoureux, vertueux ou spirituel et, par conséquent et analogie, pourrait référer à un état « primaire » de croyance. Cet état de « pureté » dans la tradition orale ne circule pas sans rappeler que réside chez les Noons une règle tacite, mais connue de toutes et tous, celle-là même qui incite tout membre de la communauté Noon à s'exclure lui-même du groupe si ce dernier considère qu'il s'est trop éloigné de ce que les normes sociales dictent en termes de conduite individuelle.

En effet, non seulement les Noons étaient jadis extrêmement strictes sur l'endogamie et le calcul de proximité des liens de sang dans la préparation des mariages afin de conserver ce qu'ils décrivent toujours aujourd'hui comme une pureté « noon », mais tout Noon savait aussi que s'éloigner de la ligne directrice implicite du groupe signifiait faire le choix conscient de s'y

soustraire définitivement. Il en est de même pour les Noons qui s'avéraient posséder un trop grand pouvoir mystique et qui, sans toutefois être exclus du groupe, était néanmoins reclus à la frontière du territoire (à ce sujet, voir le chapitre 3). Si ce lien fait état de preuve pour plusieurs Noons, cette attribution de l'ethnonyme Saafi pourrait logiquement coïncider aussi avec la signification du nom « Tekroun [Takrur] » en arabe qui indique moins un territoire défini que le lieu où les habitants ne sont toujours pas convertis à l'Islam (voir note 88, p.141). D'ailleurs, certains intellectuels noons ayant cherché à trouver l'étymologie du nom « Tekroun » en sont venus à conclure que celui-ci viendrait de l'expression noon *teckrerou* et signifierait « vous êtes nommés » (Ndione, [S.I.]) en référence à la désignation, par opposition, des occupants du territoire qui n'étaient toujours pas convertis à l'Islam. Le débat à savoir *où* et *comment* situer les Noons au Tekroun ne réside donc pas dans leur insertion ou non au sein d'un autre groupe – ce qui semble évident pour la majorité des membres de la communauté avec qui j'ai pu m'entretenir sur le sujet – mais bien *en tant que qui?* et *lequel?* de ces groupes. Ces questions trouveront réponses au chapitre suivant...

Toujours est-il que, selon la tradition orale, suivant la dispersion des groupes vivant alors au sein de ce royaume déchu, un groupe Saafi entame son parcours migratoire vers le sud et fonde le pays saafi dans l'actuelle région de Thiès et le divise en six « provinces » : Djankène, Fandène, Saafi, Lehar, Sili et Safène. On assiste donc à la (re)construction de ce qu'il conviendrait d'appeler une nouvelle « république » plutôt qu'un nouveau royaume, ainsi qu'en font aussi mention certaines archives missionnaires quant à cette appellation reprise lors de la fondation de la Mission de Thiès, en 1886, par le P. Olivier Abiven<sup>55</sup>. Selon les recherches d'un collègue ethnolinguiste, Mohamadou Hamine Wane (2017b: 8-9), le pays Saafi se détaillait comme suit, et selon les six provinces citées :

- La province Djankène (ou *cangin*, actuellement la ville de Thiès) comptait 20 villages et sa capitale était Caañak;

---

<sup>55</sup> Malheureusement, et malgré des années de recherches au sein de fonds d'archives éparses et élaguées antérieurement, suivre la piste des quelques mentions de cette appellation par le P. Abiven est toujours sans résultat puisque la référence originale et à laquelle réfèrent la majorité des archives n'a pas pu être retrouvée. Toutefois, il semble pourtant que ce P. Abiven ne soit pas l'auteur de l'expression en question puisque l'Abbé Boilat publiait plusieurs années auparavant ses « Esquisses sénégalaises » où il indiquait clairement, sur une carte, la « République du Peuple None » sur la côte, tout près de Rufisque (Boilat, 1853a, 1853b).

- La province Fandène comptait 10 villages (de Diassap à Diassa), et sa capitale était Kusuut;
- La province Saawi (ou saafi) comptait 11 villages avec comme capitale, Lamlam;
- La province Laalaa (ou lehar) comptait 17 villages, et sa capitale était Kiwi;
- La province de Sili (ou ndoute) comptait 18 villages, avec Tiwil Tangor comme capitale;
- La province Safène comptait 65 villages, et sa capitale était Diass.

S'il est vrai que ce « pays Saafi » n'existe plus aujourd'hui comme un état monolithique, on retrouve toujours dans la région actuelle de Thiès les Noon, Laalaa, Ndoute, Palor et Safène qui s'identifient aux Saafi d'autrefois – d'ailleurs, ils considèrent majoritairement encore aujourd'hui être « Saafi » à part entière. Chacune de ces provinces du pays Saafi est maintenant une communauté autonome, avec sa propre langue, à l'exception du groupe que l'on désigne actuellement comme l'ethnie Noon et dont le territoire correspond aux provinces Diankhène, Fandène et Saafi (Wane, 2017b: 8-9). Selon les aînés, le tout premier village à avoir été fondé en ce nouveau pays Saafi était « Wango », premier village de Diankhène et duquel il ne reste aujourd'hui qu'une agglomération de quelques concessions autour de deux ou trois intersections routières secondaires, dans le sud de la ville de Thiès. Pour les Noons, et malgré cette perte apparente d'un emplacement historique important, ce nom n'est pas anodin puisque celui-ci réfère plus à une relation d'appartenance qu'à une entité en tant que telle. En effet, Wango, à ce que l'on dit, aurait aussi existé au temps du Tekrou, plus précisément sur la rive du Fleuve Sénégal, entre les villages actuels de Santhiou Bam Ambé et Matam. On aurait simplement renommé ainsi le nouvel endroit d'établissement en fondant le Diankhène comme point d'arrivée suite au départ du Tekrou. En ce sens, ce n'est pas tant le nom d'un endroit que l'on nomme, mais bien le fait de le posséder et qu'il nous appartienne, que l'on s'y soit installé.

En somme, ceci est véritablement la base de l'histoire de l'occupation noon du territoire sénégalais et qui est véhiculée au sein de la communauté. Malheureusement, l'histoire orale des Noons témoigne pour la suite des événements d'une amnésie difficile à surmonter à l'échelle du pays pour se concentrer toutefois sur des dynamiques beaucoup plus locales, notamment la négociation de l'emplacement des différents villages noons dans le pays Saafi et ce, dès le 13<sup>e</sup> siècle (Ndione, [S.I.]). En effet, entre leur établissement sur l'actuel territoire de Thiès depuis lors et jusqu'à aujourd'hui, en passant par la période coloniale, la tradition orale ne

conserve généralement qu'un minimum d'informations nous permettant de mieux comprendre le fractionnement des familles en plusieurs villages dans des dynamiques endogames (voir ce qui en a été dit précédemment sur les acteurs et la communauté noon). Il y a donc un saut d'environ 400 ou 500 ans entre un moment d'installation sur le territoire et la réapparition des Noons dans les récits de navigation et les archives coloniales. Rien d'apparent non plus dans les mémoires noons pendant l'installation coloniale française et ce, jusque vers les années 1850 environ où les Noons se souviennent de contacts tumultueux avec les Français.

Toutefois, le dernier siècle a été le lieu de création de toute une mythologie autour de certains personnages devenus des héros pour leurs actions face à la colonisation française, notamment en la figure de Kaañ Faye et de Amari Sangane Faye (Faye, 1994; Ndione, [2004?], [S.I.]). Il existe beaucoup de confusion autour de ces deux hommes influents dans l'imaginaire des Noons, et ils sont parfois décrits comme des alter ego (Sissokho, 1991), parfois comme des membres d'une même famille (notamment Pascal Dédhié Ndione<sup>56</sup>), voire ne faisant qu'un. Dans certains cas, un ou l'autre peut avoir pris une plus ou moins grande importance dans l'histoire coloniale, en particulier Amari Sangane Faye (Diongue, 1990) pour qui la chefferie à Jañak, village reconnu pour avoir permis à l'armée française de bâtir le tout premier fort de Thiès en 1864 (Faye, 1994), reposait sur un cérémonial sans aucun égal connu – ce qui lui a d'ailleurs valu d'être effacé d'une mémoire collective chez des Noons qui ne connaissaient pas antérieurement la valorisation du statut politique (Faye, 1994).

### *i Kaañ Faye : du mythe au mécanisme de réappropriation du passé*

Faisant toujours consensus chez les Noons, la figure de Kaañ Faye a reçu plus d'attention récemment, et un travail de longue haleine a été fait par Ousseynou Faye (1994) afin de retracer son lignage et de situer dans l'histoire le personnage dont la naissance daterait de 1818 environ. Sans entrer nécessairement dans la genèse de ce mythe ni dans l'analyse du récit en tant que tel, celui-ci donne néanmoins une tout autre dimension aux guérillas de 1860-64 qui auraient donné

---

<sup>56</sup> Pascal Dédhié Ndione, que l'on appelle à Thiès « Le Doyen Pascal », a su très tôt user de sa formation en histoire afin de collecter une somme impressionnante d'informations auprès des aînés concernant les origines et les traditions orales des Noons. Déjà âgé de près de 90 ans lorsque je l'ai rencontré en 2016, j'ai pu avoir accès à certains de ses recueils et textes dactylographiés de conférences passées. Ces textes m'ont ainsi aidé à remettre un peu d'ordre dans ses dires qui commençaient à souffrir de son âge avancé. Je le remercie d'ailleurs chaleureusement de sa contribution, et de son accueil et son hospitalité lors de mon passage chez lui.

le nom de « Noon » aux Saafi de Thiès. Né sur le territoire de l'actuelle Thiès-None, Kaañ Faye est reconnu très tôt pour ses prodiges, sa force et sa sagesse. Dans son analyse du mythe en question, Faye démontre bien la nécessité pour un groupe tel que les Noons, avec la répartition horizontale d'un pouvoir non hiérarchisé, de se construire un modèle exemplaire afin d'organiser la résistance de tout le groupe face à la colonisation française. D'ailleurs, c'est possiblement l'impact important de la percée coloniale sur le territoire de Thiès qui a motivé pareille idéation et la création de tout un univers autour de Kaañ Faye qui, selon ma compréhension de la tradition, aurait bel et bien pu exister en tant qu'individu tout à fait normal et prenant les armes à la tête de groupements villageois pour défendre son territoire. Les informations historiques que véhicule le mythe sont particulièrement justes et coïncident de très près avec les informations trouvées dans les archives coloniales. Chez les aînés, on retrouve dans leurs récits toutes les attaques, les frappes militaires et les combats contre les Noons, mentionnant même le nombre de soldats français déployés :

- 1) 12 mai 1862 : première confrontation;
- 2) 12 juin 1862 : première attaque où 200 soldats français sont déployés;
- 3) 15 ou 18 juillet 1863 : 1 000 soldats sont déployés;
- 4) 27 avril 1864 : 3 000 soldats sont déployés.

Enfin, on me disait régulièrement, sur le terrain, que c'est la puissance des canons qui aura convaincu les Saafi de se rendre, ces mêmes canons qui n'auront été utilisés uniquement lors de ce quatrième et dernier affrontement suivant lequel un traité de paix sera signé par le lamane Birane Nar le 31 juillet (ou août, selon l'interlocuteur) 1864. Ces informations m'apparaissent cruciales puisqu'après vérification dans les archives, ces dates coïncidant de très près avec celles des archives ne sont pas tant, pour les Noons, celles d'attaques lancées par les Français, mais bien celles menées par les Noons eux-mêmes, en témoignent les chiffres avancés afin de démontrer le nombre de soldats vaincus ou repoussés par les Noons lors de ces attaques<sup>57</sup>. En effet, la littérature abordant l'« histoire » militaire contre les Noons présente ainsi quelques conflits armés épars, selon les sources :

---

<sup>57</sup> Les chiffres avancés par les Noons pour quantifier le nombre de soldats français, eux, ne concordent cependant pas : la plupart du temps, ils sont à revoir à la hausse dans les récits oraux.

- 1) les 12 mai 1862, l'armée marche sur Thiès et brule entièrement le village en représailles au meurtre d'un commissionnaire dans une affaire d'enlèvement de troupeaux au début de la même année;
- 2) le 12 juin 1862 donne lieu à un affrontement contre les Noons de Thiès;
- 3) les 15 et 18 juin 1863, une autre attaque contre les Noons de Thiès;
- 4) le 27 avril 1864, entrée de l'armée à Thiès, début de la construction d'un fort militaire (*Annales sénégalaises de 1854 à 1885, suivies des traités passés avec les indigènes*, 1885; Brunel, 1897; Ndiaye, 1976; Ndione, [2004?]; ANS 1D-21; ANS 1G33; SHD GR 5 H 154).

Ces informations, tirées des archives coloniales, sont systématiquement indiquées comme étant des déploiements en représailles à des exactions des Noons à l'encontre des postes militaires français entre les villages de Pout et de Thiès, voire dans certains villages du Diander, province annexée depuis 1961. Ainsi, si les archives décrivent des actes de brigandages, le mythe entourant Kaañ Faye le présente littéralement comme l'une des toutes premières formes de douanes au Sénégal. Effectivement, la version noon présente plutôt le héros comme se postant sur la route traversant le *Cangin*, plus particulièrement près du Ravin des voleurs – que l'on appelle « *Allou Kagne* » en noon, littéralement « la forêt de Kagne » –, afin d'intercepter toute caravane passant par là en lui disant une phrase connue de tous les Noons : *Waasii sondën*, littéralement « La route est fatiguée ». Les caravaniers se faisaient imposer de cette manière une sorte de péage obligatoire pour leur passage sur le territoire sans quoi ils étaient assassinés<sup>58</sup>. La différence majeure entre les versions coloniale et noon des affrontements de la décennie 1860 réside donc là : pour les premiers, les affrontements font toujours suite à des attaques des Noons contre les postes militaires et les villages sous la protection de l'armée coloniale; pour les autres, ces exactions sont dus au refus des étrangers (entendre ici tout Sénégalais commerçant avec les Français) de se soumettre au système de gestion routière mis en place par les Noons sur leur propre territoire. Pour les premiers, il s'agit de banditisme alors que pour les seconds, le mythe a créé autour de Kaañ Faye ce qu'Osseynou Faye appelle le « banditisme d'honneur populaire » (Faye, 1994: 630).

---

<sup>58</sup> Selon ma compréhension des dires des aînés, même après paiement en bonne et due forme par les caravaniers pour leur passage, certains étaient tout de même tués par les « douaniers » qui préféraient dans tous les cas empêcher quiconque de traverser leur territoire.

Cette perception différentielle du banditisme exercé par les Noons a contribué à la division toujours plus grande entre le vécu et le perçu des Noons par rapport aux autres groupes du Sénégal puisque d'une part, les Noons s'encourageaient à prendre les armes et à défendre leur territoire sans calculer nécessairement les pertes humaines et ce, peu importe de quel côté se situaient ces pertes. D'autre part, leur résistance prolongée – la dernière de tout le territoire – les plaçait comme l'ennemi de tout groupe dont le territoire avait été annexé à la colonie ou qui avait conclu une entente de cessation de conflit en échange de la protection armée des Français contre le pillage de leurs ressources et le vol de leurs troupeaux, par exemple. En somme, la fierté grandissante des Noons, idéalisée dans le mythe de Kaañ Faye au cours de années post-conflits de 1860-64 et telle que racontée aujourd'hui, me semble tout à fait contradictoire avec le ressentiment qu'ils ont généralement face à un autre Sénégalais quand ils abordent le sujet. La divergence entre l'idéation du mythe et de son héros, et les traces écrites et la mémoire des autres groupes du Sénégal, laisse penser que le mythe répond plutôt à un besoin de réappropriation par les Noons de leur passé tumultueux; un passé qui s'explique par une volonté toute justifiée de repousser l'envahisseur, mais qui s'illustre aussi par une politique de non-compromis à l'égard de quiconque qui n'était pas Noon.

En somme, le portrait que dressent les Noons de leur passé colonial est déjà pluriel et relève d'une réappropriation, depuis le dernier siècle, de la volonté de préservation culturelle de leurs ancêtres pour en faire une fierté qui puisse renforcer leur identité groupale. La mise en lumière particulièrement prégnante de cette facette militante des Noons qui pouvaient et savaient contrôler leur territoire comble aussi, à certains égards aujourd'hui, le manque de mémoire collective quant à l'installation des Noons sur leur territoire actuel en rapport avec les groupes sénégalais voisins. De surcroît, les valeurs mises de l'avant dans le mythe de Kaañ Faye leur permet de contre-balancer l'étiquette d'« ennemi » que leur a valu cette même période où le héros matérialisait la fierté de tout le groupe. Encore aujourd'hui se traduit cette dualité entre les « histoires » : entre eux, les Noons sont des Noons fiers de leurs héros; mais avec les autres, les Noons ne sont Noons que par le poids de l'histoire véhiculée par les autres et qui les maintient en retrait de toutes les relations de fraternité intime au sein du Sénégal. Ils sont « différents » aux yeux des autres par leur passé, mais ils le sont aussi aux yeux d'acteurs coloniaux qui

viendront plus tardivement s'installer au cœur de leur milieu : notamment, les missionnaires catholiques.

b) Un portrait missionnaire : Thiès, carrefour économique

Les traditions orales noons que j'ai pu collecter permettent donc de voir comment le groupe a su se maintenir dans le temps en une unité plutôt homogène, et s'installer sur un territoire qui leur appartient depuis fort longtemps. Celles-ci permettent aussi de retracer certains des contacts tumultueux qu'ils entretenaient avec les Français dans une courte période. Toutefois, ces récits cessent de nous renseigner sur l'histoire coloniale dès lors qu'un changement majeur s'opérera chez eux. En effet, il y a un vide à combler dans le temps à un moment-charnière de l'histoire des Noons qu'est celui de l'implantation du clergé catholique à Thiès à la fin du 19<sup>e</sup> siècle : tous les événements locaux semblent être gardés en mémoire jusqu'à une sorte de néant coïncidant avec l'action des missionnaires spiritains dans la région pour l'évangélisation des Noons, si ce n'est de quelques bribes locales, entendues ici et là, et ne permettant pas de documenter les interactions du groupe dans sa globalité. C'est pourquoi l'étude des archives missionnaires est tout indiquée pour mieux comprendre les dynamiques interculturelles et religieuses au tournant du 20<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui : les missionnaires, à la manière d'anthropologues, notaient la moindre remarque et toute observation ou pensée relatives aux populations au sein desquelles ils travaillaient – du moins, ils sont réputés l'avoir fait pour les autres groupes même si, en réalité, la surcharge de travail qui leur incombait les empêchait régulièrement de tenir à jour les registres quotidiens. Toutefois, l'intérêt ici de revenir sur les sources missionnaires ne sera pas tant d'en apprendre davantage sur les Noons – puisque ces archives ne le permettent finalement en aucun cas – que de comprendre pourquoi les missionnaires n'ont pas documenté les particularités de la culture noon et auront même plutôt entretenu l'effacement identitaire du groupe en question. C'est donc par l'accumulation de notes de terrain et de communications transmises au sein de la communauté missionnaire que sera dressé ici le portrait missionnaire des Noons puisque, ainsi que le proposait ailleurs Hervé Pennec :

L'action d'écrire, pour informer, pour réagir à une controverse, pour dresser le bilan d'une mission, est à inscrire dans une relation, conflictuelle ou non, qu'il est nécessaire de saisir et de reconstituer. Dès lors, c'est le contexte social, politique et religieux dans lequel ces acteurs produisent leur documentation qu'il convient d'analyser. (Pennec, 2011)

En outre, les deux extraits suivants, du *Journal n°1*, du 16 septembre 1887 au 22 mai 1900, tirés des archives des Spiritains, témoignent de tout l'enthousiasme des débuts de leur mission à Thiès, et de tout le questionnement au sujet des Noons et de la relation de proximité qui s'entamait dès lors avec les tenanciers des tous premiers établissements religieux de la région :

Les Sérères-Nones forment la majorité, pour ne pas dire la totalité de la population environnante [de Thiès]. Ivrognes, sauvages, parfois même cruels surtout aux environs de Fandène, Peykouk et le ravin des voleurs; mais ils ne sont points compromis, comme les Lébous[;] ils ont le cœur bon, sensible, écoutant le missionnaire avec docilité et empressement. Ce sera donc vers eux que devront se tourner tous nos efforts et il faut commencer le plus tôt possible [...]. (Arch. CSSp 3I2.17a : Thiès, Ste Anne, p. 4-5)

Puis, plus loin :

Les Sérères Nones, n'étant pas originaires du Diankine, d'où viennent-ils et depuis quand sont-ils par ici? Nous le verrons plus loin<sup>59</sup>. (Arch. CSSp 3I2.17a : Thiès, Ste Anne, p. 36)

La question de savoir qui sont les Noons tient donc ici en partie de ce questionnement primaire du P. Olivier Abiven qui compile les événements journaliers de la paroisse de Thiès dans ce *Journal n°1* puisqu'au final, la question soulevée n'aura jamais été répondue au fil de toutes les pages compilant l'historique de ladite paroisse jusqu'en septembre 1959, date du retrait des pères spiritains de la résidence de Thiès (Benoist, 2008: 519; Arch. CSSp 3I2.17a, Journal du 1er janvier 1950 au 25 mai 1959 : 138). Cet autre extrait, tiré de l'*Historique de la Mission de Thiès*, probablement écrit en 1957 par un membre de la Congrégation dont on ignore malheureusement l'identité, ajoute à l'impression de certitude des pères spiritains en service quant à la différence des Noons :

Le 16 Septembre [1886], le Père ABIVEN arrivait à Thiès, pour surveiller la construction de la maison destinée aux missionnaires. Thiès n'était alors qu'un groupe de plusieurs villages, occupés par des Noirs de la tribu des Nones (*et non pas des Sérères, comme on le dit souvent, à tort*)<sup>60</sup>. Ces villages que l'on retrouve aujourd'hui dans la banlieue de Thiès étaient : Diégnack ou Ngenté, Wango, Tialao, Tiali. L'agglomération ne s'appelait même pas Thiès (Thiès, ou Kès, est le nom du petit village situé actuellement cinq kilomètres avant d'arriver à la ville et qui est nommé aujourd'hui : Thiès-None. Notre Thiès actuel s'appelait : Diangkhine, et les Noirs le désignent encore sous ce nom. C'est donc par erreur que le petit village de

---

<sup>59</sup> Le mot « Sérères » a effectivement été raturé (par l'auteur?) dans le manuscrit, et le mot « Nones » et été ajouté. Cette modification semble avoir été apportée ultérieurement, avec ce qui semble être un « stylo », et non une « plume » comme originalement.

<sup>60</sup> Mon accentuation.

Thiès-None a donné son nom au Thiès actuel [...]). (Arch. CSSp 3I2.17a : Thiès, Ste Anne, p.1)

Rédigé près de 70 ans après les toutes premières notes du P. Abiven à Thiès, il semble à la lecture de cet extrait que tous les Spiritains semblent s'entendre, à long terme, sur la complexité de la question au sujet de l'identité des Noons. Pour les missionnaires catholiques s'installant alors à Thiès, il ne fait aucun doute que les Noons sont « différents », bien que leur utilisation de l'ethnonyme « Noon » ait longtemps référé à toute la zone de Thiès et à tous parlers confondus et dits « sérères » autres que celui du Sine (noon, laalaa, ndoute, palor et safène) et le wolof. Pourtant, grâce à une lecture diachronique des écrits de la congrégation spiritaine, il est évident que la question n'est pas simple. Si ceux-ci croient effectivement que les Noons ne sont pas « sérères », il ne semble pas non plus que cet ethnonyme ne soit réservé aux seuls habitants de Thiès puisque cette certitude de la différence des Noons qu'ils ont dès leur installation à Thiès repose aussi sur des observations antérieures à leur arrivée dans la région. En effet, les missionnaires semblent avoir perçu très tôt chez les « Noons » une aisance certaine pour l'accomplissement de leur mission évangélisatrice. À la lecture des archives et des communications officielles de la Congrégation, les Spiritains se sont intéressés rapidement aux « Noons » pour mieux communiquer avec eux et mieux les connaître et ce, avant même leur installation dans la région de Thiès. De fait, les archives antérieures à tout le développement de Thiès ramènent le questionnement du (dis)cernement de qui est réellement « noon » et ne fait aucun doute sur le renforcement de la confusion sur la question de la situation géographique des Noons, ainsi que l'indique cet extrait publié dans le canal officiel de la congrégation spiritaine, déjà 10 ans avant l'établissement de Thiès :

En 1854, les missionnaires du vicariat avaient des travaux en voie d'exécution sur dix dialectes indigènes. La parole de la vérité était alors enseignée par eux en six langues : volof, sérère, sarakolet, boulou, bengala et pongué. Ils étudiaient en même temps le none, le toucouleur, le mandiago et l'aboulé. Malheureusement ces études n'ont pu être continuées, car les missionnaires furent contraints d'évacuer les pays où ces idiomes sont parlés. (OPMPF, 1876: 123-24)

La conclusion décevante pour les missionnaires du retrait des leurs dans certaines contrées n'est pas sans soulever la question de la population avec laquelle ceux-ci entretenaient des contacts. En effet, ni la tradition orale ni les archives ne témoignent de la présence de missionnaires

particulièrement impliqués chez les Noons préalablement aux guérillas de la décennie 1860, voire au-delà de l'instauration d'une relative paix suite à l'annexion du territoire du Diankhine par les colonies françaises quelques années plus tard. En contre-partie, on « sait » grâce à certains passages comme celui-là dans les archives que la Congrégation entretenait des activités avec certaines communautés noons. La date proposée par la dernière citation, 1854, est donc très optimiste et témoigne d'un espoir particulièrement prégnant pour la conversion des Noons, surtout si l'on tient compte de l'installation d'une paroisse à Thiès seulement en 1886, plus de 30 ans plus tard. Toutefois, la date de 1854 ne semble pas sortie de nulle part pour les missionnaires puisqu'apparaissait cette même année la mention « La République du peuple None » sur une carte dressée sous la direction de l'Abbé David Boilat dans ses « Esquisses sénégalaises » (Boilat, 1853b; voir figure 3, page suivante) et qui place cette « république » sur la côte du Sénégal. Le problème qui pointe cependant avec cette présence des « Noons » sur un territoire circonscrit par les missionnaires est que sa délimitation géographique ne correspond pas au territoire actuel de la ville de Thiès et sur lequel les Noons d'aujourd'hui sont réputés vivre depuis quelques centaines d'années.

En outre, on retrouve en 1878 une référence à un premier contact avec les Noons qui daterait des années 1840 et qui positionne clairement les Noons sur la côte, là où l'abbé Boilat les identifiait sur sa carte :

Nous arrivâmes à Popanguine (*sic*), dans le pays des Nones [...] La veille, des aventuriers Nones, venus de leurs montagnes, s'étaient rassemblés [...] Vous connaissez, d'ailleurs, mieux que personne le caractère cruel et sauvage de ces populations [...] Le P. Lamoise, qui avait commencé l'étude du none, *il y a trente ans*, a encore pu s'entretenir, en cette langue [...] Il paraît, d'ailleurs, qu'il y a une grande analogie entre le none et le volof-sérère ou dialecte volof, qu'on parle dans ces parages<sup>61</sup>. (OPMPF, 1878: 275-76)

---

<sup>61</sup> Mon accentuation.

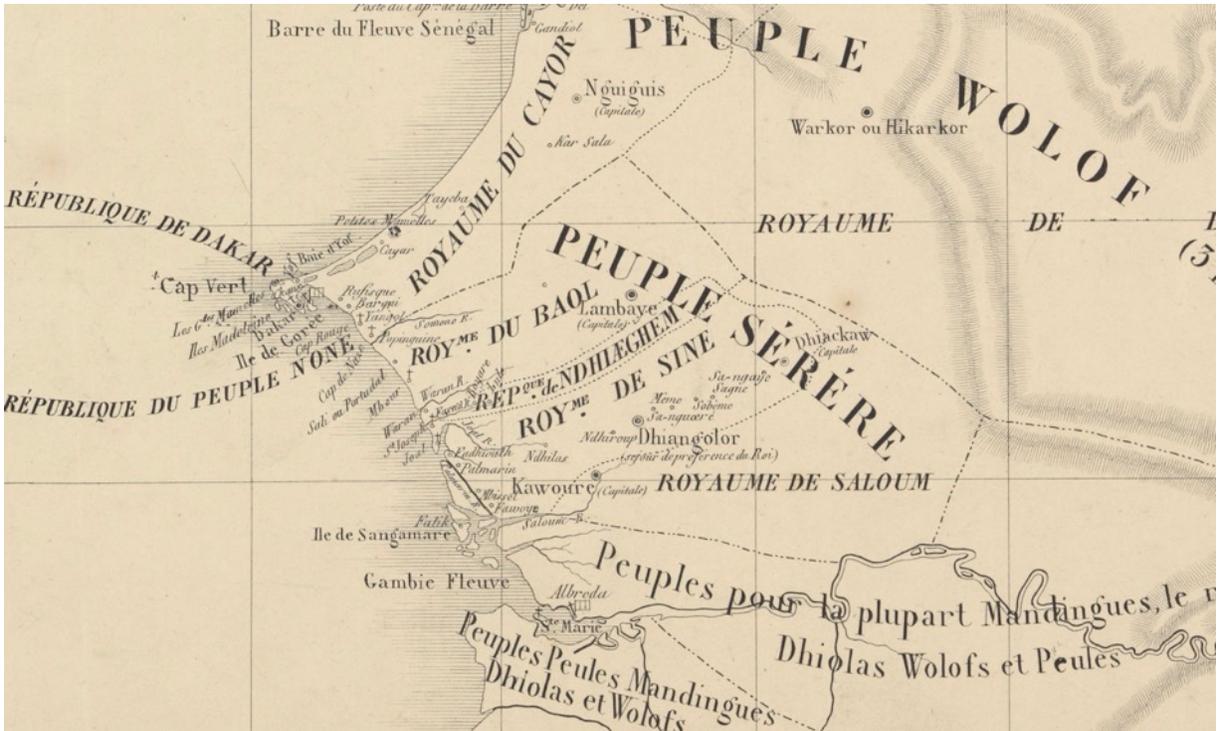


Figure 3 - Carte des peuples du Sénégal: pour servir à l'intelligence de leur histoire (1853)

Source : Gallica, en ligne, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb44449466r>

Déjà, la logique semble manquer ici dans les dates et les lieux de contact et de rencontre entre les Noons et les missionnaires spiritains. La question de la temporalité dans le fait d'être « noon » ou non – et depuis quand –, tout comme celle de qui est « noon » ou ne l'est pas, refont surface en proposant un contact avec une population Noon connue dès la fin des années 1840. De plus, la possibilité qu'il y ait des Noons sur la côte et un second groupe dans les montagnes permet déjà de croire à une sorte d'amalgame reflétant la méconnaissance des groupes en question. Toutefois, selon l'acceptation générale de l'histoire entourant l'attribution de leur nom aux Noons, l'ethnonyme « Noon » ne viendrait-il pas des suites des guérillas de 1860-64 dans la région de Thiès? Ce dernier extrait de 1878 place très clairement les Noons sur la côte ouest du pays, même préalablement à leur circonscription géographique par l'Abbé Boilat, alors que ceux-ci sont réputés se retrouver dans la région de Thiès uniquement, et non pas à Poponguine.

Lire les archives à rebours apporte donc plus d'interrogations que d'éclaircissements parce que le flou autour de la (mé)connaissance des populations observées tend à multiplier les appartenances groupales sous la gouverne d'une seule identification ethnonymique revendiquée

aujourd'hui uniquement par un groupe particulièrement restreint et circonscrit dans une zone géographique bien précise. Toutefois, suivre une logique chronologique afin de comparer le déploiement des missions d'évangélisation au Sénégal n'apporte pas non plus de réponses à ces questions dans les notes et les archives missionnaires suite à l'arrivée des Spiritains sur le territoire attribué aujourd'hui au Noons parce que plusieurs communications entre ces déploiements, officielles ou non, ont été recensées et plus ou moins bien résumées avant d'être détruites par les archivistes de la maison-mère. En outre, il semble qu'il y ait une explication quant à l'entretien de ce flou autour de l'identité des Noons par les membres du clergé sur le terrain : l'accumulation d'événements et le cumul des tâches des missionnaires qui considéreront très rapidement avoir acquis l'adhésion des Noons à leur foi chrétienne, jusqu'à ne plus se préoccuper d'eux afin de mettre toute l'énergie de la Congrégation pour l'évangélisation des groupes ethniques voisins qui étaient plus récalcitrants et moins réceptifs à la parole du Christ. Ainsi, les Noons passeront graduellement, dans la rencontre interculturelle, du groupe d'intérêt prioritaire à l'« Autre de proximité » avant de revenir dans des considérations plus secondaires au cours du 20<sup>e</sup> siècle.

*i La « divergence de proximité », ou comment prendre celle-ci pour acquise*

Effectivement, la situation de Thiès, pendant son installation coloniale, a joué un rôle non négligeable dans l'effacement des Noons de leur propre territoire. D'emblée, l'installation des missionnaires spiritains à Thiès, en 1886, coïncide avec un événement important au Sénégal : l'inauguration le 6 juillet 1885 de la voie ferrée reliant, entre autres, Dakar et Saint-Louis, en passant par le poste militaire de Thiès construit en 1864. Dès la mise en service du train, la situation sanitaire particulièrement agréable de la région de Thiès, pour les missionnaires comme pour les commerçants qui y ont alors vu un intérêt certain pour la fondation d'une petite ville sécuritaire près du poste militaire (OPMPF, 1892a), a donné lieu à la mise en place de toute une industrie expérimentale dont la direction était régulièrement assurée par les missionnaires : « déjà populaire au Sénégal, [Thiès] répond à un double vœu de la population éclairée de la colonie, comme œuvre de progrès agricole et d'affranchissement [...] Cette station devait, en outre, offrir une résidence aux pères fatigués, et une maison de retraite aux vétérans de l'apostolat » (OPM, 1889: 402-06). À ces charges s'ajoutent aussi la direction d'un orphelinat, d'une école pénitentiaire et d'une école d'agriculture, le tout sous la gouverne d'un seul père, le

P. Abiven et ce, jusqu'à l'arrivée du P. Jean-Marie Audren le 30 janvier 1889 – donc près de 3 ans après la fondation en septembre 1886 (*Idem.*: 402, 410). Thiès deviendra donc la plaque tournante du développement du Sénégal en matière de recherches (agriculture, botanique et maladies tropicales, entre autres), mais deviendra aussi très rapidement le lieu de rassemblement des pères de la Congrégation qui ne seront bientôt que de passage à la « station » de Thiès pour des soins et/ou du repos, ou en attendant leur redéploiement ailleurs au pays, voire au Mali ou en Mauritanie.

En parallèle, cette situation de croissance rapide dans tous les domaines a aussi eu un impact majeur sur la structuration des villages et du mode de vie des Noons puisqu'un mouvement plus ou moins généralisé s'instaure dès lors, et les villages noons les plus reculés se déplaceront littéralement pour se rapprocher de la ville, voir minimalement à proximité des rails du chemin de fer. Si cette dynamique influe évidemment sur la configuration géographique des regroupements villageois noons autour et dans la région de Thiès (voir l'introduction pour le déplacement des familles et des villages noons), cela a aussi facilité l'accessibilité pour les pères qui pouvaient désormais se rendre plus aisément dans ces villages. C'est exactement à partir de ces dynamiques, donc, qu'une division s'opèrera ensuite entre la perception de la différence des Noons parmi les Sérères comparativement à ce qui était publié par les maisons-mères dans les organes officielles qui n'étaient que très peu présentes sur le terrain. Ainsi, aux yeux des missionnaires, « ce sont principalement des Sérères et des Nones, peuples pasteurs et agriculteurs [...] Autour de Thiès, on trouve plus de cinquante gros villages, dans le rayon de 4 lieues » (*Idem.*: 402-03). Alors que pour les maisons-mères, on peut aussi lire ailleurs :

[...] La population appartient à la tribu des Sérères-Nones et est entièrement fétichiste : ce qui lui donnait à nos yeux un intérêt tout spécial [...] La population s'effaroucha d'abord à la vue de notre costume : à notre approche c'était une débandade générale. Peu à peu l'on a compris que nous avions des intentions très pacifiques; et grâce à de petites largesses aux enfants, nous sommes bientôt devenus les amis de tout le monde. [Cette station] n'était, du reste, que la continuation de la mission entreprise en 1885, *auprès des mêmes Sérères-Nones, au cap de Naze, à Guéréou*, par le P. Strub<sup>62</sup>. » (OPM, 1887a: 251-52; 1887b)

---

<sup>62</sup> Mon accentuation.

La table est donc mise pour une relation interculturelle et inter-religieuse située quelque part entre la « suspicion de la différence » des uns et les interprétations hâtives des autres; entre la curiosité et la résistance d'un côté, et le surplus de travail et la facilité de l'autre. En effet, l'aisance réputée dès les premiers contacts entre les missionnaires et les Noons pour leur adoption du catholicisme a très tôt donné aux premiers une confiance surpassant la nécessaire consolidation des connaissances au sujet des populations locales sur lesquelles étaient portées leurs actions, et la volonté d'étendre la présence du clergé sur un vaste territoire s'est vue promulguée parmi les priorités. En témoigne l'extrait suivant :

« Nos confrères de Thiès n'ont pas seulement à exercer leur zèle sur les internes de la maison. Il y a tout près d'ici des villages de Nones, très peuplés, dont les habitants sont on ne peut mieux disposés à recevoir la bonne nouvelle. Chaque fois que le missionnaire ou le catéchiste se rend au milieu d'eux, il est tout de suite entouré et écouté avec le plus grand respect [...] Ces villages sont encore vierges de musulmans [...] Thiès est appelé à devenir un des points les plus importants de la Mission. » (OPMPF, 1892c: 109-10)

La distance paradoxale qui se créait alors entre les Noons et les missionnaires qui se sont pourtant installés pour un travail de longue haleine et sur plusieurs années est attribuable à un surplus de tâches pour un personnel trop restreint et à une mauvaise interprétation de la situation locale par les maisons-mères qui se devaient aussi de rendre des comptes aux dirigeants de l'Église. Plus les membres du clergé français se rapprochaient des Noons, plus ils s'intéressaient aux communautés voisines. Rapidement, les Noons sont devenus une sorte d'« Autre de proximité », celui que l'on prend pour acquis pour un aspect ciblé de son identité – ici, la proximité avec la religion catholique et le sentiment d'aisance dans le travail d'évangélisation. Cet « Autre de proximité » est aussi celui que l'on sait être différent, de nous, mais aussi des autres : il est celui que l'on croit connaître et qu'on confine en quelque sorte à une image idéalisée et stable, une image s'inscrivant dans un sentiment de contrôle. Tous ces facteurs désignent, pour les missionnaires, les Noons comme étant tellement gagnés à leur cause que toutes leurs énergies auront très tôt été redistribuées dans les autres groupes de la région, ceux pour qui la foi chrétienne était moins « naturelle ».

En outre, on pourrait croire, à la vue de la forte et rapide adhérence des Noons à la cause missionnaire, que l'action coloniale du clergé français exerçait une pression forte pour la conversion des Noons à leur croyance, à même titre que le faisait par exemple l'armée coloniale

pour la mise sous tutelle des populations locales. Toutefois, si ce n'est pas tout à fait faux, il convient ici de préciser que les missionnaires auront changé de cible avec le temps, et les efforts ont graduellement été mis sur la conversion des Noons animistes face au nombre toujours croissant de conversion à l'Islam à Thiès. En effet, il est étonnant de voir comment la progression de l'Islam et le recul toujours plus accentué du catholicisme nouvellement implanté au Sénégal au tournant du 20<sup>e</sup> siècle. Le 6 février 1969, par exemple, à l'occasion de l'érection du diocèse de Thiès, des chiffres impressionnants du recensement ont été publiés, et la population religieuse était décomptée ainsi : 489 000 habitants, dont 80 000 résidant dans la ville de Thiès elle-même. De ce premier nombre, 17 400 catholiques et 1 130 catéchumènes, 80 000 animistes et 390 000 musulmans, le tout sous la gouverne d'un ministère représenté par un total de 15 prêtres<sup>63</sup> (OPM, 1969). La réaction du personnel missionnaire, antérieure à cette publication, est donc sans trop d'effet si ce n'est que le maintien relatif de la religion catholique majoritairement chez les Noons; en témoignent les passages suivants publiés dans les organes officiels de la Congrégation :

« Je puis affirmer que, si nous pouvions entretenir une dizaine de missionnaires et une vingtaine de catéchistes en plus dans la région des *Sérères-Nones*, c'est un millier de baptêmes d'adultes que nous pourrions compter chaque année dans cette seule région. Ces gens, en effet, sont en ce moment très bien disposés [...] Nous sommes au premier rang des bataillons de l'armée du Christ qui peuvent offrir encore une digue à ce torrent [le fléau de l'islamisme]. » (OPMPF, 1893: 244)

Puis, plus tard :

« Au reste nos efforts [...] se portent moins sur Thiès dont l'immense majorité de la population est musulmane, que sur les villages dont la population est fétichiste. » (OPM, 1909: 213)

La question de fond quant à l'identité des Noons n'a donc pas été une priorité pour les missionnaires dans les débuts de leur installation dans la région puisque ceux-ci se sont vite associés au mouvement catholique. Ils ont vite « remarqué » des différences culturelles chez les

---

<sup>63</sup> L'inadéquation du nombre total d'habitants avec le décompte par croyances n'étant pas expliqué dans les sources, on peut présumer de deux hypothèses : 1) les 455 individus manquant au décompte constituent la population européenne, blanche, installée à Thiès; ou 2) les enquêtes démographiques peuvent témoigner de marges d'erreurs liées, entre autres, à l'arrondissement de certains nombres. Dans tous les cas, bien qu'une erreur ne soit pas exclue non plus, les sources laissent croire à la première hypothèse puisque plusieurs documents d'archives distinguent ailleurs, et de façon explicite, les populations européennes (voyageurs et commerçants, par exemple) de celles africaines, religieuses et militaires.

Noons par rapport aux autres groupes ethniques de la région et s'en sont arrêté là, confiants des résultats de leur travail de prosélytisme. Cette proximité dans la foi et le partage de valeurs universelles – ici, occidentales et, de surcroît, françaises – n'aura pas incité les membres du clergé à en apprendre plus sur ce groupe puisque tous les efforts ont été déployés pour freiner la montée de l'Islam pour qui les chefs confrériques offraient des terres agricoles à toute famille qui joignait leurs rangs, en plus de ne pas contrevenir à certaines pratiques traditionnelles répandues chez les Noons animistes, notamment la polygamie (Faidherbe, 1889). Les Noons se sont donc rapidement soustraits à l'obligation de choisir entre les deux partis puisque les chefs des villages noons auront rapidement décidé que l'offre de la santé et de l'éducation des Occidentaux prévalait sur celle de la terre et de la polygamie des musulmans. À ce titre toutefois, la question de la polygamie n'en était pas vraiment une pour les Noons puisque les missionnaires ont régulièrement dû accepter que des mariages catholiques soient célébrés à l'église alors que le mari avait déjà une ou plusieurs femmes avec qui il avait contracté une union traditionnelle. Au contraire, les missionnaires ont dû assouplir leurs règles pour que les Noons se convertissent à la chrétienté, mais surtout afin d'éviter les cas d'apostasie éventuels au profit de ce réel adversaire qu'était pour eux la religion musulmane :

Mais Thiès n'est bien important, au point de vue apostolique, qu'en raison des missions dont il est le centre. Le ministère, dans le village même de Thiès, est bien peu fructueux. Ce village est habité par des indigènes de passage, appartenant à diverses tribus, et presque tous musulmans. (OPM, 1896b: 265)

L'aisance envisagée aux tous débuts dans le travail d'évangélisation des Noons aura donc rapidement été l'erreur des missionnaires qui auront pris pour acquis la communauté afin de mieux propager la foi au sein des communautés plus difficiles, et le travail de consolidation de la religion catholique chez les Noons aura donc pris beaucoup plus de temps qu'il ne l'était prévu, comme en témoigne un rapport publié à travers l'organe de diffusion officiel de la Congrégation spiritaine :

« Mais le plus fort contingent de notre chrétienté [à Thiès] – et le plus intéressant au point de vue ministère – ce sont les indigènes de la brousse, les Sérères-Nones [...] Longtemps réfractaire à toute pénétration de l'Évangile, cette race, d'un caractère indépendant et fermé, très attachée à ses croyances – et surtout à ses coutumes – commence enfin à s'ouvrir à la bonne parole. Le travail de leur missionnaire, le P. Boutrais, qui n'a vécu que pour eux depuis 25 ans, n'a pas été inutile. Toute la jeunesse des villages des environs est chrétienne [mais] la

population est éparpillée en petits villages très dispersés. À 16 kilomètres d'ici se trouve le *Mont Rolland* [...] Là aussi se trouve une race sèrère, distincte des Sérères-Nones, et parlant une autre langue. Ils sont très fervents. » (OPM, 1926: 473-74)

L'accueil de nouveaux fidèles noons dans les rangs de la religion catholique a donc bel et bien fini par former, à long terme, un groupe composé de la quasi-totalité de leur communauté. Graduellement, si ce travail d'évangélisation a atteint un plateau dans les années 1950, les connaissances de base sur lesquelles les premiers missionnaires avaient des certitudes sans les avoir documentées, elles, ont refait surface et ont finalement marqué la différence des Noons par rapport aux Sérères, tout comme tous les groupes *cangin* d'ailleurs :

« En brousse nous avons une quarantaine de villages à visiter, villages où se trouvent des chrétiens ou des catéchumènes [...] Les principales tribus sont les Nones, les Sérères, les Safères (*sic*), les Ndouts et la Palors. » (OPM, 1951b: 132-33)

Si ce bulletin témoigne d'une compréhension des différentes factions du groupe *cangin*, il témoigne aussi, par leur absence, du détachement du Lehar et des Laalaa, encore non touché par le catholicisme et très peu par l'Islam, mais qui partagent toutefois plusieurs caractéristiques avec les quatre autres sous-groupes de la parenté ethnolinguistique. Enfin, le 20<sup>e</sup> siècle reflète aussi les problématiques mondiales, et la présence des missionnaires à Thiès aura été considérablement chamboulée, notamment entre les deux guerres mondiales de 1914-18 et 1939-45 où les priorités changent à Thiès : « Notre œuvre principale, celle qui nous intéresse par-dessus tout, c'est l'évangélisation des Nones et des Sérères de la contrée, et nous y travaillons selon nos moyens. » (OPM, 1921b: 399) Cette période illustre donc à la fois un retour des Noons dans les priorités des Spiritains, non seulement afin de poursuivre la propagation de la foi, mais surtout afin de maintenir le nombre de baptêmes et de fidèles. La tâche n'est donc plus tant l'évangélisation des Noons que de les encourager à ne pas se tourner vers l'apostasie au profit de l'Islam.

En outre, certaines conclusions peuvent donc être tirées afin de mieux comprendre le contexte de production des connaissances sur les Noons chez les missionnaires catholiques de Thiès. À la lecture des OPM et des OPMPF, il devient évident que si la situation exceptionnelle de Thiès est incontestablement sue et connue en ce qui concerne le commerce, la recherche, l'enseignement et la propagation de la foi, c'est justement ce contexte de stabilité qui aura nui

aux Spiritains : un excès de confiance des supérieurs, conjugué à un manque de moyens et de personnel pour soutenir les visées de la Mission, aura finalement causé le déclin du catholicisme au profit de l'islam, certes dans les villages les plus éloignés de la ville, mais surtout directement autour de leur église qui contribuait elle-même à l'édification d'un carrefour culturel avec lequel les communautés n'entretenaient aucun attachement. En témoigne de courts passages, ici et là, tels que celui-ci qui ne pourrait être plus claire : « Ce travail nous dépasse » (OPM, 1951a: 98).

Ensuite, la rapidité avec laquelle semblent avoir été rédigées les notes quotidiennes de la Paroisse de Thiès entre sa fondation et le retrait des pères spiritains illustre le poids des tâches administratives des membres du clergé qui n'ont donc conservé qu'une connaissance « pratique » du terrain afin de mener à bien leur exercice évangélique. En effet, si ces archives témoignent de la différence des Noons sans en expliciter les aspects, la mémoire des missionnaires qui se trouvaient sur ce même terrain il n'y a pas si longtemps est malheureusement perdue par l'absence d'interlocuteurs encore vivant au sein de la Congrégation et ayant œuvré au sein de la communauté noon. Seuls quelques échanges épistolaires témoignent encore aujourd'hui du fait que les missionnaires aient eu une connaissance très poussée de la culture noon. Toutefois, comme en témoignent les précédents extraits des archives, il semble être possible d'établir quelques observations quant à la perception missionnaire de Noons et afin de mieux cerner qui ils sont pour eux.

D'un point de vue strictement territorial, sont « Noons » pour les missionnaires les Noons de Thiès, les Safènes de la Côte aux environs de Popenguine, les Ndoute de Mont-Roland, les Laalaa du Lehar et les Diobas au sud de Thiès. Il s'agit là d'une attribution de l'ethnonyme « Noon » aux cinq groupes que l'on regroupera dans les années 1960 sous l'appellation *cangin*, bien que la progression des archives, dans le temps, nous permette d'observer que si les Noons de Thiès demeurent toujours « Noons », les autres groupes *cangin* se verront graduellement séparer des Noons. De plus, il semble y avoir un lien particulièrement fort entre les Noons et les Diobas, sur le territoire actuel de Thiès et qui auront, on le verra au chapitre 5, une grande influence dans le cheminement récent des pratiques musicales des Noons. Cette même proximité entre les Noons de Thiès et les Diobas participera aussi, à la section suivante, à la confusion de qui est réellement l'attaquant des postes militaires français entre Pout et Thiès. À titre

d'exemple, ces extraits positionnent les Diobas exactement dans la zone géographique où les extraits précédents présentaient les Noons :

Le Dioba est une contrée pittoresque, située entre la Mission de Thiès au nord, et celle de Poponguine au sud. Elle est protégée de toutes parts par des remparts naturels : du côté de Poponguine, c'est la mer avec ses brisants; partout ailleurs, ce sont des ravins ou des collines hérissées de buissons impénétrables. Au centre, des vallées ou des plateaux fertiles nourrissent une population d'environ 7 000 âmes. Protégés par la nature et doués d'une énergie sauvage, les Diobas, de la tribu des Nones, avaient jusqu'ici conservé leur indépendance [...] (OPM, 1891: 247)

Puis celui-ci:

Reste, au Sud [de Thiès], un autre beau pays où se trouve la tribu jadis redoutée et sauvage des Diobas [...] Autrefois, les Diobas étaient l'effroi de tous les voyageurs. Une ceinture de brousses inextricables bordait leur pays de toutes parts sur une largeur de 15 à 20 kilomètres. (OPMPF, 1899: 74)

En somme, il y a donc très tôt une pluralisation des affiliations au groupe noon chez les missionnaires qui remarqueront toutefois rapidement que les cinq sous-groupes visés possèdent des caractéristiques culturelles particulières. Malgré l'appellation généralisée de « Sérère-noon » que l'on appose à cette époque à ces groupes, il ne fait aucun doute que pour le clergé sur le terrain, ceux-ci ne sont pas sérères. Pareille dynamique d'établissement de « certitudes » entourant l'identité des Noons s'observent aussi dans les archives coloniales, plus particulièrement militaires. En effet, tout comme pour les missionnaires, la tâche de contrôle des populations sur les territoires visés par l'armée coloniale française aura elle aussi entretenu cette (mé)connaissance d'un groupe qui, on le verra, n'est possiblement pas celui qui est pourtant réputé être la source de tumultueux contacts au cours de la décennie 1860.

### c) Un portrait colonial

À prime abord, il semble assez aisé de produire ici un portrait colonial des Noons puisque certains écrits existent déjà, relatant entre autres les conflits opposant le Général Faidherbe et le Commandant Pinet-Laprade à la communauté Noon au début des années 1860. Ceux-ci y sont réputés être « sauvages », « cruels » et sans aucune pitié à l'égard de tout administrateur colonial qui tenterait de les assujettir au gouvernement français en place (entre autres, Gentil, 1978). Ce portrait a été relégué à moult reprises au fil du temps, et même par les médias jusqu'à

aujourd'hui pour ramener plus récemment, par exemple, le caractère différent et « rebelle » des Noons de Thiès en des contextes d'opposition politique et autres enjeux sociétaux actuels (par exemple, Seye, 2017). Toutefois, il m'apparaît que cette courte période constituée au Sénégal en un événement « majeur » dans l'histoire coloniale repose dans une logique plutôt mince et, à tout le moins, plutôt marginale. La mise en exergue de la résistance des Noons face à la colonisation française est légitime puisque parmi les dernières au pays, sinon la dernière; mais plusieurs centaines d'années d'imposition coloniale ne peuvent certainement pas se résumer en plus ou moins quatre années tumultueuses.

À ce titre, à la lecture de l'histoire « officielle » de la colonisation au Sénégal doit s'ajouter un tout autre aspect, plus nuancé, de l'histoire et reposant finalement sur deux points : 1) ceux que l'on nomme les « Noons » dans l'histoire coloniale ne sont pas toujours ceux que l'on désigne comme tel aujourd'hui – et donc la charge de culpabilité se devrait d'être partagée en plusieurs groupes pour les exactions véhiculées dans cette histoire; 2) une histoire moins « officielle » et que l'on peut documenter dans les communications militaires tend à nuancer l'impact des conflits, tout en partageant aussi la responsabilités de certains épisodes entre *des* Noons et le personnel militaire. Pareille lecture n'est pourtant pas aisée puisque les fonds d'archives coloniaux sont désormais divisés entre Dakar et Vincennes, notamment, et que l'état de dégradation de plusieurs de ces fonds ne permet plus d'en tirer quelque information utile, s'il est même permis de les consulter<sup>64</sup>.

#### *i L'importance du Cayor et de ses acteurs (non)considérés*

Au fond, à la lecture des documents d'archives militaires et coloniaux, tout comme les *Annales sénégalaises de 1854 à 1885, suivies des traités passés avec les indigènes* (1885) qui notent tous les traités signés afin d'encadrer la cohabitation avec les différents groupes du Sénégal, il est évident que le Diankhine, territoire gardés des Noons, représente d'une part un obstacle direct dans la conquête et l'annexion d'un autre territoire, le Cayor, à la colonie française. En effet, atteindre le Cayor signifiait pour les Français un passage obligé par le Diankhine et le Ravin des voleurs : le territoire des Noons et leur endroit de prédilection pour les embuscades tendues aux

---

<sup>64</sup> À ce sujet, j'aurai pu obtenir, avec beaucoup d'insistance, la permission de consulter, au Service historique de la Défense, à Vincennes, certaines cotes qui sont désormais retirées de la consultation.

caravaniers, entre autres (voir figure 4 ci-dessous). D'autre part, le court épisode pendant lequel se seront déroulés les affrontements de la première moitié des années 1860 et qui sont réputés avoir donné aux Noons leur étiquette d'« ennemis » ne relève qu'indirectement d'une longue guerre contre Lat-Dior, alors Damel<sup>65</sup> du Cayor, qui refusait de se soumettre à l'autorité française même si le commerce entre les deux partis fonctionnait depuis plusieurs années déjà. De nombreuses pages témoignent donc de détails très précis sur les *Thiédos* du Cayor, les troupes armées sous l'autorité du Damel, et des guerres et razzias qu'ils ont menées dans les contrées voisines, dont chez les Noons, mais aussi au sud, dans le Baol. On peut d'ailleurs lire, dans une lettre confidentielle datée du 28 juin 1860 :

St-Louis et Gorée, qui sont les points principaux de notre occupation [militaire], se trouvent en effet séparés par le Cayor, sur lequel nous n'avons pas encore affirmé notre autorité [...] ce territoire se trouve sous la domination de chefs avides et les populations paisibles ont plus d'une fois imploré notre protection. (SHD GR 5 H 154 : Lettre confidentielle du Ministre Secrétaire d'État de l'Algérie et des Colonies au Maréchal [...], p.[1])

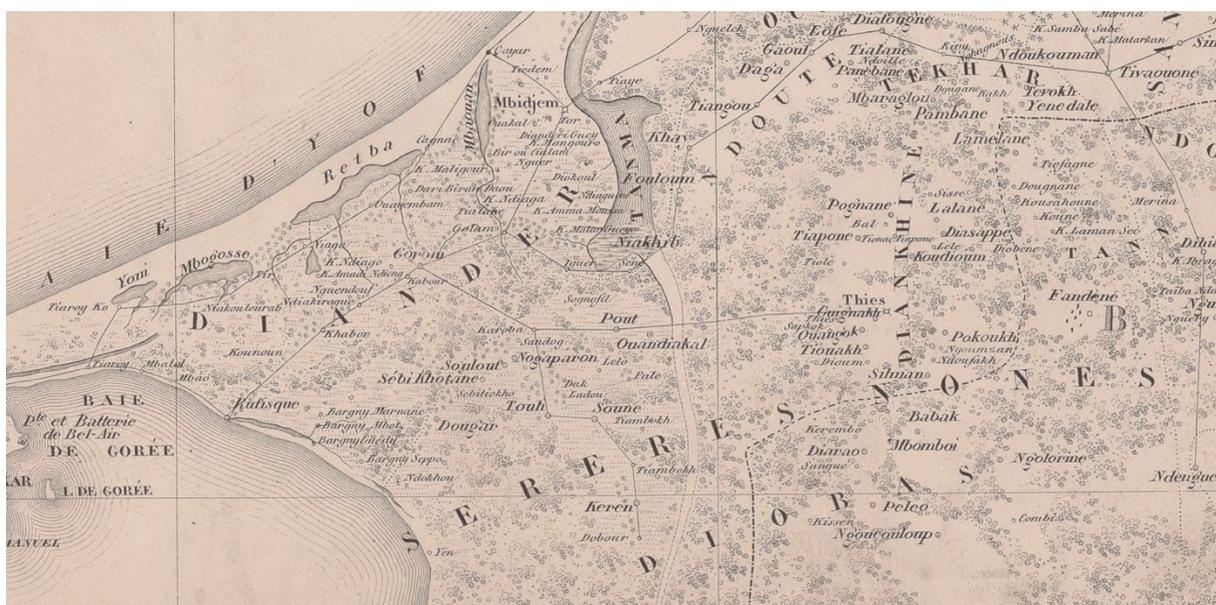


Figure 4 - Carte des pays situés entre Gorée et Saint Louis : comprenant le Diambour, le Cayor, le Saniokhor, le Diander et le Baol (1865)

Source : Gallica, en ligne : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb45134466z>

<sup>65</sup> Être « Damel » est un titre équivalent à celui de roi en Occident.

En outre, très peu de passages relatent les affrontements contre les Noons : tous les passages recensés présentent longuement les mêmes événements considérés maintenant comme étant « majeurs ». Ma lecture des archives coloniales témoigne plutôt de petits événements succincts, mais qui auront pris une envergure à la hauteur de la volonté des Français de soumettre les Noons pour contrôler leur territoire et mettre la main sur le Cayor. Si certains passages témoignent, par exemple, de vols de bétails et de conflits entre les Noons et les populations du Diander, la région voisine, l'amplitude que ces conflits et les représailles militaires auront pris dans l'histoire sénégalaise une place possiblement sur-représentative de la réalité et d'un prétendu caractère « cruel » et « barbare » des Noons. Il s'agit plutôt de ce que je qualifierais d'amplification d'une partie bien précise de l'histoire due à la spécificité de certaines recherches pointues, particulièrement historiques, et portant notamment sur le développement intérieur du Sénégal, sur les relations politiques entre les Français et le chef du Cayor, voire sur les spahis sénégalais et les combats menés par le Général Faidherbe et le Commandant Pinet-Laprade (Gentil, 1978).

Les prochaines pages proposent donc de revoir les dynamiques entre les Noons et l'armée coloniale française afin de mieux cerner qui sont les Noons pour les dirigeants français, de même que le type de relation qu'ils entretenaient tous deux, l'un envers l'autre. Toutefois, un rappel des événements-charnières réputés être la source de l'attribution du statut d'« ennemi » aux Noons, avec quelques années de contexte, avant et après :

- Annexion du Diander par l'administration coloniale en 1861 (Rambosson, 1868);
- Assassinat d'un commissionnaire par le chef de Thiès en mai 1862<sup>66</sup>;
- Destruction par le feu du village de Thiès en mai 1862 (Faidherbe, 1889);
- Construction d'un blockhouse à Pout en 1863 (Faidherbe, 1889);
- Attaques multiples contre le poste de Pout en 1863 :
  - 13 juillet;
  - 30 août;
- Entrée de l'armée à Thiès en avril 1864 et début de la construction d'un fort militaire;
- Destruction par le feu des villages du Diobas en avril 1864 (Faidherbe, 1889);
- Construction terminée du poste de Thiès le 10 mai 1864;

---

<sup>66</sup> Selon différentes versions de l'histoire, ce commissionnaire aurait été tué par les Noons; toutefois, le Commandant Pinet-Laprade confirme qu'il a été épargné et tente même de convaincre le Gouverneur de ne pas lui inculquer une mesure disciplinaire trop sévère puisque celui-ci en serait à sa première erreur en carrière (ANS 1D-21; voir ci-après).

- Occupation du Cayor dès 1865, qui est annexé en octobre 1886 (Ndiaye, 1976).

La lecture de la précédente chronologie témoigne bien du fait qu'il ne s'agisse pas là d'une guerre telle qu'on la décrit ici et là dans les traditions orales ou dans les ouvrages historiques, mais bien d'altercations ponctuelles. De plus, si je n'y ai pas inclus les auteurs des attaques, c'est qu'il ne m'apparaît pas de source sûre qu'il ne s'agisse bien des Noons « de Thiès ». En outre, il serait erroné d'écrire ici que l'histoire véhiculée jusqu'à aujourd'hui doive être réécrite complètement puisque celle-ci n'est évidemment pas fausse; mais elle n'est pas si simple non plus. En témoigne donc le prochain exemple d'une situation de conflit à nuancer et qui aura pourtant marqué l'imaginaire sénégalais :

Mais à ce moment des difficultés surgirent à la frontière sud du Cayor, précisément du côté de la province de Diander; les Serrères qui peuplaient les villages voisins, dans le Baol, se livraient souvent à des vols de troupeaux chez nos alliés. Au mois de mai 1862, le commandant de Gorée [Pinet-Laprade] alla brûler le village de Thiès, qui servait de repaire à ces voleurs. L'année suivante, pour empêcher le retour de pareils faits, il fit construire un blockhaus à Pout, village situé à mi-chemin entre Rufisque et Thiès, et commencer une route entre ces localités. (Faidherbe, 1889: 268)

Cet extrait est celui plus « officiel » qui soit paru et, à ma connaissance, possiblement celui qui aura été le plus repris dans la littérature existante pour exemplifier l'éclatement du conflit avec les Noons. Toutefois, une autre version de cette même altercation existe dans les Archives Nationales du Sénégal. En effet, des lettres du Commandant Pinet-Laprade au Gouverneur du Sénégal, datées des mois de mai et juin 1862, expliquent qu'une altercation entre un commissionnaire interprète et le chef de Thiès, Daliton, est à la base de ces représailles. En effet, le chef de Thiès s'était rendu à Bargny, village situé dans le Diander (sous la protection des forces coloniales depuis 1861), afin de voler des troupeaux de bétails aux villageois. Le commissionnaire, alors chargé par le Commandant de sommer Daliton à aller s'expliquer au post du Commandant, aurait plutôt demandé à tous les villageois mécontents de le suivre afin d'obtenir réparation par la force : plus d'une trentaine d'hommes auraient donc attaqué Thiès. Si Daliton a bel et bien perpétré le vol du troupeau de bétails dont on l'accuse dans l'extrait en question, l'altercation serait plutôt due, selon Pinet-Laprade, à la réaction erronée de l'interprète qui aurait outrepassé ses ordres « par excès de zèle » en voulant donner vengeance aux villageois victimes des pillages par le chef de Thiès qui, de surcroît, refusait de le suivre pour expliquer

ses exactions au Commandant (ANS 1D-21). Il ne s'agissait donc pour Pinet-Laprade que de légitime défense; mais cette altercation aura coûté la vie de plusieurs villageois et membres du corps colonial, et fait plusieurs blessés. Cet acte de légitime défense aurait ainsi porté atteinte à la puissance française, et réparation était donc « nécessaire » par une riposte claire : la mise à feu du village de Thiès, le 12 mai 1862, afin de garder le contrôle sur les populations avoisinantes qui devaient conserver une image autoritaire de l'armée coloniale française et comprendre qu'aucune exaction envers les populations sous leur protection ne serait tolérée (ANS 1D-21).

Cette situation en est une parmi d'autres, mais elle est particulièrement bien documentée par des échanges épistolaires riches et nombreux. Assurément, des extraits comme celui-là jettent le blâme sur une population qui deviendra alors doublement marginalisée : non seulement pour la résistance qu'elle oppose face au colonisateur, mais de surcroît parce qu'elle se voit dès lors reléguée au statut de belligérant aux yeux des groupes voisins qui paient le prix de son action. De plus, pareil extrait d'archives tiré de rapports officiels pour l'écriture de l'histoire coloniale sénégalaise ne peut que mettre en exergue des exactions qui, dans l'histoire et autrement racontés, ne seraient possiblement demeurés que parmi les histoires locales.

En outre, les multiples autres lettres du Commandant au Gouverneur, en 1862, ne mentionnent autrement le « Pays Sérère » que par des indications de tournées « sans ennui » (ANS 1D-21). Pareille lecture laisserait donc logiquement place à une image plutôt pacifique des contacts entre les « Sérères » du Diander ou du Diankhine et l'armée française. Le tracé de ces expéditions, déterminé selon « la condition de passer par les villages les moins franchement disposés à accepter notre autorité » (lettre du 3 mai 1862, p.2), est aussi à examiner puisque ceux-ci, contrairement à ce qu'ils laissent entendre, ne nous placent pas chez les Noons, mais bien hors de tout doute chez les Safènes, sur le territoire situé entre Thiès et la côte. Ce type de contradiction est lié beaucoup plus au regroupement de tous les sous-groupes *cangin* sous l'appellation trop générale de « Sérères » ou de « Sérères-Nones » qu'à la complexité des liens sociaux que pouvaient entretenir entre eux ces groupes. Conformément à de multiples autres passages d'archives qui nous informent beaucoup plus clairement du fait que la zone attribuée aux Noons par l'administration coloniale est le Diankhine, cette zone sera d'ailleurs nommée le

« Pays des Sérères Nones » et, plus tard, lors de la mise en place des différents Cercles administratifs, les « Provinces autonomes ».

Plus singulièrement, une lettre de Pinet-Laprade à son Gouverneur, datée du 19 juin 1862 (ANS 1D-21) et suivant la riposte et la destruction de Thiès, mentionne – et elle en est la seule mention, selon mes recherches – la soumission du chef de Thiès, Daliton, et de tous les autres villages « sérères », à l’administration coloniale. Ces chefs devaient d’ailleurs se rendre au poste de Pout afin d’officialiser leur soumission, mais la menace d’une attaque des *Thiédos* en leur absence, qui pillaient aussi les villages noons, dû faire reporter cette reddition qui n’eut finalement pas lieu, dit-on, avant mai 1864 avec la construction du poste de Thiès. Le nom de Daliton apparaît à quelques reprises seulement dans les Archives Nationales du Sénégal et correspond à celui que l’on appelait, chez les Noons, Daali Teng. Les traditions orales véhiculent effectivement à son sujet l’image d’un chef noon mêlé aux affaires coloniales juste avant l’installation de l’armée coloniale française à Thiès. Ce n’est pas clair, selon les versions que j’ai pu recueillir sur le terrain, s’il était un chef apprécié ou non; mais les mémoires mettent néanmoins beaucoup plus l’accent sur la honte qui aurait accablé Daali Teng suite à sa négociation avec les Français, une honte qui l’aurait mené au suicide<sup>67</sup>. Toutes les communications de Pinet-Laprade mentionneront par la suite, lors des tournées et expéditions subséquentes, de bonnes relations à Thiès et un accueil toujours « le plus sympathique » (lettre du 6 décembre 1862). Une dépêche télégraphique de Pinet-Laprade, datée du 19 décembre 1862 (ANS 1D-21), mentionne même que, subissant une attaque par les Diobas, les blessés de la colonne d’expédition, Français compris, ont été ramenés par les Noons chez Daliton lui-même, à Thiès, qui leur est venu en aide et leur a offert l’hospitalité.

Il semblerait donc que la « résistance violente » des Noons de Thiès ne soit que l’affaire d’une courte période de deux années, voire trois ou quatre seulement si l’on considère que le vol de

---

<sup>67</sup> Selon les traditions noons, le suicide est un acte absolument impensable et qui entraînera le déshonneur de toute la famille du suicidé et ce, pour plusieurs générations. Je n’ai pas réussi à déterminer si ce suicide a bel et bien été perpétré ou s’il s’agit de reconstruction sociale visant chez les Noons à prendre de la distance avec l’administration coloniale suite à l’effet grandissant de la pression psychologique sur eux du fait d’être devenu l’« ennemi » de tout le monde pour s’être interposé entre les Sénégalais et les Français. Par contre, les traditions orales sont si précises quant à ce suicide qu’on désigne encore aujourd’hui l’arbre auquel Daali Teng se serait pendu, cet arbre qui se situerait près de la route, à l’endroit même où les Noons attaquaient jadis les caravanes qui s’aventuraient sur leur territoire.

troupeaux par les Noons de Thiès était chose fréquente dans le Diander préalablement à l'annexion de ce territoire par l'administration coloniale en 1861. Aussi, s'il est des communications officielles qui présentent la reddition de Daali Teng en tant que chef de Thiès à la suite de la mise à feu du village, en plus de communications présentant la communauté en question comme une aide et un refuge pour les alliés des colons français, la « charge » psychologique pour les Noons du fait d'être l'ennemi de tout le monde au Sénégal me semble plutôt injuste ou, du moins, surfaite. Et pour cause, la suite des affrontements laissera plutôt planer le doute sur l'identité des communautés réputées avoir perpétré de multiples attaques envers les Français. Encore, il incombe ici de ramener l'état d'amalgame inter-ethnique afin de montrer que ce ne sont pas tant les Noons de Thiès qui ont régulièrement été les fautifs, mais bien ceux que l'on appelait alors les « Serrères Nones du Diobbas » (ANS 1D-25).

Contrairement à la perception très précise du particularisme des Noons de Thiès chez les missionnaires, par exemple, il semble finalement y avoir « embrouille ethnique » chez le colonisateur français entre les Noons *considérés*, ennemis de tous et obstacle certain du commerce entre le Cayor et les comptoirs français de la côte, et les Noons qui se revendiquent de ce groupe dont la spécificité s'éclaircit davantage à la lecture du dossier *Expédition contre le Diobas (1864). Attaques à Pout (1863-1869)* (ANS 1D-25). Effectivement, il est toujours mention des Noons de Thiès dans les rapports, mais il y est également question des « Serrères Nones du Diobbas et autres villages » (dépêche officielle du 13 juillet 1863). Aussi, la lecture chronologique des courriers et dépêches officielles de 1863 à 1869 laisse voir un détachement progressif des Sérères du Diobas du groupe des Noons pour se voir plutôt associer graduellement aux Sérères. La raison en est, selon moi, que le territoire attribué aux Noons étant pacifié et officiellement acquis et contrôlé suivant la construction du poste de Thiès (1864), voire avant si l'on considère la date réelle de soumission de Thiès, les altercations qui ont suivies ne pouvaient logiquement plus être attribuables aux Noons.

D'ailleurs, les télégrammes officiels des 7 et 12 juin 1869 nous informent de la préparation par les Diobas d'une autre attaque au poste de Pout qui se tiendra le 14 juin de la même année, et que ceux-ci demandent l'aide des « Sérères de Pout » pour attaquer le poste en question. Cette attaque se prépare alors même qu'une lettre de Pinet-Laprade au Gouverneur, datée du 10 juillet

1864, nous informe pourtant de la soumission, à Thiès, de tous les chefs des principaux villages des Diobas. C'est ce que confirme ma lecture du dossier *Colonne Col. Schneider contre les Sérères 1889* (ANS 1D-53) qui situe les altercations avec les « Sérères » dans la zone du Baol dont le territoire est à cet époque plutôt celui des Diobas (voir figure 4 *supra*, p.87). Ce sont donc ces derniers qui s'opposeront plus longuement, jusque vers la fin des années 1860 – voire ponctuellement jusqu'à la fin des années 1880 – à l'armée coloniale (*Annales sénégalaises de 1854 à 1885, suivies des traités passés avec les indigènes*, 1885: 266-78), et non pas les Noons de Thiès (du Diankhène), qui sont sous la gouverne de l'armée française dès le mois d'avril 1864. D'ailleurs, le poste de Thiès semble avoir été construit surtout pour contrer les (ou en réponse aux) attaques des Diobas contre le poste de Pout (*idem.* : 277), ainsi que le concevait déjà Alioune Ndiaye en 1976 :

Le 15 mai la garnison de Gorée rentra dans ses quartiers [de Thiès] car la construction du poste de Thiès était achevée depuis le 10 mai 1864. La création de ce poste constitue une étape importante dans la pacification du pays des sérères nonnes. Par sa position géographique il sera la plaque tournante de l'action française dans le secteur. Mais si son influence se traduit par l'instauration progressive d'un élément de pais (*sic*) parmi les populations, celles du Jobaas en font exception [...] L'établissement de ce poste sur le plateau de Thiès [depuis 1864] constitue un véritable défi contre les nonnes du Jobaas. Le poste de Thiès dont l'importance stratégique passe de commentaires, deviendra la plaque tournante de la politique française de la région. Ainsi toutes les actions en direction du Kajoor, du Baol ou du Jobaas, partirent de Thiès. La position française au Jander était consolidée. (Ndiaye, 1976: 66-67)

S'il est alors clair à partir de la construction du poste de Thiès que les Noons de Thiès sont différents des « Noons » du Diobas, les *Annales sénégalaises* présentaient ainsi, *a posteriori*, les attaques du poste de Pout en 1863 par les Noons :

Les 13 hommes qui composaient la garnison de Pout, s'abandonnant à une confiance aveugle, se laissèrent surprendre et massacrer le 13 juillet 1863.

Pour expliquer une tentative aussi hardie, il est nécessaire de se rappeler que les Diobas vivaient alors dans des fourrés où personne n'osait pénétrer. Habités au pillage des caravanes, ils ne reculèrent pas devant un coup de main conçu secrètement et facile à exécuter, grâce à la configuration toute spéciale du pays. (*Annales sénégalaises de 1854 à 1885, suivies des traités passés avec les indigènes*, 1885: 273)

Malgré la certitude de cet extrait quant à cette attaque qui aura finalement été menée par les Diobas, une confusion persiste toutefois quant à l'identité fondamentale des Diobas en question puisqu'ils s'y font associer au pillage des caravanes pourtant réputé avoir été perpétré par les

Noons de Thiès. Néanmoins, il n'y a plus de doute possible, dans les *Annales sénégalaises*, au sujet de l'identité des Diobas qui se précise en fonction d'une distinction de niveaux de filiations. En effet, ils y sont décrits comme étant du groupe noon, originaires du Diobas, tout en étant considérés au sein du groupe des Sérères :

En effet, le 30 août 1863, ils vinrent au nombre d'environ 500 hommes se présenter devant le blockhaus, et 150 d'entre eux s'approchèrent et commencèrent l'attaque; mais tout le monde était sur ses gardes, aussi l'ennemi fut-il repoussé après une fusillade qui ne dura pas moins de 25 minutes. Les Sérère-None du Diobas éprouvèrent des pertes assez sérieuses, évaluées à 19 tués et à plus de 20 blessés; de notre côté, un tirailleur et un courrier furent légèrement blessés. (*Annales sénégalaises de 1854 à 1885, suivies des traités passés avec les indigènes*, 1885: 274)

En somme, à ma question de savoir *Comment se fait-il que les sources coloniales soient à ce point certaines des démêlées entre Faidherbe et les « Nones » du Cayor, alors que les rapports n'en font aucunement mention?*, la réponse tient dans la filiation groupale et ethnique chez les administrateurs coloniaux qui auront fait des « Noons » le seul groupe à être coupable de la résistance face à la colonisation. En effet, le fait d'inclure d'emblée tous les *cangin* dans un groupe « Sérère » – celui que certains nomment « Sérères du Nord-Ouest » aujourd'hui – et de préciser la distinction par rapport aux Sérères du sud du pays par l'utilisation de l'étiquette « Noon », témoignait déjà du manque de connaissance quant aux populations vivant sur le territoire à contrôler puisque, faudrait-il le rappeler, la Diankhine ne représentait qu'un obstacle pour la conquête du Cayor. De plus, décliner l'appartenance ethnique par un troisième niveau de spécificité filiale aura finalement nuit aux Noons d'aujourd'hui : si tous ces groupes *cangin* étaient jadis « Noon » et ont été reconnus comme les bandits et l'ennemi de tous à l'époque, le fait que le seul groupe de Thiès se revendique aujourd'hui de cet ethnonyme alors que tous les autres s'en sont détaché avec le temps aura été le plus grand préjudice des Noons.

Cette attribution les affecte encore aujourd'hui : eux seuls doivent toujours porter le fardeau de l'histoire alors que celles et ceux qui perpétraient aussi jadis les crimes qu'on leur reproche aujourd'hui ont rejeté, voire renié ce passé. Les Noons ont avec le temps été relégués au statut de bouc émissaire par excellence puisqu'eux n'auront pas changé d'identification ethnique avec le temps, celle-ci étant bel et bien la leur depuis déjà bien longtemps avant la colonisation. Il est probablement « vrai » que les Noons ont bel et bien contribué à l'édification d'une sorte de

« mythe » autour de leurs altercations avec l'armée coloniale française; toutefois, le temps aura fait en sorte que ces mêmes Noons d'autrefois ne sont plus nécessairement « tous » les mêmes que ceux qui portent le poids de ce passé, aujourd'hui.

## 1.2 Récits et cartes historiques : temps et espace(s) noons

Suivant la déclinaison des trois précédents portraits des Noons, il y a lieu de remettre le tout en perspectives. En effet, certaines tendances y sont convergentes, alors que d'autres sont plutôt contradictoires. Dans tous les cas, cependant, il me semble qu'une conclusion claire puisse être tirée dès maintenant : les Noons sont « noons » depuis bien avant la courte période d'altercations avec l'armée coloniale française. Ils n'ont donc pas été « nommés » en fonction de leur opposition au commerce entre les Wolofs et les Français. Plutôt, cette opposition leur aura valu la qualité d'ennemi pour une frange sénégalaise qui aura par la suite intégré dans sa pratique langagière le fait que les Noons soient leurs ennemis. En effet, les échanges entre les Français et les Wolofs étant établis de longue date préalablement à la décennie 1860, ces derniers étaient généralement parmi les informateurs privilégiés des Français et étaient même impliqués dans la collection de connaissances ethnologiques assurant un contrôle colonial sur les populations sénégalaises<sup>68</sup> (Glasman, 2004).

Il apparaît donc « normal » à la lumière de ces dynamiques, que les Noons soient « Sérères » pour les Français, d'une part, et soient l'ennemi des Wolofs, d'autre part, puisqu'entravant leurs activités économiques. Pour les Noons eux-mêmes, ils sont bel et bien « Noons », bien qu'ils travaillent aujourd'hui à se dire Saafi dans un groupe Sérère uni (à ce sujet, voir la troisième section de la thèse). Pour les missionnaires, les Noons sont différents des Sérères, sans toutefois qu'ils en explicitent l'état des faits par quelque observation. Enfin, pour l'armée coloniale, les « Noons » sont ceux qui occupent une zone géographique où les habitant entravent le commerce et l'installation coloniale. Pour elle, pas de différence; c'est plutôt le temps qui

---

<sup>68</sup> Si les Noons n'ont pas été touchés directement par la traite négrière et ne sont pas inscrits dans ce commerce avec les Français, observer l'impact de ce commerce chez eux pourrait être une avenue intéressante afin de compléter le point de vue de la honte et de la marginalisation puisque certaines sources mentionnent à juste titre l'opposition des Noons au commerce d'esclaves auquel participaient notamment les Wolofs (entre autres, mais non seulement, Ciss, 2005; Ciss, 2008).

circonscrit l'appellation « noon » au seul groupe qui hésite aujourd'hui encore à s'en départir. Les sources orales et écrites témoignent donc d'une longue présence noon sur le territoire actuel de Thiès, mais les conclusions que l'on peut tirer du croisement entre ces sources peuvent encore être renforcées par des preuves supplémentaires : certaines traces ont été laissées, ici et là, à travers les cartes et les récits des premiers explorateurs occidentaux du Sénégal. C'est le cas, notamment, du vénitien Alvise Ca' Da Mosto qui écrivait déjà en 1445, dans sa *Relation des voyages*, que toute la côte du Sénégal est habitée

de deux générations, l'une nommée Barbacins et l'autre Sereres, toutes deux noires, mais hors de la puissance et domaine du roy de Senega et de tout autre seigneur [...] Le pais d'iceux (qui sont gens noirs et de belle corpulence) est tout en boys, lacs et marecages qui les tient en grande sureté et inexpugnables a cause qu'on n'y sauroyt avoyr entrée sinon par quelques detroits [...] Et est avvenu souventefoys, qu'aucuns roys de Senega leur voulurent jadis faire guerre pour les subjuguier, mais ils ont été toujours vaillamment repoussés. (Ca'Da Mosto, 1895b: 128-30)

Déjà, il apparaît clairement qu'une distinction s'opère très tôt entre deux factions parmi le groupe des « Sérères » : d'un côté, les Sérères du Sine (« Barbacins ») et ceux du nord-ouest où Ca' Da Mosto entame son exploration, en commençant par l'embouchure du Fleuve Sénégal. En effet, toutes les indications de traduction des relations de voyages des explorateurs de la corne de l'Afrique ramènent à la confusion constante des explorateurs entre les expressions « barbacins » ou « barbecins » qui désigneraient les Sérères du Sine. Référant aux Sérères du Sine comme un groupe ethnique, « barbacins » désigne plutôt « les sujets du roi du Sine », « *buur ba Sine* » signifiant littéralement « roi du Sine » en wolof. La frange sérère ainsi identifiée s'étend de la Petite-Côte au Sine-Saloum. Pour ce qui est du second groupe identifié dans l'extrait, l'information ne coïncide pas à prime abord avec la conclusion de la différence des Noons qui ferait d'eux un groupe particulier parmi les Sérères. Toutefois, cette situation concorde tout à fait avec la mécompréhension des dynamiques sociales et inter-ethnique du Sénégal : les Sérères se situent sur la côte, endroit de premiers contacts entre les Sénégalais et les Occidentaux, et les groupes distribués vers l'intérieur du territoire seront souvent associés à ces Sérères s'ils ne le sont pas aux Wolofs avec qui s'instaure très tôt le commerce. Reste-t-il qu'une distinction nette est faite entre les Sérères du Sine et les Sérères du Nord-Ouest que l'on situe aussi rapidement, dans la littérature, peu importe l'époque, dans les marécages et boisés

impénétrables, dans la région du Ravin des Voleurs, forteresse naturelle des Noons de Thiès et du Diobas.

À cela ajoutait aussi l'explorateur Valentim Fernandes, au début du 16<sup>e</sup> siècle (1506-10), quelques indices de la présence des Noons dans sa *Description de la côte occidentale d'Afrique (Sénégal du Cap de Monte, Archipels)* :

[Entre le C. Vert et la rivière de Gambia] Cette côte est fort plaisante et ces deux peuples, c'est à dire les *Sercos*<sup>69</sup> (*sic*) et les *Barbacijs*<sup>70</sup> ne sont pas soumis au roi de *Çanagaa*<sup>71</sup> et n'ont ni roi ni seigneur particulier, honorent l'un d'entre eux plus que l'autre selon les qualités et les conditions des hommes entre eux et ils ne veulent pas consentir à accepter un seigneur afin qu'ils ne leur vendent pas femmes et enfants comme dans d'autres pays et pour ne pas être assujettis comme dans d'autres endroits noirs. Ils sont de grands idolâtres<sup>72</sup> et n'ont aucune loi et sont des hommes très cruels et ils emploient des arcs avec des flèches empoisonnées et si une de ces flèches produit seulement une blessure et s'il y a du sang l'homme meurt immédiatement. Ce sont des hommes très noirs et bien constitués. Leur pays est plein de buissons et de bois et de ruisseaux et d'eau et pour cette raison ils sont forts, parce qu'on ne peut pénétrer dans leur pays que par des passages étroits et ils n'ont aucun seigneur autour d'eux. Le roi de Çanaga de nombreuses fois a tenté d'entrer dans ce pays pour l'assujettir et toutes les fois il a été vaincu par eux (Fernandes, 1951: 27).

Rédigé plus d'une cinquantaine d'années plus tard, ce second extrait maintient la distinction entre les Sérères du Sine et ceux du Nord-Ouest, mais ajoute cependant une information cruciale qui nous permette de consolider la présence des Noons sur le territoire envisagé. En effet, si les Sérères du Sine doivent leur appellation de l'époque à leur soumission au roi du Sine, ceux vivant dans les buissons et refusant l'imposition de la loi du « Djoloff » sont en fait ceux qui refusent l'autorité du Baol et du Cayor, ceux-là même qui défendaient ardemment le territoire du Diankhine qui correspond de surcroît à la description faunique (voir ci-dessous les cartes géographiques pour une meilleure mise en contexte du territoire en question). Il n'est donc évidemment pas clairement question des Noons dans ces extraits, mais il s'agit là des premières

---

<sup>69</sup> Lire « Sereos ». La note 52 (page 155) indique « Les Sérères ».

<sup>70</sup> Les Sérères, particulièrement du sud du Sénégal; nom provenant de la confusion du nom du peuple avec celui de son chef, le *Buur ba Sine*, que les Français ont appelé *Barbacins*. Voir précédemment les indications relatives aux observations de Ca' Da Mosto.

<sup>71</sup> La référence à la note 56 (page 155) indique qu'il s'agirait du roi de *Gyloffa*, du Djoloff, mentionné précédemment par Fernandes.

<sup>72</sup> La référence à la note 57 (page 155) indique : « Les Sérères étaient encore animistes lors de l'arrivée des Français dans le pays. Mais l'Islam fait parmi eux de plus en plus d'adeptes et quelques missions catholiques y sont florissantes (Mont Roland, Fadiouth, etc.) »

indications de quelconque distinction culturelle parmi les « Sérères » sur le territoire que l'on attribue aujourd'hui au groupe *cangin* et ce, depuis fort longtemps. Ainsi, entre ces premières indications et celles qui ont été mises en lumière dans les précédents « portraits », les géographes de l'époque nous permettent, par leur travail de collecte lors d'expéditions de reconnaissance et/ou de pacification du territoire convoité, de situer les Noons dans un espace temps et géographique continu depuis le 15<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui.

a) Établir une aire géographique sénégalaise « noon »

Brian Harley (1988) soulevait déjà, il y a une trentaine d'années, le manque de littérature au sujet des implications politiques de la cartographie, de même que l'absence flagrante des conséquences sociales que pouvaient apporter certains biais de la cartographie. Au Sénégal, cartographes et navigateurs, depuis aussi tôt que 1445 avec l'expédition d'Alvise Ca' da Mosto sur le Fleuve Sénégal (Schefer, 1895), ne nous renvoient pas vers un questionnement quant à l'identité des personnes et des communautés sur le territoire en question, mais plutôt vers celle de la divergence entre identité attribuée, fixée, et identité effectivement vécue. À ce sujet, nous rappelle aussi Harley (1988: 289), de nombreux cas pourraient être soulignés, historiquement, où des noms d'endroits et/ou de peuples, autochtones ou non, ont été supprimés des recension topographiques dans le seul but de maintenir un contrôle politique stricte sur une minorité qui se voyait alors « englobée » dans un groupe majoritaire. Cette attitude de domination s'inscrit totalement dans la visée coloniale de la France au Sénégal, en particulier sous l'action du Général Faidherbe, Gouverneur du Sénégal entre 1854 et 1861, puis de 1863 à 1865, homme militaire qui s'était donné pour mission de construire un territoire colonial qui serait la plaque tournante de l'économie française d'outre-mer.

Cette situation est fondamentale lorsque l'on considère que la cartographie est d'emblée structurée selon ce que le géographe ou le cartographe (ou l'institution qui le commande) croient (ou veulent) être la vérité; une vérité qui est fonction des croyances et de la visée de l'entreprise (Cosgrove, 1998: 8). Dans de tels cas, ce qui, sur la carte, paraît *de facto* être « la réalité », n'est en fait qu'un symbole illustrant et/ou soutenant cette même entreprise (Harley, 1988: 299). C'est pourquoi la carte (ici, coloniale), en tant qu'icône, se porte à une étude iconologique et iconographique, en ce sens que la signification, non seulement de ce qu'elle

représente et transmet, mais aussi du contexte même de sa création, est porteuse d'un sens plus profond et d'une intention (consciente ou non) de communication d'une information *que l'on veut « vraie »*. La cartographie se veut donc le témoin historique de tendances politiques, religieuses, sociales, etc., des lieux et époques survolés par la recherche. Si « une carte *n'est pas* le territoire » (Korzybski, 2007: 64), celle-ci doit faire l'objet d'une « sémantique générale » (Korzybski, 2007) décroissant la méthode d'analyse et permettant de reconsidérer son mode d'emploi théorique et ses implications pour les populations qui *devraient* figurer comme les acteurs d'un lieu qu'elle représente. Ainsi que le soulignait ailleurs Edward Said (1979), il importe de déconstruire tout l'imaginaire constitué autour de la géographie afin de (re)connaître d'autres vérités qui peuvent être différentes de celles généralement admises par l'Occident.

Pour la présente thèse, si ce n'est le lieu d'explicitier quelconque volonté politique du colonisateur de faire disparaître ou non un groupe minoritaire – d'autant plus que les précédents portraits témoignent plus d'une méconnaissance que d'un réel intérêt pour l'effacement symbolique des populations sur le territoire colonial –, l'absence tardive d'indications quant à la situation des Noons au Sénégal, puis l'inadéquation entre l'endroit où apparaissent les Noons sur les cartes et le groupe se revendiquant effectivement de cet ethnonyme sur le terrain, alimentent néanmoins un questionnement constant. La cartographie, en tant que représentation cartésienne de l'espace, peut être vue comme le « symptôme » du géographe *choisissant* sa représentation de la territorialité, et l'implication de la philosophie et la psychologie de l'espace permettent de mettre en lumière la « construction » sociale de cet espace et les « règles du comportement humain dans des contextes physiques, sociaux, culturels et individuels [car] c'est autour du lieu, qu'il soit concret, symbolique, fugace ou mobile, que se construit le système de relations spatiotemporelles » (Mazurek, 2013: 115).

Ainsi, une étude comparative de cette « historiographie socio-géographique » ne témoigne pas en elle-même complètement de cette divergence « réelle » avec le terrain. Toutefois, celle-ci prend néanmoins toute son importance lorsqu'encadrée, contextualisée et croisée avec les portraits précédents. En effet, les raisons de cet « effacement » groupal sont ici moins importantes que son implication dans la (re)considération du groupe au sein duquel s'inscrit la problématique puisque ce même retrait socio-géographique dans les mémoires sénégalaises

participe également de l'oubli de la présence de ce groupe et, par conséquent, de ses pratiques culturelles. C'est pourquoi il était important de comprendre en quoi les Noons font tout d'abord l'objet d'un malentendu identitaire afin de saisir le pourquoi du silence les entourant dans les littératures, et le contexte moteur des dynamiques de co-construction identitaire, sur le terrain.

L'idée de l'utilisation des cartes géographiques, si elles fixent graphiquement un phénomène dans le temps, donne donc un portrait socioculturel d'un fait (erroné ou non) par la cristallisation de l'information *réputée* être vraie au moment de la création de chacune d'entre elles et permet de tisser des liens entre ces informations pour la construction d'une temporalité socio-géographique par superposition documentaire. Ici, ces observations reflètent minimalement les connaissances de l'observateur selon le contexte social et les considérations de l'époque où ces observations ont été faites. En outre, l'utilisation des cartes permet aussi de représenter les relations de pouvoir, ou plutôt la place du pouvoir pour un groupe, et son orientation pour un autre. Dans le cas particulier de l'Afrique de l'Ouest, c'est la « politique des races » de l'administration coloniale, particulièrement mise en œuvre à Madagascar sous la direction du capitaine Gallieni, mais appliquée à une partie de l'Afrique Occidentale Française (Glasman, 2004), qui aura mené à la constitution d'un savoir ethnographique compilé sous forme de cartes administratives, politiques et ethniques (Amselle, 1990), un savoir qui permettait alors à l'administration coloniale d'asseoir son autorité sur une population *qu'elle avait l'impression de mieux connaître*. L'accent mis ici sur cette « impression » de connaissance repose sur le fait qu'à l'étude des représentations socio-géographiques des différentes ethnies du territoire franco-sénégalais, il apparaît clairement que certaines irrégularités ont perduré pendant plusieurs années, notamment en ce qui concerne l'existence des Noons.

*i Situer les Noons sur une carte à travers les époques*

Il est donc clair, à la lecture des sources coloniales, que les régiments français déployés en missions partout au Sénégal ont dressé des cartes afin de mieux comprendre le territoire sur lequel la France désirait asseoir son pouvoir. Le meilleur exemple est ici la création, en 1865, d'une « Carte des états Sérères » suite à la soumission des « Sérères Nones » par les Français et leur occupation du Cayor afin d'assurer le bon déroulement du commerce (voir figure 5 ci-dessous). Cette carte fait le recensement de tous les états dits « sérères » (Ndoute, Lehar et Diobas) – à l'exception flagrante des Safènes qui auraient dû être localisés au sud de Pout – tout en regroupant sous la même étiquette « Sérères Nones » ceux réputés être Safène, les Diobas et les Noons de Thiès à proprement parler. Tout ceci est conforme aux archives coloniales et missionnaires qui ont tendance à exclure les Ndoute et à ne pas considérer les gens du Lehar parmi les Noons.



Figure 5 - Carte des états Sérères, dressée sous la direction du colonel du génie J. Pinet-Laprade (1865)

Source : Gallica, en ligne, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb38797984k>

Il en est de même avec la carte suivante, datant de 1814 et attribuant la côte de l’Afrique de l’Ouest aux Wolofs, où une distinction nette apparaît entre les « Nones Sérères », au nord-ouest du Sénégal, qui sont situés en retrait du « Pays des Sérères » (figure 6). En effet, ce territoire attribué aux Sérères semble couvrir les provinces du Baol, du Sine et du Saloum; alors que les Noons sont quant à eux localisés dans la province du Cayor qui était jusqu’à tout récemment réputée englober aussi les provinces du Diander et du Diankhine (au sujet de la situation du Diankhine et du Cayor sous les actions de Lat’Dior, voir *Niilaa Duwaa : le combat des Noons*).

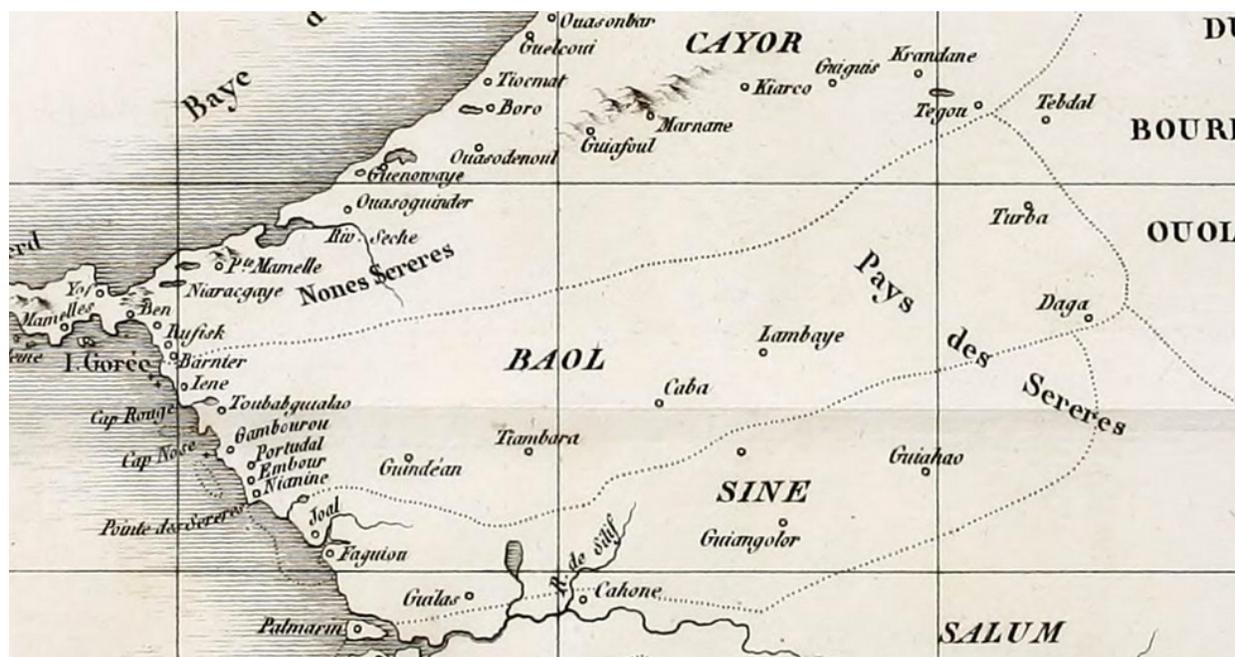


Figure 6 - Carte d’une partie de la cote d’Afrique, pays des Ouolofs (1814)  
 Source : *L’Afrique, ou histoire, moeurs, usages et coutumes des africains : le Sénégal*, vol. 3, p. [N.P.]. Paris : Nepveu, Libraire.

Déjà, cette carte de 1814 situe les Noons sur le territoire actuel du groupe *cangin* plus de 30 années avant les premières mentions d’études linguistiques par les missionnaires (voir *supra*), tout en étant bien représentative de la confusion de dénomination entre les Noons et les groupes *cangin*. Il en est de même avec une autre carte, celle-là datée de 1750, qui identifie très clairement, sur la côte, au niveau du Cap de Naze, une forteresse attribuée aux « Cereres-Nonn » (figure 7, page suivante). Cette « Carte générale de la concession du Sénégal » indique en somme une distinction territoriale très précise entre une population qui semble offrir une



Figure 7 - Carte générale de la concession du Sénégal (1750)  
 Source : Gallica, en ligne, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb406233532>

résistance face au déploiement du Damel du Cayor, conformément à ce qui a été mentionné précédemment concernant la chasse gardée des Noons pour leur territoire. Même si les proportions de cette carte ne semblent pas être représentatives aujourd’hui du territoire qu’elle représente, celle-ci témoigne néanmoins de la présence d’un groupe marginal sur un territoire réputé être occupé par les *Cangin* depuis plusieurs siècles. De plus, ce même territoire correspond en tous points à celui qu’indiquait l’Abbé Boilat, en 1853, comme étant la « République du Peuple None ». Une enfilade de cartes historiques pourrait ici s’ensuivre afin de démontrer qu’un groupe « noon » est distingué des Sérères assez tôt dans l’exploration occidentale du Sénégal, mais la démonstration est faite désormais de la présence des Noons au moins 110 ans avant la supposée période d’octroi aux Noons d’aujourd’hui de l’ethnonyme les reléguant uniquement au statut d’ennemi. Toutefois, précédant 1750, les cartes trouvées indiquant assez clairement quelconque appartenance ethnique sur le territoire visé maintiennent une distinction groupale entre un groupe « sérère » marginal et un qui serait sous la gouvernance du roi du Sine et ce, minimalement depuis la fin du 17<sup>e</sup> siècle (voir figures 8, 9, et 10 en fin de chapitre).

### 1.3 La (mé)connaissance, ou l'embrouille ethnique

Comme s'il anticipait déjà l'écart qui devait s'insinuer de plus en plus entre les écrits coloniaux et missionnaires et la réalité, Antoine Edme Pruneau de Pommegorge écrivait dans la préface de son ouvrage *Description de la Nigritie* (1789) :

Tout ce qui a été écrit jusqu'à présent sur la Nigritie, est si contraire à la vérité, si méprisable, & les faits qui ont quelque fondement, si fort altéré (*sic*), que l'on ne peut s'empêcher d'être surpris que le goût de débiter des fables, ait pu engager tant de gens à donner leurs rêveries, pour l'histoire d'une aussi vaste partie du monde [...] parce que pour y parvenir [à donner une description du Sénégal], il faut, non seulement y avoir vécu longtemps, mais il faut y avoir voyagé chez les différens peuples, il faut entendre & parler la langue de ces contrées [...] C'est l'examen de toutes ces absurdités qui a fait naître à l'auteur de cet abrégé, l'envie de donner ce petit ouvrage [après] vingt-deux années de séjour [...] (Pruneau de Pommegorge, 1789: v-vii)

En effet, tel que le mentionne Pruneau de Pommegorge, la charge idéologique des documents d'archives, des récits de voyages et d'exploration, voire les usuelles communications s'inscrivant dans la visée impérialiste de l'action coloniale, sont régulièrement problématiques : racisme, incompréhension, mépris, préjugés, pour ne nommer que ceux-là, sont souvent des maux qui laissent généralement les chercheurs réfractaires à l'usage de pareils documents pour une « meilleure » compréhension de l'histoire socioculturelle en contexte colonial. Toutefois, ces mêmes documents peuvent néanmoins servir – je crois en avoir fait la démonstration ici – à établir une certaine trame de fond socio-historique qui puisse nous permettre aujourd'hui de mieux comprendre l'impact des dynamiques interculturelles d'alors sur un groupe qui en porte toujours les stigmates et ce, même si l'étude de cas en question ici présente ces stigmates comme devant finalement être partagés. En effet, la question de quelconque resserrement de l'identité noon à la région de Thiès au fil de l'époque coloniale n'aurait pu être mise de l'avant sans une reconsidération des archives missionnaires et coloniales qui, conjuguées avec ce que véhicule la tradition orale pour la même période, mettent en lumière une tout autre histoire pour les Noons d'aujourd'hui qui, s'ils désirent se réappropriier cette histoire, pourront mieux s'inscrire dans une histoire sénégalaise en cours de réécriture.

Les traditions orales noons à elles seules étant plutôt parcellaires en ce qui concerne le passé rapproché de la communauté, celles-ci s'inscrivent aujourd'hui dans une volonté toute récente de se détacher d'un statut hérité de l'époque coloniale afin de (re)gagner une place de choix

parmi les « autres » du Sénégal. Effectivement, l'amplification par la mise de l'avant de recherches spécifiques – de surcroît, occidentales – sur l'impact d'une période d'altercation d'une durée de plus ou moins deux ou trois années pendant lesquelles les Noons de Thiès étaient directement impliqués dans des conflits ponctuels, qui plus est à travers une histoire coloniale s'étalant sur plusieurs siècles au Sénégal, marque encore l'attitude des Noons envers eux-mêmes et leur culture. Le statut d'ennemi qu'ils sont maintenant les seuls à porter en vertu d'une nouvelle étymologie attribuée au nom de la communauté qui leur permet d'exister en tant que groupe culturel partageant des valeurs et une culture singulière leur aura valu une marginalisation forcée, non pas par leur unique confinement à ce statut, mais aussi par le détachement des autres groupes participant alors aux attaques contre l'installation française sur leur territoire. Recontextualiser l'histoire véhiculée au Sénégal avec les sources primaires confectionnées par les acteurs ayant pris part à cette histoire permet maintenant de reconsidérer aussi la place des Noons dans leur propre relation avec leurs voisins et ce, depuis beaucoup plus longtemps que la seule décennie 1860. Pourtant, c'est à partir de ces mêmes archives qu'à pu être appuyée et documentée la situation qu'ils étaient réputés imposer aux Français et à tous les autres groupes du Sénégal. Les Noons étaient bien partie prenante des conflits dont on les accuse aujourd'hui. Toutefois, s'ils ne devraient pas « partager » le statut d'ennemi avec d'autres, ceux-ci devraient à tout le moins reconsidérer que le simple fait de défendre sa culture face à un colonisateur ne fait pas de soi un ennemi : l'histoire et l'écriture de l'histoire, sur papier ou à l'oral, se charge toujours de désigner un bouc émissaire.

En parallèle, la proximité plutôt paradoxale des missionnaires avec les Noons, et l'adhésion rapide de ces derniers en masse au catholicisme, tout comme la situation socio-économique d'une station de Thiès en pleine effervescence manquant pourtant cruellement de main d'œuvre, auront eu pour effet de laisser de côté la communauté noon alors que les missionnaires y travaillant détenaient vraisemblablement une somme considérable de connaissances à leur sujet. Étrangement, et ce malgré cette pleine connaissance de la différence des Noons parmi les groupes ethniques sénégalais, les missionnaires de Thiès tendent à associer les Noons aux Sérères dans les récits journaliers, précisant à prime abord les « Sérères-nones » puis, graduellement, utilisant « Sérères » et « Nones » de façon quasi-synonyme (Arch. CSSp 3I2.17a : Thiès, Ste Anne) voire, au fil du temps, de plus en plus l'expression générique « les

noirs chrétiens » pour parler des fidèles, sans distinction ethnique. Si le vécu « quotidien » de la Mission de Thiès fondait ses espoirs et observations primaires sur la distinction des Noons, on observe vers les années 1906-1907 un changement de focale : plus la Mission de Thiès prend de l'ampleur parmi les différentes stations du Sénégal, plus les missionnaires se voient affecter en villages – et développent des connaissances spécifiques quant au groupe noon. L'association des Noons aux Sérères s'observant au fil des années coïncide aussi, dans les *Journal* (Arch. CSSp 3I2.17a : Thiès, Ste Anne), avec des changements de calligraphie nous informant par le fait même d'une succession des responsables parmi les clercs. Trois solutions sont donc envisageables, en parallèle :

- La connaissance relative à la distinction dite « ethnique » des Noons se perd, faute de notes ou de transmission sur papier;
- Cette connaissance, même si non notée, se voit restreindre à un petit nombre et incite les Pères à toujours plus rapprocher les Noons et les Sérères;
- Enfin, on fait de moins en moins la distinction entre « Nones » et « Sérères » par soucis de simplification, peut-être parce que le bassin de population s'inscrit de plus en plus dans des dynamiques d'une ville de Thiès en tant que carrefour culturel.

À ce sujet, qualifiant ainsi la ville de Thiès de « carrefour culturel », on m'aura régulièrement répété que pour l'atteinte de ce statut, il était indispensable de faire disparaître les Noons : « Pour prendre Thiès, on a dû coloniser les Noons de deux façons : par la religion et par le temps [...] Ce sont les religieux et les colonisateurs qui ont enterré les Noons. » (entretien avec Jacques Pouy, 14 avril 2019) Si ce n'est pas faux, il ne faut néanmoins pas minimiser l'apport des autres groupes ethniques à ce phénomène d'effacement dans le temps. Le passé des Noons d'aujourd'hui repose donc sur un combat pour la survie : celui opposant la (re)connaissance d'un passé et le (re)positionnement du groupe dans un meilleur futur. Dans les archives, les Noons s'effacent des écrits au profit de leur rattachement aux Sérères, mais aussi vis-à-vis du missionnaire présent au quotidien au sein des villages. Ces dynamiques de distanciation paradoxale entre les missionnaires et les Noons auront donc mené à un détachement des religieux de leur église, aux yeux des Noons, et à un rapprochement particulièrement intime avec les acteurs avec qui ils entretenaient une relation plutôt qu'avec l'institution coloniale qu'ils représentaient. En témoigne cet extrait de février 1925 du *Journal n°2 : 1921-1931* : « Le

P. Boutrais, c'est leur boka[?], comme ils l'appellent. Ce n'est plus un tubab<sup>73</sup> – disent-ils – c'est un None, non sans trop de tort peut-être. » (Arch. CSSp 3I2.17a : Thiès, Ste Anne, p.25) C'est ce qui aura permis, comme il sera démontré dans les prochains chapitres, d'activer certaines dynamiques de réciprocité et de modulation des croyances pour la conversion des Noons animistes vers le catholicisme. Toutefois, avant d'aborder ce passage important pour les les Noons, il convient de statuer sur leurs origines socioculturelles afin de mieux comprendre ce passage majeur, chez eux, à travers un contact inter-religieux et une temporalité beaucoup plus longs que pendant la seule époque coloniale.

---

<sup>73</sup> *Toubab* est le surnom donné aux blancs par les Sénégalais. Celui-ci peut souvent prendre une connotation négative en mettant de l'avant que l'on est étranger et que l'on devrait retourner d'où l'on vient; mais il est utilisé sensiblement par tout le monde pour référer « au blanc », ou « ce blanc-là ».

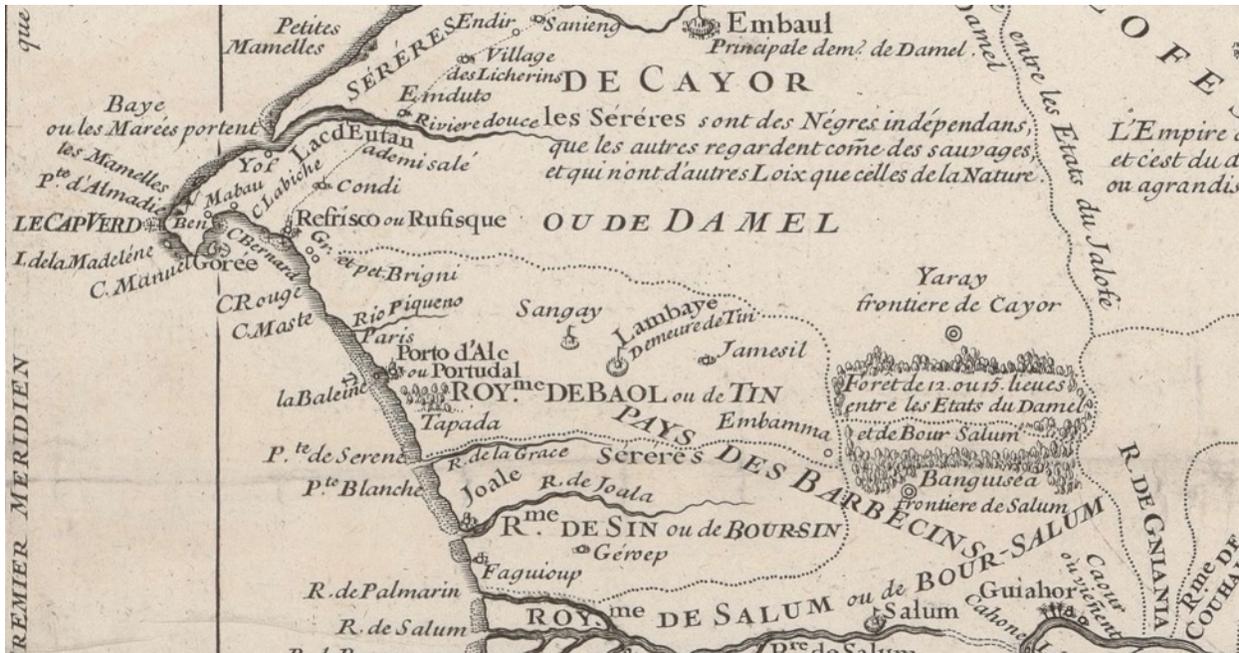


Figure 8 - Carte de la partie occidentale de l'Afrique comprise entre Arguin & Serrelionne (1727)  
 Source : Gallica, en ligne, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb406233501>



Figure 9 - Carte très détaillée des pais compris depuis le cap Blanc jusqu'à la rivière de Serelionne (18e siècle)  
 Source : Gallica, en ligne, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40592739n>



Figure 10 - Carte de la Concession de la Compagnie du Sénégal (1690)  
Source : Gallica, en ligne, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40623333f>

## **Chapitre 2      Les Noons parmi les Sérères et dans l’histoire**

Rassembler, (re)constituer des corpus de connaissances et comparer ici différents portraits des Noons soulève plusieurs questions. En effet, si ce n’est pour soulever minimalement le fait de l’incohérence généralisée autour de leurs situations géographique, historique et identitaire au Sénégal, le chapitre précédent démontre que l’exercice en soi est des plus complexes et témoigne de la difficulté d’ancrer aujourd’hui toute l’instabilité identitaire des Noons dans une histoire qui puisse être plausible et acceptée par une majorité, sinon sénégalaise, au moins pour les Noons eux-mêmes. En outre, l’exercice de confrontation entre les différentes « histoires » des Noons oblige à un repositionnement de cette somatisation dans un cadre historique plus stable. Ainsi, il semble que les histoires parallèles entourant l’existence des Noons demandent de reconsidérer certains éléments plus particuliers de leurs traditions orales, notamment un de leurs mythe de cousinage à plaisanteries, de même que les diverses considérations autour de leurs origines qui pourraient les situer, selon certains, en tant qu’autochtones du Sénégal ou groupe ethnique « paléo-sénégalais » ayant précédé l’arrivée des groupes ethniques majoritaires sur le territoire aujourd’hui (Sérères, Toucouleurs et Peuls, entre autres; voir Gravrand, 2016). Il convient donc dès lors de présenter un cadre temporel de référence, pour les chapitres qui suivront, qui tienne compte de la situation des Noons en tant que groupe ethnique pouvant ou non s’inscrire aujourd’hui au sein d’un groupe sérère « uni » et dans une histoire pouvant poser les bases d’une périodicité et d’un parcours migratoire tout à fait différents de ce qui est

actuellement véhiculé, plus spécifiquement pour les Noons, tant dans la littérature que sur le terrain.

Il convient toutefois d'écarter pour la présente thèse toute volonté de déterminer absolument qui est l'autochtone du pays qui serait guidée par une volonté de mise en lumière des enjeux de pouvoir que pareille détermination amènerait aujourd'hui. En effet, sans occulter ou nier les implications relatives à un tel positionnement, le but est ici plus d'encadrer l'unicité des Noons pour mieux comprendre leur cheminement culturel que de leur (re)donner quelconque pouvoir et ce, même si les prochaines pages agiront inmanquablement sur les relations sur le terrain<sup>74</sup>. Cette première partie de la thèse témoigne bien de l'effacement des Noons de l'histoire, et la troisième partie témoignera de cette volonté des Noons de s'inscrire dans un groupe Sérère uni et fort pour plus de possibilités d'existence et de revendication en tant que groupe particulier dans le paysage sénégalais. Plusieurs auteurs abordent les relations de parentés à plaisanteries en tant que « schème politique de lecture de l'organisation du pouvoir et non simplement un fait historique [puisque les] statuts politiques sont interprétés à l'aune des origines différentes des groupes et de leur ordre d'arrivée établi par le pouvoir dominant » (Smith, 2011: 162). Le cas des Noons dans les dynamiques de pouvoir liées à l'autochtonie au Sénégal serait donc particulièrement intéressant et donnerait une tout autre image de l'implication d'un possible changement de statut dans la diversité inter-ethnique, surtout en regard de la (re)construction de leur réalité socio-historique puisque celle-ci, dans pareil cadre d'observation, « importe moins que sa manipulation et la construction de cette prééminence par divers artifices. L'autochtonie

---

<sup>74</sup> À ce sujet, il convient d'indiquer ici qu'au moment où j'écris ces lignes, j'apprends qu'un intellectuel de la communauté noon avec qui j'ai pu m'entretenir, M. Jacques Pouy, envoie sous presse un manuscrit qu'il vient de terminer sur les origines des Noons et qui contredit une bonne partie de mes hypothèses qui seront étayées au fil de ce chapitre. Si j'étais au su de cette initiative qui était déjà en route lors de mon entretien avec lui sur le terrain, je ne croyais toutefois pas que l'ambivalence de la communauté quant à ce qu'il y proposait encouragerait Jacques à poursuivre. En effet, la communauté est en ce moment dans une réflexion la situant quelque part entre 1) le respect et le partage de la culture avec un aîné désirant assumer que les Noons sont devenus « Noons » suite à leurs actions qui les auront positionnés comme l'ennemi de tout le Sénégal; et 2) mes propres hypothèses qui demanderaient à la communauté Noon d'accepter un passé stigmatisant afin de mieux comprendre le cheminement socio-historique et socioculturel du groupe à travers le temps. En outre, les Noons doivent donc se positionner entre l'abandon du « Noon » au profit du Saafi, et l'acceptation du « Noon » comme élément du Saafi (voir plus loin ma proposition à ce sujet).

comme l'extériorité sont des positions relatives qui ne se comprennent qu'à la lumière de la lutte pour le pouvoir » (idem).

Néanmoins, réfléchir à la possibilité de distinguer les Noons des Sérères, en regard des traditions orales et des plus ou moins récents développements dans la recherche sur l'ethnicité et les déplacements de populations en Afrique de l'Ouest, implique de revenir sur quelques théories qui, elles aussi, ont choisi de ne pas s'attarder aux enjeux de pouvoir relativement à l'attribution d'identifications ethniques. Tel qu'il en a été question tout le long du premier chapitre, la place des Noons dans l'histoire, et leur affiliation ou non, avec ou au sein d'autres groupes ethniques, est fondamentale. En l'occurrence, la distinction ou non des Noons parmi les Sérères repose sur un questionnement simple de critériologie qui, elle-même, répond inmanquablement à la visée de la présente thèse : pourquoi distinguer un groupe en particulier parmi les Sérères? En fait, le but n'est pas non plus ici nécessairement de « distinguer » les Noons des Sérères; plutôt, cette possibilité demeure importante parce que s'inscrivant dans la continuité du combat des Noons pour leur reconnaissance dans l'histoire de leur pays. Dans la même veine que le chapitre précédent, donc, le travail mis de l'avant dans celui-ci veillera ne pas à « sortir » les Noons des Sérères puisque que ceux-ci désirent aujourd'hui s'y joindre pour un avenir qui leur apparaît plus empreint de possibles. Toutefois, ce travail vise à replacer les Noons dans une origine qui pourrait bel et bien être la leur, une origine qui puisse expliquer à la fois leur unicité et leur particulière adhésion au catholicisme.

Selon ce que l'on sait de la genèse des différents groupes ethniques au Sénégal (entre autres, voir Glasman, 2004), faudrait-il proposer la distinction de tous les sous-groupes sérères, par exemple, en vertu de la seule volonté de spécification occidentale d'un groupe faisant actuellement l'objet d'une observation scientifique particulière? Si pareil raisonnement me semble intenable pour le simple fait des limites évidentes de l'exercice entrepris ici, la situation même des Noons dans un flou socio-historique demande un minimum de précision quant à leur culture, à une échelle groupale plus restreinte et spécifique, afin de mieux comprendre en quoi cette même culture a pu probablement participer à un brassage culturel plus large au contact des autres groupes sénégalais (ce qui n'est toutefois pas la question non plus ici). Surtout, cela permettra de mieux cerner ce qui ne relève pas d'emprunts récents de ceux-ci, selon les membres

de la communauté noon. La réciprocité des échanges en situations de rencontre interculturelle n'est pas neutre, qui plus est en situation coloniale où cette rencontre s'inscrit *aussi* dans des visées impérialistes claires, supplémentaires et particulières. De ce contexte, nous rappelle Joël Glasman (2004), la catégorisation ethnique sur laquelle se basent bon nombre de recherches anthropologiques encore aujourd'hui, repose sur 1) des inégalités sociales pour lesquelles elle vise une stabilisation; 2) la création de nouvelles pratiques identitaires regroupées sous le statut traditionnel; 3) l'essentialisation de ces nouvelles traditions, et notamment de l'identité ethnique, afin d'asseoir l'action coloniale; et enfin 4) « les facteurs qui ont conduit à la production des différences ethniques [qui] sont différents de ceux qui en assurent la continuité » (p.112). C'est, en somme, la démonstration qui a été faite au chapitre précédent.

En outre, pareille rencontre induit nécessairement une sorte d'échange de pratiques et de symboles culturels qui, s'ils sont suivis attentivement dans un croisement des différentes sources, peuvent permettre de mieux comprendre les dynamiques de rencontre, dans le passé. Ici, à l'instar des études en linguistique effectuées jusqu'à maintenant au Sénégal, voire en Afrique de l'Ouest plus généralement, il importe de chercher à mettre en lumière les particularités de la culture noon dans une profondeur historique la plus étendue que possible et ce, même s'il m'apparaît assez clairement qu'il demeure irréaliste – voire vain – de tenter l'atteinte d'une origine quelconque qui ne soit pas le résultat d'une précédente rencontre interculturelle. Ce ne serait dans tous les cas pas la visée entreprise ici et ce, même si les connaissances actuelles laissaient croire pareille possibilité de recherche. Ce qui justifie donc ici un tel retrait des Noons parmi les Sérères ou, plutôt, leur mise en exergue tout spécialement sans ouvrir la porte de celle des autres, repose donc sur deux points majeurs : 1) répondre à la question de la mésentente et du flou entre les identités attribuée, véhiculée et vécues; et 2) déterminer qu'est-ce qui est toujours porteur d'une identité « noon », dans la pratique du mbilim (voir la deuxième partie de la thèse), et qui aura pu se moduler dans le temps afin de devenir une sorte de survivance depuis un « avant » colonial jusqu'à maintenant (voir la troisième partie de la thèse). Resituer ce groupe dans sa propre histoire permettra enfin, dans les chapitres suivants, de mieux cerner les mécanismes d'échange culturel et les raisons des éventuelles modulations identitaires, dans le temps, mis de l'avant par les Noons afin de conserver un tout toujours perçu aujourd'hui comme étant « typiquement noon ».

## 2.1 Les Noons : Sérères ou non?

Il est donc plusieurs disciplines qui pourraient être mises de l'avant et à travers lesquelles la question de la spécificité noon parmi les Sérères a été abordée antérieurement à mes propres recherches. Au niveau linguistique, plusieurs sources remettent en cause la distinction des Noons parmi les Sérères, distinction pourtant soutenue par l'appellation *cangin* de la branche linguistique des Sérères du Nord-Ouest par Pichl (1966). De plus, absolument toutes les sources consultées en ethnobotaniques de l'époque du tournant du 20<sup>e</sup> siècle, notamment, ainsi que tous les recueils de vocabulaire et autres documents d'archives manuscrits trouvés dans les Arch. CSSp FANO, distinguent d'une part les Sérères et, d'autre part, les Noons. À ma connaissance, il ne semble pas y avoir d'exception à ce sujet dans les cas où les études en question se seraient déroulées dans les régions où l'on retrouve une population dite « sérère » à l'extérieur du Sine et du Saloum. En contrepartie, certaines sources distinguent les vocables utilisés en « Sérères de Thiès » et « Sérères ordinaires » (entre autres, Berteau, 1912; Sébire, 1899). Est-ce que ce statut « extraordinaire » des Noons de Thiès vient réellement de leur différence parmi les Sérères, ou est-ce le fruit de l'étiquette coloniale qui leur a été attribuée par *les autres*? Si nombre de sources, coloniales ou non, semblent pointer en cette direction, la question de cette attribution de l'ethnonyme « noon » comme seul moteur de leur différence parmi les Sérères, autre que la langue et les coutumes, dans les années 1860, est à remettre en cause, si ce n'est en fonction du chapitre précédent, minimalement suivant le témoignage de Pruneau de Pommegorge qui distinguait déjà en 1789 les Sérères du Nord-Ouest des Sérères « ordinaires ». En effet, celui-ci mentionne, à partir de son séjour ayant pris fin en 1765 :

[à] environ à sept lieues de Gorée, il est néanmoins un petit pays presque sous le cap de *Naze*, indépendant du roi d'*Hamet*. Il est habité par un peuple nommé les *Seraires* noirs<sup>75</sup>, pour les distinguer d'autres *Seraires*, à vingt lieues plus loin au-dessus; ils parlent une autre langue que les *Yolofs* du pays où ils sont enclavés. Le roi d'*Hamet* a tenté plusieurs fois de les réduire, ou pour mieux dire, de les détruire; mais sans succès, si ce n'est par quelques petits pillages faits sur les bordures de leurs pays.

Ces négres, & les femmes particulièrement, sont les plus beaux de toute la Nigritie, quoique plus sauvages que leurs voisins, retirés dans les plus épais de leurs bois, ne faisant aucun commerce, & ne fréquentant pas les blancs; c'est peut-être par cette raison qu'ils sont les meilleurs gens & les plus humains que j'aie connus, non par principes, mais par

---

<sup>75</sup> Becker (1985: 176), dans son analyse des sources européennes pour l'étude des représentations des Sérères du Nord-Ouest, remplaçait, dans sa citation du même passage, « *Seraires* noirs » par « *Seraires* nonnes ».

tempéramment. Il m'est arrivé plusieurs fois, à l'âge de vingt ans, d'aller chez eux en pirogue, me promener avec mon seul maître de langue, & par curiosité, sur le bien que j'entendois dire de cette bonne nation. Effectivement, ils m'ont toujours reçu de leur mieux. Ils s'empressoient de m'apporter en présens des poules, des cabris, du lait, & souvent un boeuf, que je refusois, ne pouvant l'emporter dans ma pirogue.

Lorsqu'il se perd un bateau ou chaloupe à la côte de ce peuple, loin d'en faire les blancs captifs, comme cela arrive presque par toute la côte, ils s'empressent de les accueillir, de venir les secourir & de les laisser retourner sans rançon, chez leurs compatriotes [...] Dans le dernier voyage que je fis chez eux, je vis promener leur chef dans un état grotesque, monté sur un boeuf, avec un bassin de cuivre sur la tête, en forme de couronne. Tout le peuple, & les femmes parées de leur mieux, marchaient devant lui, chantant à tue-tête ses louanges; après cette promenade, il fut conduit à un folgar ou bal du pays, placé sous deux gros arbres, où *chacun se mit à danser au son du tambour, de la voix et du cliquetis de ferremens attachés aux jambes, qui servent, pour ainsi dire, à battre la mesure*<sup>76</sup>. Ce bal est quelquefois interrompu dans la journée, pour boire & manger, ce qu'on leur apporte de leur case; ensuite le bal reprend jusques fort avant dans la nuit. (Pruneau de Pommegorge, 1789: 120-23)

Ce témoignage exceptionnel est pertinent à plusieurs niveaux. Le premier est sans conteste l'observation qu'il nous donne sur les pratiques musicales qui seront abordées plus en détails dans les chapitres 4 et 5. Le deuxième est assurément le fait qu'il contredit en tous points l'image des Noons comme étant cruels et barbares, hostiles aux Occidentaux, tout en appuyant la nécessité de nuancer l'histoire officielle, tel que proposé dans le chapitre 1. Enfin, le troisième niveau d'importance de ce témoignage est relatif à la distinction d'un groupe parmi les Sérères et qui semble constituer celui que l'on sait être *cangin* aujourd'hui : celui-là même qui ne partage ni les coutumes ni la langue des Sérères ni des Wolofs et qui mise davantage sur son indépendance vis-à-vis des Wolofs du Cayor. Si cet extrait datant déjà de plus de deux siècles présente clairement le groupe de la région de Thiès comme étant différent des autres Sérères – et de ce qu'on en dit aussi au sein de l'administration coloniale –, celui-ci tergiverse toutefois quant à l'adhésion ou non de ce groupe à une « famille » ethnique plus large. Cette situation d'inconfort est à l'image de la position actuelle des chercheurs qui, près des 250 ans plus tard, laissent perdurer le doute sur une réelle possibilité ou non de déterminer si, oui ou non, les Noons sont Sérères. À titre d'exemple plus récent, l'extrait suivant, tiré du livre d'un collègue ethnolinguiste, Mohamadou Hamine Wane, laisse planer un doute sur la spécificité noon dans l'unicité sérère :

---

<sup>76</sup> Mon accentuation afin de relever cette information sur les pratiques musicales. Qui seront abordées aux chapitres 4 et 5.

« La communauté noon, communément appelée sérère noon, qui occupe la région de Thiès, appartient à la grande famille sérère constituée entre autres des sérères de Sine qui occupent les régions de Fatick et Kaolack; des sérères de Baol qui occupent la région de Diourbel et des sérères de Joal qui habitent au sud de la région de Thiès [...] Bien que leurs langues soient différentes, les sérères dans leur ensemble constituaient une seule communauté. [...] Les sérères constituent l'une des plus anciennes populations du Sénégal. Partis des régions de la vallée du Nil, Égypte-Nubie, ils sont passés par le Gaabu, prononcé aussi Kaabu [territoire actuel de la Gambie et de la Guinée-Bissau], et se sont arrêtés au niveau de la vallée du fleuve Sénégal, région qui allait devenir le Tékrou. Les sérères ont vécu dans l'ancien État du Tékrou jusqu'au 6<sup>ème</sup> siècle [...] Au 18<sup>ème</sup> siècle, les sérères qui sont installés dans la région de Thiès ont créé un État sérère appelé le pays Saafi. Cet État sérère était aussi appelé le pays *noon* qui est différent de l'actuelle communauté noon [...] Ils se sont toujours isolés des autres ethnies du Sénégal et ont aussi su se maintenir hors de tout brassage culturel et ethnique; ce qui leur a permis de conserver une certaine authenticité dans leur culture. D'aucuns soutiennent que seul le groupe Saafi a préservé le caractère primitif de ses cultures et traditions, comparé aux autres ethnies de la grande famille sérère. » (Wane, 2017b: 5-7)

Déjà, plusieurs éléments ne coïncident pas avec ce que propose la vaste majorité de la littérature scientifique quant aux origines des Sérères, notamment en ce qui a trait au parcours migratoire (voir pages suivantes). Toutefois, l'absence de logique repose ici plus spécialement dans la divergence entre les conclusions scientifiques que tirent les chercheurs tels que Wane et pour qui la spécificité Noon ne fait pourtant plus de doutes et la restitution de ces conclusions : bien que connaissant et démontrant la problématique de l'intégration des Noons dans le portrait ethnique *actuel*, ceux-ci n'envisagent pas la possibilité que les Noons puissent exister *en soi*, individuellement d'un autre groupe. Cette possibilité réglerait pourtant d'elle-même la majorité des inadéquations dans la recherche sur les dynamiques inter-ethniques dans l'histoire du pays et les interrogations quant à l'incongruité des tentatives d'intégration passées des Noons parmi les Sérères.

Ce qui me semble le plus étonnant dans pareils déploiements scientifiques au sein de la communauté de chercheurs de longue date et de collègues dont les preuves ne sont plus à démontrer relève aussi de l'importante omniprésence de l'histoire coloniale qui placerait les Noons en tant qu'ennemis du Sénégal. En effet, la somme considérable de leurs observations autour de la problématique « noon » converge vers une sortie du groupe de celui des Sérères; mais une gêne demeure encore aujourd'hui à affirmer que les Noons ont bel et bien été mis en exergue dans l'histoire à cause de leur résistance face au colonisateur. Le poids de l'histoire orale tient préséance encore aujourd'hui sur les conclusions scientifiques qui, sans pour autant

« démontrer » hors de tout doute l’individualité du groupe noon, devraient néanmoins pousser la communauté de chercheurs à envisager sérieusement cette possibilité.

Ceci est d’autant plus vrai en regard de certains chercheurs ayant travaillé conjointement avec le Musée régional de Thiès, sous la responsabilité de M. Pierre André Coly qui en est l’actuel Conservateur, qui présente pourtant en toutes lettres inscrites sur une plaque du pavillon historique, que l’on devrait circonscrire « à un groupe d’ethnies appelées à tort Serer, alors que leur langue est différente », les habitants de la région de Thiès. Ce « groupe d’ethnies », c’est le groupe *cangin* divisé, selon la même plaque d’information, en deux sous-groupes, soit 1) les Safènes, de Thiès à la côte, les Noons, autour de Thiès, et les Laalaa du Lehar; et 2) les Ndoute du Mont-Roland et les Palor situés autour de Pout<sup>77</sup>. L’information ne pourrait y être plus claire : pour l’institution, les Noons ne sont pas Sérères. Toutefois, alors même que stagne un certain inconfort entre l’histoire orale et la recherche scientifique qui pourrait tenter de se rejoindre quelque part dans un compromis sur la spécificité des Noons, il semble y avoir en plus une marge entre ce qui est mis de l’avant par le Musée et ce qui l’est par son dirigeant qui s’appuie plutôt sur le mythe très connu d’Aguène et Diambone afin de repositionner les Noons dans un lien de parenté avec les Diolas de la Casamance. Si le Musée, en tant qu’institution coloniale, ne peut ainsi servir de catalyseur pour l’atteinte d’une version partagée de l’histoire coloniale, voire du Sénégal plus largement, il convient donc de passer de l’autre côté, dans les traditions orales, afin d’analyser ce qui propose le mythe d’Aguène et Diambone sur la possibilité pour les Noons d’« être » sérères ou non.

#### a) Aguène et Diambo(g)ne

Pour Richard Ndione, qui se présente lui-même comme un « Sérère noon », il est clair que les Noons sont « Sérères » – du moins, il le croyait avant notre rencontre<sup>78</sup>. Et il en va de même

---

<sup>77</sup> Les raisons de cette segmentation en deux sous-groupes *cangin* ne sont pas exposées au Musée. Toutefois, l’explication que j’y trouve pourrait découler des recherches en linguistique qui proposent pareille division selon les possibilités de cheminement du système consonantique des langues cangin, bien que la littérature scientifique à ce sujet propose aussi d’autres possibilités alternatives.

<sup>78</sup> Mes recherches, et les nombreux retours effectués dans la communauté à ses côtés, ont agi sur lui comme une impulsion de changement identitaire – une crise! –, passant alors de « Sérère noon » à « Saafi noon » radicalement, puis à « Sérère » et/ou « Noon », selon le contexte socio-politique et les interlocuteurs en présence;

pour Pierre André Coly, Diola originaire de la Casamance. Ils justifient tous deux leur position, entre autres, par le partage de quelques éléments linguistiques – bien rares si l’on en croit le très mince degré d’intercompréhension entre Noons et Diolas –, mais surtout par le mythe très répandu d’Aguène et Diambogne qui lierait les Sérères et les Diolas dans un cousinage par le sang; un lien de parenté qui serait même beaucoup plus profond que la relation de cousinage à plaisanterie (Canut et Smith, 2006; Galvan, 2006; Smith, 2004, 2006) qui lierait, par exemple, Sérères et Toucouleurs (Joseph Ndiolène, 24 mars 2019). Cependant, des failles apparaissent dans ce discours, notamment au sujet des ethnonymes lorsque, par exemple, M. Coly mentionne que ce n’est certainement pas les Diolas ni les Sérères qui se sont auto-proclamés de ces ethnonymes qui seraient survenus beaucoup plus tardivement (26 mars 2019). À ce sujet, il est effectivement difficile de déterminer la source de l’attribution d’un ethnonyme à une communauté sénégalaise (Glasman, 2004); mais l’existence en soi de groupes partageant un minimum de codes et d’éléments socioculturels devrait permettre de dépasser l’hypothétique attribution univoque et coloniale – là n’est pas la question – d’un nom de référence à tous les groupes ethniques du Sénégal.

Toutefois, la plus grande remise en question provient du mythe lui-même qui lierait Sérères et Diolas. En effet, l’histoire véhiculée par la tradition orale serait comme suit, en résumé, et ainsi que le rappelle Séverine Awenengo :

Lors d’une excursion en mer, deux sœurs, Aguène et Diambogne, furent surprises par une violente tempête qui brisa leur pirogue en deux. Emportées par des courants opposés, l’une dériva vers le sud et l’autre vers le nord. Au sud, Aguène échoua en Casamance et donna naissance aux Joola. Au nord, Diambogne arriva dans le Sine-Saloum et fut à l’origine des Sereer. Ce cousinage, qui produit des relations spécifiques entre les deux communautés, résidant dans des plaisanteries, des interdits et des obligations, se vérifierait dans les diverses correspondances patronymiques et toponymes. (Awenengo, 2006: 6)

D’une part, une interprétation simple de ce mythe indique qu’à prime abord, celui-ci daterait d’une époque où le groupe ou la communauté des sœurs en question aurait été *déjà* installé au Sénégal ou, du moins, dans la zone englobante du Sénégal avant leur aventure en mer : une dérive vers le sud, vers la Casamance, et l’autre vers le nord, vers le Sine. Or, le territoire actuel

---

mais surtout, selon l’image stratégique qu’il voulait mettre de l’avant pour son avenir socioculturel (pour plus d’informations sur le parcours de Richard, voir le chapitre 7).

se situant entre ces deux repères géographiques est l'actuelle Gambie, un territoire que l'histoire présente maintenant comme ayant été occupé très tôt par les Sérères et les Mandingues qui se seraient métissés au fil de leur cohabitation pour donner jour à la dynastie Guelewar. Awenengo nous rappelle aussi que l'histoire orale véhiculée aujourd'hui est le résultat d'un remaniement en plusieurs « moments » par un ancien gouverneur diola du Sénégal, M. Saliou Sambou, dans le but de restaurer la paix en Casamance et de rallier les Diolas et, ainsi, vaincre la montée en force du Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance (MFDC) qui revendiquait l'indépendance (Awenengo, 2006). Ainsi fut fondée, en 1994, l'Association culturelle Aguène Diambogne (ACAD) qui mettait au centre de la recherche de la paix l'utilisation d'un cousinage entre les Diolas et les Sérères. Awanengo poursuit :

En 2005, cette fonction nationaliste amena Sambou à recomposer et à fixer le mythe dans le premier ouvrage – et le seul – qui lui fut consacré. Riche de nombreuses illustrations et photographies, préfacé par le ministre de la Culture, texte bilingue français-anglais, *Aguène et Diambogne*, semble bien destiné à un public lettré, intéressé par le folklore et la « tradition ». Dans cette nouvelle version, la jeune fille à l'origine des Sereer ne se prénomme plus « diambogne » mais « diambone ». En effectuant des recherches, Sambou s'était en effet aperçu que Diambogne signifiait serpent maléfique en sereer, une signification qui nuisait à l'esprit de concorde que l'utilisation du mythe voulait véhiculer – *et qui informait sur la construction joola et non sereer du mythe*<sup>79</sup>. (Awenengo, 2006: 7)

La dynamique changeante de ces appellations groupales (*selon qui?*), de même que l'instrumentalisation et le remaniement du mythe lui-même, remettent déjà en question les désignés de ce mythe. À cela peut aussi être ajoutée une seconde interprétation du mythe d'Aguène et Diambogne qui, dans une graphie plus sensible aux prononciations sur le terrain, devient *Hangel et Jamboon*. En effet, selon Babacar Sedikh Diouf (1996), si le mythe renvoie effectivement à un réel cousinage entre Sérères et Diolas, celui-ci se devrait d'être renforcé par la présence moins bien connue d'un oiseau, le *Jolax*<sup>80</sup>, qui serait utilisé comme animal totem pour certaines lignées maternelles et paternelles, respectivement sérères et mandingues (Diouf, 1996). Toutefois, ainsi que l'indique l'auteur, cette information renvoie plus à des dynamiques groupales internes qu'à une scission antérieure du groupe. De ce fait, plutôt que de renvoyer à la création des groupes Sérères et Diolas, le mythe référerait plutôt à l'exode de la dynastie

---

<sup>79</sup> Mon accentuation.

<sup>80</sup> Selon Diouf (1996), le *Jolax* serait un oiseau de la famille des fringillidés que l'on retrouve en Afrique.

Guelewar à l'époque de la consolidation de la fusion ethnique entre les groupes Sérères et Mandingues pour la création, de part et d'autre du Fleuve Gambie, des groupes Sérères et Diolas. Dans cette interprétation, l'allégorie des deux sœurs se séparant demeure, mais celle-ci renvoie plutôt à une construction sérère du mythe en présentant les Diolas comme une faction dont les origines seraient sérères.

À la lumière de ces lectures différentes d'un même mythe, il me semble clair que le lien entre l'ethnicité et la revendication politique sous-jacente au « problème » des Noons parmi les Sérères n'est en rien réglé, si ce n'est qu'il ne soit tout simplement pas abordé. En effet, les Noons renvoient constamment au mythe d'Aguène et Diambogne afin de justifier un lien de sang avec les Diolas pour la construction d'un cousinage à plaisanteries fort qui leur permette par la suite de « démontrer » en quoi les Noons sont aussi « Sérères ». Par contre, force est de constater que le mythe ne laisse en aucun cas de place à l'intégration d'un troisième groupe, à l'exception des Mandingues qui, avec les Sérères du sud du Sénégal, auraient participé à la constitution de la dynastie Guelewar (voir plus loin). En outre, si la majorité des Noons avec qui j'ai pu m'entretenir au cours des dernières années pour tenter de déterminer la filiation du groupe dans l'histoire du Sénégal m'ont mentionné leur parenté à plaisanteries avec les Diolas de la Casamance, il m'est apparu que tous et toutes, sans exception, se sont d'emblée positionnés « en tant que Sérères » dans le véhicule de cette histoire. Cependant, à aucun moment il ne m'a été possible d'obtenir quelque information quant à la filiation des Noons avec les autres groupes sénégalais, voire ouest-africains.

À ce sujet, je ne peux que confirmer ce que mentionnait déjà Étienne Smith ailleurs : « les alliances à plaisanteries (en dehors de la famille) sont inexistantes ou peu mémorisées dans les périphéries non-stratifiées et non intégrées dans les affiliations lignagères des centres politiques : groupes serer niominka, none, ndut, safen en marge des États du Sine et Saloum » (Smith, 2011: 180). Le retrait soutenu du groupe des Noons des dynamiques d'échanges interculturelles dans l'histoire du Sénégal, entretenu de surcroît par les Noons eux-mêmes, les ont finalement conduits à maintenir, si l'on peut dire, une certaine originalité culturelle au pays, conformément à ce que mentionne l'intégralité de la littérature les abordant. Toutefois, et là réside tout le paradoxe des démarches des Noons pour leur intégration dans la sphère socio-

politique et identitaire ethnique aujourd'hui, ce retrait ne leur aura pas permis de participer à la construction des mythes fondateurs et unificateurs du Sénégal pour le maintien de relations inter-ethniques paisibles. Il en résulte que ces mythes, même si véhiculés par les Noons pour justifier leur filiation au groupe sérère, ne permettent ni de confirmer cette filiation avec quelconque groupe ethnique au pays, ni même de situer les Noons dans son histoire interculturelle.

Les effets de cette situation d'effacement des Noons des mythes fondateurs est problématique à plusieurs niveaux. Tout d'abord pour les Noons eux-mêmes qui ne réussissent toujours pas aujourd'hui à trouver leur place dans l'histoire officielle du pays et qui leur permettrait certaines revendications (voir les chapitres 6 à 8). Ensuite, paradoxalement, la lecture du mythe d'Aguène et Diambone à elle-seule ne suffit pas non plus nécessairement à démontrer l'exclusion des Noons de la communauté sérère. Il est apparu essentiel toutefois de l'utiliser comme l'objet par excellence faisant état d'un passé qui, en lui-même, ne réfère pourtant pas à celui du groupe visé ici. En effet, au contraire, non seulement le mythe renvoie à une relation construite récemment entre Sérères et Diolas, mais celui-ci exclu de surcroît les Noons de l'équation puisque celui-ci ne cadre pas non plus avec le reste des traditions orales noons. À même titre que pour l'intégration des Diolas casamançais dans un Sénégal politiquement uni par la (ré)interprétation d'un mythe qui s'est par la suite vu (ré)approprié par les *autres*, l'étiquette « arriérante » d'ennemi chez les Noons les aura probablement poussés à s'identifier à un symbole plus fort, mais dont les délimitations étaient – et elles semblent toujours l'être – floues. De surcroît, l'identification des Noons aux Sérères s'inscrit aussi dans un plus grand mouvement de (ré)unification d'une ethnie forte : chacun des cinq sous-groupes *cagin* ne se considèrent pas « noon », mais tous se rallient aux Sérères, en tant que Saafi, alors même qu'ils se rallièrent autrefois en opposition à ce même groupe qui, aujourd'hui, illustre une occupation pacifique et quasi-complète, historiquement et géographiquement, du Sénégal actuel. En témoigne ainsi la création, en 2017, du Festival de la culture Noon dont la mission est de souligner l'unicité des Noons en tant que première communauté à avoir érigé l'actuelle ville de Thiès (voir le chapitre 8).

En somme, l'analyse du mythe d'Aguène et Diambogne exemplifie la définition de l'ethnie telle que la conçoit Michel Cahen, comme étant « un processus historique de cristallisation identitaire, issue de la confrontation entre la mémorisation culturelle des rapports sociaux du passé et les rapports sociaux présents » (Cahen, 2010: 44). C'est aussi, dans le cadre de cette thèse, la mise en exergue d'une distinction entre l'exogenèse des « Noons » d'autrefois et leur endogenèse, aujourd'hui; une mise en lumière d'un *état de faits identitaires* qui rend alors possible la (ré)écriture d'une histoire des Noons de la région de Thiès afin de mieux (dis)cerner quels sont les acteurs dont il sera en outre question au fil des prochaines parties de la thèse. Bien que parcellaire, cette mémorisation du passé devrait effectivement pouvoir venir encadrer le mythe afin de lui donner une fonction, soit celle de justifier la relation de proximité avec les Diolas. Toutefois, sans encadrement, ledit mythe ne trouve sa place qu'en fonction du fait d'être Sérère ou Diola et ne justifie pas le particularisme noon dans le pays. L'exclusion des Noons des Sérères n'est donc pas techniquement démontrable à l'analyse du seul mythe réputé les y adjoindre; cette possibilité se doit donc d'être revue sous l'angle d'une autre partie du discours sur leurs origines présumées, soit celle relatant leur possible autochtonie.

## 2.2 Sur l'autochtonie des noons : retour sur les théories

On l'a vu précédemment, les Noons, à travers les traditions orales que l'on peut recueillir aujourd'hui chez eux, tendent à se positionner en tant que frange particulière du groupe des Sérères. Toutefois, cette possibilité, même si tout à fait valable aujourd'hui en regard d'un long passé d'échanges interculturels et d'une volonté récente et toute politique d'« exister » et de se faire entendre, ne réussit pas à répondre à la question de toutes les particularités culturelles des Noons, voire du groupe *cangin* plus largement. De surcroît, force est de constater que la communauté scientifique, particulièrement occidentale, bute depuis longtemps sur la question, tout en ne sachant plus comment l'aborder : faudrait-il s'y pencher en opposant toute singularité noon à une forme d'essentialisation de « la » culture sérère? Peut-être faudrait-il miser plutôt sur les angles morts de la tradition orale pour comprendre l'installation des Noons sur leur territoire actuel? Encore, pourquoi ne pas miser sur la création d'un portrait interdisciplinaire des Noons, plus holistique dans ses approches? Toutes ces possibilités ont été tentées par différents auteurs, coloniaux et/ou scientifiques, dont les théories principales seront présentées

ici, divisées en deux grands courants de pensée : 1) un peuplement du Sénégal par le nord; et 2) un peuplement par le sud. Toutefois, ce qui me semble important pour la présente thèse se situe possiblement à un carrefour entre ces possibilités, à un croisement où les particularismes culturels noons peuvent à la fois être ou avoir été partagés avec d'autres, dans le temps. Ce même carrefour qui est lui-même l'angle mort majeur des traditions orales et qui doit plutôt être abordé dans une déconstruction de la conceptualisation inter-ethnique actuelle pour une (re)construction plus dynamique et multi-facette de l'identité groupale dans l'histoire. Ce faisant, il apparaît que la majorité des théories proposées sur l'origine des Noons n'est pas nécessairement fautive, bien qu'elle souffre selon moi d'une fixation sur la possibilité ou non que les Noons soient (ou aient été) autre chose que des « Sérères », ou encore que les Sérères soient ou non les premiers habitants du Sénégal.

En outre, parmi toute la littérature consultée abordant les origines des Noons, seules quelques hypothèses ont été formulées, chacune d'entre elles ne réussissant pas à faire consensus, tant chez les chercheurs qu'auprès des principaux concernés. La première à avoir été propagée – et à avoir été retenue pendant longtemps – est celle du Général Pinet-Laprade pour qui la seule différence importante entre « Sérères nones » et Sérères Sine repose dans la langue (ANS 1G-33; Pinet-Laprade, 1865a, 1865b, 1865c, 1865d, 1865e, 1865f). En effet, pour ce dernier, les Sérères du Nord-Ouest et ceux du Sine et du Saloum seraient d'une seule et même origine et seraient arrivés sur le territoire actuel du Sénégal par le sud, en fuyant l'ancien royaume du Gabou des Mandingues (Niane, 1989). S'installant alors sans résistance des Mandingues dans la région du Sine-Saloum, autour du Fleuve Gambie, le métissage entre les deux groupes serait à l'origine de la dynastie Guelewar issue à la fois de la lignée maternelle des Sérères et de la lignée paternelle des Mandingues. Selon Pinet-Laprade, tous les Sérères seraient issus de ce métissage avant qu'une frange ne s'en détache pour aller occuper un autre territoire afin d'y développer l'agriculture tout en étant protégés par les conditions géographiques que l'on reconnaît au plateau de Thiès (Kane, 1996). C'est ce qui aurait mené selon lui à la distinction entre Sérères Nones et Sérères Sine.

Malheureusement, cette thèse, même si maintenue officiellement jusque vers les années 1950 (Gravrand, 2016), ne résiste plus à l'importance que l'on attribue maintenant à la présence sérère

au royaume du Tekrour qui, lui, se situe plutôt au nord du Sénégal actuel, sur le Fleuve Sénégal. De plus, celle-ci demeure la seule à ce jour à proposer un peuplement du Sénégal par le sud. En conséquence, celle-ci n'est pas retenue aujourd'hui parmi les hypothèses possibles au sein de la communauté scientifique et ce, même si elle circule toutefois toujours sur le terrain afin de justifier la filiation entre « Sérères du Nord-Ouest » et Sérères du Sine, tout en demeurant le fondement de certains mythes tels que celui d'Aguène et Diambogne.

Une autre hypothèse circule, celle-là moins sur le terrain qu'auprès des chercheurs qui tentent de concilier la différence culturelle et linguistique des Noons avec une histoire qui pourraient être plus complexe et étendue dans le temps que la simple installation des « Sérères » sur le territoire du Sénégal actuel. Il s'agit de la thèse du P. Henri Gravrand, missionnaire spiritain particulièrement impliqué chez les Sérères du Sine et qui affirme que si les Sérères du Sine ne devraient pas être abordés comme un groupe monolithique, les « sérères » de la région de Thiès ne devraient quant à eux tout simplement pas être considérés parmi les Sérères (Gravrand, 1961). Gravrand présente sa thèse comme étant un croisement de celles des autres, à savoir que s'il se range du côté des auteurs proposant une installation sérère à partir du nord tel que le propose notamment Maurice Delafosse (Delafosse, 1912b), il constate toutefois de trop nombreuses contradictions sur cette possibilité dans le cadre de son travail chez les Sine. Pour lui, la réponse aux inadéquations entre les traditions orales des Sine qui viendraient du Gabou, et les traditions orales des populations plus nordiques est évidente : nous serions en présence de deux groupes ethniques différents, l'un venant du nord et l'autre, du sud. La recherche de Gravrand étant possiblement la plus poussée sur les origines de la société sérère, celle-ci tient compte de toutes les sources écrites de l'époque, jusqu'aux sources arabes; des travaux commissionnés par l'État, sous l'administration coloniale de Louis Aujas, ceux de Becker et Martin (1972) et Becker (1985, 1993); tout comme un nombre impressionnant de contes, mythes et légendes issus des traditions orales sérères et qu'il aura pu recueillir sur le terrain au fil des ans.

C'est suite à cette enquête de grande envergure que Louis Aujas (1931) proposa que les Sérères étaient les autochtones du Sénégal. Gravrand adhère à la possibilité que les Sérères puissent être les tous premiers habitants du Sénégal, mais réfute toutefois que ceux-ci en soient les autochtones. Puisant ainsi dans les recherches sur le métissage biologique au Sénégal de René

Verneau (1895), tout comme les recherches poussées de Cheikh Anta Diop sur les origines du peuplement sénégalais (Diop, 1987), Gravrand passera plus de 30 années sur le terrain à tenter de démontrer que non seulement la société sérère actuelle est le résultat de rencontres et de partages interculturels de longue date, mais celle-ci serait de surcroît arrivée au Sénégal alors qu’y vivait déjà ce qu’il appelle un « substrat paléo-sénégalais », ou encore la civilisation « Seereer-Cosaan » (Gravrand, 2016: 69). L’intérêt de cette thèse de Gravrand est multiple : d’une part, elle a le mérite de mettre en exergue les limites des hypothèses fondées uniquement sur un peuplement par le nord ou le sud, tout en proposant une installation depuis le nord et une rencontre interculturelle majeure avec les Mandingues, au sud. D’autre part, cette hypothèse permet de mieux comprendre les dynamiques d’échange et de co-construction des groupes culturels sénégalais qui revendiquent actuellement des origines parfois contradictoires. Encore, elle permet de mieux situer une sorte de substrat ethnique là où la majorité des traditions orales convergent : vers le Tekrou, là où auraient pu cohabiter les autochtones du Sénégal et les populations sahariennes (et donc, les populations migrantes que Diop (1987) identifie à l’Égypte pré-dynastique et la vallée du Haut-Nil). Finalement, l’hypothèse de Gravrand ouvre la question, sans qu’il ne puisse vraiment lui-même y répondre, de la possibilité de l’existence d’un second groupe *cosaan*<sup>81</sup> sur les lieux du massif de Thiès. En effet, celui-ci indique :

Les fondements anthropologiques de la Nation [sénégalaise] se ramènent cependant à trois [groupes ethnoculturels] : **les premiers occupants**, hommes préhistoriques de Tiémassas, habitant des cités lacustres ou des îles, ethnies anciennes des massifs de Thiès et du Sénégal oriental, hommes des mégalites. Tous, ils représentent le substrat du peuplement national, son premier fondement, jusqu’en Casamance et en Gambie. (Gravrand, 2016: 179)

Ainsi qu’en témoigne Gravrand, « le brassage [ethnique] actuel est évident, mais il ne doit pas masquer une réalité ancienne » (Gravrand, 2016: 198). En effet, celui-ci constate que le groupe *cangin* doit sa spécificité à une installation sur le territoire qui serait antérieure à la migration du Tekrou vers le sud. Toutefois, dans toute sa vie de chercheur, Gravrand ne consacre que neuf pages sur le groupe de Thiès plus spécifiquement, plus quelques mentions éparses de

---

<sup>81</sup> Pour Gravrand, le terme « *cosaan* » signifie « originel » ou « ancien » et réfère donc sinon aux autochtones, au moins aux premiers habitants d’un territoire. Cette distinction peut sembler paradoxale compte tenu de la définition même de l’autochtonie qui place sur un lieu donné les tous premiers habitants de ce lieu. Toutefois, la thèse de Gravrand mise sur l’installation sérère et vise une meilleure compréhension de la genèse du Sénégal, ce qui permet donc de distinguer entre les autochtones d’une région donnée et les tous premiers habitants du Sénégal.

spécificités culturelles à éclaircir. Il émet finalement l'hypothèse que le groupe de Thiès, qu'il qualifie aussi de *Cangin* parce que s'auto-identifiant comme tel selon ses observations<sup>82</sup>, serait composé de trois ethnies proto-historiques – les Ndoute<sup>83</sup>, les *Cangin*<sup>84</sup> et les Safènes – et qui auraient occupé le territoire de la région de Thiès, celle qu'ils occupent toujours, préalablement à la migration des Sérères qui quittaient le Tekrour.

Tout concorde donc, aux niveaux archéologique et linguistique, mais aussi des traditions orales Sérères et *Cangin*. De plus, cette thèse répond aux interrogations précédemment formulées chez les chercheurs et les missionnaires : « Les *None* des hauteurs de Thiès et du mont Roland, les *Palor* du lac Tanme, les *Safen* entre Pout et Poponguine[,] généralement tenus pour Sérères sont différents et peu connus; peut-être résiduels (sic) d'une couche antérieure à la mise en place des Sérères et Wolof; tous sont animistes convaincus. » (Pélissier, 1958: 86) Selon le même auteur, la circonscription aux Sérères du Sine, groupe majoritaire parmi les Sérères, au sein des différentes études ethnographiques et portant sur les « Sérères », élimine « toutes les formes marginales de l'installation sérère » (p.2). Gérard Dulphy (1939a, 1939b) et Léon Geismar (1933) présentent aussi les Noons comme étant les autochtones du Sénégal, tout comme certains voyageurs qui remarquaient déjà une originalité certaine à Thiès au début du 19<sup>e</sup> siècle :

« On trouve sur les côtes et dans plusieurs cantons des états du Damel, des peuplades de *Serreres* qui vivent dans l'indépendance. Ces peuples paraissent être les premiers habitants du pays; ils ne cultivent les terres qu'à proportion de leurs besoins; ils ont un langage particulier; ils fuient les autres noirs, commercent peu et vont presque nus » (Labarthe, 1802: 109-10).

Selon Pascal Dédhié Ndione, les noons sont assurément les premiers habitants du Sénégal, et il se réfère en cela à la confirmation de ses théories que lui aurait donnée le P. Henri Gravrand. Il va même plus loin en affirmant que non seulement les Noons sont les premiers habitants, mais ils seraient de surcroît les ancêtres des Sérères (Ndione, [S.I.]). Si je ne partage pas

---

<sup>82</sup> Outre l'utilisation par (Pichl, 1966) du terme « *cangin* » pour référer au groupe de la région de Thiès et qui identifient eux-mêmes Thiès sous le nom *Cangin*, il ne me semble pas avoir vu, perçu sur le terrain ou lu quelque part que ce groupe de Thiès ne s'est jadis identifié ainsi dans son histoire. Plutôt, l'affiliation au groupe Saafi prime et ce, depuis possiblement toujours.

<sup>83</sup> Selon Gravrand, la distinction entre Ndoute et Palor n'a d'importance qu'en fonction des traditions orales et résulterait en un conflit récent, toujours à éclaircir.

<sup>84</sup> Gravrand appelle « *Cangin* » spécifiquement le groupe des Noons de Thiès qui pourrait aussi, selon ma compréhension de l'histoire, inclure les Laalaa du Lekhar.

l'enthousiasme de Ndione sur la possibilité des Noons d'être les ancêtres des Sérères, je crois pouvoir affirmer qu'à la lumière de la démonstration que fait Gravrand, et à l'aide de toute la littérature que j'ai moi-même pu consulter afin de contre-vérifier les informations qu'il y met de l'avant, est des plus probantes. Toutefois, il y a là une nuance à apporter qui rapproche la thèse de Gravrand de celle de Ndione, et qui est sous-entendue par cet extrait de J. Joire qui dressait un portrait wolof de l'ethnologie sénégalaise lors de la première Conférence internationale des africanistes de l'Ouest :

Auparavant, toutes les régions qui s'étendent au Nord et au Sud du fleuve, depuis Atar jusqu'à la Gambie, étaient occupées par des « Sérères ». Tous les informateurs indigènes, Maures, Wolofs, Peuls, Bambaras consultés, sont unanimes et la citation suivante des chroniques du Fouta sénégalais résume assez bien leur point de vue : « Avant son arrivée (migration de Dya Ogô, vers 850) au Fouta sénégalais, ce pays était habité par des Noirs que l'on peut considérer comme autochtones et qui étaient probablement, soit des Sérères, soit des gens apparentés aux Sérères actuels : ces autochtones qui devaient se trouver, non seulement au Sud du fleuve Sénégal, mais au Nord jusqu'à l'Adrar et le Tagant où ils voisinaient avec les Soninké (les Gangara des Maures). » (Joire, 1951: 272)

L'intuition de Ndione implique donc que les Noons soient eux-mêmes issus de la migration, alors qu'au contraire, Gravrand les situe déjà sur le territoire, sans toutefois faire mention de leur arrivée. Pour ma part, les prochaines pages en témoigneront, je propose que les Noons soient effectivement les tous premiers habitants du Sénégal et les autochtones du territoire, mais qu'ils soient aussi issus d'un mouvement de migration, légèrement antérieur à celui coïncidant avec l'éclatement du Tekrou, comme en témoigne l'extrait suivant de Gerda Mansour qui tentait alors en 1980 de justifier les dynamiques multi-linguistiques du Sénégal :

The earliest state formation in West Africa mentioned by Arab sources was the Soninke Empire of Ghana (8th-13th centuries). Al-Bakri (writing in AD 1067) listed three kingdoms on the river Senegal as being its vassals, namely Sanghàna (on the Atlantic coast), Takrûr and Silla (the Soninka Galam), of which Takrûr was the most important, ruled by a Tukolor dynasty recently converted to Islam (Trimingham, 1962, pp. 40-2). The Takrûr of Al-Bakri is identical with Futa Toro, considered to be the cradle of the Tukolor, Fulbe, Sereer, and Wolof, a fertile river basin threatened by Berber invasions since AD 1000. Population pressure, scarcity of land and social change accelerated by the conversion to Islam marked the beginning of a series of migrations and the establishment of new states in the area. The following two centuries need to be seen as a time of fundamental reshuffle where, in their search for a new habitat, individual clans or groups of related clans were forced into contact with other migrating groups and/or the population they found already established, such as the Cangin group (now very few living in the area around Thies) and the Sosse (i.e. Soninke according to Boulegue, 1980). The result must have been a compromise in most cases: here acculturation and language shift, there maintenance of ethnolinguistic identity. The Sereer clans are said to

have headed the general exodus, moving south in three phases, and until today the Sereer population is substantial in the districts: Thies, Diourbel, and Sine-Saloum. (Mansour, 1980: 279-80)

En somme, il apparaît clairement dans la littérature jusqu'à maintenant que les Noons ne sont pas Sérères et qu'ils sont aussi à compter parmi les tous premiers habitants du Sénégal si ce n'est littéralement qu'ils soient les autochtones du pays actuel. Par contre, ainsi que le souligne Gravrand (2016: 201-02), le nom de ce tout premier groupe « sénégalais » n'est pas connu. Du moins, il ne l'était pas avant que l'on envisage que celui-ci puisse tout simplement être le groupe Saafi, ainsi que les prochaines lignes le démontreront dans une ouverture sur les origines des Noons qui puisse les positionner de façon indépendante des Sérères, et sous le statut de tous premiers habitants du Sénégal actuel.

### 2.3 Ouverture sur les origines des Noons

La théorie des Noons qui ne seraient pas « Sérères » est loin d'être acceptée à l'unanimité, que ce soit au sein de la littérature comme au sein de la communauté noon, et encore moins parmi les Sérères qui verraient alors l'octroi aux Noons d'une certaine antériorité sur le territoire, dans l'histoire et la culture sénégalaise, et donc aussi d'une légitimité de revendication d'un statut d'autochtone tout à fait particulier au pays. Et ce n'est rien en comparaison à la réaction à laquelle j'ai moi-même pu être témoin parmi les Wolofs de Thiès face à cette hypothèse que j'aurai lancée, tout à fait naïvement, lors de conversations mondaines informelles afin de tester la réception de mes réflexions dans le milieu thiéssois qui ne soit pas noon. Il s'agit d'une histoire qui « blesse », une de celles qui divisent : « une histoire qui ne fera certainement pas l'unanimité au sein de la communauté noon... », me répétait-on régulièrement parmi les intellectuels de la communauté. Toutefois, même s'il n'est selon moi pas nécessaire de « trancher » et de statuer sur *une* histoire des Noons pour son imposition officielle dans la (ré)écriture de l'histoire du pays, statuer minimalement sur une origine possible des Noons sera ici néanmoins nécessaire afin de mettre en exergue, d'une part, les éléments de culture propres à ce groupe et qui perdurent aujourd'hui, véhiculés notamment à travers leurs pratiques musicales.

D'autre part, ceci permet de mieux comprendre en quoi ces premiers éléments culturels ont pu trouver une équivalence vicariante dans la religion catholique au contact des missionnaires spiritains (voir chapitre suivant). En effet, je ne crois pas qu'il soit « suffisant » de statuer sur *une manière différente de faire pour une partie du groupe*, mais bien que cette manière différente de mettre en actes (Grégoire, 2016a, 2016b) une culture, hier comme aujourd'hui, résulte d'une historicité qui lui est propre et dont les points de divergence et de convergence justifient à eux seuls l'intérêt du *pourquoi* ces acteurs devraient être « différents ». Ce type de questionnement permet aussi de relier cause(s) et effet(s) (*quoi?* et *comment?*) dans une relation de réciprocité qui éclaire les observations du chercheur sur son terrain et répond minimalement à une volonté importante de (re)connaissance et de savoir de la communauté concernée. Dans tous les cas, il m'apparaît que la proposition faite ici sur les origines des Noons répond au mieux aux impasses sur lesquelles se butent depuis très longtemps les chercheurs qui ne savent s'il est bien ou non de mettre de l'avant l'individualité socio-historique des Noons.

Qu'en est-il alors de toutes ces « vérités » exposées précédemment et qui ne reflètent, finalement, que la (mé)connaissance de leur époque, de leurs producteurs, etc.? Pour les uns, l'ethnonyme « Noon » regroupe cinq familles sérères dites « Saafi » et se situant dans la l'actuelle Commune de Thiès : les Noon, Ndoute, Safène, Laalaa, Palor et/ou Diobas<sup>85</sup>. Ce sont les sources coloniales qui, dans les années 1960, auront été réactualisées par la découverte de la spécificité des langues que l'on appelle *cangin*, selon les recherches de l'ethnolinguiste William Pichl<sup>86</sup>. Pour les autres acteurs du terrain, les « Noons » sont l'obstacle au commerce avec les comptoirs français. Ainsi se propage donc la croyance de l'octroi d'un nouveau nom à un groupe pour l'ensemble des observateurs, concernés ou non : « le nom de ton ennemi devient nécessairement *synonyme* d'«ennemi»... », que je répétais incessamment sur le terrain.

C'est alors qu'il devient intéressant de recontextualiser la production des différentes sources parce que ces différents contextes nous donnent eux-mêmes une solution au problème de

---

<sup>85</sup> Ces deux derniers groupes se retrouvent ou non dans la famille *cangin* dépendamment de la date et de la source consultée.

<sup>86</sup> Walter J. Pichl, op. cit., 1966.

l'identité noon dans le temps. Pour les colons français, les premiers à prendre des notes ethnographiques sur les groupes ethniques de la région, tous les groupes du parler *cangin* sont des Sérères « devenus » Noons parce qu'ils s'interposent entre les comptoirs français de la côte et les Wolofs du Cayor et briment leurs activités commerciales. Mais le groupe noon est circonscrit rapidement à la ville de Thiès au fur et à mesure de la soumission à la France des groupes voisins parce que, pourrait-on dire, les premiers à capituler seront les premiers à se *détacher* de l'« ennemi » et à en perdre l'étiquette. Les « Sérères-noon » de la côte deviendront donc des Safènes et les « Noons » de Mont-Roland deviendront des Ndoute alors même que cet ethnonyme leur était déjà attribué antérieurement depuis plusieurs décennies. Les Palor de l'est de Thiès seront intégrés aux Ndoute pour leurs proximités dialectales. Les Noons du Diobas ne sont finalement plus « noons » suivant leur défaite contre l'armée et leur soumission à la France puisqu'il ne sont finalement pas du groupe *cangin*. Et les plus éloignés, les Laalaa, revendiqueront cet ethnonyme en fonction de leur occupation territoriale (*laalaa*, dans le dialecte noon, signifie « là où l'on s'est arrêtés »). À Thiès, enfin, les Noons demeurent encore et toujours des Noons, seuls revendicateurs de ce titre et du territoire de Thiès où ils semblent vivre depuis les tout débuts de leur présence au Sénégal suite à l'éclatement du Tekrou, selon les traditions orales.

En parallèle, les Noons ne sont pas « Sérères » pour les missionnaires basés à Thiès, mais ces derniers, trop occupés qu'ils étaient à évangéliser les autres groupes ethniques qui adhéraient moins aisément au catholicisme, ne se sont pas penchés sur la question identitaire des Noons puisque ceux-ci ont rapidement adhéré à leur mission évangélistrice. Cette honte d'être « Noon » se traduit donc historiquement par une apparition acceptée et intégrée de l'ethnonyme et sa circonscription graduelle à un noyau qui en subit toujours les conséquences aujourd'hui. Ce qui est flagrant dans cette embrouille ethnique, ce flou de perceptions, outre le cheminement de l'identité du groupe noon, c'est l'influence croisée entre la géographie et la religion qui dicte les rôles de la « différence » (Mignolo, 2001). En effet, l'étude des cartes et récits d'exploration, entre autres, témoigne déjà de deux éléments critiques pour une bonne compréhension de l'importance de l'ethnonyme « noon » pour le groupe concerné. D'une part, cette attribution nominale de longue date au groupe des Safènes qui est réputé s'y trouver, et son étendue successive aux cinq sous-groupes *cangin*, démontre que ceux qui se revendiquent « Noons »

aujourd'hui, tout comme celles et ceux qui souhaitent ardemment perdre cette étiquette, constituent jusqu'à maintenant le seul groupe parmi les cinq à se considérer comme « Noon », puisque les quatre autres groupes ne revendiquent pas ce nom.

D'autre part, cette indication nominale invalide la croyance, aujourd'hui très répandue, de l'attribution de l'étiquette ethnonymique signifiant « ennemi » aux Noons par les Wolofs dans les années 1860 et ce, pour deux raisons simples : la première est évidente en ce qui a trait à la datation qui repousse cette nomination d'au minimum 110 ans – ce qui n'empêche toutefois à aucun égard l'attribution du *statut* d'ennemi aux Noons par les Wolofs. La seconde est un peu moins évidente et tient plutôt d'une accumulation de facteurs. En effet, le groupe Safène est reconnu pour avoir très tôt capitulé contre les forces françaises, avant même les affrontements des années 1860 (leur territoire, le Diander, a été cédé à la France en 1861), ce qui ne les positionne pas en tant qu'ennemis des Français et des Wolofs puisque ne s'opposant pas à leur commerce et ne se situant pas sur le territoire gardé par les Noons de la future escale de Thiès. Témoigne à la fois de cette confusion nominale et de ce souci de distinction des différents groupes *Noons* cet extrait des OPMPF : « Nous arrivâmes à Popanguine (*sic*), dans le pays des Nones [...] La veille, des aventuriers Nones, venus de leurs montagnes, s'étaient rassemblés [...] Vous connaissez, d'ailleurs, mieux que personne le caractère cruel et sauvage de ces populations [...] » (OPMPF, 1878: 275-76).

Deux conclusions certaines peuvent être tirées, soit 1) les Noons étaient déjà *Noons* bien avant que l'ethnonyme ne devienne synonyme d'« ennemis » pour les Wolofs<sup>87</sup>; et 2) c'est suite à l'apposition de ce même synonyme que les quatre autres sous-groupes *cangin* se sont distingués des Noons de Thiès par l'abandon de ce nominé au profit de leurs identifications respectives en tant que sous-groupes constitutifs de l'identité Saafi. Les « Sérères » de Thiès ne sont donc pas devenus « Noons » à l'époque coloniale. Il s'agit plutôt ici d'un magnifique exemple du « paradoxe de l'identité » de László Garai (1981), explicitant la discordance entre l'identité auto-attribuée et celle attribuée par les autres, à la fois du groupe d'origine et des groupes voisins, mais aussi l'appropriation psychologique de l'attribution identitaire venant d'un autre.

---

<sup>87</sup> Ou peut-être l'était-il déjà précédemment, mais rien, ni dans les archives ni dans la tradition orale, n'indique l'attribution de ce titre d'ennemis avant les exactions de la décennie 1860.

À ce sujet, plusieurs m'auront mentionné, sur le terrain, que les Wolofs avaient « gagné une guerre psychologique », reléguant les Noons au statut d'effacés; un effacement qu'ils alimentent eux-mêmes à cause de la honte engendrée par un tel titre étiquetant effectivement des actes qu'ils ont bel et bien commis pour préserver leur territoire et leur patrimoine face à la colonisation. Des recherches approfondies dans la cartographie coloniale, voire les représentations du territoire exploré dans les récits de navigation, permettent de mettre au jour des preuves directes de cette inscription et de l'attribution d'un territoire donné, parfois celui de l'actuelle ville de Thiès, à un groupe ethnique qui était bel et bien appelé « noon » depuis un passé qui pourrait s'étendre à plus de deux millénaires.

Plusieurs ont, par le passé, fait l'exercice de reconstruction de l'épopée migratoire des Sérères, notamment, pour mieux comprendre le peuplement du Sénégal. Certains auront même étiqueté ces tentatives de collections d'« hypothèses par analogies » (Chavane, 1985: 11). Tout à fait en symbiose avec ce dernier point de vue, je crois cependant qu'une telle entreprise de (re)construction d'une histoire identitaire à partir de sources et de recherches aussi disparates que possiblement contradictoires ne devrait pas prétendre à l'exhaustivité ni à la précision, et encore moins à l'exactitude : « il ne s'agit pas d'une histoire "événementielle", mais d'une histoire "traditionnelle", résultant de la masse des acquisitions, sédiments et interprétations accumulés par l'histoire. » (Marino, 1981: 211) Mes propres conclusions vont dans ce sens, notamment si l'on considère, en plus de la pléthore d'études ethnolinguistiques sur le sujet, le rapport particulièrement prégnant qu'offre la comparaison entre les « Sérères noon » et les *Nonii* du culte de *Ceres*, culte originaire de Carthage et qui deviendra plus tard, en Afrique du Nord, le culte de *Cereres* (Audollent, 1912; Charles-Picard, 1954; Drine, 1986; Picard, 1982).

a) Une histoire millénaire

Une hypothèse pour le moins arbitraire et sans fondements apparents du docteur Eugène Maës, médecin déployé au Soudan français (actuel Mali) au début du 20<sup>e</sup> siècle et qui a publié une étude sur les « Pierres taillées, gravées et alignées du village de Tundidaro » (1924; voir la figure 11 qui situe Tundidaro sur le parcours migratoire généralement accepté des groupes ethniques de l'Afrique de l'Ouest), soulève la possibilité que la population à l'origine de ces pierres taillées, qui n'était pas celle occupant le territoire à l'époque de l'étude, serait antérieure à l'ère chrétienne ouest-africaine et serait soit carthaginoise, soit égyptienne (cette dernière possibilité étant conforme à la croyance la plus répandue actuellement; voir notamment Cheikh Anta Diop, 1987). Ces pierres seraient selon lui liées à un culte agraire symbolisant l'union rituelle du ciel et de la terre, parents de la végétation, qui évolueraient « selon un processus d'incarnations successives, jusqu'à la Trinité chrétienne du Père, du Fils et de la Vierge-Marie [...] en passant par la Triade Osiris-Isis-Horus » (Diop, 1987: 214).

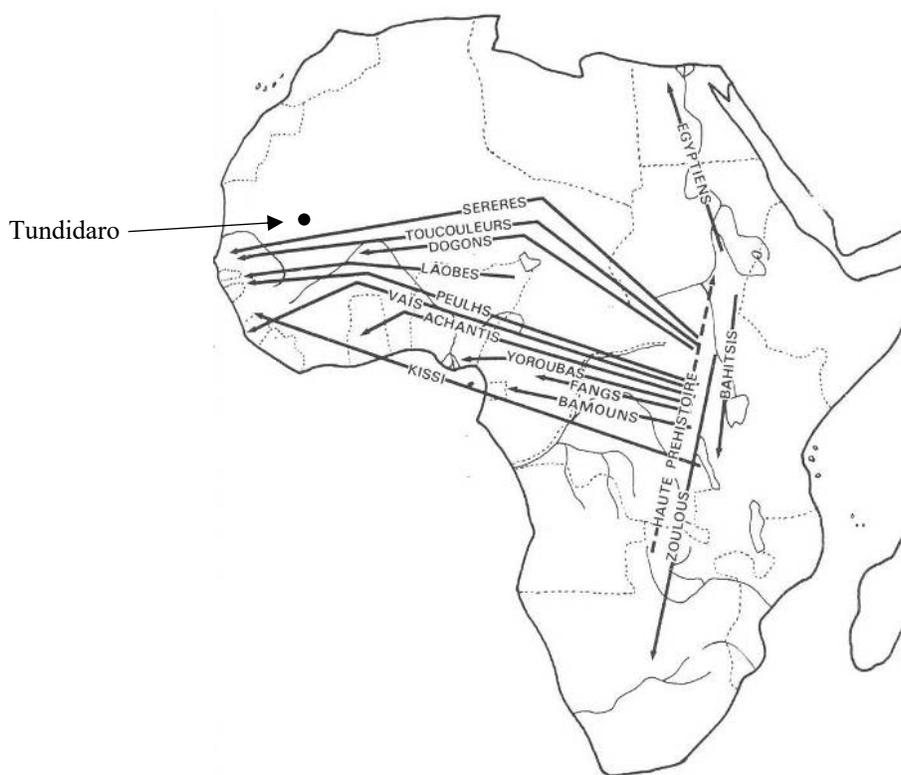


Figure 11 - Carte des migrations à partir de la région du Haut-Nil et des Grands Lacs  
Source : Diop (1987), *L'Afrique noire précoloniale*, p. 205

Cheikh Anta Diop (1987), même s'il n'est pas en accord complet avec les conclusions de Maës, soutient toutefois que l'analyse est valable et ce, pour plusieurs raisons. Notamment, au niveau linguistique, Diop affirme que les Sérères seraient originaires du Haut-Nil par la signification même de leur ethnonyme qui signifierait, en égyptien, « qui trace le temple » (p.213). Cette hypothèse serait conforme, selon lui, avec le fait du rejet de l'Islam quasi-systématique chez les Sérères, du moins, jusqu'à une époque récente. L'emplacement des différents sites archéologiques présentant de telles pierres taillées correspondrait, toujours selon Diop, au parcours migratoire des Sérères depuis le Haut-Nil jusqu'en Afrique de l'Ouest, en passant par l'actuel Sahara. Le nom même de Tundidaro pourrait être décortiqué pour obtenir « les collines de l'union » (*tundi* signifie « collines » et *daro*, « union sexuelle »; Diop, 1987 : 215). L'auteur met de l'avant une interprétation particulièrement pieuse du nom de ce lieu où le caractère rituel de la mise en commun est prédominant en fonction des autels que l'on y retrouve.

Toutefois, selon l'hypothèse que je peux moi-même formuler suite à l'accumulation d'informations recueillies à la fois dans les traditions orales et les écrits scientifiques (sociologies, histoire, archéologie et linguistique), « les collines de l'union » pourrait tout à fait être interprété différemment, notamment comme le lieu de rencontre de plusieurs groupes migrants. De plus, si Diop affirme que pareils autels étaient appelés *dekkrou* (littéralement, *dek* signifie « autel », dans le sens de « réceptacle »; Diop, 1987: 215), le rapprochement devient envisageable entre, d'une part, *dekkrou* et, d'autre part, le territoire géographique où l'on retrouve ces pierres rituelles dans le prolongement migratoire des Sérères jusqu'au Sénégal, dans la région appelée *Teckrou*. Réputé être le tout premier royaume du Sénégal, le Teckrou, plus souvent appelé « Tekrou », qui signifierait littéralement « vous êtes nommés » (Ndione, [2004?]), existait dès le 11<sup>e</sup> siècle (Al-Naqar, 1969). Ne pourrait-il pas plutôt être considéré comme étant le lieu de rencontre de divers groupes migrants, comme en témoignent les travaux importants de Nehemia Levtzion (1975), depuis l'Égypte jusqu'à cet endroit, en passant pour certains par l'Espagne chrétienne et l'Empire du Mali alors en pleine expansion? L'Empire du Soudan<sup>88</sup> qui, au fil des conquêtes et des échanges, sera passé de l'Empire du Ghana (4<sup>e</sup> au 11<sup>e</sup> siècles) à l'Empire du Mali (11<sup>e</sup> au 17<sup>e</sup> siècles), devenu aussi l'Empire de Gao (7<sup>e</sup> au 16<sup>e</sup> siècles),

---

<sup>88</sup> Comprendre ici le territoire du tout premier royaume ouest-africain, situé dans la zone frontalière Mali-Mauritanie, avec plus ou moins de variation territoriale, selon le siècle et l'étendue des conquêtes.

avec des limites et frontières mouvantes au fil des successions (Delafosse, 1912a), n'aurait-il pas été un carrefour interculturel et inter-religieux, un point d'arrivée à partir duquel on est « nommé » en situation de rencontre (Barth, 1969; Poutignat et al., 2012)?

Les premières sources, qui placent la fondation de ce royaume entre le 1<sup>er</sup> et le 9<sup>e</sup> siècle, mentionnent l'exode des Sérères du Tekrour vers le sud afin de fuir l'imposition de l'Islam, aux 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles (Chavane, 1985: 38), et de conserver leurs croyances animistes, plus particulièrement axées sur l'agriculture. Mais c'est à partir de ce point que la (re)construction de l'origine des Noons par rapport aux Sérères se doit de poindre. Suivant la possibilité, mentionnée ci-dessus, de l'autochtonie des Noons au Sénégal, Diop (1987) ne différencie en aucun moment les Sérères du nord-ouest (*cangin*) de ceux du Sine. Même ses études comparatives à partir de la linguistique ne font pas état de cette différence alors même que Laporte et al. (2017) soulèvent des pierres taillées similaires à celles de Maës, retrouvées sur certains sites archéologiques, notamment au Burkina Faso, portent le nom, au singulier, de *si siine* (p.101). Cette lacune, qui ne discrédite pas l'hypothèse de l'autochtonie des Noons parmi les Sérères ni les origines nilotiques des Sérères pour Diop, renvoie au contraire, et avec force, à la première hypothèse de Maës (p.213-16) qui considère la possibilité d'une origine carthaginoise à ces populations tailleuses de pierres.

Si Diop focalise son attention sur les Sérères du sud, il est peut-être justifié que leur origine, qu'il prétend être du Haut-Nil, diverge de celle attribuée aux « Sérères » par Maës (1924) qui pourrait correspondre davantage à la faction « sérère » du nord-ouest. Le lieutenant Louis Desplagnes (1907) soulevait déjà tout l'intérêt qu'aurait une étude comparée de la production industrielle égyptienne et carthaginoise, notamment des perles, et du transport de cette production jusqu'au Mali et, plus largement, aux environs des sites archéologiques observés alors au Soudan français lors de sa mission (p.61). Mais son étude souligne aussi, et parallèlement, que ce sont bel et bien les berbères mauritaniens et les arabes qui apportèrent au Tekrour la religion musulmane<sup>89</sup> (p.76 et suivantes; voir aussi Lhote, 1972), celle-là même qui

---

<sup>89</sup> D'ailleurs, *Takrur* est le nom donné par les auteurs arabes du Moyen Âge au territoire non converti à l'Islam des « Lamlam », animistes noirs réputés anthropophages et *indépendants* (Hopkins et Levtzion, 1981: 184, 319, 46). L'appellation « Lamlam » référant à un groupe indépendant qui aurait vécu au Teckrour et qui pratique l'anthropophagie n'est pas sans faire réagir sur le terrain puisque de tout le Sénégal, les Noons sont ceux qui sont

aura poussé les « Sérères » à migrer vers le sud et ce, *après* que les habitants du Royaume du Soudan aient professé la chrétienté en partie jusqu'en 469 de l'Hégire (correspondant à l'année 1076-77 après J.-C.; Hopkins et Levtzion, 1981: 310) et aient entamé une conversion de masse à l'Islam (Lhote, 1972).

Cherchant alors à retracer les différents déplacements de populations sur d'anciennes cartes coloniales et provenant de récits de navigation afin de mieux me situer à travers ces diverses hypothèses, il se trouve que les multiples graphies de l'ethnonyme « sérère » m'ont conduit à considérer une recherche, à partir de la cartographie coloniale, en utilisant le mot « cereres ». Effectivement, on constate sur la *Carte de l'Afrique française ou du Sénégal* (1726) l'apparition d'un lac nommé « Lac de Ceres » puis, la même année, la *Carte de l'Afrique française* qui nomme ce même lac « Lac des Cereres » (voir figures 12 et 13 ci-dessous; voir aussi l'annexe E). En fait, si cette possibilité toponymique est sans conteste présente parmi les possibles orthographes du mot « sérère » dans l'histoire des Noons – n'était-ce alors qu'une sorte de latence entre deux orthographes différentes, faute de systématisation? – elle renvoie

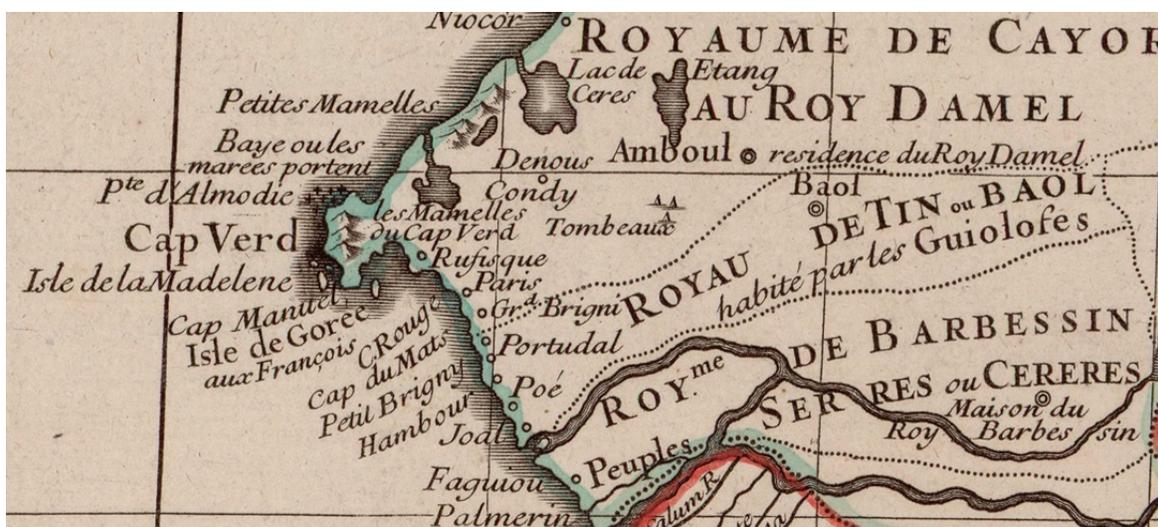


Figure 12 - Cartes de l'Afrique française ou du Sénégal (1726)  
Source : Gallica, en ligne, <http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb40592700m>

réputés être anthropophages – compris ici dans le sens où on peut « manger » l'âme de quelqu'un en le dissociant du corps pour l'emprisonner dans un arbre sacré – et ce, particulièrement dans la zone de Thiès dont la capitale, justement, était Lamlam lors de leur installation dans la zone (voir chapitre 1).



Figure 13 - Carte de l'Afrique Française (1726)

Source : Gallica, en ligne, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40623336g>

aussi à un culte, chez les Berbères qui l'auront propagé rapidement, et dont les origines se situeraient justement à Carthage avec le culte de Cérès qui y est introduit aux environs de 396 après J.-C. (entre autres, Audollent, 1912; Drine, 1986; Picard, 1982), et dans une forme primaire dès les 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> siècles avant J.-C. (Camps, 1993).

Il se trouve aussi que ce culte de Cérès trouve des similitudes en Égypte (Charles-Picard, 1954), qui permettraient de dater la pratique d'un culte similaire au 2<sup>e</sup> ou 4<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (Carcopino, 1928). De plus, le passage en Afrique de cette croyance chez les Berbères coïncide avec l'intégration du culte agraire de Déméter et Kore (Charles-Picard, 1954), à travers les rapports entre les Siciliens et les Puniqes, et la montée en pouvoir d'une Carthage romaine et chrétienne (Drine, 1986) qui donneront l'impulsion nécessaire aux Berbères qui entament donc une migration vers le sud (Carcopino, 1928), notamment en traversant la Mauritanie et, donc, l'ouest de l'Empire du Ghana qui s'y trouvait alors. C'est ce contexte qui encadrera la pluralisation du culte de Cérès qui deviendra celui de « Cereres » et au sein duquel seront vénérées Déméter et Kore, protectrices de l'agriculture<sup>90</sup>. Cette croyances deviendra donc, avec

---

<sup>90</sup> Pour une mise en contexte rapide de la mythologie entourant Déméter et Kore : Déméter est la déesse de la terre-mère. Elle est liée à sa fille Kore (ou Coré), aussi appelée Perséphone ou Proserpine, qu'Hadès enlève pour en faire son épouse dans les enfers. Déméter part à sa recherche et finit par obtenir du roi des enfers que sa fille passe le printemps et l'été sur terre, puis règne sur les enfers le reste du temps. Ainsi, Déméter et sa fille sont les déesses de l'agriculture et de la fertilité : l'épi de céréale est le symbole du pouvoir de Déméter, et Kore est associée au cycle de l'agriculture (Déméter, d'après Encyclopædia Universalis en ligne).

le temps, un culte agraire de la fécondité (Carcopino, 1928), mais dont la fonction eschatologique deviendra des plus importantes et se transposera plus tard dans ce compagnon mystique accompagnant le Noon, le rônier, arbre dont la conception qu'en a la communauté est construite sur la dualité mâle-femelle (voir chapitre 7) :

En effet, le rôle de la femme dans ces rites s'explique par l'idée de la fécondité et de la fertilité en général [...] Il est nécessaire de préciser que l'association de la femme aux cérémonies qui assurent la fécondité est très ancienne aussi chez les Berbères. « La récolte, dit Henri Basset, est le produit d'un mariage magique renouvelé chaque année, entre un élément femelle, la terre (ici c'est la femme appelée en berbère Taslit, la mariée) » [citant Henri Basset (1921), « Les influences puniques chez les berbères », dans *Revue africaine* 62, p.361], et un élément mâle, la pluie (l'époux = Asli). (Drine, 1986: 491)

Toujours suivant le culte des Cereres, il existe en Afrique un statut particulier pour les prêtres y prenant part et que l'on « affranchie »<sup>91</sup> : ceux-ci deviendront des « Nonii » (Drine, 1986). Il s'agit d'un statut de fait et d'identité qui n'est alors ni péjoratif ni positif, mais qui laisse possible pour ces affranchis toute autre activité dans la communauté et qui apporte cette condition importante d'être « libre » de ses croyances et de ses implications dans la société. Au niveau de la linguistique, on me mentionne régulièrement, sur le terrain, et pour contredire la nomination exclusive d'« ennemi » par les Wolofs aux Noons, que le mot « noon », dans le dialecte noon, viendrait de l'expression *mi noon da*, littéralement « je pointe du doigt ». Évidemment qu'un groupe en conflit avec un autre deviendra l'ennemi de celui-ci et qu'on le « pointerait du doigt » afin de le désigner comme le camp adverse : sa stigmatisation et sa désignation en tant que bouc émissaire font de lui la cible par excellence pour porter le fardeau de ceux qui ont pourtant été vaincus dans leur résistance. C'est du moins l'association qui me semble être faite dans la communauté noon depuis plusieurs décennies. Je crois plutôt, suivant la somme de tous les indices ci-dessus, que le mot « noon » se réfère à lui-même en tant, effectivement, qu'ethnonyme dont l'antériorité précéderait tous ces essais de contrer l'appellation wolof : en effet, « noonii », chez les Noons, se traduit tout simplement par « ce Noon-là ».

Dans un autre ordre d'idées, Aliou Dione, linguiste safène et spécialiste des traditions orales Saafi et avec qui j'ai eu la chance de travailler, mentionnait toujours le départ d'Égypte des

---

<sup>91</sup> Les raisons de l'affranchissement de ces prêtres n'ont cependant pas été trouvées à la lecture des sources auxquelles j'aurai pu avoir accès sur le sujet.

Saafi, mais réfutait la thèse de Cheikh Anta Diop sur un passage direct à travers l'actuel désert du Sahara (voir figure 12 précédemment). Dione me mentionnait toujours les liens linguistiques divergeant entre les *cangin* d'aujourd'hui et le langage égyptien de l'Antiquité en s'opposant toujours à la thèse de Cheikh Anta Diop, et la proximité des savoirs techniques entre ceux de l'Égypte antique et la fabrication de perles pour les bijoux dans les différentes communautés saafi et qui viendrait, elle, plutôt de la zone méditerranéenne. Sans pouvoir fournir d'explication à ses conclusions (qui me semblaient alors être plutôt de l'ordre de l'hypothèse, voire de l'hypothétique), il se trouve que mes recherches pour approfondir la proximité entre « Sérères » et « Cereres » afin d'éliminer toute possibilité de confusion autour d'une simple erreur de graphie m'ont conduit à consolider la piste d'Aliou, tout en proposant que les Saafi pourraient bel et bien avoir quitté l'Égypte, dans l'Antiquité, vers la zone méditerranéenne, avant de redescendre vers le Fouta sénégalais, en passant par Carthage où ils auraient pu croiser des Noonii fuyant eux aussi les Berbères qui adhéraient alors massivement, à cette époque, à l'Islam.

Aliou, qui soutient cette possibilité de l'histoire, me racontait aussi que, suite à ses recherches avec un certain David Maranz, il aurait découvert que les Noons auraient été en contact avec l'alphabet « raampa » *pendant leur contact prolongé avec les Saafi*<sup>92</sup> (Maranz, 2013; Aliou Dione, 17 novembre 2019). En effet, suite à sa lecture de *Koumen : texte initiatique des pasteurs Peul* d'Amadou Hampâté Bâ (1961) où un début de collecte de symboles et de marquages au fer rouge sur le bétail avait été entamée, Maranz se rend au Sénégal en 1992 pour des recherches chez les Safènes. Il recrute Aliou Dione, alors jeune adulte et, surtout, fils du chef du village dans lequel il réside. C'est d'ailleurs le père d'Aliou qui leur aura confirmé que ces symboles qu'ils recherchaient étaient bien connus des Saafi qui réfèrent à ce mode de communication par le mot « raampa » (Maranz, 2013; Aliou Dione, 17 novembre 2019). Si cette tradition de communication « raampa », réservée à un groupe particulièrement restreint d'hommes initiés parmi les aînés<sup>93</sup>, est plus ou moins tombée dans l'oubli au tournant des années 1900 avec la montée grandissante de l'Islam au Sénégal qui rejetait alors toute utilisation de symboles autres

---

<sup>92</sup> Je souligne ici l'intuition sous-entendue d'Aliou qui tendait à distinguer les Noons des Saafi, sans toutefois exprimer clairement sa réflexion.

<sup>93</sup> C'est d'ailleurs grâce à ce système de communication sous forme de marquages, entre autres sur les bétails, que les mécontents du Diander ont pu reconnaître les bœufs volés par Daali Teng en mai 1862 (voir précédemment, section 1.1.c).

que ceux de l'arabe, celle-ci était toutefois répandue au sein de plusieurs groupes ethniques présents au Sénégal, en Mauritanie et en Guinée : notamment, en plus des Saafi, les Sérères du Sine, les Peuls, les Mandingues et les toucouleurs (Maranz, 2013). En somme, Maranz développe dans son article de 2013<sup>94</sup> toute une théorie sur la provenance de la communication « raampa » qu'il situe, justement, à Carthage, chez les Phéniciens impliqués dans le commerce méditerranéen dès le 2<sup>e</sup> siècle et, plus tard, notamment avec l'Égypte.

Mon hypothèse est donc que pendant cette période où Saafi et Noons s'opposaient à l'islamisation, ceux-ci se sont côtoyés dans leur cheminement conjoint, au nord de l'Afrique, jusqu'à l'Empire du Ghana où est maintenant attestée la présence d'un culte synchrétique, catholique romain et animiste, pour poursuivre ensuite vers le Tekrour au moment de l'éclatement de l'Empire. C'est à ce moment que Noons et Saafi auraient rencontré les Sérères venant d'Égypte selon la Thèse de Cheikh Anta Diop, puis se sont installés les premiers au Sénégal, possibilité leur octroyant ainsi, selon la présente hypothèse, le titre d'autochtones du pays. La suite est conforme à ce qui est généralement accepté à la fois dans la communauté sénégalaise et dans la littérature scientifique : les Sérères ont poursuivi leur chemin vers le Sine où ils se sont alliés avec les Mandingues de l'Empire du Gaabu, au sud, en passant par le territoire des Saafi-Noons déjà installés dans l'actuelle région allant de Thiès à la Petite-Côte. Les Noons ont peut-être comme origine l'Égypte comme le souligne Cheikh Anta Diop, mais ceux-ci sont assurément « devenus » Noons, libres de leurs choix de croyance et d'action, dans la pluralisation du culte de Cérès.

Conformément aux traditions orales et à la thèse nilotique de Diop, et suivant les recherches d'Aliou Dione sur l'alphabet raampa, « saafi » est possiblement l'identité primaire des Noons tels qu'ils se considèrent aujourd'hui et que la littérature tend à leur reconnaître. Leur identité « noon » s'est ainsi vue comme la modulation d'une facette identitaire reliée aux croyances religieuses du groupe alors en déplacement et au fil des rencontres interculturelles. Celles et ceux que l'on dit Noons aujourd'hui peuvent donc sans problème être aussi Saafi, à même titre

---

<sup>94</sup> Le site <http://phoenicia.org> à partir duquel on peut lire l'article de David Maranz me semble être beaucoup plus un blogue qu'une plateforme académique ou scientifique. Toutefois, il s'agit du seul texte que j'ai pu trouver de l'auteur jusqu'ici dans ma tentative de consolider la réflexion que j'ai moi-même entamée avec Aliou Dione sur le terrain.

que l'on dit des Noons d'aujourd'hui qu'ils sont majoritairement catholiques : le problème de terminologie ethnique sur lequel butent les chercheurs depuis tant d'années peut ne renvoyer qu'à des facettes différentes d'un seul et même groupe puisque l'étiquette religieuse peut exister en soi, sans empêcher le véhicule de l'éthique ethnique, comme en témoigne la possibilité aujourd'hui d'être Noon et musulman. L'hypothèse que je mets actuellement de l'avant n'invalide donc pas la possibilité ni la pertinence de la démonstration de Cheikh Anta Diop quant aux origines nilotiques des Sérères. En un sens, si cette même hypothèse touche à la démonstration de Diop, elle consolide en certains points la possibilité des origines nilotiques de certains groupes ethniques ouest-africains. Toutefois, cette même hypothèse tient compte d'une somme beaucoup plus considérable et actualisée de littérature provenant de recherches beaucoup plus diversifiées et, le plus important, elle correspond beaucoup mieux aux traditions orales du groupe *cangin*. Ainsi, lorsque les Noons mentionnent aujourd'hui la volonté toute particulière de redevenir les Saafi qu'ils étaient autrefois tout en étant libres et « sérères », ils ne me semblent pas si loin d'une possibilité viable en fonction de leur histoire : d'un côté, c'est qu'ils partagent effectivement une longue histoire migratoire avec les Saafi, leurs voisins actuels; et de l'autre, il ne fallait qu'éclaircir ce qu'être « cerere » signifiait pour comprendre les implications d'un tel « retour » à un groupe ethnique dont la représentation au Sénégal est d'un tout autre ordre de grandeur.

#### 2.4 Le « temps » d'une autre histoire des origines...

Enfin, l'histoire de l'origine des Noons proposée ici, (re)construite – et pour paraphraser Henri Pointcarré quant à la validité d'une théorie –, n'est pas, je l'espère, définitive, et n'est certainement pas la seule possible, notamment dans la recherche d'un consensus historique actuel. Toutefois, si elle en est une prémisse de renouvellement acceptable et prometteuse, elle demeure conséquente autant que possible avec le but fixé dans le cadre de la présente thèse et sert au mieux à mettre en contexte l'observation des échanges et emprunts – on le verra, musicaux, mais pas seulement – entre les Noons et les missionnaires catholiques français au fil de la colonisation du Sénégal. En tous les cas, il s'agit moins ici de fixer cette histoire que d'en bâtir un repère socio-temporel qui permettra, au fil des prochaines pages, de comprendre précisément les tenants et aboutissants culturels résultant de ce passage d'un état de « pré-

catholicité » à celui, postcolonial, dit « catholique ». En effet, suivant la démonstration des nombreux contacts et échanges inter-goupes historiquement dans le cheminement du groupe, tant au niveau territorial qu'identitaire, l'idée avec le fait de (re)construire un passé pour les Noons ne s'imbrique absolument pas dans une volonté de retour sur une origine qui puisse être ou mener à considérer certaines pratiques socioculturelles comme « authentiques » ou, à l'extrême, épurées de toute influence préalablement au contact colonial. Plutôt, cette « histoire » permet de laisser toute la place qui lui revient à la communauté noon afin qu'elle ait la possibilité de puiser dans ses acquis et son héritage socio-historiques, et dans une culture tout à fait légitime qui s'inscrit elle aussi dans une histoire complexe et parsemée de rencontres l'ayant co-construite au fil du temps.

Dans un autre ordre d'idée, il serait erroné de considérer pareil travail de reconstruction comme étant moins scientifiquement valable puisque plus ou moins vérifiable (Herskovits, 1938). Au contraire, développer et mettre au jour cette histoire par accumulation de rencontres au fil du temps permet à juste escient de (re)considérer les *comment* et *pourquoi* des affinités observables dans la rencontre qui demeure au cœur des préoccupations pour la présente thèse : celle qui a eu lieu pendant la colonisation et qui aura finalement « formaté » une nouvelle identité « noon ». C'est ce qui aura permis à ce groupe de perpétuer son identité jusqu'à aujourd'hui. Pareille reconstruction d'une identité « pré-rencontre ciblée » permet de mettre l'accent sur l'impact de cette même rencontre, sur un état de fait identitaire à partir duquel l'analyse du changement peut s'effectuer (Herskovits, 1938). Particulièrement, ainsi que l'on peut le constater dans le cadre de la présence des religieux sur le territoire de Thiès pendant la période coloniale, cette rencontre aura mis en jeu(x) les Noons et les missionnaires catholiques. De plus, cette proposition nouvelle d'un passé culturel s'ancrant dans une temporalité longue et lente consolide en quelque sorte la théorie la plus répandue sur l'origine des Noons, celle de Cheikh Anta Diop, tout en s'imbriquant dans un système complexe de possibilités et d'échanges interculturels au sein desquels certains angles morts demeureraient toujours sans réponses convaincantes. La mise en lumière des différents récits du premier chapitre, à l'aide d'une approche indisciplinée et interdisciplinaire dans celui-ci, aura finalement permis d'expliquer les incohérences relationnelles et historiques, voire les incongruités discursives que la science ne parvenait pas à

comprendre, tout en permettant de donner la voix à tous les acteurs impliqués dans le phénomène social à l'étude.

En somme, faire un retour sur les origines des Noons aura permis de rendre compte d'un décalage entre, d'un côté, toutes les formes de savoirs générés par tous les observateurs d'un même phénomène social pendant la colonisation – y compris les Noons eux-mêmes –; et de l'autre, et la réalité, sur le terrain (Pennec, 2011). Surtout, ce décalage des formes de savoirs générés (colonial, missionnaire, oral et scientifique) témoigne de tout son potentiel de dérive idéologique lorsque placé vis-à-vis du temps de l'écriture (Fabian, 2006). En effet, le manque de « coevalescence » ou le problème de co-temporalité auquel Fabian met en garde l'anthropologie me semble être une critique tout à fait généralisable à tout acteur générant des connaissances sur un « autre », particulièrement dans un contexte comme celui de la colonisation. Le rejet et l'oubli des Noons par les Autres du Sénégal en est un excellent exemple; un exemple dont les racines ont toutefois pu prendre toute une vitalité grâce à certains travaux scientifiques et académiques, occidentaux ou africains.

L'histoire elle-même indique pourtant quelques possibles afin d'éviter de tomber dans un détachement aussi marqué et franc d'une réalité vécue par une communauté dynamique dont les conduites et la culture se moduleront dans le temps. Entre autre, la prégnance du Tekrour dans les traditions orales en tant que « carrefour » où *l'on nomme* les groupes peut être mise en rapport avec les théories de l'identité ethnique qui témoignent aujourd'hui de la non-nécessité d'identification en dehors du contact avec un autre, mais qui oblige toutefois, comme le mentionnait déjà ailleurs Jean-Loup Amselle (1987: 480), à déconstruire « des réalités ethniques, c'est-à-dire des étiquettes qui figent abusivement telle ou telle population dans une catégorie donnée, [ce qui] impose la prise en considération à travers une analyse anthropologique et historique de terrain, des unités sociales effectives qui sont les véritables sujets de l'histoire à chaque période considérée. » Ici, le contact interculturel aura mené à l'identification des groupes à travers le temps et les mouvements migratoires, et cette rencontre plurielle aura permis l'échange, à la fois de pratique et de conceptions cosmo- goniques/logiques, mais aussi d'appartenances liées à certaines croyances. Non pas que

ce soit nécessairement par convergence de ces croyances, mais bien en opposition avec d'autres, plus hégémoniques, comme l'Islam par exemple.

Comme s'il était aussi simple de catégoriser des identités groupales dans des boîtes en fonction de leur perception par d'autres et leurs conduites sociales envers ce groupe, l'histoire aura vu une affiliation stricte des Noons aux Sérères, mais en tant que frange catholique. Toutefois, suivant les propositions des deux premiers chapitres, il y a des raisons de croire que la distinction des « affiliations » ethnique et religieuse se doit d'être revue au prisme des dynamiques historiques dans un temps long, et non seulement en fonction d'événements majeurs récents uniquement. À ce sujet, les revendications des Noons en tant qu'ethnie indépendante s'inscrivent 1) dans un cheminement qui repose à la fois sur des revendications identitaires pour son adhésion au groupe « sérère » aujourd'hui; et 2) dans un flou qui devrait porter plus sur l'importance et l'existence antérieure d'une identité « cerere » que sur la création récente d'une affiliation ethnique.

Les Noons ont peut-être comme origine l'Égypte comme le souligne Cheikh Anta Diop, mais ceux-ci sont assurément « devenus » Noons, libres de leurs choix de croyance et d'action, dans la pluralisation du culte de Cérès. Conformément aux traditions orales et à la thèse nilotique de Diop, et suivant les recherches d'Aliou Dione sur l'alphabet raampa, « saafi » est possiblement l'identité primaire des Noons tels qu'ils se considèrent aujourd'hui et que la littérature tend à leur reconnaître. Leur identité « noon » s'est ainsi vue comme la modulation d'une facette identitaire reliée aux croyances religieuses du groupe alors en déplacement et au fil des rencontres interculturelles. Celles et ceux que l'on dit Noons aujourd'hui peuvent donc sans problème être aussi Saafi, à même titre que l'on dit des Noons d'aujourd'hui qu'ils sont majoritairement catholiques : le problème de terminologie ethnique ne renvoie qu'à des facettes différentes d'un seul et même groupe puisque l'étiquette religieuse peut exister en soi, sans empêcher le véhicule de l'étiquette ethnique, comme en témoigne la possibilité aujourd'hui d'être Noon et musulman.

Cependant, alors que l'hypothèse présentée ici soulignerait *déjà* une certaine continuité religieuse, chez les Noons depuis les Nonii de Carthage et l'adaptation, en Afrique du Nord, d'un culte originel, quel qu'il puisse être, à celui de Cereres, pourquoi alors opérer, comme le

propose Diouf (2004), une seconde affiliation *religieuse* avec les Sérères qui, au final, se seront convertis à l’Islam alors que les Noons auront plutôt adopté le catholicisme? Toute cette « histoire » des Noons ne démontre pas non plus en quoi *un* groupe des leurs, parmi les *Cangin* donc, aura été plus porté vers le catholicisme plutôt que les Safènes, par exemple qui, eux, se seront tournés vers l’Islam et ce, malgré l’établissement d’un centre de chrétienté et d’un pèlerinage chez eux, à Poponguine (Searing, 2006). En effet, Searing mentionne que les thématiques menant à une conversion des Safènes vers l’Islam plutôt que vers le catholicisme relèvent pourtant de questionnements analogues à ceux que l’on pouvait certainement retrouver chez les Noons, notamment « intimate issues linked to ethnicity [and] that conversion to Islam gave the Safèn more agency in redefining ethnic identity and in coming to terms with their history » (p.116). Après tout, le culte agraire des tailleurs de pierres est déjà réputé être l’équivalent vicariant de la Sainte Trinité chrétienne :

« la pluie correspond à l’eau fécondant la Terre (Déesse-Mère) et envoyée par le Ciel (Dieu-Père [...]). La végétation qui poussait après cette union était le produit divin; d’où l’idée d’une Trinité Cosmique qui évoluera, selon un processus d’incarnations successives, jusqu’à la Trinité chrétienne du Père, du Fils et de la Vierge-Marie (remplacée par le Saint-Esprit). » (Diop, 1987: 214)

Quoi que possible, puisque l’adhérence à une identité multiple demeure toujours possible en fonction de différents paramètres et aspects socio-historique donnés (Amselle, 1990; Amselle et M’Bokolo, 1985), cette situation se doit, selon moi, d’être repensée à la lumière des aboutissants coloniaux, à savoir l’apposition d’une identité ethnique qui n’aura finalement pas été la leur originellement, mais qui aura toutefois pu conférer aux Noons un certains statut marginal. En outre, il semblerait ainsi que les Noons d’aujourd’hui considèrent l’apport catholique comme étant un phénomène ou une cohabitation « instrumentalisante » : là où s’implantaient les missions se construisaient des écoles, des hôpitaux, des pénitenciers, des orphelinats, etc. Et il en est de même concernant la *Charitas*, cette « passion » du missionnaire qui allait, de village en village, afin de venir en aide aux malades, tout en distribuant des bonbons aux enfants pour en faire leurs alliés.

L’image *aujourd’hui* du contact missionnaire d’hier n’aurait pas « pris » dans le partage et la compréhension, mais bien dans l’apport réciproque : pour un, les structures modernes et, pour

l'autre, la réalisation de sa mission de prosélytisme chrétien. Il est vrai, selon la conception qu'ont les Noons de leurs croyances passées, qu'une concordance aurait pu être de l'équation relationnelle; c'est plutôt que l'accent, pour eux, est clairement situé du côté du colonisateur : du côté de celui qui aura été le moteur de leur identification, de leur « identité », *par* les autres et *auprès* des autres. Toute cette condition de « colonisé » n'aura, à leurs yeux, servi qu'à les laisser *en arrière*, en opposition contre ce qu'eux-mêmes refusaient aussi de devenir : autre chose que des Noons. Mais qu'en est-il réellement de cette rencontre avec le missionnaire? Qu'est-ce que pourrait nous apprendre le déplacement de la focale coloniale qui masque encore aujourd'hui le rôle des croyances? Qu'est-ce qui aura permis, dans cette rencontre, la création de « nouveaux » code pour assurer à la fois l'adoption du catholicisme et la continuité d'une identité noon? Le prochain chapitre mettra de l'avant les relations d'équivalence entre les différents systèmes de croyance en présence pour une meilleure compréhension de l'exception noon au Sénégal et mettre en contexte l'ethnographie des pratiques musicales qui suivra dans la section qui suivra ensuite.

## **Chapitre 3      Du contact missionnaire et religieux**

Revenir sur l’histoire millénaire des Noons dans les deux premiers chapitres, à la fois dans les traditions écrites et orales, puis dans les théories avancées sur leur autochtonie, aura eu deux conséquences. La première établit fondamentalement les Noons dans un paysage socio-historique devant être reconsidéré aujourd’hui pour leur reconnaissance en tant que groupe ethnique à l’origine du développement du Sénégal actuel. La seconde m’intéresse quant à elle plus particulièrement ici en ce qu’elle démontre hors de tout doute que le contact religieux des Noons avec le catholicisme pendant la période coloniale n’était pas nouveau. En effet, décrits et reconnus à travers les bribes d’observations notées dans les archives comme étant de fervents fétichistes au 20<sup>e</sup> siècle, les Noons se sont pourtant reconnu rapidement dans le catholicisme professé par les missionnaires français de la Congrégation du Saint-Esprit puis, dans une certaine mesure plus locale, par les sacramentins italiens de Saint-Pierre Julien Eymard – en témoigne de la construction d’une église en 1982 pour la Paroisse Saint Pierre Julien Eymard de Koudiadiène. L’hypothèse suivie ici est donc que cette adhésion rapide n’est probablement pas détachée – ni détachable – de tout lien de causalité avec l’expérience religieuse des Noons au fil de leur histoire pré-coloniale.

En outre, il est particulièrement difficile de déterminer les assises des croyances des Noons qui nous disent aujourd’hui que celles-ci s’organisaient autrefois autour d’un cadre monothéiste. En effet, s’il est une information qui ne laisse aucun doute dans ma collecte des traditions orales

chez les Noons, c'est que tous et toutes s'entendent pour dire, de façon tout à fait unanime, et qu'ils soient aujourd'hui catholiques ou musulmans, que les Noons d'autrefois ne connaissaient ni le Christ ni Mohamed, mais qu'ils étaient animistes *et croyaient en Dieu*. Pourrait en témoigner ou en faire preuve le parler noon qui attribue à *Koh*, l'équivalent de Dieu pour les catholiques, la capacité et le mérite de tout faire dans un environnement non-humain : la pluie, le vent, la chaleur, la terre, de même que la vie. Cette conception animiste monothéiste pourrait effectivement être plausible en fonction des quelques écrits sur le sujet et qui mentionnent une sorte d'équivalence entre les anges (catholicisme) et les esprits (animisme), par exemple, qui se rangeraient tous sous l'autorité bienveillante et le jugement d'une entité suprême. Cette proposition d'une cosmogonie et d'une cosmologie noon monothéistes pourrait aussi prendre racine dans leur passé migratoire, interculturel et inter-religieux de longue date, notamment si l'on tient compte du contact et du partage précédemment explicité avec le catholicisme romain en Afrique du Nord (voir le chapitre précédent).

Il est plutôt difficile toutefois d'évaluer la teneur de ces affirmations puisque le discours d'aujourd'hui est particulièrement axé sur une impossibilité du groupe de renier sa croyance en un dieu unique, que celui-ci soit catholique ou musulman. À cela s'ajoute le discours des intellectuels noons sur le sujet qui vient aussi brouiller les cartes en reléguant la question du monothéisme à un universalisme mitigé : pour bon nombre d'entre eux, le mot « Dieu » ne renvoie pas à une seule « personne », mais serait plutôt un acronyme de l'expression « Divinité Indivisible Et Universelle ». On le verra, pareille expression laisse donc tout ouverte la possibilité d'une conception animiste d'un être suprême qui se retrouverait en toute chose, tout comme la possibilité d'une réappropriation du discours missionnaire depuis l'installation du clergé dans la communauté et qui recouvre d'autres significations ou croyances. Pour d'autres, enfin, cette possibilité pourrait simplement laisser présager d'un oubli des conceptions et croyances d'autrefois.

La question de la croyance en un Dieu-*Koh* chez les Noons sera donc traitée ici dans un niveau d'analyse ontologique plutôt que dans une opposition entre les croyances catholique et animiste et ce, afin d'éviter de tomber dans la « nécessaire » explicitation d'une relation binaire imposée de façon unilatérale et univoque. En effet, la croyance des Noons d'aujourd'hui s'inscrit dans

une fusion syncrétique de différentes croyances, dans le temps et pendant la colonisation, sans toutefois s'y contraindre; une fusion à laquelle ils auront participé activement pour la modulation de leur propre identité religieuse. Ce changement de niveau analytique permettra aussi de dépasser l'habituelle articulation d'un point de vue fondé sur la dualité « Nous »-« Eux » prenant habituellement le point de vue de l'Occident comme référent, et de porter les observations sur ce qui est partagé plutôt que divergent. Cette possibilité d'échange entre les partis est des plus importantes en ce qu'elle permet de mieux comprendre aujourd'hui la conduite symbolique des Noons à travers le cheminement de leur culture, plus particulièrement le mbilim, depuis un état de pré-catholicité précédemment à la colonisation à un état de catholicité syncrétique aujourd'hui.

Au fil du présent chapitre, statuer sur le caractère monothéiste de l'animisme des Noons permettra de mettre en lumière la construction d'équivalences symboliques et structurelles qui ont permis à la communauté d'opérer une sélection d'éléments de leur culture afin de les perpétuer sous une autre forme à travers la conversion à la chrétienté. Il s'agira donc ici d'observer une proximité d'état de croyances religieuses, plus particulièrement en situation coloniale, tout en la replaçant dans un cadre de promiscuité géographique au sein duquel le contact interculturel aura exacerbé le décentrement de l'Église vers le missionnaire dans sa mission évangélisatrice. Sont donc à considérer au fil des prochaines pages plusieurs éléments qui permettront de mieux comprendre en quoi l'inscription de la communauté noon d'aujourd'hui dans une foi catholique syncrétique 1) relève d'une négociation interculturelle ouverte, par nécessité, à l'apport et au compromis des Noons animistes et de l'Église catholique pour l'acceptation et l'implantation de l'Église; 2) permet de mieux entrevoir les dynamiques de négociations identitaires actuelles de la communauté et qui seront présentées dans les deuxième et troisième parties de cette thèse; et 3) éclaire certaines préconceptions et/ou préjugés, encore véhiculés aujourd'hui, et qui participent aussi de la pression sur les Noons pour leur effacement dans l'histoire du pays alors qu'ils témoignent pourtant toujours d'activités animistes ou antérieures à leur conversion au catholicisme.

Ce troisième chapitre reprend donc la question implicite de Philippe Descola, dans son ouvrage *Par-delà nature et culture* (2005), qui cherche à comprendre 1) pourquoi telle croyance fait plus

de sens ou de résonance pour une communauté plutôt qu'une autre; et 2) quels sont les motifs menant à l'adoption par cette communauté d'une croyance particulière plutôt qu'une autre. C'est la question de savoir *quelle est la différence qui fait la différence?* de Bateson (1977b) et qui vise à rendre compte de l'introduction d'une nouveauté dans la culture noon et les ayant motivés à s'adapter. Ce chapitre pose donc à la fois la question des critères – ces critères que les Noons auront considérés pour une transition fonctionnelle d'un état d'animisme à un de catholicisme – et la question de l'intégration de ces critères pour la fabrication d'un mode d'identification au monde syncrétique et répondant à la fois aux visées cléricales et aux conceptions traditionnelles.

### 3.1 Animisme et catholicisme : perception(s) et vécu(s)

Il est clair sur le terrain que les Noons s'inscrivent dans une vision particulièrement pieuse de l'expérience de leur environnement, et ceci est vrai tant pour les catholiques que pour la frange musulmane de la communauté<sup>95</sup>. Si les musulmans voient leur vie religieuse rythmée au gré des cinq appels à la prière quotidiennement, celle des catholiques l'est au son des cloches d'une église ayant très tôt laissé la possibilité à la communauté de s'y inscrire collectivement, tout en misant sur l'apport de chaque individu pour le bon fonctionnement du groupe (Grégoire, 2016a, 2016b). Cet espace de communion aura donc été, avec le temps, le lieu de passage des Noons partageant un fondement religieux de longue date vers une institution officielle et normée autour de l'implication de tout un chacun au quotidien afin à la fois de renforcer la communauté, mais surtout de renforcer cette communauté dans la foi. C'est dans ce cadre de vie que s'inscrivent les Noons depuis maintenant un siècle environ, selon la distance d'un village avec la Paroisse

---

<sup>95</sup> On remarque depuis quelques années un nombre toujours grandissant de Noons s'apostasiant pour rejoindre une ou l'autre des confréries musulmanes présentes au Sénégal (plus généralement la confrérie mouride chez les Noons). Malheureusement, il n'y a pas actuellement de recensement permettant de rendre compte de ce phénomène de conversion chez les Noons, voire au sein d'un groupe ethnique plus largement. Aussi, malgré ce mouvement de conversion, la présente thèse devra se concentrer sur la frange catholique de la communauté : d'une part en regard de l'impact important que la foi chrétienne aura eu dans leur histoire et de la très forte proportion de catholiques dans la communauté encore aujourd'hui; d'autre part, vis-à-vis des liens de proximité non négligeables entre leurs croyances catholiques actuelles et leurs croyances antérieures à leur adoption du catholicisme et qui expliquent les raisons de la sélection de symboles particuliers et leur maintien encore aujourd'hui pour la perpétuation d'une identité continue à travers le mbilim.

catholique Saint-Anne de Thiès autour de laquelle s'articulait tout le déploiement du clergé et de la pratique religieuse.

Il est donc une sorte de paradoxe à dépasser qu'est celui de l'affirmation des Noons de la possibilité d'être animistes, ou tout simplement « mystiques », au sein d'une croyance catholique qui devrait à prime abord en interdire tout allusion. En effet, le premier chapitre témoigne hors de tout doute la volonté des missionnaires de mener à bien leur mission évangélisatrice auprès d'une population noon qui résiste à toute influence extérieure, surtout en matière de croyances religieuses. Pourtant, les archives missionnaires témoignent aussi très tôt de l'aisance de la tâche dans cette communauté et ce, même si aisance ne signifie que très rarement facilité. De plus, cette aisance apparente dans la conversion des Noons au catholicisme cache déjà des dynamiques préalables à la rencontre, des deux côtés, préparant la conversion relativement récente des Noons, et autorisant les conduites locales chez les clercs. Toutefois, ces mêmes dynamiques s'inscrivent dans des conceptions et des perceptions qui pouvaient prendre à l'époque un tout autre sens que celui généralement admis aujourd'hui; ces mêmes perceptions qui ont permis une conversion plus aisée des Noons animistes à un catholicisme à la recherche de ponts et d'équivalences qui deviendront des leviers facilitateurs de cette inclusion et de cette adhésion à l'Église.

Le cœur de la réflexion sur la conversion des Noons au catholicisme porte sur le différentiel entre celui-ci et leurs croyances traditionnelles animistes, ces grandes différences de perception et de vécu qui deviendront finalement beaucoup moins importantes qu'à prime abord par la volonté des clercs de gagner les Noons à leur foi. Toutefois, si le catholicisme fait montre d'une définition instituée assez claire, l'acceptation de l'animisme comme concept porteur d'un sens accepté généralement par une majorité de chercheurs, tout comme son acception autour d'une définition commune, n'ont certainement pas fait l'unanimité au cours de l'histoire, et ne le font toujours pas aujourd'hui. La difficulté de déterminer ce qu'est l'animisme pour les populations que l'Occident aura colonisées dans l'histoire se situe habituellement dans son interprétation d'un mode d'existence que l'on a eu généralement tendance à articuler autour de la seule séparation du corps et de l'âme. En effet, de la distinction de l'âme et du corps à la circonscription d'une matière pensante qui prédominerait sur une matérialité physique, la

conception même de l'animisme a grandement varié selon les disciplines, passant même à travers plusieurs discordes historiques articulant souvent le débat maintenant bien connu entre la nature et la culture. Si ce débat n'est pas l'objet de la présente recherche, aucune position ne sera prise en conséquence ici sur cette question; seule une sorte de ligne directrice sera dressée au cours de ce chapitre afin de mieux comprendre d'où les Noons tiennent la majeure partie de leurs croyances d'aujourd'hui, et comment l'Église en est venue à conceptualiser l'animisme, en théorie comme sur le terrain. Revenir sur la composition du concept et son histoire afin de mieux en cerner les nuances et les particularismes permettra par la suite d'aborder l'animisme tel que perçu et vécu par les Noons.

#### a) De l'animisme et de sa composition

Dans la littérature du 19<sup>e</sup> siècle<sup>96</sup>, l'animisme, lorsqu'il n'est pas réputé découler des philosophes grecs, est généralement associé particulièrement à l'Orient, et plus précisément aux « Hindous » (entre autres, M., 1849; Tissot, 1861; Virey, 1853). Sous cette association, la littérature présente la théorie animiste en tant que « naturalisme » et, par généralisation péjorative en Occident, au « panthéisme »<sup>97</sup>. Pour les penseurs animistes de cette époque, l'homme est un produit de la nature qui façonne son corps, et de l'âme (ou du génie) qui apporte la conscience, le *moi* (Tissot, 1861). On y attribue aux philosophes grecs la complexification du spiritualisme par l'ajout d'âmes « intermédiaires » évoluant dans un milieu analogue à celui du vivant, mais associés au monde des morts et qui, plus tard, seront définies par les Lumières sous l'expression « âme végétative ou expressive » (Tissot, 1861: 262-63). Ainsi, pour la philosophie grecque sous Pythagore, par exemple, l'âme humaine émanerait d'une « âme universelle », l'éther, émanation qualifiée d'âme « monade » par les Lumières (Giraud, 1862; Tissot, 1861), cet élément premier et non-réductible de tout être matériel et immatériel. Ce n'est qu'avec les

---

<sup>96</sup> La littérature du 19<sup>e</sup> siècle a été privilégiée afin de mieux cerner les idées qui circulaient à l'époque où les missionnaires se sont installés à Thiès. Ce sont plus particulièrement ces idées qui auront participé de l'ouverture de ceux-ci pour l'inclusion des Noons dans leur institution.

<sup>97</sup> En cela, il faut garder en mémoire toute l'importance et l'influence de la foi chrétienne au 19<sup>e</sup> siècle et qui encadre une vision particulièrement dichotomique de la question : d'une part, le panthéisme considère que Dieu est immanent et se retrouve en toute chose alors que, d'autre part, le monothéisme considère Dieu comme transcendant toute chose. Pour les premiers, Dieu est tout; alors que pour les seconds, Dieu est créateur.

disciples de Pythagore que l'idée de l'âme cherchant à prendre un autre corps après la mort « physique » du corps humain est apparue (Tissot, 1861: 266).

En outre, si la conception de l'animisme nous vient en Occident des penseurs méthodistes et matérialistes de l'Antiquité sous l'influence des doctrines atomistiques – Aristote, notamment, pour qui l'unité de l'âme est l'origine de l'être vivant, et Anaxagore qui, avant lui, philosophait sur l'existence de l'âme elle-même (P., 1862: 59), identique entre toutes les espèces (Tissot, 1861) – ce n'est que depuis Georg Ernst Stahl (1659-1734) que cette définition a été définitivement constituée : « le dynamisme vital serait l'âme elle-même, qui est une force créatrice et conservatrice dont les divers organes ne sont que l'expression particulière » (P., 1862: 58). Dès lors, le débat rayonne parmi la communauté scientifique des sciences humaines et sociales afin de définir la relation de l'âme avec le corps et la vie, distinguant alors généralement deux conceptions de ce même débat, soit une chez les médecins pour qui la question animiste oscille irrémédiablement entre le physiologique et le médical; et l'autre, chez les philosophes, pour qui la question prend racines dans la métaphysique et la psychologie. D'autres n'adhérant pas à toute conception de ce que pourrait être l'animisme ramènent tout simplement la question sur la confusion, voire, paradoxalement, à la distinction erronée entre physiologie et psychologie, pourtant même que certains acteurs prenant part activement au débat avouent que « [l]a dualité des procédés par lesquels nous atteignons ces deux ordres de phénomènes et non la dualité des principes de la pensée et de la vie, voilà [...] le vrai et l'inébranlable fondement de la légitimité de la distinction de la physiologie et de la psychologie » (Bouillier, 1859: 67).

En tous les cas, le consensus général que permet d'entrevoir le débat autour de ce qu'est l'animisme à cette époque est que, pour les scientifiques animistes, « le principe vital et l'âme sont divisibles sans être composés de parties; les deux n'ont leur siège dans aucun organe particulier; mais l'âme ne se manifeste que dans le cerveau. Le principe vital peut demeurer à l'état latent dans le germe, comme l'âme dans les parties du corps différentes du cerveau [...] » (P., 1862: 61) L'âme, ici, est génératrice du corps, et l'organisme est le résultat, suivant la pensée de Platon, de l'incarnation d'une idée émanant de l'entendement divin. Pour l'animiste, « la pensée n'est point essentiellement distincte du principe de vie. Elle en est une faculté particulière

et plus noble. » (P., 1862: 61) Au fond, la question des écoles dites « animistes » ne repose essentiellement que sur une distinction de la fonction de l'âme : « L'âme est-elle le principe des fonctions organiques et de tous les mouvements qui s'accomplissent dans le corps? [C]ette âme du vivant, de l'animal ou de l'homme, est, pour [les uns], principe de vie par sa seule présence; pour [les autres], elle l'est par son action efficace. » (Lemoine, 1858: 147-50) Dans tous les cas, « il n'y a dans l'homme qu'une seule âme, qui est en même temps le principe de la vie et le principe de la pensée. Avec la philosophie d'Aristote et de saint Thomas, cette doctrine sur la nature de l'âme a dominé dans toute la philosophie du moyen âge. » (Bouillier, 1859: 33)

Du côté de l'Église, la question demeure cependant moins la séparation de l'âme et du corps que la fonction de l'âme dans le corps et de savoir d'où ou de qui vient cette capacité de raisonner de l'âme. C'est donc en fonction des penseurs grecs, mais à partir de l'œuvre théologique et mystique de Saint Grégoire de Nysse (c. 330-c. 395) que la définition de l'animisme sera entreprise pour les théologiens du 19<sup>e</sup> siècle, tout en n'admettant qu'une seule âme dans le corps humain. Pour eux, ce qui fait que le corps humain est vivant est aussi ce qui fait que l'homme pense, et le rapport de l'âme avec le corps sera observé par analogie avec celui qui existe entre Dieu et le monde, à savoir que :

l'âme [est] répandue dans tout le corps, et tout entière dans chaque partie, ce qui, pris à la lettre, aboutirait à faire l'âme étendue et à rendre la partie égale au tout [...] Et alors encore S. Augustin a pu dire que l'union de l'âme et du corps est inintelligible. Cette manière de concevoir les rapports de l'âme et du corps ne pouvait manquer de laisser des traces; nous les retrouvons dans plus d'un scolastique. C'est ainsi, par exemple, qu'Alcuin nous dira que l'âme est la vie du corps, comme Dieu est la vie de l'âme, et que Guillaume de Couches affirmera qu'il n'est aucune partie du corps humain où l'âme ne soit tout entière » (Tissot, 1861: 294-96).

Pour la science, l'âme n'a en soi pas de substance puisqu'elle devient en quelque sorte une fonction de la pensée ou de l'esprit qui, eux, parce que situés dans le cerveau, seront la substance de la vie. Au contraire, pour l'Église, l'âme (*anima*) et l'esprit (*spiritus*) deviendront synonymes suivant la théologie de Hugues de Saint-Victor (1096-1141) puisque le principe pensant et l'âme ne relève tous deux que de la possibilité de l'octroi de la vie par Dieu. Au fond, il s'agit là, comme l'explique bien Tissot (1861), d'un « théovitalisme avec tendance matérialiste » qui « nie que la vie soit une fonction instinctive de l'âme [et] rejette ce mode d'action dans l'âme comme dans le principe vital lui-même » (Tissot, 1861: 478). La position de l'Église dans cette

volonté de situer l'âme et son rôle dans la matière du corps rejette ainsi l'hypothèse d'une âme qui agit instinctivement sur la matière et qui l'organise, et s'éloigne de la position des physiologistes qui expliquent la vie par la vie elle-même afin de l'insérer dans un principe organisateur régi par Dieu, seul organisateur de la matière, « soit directement, soit par l'intermédiaire d'un autre principe, dont on ne conçoit pas qu'il puisse avoir besoin » (Tissot, 1861: 491). C'est donc placer Dieu à l'origine du principe de la vie dans tout être organisé, dans chaque espèce, une position en soi qui s'inscrit normalement dans le conservatisme de l'Institution chrétienne.

À ce sujet, assez tôt, lors du Concile général de Vienne, en 1311-1312, sous Clément V, l'Église consacre la doctrine du rapport entre le corps et l'âme selon une sorte de « canon métaphysique », soit 1) la forme donne l'existence à la chose en lui donnant une essence déterminée et objective; 2) la forme est un principe actif, par opposition à la matière, qui est un principe passif; 3) la forme est plus noble que la matière; 4) posé la forme dans une union avec la matière, c'est poser la chose formée; et enfin 5) posé la forme, son existence absolue et purement logique, n'est pas pour autant poser la chose formée (Tissot, 1861: 328-29). Enfin, lors du dernier Concile de Latran, entre 1512 et 1517, sous Léon X, il y a été décidé que « l'âme intellectuelle est la forme substantielle du corps humain » (Bouillier, 1859: 26). Cet animisme-là, qui se rapproche donc de celui d'Aristote, indique Martial de Salviac (1903), « est tout classique [...] Tout uniquement qu'est-ce autre chose que la doctrine chrétienne de l'âme humaine, forme substantielle du corps? » (Salviac, 1903: 181)

Le débat de fond visant à définir l'animisme se situe donc effectivement dans le débat nature-culture divisant possiblement dans une fausse dichotomie aujourd'hui les sciences humaines et les sciences de la nature. À ce titre, on constate que les positions d'alors dans ce débat ne sont toutefois pas les mêmes qu'aujourd'hui puisque, contrairement à la ligne généralement admise aujourd'hui autour de ce débat, le *Dictionnaire des sciences philosophiques* proposait en 1849 une définition de la « nature » ramenant plutôt à ce qu'il y a de plus humain, c'est-à-dire la naissance des êtres :

« Nature » : le mot nature (*natura*), par son étymologie, exprime la naissance et la production des êtres [...] On nomme *nature* d'un être concret l'ensemble des propriétés innées de cet être, c'est-à-dire de celles qu'il possède dès le premier instant et pendant toute la durée de son

existence propre, soit que cet être naisse, à proprement parler, soit qu'il commence d'être d'une manière quelconque. Ainsi une pierre a ses propriétés innées, aussi bien qu'une plante, un animal, ou une âme. En ce sens, la nature est donc l'*essence* habituelle et persistante de chaque être contingent. Enfin, par extension, on nomme *natures* les essences des êtres dont l'existence n'a pas de commencement, savoir : l'essence de l'Être éternel et nécessaire et celles de tous ses attributs, et les essences de tous les êtres abstraits. C'est ainsi qu'on dit la nature de Dieu, la nature de la sagesse divine, la nature du droit, du devoir, de la vertu, la nature de telle propriété des corps ou de telle loi physique [...] Le *dynamisme*, à moins de renier entièrement l'observation, ne peut manquer de faire une certaine part au *mécanisme* dans l'ordre du monde; mais il peut la faire beaucoup trop petite. Le *dynamisme idéaliste*, qui substitue des forces idéales à l'activité des substances, soit dans les corps vivants, soit dans l'univers, prend le nom de *vitalisme*, quand la *vie* est la force idéale qu'il invoque principalement. En supprimant ou obscurcissant la notion des substances individuelles, il tend toujours plus ou moins à effacer la différence essentielle des deux grands ordres de substances, la distinction de l'esprit et de la matière; il se rapproche toujours plus ou moins du matérialisme par ses conséquences. Le *dynamisme non idéaliste*, lorsqu'il exagère le rôle des substances sensibles et intelligentes, soit dans les corps vivants, soit dans l'univers, prend le nom d'*animisme*. Lorsqu'il ne définit pas la nature de ces substances, l'*animisme* touche de près au *vitalisme*; lorsqu'il les considère comme des substances corporelles, il est *matérialiste*; lorsqu'il les considère comme des substances incorporelles, il est *spiritualiste*. Quand le *dynamisme non idéaliste* ne tombe pas dans l'exagération de l'*animisme*, il peut se concilier très-bien, non-seulement avec le *spiritualisme*, mais avec le *mécanisme* restreint à son rôle légitime; et c'est à cette conciliation que doit aboutir la vraie philosophie de la nature. (M., 1849: 385-88)

C'est donc en regard de la nature de l'âme que s'inscrivent les réflexions de l'Église catholique pendant la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle. Cette même réflexion philosophique qui prend alors une ampleur qui pénétrera l'Église catholique en profondeur influencera grandement le développement de sa doctrine d'évangélisation vers une meilleure compréhension des possibles « ponts » entre la foi chrétienne et l'animisme qui, selon cette définition, se rapproche d'autant plus déjà d'une philosophie matérialiste conciliable avec l'idée qu'a l'Église de la nature de l'âme. En effet, un rapide coup d'œil sur la réflexion de l'Église montre un cheminement particulier de l'institution face aux différentes conceptualisation occidentales des croyances animistes – beaucoup plus que pour d'autres croyances qui font l'objets de préjugés particulièrement plus ancrés, le fétichisme et le panthéisme, par exemple. À ce titre, une définition de l'animisme dans le *Dictionnaire de Philosophie Catholique*, lui-même tiré de la troisième et dernière encyclopédie théologique de L.F. Jéhan de Saint-Clavien (1864), propose une acceptation beaucoup plus ouverte de cette conception du monde et qui aura certainement influencé l'application de la mission évangélisatrice du clergé qui s'installe alors 22 ans après la publication du dictionnaire paru la même année que la construction du fort de Thiès. De façon particulièrement abrégée, l'entrée « Animisme » va comme suit :

« Animisme » : (d'*anima*, âme). Système médico-psychologique qui explique les phénomènes de la vie et de la maladie par l'action de l'âme, au lieu de les rapporter à des causes purement physiques ou chimiques. [...] Mais c'est l'âme qui contient le corps, qui retient toutes ses molécules comme en un filet invisible, ce n'est pas le corps qui contient l'âme, comme dans une boîte ou un étui. Quel sera donc le ciment, quelle sera l'âme, suivant une expression de Lucrèce, de ces deux ou de ces trois âmes? [...] Ainsi, l'homme du double dynamisme ne sera pas un par lui-même, et d'une manière absolue; *unum per se et simpliciter*, comme le disait la philosophie scolastique, mais seulement par accident, *per accidens*, suivant la conséquence qu'oppose très-bien saint Thomas aux partisans de la pluralité des âmes [...] il en est de tous les philosophes animistes comme d'Aristote : tous mettent dans l'âme le principe des fonctions vitales [...] Si l'on ne peut, sans contradiction, chercher à concevoir quelque nature mitoyenne entre l'esprit et la matière, entre le simple et le composé, l'actif et le passif [principe du double dynamisme : dynamiques âme-corps et âme-vie]; il faut bien que toutes les âmes, sans exception, depuis la première jusqu'à la dernière, aient la même essence; qu'elles soient, pour ainsi dire, de la même étoffe; il faut bien aussi qu'étant toutes également unies à des corps, elles aient toutes un certain nombre d'opérations communes [...] Rien ne précède l'âme, et c'est elle qui, nécessairement, précède tout le reste; elle préexiste à l'embryon lui-même, ainsi que nous l'avons déjà dit, comme la cause à l'effet [...] Ainsi le spiritualisme vrai, le spiritualisme animiste, triomphe là où succombe un faux spiritualisme. L'animisme [...] est l'expression logique, en médecine et en physiologie, du panthéisme [...] l'âme unique, qu'ils ont mise dans l'homme, [est] au fond l'âme unique de l'univers. Mais cette âme, simple mode de l'âme universelle, n'a rien de commun avec l'âme essentiellement individuelle, numériquement différente pour chaque homme, avec l'âme forme du corps, qui est l'âme d'Aristote, de saint Thomas, de Leibnitz, qui est l'âme du véritable animisme. Entre l'animisme et les divers systèmes sur les rapports de Dieu avec le monde, il nous est impossible de découvrir d'autres relations que l'analogie, qui assurément n'a rien de compromettant, entre les raisonnements en faveur de l'unité du principe d'action dans l'homme et la démonstration de l'unité du principe d'action dans l'univers. (Animisme, 1864: 14, 22, 26, 29, 32-35)

Encore, l'animisme, selon cette définition en philosophie théologique, tient une place particulièrement importante parce que permettant justement de répondre à la question du débat nature-culture, en ce sens qu'ici, la nature de l'âme ne peut que se traduire par l'action d'une âme supérieure qui permettra à son tour de laisser place à l'action individuelle sur les corps. C'est exactement la distinction que fait Descola (2005) dans la dualité de l'intériorité et de la physicalité mettant en opposition le corps, d'une part, et l'âme ou l'esprit, de l'autre, dans la définition d'un animisme comme « mode d'identification objectivant une certaine relation entre les humains et des éléments non humains de leur environnement » (Descola, 2005: 224). Cette possibilité de distinction entre une âme suprême avec des âmes individuelles émanant d'une même essence permet aussi de passer d'une conceptualisation cosmologique catholique, monothéiste, à une animiste misant davantage sur la possibilité, selon les termes de Descola, de partager des intériorités similaires à travers des physicalités hétérogènes. Pareil principe d'identification régissant la définition de toute une cosmologie aura donc nécessairement un

impact sur le modèle de lien social et la perception de l'identité et de l'altérité au sein d'un groupe (Descola, 2005), et là se situe possiblement la différence majeure entre les Noons et les missionnaires catholiques : pour les premiers, tout élément, humain ou non, possède une âme se positionnant dans une relation d'équivalence dans des corps différents et permettant aux non-humains de se voir attribuer une âme de statut égal à celui de l'humain; pour les seconds, tous les humains ont une âme équivalente et qui les distingue des non-humain. Toutefois, on le verra plus loin, cette relation d'équivalence d'âme chez les animistes permettait non pas de « donner vie » à des objets inanimés ou non-humains, mais bien de leur octroyer la « capacité » de compléter le monde humain par une âme ne s'inscrivant que dans une physicalité différente. C'est notamment sur ce type précis de perception du monde que les missionnaires joueront la carte de la proximité, réduisant ainsi considérablement le différentiel entre les croyances en cours de modulation.

En outre, une recherche pour tenter de déterminer ce qu'est l'animisme tend à diriger la réflexion sur les animistes eux-mêmes qui, plutôt que de mener vers la compréhension de ce qui pourrait être un système de croyances, réfèrent plutôt aux penseurs se questionnant sur ce qu'est l'âme, tout en polarisant un débat d'écoles de pensées autour de la psychologie et de la physiologie humaine. Ceci est dû au fait que si l'on se préoccupe aujourd'hui de mieux comprendre l'animisme des Noons, les préoccupations de l'époque étaient tout autres : alors que le débat consistait à savoir ce qu'était réellement l'animisme et ses implications pour la science, ceux que l'on tentait d'évangéliser dans les colonies étaient tout simplement des « païens », et non pas des animistes. Finalement, des polythéistes, sans aucune distinction; en témoigne le foisonnement de mentions notées quant au « paganisme », au « fétichisme » et à l'attrait des populations à leurs croyances traditionnelles, mais le peu de mentions du fait de l'animisme de ces populations, le cas échéant. Ce n'est donc que plus tard que la question de la définition des croyances animistes se sont posées dans les colonies, soit lorsque le clergé a dû se pencher sur la question de leur évangélisation proprement dite : le débarquement des missionnaires sur le terrain était conditionné par l'opposition dualiste avant même leur arrivée; situation qui demandait une adaptation dès lors que ceux-ci se sont penchés sur la possibilité de mieux comprendre les croyances locales afin d'établir une coïncidence plus prégnante pour la conversion et l'inculturation.

Ainsi, lorsque les Spiritains sont arrivés chez les Noons, il n'y avait pour eux que des croyants, chrétiens ou musulmans (ou mahométans), ou des non-croyants, fétichistes. On comprend ainsi pourquoi l'Église catholique a catégorisé rapidement les croyances des colonisés d'hérésie et en est venue à mener un combat pour la diffusion de son message évangéliste auprès des communautés dont la conception des modes d'existence pourrait ne pas être conforme à celle plus transcendante d'un Dieu créateur. Toutefois, assez rapidement, on le verra, les missionnaires ont dû revoir cette conception de l'« Autre » religieux afin de mieux adapter leur action et ce, au gré de leur apprentissage de la langue et au fil de leur compréhension de la perception de l'univers des Noons et de leur environnement qui pouvait aussi se rapprocher des réflexions de l'Église occidentale sur l'animisme. En effet, selon les idées en circulation à l'époque de la rencontre entre les missionnaires et les Noons, l'Église militait pour un rejet de la possibilité de retrouver plusieurs âmes de différentes natures dans le monde du vivant – c'est la raison du rejet notoire du panthéisme et du fétichisme qui admettaient respectivement la possibilité de plusieurs divinités (souvent associées au panthéon de la mythologie grecque, par exemple) et la multiplicité des types d'âmes (arbres, volcans, soleil, etc.).

La visée de l'Église était donc de ramener ces « fausses » croyances à la possibilité de décliner l'entière du principe divin sous la nécessaire impulsion d'un principe de vie unique qui dirigerait vers l'existence d'une multiplicité d'âmes individuelles et équivalentes en tout ce qui existe (humains, plantes, animaux, etc.) et donc, de revoir le statut de certaines âmes non-humaines régulièrement divinisées de par le monde (les volcans ou le soleil, par exemple). Selon la proximité des croyances et la volonté du clergé d'asseoir son influence et son contrôle sur un groupe donné, cette tentative s'est traduite par la réduction de tout panthéisme, par exemple, à un animisme monothéiste, lorsque possible, ou à la transposition de l'animisme matérialisme à un catholicisme fonctionnel. Dès lors, l'animisme, pour les missionnaires, était non seulement (re)connu comme étant structurellement compatible avec une idée de « Dieu », mais celui-ci était en plus accepté et considéré comme une voie prometteuse pour l'adhésion des colonies à la chrétienté.

On remarque donc que si le panthéisme et le fétichisme sont l'objet de préjugés au 19<sup>e</sup> siècle, ils le sont possiblement moins à cause de leur méconnaissance que parce qu'ils ne cadrent pas

avec l'idée généralement acceptée de la chrétienté, même dans les sciences : l'idée d'attribuer quelconque vertu de propitiation à un objet, par exemple, y est alors considéré comme un éloignement de Dieu et devra ainsi être combattue. Ce n'est aussi que plus tardivement que l'animisme s'est vu rangé sous une étiquette péjorative. En effet, l'animisme était à ce point connu pour sa présence polarisante dans les débats sur le corps et l'âme qu'il avait sa place, en Occident, parmi les croyances acceptées puisque relevant plutôt de la réflexion scientifique :

Il existe un animisme d'un nouveau genre. L'ethnographie s'est emparée de ce mot [...] en vue de grouper, de classer les religions, ni chrétiennes, ni musulmanes, ni idolâtriques à proprement parler, mais pour qui les puissances surnaturelles, invisibles, sont réputées habiter certains objets en qualité d'Esprit, de Génies, de Manitou, de Chémis. Les sauvages d'Amérique et les Noirs d'Afrique et de l'Océanie sont animistes [...] Tous les peuples animistes sont monothéistes; de leur système touffu d'Esprits secondaires émerge toujours la croyance au Dieu suprême, Maître et Protecteur du monde. (Salviac, 1903: 181-82)

Les perceptions changeront donc à partir de l'introduction beaucoup plus soutenue du clergé missionnaire dans les colonies, et c'est face à ce que celui-ci catégorisera de superstitions que tout le préjugé se construira, moins autour de l'animisme lui-même que du fait de représenter un culte constitué de superstitions ne concordant pas avec l'idéal chrétien, et plus particulièrement catholique au Sénégal. Pour preuve, plusieurs auteurs émettent déjà à l'époque des mises en garde contre l'essentialisme de l'Occident, au sein de ses colonies surtout, autour d'une perception erronée qui placerait l'animisme ou le spiritualisme sous la catégorie fétichiste :

Les fétichistes africains ne confondent jamais les forces surhumaines avec les objets matériels, avec les animaux qui en sont l'emblème ou la résidence, et la place reste large pour la connaissance et le culte du Dieu qui régit l'univers [...] Et ce défaut de vue, cette confusion de la religion des Noirs avec leurs superstitions, ce préjugé classique que tout sent l'erreur et la diablerie parmi eux, a pour résultat néfaste d'aveugler l'Européen sur le côté juste et spiritualiste de leur culte, de lui inspirer un dédain indiscret qui rejette en bloc leurs coutumes, les choque et les éloigne de la vérité et de la civilisation. [...] Car jusqu'à la danse, jusqu'à l'anthropophagie, la plupart des usages ont une origine religieuse. Superstition ridicule ou dévotion farouche, c'est la déviation d'un dogme, d'un acte culturel. (Salviac, 1903: 182-84)

Il y a, tout d'abord, et comme le rappelle à bon escient Jean Pouillon (1975), un laxisme généralisé dans l'emploi du terme « fétiche » par les anthropologues. Ensuite, si « l'animisme [...] projette sur la nature la dualité qu'il sent en lui entre son "âme" et son corps » (Pouillon, 1975: 112), « [...] le fétichisme des "nègres" aurait été surtout celui que les découvreurs

chrétiens de l'Afrique, du fait de leurs propres croyances, redoutaient inconsciemment pour eux-mêmes » (Pouillon, 1975: 107), soit la distinction entre le symbole et la « réalité » qu'il symbolise : dans ce cas, la présence de Dieu en toute chose. C'est l'attribution d'un culte des choses « inanimées », ou encore « la négation de l'écart entre l'objet et ce dont il est le véhicule » (Pouillon, 1975: 107). La notion de fétichisme « ne correspond qu'à un immense malentendu entre deux civilisations, l'africaine et l'européenne [et] n'a d'autre fondement qu'une aveugle obéissance à l'usage coloniale [...] par les Européens à la côte occidentale » (Marcel Mauss (1969), cité par Pouillon, 1975: 107). On ne s'y trompe pourtant pas : si l'on entrevoit tardivement le dynamisme à l'œuvre chez les détracteurs du fétichisme, on considère à tous vents à cette époque que les colonisés n'ont rien compris de la grandeur qui leur est « offerte » à travers le don de la vie et la possibilité de mieux la souligner à travers l'instauration de pratiques culturelles locales. Toutefois, cette posture paternaliste chez les missionnaires se caractérise et se concrétise beaucoup plus sous la forme d'une compréhension d'un niveau supérieur :

Le Soudan central, le Sénégal et tout le territoire qui s'étend du Haut-Nil aux vallées du Niger, de la Gambie, sont leur domaine. La notion de Dieu y est très claire [...] On offre à Dieu, et souvent en l'honneur des esprits ou des ancêtres, des oblations et des sacrifices, où jamais le sang humain ne fut versé. Il y a des intermédiaires entre le ciel et l'homme, constituant une espèce de sacerdoce fort respecté. Maintes formules de prières ne manquent ni de justesse ni de grandeur; il suffirait d'y introduire les noms de Jésus et de Marie pour les rendre catholiques. L'idée de la vie future se dessine nettement, et le paradis n'est point transformé en lieu de débauche comme celui de Mahomet. (Salviac, 1903: 186-87)

En effet, alors que la polarisation primaire entre catholiques et animistes semble fondée sur le préjugé du fétiche, les missionnaires adoptent très tôt une attitude relevant d'une observation à une échelle différente, plus élevée, afin d'obtenir certains gains plus rapidement, tant pour leur entrée dans les communautés que pour celle des Noons dans la leur. On l'a vu au fil des chapitres précédents, la surcharge de travail des pères missionnaires était absolument inconciliable avec la mission de conversion complète et absolue des communautés dont ils avaient la charge d'évangélisation. De plus, l'impact de la colonisation et du changement et la somme des changements apportés par la situation coloniale n'auraient pu se traduire autrement que par un allègement des attentes et des visées, sinon à travers une soumission par la force qui aurait possiblement empêché l'acceptation du rôle missionnaire en village en tant qu'aide ou allié.

Ce saut d'échelle conduisant les missionnaires d'une comparaison de pratiques rituelles à une question ontologique d'identification au monde leur a ainsi rapidement permis d'outre-passer la question des préjugés *exigeant* la conversion à une relation de proximité *permettant* une adhésion des Noons au catholicisme – et ce, même si ces préjugés ont pu rester bien présents en pratique. Effectivement, que les missionnaires puissent étendre la réflexion scientifique de l'animisme à la pratique culturelle de celui-ci sur le terrain leur a permis de replacer la présence d'une entité plus « grande » que les autres chez les Noons et d'en créer une équivalence fonctionnelle garantissant déjà un lien de proximité entre une croyance vécue sur le terrain et une croyance que l'on cherchait à y implanter par son imposition structurelle. Au niveau ontologique, nous rappelle Philippe Descola (2005), l'animisme, « c'est l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur [et qui] autorise donc une extension de l'état de "culture" aux non-humains avec tous les attributs que cela implique, de l'intersubjectivité à la maîtrise des techniques, en passant par les comportements ritualisés et la déférence des conventions » (229-30).

C'est donc véritablement ce qui distinguerait l'animisme des noons par rapport à celui découlant des Grecs anciens, par exemple, les premiers étant monothéistes, et les seconds, polythéistes. Ce Dieu-*koh* s'inscrit dans une relation triangulaire liant la nature, l'*être* humain et le sacré : « L'animisme africain, plus qu'une conception religieuse, théologique ou spirituelle, est une véritable philosophie. Il ne se célèbre pas dans une église [...] Il fait le lien entre les individus et soude la communauté [et] veut que les deux soient inextricablement liés, l'individu faisant la communauté et la communauté faisant l'individu. » (Matanga, 2010: 70). L'animisme des Noons rejoint donc en certains points la visée missionnaire, en ce qu'il mise d'ores et déjà sur la communauté et la spiritualité, cette façon d'exprimer leur croyance à travers un quotidien qui saura articuler, à termes, un idéal catholique en milieu animiste où certaines pratiques mythiques sont toujours aussi présentes.

#### b) Le vécu animiste des noons

Si les Noons sont aujourd'hui majoritairement catholiques et, dans une certaine mesure en constante progression, musulmans, ceux-ci sont toujours réputés être les porteurs de pouvoirs mystiques qui surpassent ceux que pourraient avoir certains membres d'autres communautés

sénégalaises. D'ailleurs, encore aujourd'hui, selon mes propres observations, les Noons sont réputés détenir une puissance mystique hors du commun et peuvent, entre autres choses, pratiquer ce qu'ils appellent l'« anthropophagie » (voir à ce sujet la note 88, en page 141) – ou ce qui est assimilé à du cannibalisme, dans les sources coloniales – c'est-à-dire qu'ils ont le pouvoir d'enlever son âme à une autre personne et de la placer, par exemple, dans un arbre sacré. En témoignent aussi les observations d'un collègue ethnolinguiste spécialiste du parler noon, Mohamadou Hamine Wane :

Les noons croient à l'immortalité de l'âme et à l'incarnation. Ils vénèrent les morts et font des offrandes au pied des arbres [...] Une petite minorité s'est convertie en islam; ces convertis sont, d'ailleurs, assez souvent soit déshérités, soit exclus de la communauté. Malgré leur conversion à l'islam et au christianisme, les noon restent toujours fidèles aux esprits des Ancêtres et aux pratiques rituelles. (Wane, 2017b: 10)

En plus des mécanismes endogames restreignant les mariages inter-ethniques et excluant les convertis à l'Islam, plusieurs dynamiques particulières ont depuis des temps immémoriaux été mis en place par la communauté noon afin de maintenir et préserver la cohésion du groupe. Notamment, à l'instar de celles et ceux se convertissant à l'Islam, les individus considérés par la communauté comme étant « trop » mystiques ou possédant des pouvoirs dépassant la norme socialement acceptée étaient exclus du groupe, sans toutefois que ces derniers ne soient complètement rejetés. Deux groupes étaient donc formés parmi ces marginalisés : les *yes yes* avaient une charge mystique trop grande dont ils héritaient et qui les suivait à travers un lien avec trop de « génies », et les *moll* avaient une charge mystique supérieure dont l'influence prédominante était reliée à l'eau. Ces derniers étaient d'ailleurs reclus dans les zones noons où l'eau étaient réputée être abondante, particulièrement vers Fandène et Koudiadiène. Cette charge mystique était si grande qu'elle a été notée par le R.P. Constant Tastevin, père au sein de la Congrégation du Saint Esprit et professeur d'ethnologie à l'Institut Catholique de Paris, lors de son passage chez les Sérères du Sine (Arch. Cssp, note manuscrites éparses), plus spécifiquement au sujet du contrôle qu'exerçaient les Noons sur le génie des eaux. Ce n'est que par la suite que Tastevin s'est rendu chez les Noons afin d'observer certaines de leurs croyances et qu'il a pu confirmer et documenter tout une facette du mysticisme des Noon reliée à l'importance de l'eau, notamment la pluie et les puits. Ce lien avec l'eau remplace même la possibilité que ce soit *Koh* lui-même qui activait jadis la chute de la pluie en trouant les nuages

de son doigt, du temps où il côtoyait les êtres vivants (Arch. CSSp FANO, *Archives du Père Tastevin*).

Ce lien avec le génie des eaux rappelle aussi tout de suite à qui connaît moindrement les Noons que ceux-ci sont réputés dans l'histoire orale – mais pas seulement puisque des observations éparses d'administrateurs coloniaux et de militaires relatent de ce type d'événements mystiques auxquels ils auront eux-mêmes assisté – pour leur capacité de rétention des eaux de pluie en repréailles à un groupe ou un individu qui auraient nui à leurs activités, ou simplement par vengeance. En pareille situation, la pluie devra donc être « retrouvée » grâce à une séance de divination suite à son enfermement dans une motte de terre que l'on aurait elle-même enterrée au pied d'un arbre. Ce lien entre une influence de la terre et son incidence sur tout le mysticisme vécu dans l'environnement des Noons exemplifie le type de pouvoirs que ceux-ci possèdent et qui s'inscrit dans une forme de divination par la terre appelée géomancie, ou *pay'* en noons :

Les noons utilisent le sable dans la séance divinatoire. Ils considèrent le sable comme le symbole de la terre-mère, témoin de toute l'histoire de l'humanité. La pratique de la divination par le sable, est comprise comme une demande adressée à la terre pour la prier de livrer ses secrets. Le sable permet de lire le destin dans les moindres détails [...] Les pratiques divinatoires sont réservées à un groupe d'élites, dotés de pouvoirs occultes au sein de la communauté, et appelés *naah*, *payoh* ou *njalbe'* en noon. Le terme *payoh* et *njalbe'* peuvent désigner aussi bien un devin qu'un devin-guérisseur, alors que le terme *naah* « guérisseur » désigne un herboriste. Le terme *saltige* est souvent utilisé pour désigner les devins noons puisqu'il constitue le terme générique le plus connu pour désigner un devin. Chez les noons, les pratiques divinatoires occupent une place cruciale; elles sont associées à toutes leurs activités culturelles : naissance, circoncision, mariage, décès [...] Les maladies et décès sont considérés comme liés à des forces mystiques auxquels une séance divinatoire devient obligatoire afin de déterminer les causes [...] Selon les devins noons, l'acquisition des connaissances occultes est héréditaire; un membre de la famille est dépositaire de ces connaissances. L'esprit de l'ancêtre revient toujours pour réincarner un membre de sa famille. (Wane, 2017b: 258-59)

La puissance mystique réputée des Noons aura au fil du temps contribué à la marginalisation du groupe chez les autres groupes ethniques du pays, stigmatisation se répercutant même jusque dans certaines expressions langagières à travers le pays. Notamment, les Sérères du Sine ont une expression toute particulière, bien qu'elle puisse sembler anodine, mais dont la symbolique au quotidien et en fonction de l'histoire est plutôt forte. S'inscrivant dans les mêmes dynamiques de sauvegarde de la « pureté » ethnique chez les Noons qui marginalisaient les étrangers admis

dans le groupe<sup>98</sup> ou les individus considérés comme possédant de trop grands pouvoirs mystiques, les Sérères étiquetaient ces marginalisés de « main gauche ». En pratique, la main gauche, contrairement à la droite, n'a pas de nomination claire et est réservée aux questions d'hygiène personnelle, cette même main avec laquelle il nous est interdit de manger mais qui, en contrepartie, est la seule qui soit réservée aux adieux, comme un signe de détachement et de distanciation, d'une certaine relation de proximité lointaine. Il y a cependant plus intéressant puisque c'est aussi indirectement de cette manière que l'on désigne le groupe *cangin* chez les Sérères puisque pour eux, dans la langue, le mot « noon » réfère à la main gauche dans l'expression « ja noon » (*ja* signifie « main », et *noon*, « gauche »). Cette association entre la marginalité des Noons dans la langue et la possibilité de proximité et de mise à distance symbolique du groupe par les Sérères témoigne d'une relation beaucoup plus longue de division et ce, notamment par les Sérères d'un point de vue mystique (voir à ce sujet le chapitre précédent).

En effet, étudiant les traditions orales Sérères, Henri Gravrand (1961, 2016), indiquent que les Noons y sont représentés comme étant une communauté de « morts réincarnés » à cause de la puissance mystique qu'on leur reconnaît au Sénégal de longue date. Ainsi, pour les Sérères aussi, une personne qui meurt devrait habituellement se réincarner; mais c'est la somme de toutes les réincarnations sérères qui alimenterait les pouvoirs et capacités mystiques des Noons qui, eux, vénèrent les morts à travers la performance du *mbilim* :

Les noons sont toujours fidèles à la spiritualité ancestrale; chez eux, l'âme des Ancêtres sanctifiés reste en interaction avec les vivants depuis leurs demeures divines. Ils rendent hommage aux Ancêtres par des prières mais aussi par des sacrifices, chants, festivités, etc. Chez les noons, l'homme ne meurt pas définitivement, il regagne l'autre monde avec ses biens. Ce départ doit être fêté par des chants et des danses. Ils vénèrent les morts et cherchent à gagner leur sympathie. (Wane, 2017b: 9)

---

<sup>98</sup> L'acceptation d'étrangers chez les Noons est réellement une pratique rarissime dans leur histoire. Toutefois, comme le souligne à juste titre Ismaila Ciss (2005, 2008), les esclaves étrangers en fuite sur le territoire des Noons pouvaient quelques fois être secourus et intégrés dans la communauté afin qu'ils échappent à la traite atlantique. Dans ce cas, ceux-ci étaient intégrés par inter-mariage avec les femmes de la communauté, ce qui leur valait de s'inscrire dans la culture et le droit d'héritage. Dans le cas des femmes, celles-ci demeuraient marginalisées puisque ne pouvant pas s'inscrire dans ce droit à l'héritage que ne permet que l'intégration à un matriclan.

Cette relation au mystique et à la réincarnation chez les Noons qui s'inscrivent pourtant dans une perspective monothéiste n'est pas anodine puisqu'il s'agit là d'un paradoxe : celui du rejet fondamental d'éléments animistes par le catholicisme chez les Noons qui se disent catholiques, tout en acceptant qu'ils soient toujours animistes. En effet, pareille croyance en quelconque mysticisme pour les catholiques ne peut se consolider qu'à travers la relation avec Dieu, sans quoi cette croyance animiste se verra associée au totémisme, voire au fétichisme ou au paganisme (ce dernier équivaldrait à une négation du catholicisme plutôt qu'à un syncrétisme construit à partir de celui-ci). Descola (2005) rend explicite le rapport de l'animisme au totémisme : l'animiste attribue à toute chose différente une âme, mais en rapprochant toutefois ces personnifications de la nature du côté « humain », alors que le totémisme se retrouve beaucoup plus dans le symbolisme et la représentation symbolique du principe vivant que dans la réelle possibilité d'attribution d'une âme à une chose non-humaine (intérieurités et physicalités doivent y être similaires).

Cette transposition chez les Noons d'un caractère « humain » en toutes choses est ce qui a permis aux missionnaires catholiques de percevoir chez eux la transcendance d'un être suprême à travers leurs croyances puisque c'est ainsi qu'ils exprimaient leur perception du monde, soit à travers l'influence d'un être omnipotent invisible après avoir quitté l'humanité qui le faisait « homme ». En effet, pour les Noons, leur façon d'exprimer la nature et les phénomènes naturels, notamment, implique directement l'action de *Koh*. En voici quelques exemples :

- *Koh tam ën* = il fait chaud (« *Koh* est chaud »)
- *Koh hëw ën* = il fait nuit (« *Koh* est passé »)
- *Koh wis ën* = il fait jour (« *Koh* se lève »)
- *Koh wi taw* = il pleut (« *Koh* pleut »)
- *Koh huuw ën* = il fait nuageux (« *Koh* est nuageux »)
- *Koh urus ën* = il fait du vent (« *Koh* fait du vent »)

L'exemple de l'expression *Koh tam ën* est particulièrement explicite pour illustrer ce phénomène puisque la phrase « Le soleil est chaud » (*Nohii tam ën*, en noon) existe bel et bien en tant qu'expression renvoyant au fait que le soleil est chaud. Sans surprise, le parler noon permet évidemment d'associer un fait avec sa source et d'en exprimer le lien de causalité (i.e. le soleil est chaud, donc j'ai chaud), mais tout phénomène relié à ces faits et qui sont « plus

grands que nous » tiendront généralement dans des expressions mettant *Koh* en action. De même, l'expression *Koh wis ěn* permet la contraction « *Koh-wis* » (*kowis*, en noon; « demain », en français) qui signifie littéralement que *Koh* se lève. De façon similaire, tout objet participant du soutien ou de la relation entre les membres de la communauté sera reconnu comme ayant soit une volonté propre, soit une influence dans le déroulement de la vie au sein de la communauté, soit encore une identité relationnelle et une fonction de complémentarité identitaire, ce qui sera notamment le cas de la baguette du tambour *leader* que l'on nomme « *galang* » dans la performance du mbilim (voir chapitre 5).

L'animisme des Noons s'inscrit donc dans un système de croyances mettant de l'avant la présence et l'implication d'un être suprême régissant la vie et son déroulement, mais permettant aussi la réincarnation ou la possibilité de devenir un esprit libre ou « coincé » entre la vie et la mort, selon son parcours personnel et ses actions au cours de sa vie et qui seront jugées par *Koh*. Ces esprits, ou ces âmes, sont la source du pouvoir mystique des Noons et celles qui se réincarnent participent au renouvellement et à la perpétuation de la communauté. On le verra aux chapitres 4 et 5, cette réincarnation est à la base de toute la raison, pour les Noons, de performer le mbilim, afin de perpétuer une mémoire de générations et générations.

Ainsi, le nécessaire apprentissage des missionnaires relativement aux croyances des Noons, voire des communautés locales plus largement, les aura finalement conduits à dépasser le préjugé de la dualité croyants/non-croyants et à observer à un niveau beaucoup plus ontologique la référence à un être suprême :

De tous les systèmes religieux l'Animisme est assurément, abstraction faite de la barbarie des mœurs, celui qui oppose le moins d'obstacle à l'Évangile. Il n'inspire ni fanatisme ni prévention, et les missionnaires sont généralement bien vus des peuples animistes. Plus d'une fois, il est facile de les amener du point de départ de leurs principes et adages religieux à la compréhension d'une vérité chrétienne, selon le précédé de saint Paul prêchant dans l'aréopage sur le « Dieu inconnu ». L'Animisme à cause de sa simplicité, de son affinité avec la raison et la religion naturelle, entretient plus facilement la bonne foi. (Salviac, 1903: 190)

Effectivement, l'apparente transcendance de *Koh* à travers un principe vital réputé « analogue » par le clergé et très important chez les Noons, et toute leur cosmologie construite autour du culte des ancêtres et des esprits veilleurs, les aura poussés à considérer une somme importante de points communs entre l'animisme des Noons et le catholicisme de l'Église. De plus, le

dépassement de la différence complète au profit d'un travail sur le partage de points communs entre deux systèmes de croyance aura donné une impulsion nouvelle à l'Église pour un travail plus concret de compréhension théorique de l'animisme et ses implications sur le terrain. Le vécu animiste des Noons s'inscrit dans la longue durée et le partage interculturel au fil des rencontres interculturelles et de leur parcours migratoire (voir chapitre 1), mais celui-ci s'inscrit aussi ponctuellement, dans cette même histoire, dans une compréhension différente de l'animisme puisque fondé aussi sur le fait qu'ils aient côtoyé la foi catholique dans cette histoire. C'est donc à ce niveau, et dans une optique de co-construction d'équivalences structurelles et fonctionnelles que les missionnaires orienteront leur tâche d'évangélisation, soit autour de compromis.

### 3.2 L'imposition du catholicisme

Il existe toute une littérature, basée sur des observations en contextes coloniaux, portant sur le fait que plusieurs groupes ethniques catégorisés comme « animistes » seraient en réalité monothéistes. Toutefois, il m'apparaît y avoir quelques problèmes à cette catégorisation que je crois reposer sur une erreur de types logiques (Bateson, 1977b). D'une part, je ne crois pas qu'une croyance (animisme) et un mode de croyance (monothéisme) puissent être mutuellement exclusifs, en ce sens qu'un groupe tel que celui des Noons peut très bien s'être construit une cosmologie reconnaissant une équivalence de soi en l'humain et le non-humain, tout en octroyant à une entité suprême le mérite et la gouvernance de la Création. D'autre part, pareille catégorisation mise de l'avant autour d'une polarisation coloniale et d'une motivation impérialiste sert beaucoup moins à décrire et comprendre un mode de croyance qu'à justifier le pourquoi de la nécessaire conversion et à amoindrir l'action évangélisatrice – voire civilisatrice – puisque suivant pareille réflexion, le groupe visé *partageait déjà une conception équivalente de l'univers*, ce qui tendait donc à rendre l'impact d'un changement de perception et de vécu aussi fondamental « négligeable ». Enfin, poser la réflexion sur le caractère monothéiste des croyances d'un groupe plutôt que sur sa croyance plus spécifiquement tend à nier l'historicité de cette croyance qui s'est construite, modulée et consolidée à travers le temps puisque le mode de croyance peut ne pas être représentatif de la complexité des perceptions, vécus et références au monde et à l'environnement constitutifs de cette croyance. Ce n'est donc

pas tant sur la réaction des acteurs elle-même en situation de rencontre que se porte ma critique, mais bien sur l'interprétation univoque qu'aura pu faire l'Occident de cette rencontre inter-religieuse prenant place en situation coloniale, contexte impérial par excellence.

Dans le cas des Noons, leur histoire aura très certainement contribué à la codification et à la structuration de leur croyance animiste au gré des contacts interculturels et inter-religieux qu'ils ont entretenus. Suivant un foyer d'origine aux alentours de Carthage et des relations soutenues avec l'Égypte via le commerce et les mouvements de migration, il est clair que les groupes de l'époque voyaient se côtoyer diverses croyances, dont l'animisme, l'Islam et le catholicisme romain suite à son passage au sud de la Méditerranée (chapitre 1). Sans extrapoler sur un hypothétique partage des croyances déjà à cette époque (il y a 2 000 ans), il n'est pas impossible que celles et ceux se réclamant de ces allégeances religieuses aient effectivement pu échanger et partager des éléments de croyances et des pratiques symboliques et/ou rituelles, particulièrement en regard d'un parcours commun vers le sud pour certains qui fuyaient devant la pression de l'Islam. C'est notamment le cas avéré des Noonii qui professaient un catholicisme romain synchrétique dans une réappropriation animiste du culte de Déméter et Kore. À tout le moins, la reconnaissance de la coexistence de ces diverses croyances ouvre la porte à reconsidérer le potentiel d'échange symbolique et l'option, pour les Noons en situation coloniale, d'adopter certaines pratiques que l'histoire leur aura déjà permis de côtoyer.

Plus récemment, l'installation des Noons au Tekrour lors d'une halte plus ou moins longue a aussi mis en relation une communauté noon animiste, sur un territoire où se professait publiquement aussi le catholicisme (voir le chapitre précédent), avec d'autres groupes animistes tels que les Sérères arrivant d'Égypte selon la thèse de Cheikh Anta Diop (1987). Puis, l'avancée toujours plus prononcée de l'Islam aura fait fuir les Noons du Tekrour pour une installation sur le territoire actuel de Thiès, là où la consolidation d'une foi et d'une pratique religieuse en symbiose avec leur environnement aura été le résultat d'un contact temporellement étendu entre un animisme de longue date, un catholicisme de compagnonnage et un environnement naturel dont l'importance lui aura valu l'octroi d'un statut particulier dans sa relation avec la communauté. Ce n'est que vers le 19<sup>e</sup> siècle que le catholicisme revient en force dans l'histoire des Noons avec la colonisation de leur environnement, puis avec l'installation des missionnaires

catholiques dans la région de Thiès. Ceux-ci ont certes imposé la chrétienté dans une pression évangélisatrice forte et soutenue, tel que le demandait la situation coloniale, mais ce message chrétien a rapidement fait résonance chez les Noons en vertu de ce passé ayant permis la construction déjà d'une foi animiste syncrétique et incluant préalablement des éléments de catholicisme romain, notamment une relation trinitaire dans l'agriculture (voir chapitre 2) et qui deviendra la Sainte Trinité catholique mettant au centre un Dieu-*Koh* préalablement omniscient et omnipotent et transcendant toute chose de la nature.

En raison de ce parcours migratoire, le discours évangélisateur du clergé catholique a trouvé un terrain fertile chez les Noons, alors même que les missionnaires ignoraient évidemment les relations d'équivalences qui se mettaient dès lors en place au sein d'une communauté qui, possiblement de façon inconsciente, remettait aussi au jour une conscience historique prenant un part particulièrement importante dans leur identité (Gadamer, 1963). Une réactivation inconsciente d'éléments de mémoire(s) religieuse(s) pré-coloniale(s), certes; mais qui laissera place à un processus de modulation particulièrement actif et impliqué de la communauté qui voyaient alors se répéter une situation impériale historique pour l'imposition religieuse, à la grande différence cette fois de l'impossibilité d'entamer un nouveau mouvement de migration à cause des contraintes qu'imposait la situation coloniale et l'occupation du territoire. Cette nouvelle « imposition » d'une religion occidentale, catholique, sur toute une communauté animiste faisait donc suite à une tentative d'imposition de l'Islam qui, toutes deux, relèvent évidemment d'une volonté impériale et de domination par la conversion et l'inculturation. Toutefois, reconsidérer un croisement entre les différents corpus d'archives et les traditions orales des Noons permet de reconsidérer la globalité impérialiste de la colonisation française au prisme de ses particularités locales. En effet, l'« obligation » coloniale d'inculturation s'est plutôt traduite chez eux par une possibilité d'échapper à l'impérialisme colonial à travers la mise au jour d'équivalences de vécus et de pratiques pré-existantes pour une modulation structurelle de leurs croyances n'impliquant en aucun cas la perte uniquement des symboles ou de significations culturelles dans la reformulation des leurs pratiques culturelles. D'une part, la conception monothéiste des Noons se sera traduit par la transposition de tout leur système cosmologique dans une Église fonctionnant plutôt par analogie. D'autre part, on l'a vu,

l'imposition d'un choix dans le changement se jouait plutôt entre l'Islam et le catholicisme puisque la situation coloniale ne permettait pas le *statut quo*.

a) Leviers de conversion en contexte interculturel

Les premières observations sur les diverses croyances religieuses en Afrique pendant la période coloniale, voire les modes d'identification au monde des colonisés, ont généralement été faites par des hommes qui entreprenaient aussi une conquête impériale au nom de leur foi, si ce n'est littéralement par des missionnaires qui assuraient le rôle de scientifiques et d'ethnologues sur le terrain afin de répondre à leurs propres exigences évangéliques. Il y a donc lieu de croire que ces observations puissent avoir été teintées par une expérience occidentale de la réalité et de la foi, si ce n'est minimalement d'une volonté moralisatrice. Dans un autre ordre d'idées, l'adhésion réputée quasi-automatique et systématique des Noons à la chrétienté peut aussi laisser croire à une modulation du discours sur leur propre perception de leur univers et de leur environnement autour de cet être suprême que l'on appellera désormais « Dieu » et qui implique pour eux une réappropriation de ce même discours. Le fait que les observations autour des croyances des Noons – et je ne doute pas que le commentaire puisse s'appliquer à de nombreux autres cas de figure de par le monde – aient à l'origine été faites par des Occidentaux dont les préjugés à l'égard de tout ce qui pourrait ne pas être conforme à une vision claire du monde (totémisme, paganisme, etc.) tient très certainement une place prépondérante dans l'observation et la conception coloniale du mode de croyance des Noons jadis. Et ces observations étant les seules que l'on ait aujourd'hui, et l'Église et l'histoire coloniale ayant eu une grande influence sur la (re)construction et la (re)production d'une mémoire religieuse « noon », un doute sur un état de croyance pré-catholique et sa représentation peut persister et ce, même s'il me semble actuellement plus ou moins possible de surmonter cet écueil épistémologique et historique.

À tout le moins, la thèse d'un animisme monothéiste chez les Noons demeure celle véhiculée aujourd'hui et coïncide avec une possibilité historique de rencontre interculturelle ayant pu influencer en profondeur leurs croyances. Dans le doute actuellement, il peut néanmoins être affirmé qu'entre les Noons animistes et les missionnaires catholiques aura pu se construire une articulation des croyances – au profit de la mission du clergé catholique, certes; mais sans heurts non plus pour la communauté Noon et ses croyances profondes et qui a dans tous les cas su tirer

bénéfice de cette expérience – autour d’une divinité supérieure n’entravant pas la structuration des croyances noons et répondant à la nécessaire désignation commune d’un être suprême pour les missionnaires.

Ainsi, l’entreprise des missionnaires pour tenter de « traduire » la nomination de « Dieu » en langues vernaculaires afin de faciliter la conversion au catholicisme de communautés locales telles que les Noons supposait déjà d’une intuition du clergé quant au caractère monothéiste de l’animisme de ces communautés. La position chrétienne vis-à-vis de la possibilité de croire différemment en un dieu partageant les attributs de Dieu établissait à prime abord la nécessité de « trouver » ce dieu dans une cosmologie nouvelle et de laquelle il fallait s’imprégner. De ce fait, une meilleure compréhension des pratiques culturelles locales allait permettre de créer des équivalences facilitant l’adoption du catholicisme chez les Noons et l’entrée de différents symboles animistes dans la profession catholique, le tout dans l’établissement d’une structuration d’équivalences (re)structurant des identités dans une relation syncrétique où les systèmes identitaires en présence n’auraient pu co-exister initialement. C’est donc ce qui a été entrepris assez rapidement, avant même la création d’une section « religions traditionnelles » au *Secrétariat pour les non-chrétiens* du Vatican (prot. N°1109), le 14 avril 1972, qui demandait explicitement aux missions, entre autres, de faire confiance « à la force innovatrice du dialogue religieux avec le monde qui a trouvé son expression dans la culture noire » (OPM, 1972: 137; voir annexe J). Préalablement à cette création au *Secrétariat pour les non-chrétiens*, l’entrée 22 du chapitre III du décret produit suite au Concile Vatican II sur l’activité missionnaire de l’église, « *Ad gentes* », mentionnait aussi que :

toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme sera écartée, la vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture, les traditions particulières avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l’Évangile, de chaque famille des peuples, seront assumées dans l’unité catholique. Enfin les nouvelles Églises particulières, enrichies de leurs traditions, auront leur place dans la communion ecclésiale (Felici et al., 1965)

En somme, plutôt qu’une inculturation sous la pression pour l’adoption du catholicisme par les Noons, la dynamique s’est donc instaurée autour de ce que l’on pourrait qualifier de « compatibilité culturelle », soit la possibilité de ne pas renier nos croyances pour une autre dans l’impossibilité de ne pas choisir le changement, et de transférer les symboles et la vision du

monde des premières au sein de la nouvelle qui ne demandera qu'une restructuration symbolique autour d'éléments dont la redéfinition ne sera qu'un ajustement sans perte de sens. Si ce qui résulte de la rencontre entre le clergé catholique et les Noons animistes est bel et bien un syncrétisme fonctionnel, la visée de l'Église s'est pourtant ajustée en fonction du terrain afin d'éviter la coloration syncrétique qui, pour elle, signifiait une perte de sens pour les deux partis, l'Église et les localités. Au contraire, ce qui est visé à l'époque repose sur la mise de l'avant des pratiques culturelles locales à célébrer et à intégrer dans une pratique culturelle complexe de ses particularismes et articulée autour d'une même vision monothéiste et transcendant la différence de conception de l'environnement. Dès lors, l'ouverture de l'Église a permis l'inclusion de l'animisme noon dans sa pratique afin de stimuler leur adhésion au catholicisme, mais les missionnaires de Thiès auront de surcroît misé sur les dynamiques locales dont les racines coloniales allaient souligner la « grandeur » de la foi du colonisateur :

Au point de vue religieux, la situation devient de plus en plus consolante. Il semble que l'heure providentielle pour la conversion de la tribu des Nones ait sonné [...] Nos jeune chrétiens marchaient sur deux rangs avec beaucoup d'ordre en tenant des oriflammes. Six enfants de Thiès portaient des corbeilles remplies de fleurs cueillies dans les bois, et en jonchaient le sol devant le Saint Sacrement. En même temps, un bataillon de jeunes gens Nones [...] exécutait des feux de salves. Ils avaient de grosses carabines de boucaniers, qui retentissent comme un canon. [...] Mais les païens les plus impressionnés [...] exprimaient clairement leur pensée : « Personne n'honore Dieu comme vous; la vérité est chez vous! » (OPMPF, 1892b: 490-91)

Cette situation est représentative d'un levier de conversion utilisé par les missionnaires qui est celui de l'effet de grandeur : on utilise le poids militaire de l'armée coloniale, outil par excellence de l'assise du pouvoir et du contrôle occidental sur le pays, dans une démonstration du pouvoir de Dieu. Tel déploiement cérémoniel agit ainsi non pas comme une démonstration de force, mais bien comme une démonstration de grandeur; démonstration ne reniant pas l'expression courante, au Sénégal, « Dieu est grand! ». Ce n'est pas tant au sens de l'immensité, mais bien suivant l'idée de « grandiose » : toute la puissance coloniale suffit à elle-seule à pacifier le territoire et à étendre son pouvoir sur les différentes communautés. C'est donc la conjugaison de l'environnement des noons, des éléments de la nature (le feu, les fleurs) – des symboles reliés beaucoup plus aux croyances animistes qu'aux pratiques rituelles catholiques – et du pouvoir de ceux qui croient en ce dieu, catholique, qui amène incidemment vers la paix. C'est plutôt paradoxal de démontrer par les armes (occidentales) la grandeur de

Dieu (qui est maintenant analogue à *Koh*) qui amène la paix dans le monde, surtout en contexte colonial; mais la participation des enfants semant des fleurs dans une allée de feu n'est pas anodine et représente littéralement la possibilité que toute cette grandeur participe à la protection de la culture noon. On le sait, l'importance que porte la culture noon aux enfants tient littéralement de toute l'importance des aînés puisque ce sont ces derniers qui, en se réincarnant, reviennent perpétuer la culture noon. Miser en plus sur l'association des enfants avec la nature et les éléments naturels tels que le feu renvoie à toute l'importance des croyances animistes chez les Noons, tout en donnant une importance toute nouvelle au feu qui, lui, est associé beaucoup plus au colonisateur puisque les Noons ont un lien privilégié avec l'eau.

En outre, le second levier de conversion des missionnaires est justement la possibilité de cibler des franges de la communauté susceptibles de conversion rapide mais, surtout, de donner l'exemple pour entraîner les autres membres de la communauté à adhérer au catholicisme. Cidessus, ce sont les enfants à travers la réincarnation des ancêtres. Toutefois, selon ce que nous renseigne le père Tastevin, la mort semble aussi avoir eu un impact important sur l'aisance des missionnaires à convertir la communauté noon (Arch. CSSp FANO, archives du Père Tastevin). En effet, les croyances noons autour de la mort étaient – et elles le sont toujours! – des plus importantes, et on souhaitait entre autres à chaque fois la mort rapide d'un mourant, ce qui signifiait que son passage vers l'au-delà était balisé par les esprits et que ces derniers l'acceptaient parmi eux puisque le mourant avait mené une bonne vie. Lorsque les missionnaires sont arrivés à Thiès et qu'ils ont entamé la conversion au catholicisme de certains membres de la communauté, ils commençaient nécessairement par les aînés qui servaient d'exemple pour la communauté, hiérarchie oblige, et particulièrement celles et ceux qui pouvaient recevoir le baptême sur leur lit de mort. Très tôt, les Noons ont donc associé le baptême des aînés avec une mort rapide, et une accélération des conversions s'en est suivi, jusque pour les jeunes générations qui croyait eux aussi avoir une mort rapide quand le jour serait venu.

C'est aussi autour de l'importance de la mort chez les Noons – qui sera donc aussi devenue des plus importantes chez les missionnaires pour les mêmes raisons – que ce sera consolidée tout un système d'équivalences entre, d'une part, les « génies » des Noons, ces esprits qui intercèdent entre les hommes et *Koh*, réputés être les ancêtres en transition vers un au-delà représentant une

autre vie ou en processus de réincarnation, voire coincés entre la vie et la mort à cause d'exactions commises au cours de leur vie; et d'autre part, ces esprits qui, dans la religion catholique, peuvent être assimilés à des anges assurant l'intercession entre Dieu et les hommes (l'ange Gabriel, par exemple).

Le troisième levier de conversion des Noons vers le catholicisme, et possiblement le plus important pour cette thèse, est assurément celui de l'intégration de la culture noon à l'église à travers la musique. Si ce levier ne sera pas détaillé dans ce chapitre, c'est que la thèse tout entière porte spécifiquement sur ce levier de conversion qui, en plus d'avoir encadré le passage des Noons animistes vers le catholicisme (voir la deuxième partie de la thèse), agit toujours aujourd'hui dans les dynamiques de modulation identitaire au sein de la communauté dont la volonté de s'inscrire en d'autres contextes que les seuls « noon » et « catholique » est des plus explicites (voir la troisième partie de la thèse). Toutefois, ce levier se voyait déjà exprimé très tôt dans les remarques quotidiennes des clercs, et jusque dans les organes de publication officielles de la congrégation spiritaine, notamment : « Le F. Alype [...] arriva à Thiès à propos. Son goût pour la musique religieuse fut vite remarqué par nos chrétiens » (OPM, 1916: 444).

Il pourrait possiblement y avoir d'autres types de leviers de conversion utilisés par les missionnaires afin d'inciter la communauté noon à se joindre à l'Église qu'ils professaient. Toutefois, l'importance de ces trois leviers me semble les positionner dans une relation de proximité dépassant la seule cohabitation, allant jusqu'à atteindre le cœur des croyances Noons en leur offrant la possibilité de conserver leurs croyances traditionnelles dans un changement de structure. Cette possibilité n'entraînait même pas de changement d'allégeance puisque la construction d'analogies par les missionnaires plaçait *Koh* au centre du changement. Pouillon (1975), en s'appuyant sur les observations d'Evans-Pritchard sur la religion des Nuer (1965), rappelait à ce sujet que si l'emprunt d'un symbole dans une autre croyance et son intégration au sein d'une croyance de départ sont possibles, c'est nécessairement parce que les tenants de cette première croyance ont pu lui faire une place dans leur propre système. C'est donc dire que si les catholiques ont agi par analogie, ceux-ci n'ont pas nécessairement permis un « ajout » d'éléments de croyance; plutôt, ceux-ci ont accepté de laisser une place aux croyances traditionnelles à l'Église. À cette intégration symbolique doit être ajoutée la notion

d'équivalence qui, dans le cas présent, semble être fonction d'appui, le « passage » d'un symbole catholique dans la croyance des noons ne nécessitant pas une place nouvelle, mais s'appuyant sur une compatibilité fonctionnelle de ce même symbole qui se verra réattribuer une signification; non pas que ce symbole perd sa signification première mais, dans un pareil cas, contribue à la construction d'une identité religieuse à double discours, dans une relation de réciprocité, même si asymétrique en fonction du contexte et des relations de pouvoir qu'instaurait la situation coloniale.

Dans tous les cas, le transfert d'éléments du système symbolique animiste noon à un celui catholique syncrétique me semble avoir été double, en ce sens qu'il s'est fait de façon consciente pour certains éléments, et inconsciente pour d'autres au fil du temps. Toutefois, une expérience de terrain vécue en 2015, dans le cadre de mes recherches de maîtrise, montre que ce qui a pu être inconscient dans une temporalité plus étendue peut en contrepartie être mobilisé aujourd'hui afin de justifier la proximité des croyances noons à celles des Occidentaux catholiques. En effet, j'ai pu observer en certains moments la mobilisation d'une réflexion, par les membres de la communauté noon, autour de certains symboles que je leur aurai moi-même rappelés suite à mes discussions avec les aînés. Par exemple, lorsque j'ai décidé à ce moment de tester la validité de mes hypothèses concernant le possible maintien de certaines pratiques rituelles au quotidien pour lesquelles les jeunes ne possédaient plus la signification – ni même l'explication du pourquoi on performait ainsi certaines actions du quotidien –, j'ai remarqué que la réintroduction de l'information auprès d'eux servait alors de catalyseur pour un retour vers les aînés, et donnait l'impulsion nécessaire aux jeunes qui organisaient alors leurs réflexions au sujet de leur communauté autour de ce qu'ils connaissaient actuellement.

C'est de cette façon que la réintroduction du chiffre « 3 » afin de mieux comprendre les triades effectives auprès des femmes, et du chiffre « 4 » pour comprendre les diades chez les hommes, a ouvert la voie à une analyse des et par les jeunes qui me disaient mieux « comprendre » pourquoi la communauté était aussi croyante et professait un catholicisme contradictoire au sein d'une majorité musulmane. La seule remarque des règles de conduite autour du « 3 » et du « 4 » chez les jeunes, après avoir aussi fait la remarque auprès de certains membres de la génération intermédiaire, m'a permis d'accéder à tout une série de nombres qui, selon eux, prenaient tout

leur sens maintenant puisque ce qu'ils connaissaient « traditionnellement » n'était pas lié à une époque pré-coloniale, mais bien post-évangélisation. C'est une différence absolument majeure et qui aura même entraîné aussi certains aînés à valider les équivalences mises de l'avant par les jeunes entre, d'une part, une façon d'être « Noon » articulée autour de certaines règles moins explicables dans leur raison d'être qu'en fonction de l'effet psycho-social de cette règle; et d'autre part, une façon de souligner l'importance des règles de la religion catholique et des symboles liturgiques. En somme, peuvent s'ajouter aux « 3 » et « 4 », le « 7 » et le « 12 », avec les équivalences entendues et compilées dans le tableau ci-dessous.

Tableau 1 - Équivalences des symboles numériques animistes et catholiques

<i><b>Symboles</b></i>	<i><b>Association animiste noon</b></i>	<i><b>Association catholique</b></i>
3	Symbole du féminin	La Sainte Trinité
4	Symbole du masculin	Les 4 Évangélistes Les 4 voix (pupitres) de la chorale
7	Symbole de l'homme et la femme réunis Symbole de la perfection	L'union, la force Les 7 sacrements Les 7 dons de l'Esprit Saint Les 7 diacres Les 7 péchés capitaux Les 7 jours de la semaine
12	Symbole de la famille et, par extension, de la communion (multiplication de l'homme et de la femme)	Les 12 apôtres

Les symboles numériques récoltés sont un exemple particulièrement prégnant du passage de symboles animistes dans la pratique religieuse catholique puisque, participant de la structuration de la vie quotidienne des Noons, ceux-ci participeront désormais aussi à la structuration et la conceptualisation du culte et de sa pratique culturelle, notamment musicale (pour d'autres symboles, voir plus particulièrement les chapitres 4 et 5). Il m'apparaît donc que la facilité de conversion des Noons par les missionnaires catholiques s'inscrit dans une rencontre interculturelle et inter-religieuse où les échanges ont été permis à la fois dans des dynamiques de persuasion, évidemment contraint, contexte colonial oblige; mais aussi insidieuse pour les deux parties. D'une part, les Noons se voyaient adopter une structuration de leurs croyances sans même se rendre compte de toutes les assises qui se créaient et qui allaient, plus tard, participer aussi de leur effacement du paysage culturel sénégalais (voir chapitre 6). D'autre part, les missionnaires perdaient entre autres la possibilité – et l'obligation – de répondre aux

impératifs de l'Église visant à éviter absolument tout syncrétisme dans la foi puisque c'est visiblement ce qui se sera produit, et notamment grâce à leur tentative d'établir des analogies entre l'animisme des Noons et la religion catholique. L'action des missionnaires a donc joué un rôle particulièrement important sur le terrain; un rôle ne répondant pas toujours à la mission de leur Église et les détachant graduellement de leur institution aux yeux des communautés locales. Ainsi que le résumait le père Tastevin en conclusion d'un des seuls articles jamais écrits sur la religion des Noons, sans toutefois que la disparition dont il y fait mention ne se soit finalement produite à ce jour :

Ainsi, monothéisme déclaré et transcendant, culte des morts et des Génies dont quelques-uns sont d'anciens grands hommes, vestiges encore très tenaces d'un certain totémisme, dont il n'est pas facile de deviner l'origine, telle est, semble-t-il, la religion des anciens Nones. Leurs descendants se trouvent fortement entraînés vers le catholicisme ou l'islamisme. Dès maintenant chacun de leurs trois tronçons sont inégalement partagés entre les trois religions et il serait difficile de dire à laquelle des deux dernières appartiendra la victoire définitive. Mais il est probable que la plus ancienne disparaîtra à bref délai, non pourtant sans laisser de traces profondes et durables, comme ces survivances du paganisme encore visibles dans nos campagnes. Cela seul justifierait cette esquisse de leur religion traditionnelle. (Tastevin, 1934b: 187)

### 3.3 De la vicariance et la continuité de croyance

On l'a vu au fil des pages précédentes, on ne reconnaît pas aux Noons la possibilité d'avoir témoigné par le passé d'une croyance pouvant inclure plus d'un être suprême. Bien que ça puisse ne pas toujours avoir été le cas, il semble néanmoins que cette situation hypothétique n'ait pu qu'être il y a de cela assez longtemps pour que la mémoire collective et les bribes d'observation notées par le passé, notamment dans la littérature arabe, aient été dans l'impossibilité d'en rendre compte. De plus, ceux-ci ne réfèrent pas traditionnellement à un seul être suprême grâce à un ensemble de dénominations comme il pourrait en être le cas ailleurs, par exemple chez les Bahaya de la région des Grands Lacs, en Tanzanie (Matalucci, 2009). Les Noons ont de longue date professé un animisme monothéiste résultant certainement d'un contact prolongé avec la chrétienté et différentes formes d'animisme au gré des contacts interculturels ayant ponctué leur parcours migratoire. Toutefois, si *Koh* est pour eux un être suprême, le Créateur de la vie et le juge de tout un système cosmologique, cela ne signifie pas pour autant que celui-ci soit à l'image de Dieu, ni même qu'il en possède les attributs ou la/les fonction(s). En effet, traduire *Koh* en

les termes de Dieu aura nécessairement induit un ajout de sens dans l'existence même de celui-ci; non pas dans la seule reconfiguration de cette existence, mais bien dans la relation que ce nouveau « Dieu » aura par la suite avec les membres de la communauté.

En effet, le cœur de cette reconfiguration aura été le déplacement du culte des ancêtres, par exemple, qui visait à souligner l'importance des générations précédentes. À prime abord, une croyance comprenant un Dieu-*Koh* transcendant toute vie ne signifie pas nécessairement que ce soit envers celui-ci que ne s'adresse le culte et/ou les rituels qui en découlent. De plus, cette transcendance, même si elle avait tendance à rapprocher la nature des humains, ne coïncide pas avec les perceptions d'une église qui renvoie plutôt à Dieu la création de la nature, entendu ici comme une sorte de sagesse imbriquant toute création pour un écosystème complexe. Ainsi, ce Dieu-*Koh* des Noons se sera en quelque sorte vu attribuer une fonction dans le culte qui n'est certes pas celle du Créateur ni du protecteur, mais bien celui vers qui l'on se tourne dans le besoin. Si ce changement peut sembler mineur puisque ne remplaçant pas la structure en place, celui-ci a cependant entraîné une perte d'importance chez les ancêtres qui, maintenant considérés comme des anges, perdaient alors la capacité d'action qu'on leur reconnaissait avant, en dépit du fait qu'ils puissent toujours se réincarner afin de perpétuer la culture noon d'antan. On le verra, cette transposition de fonction et la modulation de la place et du sens de ces ancêtres dans la culture noon qui deviendront des anges « en retrait » du monde vivant – ce qui était plutôt l'inverse préalablement pour les Noons – entraînera plus tard une perte de sens de la performance même du mbilim qui ne soulignera bientôt plus les générations passées, mais bien les générations futures (voir la troisième partie de la thèse).

En outre, il semble fondamentalement y avoir inadéquation idéologique entre le catholicisme et l'animisme que l'on observe à la fin du 19<sup>e</sup> siècle chez les Noons, notamment en regard des divergences dans la perception des modes d'existence et d'identification au monde selon Descola (2005). Toutefois, observer le niveau ontologique du différentiel entre catholiques et animistes permet de miser plus sur les ressemblances entre les croyances, par analogie, afin de comprendre les mécanismes d'adaptation d'une perception du monde à une autre et de mettre au jour la possibilité que l'inculturation ne puisse avoir été prégnante que grâce à un premier pas vers l'ouverture religieuse en ce sens du côté du clergé. Si la directive était à prime abord

l'évangélisation à tout prix des communautés locales puis, suite aux assouplissements de Vatican II, de leur permettre de s'approprier une croyance à portée et à vocation universelles, l'action du clergé, sur le terrain, était toute autre. La complexification du contact colonial par le détachement de l'implication de tous les acteurs y prenant part de la « nécessaire » visée impérialiste du mouvement, permet de mettre en lumière l'action concrète des missionnaires catholiques qui, sans être moins coloniale, permettait pourtant une adhésion au catholicisme, sinon « volontaire », minimalement active aussi chez les Noons. Surtout, cela permet de comprendre que si leur intérêt se situait dans la perpétuation de leur Église, leur focus primaire ne devait pas être dans l'imposition d'une rigidité religieuse chez les Noons, mais bien l'assouplissement du catholicisme pour contrer la montée de l'Islam. En effet, la plus longue présence de l'Islam au Sénégal et sa situation privilégiée face à plusieurs coutumes traditionnelles, par exemple la possibilité pour un homme d'avoir plusieurs femmes, faisaient de cette profession une option attirante pour les animistes sénégalais n'étant pas convertis à l'une des grandes religions révélées<sup>99</sup> – le catholicisme, l'Islam et le judaïsme.

De plus, cette attirance plaçait les missionnaires catholiques dans une situation de double contrainte : d'une part, les missionnaires avaient le mandat d'évangéliser et de transmettre une foi catholique respectant la forme prescrite par le Vatican, tout en devant rendre compte d'une augmentation du nombre de fidèles; d'autre part, ceux-ci devaient rivaliser avec les offres alléchantes des chefs confrériques de l'Islam sénégalais qui misaient sur l'octroi de contreparties suite à une adhésion à la communauté musulmane. Le pari tenu par l'Église était en premier lieu l'instruction, l'alimentation et les soins de santé, plus précisément à travers la décontamination des puits, en échange d'une conformité aux règles et valeurs chrétiennes – du moins, à certaines d'entre elles que se sont vue assouplies. Les chefs confrériques offraient, quant à eux, la possibilité de conserver les coutumes traditionnelles, en plus d'offrir des sommes d'argent et des terres agricoles pour s'établir avec sa famille, en échange de l'adoption d'un mode de vie finalement assez similaire à l'habitude si ce n'est que l'obligation des cinq prières par jour et la

---

<sup>99</sup> On nomme ainsi ces trois religions selon le fait qu'elles ont été « communiquées » aux fidèles directement par Dieu, paroles qui ont par la suite été « transcrites » pour la constitution des Livres Saints, respectivement la Bible, le Coran et la Torah.

prohibition de certains rites liés à la sphère mystique et performancielle de la culture noon, notamment le mbilim.

D'une part, les missionnaires ont dû négocier l'entrée des Noons à l'Église afin que la foi catholique « devienne » une option privilégiée pour les Noons; non pas vis-à-vis de leurs croyances, mais bien face à l'Islam. D'autre part, les Noons aussi se positionnaient – possiblement malgré eux – en situation de double-contrainte : soit ils adhéraient à l'Islam au détriment de tous les aspects mythiques et performanciers de leur cosmologie (voir précédemment), soit ils acceptaient une entrée à l'Église avec une perte de liberté de pratique. Dans tous les cas, les bénéfices étaient mesurables; mais dans tous les cas aussi, les pertes *semblaient* équivalentes. Dans les faits, une voie de sortie de ce dilemme résidait à la fois dans l'ouverture de l'Église à travers l'action du missionnaire qui faisait quant à lui déjà un pas vers un compromis qui permettrait non pas l'adoption de « traits » religieux, mais bien de « pratiques » religieuses. Face à l'impossibilité de ne pas choisir – ne pas faire de choix auraient vraisemblablement mené à l'imposition d'un des partis selon celui qui saurait mieux s'imposer – les Noons ont donc eu l'opportunité de miser, consciemment ou non, sur la conservation de leurs croyances rituelles, à la fois symboliques et, dans une certaine mesure, structurelles, tout en misant aussi sur leur restructuration qui allait leur permettre de moduler leurs croyances par transmutation (voir plus particulièrement la troisième partie de la thèse) et perpétuer une identité groupale dans un cadre fonctionnel vicariant :

la substitution d'un mécanisme ou d'une structure déjà en place par une autre, équivalente, permettant de gérer et de combiner la différence afin de joindre les perceptions et intentions en présence; c'est attribuer à ces dernières une cohérence fonctionnelle permettant d'atteindre un but premier par une des parties. Ce but peut ne pas être partagé par tous dans ce contact, mais il demeure envisageable et envisagé dans une continuité, consciemment ou non. (Grégoire, 2018: 124)

Loin d'avoir « perdu » quoi que ce soit de leur identité religieuse et groupale, les Noons ont plutôt opéré une sélection d'éléments de culture traditionnelle que l'Église aura aussi accepté en son sein afin de répondre à son opposition à la montée de l'Islam dans la création d'équivalences symboliques rendue possible par la mise en lumière de correspondance symboliques et théologiques par les missionnaires, notamment à travers la transcendance Dieu-*Koh*. Évidemment, une sélection d'éléments de culture pour leur perpétuation nécessitait aussi

d'en laisser de côté certains autres; mais ce choix de ne pas conserver « répond » à une première nécessité qu'est celle de la survivance d'une identité groupale sous la contrainte du « choix » du changement et s'inscrit aussi dans le processus maintenant bien connu de construction des traditions orales. Tout au contraire, ce choix est donc celui qui aura permis aux Noons de pouvoir se (re)connaître dans la modulation de leur identité – dans tous les cas : n'était-ce pas le propre de pareilles dynamiques interculturelles observées dans un cadre d'acculturation? Ce que l'on rejette ou oublie a pu, dans le présent contexte qui pourrait probablement ne pas être généralisable à tous les contextes coloniaux, avoir été jugé comme n'étant pas essentiel pour l'inscription de l'identité du groupe dans le changement. Sinon, le choix du catholicisme signifiait aussi la possibilité de perpétuer une conception de l'univers noon dans une pratique structurante, contrairement à l'Islam qui offrait plutôt l'adoption d'une conception de l'univers dans un cadre de vie et une pratique moins impactés si ce n'est de l'obligation aux cinq prières quotidiennes.

Si « l'ancienne thèse de la révélation primitive, selon laquelle le Créateur aurait déposé en chaque être humain l'intuition du divin, fonde théologiquement la possibilité d'esquisser une correspondance entre les noms africains et le Dieu chrétien » (Matalucci, 2009: 109), cette « correspondance » ne pouvait logiquement s'opérer sans une restructuration de la cosmologie noon misant sur des relations d'équivalence entre les différentes facettes de cette cosmologie. Par exemple, considérer *Koh* comme la correspondance théologique de Dieu imposait pour les missionnaires, d'un côté, d'accepter et de considérer les génies mystiques chez les Noons comme un niveau intermédiaire équivalent à celui des anges. De l'autre côté, celui des Noons, accueillir cette équivalence des génies dans le rôle d'intercession limité des anges signifiait aussi reconsidérer le fondement de tout un discours autour de la réincarnation où les ancêtres ne répondraient désormais plus à une volonté propre, mais bien à celle de Dieu. Il y a donc eu subordination d'une cosmologie à un système de croyances dont l'ouverture des schèmes entamées par les missionnaires témoigne de toute l'importance de ces derniers, en tant qu'acteurs individuels plus qu'institutionnels, dans la co-construction d'une fois syncrétique.

### a) Transferts et appropriations symboliques

La question des analogies entre catholicisme et animisme a donc été des plus importantes dans l'histoire inter-religieuse récente des Noons puisqu'il a fallu, tant pour les missionnaires que pour les Noons, accepter que ce que l'on « nommerait » différemment deviendrait analogue, tout en conservant les racines symboliques donnant toute la pertinence culturelle à un concept donné. Raimon Panikkar appelle les « équivalences homéomorphiques » (Panikkar, 1985) des équivalences fonctionnelles dans la mesure où la relation entre des éléments similaires de cultures différentes dépasse, dit-il, la seule similitude entre eux. Cette relation est fondée sur ce que Panikkar définit comme une « analogie fonctionnelle de troisième degré » dans laquelle ni le signifiant ni la fonction, même si elle est similaire, ne sont les mêmes. Cette équivalence permet de mettre en relation deux éléments différents, provenant de paradigmes et d'échelles différentes, afin de laisser reposer l'équivalence sur l'interprétation qu'une personne fait de la relation entre ces deux éléments différents qui sont désormais équivalents en vertu de la fonction qu'ils assumeront aux yeux de la personne qui les mets en relation. La comparaison peut ainsi se faire sans nier la spécificité des éléments culturels comparés, l'exemple de Panikkar (1964) étant la comparaison entre Jésus (chrétien) et Brahma (hindou).

Panikkar a développé son concept dans sa réflexion sur les croyances religieuses multiples qui ne sont pas, pour lui, mutuellement exclusives mais fonctionnellement équivalentes. Pour lui, chacun est unique, mais partage un minimum de critères indispensables à une compréhension interculturelle (Kopecka-Verhoeven, 2008). Comme le résume Maria Kopecka-Verhoeven : « [Pour Panikkar, il] faut souligner que dans le dialogue interculturel, il ne s'agit pas de changer l'autre. Au contraire, le résultat des comparaisons conduit à la transformation de nos catégories et de nous-mêmes. C'est un espace pour deux traditions avec un seul idéal d'objectivité possible qui est la reconnaissance de l'autre ». (p.164) C'est exactement ce que j'ai pu observer lors d'une cérémonie de prise d'habits de la Sœur Marie-Antonia.

Effectivement, le dimanche, 22 septembre 2019, s'est tenue la prise d'habits de la Sœur Marie-Antonia, à Thiapong, suite à la prononciation de ses vœux perpétuels à la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph-de-Cluny. Au moment de l'arrivée de la Sœur sur les lieux de la réception, l'animateur s'est empressé de mentionner – et n'avait de cesse que de le répéter – que

« la culture s'est invitée » dans l'accueil et la procession menant la fêtée à la table d'honneur. En effet, son arrivée, à pied, était précédée d'une troupe de sabar montée à l'arrière d'une camionnette de type *pick-up* et battant très fort le mbilim et les rythmes traditionnellement associés au nom de la Sœur, sa famille, à ses origines (voir chapitre 5). Précédaient aussi Sœur Marie-Antonia deux griottes Diolas, parentes à elle, en costumes traditionnels et qui avaient fait le trajet depuis le sud du pays, la Casamance, afin de souligner du même coup le cousinage à plaisanterie régissant les liens entre Diolas et Sérères. La Sœur était suivie d'un cortège haut en couleur où les gens, s'accompagnant de sifflets et de mégaphones, brandissaient bien haut des branches de neem (margousier), ce même arbre qui a été implanté au Sénégal dans une tentative de contrer la désertification.

Il s'agit là d'un exemple flagrant de mise en exergue d'un autre levier de conversion facilitant le passage, chez les Noons, de l'animisme au catholicisme : celui de l'équivalence culturelle et religieuse, celui-là même qui résulte de la fabrication d'analogies religieuses par les missionnaires. Toutefois, l'observation faite témoigne de l'inversement du processus d'évangélisation utilisé lors des premiers contacts entre missionnaires catholiques et Noons animistes : alors que la religion s'invitait jadis dans la culture et que la distanciation observée se faisait à partir de la culture « première », non catholique, la conception que les catholiques noons ont aujourd'hui de cette rencontre temporelle et en constante tension démontre que c'est maintenant la culture qui s'invite dans la religion. Le syncrétisme opéré s'est donc produit dans un double cheminement : d'une part, entre le catholicisme et l'animisme pour une équivalence de croyances et, d'autre part, entre le catholicisme et la culture du quotidien des Noons où les symboles ont un jour été laissés à la porte de l'Église, ces symboles mêmes qui sont ensuite revenus en force afin de renforcer la croyance de tout un chacun en l'Église et de souligner son entrée dans le quotidien des Noons. Si le Noon est entré à l'Église, il semble que les instructions de réforme du Concile de Vatican II aient créé un croisement au sein duquel la religion, elle, est entrée dans le quotidien des Noons. Le catholicisme n'est plus le « catholicisme », et l'animisme n'est plus l'« animisme » : le syncrétisme religieux lui-même s'est invité dans le quotidien des Noons, tissant désormais ensemble les symboles religieux et culturels. Tout ça, grâce à l'action et le travail de terrain du missionnaire, beaucoup plus que celui de l'Église en tant qu'institution coloniale.

## b) La figure du missionnaire comme vecteur d'inculturation

Alors que la visée impériale de la colonisation se concrétise souvent par l'imposition de cadres et de structures administratifs, voire de nouvelles façons de vivre suite à une restructuration des systèmes de répartition foncière, par exemple, pareille visée semble impossible lorsqu'il s'agit de « changer » les croyances des communautés colonisées. En effet, la réciprocité dans les dynamiques d'acculturation en contexte missionnaire tient une place importante, voire essentielle, contrairement à ce qui est habituellement observé en contexte colonial plus généralement. On n'impose pas des schèmes de projection de soi dans une cosmologie et une cosmogonie qui puissent être totalement nouvelles et dénuées de sens puisque l'on ne peut obliger quelqu'un à « croire » si l'entreprise vise une conversion effective et efficace. Dans le cas de la religion, et plus particulièrement de la foi catholique, son imposition par les missionnaires souhaitant s'assurer d'une emprise sur les manières de penser l'environnement ne les obligeait déjà à comprendre cet environnement et à en comprendre sinon l'essence, du moins la substance.

C'est pourquoi les missionnaires sont régulièrement considérés – et c'est notamment le cas ici – comme les premiers ethnologues sur le terrain : ceux-ci devaient « comprendre » le fonctionnement des croyances à subordonner à la doctrine du Christ afin d'en opérationnaliser l'adhésion par une communauté visée. Ainsi, les missionnaires ont habituellement dû apprendre la langue et produire des recueils de vocabulaires afin de traduire le catéchisme s'ils voulaient communiquer de façon efficiente sur le terrain (Matalucci, 2009), tout en s'adaptant à la culture d'accueil s'ils désiraient minimalement être reçus autrement que par la force auprès des autorités religieuses locales. Ils ont donc déjà dû s'inscrire dans une manière d'être et de percevoir le monde afin d'instaurer des relations d'équivalence entre une foi « de colonisation » et une conception locale. Ceci est en soi un processus d'acculturation en contexte de rencontre interculturelle où un groupe minoritaire – bien que détenant le pouvoir militaire et politique – doit s'adapter et adopter certaines pratiques et/ou comportement d'un groupe majoritaire – celui-ci détenant finalement le pouvoir ou non de décider de ses croyances profondes. C'est donc grâce à la maîtrise et au respect des codes locaux que les missionnaires ont pu transformer et moduler les éléments de croyances locales jugés incompatibles avec la profession d'un catholicisme qui relevait dès lors d'un syncrétisme fonctionnel :

Les opérations visant à déterminer une correspondance entre figures païennes et Dieu chrétien ont produit des effets durables soit sur les représentations occidentales des cosmologies africaines, soit sur les représentations africaines du christianisme. Si la prédication missionnaire a transformé les cosmologies africaines et consolidé la croyance européenne en l'existence d'un être suprême dans les religions païennes, l'emploi de termes indigènes pour le Dieu chrétien a certainement eu des effets sur la réception du message chrétien par les Africains. (Matalucci, 2009: 116)

Ainsi, c'est cette dynamique de réciprocité de cheminement entre deux croyances, celle animiste des Noons et celle catholique des missionnaires, qui aura porté ses fruits aux yeux, notamment, des Noons qui voyaient donc dans cette entreprise beaucoup plus l'inclusion d'une « personne » dans la communauté villageoise que celle d'une institution coloniale. Certes, l'Église catholique représentait toujours le colonisateur, et son imposition chez les Noons n'aurait possiblement pas abouti si ce n'était de l'implication des missionnaires dans la rencontre interculturelle : avec l'Église, il y a eu contact; mais avec les missionnaires, il y a eu rencontre interculturelle. L'Église n'est donc pas « rentrée » dans les mœurs et les coutumes locales, mais son ouverture graduelle culminant dans les années 1960 avec le Concile Vatican II aura donné toute la latitude nécessaire à ses membres qui auront pu ensuite inverser la cadence afin d'intégrer différents éléments de culture locale dans le culte chrétien, notamment au niveau musical (Dang, 2014, 2021). C'est donc dans la figure du missionnaire que les Noons ont vu une possibilité de construire un nouveau cadre religieux structurel et structurant à partir, d'une part, d'un travail de construction d'équivalence chez les missionnaires et, d'autre part, un travail de réappropriation et d'identification symbolique chez les Noons.

En outre, la complexité de la rencontre interculturelle et religieuse entre les missionnaires catholiques et les Noons animistes s'inscrit plus dans un partage sous la gouverne de l'imposition indirecte de choisir un camp religieux. L'histoire millénaire des Noons, à la croisée des croyances et des partages et emprunts ayant constitué avec le temps une mémoire historique du groupe, aura certainement joué dans le choix qu'auront finalement pris les Noons afin de perpétuer une identité groupale forte de leurs croyances et de leur vision du monde. De plus, la possibilité du catholicisme dans l'impossibilité de demeurer animiste répondait aussi à un comportement de fuite de l'Islam, déjà observé par le passé, mais qui avait alors été possible dans un déplacement géographique et territorial. L'adoption du catholicisme dans un contexte impérialiste où l'occupation du territoire colonial était désormais très stricte devenait donc un

mécanisme pour le maintien d'une opposition millénaire à une croyance qui, pour les Noons, signifiait réellement une perte de sens culturelle. Ce même mécanisme s'inscrivait aussi dans une sorte de « déjà vu » ayant participé de la constitution et de la consolidation d'une foi animiste pré-catholique aux yeux des missionnaires qui ignoraient possiblement tout du fondement religieux des Noons (re)connaissant déjà quelques idées catholiques.

On l'a vu dans les précédents chapitres, si cette adhésion rapide au catholicisme a d'abord réjoui les missionnaires dans le travail de terrain, plusieurs facteurs ont néanmoins conduit au désintérêt des missionnaires quant à la situation complaisante des Noons. D'un autre côté, il y a aussi les conduites sociales implicites au sein même de la communauté noon et qui ont été connues très tôt : la divergence d'un individu au sein du groupe le menait irrémédiablement à l'exclusion de celui-ci. Une adhésion en masse à la religion catholique signifiait donc pour les missionnaires une réussite dans la circonscription du groupe ethnique puisque la solidarité groupale auquel ils faisaient face les ont conduits à prendre cette conversion pour acquise. Néanmoins, si le cheminement des missionnaires dans la culture noon a permis d'offrir une solution de croyance syncrétique aux Noons qui refusaient majoritairement l'Islam au tournant du 20<sup>e</sup> siècle – comme si l'histoire se répétait –, cela ne signifie toutefois pas que les membres du clergé aient eux-mêmes adopté comme leur propre pratique cette nouvelle croyance syncrétique. Tout au contraire, il aura fallu attendre le 21<sup>e</sup> siècle pour que l'Église catholique mette de l'avant une conception différente de son action et de son image au sein et aux yeux de la communauté noon (voir le chapitre 7).

Toutes ces dynamiques de rencontre, de partage et d'échange interculturelles et inter-religieuses, même si elles n'ont assurément pas toujours été paisibles ni égalitaires, témoignent aujourd'hui de la complexité d'appréhender une identité groupale noon bel et bien représentative de la conduite d'un groupe socioculturel et ethnolinguistique aujourd'hui. Il s'agit là, à n'en pas douter, d'une stratégie mutuelle bénéfique pour les deux partis et s'inscrivant dans des dynamiques de pouvoir(s) claires et, dans une certaine mesure non négligeable, contraignantes. Toutefois, suivre et observer ces dynamiques à travers le temps et les traces qu'elles auront pu laisser, tant dans les archives que dans les traditions orales, permet de mieux comprendre les choix opérés par les Noons afin de maintenir dans le changement une identité bel et bien

représentative d'une culture groupale dont l'historicité ne se résume pas à un changement colonial, même si particulièrement marquant. En somme, le fait d'« être » noon pour les Noons, tout comme la possibilité de mettre de l'avant une histoire millénaire et religieuse plurielle, s'exprime aujourd'hui à travers un mode de performance complexe et particulier des Noons : le mbilim. C'est notamment à travers lui que peuvent s'observer cette histoire interculturelle et les choix des Noons d'hier qui font des Noons le groupe indécis qu'ils sont aujourd'hui. Surtout, c'est à travers ce même mbilim que seront observées les analyses et conclusions de cette première partie de la thèse afin de mieux comprendre le devenir de la communauté noon et la perpétuation de son identité depuis un état de pré-catholicité coloniale à un, syncrétique aujourd'hui, tout comme sa négociation pour mieux s'inscrire dans les enjeux socio-politique actuels du Sénégal tout entier.

*Une ethnie sans culture, c'est une ethnie sans âme...*  
(Richard Ndione, 8 mai 2019)

## **Deuxième partie :**

### **Des « pratiques » incluant le musical**

Les chapitres précédents ont permis de rétablir l'importance des études d'acculturation pour la compréhension d'un phénomène actuel qui, on l'a vu, s'inscrit dans une temporalité double : d'une part, la préparation millénaire d'un état précédant le contact préconisé – ici, colonial – et dont la (re)construction a permis l'établissement d'un portrait socioculturel « pré-catholique ». D'autre part, la rencontre en situation coloniale qui a engendré et encadré une transition de la communauté noon vers un catholicisme syncrétique alliant à la fois des symboles identitaires et des pratiques culturelles noons dans une structure pratique et restructurante de la foi chrétienne. Ce passage obligé témoigne ainsi de la consolidation d'une identité à perpétuer en situation de rencontre et des processus qui auront été le moteur de cette transformation identitaire. Les marques de ces différentes dynamiques ont certainement pu être observées sur le terrain et ce, à différents niveaux. À titre d'exemples, la fabrication des vêtements dits « traditionnels » tend à s'éloigner aujourd'hui des techniques utilisées par les aînés antérieurement, et la préparation des repas associés à une tradition ancestrale n'a d'ancestral actuellement que la présence de certains aliments cultivés sur place. À divers degrés, les pratiques musicales n'ont pas échappé

à ce changement : le mbilim d'autrefois n'est plus performé aujourd'hui selon les mêmes règles de conduite. Toutefois, cette histoire, ponctuée de rencontres et d'échanges, constitue aujourd'hui le fondement de l'identité noon à préserver et son substrat, entendu ici comme « ce sur quoi s'exerce une action de longue durée et sans quoi le groupe ne peut ni se maintenir ni se perpétuer dans le temps » (Bouju, 1995: 341).

J'ai démontré ailleurs que chez les Noons, le mot « musique » n'existe pas et ce, dans les différentes variantes de leur dialecte (Grégoire, 2016a). On parle plutôt des expressions « ambiance festive » (*mbúmbai*) et « faire la généalogie » (*keñtokh*), en ce sens que le fait de se remémorer ses ancêtres « crée » cette ambiance festive au sein de la communauté. Ces expressions symbolisent le lien entre le présent et un passé réifié et constamment réitéré par et pour la (re)connaissance de la mémoire des ancêtres dans la performance *musicale*, notamment celle du mbilim, cette pratique artistique holistique du quotidien des Noons. Toutefois, ces expressions ne sont maintenant plus véhiculées ni véhiculaires d'une quelconque idée musicale puisque les jeunes d'aujourd'hui ne se réfèrent plus qu'au concept occidental de « musique », compris ici comme l'organisation des sons, distinguant aussi par le fait même la danse, les costumes et les identités multiples rendues audibles dans le rythme (voir plus loin). Le vocabulaire recueilli chez les Noons depuis 2010 renvoie plutôt à des expressions traduites et/ou dérivées du français « musique » et mettant de l'avant une ou des actions concrètes, un processus musical gravitant autour de certaines pratiques entourant le musical. Ainsi, à ma question de savoir comment traduire le mot « musique » en noon, on m'a constamment répondu des expressions telles que « faire le mbilim » (*ketúm mbilim*) ou « danser le mbilim » (*keham mbilim*), « battre [le tam-tam] » (*ketip han*), ou encore « chanter » (*kethiek*).

Ces expressions réfèrent ainsi à un élargissement du concept « musique » qui traduit, sur le terrain, l'éclatement de la pratique complète du mbilim en tant qu'art performatif où l'identité est génératrice de rythmes et de pas de danse (et vice-versa), combinés, mais aussi d'esthétiques de modes (par exemple, les vêtements) et de gestuelles qui seront parties intégrantes d'un environnement s'intégrant lui-même aussi dans l'expression « faire de la musique » (*ketúm mbilim*) qui, elle, « fait » identité. Cet éclatement du mbilim en plusieurs expressions mettant en lumière certains « aspects » de celui-ci – la danse, le chant, le rythme, l'ambiance,

l'implication des membres de la communauté – est aussi symptomatique de la nécessité maintenant de choisir lequel de ses éléments constitutifs on parle puisque l'imposition du mot « musique » ne peut plus, dans son acception occidentale, référer à la danse ou à l'implication des gens.

En outre, dans ce contexte de colonisation, il n'est pas étonnant de voir le mot « musique », occidental, se substituer à la référence de cette pratique du mbilim, représentante d'une identité culturelle dont les jeunes ont vraisemblablement peine à se souvenir. En effet, imposer une terminologie est aussi une action pouvant mener, dans pareil cadre colonial où une pression soutenue est maintenue pour arriver à un certain stade d'acculturation et d'inculturation<sup>100</sup>, à une perte identitaire, de surcroît dans cette situation où le mot en question évacue l'importance du rythme générateur d'identité dans sa combinaison avec les pas de danse, comme il sera proposé au chapitre 5 (pour l'importance du lien danse et identité dans la performance, voir entre autres Neveu Kringelbach, 2014; Neveu Kringelbach et Plancke, 2019; Neveu Kringelbach et Skinner, 2012). L'imposition même d'une terminologie altérant jusqu'à l'ontologie d'une pratique culturelle telle que le mbilim s'inscrit dans ce qu'il convient d'appeler la colonisation des (et par les) senses (Nannyonga-Tamusuza et Solomon, 2012) : une colonisation auditive (Bithell, 1996) et, plus particulièrement, la « colonisation de l'oreille » (Bithell, 2003, 2005) par le détournement du focus *musical* mis sur le rythme vers l'organisation hiérarchisée des sons. L'assouplissement des règles de conduites en matière musicale en contexte religieux suite au Concile Vatican II (1962-65)<sup>101</sup> a justement permis le cheminement insidieux d'une conception particulièrement coloniale de la culture jusque dans le fondement même des raisons primaires de *faire* (de la) musique chez les Noons, atteignant les piliers de leur identité.

---

<sup>100</sup> « Inculturation » est un terme chrétien utilisé en missiologie pour désigner l'adaptation et l'insertion du message de l'Évangile dans une culture donnée. Ce terme est donc à comprendre dans une volonté différente de celle de la conversion proprement dite. L'inculturation implique donc *nécessairement* une sélection d'éléments culturels qui créeront une croyance syncrétique chez la communauté visée par l'évangélisation. À ce sujet, voir notamment Ciarcia (2008), Mary et Ciarcia (2019) et Sarr (2005).

<sup>101</sup> La nouvelle ouverture de l'Église envers les croyances vernaculaires et prônant l'adaptation du culte aux coutumes traditionnelles (la langue et l'utilisation des instruments de musique locaux, par exemple) est marquée par la démocratisation de la foi chrétienne au profit de la différence ethnoculturelle et la possibilité d'adapter certains symboles traditionnels au sein des pratiques religieuses chrétiennes, particulièrement catholiques (voir annexe J).

La perpétuation identitaire d'individus dans une globalité partagée s'est ainsi vue remplacée par la perpétuation du Christ en chacun des individus de la communauté. La « musique » et ses diverses formes demeurant les mêmes se sont vus réappropriées dans une visée coloniale démontrant toute la puissance des mécanismes de proximité des missionnaires qui exerceront dès lors leur pouvoir sur le contrôle des expressions identitaires – qu'ils aient ou non connu l'importance des rythmes générateurs d'identités chez les Noons, ce dont je doute –, désormais normées, et selon la « bonne » conduite de l'Église. Pourtant, ces rythmes se retrouvent toujours au sein du mbilim : ils se perpétuent aujourd'hui dans une pratique ayant particulièrement cheminé à travers les méandres de l'Église catholique et rencontré l'influence de l'Islam dans un partage interculturel se déployant dans une temporalité prolongée depuis une époque dite « pré-catholique » à aujourd'hui, syncrétique, et à la croisée des croyances sénégalaises. « Se souvenir » ici des éléments de culture du mbilim d'antan et de son cheminement jusqu'à aujourd'hui s'inscrit donc dans le combat des Noons pour un positionnement dans l'histoire socioculturelle du Sénégal : un acte de résistance conscient face au colonialisme et un positionnement politique face à la nation sénégalaise.

Ces pratiques musicales ciblées, et qui « font » et « sont » ainsi l'objet de continuité d'une identité noon jusqu'à aujourd'hui, sont à l'image à la fois du mécanisme et de l'« ancrage » culturel permettant d'éviter ce que Georges Saulus (2008) qualifie de « précarité spécifique de l'expérience du moi » (p.176) que pourrait entraîner une telle dynamique d'acculturation (Herskovits, 1938). En effet, ces pratiques mettent en exergue ce que l'auteur appelle l'« éprouvé *entitaire* », qui s'applique ici à un développement qui en est encore à ses débuts, « précède l'achèvement de la constitution du [nouveau] moi et renvoie au processus de constitution d'un soi »; et l'« éprouvé *identitaire* » qui renvoie plutôt à une réalité originale et constituée, distincte, doté d'une plus grande stabilité (Saulus, 2008: 176-77). C'est la mise en exergue de cette différence entre le fait d'être et de *ce qui fait que l'on est*, différence induite par une composante temporelle, spatiale, et psychologique n'incluant toutefois pas nécessairement de perception (in)consciente du phénomène en question (Fabian, 2006). Ce sont ces mécanismes, à l'échelle du « soi », qui sous-tendent le cheminement identitaire de groupe et qui, de surcroît, seront devenus le prétexte d'une modulation des pratiques musicales au sein

desquelles cette même identité aura pu se véhiculer, d'une forme à une autre, ainsi que l'on pourrait l'exprimer en anglais : *changing to stay the same*<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> Inspiré d'une communication personnelle donnée à Bayonne, en décembre 2017, intitulée « Changing to stay the same : musical practices among the Sérères noon in Senegal » (GDRI « Musique, Immigration, Aménagements urbains » – CNRS).

## Chapitre 4 De la musique « pré-catholique » chez les Noons

D'aussi loin que l'on puisse étudier l'histoire coloniale, au Sénégal, il est possible de retrouver des traces et des observations de diverses pratiques instrumentales et musicales, notamment depuis les tous premiers récits d'exploration au large de la corne de l'Afrique. En témoignent ces quelques lignes du journal de l'explorateur vénitien Alvise Ca'Da Mosto, rédigées entre 1445 et 1457 : « En ce païs [sérère], on ne use sinon de deux sortes d'instrumens à son : les uns appelés tabacches moresques, que nous disons tambours : les autres sont en manière de violes d'archet, mais avec deux cordes seulement, qu'ils touchent avec les doys » (Ca'Da Mosto, 1895a: 121). En fonction de ce qui a été vu dans les premiers chapitres sur le flou entourant la localisation des Noons sur le territoire sénégalais dans l'histoire, cette citation suffit à elle seule à ramener le questionnement du passage des populations fuyant les Maures venant du nord et à distinguer les « Sérères » du nord du Sénégal. En effet, alors qu'il écrivait ces lignes dans son journal, Ca'Da Mosto se trouvait tout près de l'embouchure du fleuve Sénégal pour son tout premier débarquement sur la côte en territoire de l'actuel Sénégal. Cette localisation est beaucoup plus au nord que la position actuelle des Noons ou des *Cangin* qui pourraient être considérés comme le groupe « sérère du nord-ouest » dont on décrivait à cette époque quelques coutumes. On le verra, cette seule remarque sur l'utilisation d'instruments au sein de ce groupe précis contredit aussi tout le discours actuel sur l'utilisation très tardive des tambours chez les Noons alors qu'il ne demeure plus de doutes sur le fait qu'il ne s'agisse bel et bien là du groupe *cangin*.

En outre, cette citation cristallise aussi la présence et l'utilisation d'un instrument à corde que l'on dit aujourd'hui perdu au sein de la communauté noon du fait de l'absence de joueurs encore vivants de cet instrument, à l'exception notable d'Emmanuel Ndiolé Tine qui ne performe pratiquement plus, même s'il mentionne en avoir reçu le savoir important en héritage. Pourtant, il est clair que de ce que l'on me dit sur le mbilim, du moins sous ses diverses formes dites « traditionnelles », celui-ci était performé sans instruments, qu'ils soient percussifs ou mélodiques. Toutefois, il m'apparaît que si le mbilim n'est pas réputé avoir été performé « à l'instrument », il n'en demeure pas moins que des objets du quotidien rythmaient la communication et certains types de messages qui, eux, semblent être la raison d'être du mbilim d'alors. Il en résulte donc qu'une division me semble devoir être faite entre, tout d'abord, les pratiques musicales instrumentales, et la pratique *musicale* du mbilim, qui sera finalement l'objet du chapitre suivant, afin de mieux comprendre premièrement toute l'importance du chant pour les Noons et sa présence dans leur quotidien. La question de l'utilisation des instruments mélodiques est malheureusement alarmante actuellement puisqu'elle ne peut plus être répondue aujourd'hui, ne serait-ce que par l'explication de la facture instrumentale et la consolidation de ce que l'on dit de ces instruments.

En effet, depuis 2010, je n'ai pas réussi à reconstituer un répertoire autour de ces instruments; ceux-ci semblent avoir été évacués de la mémoire collective de la communauté si ce n'est de la référence à Emmanuel Ndiolé Tine qui affirme lui-même avoir une technique et une utilisation instrumentale reconstituée à partir de bribes qu'il aurait entendues ici et là pendant son enfance. Sinon, un tenancier de boutique est aussi réputé pour son savoir-faire pour la fabrication d'une flûte traditionnelle en terre cuite, sans toutefois en connaître la technique autrement que par accumulation de souvenirs divers. Si ce n'est de ces informations rudimentaires, les mémoires ne permettent pas de pousser davantage. Pareille entreprise de reconstitution d'un instrumentarium noon repose donc sur une volonté toute exogène et se bute inmanquablement à des limites mémorielles guidant la description des instruments à leurs simples facture et existence en fonction du quotidien de la communauté qui les a jadis portés.

## 4.1 De la (re)constitution d'un instrumentarium

La tradition de collecte d'instruments de musique est longue en musicologie – en témoignent des collections impressionnantes telles que celle du Musée ethnographique du Quai Branly Jacques Chirac, par exemple, dont la collection comporte environ 10 000 instruments de toutes sortes et de toutes origines<sup>103</sup>. La plupart des collections d'instruments du monde, toutefois, n'ont pas été constituées par des musicologues, mais bien au fil des expéditions coloniales qui récoltaient ces instruments parmi les nombreux artefacts que l'on ramenait en Occident. Si la volonté de les classer en familles instrumentales afin de mieux comprendre leur facture date aussi de plusieurs siècles (Charles-Dominique, 2011), ce qui distingue en outre les ethnomusicologues et le classement organologique des instruments, c'est sans conteste leur volonté de décrire aussi le contexte socioculturel de leur fabrication, leur origine, leur utilisation et le symbolisme qui leur est associé, entre autres (Dournon, 1993).

Ainsi, la collecte d'instruments de musique devenait pour ces derniers aussi un prétexte pour documenter autrement les liens sociaux, comme le serait tout artefact récupéré dans une tradition plus archéologique, par exemple, tout en les inscrivant dans une culture dynamique plutôt qu'un catalogue. Suivant ce parti pris pour l'observation des dynamiques socioculturelles dans la présence des instruments de musique au sein d'un groupe, la description des techniques instrumentales et des matériaux utilisés chez les Noons pour leur facture m'apparaissait tout indiquée pour une compréhension, non seulement du cheminement historique de la facture instrumentale et des pratiques musicales, mais aussi des échanges socio-historiques et socioculturelles sur lesquels ces instruments peuvent nous renseigner au fil du temps. Tout en reconnaissant la pratique et l'utilisation coloniales du catalogage des instruments depuis le 18<sup>e</sup> siècle (Pasler, 2004), l'idée n'est pas ici de faire le catalogage des instruments « typiquement » noons. Plutôt, l'idée est de mieux comprendre comment les différentes perceptions quant à l'utilisation d'un même instrument par différents groupes peut nous renseigner sur les liens socioculturels que ceux-ci ont pu entretenir dans le passé. J'ai donc entrepris une étude comparative de certains instruments utilisés au quotidien chez les Noons, non pas dans une

---

<sup>103</sup> Pour plus d'informations, visiter le site de la réserve des instruments de musique du Musée du Quai Branly Jacques Chirac : <https://www.quaibrantly.fr/fr/les-espaces/la-reserve-des-intruments-de-musique/>.

optique de classement organologique, mais bien afin de comprendre en quoi ces instruments pouvaient me permettre de mettre en perspectives la spécificité noon du mbilim vis-à-vis des groupes ethniques voisins, plus particulièrement au sein du sous-groupe *cangin*.

Toutefois, mes recherches pour comprendre la relation de ce groupe avec ses instruments me renvoyaient constamment vers un questionnement bien précis. En effet, tenter de déterminer l'instrumentarium traditionnel des Noons revenait aussi inmanquablement à tenter de déterminer *Qui jouait de tel ou tel instrument le premier?* et de distinguer entre les instruments du quotidien et ceux plus mélodiques dans une sorte d'intrication où tous les acteurs désirent et semblent avoir raison ou, minimalement, avoir une partie de *leur* vérité. Pour cette recherche sur les instruments de musique de la communauté noon et leurs techniques d'exécution, il m'aura même fallu sortir de la communauté des Noons pour aller chez leurs voisins : les Safènes. Effectivement, il s'est avéré que ceux-ci partagent, aussi avec les Ndoute et les Laalaa d'ailleurs, l'utilisation de certains instruments traditionnels, notamment le *kan-ndang*. Je me suis donc rendu dans la région voisine afin d'observer et enregistrer quelques performances de cet instrument en ensemble pour me rendre compte que la technique utilisée chez les Safènes est bien différente de celle des Noons.

Parallèlement, j'aurai eu accès à certains membres de leur communauté qui ont bien voulu m'accorder une entrevue et m'expliquer la technique de jeu et ses origines. Cette façon de comparer différentes utilisations pour un même instrument m'a finalement permis non seulement de recontextualiser la pratique instrumentale et de reconstruire les liens socio-historiques entre ces deux groupes, mais aussi de déterminer en quoi ce contexte aura modulé ladite technique. De plus, j'aurai pu documenter et déterminer quelle technique est vraisemblablement plus ancienne que l'autre et relier la modulation des techniques instrumentales aux changements de pratiques dans le quotidien, notamment en ce qui a trait à l'agriculture. Cette comparaison des pratiques et techniques de jeu instrumental m'a ainsi permis de mettre de l'avant l'antériorité de l'utilisation du *kan-ndang* chez les Noons. La décision de me rendre chez les Safènes plutôt qu'au sein d'un autre des sous-groupes *cangin* repose sur deux éléments des traditions orales auxquelles j'ai eu accès et qui avaient été notés antérieurement aussi dans le cadre des recherches sur le groupe *cangin* menées par la Société Internationale de

Linguistique (Williams et Williams, 1993) : 1) les Noons et les Safènes mentionnent régulièrement avoir un historique familial commun précédant leur séparation en 2 groupes distincts; et 2) le « bois sacré » où se rendaient jadis les Noons pour les retraites rituelles suite à la circoncision, notamment, se situe à la lisière du territoire attribué de longue date aux Safènes. Noons et Safènes témoignent donc tous deux d'un historique de partage culturel qui m'apparaissait alors particulièrement prégnant pour l'observation des techniques instrumentales divergentes sur un même instrument.

Si cette comparaison n'a malheureusement pas pu être faite auprès des autres groupes ethniques voisins parmi les Saafi, cette procédure a minimalement permis de mettre en lumière une continuité d'utilisation d'un même instrument chez les Noons et ce, sans altération de la technique de jeu par rapport aux autres groupes de la région de Thiès. En somme, le pari tenu ici est qu'il devrait être possible de confirmer et de consolider l'hypothèse de l'antériorité socio-historique d'un groupe sur un territoire donné à partir de l'observation des techniques de jeu instrumental dans sa pratique musicale et en lien avec ses pratiques socioculturelles qui, elles, peuvent ne pas relever du musical. Finalement, certains enregistrements trouvés dans les archives de l'Abbaye de Keur Moussa permettent de démontrer hors de tout doute le lien de proximité de différentes déclinaisons de la pratique du mbilim au sein du groupe Saafi (et qui peut toutefois porter différents noms, selon la communauté), notamment au niveau de la concordance rythmique où le rythme fondamental, le *sam seu mou na* (voir plus loin), est partagé et tient une place centrale<sup>104</sup>; mais aussi du fait que ces enregistrements ne tiennent pas compte de la variante de technique instrumentale chez les Safènes, entre autres.

Évidemment, s'il en est d'une préoccupation occidentale d'effectuer une typologie de ces instruments « musicaux », sans toutefois entrer dans une analyse organologique, cette volonté qu'était la mienne aura demandé aux Noons de repenser la fonction même de ces instruments pour une reconsidération plus actuelle de leur usage. Toutefois, l'impulsion donnée à certains artistes de la communauté pour la (re)découverte de leur patrimoine instrumental, entamée déjà depuis le déploiement de la Restitution de la culture noon en 2013 (voir chapitre 8), aura mené

---

<sup>104</sup> Même si le partage du *sam seu mou na* comme rythme fondamental a été remarqué très tôt entre les Noons et les Safènes, ce lien de proximité n'a pu être abordé ici puisque s'éloignant trop du sujet en question.

par le passé à cibler cinq instruments « noon » pour les exposer au Musée régional de Thiès. Malheureusement, seuls quatre des cinq instruments ciblés par le projet figurent au Musée, et ceux-ci s’y retrouvent sans information ni documentation, sans provenance ni histoire, sans explication de leur utilisation, et avec pour seules informations, leur nom et une description de ce que l’on voit dans la vitrine d’exposition. Ils ne s’y retrouvent donc vraisemblablement que parce qu’on les a « choisis » afin de montrer des artefacts de la culture noon. Devrait figurer aux côtés de ces cinq instruments le *ngourben*, une flûte en tige de mil, et la calebasse et les sonnailles qui, étonnamment, n’ont pas été retenus parmi les instruments du patrimoine noon. En plus de ceux-ci, mes recherches tendent à démontrer que plusieurs autres pourraient être ajoutés, notamment une famille de cinq flûtes dont l’utilisation pourrait n’avoir été réservée qu’aux femmes âgées ayant été initiées<sup>105</sup>; mais à l’heure actuelle, rien ne permet de valider et de confirmer hors de tout doute l’exactitude de cette dernière hypothèse. La présentation suivante des instruments des Noons ne se concentrera donc que sur les quelques instruments



Figure 14 - Les instruments collectés dans le cadre de la Restitution de la culture noon  
Source : Pierre André Coly, Conservateur du Musée régional de Thiès (2021)

---

<sup>105</sup> Malheureusement, la toute dernière aînée réputée avoir jouer de ces flûtes était dans un état de santé qui ne m’aura pas permis de la rencontrer lors de mon terrain en 2019-20.

exposés au Musée, plus ceux qui s'inscrivent dans leurs activités quotidiennes et pour lesquels je possède assez d'informations pour une présentation claire et pertinente. S'attarder à la présentation de ces instruments m'apparaît important dans la mesure où la très grande majorité de ceux-ci n'est plus utilisée aujourd'hui, et qu'il est particulièrement difficile actuellement de trouver un Noon qui en connaisse la technique de jeu, voire leur simple existence. Tous ces instruments ne se retrouvent donc plus dans la pratique du mbilim depuis plusieurs années, à l'exception notable, on le verra ci-dessous, du *kan-ndang* et de laalebasse.

#### a) Les instruments du quotidien

Les instruments dits « du quotidien » portent ici cette dénomination pour la seule raison que leur première vocation n'était pas la musique. En effet, la majorité d'entre eux est à prime abord liée



Figure 15 - Mame Françoise « Ngoye »  
Ndione et son *kan-ndang*  
Crédits : Anthony Grégoire

à la cuisine et s'inscrit donc dans une utilisation par les femmes dans la sphère privée, à l'intérieur de la concession familiale. De ces instruments l'on dénombre le *kan-ndang* et laalebasse, auxquels instruments s'ajoutent, dans une optique « musicale », les mains et autres percussions corporelles, et les aliments séchés qui auront rapidement fait office de sonnailles que l'on a ultérieurement attachés aux chevilles pour accompagner et rythmer les pas de danse.

Le premier instrument, le *kan-ndang* (voir figure 15 ci-contre), est un instrument constitué d'un pilon et d'un mortier surdimensionnés, et est sans aucun doute le plus répandu au sein des concessions noons, voire sénégalaises plus largement. Celui-ci est l'instrument par excellence des femmes qui pilent le mil pour faire de la graine de cette céréale une farine fine à la base de la fabrication du couscous traditionnel des Noons. Cet instrument et son utilisation sont donc intimement liés

à la pratique de l'agriculture. Ainsi, la comparaison des différentes techniques instrumentales du *kan-ndang* chez les Noons et les Safènes nous informe à la fois des changements dans les activités socio-économiques de ces groupes, mais nous renseigne aussi sur la continuité à plus long terme et sans interruption de l'utilisation du *kan-ndang* dans le mbilim des Noons. En effet, l'utilisation qu'en font les Safènes est complètement différente aujourd'hui et n'inclut pas le pilon; on utilisera plutôt, chez eux, des galets que l'on sélectionnera pour leur prise en main confortable. Bien que l'on me confirme qu'on utilisait par le passé le *kan-ndang* à la manière des Noons, les Safènes le déposent aujourd'hui sur les cuisses, en position assise, en approchant l'ouverture du mortier du torse. Les frappes de galets, de chaque côté et avec les deux mains, produisent une résonance creuse dont la hauteur est modulée par les mouvements d'aller-retour du torse qui modifie l'ouverture du mortier au gré des mouvements de frappe (figure 16 ci-dessous). On pratique cette technique habituellement en ensemble de cinq à six *kan-ndang* (appelés *kandid* chez les Safènes), et la musique produite est appelée *mbayid*. D'ailleurs, le *kan-ndang* est à ce point omniprésent chez les *Cangin* plus généralement que chez les Safènes, on appelait traditionnellement un mbilim, un *kan-ndang*.

**Vidéo n° 1 : performance de *mbayid* (ensemble Mbayid; Anthony Grégoire, 2020).**



Figure 16 - Trio de *kan-ndang*, Ensemble Mbayid  
Crédits : Anthony Grégoire

Le changement dans la technique de jeu du *kan-ndang* chez les Safènes est aussi liée à l'agriculture et, contrairement à ce qui est généralement véhiculée dans la communauté *cangin*, est survenue récemment, laissant aux Noons une technique de jeu en continuité avec leur mode de vie lié à la culture du mil. Effectivement, si les instruments du quotidien sont fondamentalement « fonctionnels », c'est le changement de mode de vie des Safènes et leur arrêt de la culture du mil qui aura causé un changement de rôle du *kan-ndang* dans la communauté (entrevue avec Aliou Dione, 24 février 2020). Ainsi, l'arrêt du pilage de la céréale aura occasionné une perte de sens à l'objet qui s'est vu réapproprié par les hommes qui, eux, en ont fait un instrument de musique à part entière en lui redonnant une nouvelle fonction et le déconfinant de la sphère domestique féminine. Alors que chez les Noons, qui n'ont pas cessé la culture domestique du mil, seules les femmes jouent du *kan-ndang* (bien que de plus en plus rares), ce sont les hommes qui performant à l'instruments chez les Safènes, et uniquement dans le cadre événementiel et de performance musicale.

Aujourd'hui, l'industrialisation de l'agriculture et la facilité d'accès à un moulin à moudre les grains de mil mettent en retrait le pilon et le mortier géant aussi chez les Noons, au profit d'instruments de plus petite taille et convenant mieux aux cuisines modernes. Pour preuve, une seule femme performe aujourd'hui avec son *kan-ndang* lors de mbilim dans la communauté : Mame Françoise Ngoye Ndione. De même, l'influence de la technologie et la prédominance d'instruments modernes tels que la guitare électrique et la batterie engendrent une perte d'intérêt soutenue pour la performance de *mbayid*, et seuls trois ou quatre ensembles performent encore aujourd'hui dans tous le Sénégal et ce, en de rares occasions. En outre, la technique de jeu du *kan-ndang* chez les Noons est simple et se concentre en trois sonorités : 1) un coup de pilon au fond du mortier pour un son sourd; 2) un coup contre la paroi du mortier avec le bout du pilon pour un son médium; et enfin 3) un coup contre la paroi du mortier avec le corps du pilon pour un son sec. Dans le mbilim d'aujourd'hui, on choisira donc un mortier « de concert » parmi ceux de la cuisine en fonction de la qualité de ses résonances afin qu'il tienne et remplisse la niche sonore importante qui lui est réservée dans l'ensemble instrumental complet.

On retrouvait aussi dans les concessions familiales la calebasse, appelée *kanu* en noon. Utilisée comme récipient, il s'agit d'un bol fabriqué à partir d'une grosse courge coupée en deux et dont

l'on a retiré la chair pour en faire sécher l'écorce. Laalebasse peut servir à l'entreposage des aliments comme à leur fabrication, notamment pour la préparation du couscous de mil à partir de la farine de la céréale préalablement obtenue à l'aide du *kan-ndang*. Déjà, la fabrication du couscous, qui était à la base de l'alimentation des aînés parmi les Noons qui se souviennent toujours de cette époque, est aussi la raison pour laquelle le *kan-ndang* et le *kanu* étaient si souvent et intimement associés pour le mbilim. En effet, le processus routinier et cyclique de la fabrication du couscous conduisait régulièrement les femmes à se livrer à des jeux et des compétitions afin d'égayer cette lourde tâche quotidienne. D'une part, les femmes travaillant au *kan-ndang* rythmaient les frappes du pilon – et les rythment toujours, lorsque la pratique du pilage a perduré dans la concession – en les ponctuant et les entre-coupant de frappes secondaires dans les mains.

D'autre part, les femmes s'affairant au brassage de la farine avec de l'eau dans lesalebasses pour en faire du couscous grattaient aussi rythmiquement les parois du *kanu* pour accompagner le rythme de production. S'ensuit ainsi la création d'un cycle rythmique où la modulation des frappes et des grattages soutenait divers chants et rendait moins lourd le travail de préparation. Ce n'est que par la suite que le *kanu* a pu être utilisé de différente manière afin de produire d'autres sons, ce qui lui a valu l'attribution de différentes fonctions et donc, de différents noms. Ainsi, on dit *kiringuiss* pour désigner laalebasse quand on la rince musicalement, avec de l'eau ou lors de la fabrication du couscous, et *kulmbouss* pour désigner la petitealebasse que l'on dépose dans l'eau, ouverture vers le bas et sur laquelle les sons obtenus avec les frappes des mains seront modulées par le niveau d'eau à l'intérieur de l'instrument qui agit ainsi comme une caisse de résonance. Contrairement au *kan-ndang* pour lequel le rôle est demeuré plutôt axé sur la fonction alimentaire, le *kanu* a quant à lui aussi pu prendre, selon le cas, une fonction plus particulièrement impliquée dans la musique. En témoigne aujourd'hui son apparence régulièrement ornée de perles et de gravures, colorées ou non, contrairement aux *kan-ndang* qui ne témoignent généralement que de l'usure du temps (voir figure 17, page suivante). Ces parures ont avec le temps été intégrées aux diverses sonorités de laalebasse, une bordure de coquillages ornementaux pouvant aussi être intégrés aux techniques de jeux afin de varier les sonorités, par exemple.



Figure 17 - Un *kanu* orné et un *kan-ndang*

Source : Restitution de la Culture None, avec la permission de M. Fadel Thiaw

Avec le temps et le symbole du *kan-ndang* particulièrement plus lié au quotidien des Noons, c'est pourtant la situation inverse que l'on observe dans le mbilim que j'ai pu voir puisqu'aujourd'hui : si le *kan-ndang* n'est pratiquement plus utilisé dans le mbilim actuel, l'utilisation de laalebasse est encore plus rare si ce n'est dans la sphère domestique où les femmes réservent généralement un *kanu* orné qu'elles utilisent toujours pour s'accompagner au chant, surtout en fin de tâche quand le couscous est placé sur le feu pour la cuisson. L'utilisation de ces instruments du quotidien laissait ainsi place à des moments de réjouissance, de partage et de rigolades en des moments plus ou moins organisés, voire tout à fait spontanés (en témoigne la scène de préparation du couscous, dans notre film ethnographique, où les femmes de la maison ont enchaîné avec un bref mbilim spontané et improvisé alors que la caméra ne tournait

plus, nous obligeant à une course contre la montre qui nous aura finalement permis de capter les dernières secondes de danse de l'une d'entre elles).

**Vidéo n° 2 : *Niilaa Duwaa*, scène du couscous (à partir de 16 :06; Bez, Grégoire et Nier, 2020)<sup>106</sup>.**

On observe donc la genèse d'un cycle rythmique qui prend encore aujourd'hui racine dans les savoirs du quotidien et les activités fondamentales de la maison. Pour les femmes, *kan-ndang* et *kanu* rythmaient la préparation alimentaire, alors que chez les hommes, ce sont les travaux champêtres qui ont retenu l'utilisation du *kan-ndang*, en particulier le pilon. En effet, s'il est fréquent de me mentionner chez les aînés la présence de rythmes synchronisant le labourage des champs en friche avec les instruments de travail, l'accent est habituellement plutôt mis sur l'importance du rythme du pilon lors du remisage des grains de mil dans les greniers à mil, après les récoltes, étape cruciale pour leur préservation pendant laquelle les grains étaient compactés dans les greniers. Certains aînés me racontaient même que leur épouse pouvait les accompagner aux champs afin, principalement, de rythmer leur travail avec leur pilon et leur mortier<sup>107</sup>.

On comprend donc que la superposition constante de différents rythmes au quotidien, les rythmes des savoir-faire, des manières de faire et des manières d'être des Noons, a façonné à la fois le déroulement et la perception de ce même quotidien, mais aussi la manière de se percevoir entre Noons d'une même famille, d'un même village, d'une même communauté. En effet, la manière de moudre le mil chez l'une pouvait être différente d'une autre au village, tout comme les sonorités des *kan-ndang* pouvaient indiquer pour les membres d'un village dans quelle concession la mouture des grains avait lieu. Surtout, la « signature singulière » des membres de la communauté qui se mettaient ainsi en situation de performance (Desroches et al., 2014), cette façon toute personnelle de rythmer jusqu'aux tâches les plus fondamentales du quotidien, de la fabrication des aliments primaires à la préparation des cérémonies, par exemple, aura occasionné chez les Noons une perception interpersonnelle bien spécifique en fonction de la

---

<sup>106</sup> Les minutages indiqués pour les extraits vidéo ne sont valables que si l'écoute est faite à partir de la version en ligne, sur la Chaîne YouTube. Pour accéder aux extraits directement, voir les suppléments joints à la thèse.

<sup>107</sup> Chez les Noons, il n'était pas rare de voir les épouses participer aux travaux champêtres. Toutefois, celles-ci ne se rendaient pas systématiquement aux champs avec leur *kan-ndang* et prenaient régulièrement l'hilaire pour le labourage.

performance rythmique de chaque individu. C'est le cas pour les femmes dans les concessions, mais ce l'est aussi pour les hommes qui accomplissaient les travaux champêtres.

**Pièce n° 2 : Piste 75\_1-10 : Pour piler le mil (chanté par les hommes; CDsp1, arch. de Keur Moussa).**

En somme, les instruments du quotidien sont rapidement devenus sources de rythmes et d'identification des individus en labeur au quotidien, mais ceux-ci se seront vu attribuer avec le temps une fonction qui, sans être différente de leur fonction primaire, pouvait toutefois présenter un usage qui puisse ne pas être alimentaire, par exemple. En témoigne l'utilisation des écailles des graines de mil qui pouvaient, par exemple si elles n'étaient pas utilisées dans la préparation d'autres mets particuliers, participer de la facture d'instruments tels que des hochets. Encore, d'autres aliments séchés et bouts de métal pouvaient devenir des sonnailles afin de varier les sonorités, surtout lors de fêtes ou de rituels. Ces instruments sont donc les instruments dits « du quotidien », surtout constitués d'idiophones et dont la fonction primaire n'était dans tous les cas pas axée sur le « musical » puisque celui-ci ne semblait pas revêtir alors de sens si séparé du quotidien qui le voyait naître.

b) Les instruments dits mélodiques

En ce qui a trait aux instruments mélodiques, la situation est tout à fait différente. D'une part parce que leur fabrication et leur existence est exclusivement pensée en fonction de l'accompagnement mélodique du chant – d'où leur appellation « mélodique » –, mais aussi parce que l'utilisation de ces instruments n'a pas résisté au passage du temps. En effet, ces instruments me semblent se situer dans une « niche » culturelle, en ce sens où à aucun moment depuis 2010, date de mon premier passage au sein de la communauté, l'on ne m'aura parlé de ces instruments. Au contraire, on me disait toujours que les Noons n'ont pas d'instruments, et que le mbilim repose dans le chant. Dans un même ordre d'idée, il m'est apparu antérieurement que ce qui est importante dans le chant, chez les Noons, ne réside pour la grande majorité des membres de la communauté que dans le message (Grégoire, 2016a). La création d'instruments mélodiques dont la raison d'être serait donc le doublage exclusif de la voix me semble ainsi reposer sur une réflexion plutôt mince et qui, de toute manière, n'a pas pu être vérifiée jusqu'à

présent. Le chant possède un statut privilégié chez les Noons depuis au moins l'avènement de leur adhésion à l'Église catholique qui rejetait alors tout instrument dans la liturgie, mais l'ouverture des règles de conduite du culte suite à Vatican II aurait dû permettre la réintégration des instruments mélodiques traditionnels dans le répertoire. Plutôt, ce sont les sabars et la guitare puis, plus récemment, la guitare électrique et le clavier qui s'y seront imposés. La raison du rejet définitif de ces instruments mélodiques est donc floue, à mon sens, et personne ne sait aujourd'hui, à ma connaissance, pourquoi l'on se « souvient » de l'existence de ces instruments d'autrefois chez les aînés, mais non chez les jeunes; et encore moins pourquoi l'on a cessé de s'en servir.

L'hypothèse la plus concluante à ce sujet est que l'importance et la prédominance du chant dans le mbilim aura finalement atteint une sorte d'apogée coïncidant avec la mise en lumière de la pratique chorale à l'église, sans instruments – et encore moins avec les instruments traditionnels –, laquelle aura finalement induit leur retrait d'usage de la pratique du mbilim puis, avec le temps, des pratiques culturelles plus largement. Suivant cette hypothèse, il semble logique que le *thiouly* (un flûte en banco, une sorte de terre crue qu'on laisse sécher au soleil une fois qu'elle est façonnée) et le *ngourben* (une flûte faite à même une tige de mil) aient été oubliées depuis longtemps puisqu'un joueur de ces instruments ne pouvait vraisemblablement pas chanter en même temps et que, comme mentionné, le mbilim ne semble pas avoir de raison d'être<sup>108</sup>, pour les aînés, sans le message qui le porte et qu'il porte. De plus, le chapitre VI de la

---

<sup>108</sup> Selon mes recherches, il pourrait toutefois déjà avoir existé un langage « flûté » au sein du groupe *cangin*, à même titre qu'il existe ailleurs des langages « sifflés », en Turquie par exemple (Arnaud-Demir, 2016). En effet, on m'a raconté à quelques reprises qu'autrefois, surtout chez les Safènes – mais l'histoire orale n'exclut cependant pas les Noons de cette pratique –, on pouvait communiquer de village en village grâce à des flûtes dont les mélodies résultaient de la codification du langage parlé; l'équivalent en quelque sorte du langage tambouriné que l'on retrouvait beaucoup aussi, à cette époque, chez les Wolofs qui utilisaient plutôt les sabars pour pareille communication codifiée. À ce titre, les traditions orales noons tendent à mettre de l'avant qu'ils auraient eux aussi communiqué via des codifications tambourinées, notamment pour annoncer son arrivée dans un village ou lorsqu'une jeune femme s'enfuyait pour surmonter l'épreuve douloureuse du tatouage des gencives qui ferait d'elle une femme prête à fonder une famille. Le problème dans la version avec tambour de la tradition orale, c'est qu'elle contredit l'arrivée réputée récente des tambours sabar chez les Noons qui daterait seulement du début des années 1900 (voir chapitre suivant). Plus de recherches sur le sujet pourraient probablement suggérer que l'abandon des flûtes lors du contact avec les missionnaires aurait pu occasionner le transfert de cette codification aux tambours puisque ce contact précède l'arrivée supposée des sabars chez les Noons d'au plus une trentaine d'années ce qui, dans les faits, n'est pas illogique ni impensable pour le transfert d'un savoir endogène dans la réappropriation d'une pratique exogène, les Wolofs utilisant le langage tambouriné depuis déjà plusieurs siècles.

*Constitution sur la sainte liturgie* portant sur la musique sacré (voir annexe I) est on ne peut plus clair quant au fait que « l'action liturgique présente une forme plus noble lorsque les offices divins sont célébrés solennellement avec chant » (article 113), et que si l'orgue à tuyaux répond mieux à l'élévation de l'âme des fidèles, « surtout en pays de mission, on trouve des peuples possédant une tradition musicale propre qui tient une grande place dans leur vie religieuse et sociale, [et] on accordera à cette musique l'estime qui lui est due et la place convenable, aussi bien en formant leur sens religieux qu'en adaptant le culte à leur génie dans l'esprit des articles 39 et 40 » (article 119). Il y a donc, à prime abord, une contradiction ici entre le statut de supériorité du chant à l'église et la volonté du Vatican d'ajuster le culte aux pratiques musicales locales qui avaient été rejetées pendant tant d'années auparavant.

Toutefois, une nuance assez subtile semble avoir été suivie par les membres du clergé et qui justifie que l'on ait considéré le chant comme primant sur les autres traditions musicales. Effectivement, la rédaction des articles de la Constitution semble laisser entendre que c'est « par dépit » que l'orgue laissera place aux instruments locaux, particulièrement dans les paroisses dont les églises n'ont pas d'orgue, précisant même que la promotion de la « musique traditionnelle de ces peuples [sera faite] tant à l'école que dans les actions sacrées » (article 119), « selon le jugement et le consentement de l'autorité territoriale compétente, conformément aux articles 22, 36 et 40, [qui permet] de les admettre dans le culte divin selon qu'ils sont ou peuvent devenir adaptés à un usage sacré, qu'ils s'accordent à la dignité du temple et qu'ils favorisent véritablement l'édification des fidèles » (article 120). L'importance du chant à l'église semble donc avoir été promue au détriment de l'usage des instruments, notamment ceux à vent, qui ne permettaient pas à tous les fidèles de prier en chantant. De plus, le fait de stipuler que la promotion des musiques traditionnelles serait reléguée à l'école et aux actions sacrées a causé une sorte de division dans le mbilim des Noons : d'une part, le chant et la forme du mbilim sont rentrés à l'église et sont finalement devenus les fondements de la musique rituelle catholique, une musique syncrétique dans un cadre de croyance syncrétique.

D'autre part, les instruments considérés comme « populaires » ont été relégués aux activités *de l'Église, à l'extérieur* de l'église, incitant ainsi les Noons à choisir entre une pratique instrumentale en accord avec leurs croyances ou en continuité avec leurs pratiques d'antan. Pour

eux, finalement, la pratique vocale répondait à toutes les prérogatives, celles des Noons et celles du clergé, et permettait à la fois aux premiers d'instaurer une continuité dans le cheminement de leur pratique du mbilim qui se voyait imposer un nouveau cadre à l'église, et aux seconds d'arriver à une pratique culturelle adaptée aux conduites locales et répondant à la volonté du Vatican. Il est vrai que le Concile Vatican II s'est tenu dans les années 1960, soit près de 75 ans après l'établissement de l'Église à Thiès, mais si celui-ci mettait officiellement par écrit les règles à suivre en matière d'ajustement du culte aux pratiques musicales locales, cet ajustement s'effectuait déjà au tournant du 20<sup>e</sup> siècle, comme en témoignent les archives missionnaires (voir chapitres 3 et 6). En somme, Vatican II répondait plus aux demandes des missionnaires qu'il ne leur donnait une solution à des maux dans leur travail de terrain, et l'établissement des paroisses sur le territoire noon et l'adaptation du culte aux pratiques locales se sont étendus jusqu'à tout récemment, en témoigne la construction de l'église de Kouidiadiène en 1982, par exemple.

La prédominance des pratiques vocales tant traditionnellement qu'à l'église répond au pourquoi du retrait assez rapide des instruments à vent de l'instrumentarium des Noons, mais la question demeure pour les instruments à cordes à cause de l'absence de concordance événementielle entre la date d'installation du clergé et celle du Concile qui, étant assez rapprochées malgré tout, n'ont encadré ni engendré d'événements marquants ayant été à la base d'un rejet en bloc et définitif de toute une tradition instrumentale. Au contraire, dans le cas présent, la souplesse dont ont dû faire preuve les membres du clergé pour le maintien d'une communauté chrétienne n'aurait pas été restrictif et contraignant au point d'inciter toute une communauté ethnique à rejeter un simple instrument de musique pour son adhésion en bloc au catholicisme. À ce sujet, on retrouve parmi les instruments collectés et exposés au musée de Thiès, le *mbowel*, un arc musical dont la corde résonnant vraisemblablement grâce à l'ouverture de la bouche était frappée avec une tige de mil. Évidemment, cet instrument ne permettait pas au joueur de s'accompagner au chant puisque sa bouche servait déjà de résonateur pour la corde, mais c'est la seule raison envisageable pour son rejet au profit de la performance chantée puisque personne n'a été en mesure de m'entretenir au sujet de cet instrument. Enfin, le *Digueul*, une harpe-luth à 2 cordes (figure 18, page suivante), est un instrument intéressant dans la mesure où il s'agit fort probablement de celui que décrivait Ca'Da Mosto dans ses relations de voyage déjà vers le milieu du 15<sup>e</sup> siècle. Cet instrument se



Figure 18 - Emmanuel Ndiolo Tine jouant du *Digueul*  
Source : Restitution de la Culture None, avec la permission de M. Fadel Thiaw

tient de façon assez proche de la viole avec laquelle l’explorateur fait la comparaison, et l’on en joue habituellement sur une seule corde à la fois, avec les doigts.

**Vidéo n° 3 : Emmanuel Ndiolo Tine jouant du *Digueul* (*Hundus*; Restitution de la culture Noon, 2015[?])<sup>109</sup>.**

L’origine de ces instruments n’est pas connue, et l’histoire de leur développement est aujourd’hui oubliée. Je n’ai pu obtenir de réponse sur la provenance du *mbowel*, mais la présence du *digueul* dans les mémoires des Noons et dans les écrits aussi vieux que le 15<sup>e</sup> siècle laisse toutefois entrevoir un cheminement historique potentiellement beaucoup plus important que ne le laissent présager les traditions orales que j’ai pu collecter. De plus, la présence de cet instrument, qui semble associé antérieurement aux tambours dans les fêtes traditionnelles, ouvre tout un questionnement actuellement sans réponse quant à la place fondamentale qu’a pu tenir

---

<sup>109</sup> Voir aussi la transcription de ce chant, faite dans le cadre de la Restitution de la culture noon, en annexe K.

un instrument à corde aux côtés de tambours qui, de surcroît, sont actuellement réputés n'avoir été intégrés aux pratiques musicales des Noons que plus de 500 ans plus tard, soit après les années 1900. Rien ne permet actuellement de lier *digueul* et tambours, ensemble, mais l'on peut toutefois présager qu'un événement assez important ait pu, d'une part, marquer les traditions orales noons afin de retirer les tambours de leurs pratiques jusqu'au 20<sup>e</sup> siècle et, d'autre part, oublier complètement l'usage du *digueul* qui, lui, était pratiqué selon ce qu'on me dit jusqu'à il y a une ou deux générations. La perte des savoirs relatifs aux instruments mélodiques parallèlement à la prédominance des instruments rythmiques rend aujourd'hui particulièrement difficile la recherche dans le répertoire mélodique.

De plus, il est étonnant de constater qu'aucune indication liée à quelconque instrument de musique n'ait été faite par les missionnaires ni les membres de l'armée coloniale française vis-à-vis des Noons. En effet, à lire les archives, les notes des missionnaires, les « carnets de brousse » et les rapports quotidiens du fonctionnement des paroisses en cours d'installation, les Noons n'auraient jamais eu d'instruments à eux. Cela concorde avec les indications que l'on me donnait depuis les 12 dernières années, mais contredit drôlement les résultats de la collecte instrumentale du projet de Restitution de la culture noon. Il y a donc impasse au sujet de l'utilisation ou non d'instruments mélodiques par les Noons et de leur abandon au profit du chant uniquement. Toutefois, les hypothèses soulevées ici et mes recherches dans les mémoires des aînés mettent en contrepartie l'accent sur une tout autre performance, celle-là au cœur de ce que l'on considère comme étant du mbilim aujourd'hui : notamment celle du rythme et de la performance chantée.

## 4.2 Le chant et ses performances

Le chant semble donc être la pierre angulaire dans la transition entre un instrumentarium varié et une pratique fondamentale du mbilim. Effectivement, on constate que s'il y avait évidemment du chant avant la colonisation, celui-ci a servi de pivot et de référence pour l'entrée du mbilim à l'église et, enfin, d'élément de continuité dans le mbilim puisque c'est toujours lui qui dicte la conduite du mbilim à l'église, dans l'église et dans le quotidien, tant chez les catholiques que chez les musulmans de la communauté noon. D'une pratique vocale du quotidien, il est devenu

un élément prédominant dans la sélection structurante d'éléments de la pratique du mbilim pour son passage à travers le temps et l'influence de l'Église. Le chant possède donc un caractère performanciel intimement lié à la perpétuation de l'identité des Noons à travers la colonisation et ce, sans nécessairement d'appartenance religieuse en soi. Le chant tient aussi une place de choix dans une déclinaison performancielle qui le situe actuellement en tant que performance et comme acte performant puisqu'effectivement, on performe depuis très longtemps en chantant, au quotidien, mais chanter est aussi une manière de performer un message, notamment une annonce à l'approche d'un village, la dénonciation d'une situation malaisée au village, etc. En fonction de ce qui a été vu précédemment au sujet des instruments et des rythmes du/au quotidien, on me dit généralement qu'à l'origine, il n'y avait que les femmes qui chantaient le mbilim; ce n'est qu'à partir de la génération de Richard Ndione et de la précédente, celle de Tamsir Faye (respectivement au tournant des années 1960 et 1990; voir chapitre suivant), que les hommes ont commencé à chanter le mbilim.

Cette affirmation me semble factuelle si l'on considère toutefois une division entre différentes pratiques vocales dans la déclinaison du mbilim en tant que genre musical plus large au sein duquel on retrouve une particularité genrée : si les femmes chantaient effectivement le mbilim au quotidien, celles-ci avaient aussi une pratique chantée appelée *felem*, alors que les hommes performaient ce qu'on appelle le *digueul* avant de prendre le chant de le mbilim actuel. Ces types de chants sont réputés avoir été depuis toujours performés *a capella*, et leur restriction aux genres qui leur sont associés est très stricte. Aussi, le *digueul* porte le même nom que l'instrument à deux cordes sus-mentionné, mais ceux-ci ne doivent en aucun cas être confondus<sup>110</sup>. De plus, selon la tradition orale – et bien que cette pratique n'ait pas été relevée précédemment dans l'instrumentarium parce que je n'ai aucune information supplémentaire sur le sujet – cette pratique masculine du chant pouvait régulièrement être accompagnée avec une corne dans laquelle on soufflait pour ponctuer le texte uniquement. Le souvenir qu'ont certains membres de la communauté me semble toutefois ne pas coïncider avec la pratique d'antan du *digueul* puisque les Noons n'ont pas été connus dans l'histoire pour avoir fait l'élevage de

---

<sup>110</sup> La possibilité que ce type de chant puisse avoir ainsi été nommé en fonction de son accompagnement à l'instrument du même nom a été explorée, mais sans conclusions probantes. La règle de performance *a capella* de ce chant demeure jusqu'à maintenant la plus porteuse de sens pour la communauté noon.

bovidés ou autres bêtes. Ce n'est que depuis très récemment que certains achèteront quelques chèvres et/ou moutons, voire des poulets, afin de réduire les coûts liés à la consommation de viande pour les fêtes de fin d'année telles que Noël, par exemple, voire pour les mariages.

En outre, ces chants *a capella* sont toujours performés aujourd'hui, même si les jeunes tendent à oublier cet héritage complexe et qui replace le chant au cœur des communications publiques au village. Le *felem* prend habituellement la forme d'un chant de louange où les femmes souligneront et/ou annonceront le mariage d'une femme du village et la mobilisation de toutes les femmes dans la préparation de l'événement. Ce type de chant peut aussi prendre la forme de conseils à une jeune mariée : toutes les femmes iront du partage de leur expérience conjugale en chantant pour prévenir et informer la future mariée de ce qu'elle devra faire pour plaire et satisfaire son mari, tout comme les tâches qu'elle aura à effectuer dans la maison. Dans les cas où le mari est polygame<sup>111</sup>, ces chants peuvent aussi instruire la future mariée du comportement à tenir en présence de ses co-épouses et, plus particulièrement et si elle ne l'est pas elle-même, envers la première épouse qui tient un statut privilégié dans la concession, qui plus est si les co-épouses partagent le même domicile conjugal. Lorsque plusieurs femmes chantent ensemble pour conseiller une des leurs en préparant les aliments, par exemple, il n'est pas rare qu'elles s'accompagnent du *kan-ndang* et du *kanu*, tout en frappant dans leurs mains. Cette manifestation chantée *est* du mbilim et *crée* aussi le mbilim puisque celui-ci repose aussi beaucoup sur l'ambiance que le fait de le performer apporte au village ou dans la concession.

En outre, le *felem* peut toutefois prendre un caractère totalement différent dans le cas où, par exemple, une femme chantera les louanges de son défunt mari le jour de l'enterrement, dans le cortège funèbre ou dans la concession. Dans pareil contexte, il est très mal vu de verser la moindre larme pour le défunt, à l'exception de la veuve qui, si elle pleure, laissera libre cours à ses émotions en chantant son mari afin que toutes les personnes présentes puissent se souvenir de lui et de son impact dans la vie du village. On appellera cette exception du *felem*, le *loy* (du

---

<sup>111</sup> Chez les Noons, la polygamie n'est pas nécessairement liée à l'Islam puisque ce type d'union prend racine, chez eux du moins, dans leur mode de vie animiste. Ainsi, les Noons musulmans pourront effectivement contracter jusqu'à quatre unions tel que prescrit par la loi sénégalaise, mais les catholiques pouvaient aussi jusqu'à tout récemment contracter plus d'une union, tant à l'église qu'au niveau traditionnel et ce, sans contradiction de croyance. À titre d'exemple, le père biologique de Richard Ndione était un fervent catholique, mais avait deux femmes qu'il avait mariées, une à l'église et l'autre suivant les rites traditionnels.

mot « *loya* » qui réfère à un décès, ou « *këloy* » à l’infinitif, qui signifie « être pris par l’émotion »). La veuve chantera donc les exploits et les qualités, mais aussi les défauts et les échecs de son défunt mari : toute la vie d’un mort est bonne à se souvenir afin de montrer à toute la communauté qu’un de ses membres a besoin de tous les autres afin de devenir un Noons respecté et respectable. C’est donc une manière supplémentaire de consolider les liens dans la communauté, tout en rendant un dernier hommage au mort. Enfin, dans des cas plus rares et auxquels je n’ai pu assister, la veuve peut chanter pendant des heures et entrer en état prolongé de transe pendant laquelle elle communiquera directement avec le mort en s’assurant que son dernier voyage le mène à sa destination finale, auprès de Dieu lui-même (*Koh*). Les périodes de transe sont si rares maintenant que seuls quelques aînés ont pu m’informer de cette possibilité, sans toutefois pouvoir me donner plus amples détails.

Évidemment, le caractère genré du *felem* m’a empêché de questionner cette pratique plus en détails, et on m’aura même chassé, en 2015, d’une concession où les femmes conseillaient de telle manière une jeune mariée, tout en me laissant savoir que ma présence était non désirée. Cependant, une femme du village était venue me voir quelques jours plus tard et a accepté de me chanter un extrait<sup>112</sup>, en wolof et évidemment hors-contexte. Il en résulte un chant aux consonances particulièrement proches de ce que j’entends à l’église depuis les 12 dernières années maintenant au sein de la communauté noon et qui témoigne de la proximité mélodique entre les chants traditionnels (monophoniques) et les chants d’église (polyphoniques), mais surtout de l’impact de la wolofisation (Sarr et Thiaw, 2012; Smith, 2010) sur les pratiques ancestrales de la culture noon (voir chapitre 6).

Pour ce qui est du *digueul*, performé par les hommes, celui-ci comprend beaucoup moins de variantes et se présente habituellement sous la forme d’histoires ou de mythes que l’on raconte à une audience qui n’est pas restreinte à la seule sphère masculine et afin de faire les louanges d’un des leurs. On y souligne donc dans une formulation plus poétique et figurée les accomplissements d’un homme de la communauté afin d’inciter les autres à le tenir comme

---

<sup>112</sup> Bien que cette dame m’ait laissé enregistrer sa performance et m’ait autorisé son utilisation sans problème, je préfère garder pour moi cet élément, sans développement supplémentaire pour la thèse, puisque le malaise de certaines femmes du village à partager plus largement l’information et l’enregistrement en tant que tel me rend particulièrement inconfortable de le faire.

exemple : le talent de tel aîné pour l'agriculture reposera ici sur sa manière de performer le rituel de bris de l'épis de mil avant la récolte; la réussite des enfants de tel autre sera là due à la manière qu'il s'occupe de sa femme et de la maison, etc. Le dernier *digueul* auquel j'ai pu assister mentionnait une situation où la jalousie et la convoitise d'un homme d'un village voisin l'aura poussé à emprisonner la pluie et à l'enterrer au pied d'un arbre afin de ruiner les récoltes de tout le monde. Ce chant racontait ainsi comment les hommes du village avaient attrapé le coupable et l'avaient battu afin qu'il leur indique où ils pourraient déterrer la pluie pour qu'elle irrigue à nouveau les champs. Cette forme de chant peut donc aussi servir d'avertissement à toutes celles et ceux qui voudraient s'en prendre à la communauté en mettant de l'avant l'ingéniosité des Noons à trouver le problème, tout comme leur méthode de règlement de comptes sans équivoque.

Chanter est depuis très longtemps la façon par excellence de passer un message au sein de la communauté, voire de laisser comprendre aux autres le potentiel de représailles en fonction de ce qui est acceptable ou non chez les Noons. C'est aussi une façon particulièrement efficace de régler les problématiques internes puisque les Noons n'hésitaient pas – et n'hésitent toujours pas à le faire – à dénoncer les exactions d'un des leurs sur la place publique à l'aide d'un chant afin de rappeler à cette personne les lignes de conduites socialement acceptées par le groupe et auxquelles tout un chacun doit se plier sous peine d'auto-exclusion. Le chant est donc pour les Noons porteur de messages et explique aux personnes impliquées le contexte et les conduites en question; mais la manière de rythmer le chant informe aussi tous les membres de la communauté, même à distance, de qui performe le chant entendu. En effet, et encore, le rythme de chacun et la façon individuelle de rythmer le message devient une signature distinctive dans la performance qui se décline finalement entre plusieurs types d'informations : le contexte et le déroulement d'un événement de façon plus littérale grâce aux paroles chantées; la relation au territoire de la personne qui chante puisque chaque famille a une façon différente de le faire, ce qui situe donc la source en des zones précises; et enfin, la personne qui communique l'information par la reconnaissance du rythme précis associé à cette personne.

À cette déclinaison rythmique s'ajoute la façon de prononcer, selon les quatre différentes variantes dialectales chez les Noons, qui influe grandement sur la façon de chanter parce que le

noon est une langue à durée : la durée des sons redoublés doit être respectée et conservée dans le chant pour faire du sens. Par exemple, le mot « *jam* », qui signifie « paix » en noon, n'aura aucun sens si le son « a » se prolonge trop : ainsi, le mot « *jaaam* » n'existe pas, et un rythme qui ne coïnciderait pas avec une voyelle courte fausserait le message. Pareillement, le mot « *yak* » signifie « grandir » (« *këyak* » à l'infinif) alors que le mot « *yaak* » signifie « aîné ». Encore, le mot « *ciorka* » (« merci » adressé à une seule personne) n'est pas utilisé dans les villages noons au sud de Thiès, et le remplacement de ce mot dans un chant de louange, par exemple, fera varier la rythmique du chant.

Cette utilisation populaire du chant pour toute communication et pour souligner chaque événement du quotidien était donc la base du mbilim d'antan, et tout un répertoire se sera créé, avec le temps, autour d'événements marquants à l'intérieur d'une ou deux générations, laissant celui-ci s'adapter au gré des événements nouveaux au fil du temps et des générations. À titre d'exemple, un chant de mbilim était associé au grenier à mil d'un certain Bay Mégnane pour sa taille incroyable. Aussi, plus récemment, quand un Noon travaillait pour un Européen, un chant de mbilim était créé pour se moquer de lui, en disant qu'il était esclave du colonisateur (alors même que l'esclavage n'est pas reconnue pour avoir été pratiquée chez les Noons). Enfin, selon les dires du doyen Pascal Dédhié Ndione et d'autres aînés, un mbilim serait associé à la devise des Noons et ce, depuis des siècles : « *di kanaanxen wayé di torox duso* » (littéralement, « *On nous tue, mais on ne nous déshonore pas* »). Les opinions divergent à ce sujet, mais cette devise, qui est maintenant celle de l'armée de terre du Sénégal, serait tirée du mbilim que chantaient les Noons lors des affrontements avec les colons français en guise d'avertissement les exhortant à reculer.

Encore est-il que l'omniprésence du chant dans le quotidien noon allait de pair avec l'idée qu'avaient les missionnaires catholiques d'une communication, justement, mais avec Dieu. En effet, la *Constitution sur la sainte liturgie* (voir annexe I) stipule que « le chant religieux populaire sera intelligemment favorisé pour que, dans les exercices pieux et sacrés, et dans les actions liturgiques elles-mêmes, conformément aux normes et aux prescriptions des rubriques, les voix des fidèles puissent se faire entendre » (article 118). De plus, celle-ci mentionne aussi que « l'action liturgique présente une forme plus noble lorsque les offices divins sont célébrés

solennellement avec chant » (article 113), et que « les autres genres de musique sacrée, mais surtout la polyphonie, ne sont nullement exclus de la célébration des offices divins, pourvu qu'ils s'accordent avec l'esprit de l'action liturgique, conformément à l'article 30 » (article 116). Cet article proposant l'assouplissement des règles de conduite musicales à l'église peut aussi être considéré comme moteur de changement chez les Noons puisque, outre la disparition des instruments mélodiques, ceux-ci ne connaissaient pas non plus préalablement au contact missionnaire et/ou colonial la polyphonie dans le chant. En effet, le chant était toujours performé à l'unisson chez les Noons et, dans pareils cas, uniquement en réponse à une interjection lancée par un soliste. L'analyse suivant la formule question-réponse s'applique donc particulièrement bien dans les performances chantées des Noons puisqu'un ou une soliste décidait spontanément de « démarrer » un mbilim pour transmettre un message auquel les autres membres de la concession, voire du village, répondaient en répétant à l'identique et à l'unisson la phrase chantée pour lui signifier qu'il ou elle avait compris.

L'entrée du chant à l'église chez les Noons a donc mené à une mise en polyphonie des airs de mbilim et des airs plus populaires, tout en changeant le message pour le faire concorder avec la mission évangélisatrice des catholiques, mais sans toutefois altérer la fonction communicatrice du chant. Les écoles de musique ont donc enseigné la polyphonie en la structurant grâce à la chorale telle qu'on la connaît généralement en Occident, à savoir un chœur divisé en quatre pupitres (soprano, alto, ténor et basse), et le répertoire du mbilim a ainsi pu trouver une place fondamentale dans le culte par sa restructuration harmonique. Les mélodies des airs connus sont devenues la base d'un répertoire véhiculant plutôt un message religieux, mais les rythmes de ces mélodies sont restés en mémoire. Alors que l'on pourrait ici croire à une sorte de division des pratiques avec, d'un côté, le chant choral à quatre voix et, de l'autre, le chant traditionnel à l'unisson en formule question-réponse, il n'en est rien puisque le rythme générateur d'identité des Noons et relié à chaque personne est resté dans ces mélodies qui sont entrées à l'église.

Ainsi, chacun associe maintenant en termes d'équivalences, du moins chez les aînés ayant eux-mêmes vécu la période de conversion au catholicisme, telle ou telle pièce du répertoire religieux à un chant de mbilim grâce aux structures rythmiques qui véhiculent toujours et ce, malgré le changement d'harmonie et/ou de mélodie, une identité individuelle et groupale dont les Noons

reconnaissent encore la signature et l'origine. Enfin, pour les Noons, ainsi que l'on me le répétait souvent sur le terrain : « Le rythme, ce sont des harmonies » (Richard Ndione, 26 avril 2019). Cette maxime confirme, à un premier degré de compréhension, le lien de proximité et d'équivalence entre rythmes traditionnels et harmonies religieuses; mais, à un second degré, celle-ci lève aussi le voile sur l'origine de rythmes plus génériques qui, outre ceux de chacun des Noons de la communauté, auront finalement servi de liant pour ces rythmes individuels, tous différents les uns des autres. Ces rythmes génériques, ceux qui englobent aujourd'hui les rythmes individuels dans le mbilim, sont nés de rituels importants dans la vie des Noons, et plus spécifiquement celui du retrait en forêt suite à la circoncision : le *lël*.

### 4.3 Du rythme au sortir du *lël*

Il est donc une étape cruciale préalable à la constitution rythmique du mbilim d'aujourd'hui, celui qui semble s'imposer depuis minimalement les 150 dernières années : celle de la consolidation des rythmes initiatiques et leur sortie du rituel pour leur intégration liminale dans le mbilim au quotidien (Turner, 1974). En effet, ce passage d'une utilisation précise et restreinte des rythmes dans un espace liminoïde à une utilisation partagée dans un système liminal a eu un effet structurant majeur dans la pratique du mbilim puisque si celui-ci se voyait performer auparavant en fonction de chacun des membres de la communauté au profit d'une représentativité individuelle et singulière, la sortie définitive des rythmes initiatiques masculins du seul espace de retrait rituel a mis l'accent sur une cohésion sociale toute différente. Dès lors, l'individualité s'est vu réappropriée par la collectivité et pour la collectivité dans la création de ce que l'on pourrait qualifier de « *communitas* normative », ainsi que le décrivait ailleurs Victor Turner : « If there ever were individual creators and artists, they have been subdued by the general "liminal" emphasis on anonymity and normative *communitas* » (Turner, 1974: 74). Cette *communitas* se traduit chez les Noons effectivement comme manière d'être, ensemble, une façon de faire communauté à partir de ses membres mais, contrairement à ce que propose Turner, cela devient possible pour eux uniquement en redonnant la possibilité à chaque individu de s'inscrire de façon singulière dans le tout.

Le mbilim est donc rythmiquement à la fois le tout et ses parties, et permet et incite ses parties à s’y inscrire et se faire valoir (voir chapitre suivant). La normativité qu’apporte ainsi le passage du rituel au quotidien vise plutôt le tissage de liens sociaux qui puisse mettre de l’avant l’histoire des familles et des concessions noons plus précisément en commun, mais en les rattachant à un groupe qui soit en quelque sorte le cadre et le contexte de leur existence en tant qu’individus membres d’une collectivité, d’une « communauté performancielle », concept travaillé antérieurement et qui repose finalement sur l’implication de toute une communauté dans la construction du répertoire de mbilim, en l’occurrence, et sa validation de façon continue par l’apport de tous les membres de la communauté à la performance (Grégoire, 2016a, 2016b, 2020).

En outre, la sortie des rythmes du rituel de la circoncision chez les Noons n’est pas anodine et coïncide approximativement avec l’implantation de la paroisse catholique de Thiès qui, à l’image des autres missions religieuses du Sénégal, amenait avec elle notamment la médecine. Cet apport aux traditions locales a été majeur puisque les pratiques telles que la circoncision se sont vues rapidement médicalisées, causant graduellement l’abandon des techniques ancestrales. La circoncision consistait auparavant en un événement majeur où tous les jeunes hommes d’une même génération, tous âgés entre environ 20 et 25 ans, démontraient à tour de rôle leur force et leur courage par l’ablation, à froid, du prépuce devant tous les membres du village. On attachait donc le prépuce à une ficelle que l’on tirait afin d’étirer la peau sur un tronc d’arbre ou une bûche avant de la couper d’un rapide et sec coup de couteau. Une période de guérison allant de quelques semaines à quelques mois s’ensuivait dans un endroit tenu secret par les initiés, dans les bois sacrés, période pendant laquelle les jeunes circoncis récitaient les lignages familiaux et apprenaient les règles de conduite à suivre pour être un Noon digne de la communauté et respecté. Lors du rituel d’initiation, c’est ce lieu de retraite que l’on appelait le *lël*, lieu qui devenait ainsi la scène de différentes pratiques culturelles qui permettaient au maître d’initiation de transmettre les valeurs et les connaissances de la culture noon. Parmi celles-ci figuraient des histoires et des mythes chantés et rythmés, scandés et répétés à répétition par les initiés à l’aide de baguettes.

Cet apprentissage constant mettait aussi à l'épreuve les initiés qui se faisaient régulièrement frappés par leur maître avec ces baguettes afin d'apprendre à être fort face à la douleur, cette même douleur qui servait aussi principalement à leur faire oublier leur sexe en guérison lente et souffrante. Chaque génération d'initiés apprenait aussi dans le *lël* un langage codé, secret, qui ne serait connu des seuls hommes de la même génération. Ce langage constitué de signes et de sons subtils, voire de marquages aussi divers que complexes, est toujours utilisé par les aînés qui ont connu cette initiation suite aux tous premiers contacts, plus ou moins récents, avec les missionnaires. Très tôt dans le processus, on leur remettait donc deux baguettes, des bâtons qui servaient à indiquer par une marque que l'on y gravait les jours passés en retrait pour cette initiation. Ces mêmes bâtons qui étaient utilisés pour frapper, tout le monde ensemble, sur un tronc d'arbre mort que l'on avait préalablement couché sur le sol et que l'on appelle « *ngo'* ». Selon ce que l'on a pu me dire de cette initiation, c'est particulièrement de là que seraient nés les différents rythmes que l'on retrouve et entend aujourd'hui dans le mbilim et qui le caractérisent tout en servant de tissus liant tous les autres rythmes individuels (Richard Ndione, 26 avril 2019).

Les initiés s'accompagnaient donc en rythmant les devinettes, chansons et mythes en frappant de ces baguettes sur le tronc et, avec le temps et à travers les chansons que l'on ramenait au sortir du *lël* et que les femmes accompagnaient désormais avec le *kan-ndang* et le *kanu* qui se trouvaient dans les concessions, ces rythmes récurrents qui imprégnaient chaque génération initiée se sont vu frappés d'un changement majeur. En effet, les soins médicaux prodigués par l'Église ont pris préséance sur les rituels initiatiques et, suivant le déclin de la participation à ces rituels, les rythmes initiatiques ont été transposés dans un cadre structurant le tissu social autour d'une vision beaucoup plus large de ce que signifiait une initiation en tant que telle, soit la possibilité de devenir homme pour fonder une famille. C'est donc l'implication de chacun dans la construction de quelque chose de plus grand que soi qui aura déterminé la place que l'on allait attribuer aux rythmes initiatiques et la manière de les performer. À l'image de l'apport de chaque initié dans la performance d'un tout uni dans le *lël*, la déclinaison des rythmes que l'on y performait et qui sont, on le verra, au nombre de cinq, se sont vu attribuer une toute nouvelle fonctionnalité encadrant le cœur de ce autour de quoi serait désormais construit le mbilim : le *sam seu mou na* (voir chapitre suivant).

Ce dernier rythme devenant le fondement autour duquel les rythmes du *lël* se seront organisés est donc devenu la référence identitaire des Noons donnant un sens au marqueur identitaire (le *mbak*<sup>113</sup>) et la signature performancielle (la façon de rythmer le quotidien) des Noons, et la déclinaison des autres rythmes les positionne désormais en tant qu'éléments constitutifs de la performance de cette facette socioculturelle et historique de l'identité noon qu'est l'initiation du passage à l'âge adulte, à la maturité. Ce repère qu'ils ont et entretiennent désormais constitue le cadre et le ferment permettant à chacun de prendre part à la performance, individuellement, tout en reconnaissant que chaque individu s'inscrit dans une famille et un groupe socioculturel complet et complexe. Et c'est la raison pour laquelle, aujourd'hui, ces rythmes ne signifient quelque chose uniquement pour les Noons qui grandissent, vivent et se développent en tant que famille initiée à la pratique du mbilim. Le mbilim tel qu'on le connaît aujourd'hui prend donc racine dans un quotidien rythmé par chacun des membres de la communauté, mais aussi *en fonction* d'eux et *pour* leur quotidien. Ce mbilim, qui sera abordé plus en détails au fil des prochaines pages, est donc la résultante de l'apport de pratiques culturelles présentes chez les Noons préalablement à l'arrivée de l'Église catholique, mais aussi de la transition de pratiques culturelles vers un quotidien partagé qui se voyait transformé par les changements culturels induits par l'Église et son personnel missionnaire. Ainsi, d'une pratique du quotidien avec chants et instruments, le mbilim s'est modulé vers une pratique du rythme au service de l'expression individuelle et groupale, à l'église comme à la maison.

---

<sup>113</sup> Les *mbak* sont des rythmes précis associés à chaque individu, lignage familial, village, sous-groupe ethnique, etc., et sont la traduction tambourinée d'expressions et de maximes, habituellement en noon. Ces rythmes exhortent les gens à danser lorsqu'ils sont « lancés » lors de festivités (voir chapitre 5, page suivante).

## Chapitre 5      Le mbilim

Le chapitre précédent met en lumière toute la complexité du mbilim qui se trouve donc à être une pratique socioculturelle beaucoup plus large que ne pourrait l'être une seule pratique « musicale ». En effet, celle-ci est à la fois une performance holistique (chant, danse, ambiance et remémoration des ancêtres, etc.), un tout musical uniquement qui renvoie aussi à une fête (« ambiance festive », voir précédemment), mais aussi un genre musical attribué aux Noons et qui est divisible en plusieurs types de chants et dont chacun des éléments se décline en différents types de performance : le chant peut « être » simplement un mbilim pour rythmer le quotidien, comme il peut aussi être catégorisé en différents types de chants, *digueul* et *felem*, ce dernier possédant aussi une caractéristique particulière dans le *loy*, par exemple. Pareillement avec la danse qui, si rythmée avec les bons rythmes, sera elle-même la restitution d'un mbilim, tout en se déclinant en plusieurs types de danses qui catégoriseront elles aussi différents types de relations humaines *dans* le mbilim.

Enfin, si la tendance est au changement chez les jeunes, certains aînés qualifient encore aujourd'hui les festivités et les ambiances festives, tout comme les performances de commémoration, comme des mbilim. C'est à cause de la complexité liée à la description du mbilim qu'il a été important précédemment de démontrer d'où il vient et de mettre en perspective le chant et le rythme parce que ceux-ci sont au cœur de chacune des déclinaisons du mbilim, un mot-valise qui peut donc référer tant à lui-même comme événement qu'à une ou

plusieurs parties de son tout, sans toutefois qu'une distinction ne doive en être faite pour les Noons. Poser la nécessaire description du mbilim à un Noon pour la recherche et, qui plus est, en français, n'est pas aisé et renvoie plus souvent qu'autrement à l'explosion d'éléments culturels qui ne devraient fondamentalement pas être différenciés puisque ne relevant fondamentalement que d'une seule et même pensée. Cette distinction en éléments constitutifs du mbilim sera toutefois mise de l'avant dans ce chapitre pour l'atteinte d'une meilleure compréhension de sa construction et de son cheminement, et pour une analyse plus claire et précise de sa performance.

Ainsi, lorsque l'on pose la question à un membre de la communauté noon quant aux instruments utilisés dans la performance du mbilim, par exemple, les réponses divergent grandement. Chez les jeunes, la question fait rigoler tant il leur est évident qu'un mbilim doit comprendre les cinq tambours sabar, une batterie, des claviers et une guitare, en plus des chœurs et de la voix. Pour la tranche d'âge intermédiaire, entre 30 et 60 ans environ, la question semble prendre une importance liée à une curiosité de retour à une époque où le mbilim n'était pas électrifié, avec seulement quatre ou cinq tambours et les voix, accompagnés parfois d'une guitare acoustique. Pour les aînés, la question de l'instrumentation prend un tout autre sens et les ramène à un passé où la pratique du mbilim semble pour la communauté être beaucoup plus « pure », sans tambours et mettant de l'avant les sonorités du *kan-ndang* et des calebasses. Dans tous les cas, toutefois, l'utilisation d'expressions telles que « instruments » et « musique » finit pourtant toujours par faire converger les explications vers la danse et les costumes traditionnels. La frange aînée de la communauté relate ainsi sa « tradition » comme un moment de rencontre pendant lequel les Noons auraient « introduit » les tambours sabar dans une pratique musicale sans aucun instrument de musique qui ne serait issu de leur quotidien. La majorité des aînés renvoient à cette appropriation qui daterait du tournant du 20<sup>e</sup> siècle.

À ma grande surprise, j'ai même pu déterminer une année bien précise suivant la tradition orale : 1918. Étonné d'une telle précision, mon questionnement aura été de savoir comment pouvait-on penser que les Noons n'avaient aucun instrument avant l'arrivée des tambours des griots Wolofs, entre autres, qui existent pourtant, selon la littérature, depuis beaucoup plus longtemps? De plus, selon les dires, les Noons auraient littéralement tout pris de ces sabars : le langage

tambouriné, les rythmes, etc. Or, comme mentionné précédemment, on témoigne de l'utilisation de tambours et d'instruments mélodiques chez les Sérères du nord-ouest depuis Ca'Da Mosto, au 15<sup>e</sup> siècle. De surcroît, les rythmes que l'on observe dans l'utilisation par les Noons des tambours sabar diffère grandement des Wolofs, et la raison d'être de ces rythmes est définitivement tout autre. Selon ce que l'on m'en dit, traditionnellement, le mbilim servait à s'annoncer, sur la route entre les villages, ou à aborder et régler des problèmes sociaux et interpersonnels entre certains membres de la communauté. Le mbilim était performé principalement dans le chant, dans le quotidien, pour chanter les héros de la communauté, ou simplement selon l'inspiration du milieu. Dans tous les cas, un événement important entrait dans l'histoire orale grâce à la création d'un mbilim à partir duquel une mémoire était véhiculée, en hyperbole ou de manière plus *littéraire*. On performait le mbilim lors des cérémonies de circoncision ou du tatouage des gencives, ce dernier rituel d'initiation soulignant le passage des jeunes femmes à la vie adulte à même titre que le faisait le rituel de la circoncision pour les hommes. Ce chant du quotidien pouvait donc servir à souligner les événements importants, à souligner ou se donner de la bravoure, voire servir de demande d'intercession entre les Noons et Dieu suite à l'évangélisation des Noons. En aucun cas toutefois un mbilim ne pouvait être performé pendant la période d'hivernage (la saison des pluies, de juillet à novembre inclusivement, au maximum) puisque cette période « sacrée » était réservée à la terre.

Puis le mbilim s'est modulé et fondu dans une pratique domestique parallèle où l'on utilisait le *kan-ndang* et laalebasse. Les sonnailles se sont par la suite ajoutées, portées aux chevilles, pour rythmer la danse, puis les sabars ont fait leur entrée marquée chez les Noons. De manière ininterrompue, l'expression « mbilim » réfère donc depuis toujours à la somme de toutes les déclinaisons de formes, de genres et de structures, tout comme le cheminement des pratiques « musicales » de la communauté, pratiques incluant la danse, l'ambiance et les membres de la communauté qui y participent. Toutefois, et contrairement à ce que me disaient les aînés sur la prédominance de la voix dans l'expression même du mbilim, aujourd'hui, on a tendance à me dire, peu importe où je vais chez les Noons, que « le mbilim, c'est la danse » (Richard Ndione, 26 avril 2019). Dans tous les cas, dirait-on au village, « le mbilim, c'est le Noon ». Il y a donc actuellement, on le verra plus loin, un glissement entre le chant et le rythme, et inversement, en ce sens où le chant se doit de faire vivre les rythmes de la communauté et que, puisque tout le

monde ne performe pas aujourd'hui le mbilim en chantant, le rythme est l'élément performantiel par excellence qui puisse donner à tout un chacun une voix dans le mbilim.

**Vidéo n° 4 : *Niilaa Duwaa*, le mbilim, c'est le Noon (à partir de 26 :28; Bez, Grégoire et Nier, 2020).**

### 5.1 De l'appropriation d'une « section rythmique » : les sabars

Si tous les Saafi dansent le mbilim selon leurs propres déclinaisons rythmiques et leurs propres appartenances ethniques, aucun des cinq sous-groupes *cangin* n'aurait utilisé les tambours avant 1918. On utilisait uniquement le *kan-ndang* et laalebasse, et des ensembles de cinq *kan-ndang* performaient même dans toute la sous-région de Thiès, chez les Safènes notamment, mais pas seulement. L'histoire raconte que c'est lors d'une cérémonie funéraire à Boukhou pour Mangane Sène, le grand-oncle paternel d'Aliou Dione, celui-là même qui m'a communiqué cette information, que les *kan-ndang* auraient résonné jusque dans les communautés avoisinantes, notamment chez les Diobas, au sud de Thiès, et chez les Sérères du Sine. Les griots de ces communautés auraient donc répondu à l'appel en se rendant jusque chez les Safènes chez qui se tenait l'événement. Une rencontre a donc eu lieu pendant laquelle le partage musical des Sérères du Sine aurait été rejeté et où les Diobas se seraient imposés en tant que médiateurs avec leurs tambours<sup>114</sup>. Cette démonstration aux tambours aurait impressionné les Safènes, et un échange réciproque de pratiques et de techniques musicales se serait organisé, me dit-on, entre les Diobas et tous les groupes *Cangin* – même s'il me semble que ces derniers, à la lueur du déclin des pratiques culturelles *cangin*, ont plutôt adopté unilatéralement les tambours sabar dans leur pratique du mbilim, et plus particulièrement en remplacement du *mbayid*, la pratique du *kan-ndang* en ensemble.

---

<sup>114</sup> Le fait que les Diobas s'imposent dans la médiation entre les Noons et les Sine n'est pas sans rappeler les liens de proximité qu'il semblait y avoir entre eux et les Noons jusqu'à l'époque des guérillas de 1860-64 où ils attaquaient ensemble les postes militaires français, et plus particulièrement celui de Pout (voir chapitre 1). Cinquante-huit ans plus tard, s'il ne m'apparaît donc pas illogique de voir cette proximité musicale entre ces groupes, il en va tout autrement de la possibilité selon laquelle les Diobas pourraient ne jamais avoir été en contact avec la pratique des *kan-ndang* avant 1918, et vice-versa. Malheureusement, de plus amples recherches à ce sujet devront encore être menées afin de mieux saisir cet illogisme.

Ainsi, les griots du Diobas auraient entamé une tournée de toute la région de Thiès, faisant de l'utilisation des sabars un élément désormais fondamental dans toute pratique du mbilim qui verra l'intégration graduelle de ces tambours, d'un premier jusqu'à l'ensemble sabar complet dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Il y a donc eu une première division du répertoire rituel chez les *Cangin*, menant à l'association directe des gens plus fortunés ou des chefs de villages avec les tambours sabar qui témoignaient d'un potentiel spectaculaire et sonore ahurissant, et des paysans et des musiciens avec les *kan-ndang* qui ne quittaient auparavant pas les concessions familiales. Les aînés de la communauté Noon confirment la « véracité » de cette histoire. Toutefois, il me semble que l'utilisation systématique de ces instruments dans le mbilim ne soit que très récente puisque les enregistrements sonores trouvés au sein des archives de l'Abbaye de Keur Moussa, datant des années 1960 au plus tôt, témoignent d'une pratique du mbilim sans aucun tambour. En somme, un mbilim ne se performe plus aujourd'hui sans la guitare, et les claviers, batterie, basse et guitare solo sont des plus conventionnels.

À propos de l'inclusion des tambours sabar dans le mbilim, et à ma question de savoir pourquoi les Noons auraient conservé les caractéristiques des tambours pour leur attribuer une nouvelle identité rythmique, Richard me rappelait une phrase qu'on me répétait régulièrement sur le terrain, qu'« on ne peut pas nommer ce qu'on n'a pas créé » (11 avril 2019). Au commencement, l'introduction des sabars dans le mbilim s'est faite avec seulement deux tambours : le *thiole* et le *mbëng mbëng* (Richard Ndione, 26 avril 2019). Le *thiole* s'est vu attribuer le rythme du *sam seu mou na*, alors que le *mbëng mbëng* aurait conservé le rythme du *mbalax*, style musical sénégalais associé aux Wolofs et dont un des artistes les plus populaires est Youssou N'dour<sup>115</sup>. Avec le temps, les Noons auraient ajouté d'autres percussions pour « agrémenter le rythme ». Force est de constater, à la lecture de différents livres et articles sur les sabars, que ceux-ci varient grandement dans leurs formes et appellations respectives. Et cette variation des tambours wolofs s'étend même jusqu'à leurs utilisation selon les régions ou les artistes : par exemple, pour Luciana Penna-Diaw (2005), l'ensemble sabar est composé du *ndeer*, du *gorong mbabas*, du *lamb*, du *gorong talmbat* et du *mbëng mbëng* (p.4-6). Pour Patricia Tang (2007), ce sont les *nder*, *mbëng mbëng ball*, *mbëng mbëng*, *tungune*, *lamb*, *ndënd*, *cól*, *talmbat* et *gorong mbabas*

---

<sup>115</sup> Pour un aperçu de sa musique, consulter son site internet : <https://www.youssoundourmusic.com/>

(aussi appelé *gorong yeguel*; p.35-36). Enfin, pour Marie Tholon (2010), ce sont le *n'der*, le *thiol*, le *m'beng m'beng*, le *gorong* et le *tungune* (p.[3])<sup>116</sup>. Si la constitution de l'ensemble sabar semble varier chez les Wolofs (et chez les chercheurs), il est constitué aujourd'hui, chez les Noons, d'un maximum de cinq tambours : le *thiole*, le *mbal*, le *talmbat*, le *tougouni* et le *nder*. De plus, ce nombre tend à être moindre à mesure que l'on se rapproche d'un mbilim dit « traditionnel » chez les aînés : seront alors conservés, généralement, le *thiole*, le *mbal*, le *talmbat* lors de performances de mbilim dits « purs et durs » (voir *Niilaa Duwaa* pour un aperçu de l'ensemble sabar à l'œuvre). Dans tous les cas, m'a-t-on répété parmi les aînés, l'arrivée des tambours dans la pratique du mbilim des Noons n'a rien remplacé : ceux-ci se sont vus insérés dans la structure du mbilim déjà en place, et les rythmes qui prennent leur fondement dans leur sortie du *lël* leur ont tout simplement été attribué.

**Vidéo n° 5 : *Niilaa Duwaa*, scène des sabars (à partir de 23 :09; Bez, Grégoire et Nier, 2020).**

## 5.2 La déclinaison rythmique du mbilim : un ajout qui tient de l'équilibre

On l'a vu précédemment, le rythme générique du mbilim, celui dont la fonction est d'ancrer l'ensemble des rythmes sortis du *lël* dans une identité rythmiquement noon permettant par la suite à chaque individu de performer son apport à la communauté, est appelé le *sam seu mou na*<sup>117</sup>, une formule rythmique de trois pulsations, subdivisées en deux temps forts (3 contre 2) :



Ce rythme simple, mais fondamental que l'on dit « noon » ne leur serait toutefois pas exclusif puisque partagé, dit-on, par tous les « Sérères », tant pour le mbilim des groupes *cangin* que

<sup>116</sup> L'orthographe utilisée par les auteures a été conservée.

<sup>117</sup> « Sam seu mou na » est plus une expression mnémotechnique que le nom du rythme en question puisque celui-ci varie en fonction de la région où l'on se trouve au sein de la communauté noon. Ainsi, on pourra aussi entendre « sam sa bi de' » ou « sam sa pii ne' » en référence à ce même rythme. En comparaison, on utilise souvent, au Québec et pour désigner la formule 3 contre 2, l'expression « pomme, pêche et poire ». « Sam seu mou na » a été retenu ici pour la seule raison de son utilisation prédominante dans le cadre de mes recherches.

pour le *nguel* traditionnel des Sérères du Sine. Il y a donc possiblement ici un partage qui rapproche les Noons des Sérères, bien que le ressenti rythmique soit complètement différent et que la pulsation en trois temps soit complètement occultée dans le *nguel*. Dans tous les cas, si ce dernier genre est effectivement aussi attribué au groupe des Sérères du Sine et ce, même si je n'ai pu confirmer le nom de ce rythme, de même que sa conduite et son impact chez les Sérères, le mouvement récent d'adhésion des Noons au grand groupe Sérère pour une meilleure représentativité ethnique au Sénégal a mené les Noons à restructurer depuis peu leur répertoire dit « traditionnel » dans une forme en deux parties alliant les deux genres : un *nguel*, suivi d'un mbilim, sans possibilité de les intervertir.

Sans entrer trop dans les détails du *nguel* puisque n'étant pas le propos ici, les Noons marquent à tout le moins la différence « musicale » entre les références ethniques par un changement de ressenti du rythme. Lorsque qu'un mbilim dit « pur et dur » par les Noons est performé, avec ou sans tambours, le *sam seu mou na* est clairement audible, et les frappes des mains tendent généralement à mettre l'accent sur la pulsation en trois temps, alors que les tambours s'articulent autour d'une frappe basse divisant la cellule rythmique en deux temps forts, ou inversement – évidemment, pour l'oreille occidentale. Cette sensation de 3 contre 2 est d'ailleurs visible dans la transcription de certains chants traditionnels effectuée dans le cadre de la Restitution de la culture noon (voir annexe K). Les cinq rythmes des tambours sont donc performés en boucle, du début à la fin, à l'exception percutante du moment où les joueurs appelleront les Noons à danser et où deux des cinq tambours moduleront leurs frappes (voir plus loin). Sinon, lors de grands mbilim, les Noons auront tendance à débiter chaque pièce par un *nguel* pendant lequel un tempo plus posé accompagnera le corps du texte chanté. Puis, une rapide et brève transition s'effectue vers le mbilim après un appel rythmique aux tambours : une sorte de refrain chanté et répété en boucle s'installe alors qu'un changement de tempo, beaucoup plus rapide, accompagne plutôt une démonstration assez virtuose aux tambours dont les superpositions rythmiques viennent saturer la performance. Dans tous les cas, l'utilisation « trop » fréquente du *nguel* dans la structuration des pièces de mbilim pendant un mbilim de plusieurs heures aura tendance à freiner l'entrain des Noons qui critiquaient généralement cette sortie de la tradition quand je leur demandais leur avis sur la situation. L'inclusion d'un genre

musical qui n'est pas le leur et ce, même si une majorité croit en partager le rythme fondamental sous-jacent, ne fait donc absolument pas l'unanimité.

En outre, il est maintenant généralement bien documenté le fait que la polyrythmie africaine sous-tend souvent, voire presque toujours un rythme fondamental non exprimé directement de façon sonore, notamment depuis les recherches de A.M. Jones dès les années 1930 (Jones, 1937, 1959), jusqu'au développement des techniques d'enregistrement et de réduction afin d'en obtenir des notations culturellement pertinentes pour une analyse musicologique (voir entre autres, mais pas seulement, Arom, 1976, 1982). Au contraire, ce rythme fondamental est plutôt une base spécifique à partir de laquelle un ensemble pourra inclure des variations plus ou moins fixes dans le temps et qui permettra à ces variations de ne pas trop s'éloigner des règles socioculturelles conduites et dictées par la communauté par son retour constant à cette base de référence. La notation de la polyphonie qui, comme chez les Noons, comprend en son sein un fondement rythmique à partir duquel la variation est de mise pour le bon développement du mbilim, n'implique donc pas une notation directe des rythmes entendus sur papiers si l'on souhaite par exemple indiquer où se situe précisément le *sam seu mou na*. Devra plutôt être testée la sélection de certaines frappes sur les différents tambours afin de cerner celles qui ne peuvent en aucun cas être retirées selon des critères prédéterminés, jusqu'à l'obtention d'un ensemble d'« unités pertinentes minimales » (Arom, 1982) et contingentes conservant à elles seule le sens premier du rythme dans la performance.

Les rythmes réduits à leur plus simple expression suite à ce processus, par essais et erreurs, doivent finalement faire consensus auprès des membres de la communauté qui viendront confirmer que le retrait ou la modification d'un paramètre sonore supplémentaire n'est plus possible dans les cellules rythmiques obtenues pour la conservation de sens pour eux. C'est l'exercice auquel je me suis livré avec les rythmes performés aux cinq tambours sabar prenant part à la performance du mbilim afin de cerner les différentes relations rythmiques internes avec le *sam seu mou na* et de mieux comprendre l'imbrication des différents rythmes lorsqu'une modulation survient pour laisser place à la danse. Au final, il en ressort que certains rythmes ne présentent pas de variations, comme c'est le cas pour le *tal-mbat*, alors que d'autres peuvent déroger de leur rythme pour lancer des appels rythmés, des *mbak*, avec leur baguette. Encore,

certaines tambourineurs varient en permanence leur rythme de base et y insèrent des *mbak*, comme le *thiole*; dans ces derniers cas, un retour au fondement rythmique peut être observé dans les moments où une sorte de « flou » ou d'instabilité rythmique s'installe afin de consolider l'identité de chaque tambour en fonction des danseurs en situation de performance.

En outre, la réduction rythmique menant à la mise au jour du rythme fondamental de chaque tambour dans le mbilim, dénué de toute variation, confirme les dires des membres de la communauté quant au *sam seu mou na* qui devrait être performé par le *thiole*. Toutefois, malgré plusieurs tentatives d'effectuer moi-même la réduction rythmique, il me semblait plutôt évident que celui-ci se retrouvait dans la superposition des clappements de la communauté assistant et participant à la performance d'un mbilim. En effet, l'audience se divise naturellement, à tous coups et de façon aléatoire, en deux groupes dont les clappements de mains seront, pour les uns, ternaires, et pour les autres, binaires. En d'autres cas, cette superposition rythmique est visuellement perceptible entre la somme des rythmes des tambours et les mouvements de pieds des danseurs lors de la ronde de départ. En fait, la raison est double : d'une part, le *sam seu mou na* ne tient sa pertinence que pour la communauté qui « reçoit » ce rythme puisque pour les Noons, « c'est la façon de chanter qui est rythmique » (Richard Ndione, 25 mars 2019), ce qui inclut aussi la façon dont « sonnent » les tambours. D'autre part, l'ensemble rythmique des tambours est à l'image de l'importance de la somme des membres pour la constitution de la communauté noon : un tambour seul n'a pas de place en lui-même en ce sens que son rythme apparaît en fonction de la complétion de sa propre figure rythmique par les autres tambours qui comblent ses silences.

Partant de cette réflexion, il devient particulièrement clair que l'« attribution » rythmique à un seul tambour ne reflète que son rôle dans l'ensemble et que les variations qu'un tambour peut apporter à son rythme se doit de respecter les limites plus ou moins reconnaissables du *sam seu mou na* dans la superposition rythmique des différents tambours. Ainsi, chaque instrument doit faire un rythme qui est « le contraire » d'un autre pour arriver à trouver un équilibre au sein de la section et pour « constituer » le *sam seu mou na* (Richard Ndione, 26 avril 2019). Voici, à la page suivante, la transcription que j'ai pu faire, par réduction des rythmes pour chacun des

tambours de l'ensemble rythmique, grâce à la technique d'enregistrement en multipistes qui me permettait d'entendre un ou l'autre des tambours, isolément ou avec les autres de l'ensemble<sup>118</sup>.

### Transcription rythmique du mbilim

The image shows a musical score for the mbilim ensemble. It consists of 12 staves, each representing a different drum or variation. The notation is rhythmic, using stems with flags to indicate specific sounds or accents. The drums are: Thiole, (Variation 1), Tal mbat, Mbal, Tougouni, Nder, Kandang, (Variation 1), (Variation 2), (Variation 3), Yafang, and Youmsam. The notation is arranged in a grid-like format, with each staff starting with a double bar line and a common time signature.

En complément, l'extrait n° 3 permet d'entendre les tambours sabars performer les rythmes de base, enregistrés en multipistes, et qui ont servi au travail de réduction rythmique présenté ci-dessous. L'entrée en alternance des tambours, dans l'ordre (*thiole, talmbat, mbal, tougouni* et *nder*), permet de voir l'évolution dans la superposition des différents rythmes et de bien visualiser comment, même sans réduction, les rythmes de chacun est le complément d'un autre de l'ensemble. L'extrait n° 4 propose quant à lui une performance complète d'une pièce de mbilim, aux tambours uniquement, et en respectant toute la structure et les appels, du *mbak* d'introduction (les 15 premières secondes) au *mbak* de clôture (à partir de 2 :00), en passant par

<sup>118</sup> Pour les tambours, la transcription utilisée associe les figures avec hampes vers le bas aux frappes sur la peau avec la main, et celles dont les hampes sont vers le haut, avec les frappes sur la peau ou le côté de la peau avec la baguette, le tout afin de rendre compte aussi de la différence perceptible de timbres entre les frappes et ce, même dans la réduction rythmique. Pour le kan-ndang, la direction des hampes indique la différence de timbre (aigu ou grave). Pour la danse, la hampe vers le haut indique le temps fort lorsque communiqué à l'oral.

les appels rythmiques lancés pour faire danser les gens après la stabilisation des rythmes de l'ensemble (voir plus loin). Les rythmes du *kan-ndang*, qui ne figure pas dans ces deux extraits sonores, ont été ajoutés à la transcription par la suite grâce à mes écoutes répétées et mes observations en situations de performance.

**Pièce n° 3 : tambours sabar, rythmes de base (Ensemble Rakhane Mbissane, 2019).**

**Pièce n° 4 : démonstration, tambours seuls (Ensemble Rakhane Mbissane, 2019).**

Le *sam seu mou na* se décline en outre en deux volets dans le mbilim dit « traditionnel », soit 1) celui quand le rythme est bas<sup>119</sup>, et 2) celui quand il y a plus de vitesse et de volume. Cette distinction agogique n'influe aucunement sur le rythme lui-même, mais participe à l'« électrisation » de la communauté qui sent en eux monter la tension qu'ils et elles devront obligatoirement évacuer par la danse. À ce sujet, on me dit régulièrement que l'« originalité des Noons » dans le mbilim, c'est le rythme sur lequel dansent les femmes, rythme appelé *youmsam*, à partir duquel est tiré le rythme sur lequel dansent les hommes, le *yafang*, aussi appelé *ketap*, et qui constituent ensemble une opposition rythmique claire (voir la transcription rythmique du mbilim ci-dessus). Ces rythmes de danse sont très complexes et se déclinent aussi en différentes terminologies : dans le *yafang* par exemple, on appellera *ndat bonkol*, en noon, les frappes de pieds sur le sol et *double petengal* les mouvements des bras (regroupement des aînés de Thiaoune, 16 février 2020).

De plus, le *youmsam* serait pour les Noons la façon de « chanter » le *bambass*, un autre rythme qui « te donne un temps fort et un temps faible. *Diouloulenma* et *yëngú léén* devraient être faits dans la *bambass*; c'est là-dedans qu'on a l'impression de voir le pigeon » (Richard Ndione, 28 octobre 2019; voir plus loin l'influence du pigeon dans la danse du mbilim). Le *youmsam* serait pour les Noons, et selon ce qu'ils m'en disent, une façon plus déclamée de « chanter » dans le mbilim et ce, dans le remplacement de la voix par les pas de danse, comme une interjection dansée qui mélodiserait le rythme pour en faire un chant porteur de message et de l'expression de l'identité de la femme qui le danse. Ce que l'on nomme le *bambass* est en réalité un moment

---

<sup>119</sup> La caractéristique de ce que l'on considère comme un rythme « bas » chez les Noons est généralement un rythme plus posé, légèrement plus lent et avec moins de puissance.

dans le mbilim où l'ensemble percussif se pose pour laisser toute la place aux appels du *nder* et laisser les gens danser : la superposition rythmique y est éclaircie et stable afin que l'on puisse mieux percevoir les *mbak* (voir ci-dessous). C'est de ce moment du mbilim que provient toute l'« originalité » des Noons puisque c'est précisément à ce moment que pourront être performés le *youmasam* et le *yafang*. Règle générale, le mbilim n'est donc pas considéré comme un « concert » proprement dit, et la réelle cohésion rythmique entre les tambours, bien qu'importante, n'importe qu'en regard de la communauté : chacun « bat » son tambour pour faire danser.

**Pièce n° 5 : Diouloulenma (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020)**

**Pièce n° 6 : yëngú léén (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020)**

### 5.3 L'importance du rythme *dans* les gens

Les Noons ont une maxime, « *Saawal la njinda* », qui se traduit par « Quand le Saawal [*leader*]<sup>120</sup> sonne, je ne dors plus ». Cette expression pourrait laisser présager de la force sonore tout à fait impressionnante d'un mbilim qui empêche littéralement tout le monde de dormir pendant une bonne partie de la nuit, et ce ne serait pas une erreur. Toutefois, la référence au sommeil ici renvoie plutôt à une période active d'expérience de l'identité chez les membres de la communauté. Alors que l'on « est » au quotidien, pour les Noons, cette performance de l'identité est plutôt passive et « latente » alors que sa véritable « performance » ne peut l'être qu'en dansant dans le mbilim. En effet, ceux-ci affirment que le rythme du mbilim vient les chercher *en eux*, que des rythmes les possèdent. En réalité, et comme il a été vu précédemment, chaque individu a un rythme qui lui est propre et que l'on appelle le *mbak*. Le *saawal*, celui parmi les tambourineurs qui mène en quelque sorte le mbilim, « envoie » différents rythmes pour « appeler » les gens dans la danse. C'est une façon de communiquer, *musicalement*, mais une information qui situe le récepteur non pas dans l'auditoire, mais bien *dans le sang* de celui

---

<sup>120</sup> Chez les Noon, le terme « Saawal » peut aussi référer au *nder* plus directement puisque celui-ci est le leader de l'ensemble, mais surtout dans l'optique où ce sont les appels du *nder* qui captent les Noons et les dépossèdent de tout contrôle sur leur corps, les empêchant ici de se reposer pendant la durée du mbilim où ils dansent toute la nuit.

ou celle pour qui cette information rythmique mobilise littéralement l'identité, l'obligeant à entrer dans la danse, sans possibilité de se défilier ou d'ignorer cet appel individuel.

Marie Tholon (2010) définit le *mbak* comme « une phrase musicale, plus complexe que celles composant les rythmes, introduite dans la polyrythmie et jouée à l'unisson par l'ensemble de l'instrumentarium » (p.[3]). Cette définition se doit toutefois impérativement d'être corrigée à la lumière du survole socio-historique qu'en avait préalablement fait Patricia Tang (2007), soit en tant que la traduction rythmique, en langage *tambouriné*, de messages et de proverbes *parlés* constituant, aujourd'hui, tant un signal musical qu'un élément discursif. Le *mbak* existe chez les Wolofs comme chez les Noons, voire chez d'autres groupes sénégalais; mais celui-ci ne réfère rythmiquement qu'à la communauté visée qui connaît les codes rythmiques auxquels il réfère. Chez les Noons, le *mbak* représente, au niveau individuel, le marqueur de tout individu de la communauté, indépendamment des variantes rythmiques que cette personne pourrait inclure dans le mbilim au quotidien et qui pourraient aussi lui être associées par les autres membres de la communauté.

Le cas des femmes qui rythment le pilage du mil et à qui l'on attribue des caractéristiques performancielles particulières en est un bon exemple : les rythmes qu'elles performant au quotidien leur sont reconnaissables et leur sont associés par chacune d'entre elles, voire par toute la communauté; mais celles-ci ne performant pas leur *mbak* personnel qui, lui, ne sera performé qu'au tambour lors d'un mbilim et pour faire entre chacune d'elles, individuellement, dans la danse. Le *mbak* s'observe aussi dans la performance du mbilim d'aujourd'hui en tant que signal sonore annonçant la transition d'une partie A vers une partie B, en réponse à un énoncé du chanteur et/ou des choristes, voire en réaction aux danseurs. C'est ce type de *mbak* qui annonce la transition du *nguel* vers le mbilim, par exemple. C'est un langage codé, *tambouriné*, que connaissent les Noons et auquel ils réagissent. Tous les *mbak* ne sont toutefois pas « équivalents » puisque ceux-ci réfèrent historiquement aussi à certaines maximes associées soit à une famille pour en faire la louange, par exemple (le *mbak* de la famille Ndione, « *Debuss Ndione debuss* », réfère à leur bravoure<sup>121</sup>), ou à un village (celui de Thiès-Nones), une concession familiale (celui des Ndiolènes de Thiafathie); soit à un paraphrasage d'événements

---

<sup>121</sup> Par exemple, en langage *tambouriné*, le *mbak* traduisant « *Debuss Ndione debuss* » sera .

importants du quotidien (par exemple, *Le serpent qui mord nous fait voir la mort*); ou encore à un message ponctuel que l'on veut communiquer avec une personne ou un groupe (par exemple, pour inviter quelqu'un à danser). Si le *mbak* est toujours d'importance dans chaque pièce d'un mbilim, celui-ci changera nécessairement, au sein d'une même pièce, selon le lieu de performance, l'auditoire, les danseurs, le temps de l'année, etc., afin de répondre à ces différents paramètres performanciers. De plus, l'importance du *mbak* répond impérativement au besoin d'appartenance des membres de la communauté qui attendent « leur » seuil critique de tension à évacuer lorsqu'ils entendent leur propre *mbak*.

Toutefois, et malgré toute l'importance de sa présence *musicale*, il n'en demeure qu'aujourd'hui la signification d'un *mbak* n'est généralement pas connue ou presque chez les jeunes, la preuve étant que j'aurai moi-même appris à certains Noons le *mbak* de leur famille. On ne retient alors que son rôle musical *communicatif* d'un événement à venir dans le mbilim (une transition, par exemple, ou une invitation générique à danser). Toutefois, les *mbak* demeurent des rythmes plus ou moins « consacrés », en ce sens qu'il est impensable de les confondre avec les rythmes fondamentaux du mbilim, voire avec de nouvelles créations rythmiques – créations qui, au demeurant, sont pour le moins assez rares puisque chacun des tambours prenant part au mbilim, chez les Noons, constitue une association identitaire dans le rythme. Alors que la superposition rythmique au sein de l'ensemble percussif se doit d'être stable, un *mbak* pourra être performé en solo soit par le *leader* de l'ensemble, le *nder*, soit par le second *leader*, le *thiole*. Dans quelques cas, un *mbak* pourra être performé par un autre des tambours à qui on laisse la « parole », ou à l'unisson par l'ensemble des cinq tambours sabar. Un tel déploiement de virtuosité et de puissance à l'unisson annoncerait nécessairement, et à tous coups, un événement majeur dans le déroulement de la soirée, comme le début ou la fin du mbilim, comme en témoigne l'introduction de notre film ethnographique *Niilaa Duwaa : le combat des Noons*.

**Vidéo n° 6 : *Niilaa Duwaa*, *mbak* d'introduction (introduction; Bez, Grégoire et Nier, 2020)**

**Pièce n° 7 : *mbak* annonçant la fin du mbilim (Ensemble Rakhane Mbissane, 2019)**

Dans tous les cas, les codes rythmiques d'un *mbak* noon ne sont pas fonctionnels auprès d'un membre d'une autre communauté, et l'absence de volonté des tambourineurs d'entrer en

communication avec quelqu'un d'un autre groupe est sans équivoque : les tentatives d'un tel invité de danser en duel avec eux trouvent régulièrement une fin de non-recevoir, comme en témoignent les regards fuyant des tambourineurs et le malaise du groupe vis-à-vis de cette performance non fondée du danseur qui se voit *visuellement et musicalement* catégorisé comme « étranger ». Aussi, un *mbak* n'est pas dansé, celui-ci ne sert qu'à appeler la danse, et n'est pas aléatoire non plus dans sa constitution et son identité rythmique : un *mbak* est le cumul de rythmes « créés » par chacun des membres d'une famille au fil du temps et qui constitue un savoir référentiel au cœur de ce que veut aussi dire « faire communauté » chez les Noons. Le joueur de *nder* doit donc avoir une connaissance et une maîtrise absolument phénoménale de l'histoire de chaque famille susceptible d'être présente lors d'un événement et se fie donc grandement au village (ou à la localisation de l'événement) où se tient le mbilim pour adapter sa palette rythmique (Richard Ndione, 12 mai 2019).

En outre, une expression désigne spécifiquement le coup de baguette du *nder* chez les Noons : on appelle *galang*<sup>122</sup> l'« expression de la baguette » pour danser le mbilim. La personnification du coup de baguette est ici très importante puisque c'est elle qui fait danser les gens. En effet, dès que quelqu'un cède sous l'appel de la danse et entre en piste, les tambours communiquent avec lui pour établir un dialogue avec les pas de danse représentatifs de son sous-groupe ethnique et une gamme précise de rythmes associés au genre, à l'âge, voire au temps de l'année. Le joueur de *nder* se doit ainsi de maîtriser tous les rythmes qui sont associés à chacun des sous-groupe *cangin* – qui sont, pour rappel, au nombre de cinq, même si une performance ne se restreint habituellement qu'à un de ces groupes à la fois<sup>123</sup> – en plus de démontrer sa capacité de capter ces mêmes rythmes dès les tous premiers pas de danse de la personne qui s'annonce pour performer. De plus, le tambourineur doit conjuguer ces rythmes tout en lançant des appels correspondant aléatoirement aux éventuels rythmes personnels de chacun des individus (les *mbak*) assistant au mbilim afin qu'ils entrent dans la danse. Le *nder* se retrouve donc naturellement entre le danseur et les tambours, et c'est le *thiole* qui mène alors l'ensemble en

---

<sup>122</sup> Pour Penna-Diaw (2005), le *galan* est le nom donné à la baguette souple elle-même (p.4), et non pas à sa « communication » avec les danseurs et les autres tambours.

<sup>123</sup> À titre d'exemple, l'Ensemble Rakhane Mbissane performe le mbilim tant chez les Noons que chez les Laalaa du Lehar et les Ndoute de Mont-Roland, séparément, et ajustent leurs performances en fonction de leurs déplacements.

fonction de l'information captée et communiquée par le *nder* qui entame un duel où le contact visuel hypnotisant entre les protagonistes est crucial pour que le ou la danseur(se) puisse répondre à son appel.

La dynamique qui s'installe alors est la suivante : le *nder* indique une gamme de rythmes à sa troupe en fonction des pas de danse de chacun des danseurs avec qui il amorce un duel (Ndoute, Safèn, Noon, Laalaa, Diobas, voir Sine selon le contexte et l'étendue de ses connaissances), et les autres tambourineurs le suivent puisqu'il est le premier *leader* – en témoigne déjà de son positionnement, debout, devant l'ensemble des quatre autres tambours qui formeront à tous coups un demi-cercle derrière lui. Mais le *thiole* resserrera encore plus la palette rythmique en fonction de la danse performée devant la troupe (par exemple, le *yafang* chez les hommes; le *youmsam* chez les femmes). Il quittera ainsi son « tempo », le *sam seu mou na*, et ce sont les syncopes de l'ensemble qui complémente son propre rythme qui feront référence au sous-groupe ethnique duquel provient la personne qui danse. Le *thiole* est ainsi le second *leader*, non seulement parce que c'est lui qui « détient » le *sam seu mou na* avant de le laisser à l'ensemble pour accompagner la performance dansée, mais aussi parce que c'est lui qui symbolise justement le fondement du mbilim qui, chez les Noons, est aussi associé aux jeux instrumentaux autrefois performés à laalebasse et au *kan-ndang*. Enfin, les autres tambours n'en sont pas pour autant de moindre importance puisque ce sont eux qui « font » la référence identitaire et stabilisent l'ensemble lors de la modulation rythmique du *nder* et du *thiole* pour la mise en place du *bambass*.

S'il n'est pas toujours aisé de comprendre la complexité de ces rythmes pour un chercheur comme moi qui ne possède pas depuis toujours toutes les références nécessaires à sa perception dans la performance, il me semble toutefois beaucoup moins évident encore de réfléchir à la possibilité que ces rythmes cachés puissent se retrouver ailleurs que chez les musiciens qui battent ce rythme, c'est-à-dire à l'extérieur de ce que l'on catégoriserait comme étant la performance « musicale ». En effet, dans le cas des Noons, si un rythme fondamental existe effectivement dans la performance aux instruments et que celui-ci est discernable par une réduction rythmique, ces rythmes fondamentaux demeurent incomplets s'ils ne sont pas mis en relation avec les membres de la communauté qui sont appelés à s'exprimer dans la danse. Ceux-

ci ne demeurent que des rythmes génériques, bel et bien représentatifs d'une communauté, mais sans la contre-partie rythmique des individus qui composent cette même communauté. La performance du mbilim n'est donc performative qu'à condition de l'implication d'un maximum d'individus qui participent « musicalement » de la constitution et la consolidation des rythmes identitaires avec le rythme de leurs pas de danse. Ainsi que le décrivait ailleurs John Miller Chernoff (1979) quant au lien à prendre en compte entre musiciens et « auditoire » dans la performance :

[...] we might begin to perceive a dancer's feet, to which in fact there might often be rattles attached, as a part of the music: if a dancer with rattles tied onto his feet made a mistake, we would hear it. In African music, it is the listener or dancer who has to supply the beat: the listener must be *actively engaged* in making sense of the music; the music itself does not become the concentrated focus of an event [...] The point is that a drummer plays only some of the things he hears [keeping in mind] a « hidden don't » (p.50)

En somme, la présence, autrefois, des sonnailles dans la performance traditionnelle du mbilim et que l'on ne retrouve que rarement aujourd'hui complétait probablement la performance audible du rythme par la participation « sonore » des danseurs qui complétaient alors les tambours et, auparavant, la calebasse et le *kan-ndang*, comme en témoignait Pruneau de Pomme gorge en 1789 (voir l'extrait présenté au début du chapitre 2). On ne sait trop le moment où l'on a laissé de côté les sonnailles chez les Noons, mais les extraits trouvés dans les archives de l'abbaye de Keur Moussa témoignent dans tous les cas de leur absence et ce, déjà au début des années 1960. Aujourd'hui, la disparition de ces sonnailles que l'on me dit avoir déjà attaché aux chevilles oblige donc à un changement de conception du « musical » dans le mbilim pour l'analyse et, de surcroît, à un mode différent de perception de ce rythme qui situe désormais l'« audition » de la performance aussi dans l'observation de la danse.

#### 5.4 La danse comme démonstration performancielle identitaire

Il est donc vrai que ce qui est rythmique dans le mbilim et ce, depuis des temps immémoriaux, c'est le chant. Toutefois, le chant retient cette attention des Noons pour le rythme puisque c'est aussi lui qui rythmait le quotidien et qui a notamment permis à cette tradition du rythme des Noons de se perpétuer suite à la négociation des nouvelles normes d'expression culturelles que venait imposer l'Église. Ainsi, le chant tient toujours cette place prédominante dans le rythme du mbilim traditionnel où les tambours tendent toujours à s'effacer au profit d'un retour à une performance plus épurée et reposant sur l'accompagnement du chant au *kan-ndang*. Aujourd'hui, on exprime notre identité par la danse, mais on dansera différemment selon notre dialecte. En plusieurs aspects, le mbilim est ainsi la voie de communication par excellence d'un message social, notamment par le chant, ou pour l'explicitation de notre appartenance au sein d'un groupe par la performance dansée. Chez les Noons, la danse fait donc littéralement partie d'une façon d'être, en ce sens qu'elle est le véhicule d'une identité se situant à la croisée des identités individuelle et collective. Plusieurs aspects sont importants dans la performance dansée et qui sont à la base de ces identités dansées, mais deux sont prédominants : le rythme et les pas de danse, auxquels viendront s'ajouter les mouvements des bras.



Figure 19 - Duel entre une danseuse et le nder  
Crédits : Anthony Grégoire

La danse du mbilim se présente donc comme suit. La première partie des pièces de mbilim actuelles, celle du *nguel*, invite les Noons à se joindre à une ronde très lente (même si le rythme peut nous sembler très rapide) où la synchronisation du mouvement de balancier des hanches de tout le monde coïncide avec un mouvement posé des pieds sur lesquels l'on s'appuie, de gauche à droite, telle une marche lente qui guiderait une filée de personnes en un cercle englobant la totalité de l'air de danse, devant les musiciens. Généralement, cette phase préparatoire à la « vraie » performance des Noons qui suivra semble plutôt légère, voire désintéressée à la vue des regards souvent fuyants des personnes dans la ronde. Certains peuvent y sembler se replier sur soi, alors que d'autres en profitent pour rigoler avec des copains et perturber la progression de la ligne, particulièrement chez les jeunes. En somme, l'important dans cette partie du mbilim est la préparation de la performance et ne sert qu'à mettre l'ambiance dans ce passage obligé qui se veut plus inclusif puisque le rythme qui le soutient demeure générique en tout temps, à l'exception de certains *mbak* qui peuvent fuser ici et là pour souligner l'arrivée d'un membre de la communauté en particulier, par exemple. Cette première partie sert à faire monter la tension, graduellement et à rappeler certains éléments de tradition dans le chant (contes, histoires, événement, etc.).

La seconde partie change quant à elle complètement de registre et stimule rapidement les danseurs et ce, dès l'appel du *nder* qui annonce à tous et toutes le point de rupture et la transition vers le mbilim tant attendu. C'est dans cette partie que se stabilise la section rythmique afin de laisser toute la latitude nécessaire au *nder* qui doit appeler les Noons dans la danse. Ainsi, il lance des rythmes, de façon aléatoire et en fonction des rythmes connus des grandes familles. Selon l'endroit où a lieu la performance, le tambour *leader* sélectionnera donc certains rythmes associés aux familles du village et tentera de varier et de moduler ses frappes afin de jouer autour de ce cadre rythmique familial et aller « capter » les gens dans le sang. Lorsqu'une personne est captée par l'appel du *nder*, elle cesse tout et court immédiatement sur la piste où elle doit relever le duel auquel elle est convoquée. Pendant cette performance, le *nder* continue à rythmer et à enchaîner les appels qui capteront d'autres personnes, tout en entretenant en même temps le duel qui se terminera généralement sur un coup de baguette théâtral au tambour et un coup de bassin du danseur suite à la stabilisation de ses deux pieds dans le sable. Dans tous les cas, le duel durera un maximum de 10 secondes, suite auxquelles un nouveau duel s'enchaînera avec le

même danseur ou une nouvelle personne. Toutefois, la performance dansée peut elle aussi capter les autres membres présents puisque, me disaient les aînés, avant l'arrivée des tambours, ce sont les pas de danse qui appelaient les gens (groupe des aînés de Thiaoune, 23 février 2020). En effet, si le *nder* lance des appels pendant le duel, chacun est sensible aussi à la performance dansée puisque l'identité individuelle performée par cette personne dans la danse s'inscrit aussi dans un rythme familial, dans un lignage, un village, etc., autour desquels les variantes des pas inciteront les Noons se reconnaissant dans les rythmes dansés à convoquer à leur tour en duel la personne qui s'exécute déjà en duel avec le *nder*. Il ne suffit donc dans cette partie fulgurante du mbilim qu'une toute première personne s'exécute afin de lancer le bal qui prendra parfois des proportions et une envergure impressionnante. De plus, une personne attentive à la performance aura plus de chances d'être captée et convoquée à son tour en duel qu'une autre qui ne la regarderait pas attentivement.

On peut donc reconnaître un individu et sa famille à la seule observation de ses pas de danse, mais les mouvements des bras qui accompagnent les pas permettent aussi rapidement de reconnaître le milieu de vie d'une personne et ce, dès son entrée dans la danse. Le mbilim n'est donc *visiblement* pas monolithique, et l'on peut distinguer chaque sous-groupe parmi les cinq du groupe *cangin*, voire au sein du même groupe grâce aux variantes dans la combinaison des pas de danse et des mouvements de bras. Par exemple, on dit sur le terrain que les gens de Fandène, qui sont réputés être demeurés les plus « purs » et le plus près des traditions<sup>124</sup>, dansent particulièrement bien le *yafang*. Mais j'ai remarqué qu'il y a plus, et qu'ils ont tendance à faire suivre leurs pas de danse, pendant la première partie où les danseurs forment un cercle, avec le rythme de l'ensemble percussif : plutôt que de marquer la pulsation du trois contre deux par un balancement simple, ils auront tendance à souligner et accompagner les *mbak* avec des pas en

---

<sup>124</sup> Cette affirmation ne repose vraisemblablement sur aucune donnée ou preuve probante et semble plutôt être le fruit circonstanciel de conjectures historiques. En effet, les variantes que l'on y retrouve dans le mbilim – qui ne semblent pas être exagérées en fonction des autres variantes ici et là dans la communauté noon – pourraient au contraire tenir des discours d'intellectuels de Fandène ayant très tôt mentionné la particularité des Noons de la région de Thiès, déplaçant par le fait même la focale d'une origine prétendue à cette zone précise. Toutefois, même si la revendication me semble légitime pour la préservation du mbilim, les Noons de Fandène présentent un contact continu depuis bien longtemps avec les communautés du Diobas et les Sérères du Sine, et les libertés dans les sonorités du mbilim, notamment avec Marie Ngoné Ndione (qui y est originaire) et sa kora, y prennent racine. La question demeure donc ouverte, malgré la volonté des habitants de Fandène d'être reconnus comme tels.

homorythmie sur les frappes de basse. Différemment, les gens de Tacet ont tendance à danser ce qu'on appelle le *thiass* en sautillant sur place très rapidement, d'une jambe à l'autre, avec des mouvements horizontaux des bras à la hauteur des épaules. Encore, les gens sur la route de Tivaouane dansent merveilleusement bien le *youmsam* (pour un aperçu de la danse du mbilim, voir *Niilaa Duwaa*).

**Vidéo n° 7 : *Niilaa Duwaa*, scène du mbilim (à partir de 28 :30; Bez, Grégoire et Nier, 2020).**

Contrairement aux jeunes d'aujourd'hui qui, pour la plupart, ont tendance à amalgamer pour le plaisir et l'amusement des pas de danse qui leur plaisent avec des mouvements de bras qui en faciliteront au plus la performance, voire pour se donner en spectacle et impressionner, les aînés se voient très critiques du devenir du mbilim. En effet, un consensus se dégage de mes entretiens avec les aînés de Fandène et de Thiaoune : le mbilim traduit un état d'âme, et « on danse pour revivre [des événements passés] » (aîné de Fandène, 23 février 2020). Pour eux, une performance particulièrement réussie honorera en quelque sorte la famille de la personne qui danse et son histoire, tout en soulignant la place importante des aînés et des ancêtres ayant contribué de leur vie à la construction de la communauté telle qu'elle est léguée aux générations suivantes. L'ambiance festive qu'apporte un mbilim au village est sans équivoque, mais celle que créera une performance exemplaire s'inscrit donc tout à fait dans le sens premier de la traduction du mot « musique » chez les Noons préalablement à leur évangélisation. Une ambiance festive ne sera complète, et ne le sera uniquement, que si celle-ci permet de mettre en lumière les événements du passé qui pourront ramener les générations précédentes en mémoire : « ambiance festive » et « faire la généalogie » prennent donc, ensemble, tout leur sens pour traduire en quoi la musicalité du mbilim se doit d'être observée.

En contre-partie, la nécessité de mettre de l'avant une représentation adéquate de la communauté doit nécessairement prendre racine dans la communication adéquate de l'identité individuelle. De ce fait, la personnification de la baguette qui envoie des *mbak*, « *galang* », n'est pas anodine pour qui transmet une culture depuis l'animisme jusqu'au catholicisme puisque, comme vu précédemment dans l'observation du vécu animiste des Noons (chapitre 3), celle-ci se voit octroyer un caractère « humain », comme si cette baguette participait réellement, et selon sa

propre volonté, à la performance identitaire. Cette personnalisation tend donc à déplacer le duel, que l'on observe à prime abord entre le tambour (et son tambourineur) et la personne qui danse, entre la baguette elle-même et la personne qui danse. En ce sens, la performance de l'identité individuelle se retrouve dans la conjugaison du rythme de la baguette et des pas du danseur : c'est ramener toute la dynamique de l'importance d'un individu et de sa place dans un groupe qui encadre sa propre identité individuelle (Grégoire, 2016b), mais dans la symbolique qu'induit aussi la performance. En effet, ce n'est pas tant la baguette ni le danseur, mais bien respectivement leurs rythmes et pas de danse, combinés, qui génèrent cette identité individuelle dans le groupe. D'une part, la genèse des rythmes génériques des tambours qui encadrent à la fois un rythme fondamental et un rythme individuel est le résultat de l'action performée, dans l'histoire, par toute une communauté modulant l'implication de ces règles de conduites sociales dans la production de sa culture.

D'autre part, le fait que l'on doive performer à deux une identité individuelle afin de la replacer dans un tout socio-historique complexifie aussi le duel en plaçant non pas le tambourineur et son tambour en face du danseur, mais bien la baguette qui parlera au nom de la communauté rappelant alors que les liens sociaux chez les Noons se conçoivent et s'entretiennent dans une participation active dans un tout cohérent. Le tambourineur et le danseur génèrent ainsi les conditions nécessaires à la genèse d'une identité individuelle dans un cadre collectif et groupal, et le rythme de la baguette et des pas de danse devient finalement le moteur d'expression de cette identité performante et performancielle d'un homme ou une femme de la communauté noon<sup>125</sup>. À juste titre, les aînés abordent régulièrement la complicité entre la baguette et les danseurs en l'appelant *aussi* littéralement « galang ».

La danse témoigne donc chez les Noons de l'apport de tout un savoir et de manières d'être et de faire qui résultent d'un cumul collectif dans la structuration d'une pratique performancielle dépassant le seul rythme dans la « musique ». Il est possible d'y voir différentes conceptions du quotidien, par exemple, dont le symbolisme s'inscrivait autrefois en tant que moteur

---

<sup>125</sup> La question de l'importance de la conjugaison du rythme de la baguette et des pas de danse au sein de nouvelles dynamiques d'ethnogenèse chez les Noons sera traitée plus en détails dans le cadre de ma recherche postdoctorale à l'Université Laval (2022-24).

performancier de l'identité des Noons remplaçable aussi dans un environnement naturel omniprésent; ce même symbolisme qui deviendra, aujourd'hui, au cœur de la performance du mbilim pour sa reconnaissance et sa sauvegarde (voir chapitre 7). Ainsi, après plusieurs années de recherches, et à ma grande surprise, j'aurai pu mettre en relation la danse et les costumes avec la faune et la flore, et en particulier avec toute une gamme d'oiseaux dont se sont inspirés les Noons dans la composition des mouvements de danse.

a) Le pigeon, symbole dansé de la séduction

En effet, lors d'une discussion avec Richard Ndione, celui-ci m'a dit de façon inattendue lors de la fête de la Tabaski, le 12 août 2019, que « les anciens [Noons] étaient des génies » et qu'ils avaient observé la danse de séduction du pigeon, sa parade nuptiale, pour la transposer dans le mbilim sous forme de danse. S'il s'agissait là de la toute première mention de cette représentation animale dans le mbilim depuis toutes ces dernières années où j'ai observé la culture musicale chez les Noons, il s'avère qu'en effet, la danse performée par un homme et une femme, dans le mbilim, a tout de la danse de séduction du pigeon. Cette information est très peu connue parmi les Noons, et même au sein de la communauté des artistes; en témoignent notamment certains rires et hésitations à approuver ce que je leur présentais alors comme étant une hypothèse lors de mes entretiens. Toutefois, indépendamment de la véracité ou non de l'information pour eux, force est de constater que plusieurs informateurs parmi les aînés m'ont mentionné être étonnés que je connaisse cette information et que je leur relate cet élément de leur histoire afin de le documenter dans le cadre de mes recherches. Les aînés confirmaient donc généralement l'emprunt à l'environnement naturel des Noons pour son inclusion originale dans le mbilim, et c'est d'ailleurs suite à l'agitation que causait la remise au jour de cette information chez les aînés que j'ai commencé à observer « musicalement » et de manière « écologique » la danse comme n'étant plus seulement une performance complémentaire des seules identités individuelles et groupales.

J'avoue ne pas avoir compris tout de suite où se situait toutefois l'emprunt aux pigeons dans la danse puisque je pouvais ici et là diviser les façons de danser en plus ou moins quatre ou cinq types au gré des mbilim. Toutefois, lors de mes passages en villages où j'ai pris le temps d'observer le comportement des pigeons, j'ai compris le fond de cette association qui, de

surcroît, dépassait finalement la seule présence de cet oiseau particulier dans le mbilim. En effet, observer le comportement des oiseaux en tentant d'y discerner une quelconque chorégraphie oblige à voir différemment chacun de leurs gestes et actions et de les décortiquer en plusieurs aspects qui pourraient éventuellement devenir « performanciels » si imités dans le cadre d'un pas de danse et d'une chorégraphie. Ainsi, chacun de ces aspects devenus performanciels pour les Noons réfère à des combinaisons possibles de mouvements au sein d'un comportement dansé plus global et qui identifiera chacun des danseurs à son milieu de vie : son village, son lieu de naissance, voire son âge si la combinaison des mouvements ne contribue pas à la constitution d'un tout cohérent, notamment dans le cas où certains jeunes combinent des mouvements de façon aléatoire pour le simple plaisir de « danser ».

Sans être spécialiste en ornithologie, les différents éléments récurrents que j'ai pu observer dans le comportement de ces oiseaux est plutôt restreint et se résume comme suit : tout en faisant des roucoulements et des sons de frottements d'ailes rapides, deux pigeons, par exemple, s'approcheront avec des hochements de tête chez le mâle, et tourneront ensemble et sur eux-mêmes pendant quelques minutes jusqu'à ce que les deux oiseaux s'accouplent si la femelle se montre réceptive à la performance du mâle. Mes connaissances ne me permettant pas d'aller plus loin, j'aurai tout de même pu observer dans la danse du mbilim plusieurs éléments caractéristiques et similaires avec la parade nuptiale des pigeons : lorsque le duel se déroule entre deux personnes qui danse ensemble, 1) l'un des deux partenaires peut tourner autour de l'autre, ou chacun d'eux peut tourner sur lui-même, voire tourner les deux ensemble; 2) l'homme danse en bombant le torse et en faisant des mouvements de tronc plus ou moins grands, de haut en bas; 3) les mouvements de bras rapides des danseurs imitent le battement frénétique des ailes; et 4) les partenaires prenant part au duel ou les membres qui y assistent peuvent appuyer la performance par des cris nasillards et des « tsss » afin non pas de faire valoir leur présence, mais bien de conserver un contact visuel dans cette performance si ce sont les danseurs entre eux ou de souligner l'arrivée de nouveaux danseurs qui auraient été captés par

les rythmes de tambours ou des pas de danse. À ces quatre éléments s'ajoute le reflet des tissus cirés des hommes et des femmes dans la nuit qui rappelle celui du plumage de l'oiseau<sup>126</sup>.

Dans tous les cas, mes observations lors de très nombreuses soirées mbilim tendent à démontrer cette appropriation effective de la parade nuptiale du pigeon (en noon : *banuut*) dans les mouvements de danse dont la courte – mais particulièrement intense! – performance d'un cycle rythmique d'une dizaine de secondes tout au plus prend fin sur un « coup de bassin » des partenaires, vers l'avant ou l'arrière, pour marquer leur accord d'un moment de plaisir partagé, voire la victoire et la supériorité d'un des danseurs sur l'autre. S'il en est ainsi de l'appropriation de la figure du pigeon dans la danse, toute une panoplie d'oiseaux se retrouvent dans un catalogue toujours à construire pour la notation d'un répertoire d'identités dansées, à ce détail près toutefois que je n'ai pas réussi à déterminer la raison de l'importance de la figure de l'oiseau. En effet, mes recherches ne m'ont pas permis de récolter beaucoup d'informations à ce sujet, et d'autres oiseaux devraient assurément s'ajouter au décompte dans un avenir rapproché. Pour l'instant, on y retrouve notamment, en plus de la danse du pigeon, la danse de l'épervier (en noon : *sembeleng*) dans la région de Diass; celle du vautour (en noon : *duut*) entre Diass et Sébikotane; ou encore celle du hibou (en noon : *kotan ndiinga*) vers Pout. La tendance est donc à l'association de différents oiseaux avec différents secteurs de la région de Thiès, et il serait intéressant de vérifier si ceux-ci coïncident avec la répartition des cinq groupes *cangin*, ce qui semble effectivement se dessiner. Encore est-il que la combinaison de ces mouvements, s'ils ne représentent plus des oiseaux pour une très grande majorité de la communauté Noon, permet toujours aujourd'hui d'associer un individu à son milieu, comme un élément d'identification supplémentaire s'ajoutant à la combinaison de ses pas de danse et des rythmes de tambours.

En outre, ces mouvements de danse à eux seuls ne signifient pas grand-chose s'ils ne sont pas combinés pour la « constitution » d'un oiseau auquel une frange de la communauté sera

---

<sup>126</sup> Alors que dans le règne animal il est avéré que ce sont les mâles qui arborent les couleurs éclatantes pour séduire les femelles, ce sont généralement les femmes qui arborent les couleurs éclatantes dans le mbilim, comme une réminiscence du matriarcat chez les animistes noons ou de l'importance des femmes dans la performance du mbilim. D'ailleurs, aujourd'hui, même si hommes et femmes chantent le mbilim, on tient encore en très haute estime les femmes âgées qui « communiquent » toujours un mbilim que l'on catégorisera automatiquement comme étant plus traditionnel puisqu'elles ne s'accompagneront généralement que des clappements de mains ou de la calebasse.

identifiée, à même titre que les rythmes des pas de danse ne constituent pas à eux seuls une identité complète. Finalement, la performance dansée se doit, pour être complète, de comprendre toutes les déclinaisons suivantes : 1) les rythmes génériques de l'ensemble *sabar* pour l'identification de la communauté *noon*; 2) le resserrement de la palette rythmique du *thiole* et du *nder* pour l'identification du sous-groupe *cangin*; 3) l'appel du *nder* qui captera un individu dans le cadre de son inscription dans un lignage; 4) le rythme des pas de danse qui, combiné au rythme du *nder*, concrétiseront ensemble l'identité performancielle du danseur; et enfin 5) une combinaison de mouvements complémentaires pour la constitution d'un oiseau qui, comme une sorte de référence totémique, indiquera dans quel milieu évolue la personne qui danse. L'absence d'un de ces cinq aspects performanciels signifierait donc le manque d'une information qui, sans toujours être contraignant, ne donne pas toute l'information à un Noon quant à la personne qui se place en situation de performance identitaire devant eux. Selon ce que j'en sais actuellement, le compte ne doit donc pas se restreindre à ces quatre seuls oiseaux, et les oiseaux ne sont pas non plus la seule utilisation « musicale » de l'environnement naturel des Noons dans la construction performancielle de leur identité en fonction de leurs familles et sous-groupes ethniques. En effet, le palmier rônier (en noon : *hul*), compagnon mystique par excellence des Noons, y trouve aussi une place tentaculaire et transversale dans la mobilisation extra-musicale du *mbilim* (voir chapitre 7).

## 5.5 L'apport de la guitare, ou la « folklorisation » du *mbilim*

Ceci étant, l'importance du rythme dans le *mbilim* et la construction d'un référent identitaire dans le rythme pour chaque individu s'inscrit aussi, sans toutefois se moduler ou perdre de son importance si ce n'est chez les jeunes qui préfèrent maintenant souvent danser pour « danser », dans un cheminement plus ou moins récent du *mbilim*. Le cheminement historique du *mbilim* se range plus ou moins en trois grandes périodes. La première est celle dite « traditionnelle » où l'on performait le *mbilim* en chantant et s'accompagnant uniquement de clappements de mains et de sonnailles puis, plus tard, d'une calebasse et du *kan-ndang*. Cette forme est assimilable à un *slam* auquel la communauté répondait sous forme de question-réponse et pour lequel le *sam seu mou na* prenait forme dans la combinaison des frappes dans les mains ou sur la calebasse.

Les années 1955-60 auront vu la transition du mbilim vers une deuxième période où il se sera mêlé dans une fusion des religions qui a permis sa folklorisation et ce, dans un mouvement double de l'apparition de la guitare dans le mbilim des Noons, soit via la création d'un folklore noon chez les musulmans, et via l'Église, grâce à la pratique chorale. En outre, ce mouvement de convergence a contribué à l'instauration de deux « écoles » du mbilim et à l'introduction de la guitare dans le mbilim de façon permanente; mais c'est aussi durant cette période, me dit-on, que les hommes ont pris le rôle de chanteurs. En effet, il semble que les générations précédant Tamsir Faye et, après lui, Richard Ndione, seules les femmes performaient le mbilim au chant si ce n'est de la performance du *digueul*, seule forme chantée pour eux. Si ces écoles du mbilim cohabitent au sein de la communauté, force est de constater, on le verra, qu'elles ne représentent pas les mêmes acteurs et n'encadrent pas les mêmes activités socioculturelles.

Enfin, les années 1990 auront orienté le mbilim dans une troisième et dernière période, actuelle, vers une forme dite « moderne » calquée sur les sonorités du *mbalax*. On y a conservé l'utilisation rythmique des instruments et les techniques instrumentales, tout en conservant aussi l'importance de rythme et de la danse, mais en ajoutant toutefois à l'ensemble un clavier imitant le marimba et doublant la plupart du temps le rythme du *tougouni*, une guitare solo rappelant les sonorités caribéennes populaires, et une batterie dont la conduite rythmique assez basique finit de saturer le fond musical, conjointement avec les sabars. L'ajout de chœurs a aussi remplacé la réponse et la participation « musicale » de la communauté, et le tout a mené la forme vers sa professionnalisation et sa mise en spectacle (voir chapitre 8).

Pareille division en trois périodes récentes du cheminement du mbilim est évidemment extérieure au discours habituel des Noons et fait suite à mes propres observations depuis les dernières années. Cette périodisation a fait l'objet d'une première négociation pour sa validation auprès des musiciens noons alors que nous préparions le texte pour le livret du disque *Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui*. Toutefois, un événement important s'est produit suite au lancement et à la distribution de l'album au Sénégal, après même mon retour à Montréal. En effet, un jeune membre de la Troupe Dominic Savio, nouvellement ajouté au groupe de discussion de l'ensemble sur WhatsApp, y a fait l'annonce de sa volonté de poursuivre ses études universitaires au niveau du Master. Précisant sa volonté de mettre le mbilim au cœur de ses

recherches, et sans savoir que j'étais moi aussi membre du groupe<sup>127</sup>, celui-ci a alors entamé une longue présentation du mbilim et de sa structure musicale, mais surtout de son cheminement historique en exposant exactement le texte que j'avais moi-même écrit dans le livret de notre disque. De plus, afin d'appuyer ses dires, il proposait de nombreux exemples musicaux, dont certains étaient extraits du disque. D'autres étaient des extraits de mes propres enregistrements de terrain effectués lors de soirées de mbilim<sup>128</sup>, et une ou deux pièces étaient d'autres artistes noons tels que Marie Ngone Ndione. L'opportunisme de ce jeune musicien, sans même qu'il ne le sache, validait mon discours : l'appropriation qu'il en faisait, et l'approbation qu'il obtenait des autres membres du groupe, démontraient que ce même discours concorde avec un certain développement de la pratique du mbilim. J'ai donc pris l'initiative de le féliciter pour sa synthèse du développement récent du mbilim – quelle n'a pas été sa surprise! –, tout en me questionnant toutefois sur ce qui venait de se produire : nous vivions une rencontre interculturelle où un tout nouveau discours sur le mbilim se construisait. Parce qu'effectivement, le mbilim n'est pas réductible à ces trois périodes couvrant plus ou moins les 100 dernières années, et celles-ci reposent encore sur la mise en lumière de l'impact de l'Occident sur le développement d'une pratique traditionnelle ouest-africaine. Cet événement me donnait par contre confirmation que mes observations répondaient à une volonté de voir le mbilim « changer ».

Il est donc vrai que le mbilim peut être décliné en ces trois périodes depuis le début du 20<sup>e</sup> siècle; mais celui-ci n'y est pas réductible et relève d'une historicité beaucoup plus profonde telle que présentée au fil des chapitres précédents. Cette périodicité est donc très récente dans l'histoire de la pratique du mbilim et s'inscrit donc à la fois dans ce qu'est maintenant le mbilim et ce que veulent en faire les musiciens. La période traditionnelle, soit avant que le mbilim n'entame son cheminement vers sa forme actuelle, a déjà longuement été abordé précédemment. La deuxième

---

<sup>127</sup> Sans que je ne sois « reconnu » au sein de toute la communauté Noon, mon nom est connu et y circule tout de même assez largement dans un discours me positionnant comme le seul actuellement à travailler sur le mbilim.

<sup>128</sup> Pour précision, une des façons que j'aurai trouvées pour le partage rapide de mes données avec les acteurs sur le terrain était de diviser mes enregistrements de mbilim en pièces séparées, puis de les traiter à l'ordinateur avant de les faire circuler dans la communauté, mixées et masterisées, à l'aide de clés USB. Très rapidement – en l'espace de quelques jours seulement – mes enregistrements étaient utilisés par les DJ dans la grande majorité des soirées de mbilim, avant et après la performance des artistes.

période sera donc déclinée plus en détails maintenant, alors que la troisième et dernière période du mbilim le sera au chapitre 8.

a) D'un mouvement de convergence entre les religions : les « écoles » du mbilim

La continuité et la transformation du mbilim des Noons est, on l'a vu précédemment, intimement lié à l'influence de l'Église sur sa structuration moderne, et corollaire de l'impact de la perception et l'appropriation des Noons de leurs croyances et de leur environnement immédiat. En effet, si l'adhésion au catholicisme par les Noons a été assez généralisée depuis leurs tous premiers contacts avec les missionnaires européens, un mouvement constant de négociation entre le catholicisme et l'Islam aura vu, de manière continue, des événements récurrents, bien que marginaux, d'apostasie pour une conversion des Noons majoritairement au profit de la confrérie mouride. Ces « nouveaux » musulmans tiennent donc souvent dans l'histoire récente de la communauté une place particulière puisque formés à l'Église et selon les valeurs de la communauté catholique, mais font face à une mise à l'écart de la communauté qui n'approuve généralement pas cette conversion qui représente pour eux un écart de la ligne directrice de la communauté. Pareille situation se poursuit toujours aujourd'hui, bien qu'un nombre toujours croissant de Noons naissent donc dans une famille musulmane et ne connaissent plus cette double affiliation chronologique dont le partage des valeurs et des pratiques rendait poreuse la frontière entre l'inclusion et l'exclusion du groupe catholique fortement majoritaire. Toutefois, c'est une fusion des religions dans ce contexte présentant paradoxalement une division des individus dans des dynamiques inter-religieuses qui a permis la folklorisation du mbilim et ce, dans un double mouvement convergent entre, d'une part, l'apport d'un musulman et de son jeu guitaristique à la modernisation de la pratique « musicale » du mbilim.

D'autre part, l'influence de la liturgie catholique et sa tradition d'harmonisation chorale de la mélodie pour son élévation dans la prière et donc, de l'âme des fidèles. Ce mouvement de convergence a incidemment contribué à l'instauration de deux « écoles » distinctes du mbilim et dont les frontières imperméables maintiennent paradoxalement le schisme paisible entre catholiques et musulmans : pour la première, les accords sont plaqués et/ou décomposés et sont

tirés de la création d'une structure harmonique simple (I-IV-V-VI)<sup>129</sup> sur la mélodie ne dépassant que très rarement l'intervalle d'une sixte majeure (de *do* à *la*). Pour la seconde, c'est le transfert dans le mbilim de la technique de réharmonisation de la chorale à quatre voix, à la guitare, qui a été appliqué à la mélodie, suivant donc une structure harmonique plus variées et un registre plus étendu pour chaque chanteur, ne serait-ce que grâce à la participation de plusieurs chanteurs et chanteuses. Si ces écoles du mbilim cohabitent au sein de la communauté, force est de constater qu'elles ne représentent pas les mêmes acteurs et n'encadrent pas les mêmes activités. En effet, le seul artiste pouvant performer le mbilim en toutes circonstances est Richard Ndione, lui qui a été catholique toute sa vie avant de s'apostasier, en 2000, pour sa conversion à l'Islam afin de rejoindre la confrérie mouride. Dans les autres cas de figure, les musulmans présentant moins d'affinités avec l'esthétique dite « catholique » préféreront assurément un mbilim avec jeu d'accords plaqués, selon eux plus dynamique, et rassembleront majoritairement la frange musulmane parmi les Noons – ceux-ci performant donc considérablement moins souvent que les catholiques. Quant aux catholiques, ils préféreront la plupart du temps un mbilim se rapprochant plus de cette possibilité d'introspection rappelée par l'influence de l'église dans le style musical et performeront dans la très grande majorité des événements festifs dans la région de Thiès, plus particulièrement des événements organisés par les différents organes de l'Église (mouvement CV-AV, scouts, *caritas*, etc.), les mariages et baptêmes, voire plus largement et selon les mouvements de populations récents qui peuvent de plus en plus contribuer à une distribution des Noons à l'échelle du pays.

Cette règle est vraie à différents niveaux, mais n'est pas absolue toutefois, notamment dans cette situation de cohabitation des croyances où un mbilim peut regrouper des catholiques et des musulmans, mais la question de la consommation d'alcool à elle seule contribue aussi à renforcer cette division, surtout aux yeux de certains musulmans qui la refuse et/ou la rejettent, contrairement aux catholiques. En d'autres cas, les frontières esthétiques seront conservées de façon telle qu'il en vient possible d'observer, historiquement, deux « écoles » du mbilim qui, en plus d'encadrer le cheminement du mbilim parallèlement aux dynamiques de croyances

---

<sup>129</sup> Noter que l'indication de tous ces accords en mode majeur n'est pas une erreur : alors que le mode ionien, celui de *do* majeur, devrait comprendre un accord de *la* mineur, la structure harmonique du mbilim comprend des accords majeurs uniquement sur les 1<sup>er</sup>, 4<sup>e</sup>, 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> degrés.

religieuses, régissent encore aujourd'hui le type d'ambiance de mbilim que l'on retrouvera lors d'un événement en particulier. Les mêmes chants traditionnels pourront donc être partagés et performés selon les deux écoles, mais suivant des esthétiques et des règles complètement différentes.

*i Tamsir Faye et l'école « folklorisante »*

La première école, celle qui me semble être la plus marquante dans le cheminement du mbilim, est celle dite ici « folklorisante » : ce serait grâce à cette école que le mbilim serait « officiellement » entré en période de bouleversements. Cette branche du mbilim tient une place particulière puisqu'elle a un caractère exogène pour les Noons qui n'en parlent que lorsqu'ils sont ouverts à la diversité religieuse au sein de la communauté, voire s'ils sont eux-mêmes musulmans, suite à une conversion ou non. Dans les autres cas, on n'en parle tout simplement pas, soit par manque de considération, soit par manque de (re)connaissances. En effet, la « folklorisation » du mbilim, dans le discours des Noons, semble se distinguer d'une sorte de parcours « normal », entendu ici comme étant la réelle place du mbilim au sein d'une communauté Noon, catholique, qui se dit toutefois faire fi des croyances respectives de chacun des membres de la communauté. Selon les informations recueillies chez les musiciens noons, la folklorisation du mbilim serait due à l'introduction de la guitare dans sa performance vers les années 1956-57 par Tamsir Faye. Musulman de naissance, et n'ayant donc pas été membre d'une chorale à l'église, il a toutefois été membre de l'*Ensemble instrumental du Sénégal*<sup>130</sup>. Il y a appris la guitare, « et a commencé à jouer le folklore sérère du Saafi; c'est pourquoi c'était l'école du groupe Saafi » (Richard Ndione, 26 avril 2019). C'est à ce dernier que l'on attribue donc généralement, grâce à son apport guitaristique au mbilim, la concrétisation d'un « véritable » folklore noon (Richard Ndione, 14 avril 2019) puisqu'il rompait ainsi, d'une part, avec l'habitude de jouer la guitare à l'église ou dans le cadre de ses manifestations; et d'autre part, parce qu'il introduisait pour la première fois un élément harmonique dans une performance *populaire* qui voyait ainsi le chant recadré dans une structure beaucoup plus « musicale ».

---

<sup>130</sup> L'Ensemble instrumental du Sénégal, à ne pas confondre avec l'Ensemble national du Sénégal, est peu connu, voire complètement méconnu si ce n'est des deux opus produits dans les années 1980-90 par Afrique Production Musique, label parisien dissout aujourd'hui. Pour une écoute : <https://open.spotify.com/artist/0rl5E1MMc61LBYkNZdRUQZ?si=LFinZ7WaTSy1CUWHTx4RxQ>

Tamsir Faye a donc travaillé le mbilim à partir de ce qu'il en connaissait, traditionnellement – il est Noon et a donc été en contact avec ce patrimoine culturel –, tout en en faisant un amalgame avec ce qui le stimulait dans le cadre de sa pratique musicale professionnelle. Il a donc simplement joint ensemble, au début, certaines mélodies du mbilim avec les accords qui concordaient, et plaqués et/ou décomposés ces accords pour la création d'une structure harmonique simple (I-IV-V-VI) et efficace.

La communauté artistique noon reconnaît cet important apport de la guitare dans le mbilim qui l'a conduit vers une forme musicale que l'on dit beaucoup plus moderne et qui, de surcroît, aura créé tout un nouvel engouement chez les artistes de la communauté noon qui avaient tendance à sortir du mbilim pour se joindre à des ensembles aux sonorités plus *afro*, *blues*, *reggae*, etc., plutôt incompatibles avec la raison d'être fondamentale du mbilim. Le mouvement était donc lancé dans un glissement du mbilim de l'« être » vers l'« écoute » pour s'inspirer, plus tard, de nouvelles sonorités mises de l'avant par des figures émergentes et emblématiques telles que Salif Keïta et Baaba Maal, entre autres. Toutefois, si ces figures emblématiques demeuraient l'inspiration première des artistes noons, le mbilim ne s'inscrivait pas dans leur pratique professionnelle qui, elle, visait la sortie du Sénégal, reléguant le mbilim à un horizon musical rural restreint et dont le seul ajout, bien que majeur, est demeuré la guitare et une structure harmonique n'altérant pas la forme et la structure du genre. Il aura fallu l'implication d'un acteur-clé du mbilim dans la communauté noon, Richard Ndione, qui me semble aujourd'hui être le meilleur représentant de cette première école du mbilim. En effet, celui-ci présente un parcours musical riche auquel peu de Sénégalais auront eu la chance de prétendre (voir le chapitre 7 pour plus de détails sur son parcours et son implication dans le combat de la communauté noon).

Après un départ en musique similaire aux autres artistes pour performer en tant que chanteur dans la musique *afro*<sup>131</sup>, Richard est revenu vers la communauté noon, au tournant des années 1990, suite à un appel intérieur, me dit-il, et sa rencontre avec Tamsir Faye. C'est ce

---

<sup>131</sup> Richard est considéré comme étant le tout premier artiste Noon à avoir enregistré une cassette en studio. Cette production, avec le groupe *Super Retro Rythme* de Thiès, leur a été possible grâce au Festival de Saint Louis, en 1991, où l'ensemble a remporté le second prix. La production issue à l'époque du Studio 2000 (Dakar) a mis en circulation plus de 1500 cassettes.

dernier qui a formé Richard à l'harmonie du mbilim et qui l'a invité à rejoindre son réseau de connaissances parmi les aînés. Richard a donc pu réapprivoiser le mbilim plus traditionnel en côtoyant les « mamans » et les « papas » qui l'ont ainsi initié aux pratiques musicales de leur propre époque; des gens qui ont aussi connu une époque où le mbilim était musicalement toujours une forme chantée uniquement, accompagné parfois à laalebasse ou au *kan-ndang*. Mais ces contacts ont eu aussi un second entraînement chez lui en le motivant à faire une collecte des mémoires du mbilim : pendant des années, et encore actuellement, il s'est rendu dans les villages afin de discuter avec les aînés et de les enregistrer performer le mbilim. Ce travail de recherche lui a apporté une compréhension hors-pair de cette pratique musicale complexe afin de la traduire, aujourd'hui, selon sa propre vision de l'actualité et du devenir de la communauté Noon.

De plus, ses recherches l'ont conduit à intégrer dans sa pratique guitaristique le *sam seu mou na* comme fondement premier de son rythme d'accompagnement (écouter la pièce n°11, *heetaa*, pour un exemple de l'intégration de son jeu de guitare dans le mbilim<sup>132</sup>). La principale caractéristique rythmique du mbilim pour son association identitaire avec les Noons s'est donc vue dès lors inscrite dans une technique instrumentale qui devenait de plus en plus associée chez eux à la possibilité de propulser le mbilim sur la scène nationale dans une formule qui rejoindrait finalement un plus vaste public. Cette avancée technique leur permettait aussi possiblement, à long terme, d'obtenir une reconnaissance de leur existence en tant que groupe socioculturel et de leur patrimoine artistique dans une histoire sénégalaise qui aura eu tendance à les oublier (voir chapitre 7). En somme, cette école folklorisante du mbilim met de l'avant pour la toute première fois une vision plus artistique et professionnelle de la pratique musicale du genre, tout en étant celle qui tend à rejoindre un plus large auditoire, d'une part par son cheminement artistique et l'intégration de techniques et sonorités résultant de contacts interculturels et inter-religieux constants; et d'autre part par le lien qu'elle crée entre un patrimoine conservé par les

---

<sup>132</sup> Voir aussi le clip officiel de *heetaa* sur la chaîne YouTube *Bilim-beats*, qui montre à la fois la place de la guitare dans le jeu instrumental, mais aussi le rythme au quotidien et la danse entre hommes et femmes. L'existence même de cette production audio-visuelle chez les Noons et par les Noons témoigne bien de l'importance et de l'impact des recherches que l'on mène actuellement sur le terrain; il en sera d'ailleurs question au chapitre 7, notamment dans la signification du texte : <https://youtu.be/Hhfua5XHej8>

aînés et un regard jeune sur la pratique afin de la porter au-delà des limites de la communauté noon.

Si Richard mentionne régulièrement l'influence de Tamsir Faye dans la folklorisation du mbilim, il a tendance à amoindrir sa propre contribution dans ce processus qui aura modelé le mbilim d'aujourd'hui. Toutefois, son propre retrait n'est pas indifférent à une dualité plus ou moins explicite dans la communauté entre la frange catholique, majoritaire, et la frange musulmane en constante expansion. Lui-même apprentis de Tamsir Faye, il met souvent de l'avant sa technique d'alors, en « double-gamme », dont il tire l'origine dans son apprentissage avec la chorale en milieu catholique, mais avec laquelle il mentionne aussi ne plus être à l'aise – il préfère mettre de l'avant le *sam seu mou na* dans ses accords plaqués. Déjà, les frontières entre catholiques et musulmans ne semblent pas nuire à l'apprentissage du mbilim chez les musiciens, mais le contexte de performance joue un rôle prégnant dans la division des techniques et des acteurs qui y tiendront une part prédominante.

Le cas de Richard est donc particulier puisque celui-ci a appris ses techniques instrumentales à l'église, en tant que catholique, puis s'est apostasié en 2000 pour se convertir à l'Islam et entrer dans la confrérie mouride. Ce changement s'est tout de suite répercuté dans son style de jeu instrumental qui s'est orienté davantage vers les accords plaqués. Ainsi, il tient donc maintenant un statut particulier puisqu'il a acquis une notoriété au sein de la communauté catholique et a dû prouver qu'il pouvait toujours y conserver une place suite à sa conversion. De plus, son parcours avec Tamsir Faye lui a aussi valu une notoriété particulière puisque son implication chez les aînés a fait de lui un acteur se souciant de revenir et conserver les traditions de la communauté noon, le tout dans la promotion d'un regard plus moderne d'un mbilim se situant aussi à la croisée des croyances et des religions. Richard a donc le loisir de naviguer dans la communauté, tant parmi les catholiques que les musulmans, bien que certains événements puissent toutefois privilégier d'autres troupes de mbilim fondées par de jeunes catholiques inscrivant leur pratique dans le cadre des activités de l'Église.

## *ii L'Église et l'harmonisation chorale : l'école « catholicisante »*

Pour ce qui est de la seconde école, que je qualifierai de « catholicisante », celle-ci est paradoxalement beaucoup plus restreinte, tout en rejoignant un plus grand nombre d'acteurs.

D'une part, plus restreinte pour deux raisons : 1) parce qu'elle s'inscrit dans une pratique du mbilim performée uniquement lors d'événements au sein de la communauté catholique; et 2) parce que ses acteurs performants doivent avoir fait les bancs de la chorale, à l'église. D'autre part, plus répandue puisqu'actuellement, les mbilim organisés au sein de la communauté le sont majoritairement par les différents mouvements initiés par l'Église (la Caritas, les scouts, les CV-AV, etc.) – la majorité des Noons étant catholiques – et que la majorité des villages ont en leur sein une troupe de musique qui sera engagée pour animer les événements de leur village.

Les musiciens y sont, pour la plupart, plus jeunes que pour l'école folklorisante, et n'ont pas nécessairement de formation musicale autre que celle de l'apprentissage du chant choral au village. Toutefois, ceux-ci sont beaucoup plus marqués par la musique moderne, occidentale, et leur vision de ce qu'est une pratique « musicale » influence beaucoup la conception qu'ils ont de leur pratique du mbilim. En ce sens, leur volonté première est de faire danser les gens pour mettre de l'ambiance, mais beaucoup plus dans le cadre d'une fête que dans la conception que pouvaient en avoir les aînés, par exemple. Les tambourineurs-types y ont eux aussi acquis leur langage musical en accompagnant la chorale et n'ont pas nécessairement une grande connaissance de la signification ni de la déclinaison des différents rythmes traditionnels, bien qu'ils aient quand même grandi avec cet héritage et qu'ils aient évidemment conscience de son existence complexe. Quant aux guitaristes et claviéristes, ils n'ont pour la plupart d'entre eux comme formation instrumentale que les conseils d'un membre doué au sein de la communauté ou leur travail de reproduction plus ou moins libre des différents pupitres de la chorale autour d'une mélodie qui, elle aussi, pourra être réarrangée pour en faire un chant de mbilim. En ce sens, il est coutume de parler du jeu de guitare de cette école comme étant en « double-gamme »; c'est-à-dire que le joueur assumera à la fois l'accompagnement et la mélodie suivant la technique du *finger picking*. En outre, la spécificité de cette forme de mbilim au sortir de l'église est l'évacuation complète du *sam seu mou na* dans la technique instrumentale pour la reléguer aux tambours qui conserveront donc leur importance en tout temps, mais plus particulièrement à l'extérieur de l'église.

C'est en somme une école beaucoup plus axée sur l'apprentissage communautaire au sein de la communauté et grâce à laquelle acquiert le titre d'« artiste » celui ou celle qui s'implique dans

les mouvements de l'Église et qui témoigne d'une passion pour la musique au service du message de la foi chrétienne. Effectivement, l'importance du jeu instrumental dans le mbilim ne sera pas, pour la communauté, la performance, mais bien la transmission de compétences et la co-construction d'un tissu social solide et ancré dans la foi catholique (Grégoire, 2016a). Les instruments n'y tiennent donc pas une place musicale prépondérante puisque le mbilim y conserve sa vocation de communication d'un message – en l'occurrence, la prière. Toutefois, l'impact de la pratique artistique résultant de la réappropriation du mbilim par les Noons à l'église situe cette nouvelle pratique, au sortir de l'église, à la fois dans un contexte d'apprentissage et de vocation pour chacun des membres qui contribue ainsi à l'ambiance festive lors d'événements communautaires organisés par l'Église, et dans un cadre où le mbilim sert à la fois de promotion *de* et *pour* la communauté, au sein de la communauté, dans une pratique professionnalisante dont les revenus serviront habituellement à financer les activités de l'Église. Cette façon de faire le mbilim tient sa place beaucoup plus dans une conception plus musicale et actuelle de « faire communauté » (voir précédemment) et s'inscrit dans un discours qui est de surcroît articulé autour de l'apport missionnaire et religieux au sein de la communauté pour la perpétuation du mbilim sous de nouvelles formes :

La guitare vient des chorales [...] De la chorale. À l'époque, les gens ont commencé à apprendre les morceaux sérieux qui composaient dans les chorales, les jouaient. Tu sais, dans les chorales, les gens s'harmonisent. Alors, sortant de ça, donc, ils ont commencé à jouer avec les trucs dans les chorales. Ils l'ont versé dans les trucs sérieux, maintenant. (Richard Ndione, 26 avril 2019).

Ce passage de la guitare dans la communauté et son contact à travers l'église montre bien comment les Noons catholiques auront mis l'accent sur le chant pour sa perpétuation dans une nouvelle structuration harmonique et instrumentale répondant à leur besoin de maintien du chant comme porteur d'identité. Pour eux, chanter Dieu pour son intercession auprès de la communauté n'est donc pas si éloigné du fait de chanter pour communiquer une demande, un message, de surcroît si ce chant le glorifie pour son apport auprès de chacun des membres de la communauté œuvrant au service de la communauté. Aussi, ce lien fait entre la possibilité première d'apprendre la guitare à l'église afin d'accompagner une tradition musicale exogène, occidentale, remet aussi tout le potentiel d'expression aux mains des Noons qui tirent de façon tout à fait consciente leurs acquis *religieux* pour les transposer ensuite dans une pratique

*populaire* s'inscrivant aussi dans une vocation de partage universel avec toutes les autres communautés :

À partir de la colonisation, y'a eu les colons qui ont intégré les gens dans la religion chrétienne. D'où viendrait cette guitare-là? [...] Si ça vient des colons, pour pouvoir mettre ça dans la communauté sérère, impérativement, ça doit passer par l'Église. [...] À l'époque, c'était des trucs des... grégoriens, où on chantait, et au fil du temps, les gens ont commencé à créer de leur langue pour mettre ça dans l'Église [...] Et tu le vois jusqu'à présent, dans les chorales, tu vois, les gens jouent des trucs... même dans la télé, tu les vois, les claviers, les trucs... Particulièrement, c'est de là-bas [qu'ils viennent]. (Richard Ndione, 26 avril 2019)

Ainsi, l'influence de l'Église dans la structuration harmonique du mbilim de cette branche catholique majoritaire de la communauté vise aussi le dépassement des limites de la communauté Noon, mais par la revalorisation de l'apport de tout un chacun dans une pratique servant à souligner cette implication dans le maintien de liens solides au sein de la communauté à travers une foi omniprésente. Les performances du mbilim pour la mise de l'avant de la communauté dans la foi catholique primera donc la plupart du temps sur la réussite particulière d'un ensemble ou d'un autre : on félicitera un ensemble pour sa performance, évidemment; mais sa contribution réussie et reconnue par la communauté sera elle-même le moteur de la performance. Le meilleur exemple pour illustrer cette école catholicisante et son modèle de rétribution fondé sur la passion, la foi et la communauté est celui de la Troupe Dominique Savio de la paroisse catholique de Koudiadiène. Alors que cette troupe amateur avait pour habitude d'animer ponctuellement certains événements de la communauté catholique tels que les baptêmes et autres soirées caritatives, ses membres ont été contactés par l'organisation du Festival Notre-Dame de Lourdes de Bignona, en Casamance, afin d'y représenter la communauté noon. En effet, l'organisation de cette itération du 7 au 9 février 2020 du Festival allait laisser place au cousinage à plaisanterie entre les Noons et les Diolas, me disait-on. Le maillage entre paroisses catholiques étant très présent au Sénégal, les Diolas de la Casamance misaient beaucoup sur ce rapprochement qui allait permettre, à terme, de lancer un mouvement de partage culturel par l'invitation réciproque et partagée d'ensembles noons et diolas au sein de cette parenté à plaisanterie mise de l'avant pour leurs événements culturels respectifs.

À ma tentative de connaître les raisons de cette invitation surprenante – et qui l'aura été même pour les membres de la troupe qui n'ont pas su comment réagir à prime abord – mon

interrogation d'alors portait sur l'incongruité que je considérais alors dans les discours sur l'événement. Effectivement, alors qu'on me disait vouloir marquer le coup chez les Diolas en invitant les représentants et les ambassadeurs de la culture noon et du mbilim, pourquoi ne pas avoir invité un Richard Ndione ou une Marie Ngoné Ndione et leurs troupes, particulièrement connus du milieu artistique au Sénégal, ce qui aurait immanquablement fait exploser la participation au Festival? La question financière ne me semble pas être la raison de ce choix, bien que le cachet promis n'ait fait mention que d'une « enveloppe au montant incertain » remise, peut-être, à la fin du Festival. À cette question du pourquoi « eux », on me répondait vaguement au début, puis par des justifications en lien avec la forme et la pratique du mbilim. Effectivement, les organisateurs n'ont pas choisi Marie Ngoné Ndione, pourtant surnommée la « Diva sérère », « parce qu'elle ne fait plus du mbilim à cause de la kora qu'elle y ajoute », me répondaient certains. Pareille justification à propos de Richard Ndione « qui ne fait pratiquement plus de mbilim à cause du *nguel* qu'il met en première partie de ses pièces », me disaient d'autres. S'il est clair que la kora n'a pas sa place pour une grande majorité de Noons dans leur mbilim (voir chapitre 8), la présence du *nguel* en première partie de pièces transitant vers le mbilim est toutefois très répandue, même au sein du répertoire de la Troupe Dominique Savio. Ces justifications habiles cachaient plutôt un fort désir de ramener l'identité noon dans le mbilim (et donc d'exclure les emprunts culturels trop éloignés tels que la kora), et d'en resserrer les origines autour du catholicisme par la mise de l'avant du jeu instrumental (ce qui excluait donc aussi Richard puisqu'il est musulman).

Ces justifications témoignaient aussi d'un désir de ramener la particularité des Noons, avec le mbilim, qui s'inscrivaient alors dans une parenté à plaisanterie les considérant alors comme étant des « Sérères », d'où la nécessité de retirer le *nguel* des Sérères de la pratique du mbilim. C'est pourquoi l'organisation du Festival a contacté directement la Troupe, sans même qu'aucun de ses membres n'ait jamais eu le moindre contact avec ce festival. Si nous avons été traités en tant qu'invités d'honneur pour les organisateurs du festival, ce n'est pas en tant que troupe ni artistes que nous avons été reçus, mais bien en tant que cousins et membres de la famille, d'une part, et surtout en tant que membres de la communauté catholique partageant une foi forte<sup>133</sup> et

---

<sup>133</sup> Pour des raisons personnelles, je m'exclue ici du groupe en ce qui a trait à la force de la foi.

une passion pour ses pratiques traditionnelles. L'accueil, le partage de la passion et de la foi, et l'expérience de la communauté soudée sont donc les raisons et les motivations autour de cette invitation dont le cachet aura finalement été des plus maigres pour couvrir les dépenses engendrées par le déplacement uniquement. Les Diolas ont donc misé sur leur partage de la foi catholique avec les Noons, ce qui n'est pas le cas chez les Sérères qui sont à forte majorité musulmans; alors que la raison des Noons s'inscrivait effectivement dans le partage religieux, mais pour faire valoir leur spécificité dans le groupe Sérère.

En somme, les écoles folklorisante et catholicisante visent toutes les deux un dépassement des limites implicites de la communauté. Pour les uns, l'intégration du *sam seu mo na* à la technique instrumentale permet au mbilim de perpétuer un élément fondamental de l'identité noon et ce, jusque dans les sphères culturelles populaires et dépassant la formation « normale » des membres de la communauté. La reconnaissance par tous et toutes d'un répertoire de mbilim partageable et exportable et auquel différentes couleurs peuvent s'ajouter est en outre ce qui justifie la possibilité aux Noons de considérer un début de cristallisation de leur patrimoine culturel qui doit, selon eux, s'adapter à l'ère du temps pour ne pas le perdre. De plus, cette école folklorisante est celle qui a conduit le mbilim jusqu'à sa forme actuelle, avec tambours, guitares, chœurs et claviers, voire avec le tambour d'aisselle (le *tama*), la basse électrique et la batterie. Ce folklore, réputé « fixe » chez les musiciens noons, est maintenant interprété, sans dérogation, sur la progression harmonique – la « gamme noon » – *do-fa-sol-la* ou *fa-sol-do-la* (Richard Ndione, 11 et 26 avril 2019). C'est véritablement, selon les dires des musiciens noons, les accords fondamentaux, la « gamme authentique » des Noons : « tous les gens qui jouent la monogamie [...] c'est la même gamme; ils ne quittent pas ce carré »<sup>134</sup> (Richard Ndione, 26 avril 2019). Aujourd'hui, Richard Ndione, par exemple, s'est approprié cette progression en y ajoutant les accords de *ré* mineur et *mi* mineur, en substituant parfois le *la* majeur par un *la* mineur, « juste pour trouver une couleur musicale qui [lui] appartient » (Richard Ndione, 26 avril 2019). Un exemple illustre même sa recherche de couleurs harmoniques : dans sa pièce *Kowis* [« Demain »], la seconde partie présente un cycle harmonique débutant sur un accord de *ré* dominant, très « nouveau » aux oreilles de la communauté, mais qui illustre bien la volonté

---

<sup>134</sup> Ici, la « monogamie » réfère à la seule suite d'accords du répertoire noon, en ce sens que l'on joue uniquement dans cette « gamme » d'accords, sans en diverger.

de Richard d'exprimer dans ce chant le besoin de nouveauté par un retour aux traditions pour mieux vivre demain (« *kowis* » signifie « demain » en noon).

### **Pièce n° 8 : *Kowis* (Richard Ndione, 2019)**

Pour les autres, le maintien du chant au cœur de la performance d'un message répond mieux aux impératifs de l'Église et à la perpétuation d'une identité se détachant de la formulation rythmique qui est maintenue aux tambours. Si les tambours ne sont plus aussi importants dans la performance du mbilim *dans* l'église, ils demeurent toutefois essentiels pour l'animation des événements *de* l'Église. Les catholiques maintiennent donc de façon consciente l'endogamie traditionnellement pratiquée chez les Noons et visent plutôt la promotion de valeurs croyantes et leur partage avec d'autres communautés ethniques, pourvu qu'elles soient catholiques. Dans tous les cas, il y aura eu négociation de part et d'autre entre le chant et le rythme et ce, depuis des décennies, et c'est le partage et l'apport de différentes communautés en situation de rencontre(s) interculturelle(s) qui aura donné l'impulsion aux Noons afin qu'ils opèrent une sélection d'éléments culturels qui pourraient maintenir une continuité de l'identité noon dans le changement : le rythme et le chant. Pour les musulmans et l'école folklorisante, l'apport de la guitare vise avant tout la promotion d'un « répertoire », alors que pour les catholiques et l'école catholicisante, ceux-ci visent la promotion d'une communauté catholique.

En outre, le cheminement historique du mbilim en tant que pratique culturelle holistique s'inscrit sur une période de plusieurs siècles. Si les 150 dernières années ont été mises de l'avant ici, c'est strictement à cause de l'impact tout à fait singulier de la situation coloniale sur la conception qu'ont les Noons de leur mbilim suite à leur adoption en masse d'un catholicisme répondant aussi à leur désir de continuité culturelle dans le changement social. De plus, l'impression que pourraient induire l'analyse de cet impact colonial pour une modulation du mbilim sur seulement trois générations est due à l'accélération tout à fait particulière de ce changement dans le mbilim et de la volonté des Noons de le faire entrer dans une modernité plus ou moins idéalisée. Aussi, l'étude du mbilim lui-même porte à restreindre son observation sur les trois dernières générations puisque les dynamiques intergénérationnelles actuelles et les enjeux qu'elles soulèvent mettent en lumière l'aspect mémoriel du mbilim pour celles et ceux qui le pratique aujourd'hui : les aînés, la frange d'âge intermédiaire et les jeunes. Il y a donc eu

changement dans la pratique du mbilim, mais ce changement a répondu en quelque sorte à la nécessité d'adaptation du mbilim aux dynamiques interculturelles et inter-religieuses. Au final, c'est ce changement qui a permis à tous les Noons de se reconnaître dans une pratique musicale du mbilim leur permettant à la fois de mieux s'ancrer dans un présent modernisant tout en reconnaissant leur héritage traditionnel, et de conserver ce qu'ils considèrent encore aujourd'hui comme étant le fondement du mbilim pour une continuité identitaire dans la musique.

*[...] si l'art exprime, d'une façon ou d'une autre, la grâce ou l'intégration psychique, alors le succès de cette expression peut être (et, en fait, est) reconnu au-delà des barrières culturelles.*  
(Bateson, 1977a: 141)

## **Troisième partie :**

### **De la continuité identitaire par la musique**

La première partie de la présente thèse ayant ainsi eu pour objectif d'établir l'importance d'observer les dynamiques d'acculturation sous un angle processuel et continu, la deuxième partie aura quant à elle mis en lumière le cheminement de certaines pratiques musicales chez les Noons au fil des contacts interculturels. Cette troisième partie de la thèse propose à cette suite de montrer comment les Noons ont vu dans ce contexte colonial une opportunité d'exister différemment, demain, et ont su mettre de l'avant leur patrimoine culturel millénaire à travers le mbilim, maintenant. Cette dernière partie met donc de l'avant la réappropriation toute particulière du mbilim par la communauté noon afin de lui redonner une toute nouvelle authenticité qui puisse répondre à la fois aux dynamiques socio-historiques actuelles des Noons et à une visée ambitieuse pour leur avenir dans l'histoire de leur pays.

En effet, alors que la question même de l'authenticité est régulièrement sujette à discussion, voire à débat, il est un positionnement sur cette question qui répond entièrement à la perception

qu'ont les Noons de la performance de leur propre patrimoine culturel. Suivant l'exemple de Bali et de l'innovation au sein des pratiques de *gamelan* que l'on y retrouve, Stephen Davies (2001) indique une dynamique et des perceptions similaires à ce que j'observe chez les Noons :

It is worth considering the conditions under which it is possible to see newly emerged musical genres as authentic to the local culture [...] They count as Balinese music through their historical, aesthetic, symbolic, stylistic, and other continuities with more traditional kinds, though they also contain their own innovations. In effect, they qualify as new kinds or types of Balinese music by being recognized as such by the Balinese on the strength of these continuities [...] There always has been musical interchange between different cultures. What matters is not the origin of the musical material, but the extent to which it is assimilated. Music adopted from elsewhere and adapted to the local style might qualify as authentically representative of the culture's music, provided both that it is counted by the locals as one of their musical kinds and, once established, that it is resistant to modifications inconsistent with the culture's musical practices and idioms [...] Where the accommodation of musical influences according to recognizable principles is no less native to an area than is the tendency to preserve its core traditions and genres, the process of acculturation can transmit authenticity to the musical product that is its outcome. (p.264-65)

En effet, les dynamiques actuelles de création, chez les Noons, de nouveaux répertoires qui soient à la fois modernes et traditionnels seront au cœur des trois prochains chapitres. Ce type de perception de l'authenticité se traduit maintenant pour eux par le retour aux origines présumées du mbilim. Toutefois, ces dynamiques qui se mettent actuellement en place entre les différents membres de la communauté cherchant à mettre de l'avant le mbilim, de manières différentes, tendent aussi à créer une image de ce que l'on ne veut pas dans le devenir du mbilim. On le verra, l'apport de certains instruments considérés comme exogènes crée des schismes entre les porte-parole de la communauté et leur image sur le plan national. Au contraire, d'autres instruments dont le caractère est plutôt axé vers une « modernité » enivrante devient actuellement l'espoir des Noons de faire de leur mbilim une pratique « musicale » exportable à l'international. Ainsi, cette troisième et dernière partie de la thèse tentera d'explicitier les dynamiques mises en œuvre par les Noons eux-mêmes afin de créer une forme de mbilim qui respecte à la fois leur passé et leur expérience de la colonisation, mais qui s'inscrive aussi dans une modernité qui ne tient plus uniquement du Sénégal.

Depuis les dernières années, j'assiste donc, dans le cadre de mes multiples passages au Sénégal pour mes recherches, à la transmutation des symboles noons dans un mbilim qui puissent assurer la perpétuation d'une identité noon actuelle et qui témoigne de son passé, une dynamique qui se

présente en tant « que processus relevant d'un changement d'une substance en une autre pouvant être spontané ou provoqué [et qui] réfère à un changement de nature permettant le passage d'un symbole, par exemple, d'une réalité à une autre et de se perpétuer sous une autre forme *tout en conservant son identité primaire* » (Grégoire, 2018: 124). Sous cet angle, les changements observés dans le mbilim sont plus qu'une simple réinterprétation de certains symboles noon, au sens de Herskovits (1967) puisqu'il s'agit ici d'une continuité, un processus n'altérant pas le sens dans le changement, au sens de Surianu (1998). Eliade avait aussi pareille perception des symboles en tant que particularismes issus d'un système symbolique plus général et ne se représentant jamais autrement que sous la forme d'une synthèse significative multivalente, donc à la fois religieux et esthétique, entre autres (Marino, 1981: 341), mais dont le changement de forme dépend plus du contexte d'observation que du sens lui-même. L'importance des symboles présentés aux chapitres 4 et 5 (les rythmes, la danse, le rônier et les oiseaux, plus particulièrement) fait donc de ceux-ci le fondement d'une pratique musicale actuelle et actualisante, et ceux-ci seront abordés lus en détail dans les trois prochains chapitres.

En outre, l'analyse présentée au fil des prochaines pages tient à plusieurs supports et médiums, notamment mes propres enregistrements effectués sur le terrain, souvent récurrents et en de multiples occurrences d'une même pièce. À ces enregistrements s'ajoutent certains enregistrements d'archives que j'ai pu trouver dans les archives missionnaires des bénédictins de l'Abbaye de Keur Moussa, village en marge de Thiès et dont la collecte musicale date environ des années 1964 à 1975 (du moins pour la communauté noon; voir annexe H). J'ai aussi eu l'autorisation de consulter et d'utiliser l'intégralité du matériel collecté dans le cadre du travail pour la Restitution de la culture noon : photos, enregistrements de chants traditionnels et reconstitutions de pratiques rituelles traditionnelles. Enfin, à ce lot monumental et inespéré de matériel d'analyse s'ajoutent les enregistrements effectués dans le cadre de la production du disque *Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui* (2020).

La complémentarité entre ces différents types d'enregistrements est importante et ce, pour plusieurs raisons. D'une part, cette variété permet de couvrir une temporalité beaucoup plus étendue en ce qui a trait au développement de la pratique observée. Ensuite, la différence dans les contextes de production de ces différents enregistrements permet de surpasser autant que

possible le seul statut de référence souvent attribué aux enregistrements de terrain. Enfin, la totalité de ces enregistrements considérés permet de tenir compte à la fois d'une pratique artistique multivalente et de la perception qu'a la communauté de son propre cheminement artistique, notamment par la collecte des impressions au sein de la communauté noon en situation d'écoute de ces archives, tel que le proposait Ruth et Verlon L. Stone (1981) avec le *feedback analysis*. Dans cet optique, ainsi que le soulève clairement ailleurs Caroline Bithell (1996) :

The assignment of superior status to field recordings in the contestation of correctness has therefore to be questioned. If field recordings are seen as being prescriptive rather than descriptive this can lead to an over-fundamentalist (Malm 1993) or purist approach which stifles the element of creativity or flexibility that is always a part of a living tradition. Essentially, what a field recording represents is one performance by one singer or group of singers on one occasion. It is not necessarily reproducible, even by the original singers. It is only the recording as a medium and the repeated playing of that recording that endows it with a fixed quality. Despite these reservations, however, field recordings continue to serve as a privileged point of reference in any attempt to document musical change. (p.59)

C'est donc à partir du différentiel entre ces différents enregistrements que j'ai pu évaluer les pratiques passées en fonction de ce que l'on en disait parmi les aînés, et que j'ai pu mieux comprendre la divergence entre les cheminements, d'un côté, des discours sur la pratique du mbilim, et de l'autre, de la façon de pratiquer le mbilim dans le temps.

## **Chapitre 6      D'un amalgame culturel et symbolique dans la musique**

Si l'intégralité de la présente thèse semble s'inscrire dans les processus de changements sociaux, c'est qu'elle mise en effet sur le caractère et les effets dynamiques de la rencontre interculturelle qui influe donc inmanquablement sur la composition du bagage culturel d'un groupe donné à travers le temps et au gré des rencontres. D'une part, cette décision d'axer la recherche sur le changement en différentes temporalités permet de mieux voir l'impact d'une période charnière aussi importante que celle de la colonisation puisque celle-ci n'est pas le moteur primaire pour la « création » du mbilim d'aujourd'hui – ni même celui d'autrefois. Cette période coloniale, qui s'est imposée sur une période relativement plus courte pour les Noons que pour d'autres groupes sénégalais, aura plutôt été l'impulsion les obligeant à transposer leurs pratiques dans une conception sociale plus en dialogue avec les événements socio-politiques et les autres groupes du Sénégal. Cette même décision d'observer les processus permettant aux Noons et à leur mbilim de cheminer jusqu'à aujourd'hui s'inscrit donc aussi dans une volonté de ne pas essentialiser la culture noon qui se verrait alors cristallisée et sortie en quelque sorte de la raison même de son existence : rendre compte des conduites sociales internes, en premier lieu, puis externes dans une seconde mesure non-négligeable suite à la colonisation.

D'autre part, miser sur l'observation des conduites sociales pour mieux rendre compte de l'importance d'une pratique telle que le mbilim pour les Noons oblige à élargir la sphère

d'observation des dynamiques relationnelles aux autres groupes installés au pays et qui influent eux aussi sur la volonté des Noons de moduler leur mbilim pour mieux s'intégrer, en tant que groupe marginalisé, à la sphère socio-politique du Sénégal. Ainsi est-il alors possible, dans une superposition d'échelles, plus particulièrement individuelle, groupale (religieuse, ethnique et linguistique) et inter-ethnique, d'observer les volontés de représentativité des Noons dans le mbilim, notamment dans une analyse des contextes de production des répertoires musicaux au Sénégal et du texte des chants qui explicitent les revendications des Noons. La mobilisation du mbilim par différents acteurs noons nous permet en somme de mieux comprendre en quoi les membres de la communauté s'inscrivent dans un double mouvement contradictoire visant 1) la reconnaissance de la spécificité culturelle noon au Sénégal, et 2) la reconnaissance des Noons dans une volonté d'homogénéisation ethnique au pays, le tout à travers l'adoption et l'utilisation de différentes « communautés de substitution » (Thompson, 2017).

### 6.1 Une superposition de « communautés de substitutions »

Le paradoxe apparent des Noons cherchant à la fois à conserver leur unicité et à se fondre dans la mosaïque culturelle du Sénégal peut être abordé sous l'angle de l'adhésion effective d'un groupe marginalisé à un autre qui lui permettrait de répondre à une condition déficitaire dans la sphère sociale. En effet, Edward Palmer Thompson (2017) présentait ailleurs pareil phénomène d'adhésion de certains individus, d'appartenances différentes, voire divergentes, à un groupe qui, à prime abord, ne devient attractif pour eux qu'en vertu de l'accueil que celui-ci leur offre. En effet, cette « communauté de substitution » (p. 501) devient une option de choix pour celles et ceux qui ont perdu leurs repères sociaux, leur attachement à un but, à une foi, etc. Pour Thompson, cette communauté d'accueil s'adapte et répond à des besoins et à des valeurs partagées par les individus en quête de repères identitaires, mais répond aussi à la nécessité pour certains d'entre eux de créer des liens et des relations sociales ouvertes afin de mettre de l'avant des forces nouvelles. La communauté se substitue donc au groupe d'origine en répondant aux besoins non comblés d'une frange de la population et en lui offrant un espace de parole.

C'est notamment ce qui s'observe chez les Noons qui, eux, cherchent à tout prix à se faire accepter au sein de la grande famille ethnique des Sérères. Leurs revendications pour une place

dans l'histoire de leur pays trouvent ainsi un créneau tout à fait particulier dans le poids démographique du troisième groupe ethnique le plus important au Sénégal en ce qui a trait au nombre d'individus. En effet, l'histoire aura conféré à un groupe ethnique sérère monolithique un poids décisionnel, spatial, culturel et, surtout, politique qui lui permet de faire valoir sa place dans l'histoire du Sénégal et de son fondement socio-historique. Ainsi, considérer une inscription des Noons au sein d'un groupe sérère unifié répond à la fois à la prémisse de ce groupe important au pays, et à la fois à ce désir d'élévation et d'auto-identification des Noons à une majorité capable de porter plus haut leur message socio-politique et socioculturel. Considérer de façon plus large un groupe « sérère » riche de ses sous-groupes ethniques (Niominka, Sine, Safène, Noon, etc.) répond paradoxalement au besoin des Noons de se joindre à un groupe ethnique tout en affirmant son unicité et son antériorité territoriale.

Toutefois, les précédents chapitres témoignent du fait que les Sérères ne sont pas le premier groupe auquel les Noons s'identifient. Préalablement à leur désir d'adhésion à ce groupe ethnique pour l'espace socio-politique qu'il pourrait leur fournir, les Noons ont rejoint le catholicisme à travers lequel ils voyaient une possibilité toute particulière de mieux conserver et véhiculer leur identité groupale, notamment à travers le mbilim. Cette communauté de substitution est possiblement la première à s'être imposée à eux depuis la colonisation française<sup>135</sup>, tout en leur permettant d'amoindrir les effets de la marginalisation douloureuse dont ils subissaient les frais suite à la propagation de leur statut d'ennemi généralisé au Sénégal – du moins, ils croyaient que cette communauté le leur permettrait. Évidemment, ce type d'adhésion à une foi étrangère plutôt imposée dans un contexte impérialiste aussi réducteur pour eux – qui plus est suite à la construction du fort militaire à Thiès en 1864 – n'est pas simple et ne devrait selon moi pas être dénué de toute implication d'enjeux de pouvoirs : l'adhésion plus ou moins rapide des Noons au catholicisme n'en demeure pas moins le résultat d'une guerre qui, si psychologique pour certains, était à tout le moins impérialiste pour tout le monde.

---

<sup>135</sup> Je stipule ici que la communauté catholique est la première depuis la colonisation puisque, comme en témoignent les deux premiers chapitres, les contacts et les rencontres interculturelles entre les Noons et d'autres communautés au gré de l'histoire se sont vraisemblablement enchaînées jusqu'à aujourd'hui. Toutefois, considérant la charnière événementielle que constitue la colonisation dans la modulation des pratiques culturelles noons et les limites de la présente thèse, seule les communautés envisageables depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle seront abordées ici.

Toutefois, ces enjeux de pouvoirs, sans les oublier ni les éviter, devront être relégués à un autre écrits, le focus étant ici porté plutôt sur la description du processus et des effets de l'adhésion à ces communauté et leur substitution fonctionnelle pour démontrer comment la volonté des Noons de se joindre à ces communautés ne leur aura finalement pas servi autrement que par l'exacerbation de leur marginalisation et ce, même si cette même volonté aura toutefois pu leur permettre de perpétuer une identité groupale changeante, mais équivalente, à travers le temps et les pratiques culturelles (Laborde, 2009).

Enfin, il est une autre communauté qui doit être abordée ici : celle des Wolofs. Celle-ci est beaucoup moins explicite sur le terrain; mais elle est devenue, avec le temps, plutôt un prétexte pour les Noons pour se détourner de leur culture et faire des gains de popularité et de capitaux – notamment pour les artistes de la communauté – afin de mieux revenir dans la culture noon et porter celle-ci à l'extérieur de la commune de Thiès. En effet, si la pratique du mbilim ne permet pas elle-même de rendre compte de cette utilisation du Wolof, si ce n'est entre autres à travers la langue qui est véhiculaire au Sénégal, c'est plutôt le parcours des artistes eux-mêmes qui permet de déduire l'impact du fait de se retirer de la communauté Noons pour mieux y revenir en tant que phares après quelques années d'absence. Si ces trois communautés de substitution ont grandement contribué à la sauvegarde du mbilim, pour des raisons différentes qui seront abordées ci-dessous, c'est particulièrement leur action et leur impact sur la pratique du mbilim qu'il est important de souligner ici : l'apport des tambours sabar, la structuration en deux parties (*nguel* et mbilim) et l'adaptation du message du mbilim dans les textes chantés.

#### a) Islam et catholicisme

Selon ce que laissent entrevoir les archives de l'Abbaye de Keur Moussa, et selon les impressions du Fr. Dominic Catta qui a constitué la majeure partie des archives musicales de la congrégation bénédictine au Sénégal, c'est la ressemblance et la proximité mélodique entre les antiennes grégoriennes de la semaine sainte et les chants traditionnels des communautés de Thiès qui ont motivé les frères à se concentrer très tôt sur ce patrimoine musical (Pasler, 2017). Cette même proximité mélodique s'observait à prime abord entre les antiennes de l'Office et

certains chants traditionnels des Ndoute<sup>136</sup>. À cet effet, ces archives témoignent de la place très importante qu'aura tenu Keur Moussa pour l'inculturation au Sénégal, et plus particulièrement à Thiès, puisque le Fr. Catta, avec le Fr. André Ngome<sup>137</sup>, enregistraient et conservaient ce patrimoine musical pour s'en servir et l'intégrer au sein de la liturgie catholique. Cette (re)connaissance culturelle en tant que spécificité de la région s'est très tôt liée aux assouplissements de la liturgie suite au Concile Vatican II, et le travail de collection des chants s'est aussitôt inséré dans la mise en application des directives et décrets conciliaires entre 1965 et 1974 pour l'entrée des traditions animistes et locales dans le culte. Cette ouverture est possiblement un des leviers de conversion de l'Église catholique les plus efficaces pour atteindre les communautés sénégalaises au plus profond de leur être. En effet, si la performance du mbilim est littéralement synonyme d'existence et de transmission d'une identité individuelle et groupale au quotidien pour les Noons, la volonté d'inclusion de cette identité dans la célébration du Christ ne pouvait qu'être bénéfique pour eux qui voyaient aussi et ce, depuis l'arrivée des missionnaires à Thiès, des avantages concrets à l'adhérence au catholicisme : la santé, la salubrité, etc.

Le document sommaire des archives de Keur Moussa donne beaucoup de renseignements et d'explications sur la situation de rencontre musicale dans la région de Thiès et nous permet de mieux comprendre la place de la congrégation dans la consolidation d'une vie musicale liturgique dans un milieu catholique en plein essor. Avec l'ouverture de l'Église pour les traditions musicales locales et le travail d'écriture de musiques liturgiques toujours grandissant par le Fr. Catta, il y a néanmoins, au tournant des années 1970, un désir d'indépendance des communautés de croyants qui s'engagent dans la publication de recueils « avec des variantes dans les notes »<sup>138</sup>. Ce phénomène se présente surtout à Thiès, mais est si important au pays

---

<sup>136</sup> Archives de Keur Moussa, document manuscrit, fiche 17, classeur III « Enseignements », p.44[ter].

<sup>137</sup> Le Fr. Dominic Catta est très connu au Sénégal pour son implication dans la « fabrication » d'une culture musicale liturgique à partir de chants traditionnels locaux, et on lui attribue généralement tout le mérite du travail d'enregistrement sur le terrain. Certains noms sont toutefois à mettre de l'avant, à ses côtés, notamment celui de M. André Ngome, mais l'implication de ceux-ci demeure mal connue et peu documentée. On sait toutefois grâce aux archives de Keur Moussa que c'est suite à la demande de M. Ngome, sénégalais originaire de Thiès engagé par la Congrégation pour la préparation des repas, de composer des prières chantées pour les ouvriers de Thiès que le Fr. Dominic Catta s'est aperçu de la proximité mélodique entre les chants traditionnels noons, entre autres, et les chants liturgiques de la Semaine Sainte (entrevue avec le Fr. Catta, transcrite dans les « Carnets Rouges », archives de Keur Moussa).

<sup>138</sup> Archives de Keur Moussa, document manuscrit, pièce n°5, fiche 1969, classeur VI « 1965-1981 », p.78-79.

qu'une Commission nationale, avec une section « musique sacrée », a dû être créée pour mieux encadrer les dérives du répertoire liturgique. Sur l'invitation du Fr. Catta pour une rencontre de réorganisation de la section « musique sacrée » le 14 avril 1971, celui-ci agissant alors en tant que secrétaire de cette section de la Commission, seules quelques représentations régionales ont répondu à l'appel (10 personnes au total), dont aucun représentant de Thiès. Il y a notamment été question de la décentralisation de la Commission pour arrêter la multiplication « sans contrôle » de la production de nouveaux chants religieux qui devraient dès lors être étudiés « par des responsables qualifiés »<sup>139</sup> après en avoir fait l'expérimentation dans certaines paroisses. Cette proposition « fut perçue comme une main mise autoritaire de la Commission nationale sur les responsables diocésains, mieux placés pour apprécier l'impact des chants nouveaux. En fait, sans le dire ouvertement, on souhaitait rester indépendant = Thiès et la Petite Côte surtout! »<sup>140</sup>

Un rapport du Fr. Catta, intitulé « Musique liturgique et inculturation » et remis au Synode de l'Archidiocèse de Dakar lors de la réunion du 27 avril 1991, présente le cheminement des pratiques de composition et la perception changeante du rôle de la musique suite à Vatican II, entre 1963 et 1991<sup>141</sup>. Il y est question d'une division de la vie musicale en trois périodes, soit 1) une période que Catta qualifie de « transition »; 2) une période située au tournant des années 1970 et où la Commission pour la musique sacrée avait encore un certain contrôle de la production musicale; et enfin 3) une ouverture à de très nombreuses sources de composition dont certaines ne seront qu'éphémères<sup>142</sup>. La première période est présentée comme étant sous

---

<sup>139</sup> Ce sont les termes des archives (document manuscrit, pièce n°5, fiche 1969, classeur VI « 1965-1981 », p.78).

<sup>140</sup> Archives de Keur Moussa, document manuscrit, pièce n°5, fiche 1969, classeur VI « 1965-1981 », p.78-79.

<sup>141</sup> Archives de Keur Moussa, fiche 13, classeur III « Enseignements ».

<sup>142</sup> À souligner que si la tendance généralisée dans la recherche en contexte africaniste est d'articuler les phénomènes observés autour de l'avènement de la colonisation – c'est d'ailleurs ce qui est fait aussi ici –, le clergé de l'époque, à Keur Moussa, articule plutôt les changements culturels et musicaux chez les Noons autour du Concile Vatican II. Cet événement-charnière mis par les missionnaires au cœur des processus de changement sociaux, plutôt que le contact colonial proprement dit, témoigne des différences dans les temporalités coloniales (Hartog, 2003), mais aussi de toutes les divergences possibles dans les perceptions complémentaires de l'importance d'un même événement, selon la position de l'observateur. Cela montre la nécessité de considérer une complémentarité de l'expérience coloniale pour la création d'un savoir qui prenne en compte la multiplicité des vécus (Mignolo, 2000), tout en confirmant la nécessité d'élargir l'observation du contact colonial aux situations de rencontre en situation coloniale afin de mieux rendre compte de la multiplicité de ces rencontres. Ce décentrement de l'événement-charnière permet aussi de démontrer que pour certains acteurs importants impliqués dans cette rencontre, la colonisation « militaire » du Sénégal a pu avoir moins d'impact que celles, religieuses et par les sens (Bithell, 1996), qui s'insinue beaucoup plus profondément dans la culture d'une communauté colonisée pour l'influencer de l'intérieur.

la tutelle de la Commission pour laquelle la majorité des « experts » sénégalais qualifiés pour la création et l'évaluation des chants sont Noons. Ces quelques années d'avant 1970 sont ponctuées de rencontres et de consultations régulières autour de Dakar, Thiès et Keur Moussa pour l'encadrement de la production de nouveaux chants mettant en valeur le missel romain et les psaumes chantés à la messe et respectant autant que possible les directives de la Constitution Liturgique de Vatican II. On publie alors des recueils de plus en plus diversifiés – en diola, sérère, wolof, etc., à l'exception notable et contradictoire du noon – qui « ont gardé de quelque manière une attache avec le grégorien, non dans l'inspiration plus ou moins directe de la musique, car dans aucun de ces chants on ne retrouve le thème mélodique grégorien, mais *dans l'esprit de ceux qui les ont composés* »<sup>143</sup>. On accepte donc l'expression différente, mélodiquement, d'une même idée, en conformité avec les prérogatives de Vatican II.

La deuxième période voit ainsi déjà une recrudescence dans la création de nouveaux chants qui sont toutefois toujours examinés par la Commission, mais qui s'éloignent du plus en plus du chant grégorien pour inclure un style plus local. Cette recrudescence est en partie due à l'implication de plusieurs membres des communautés religieuses dans la composition de musique liturgique : séminaristes, frères, sœurs, abbés et missionnaires composent aussi de nouveaux chants selon les spécificités culturelles de l'endroit où ils sont envoyés en service. Enfin, la troisième période est l'éclatement des sources compositionnelles et la perte de contrôle de la Commission qui ne peut plus répondre à la quantité de nouveaux chants à évaluer. Ainsi, catéchistes, instituteurs et chefs de chœur s'emploient maintenant à la composition de nouveaux chants, en langues locales et dont le sujet n'est plus nécessairement tiré des textes religieux. Ces chants peuvent désormais traiter de célébrations, religieuses ou non, et de circonstances particulières, mais revêtent un caractère plus éphémère relié à la spécificité du contexte performantiel qui les porte.

Selon le rapport, l'attrait du nouveau et de la créativité plus partagée dans les communautés, religieuses comme laïques, avait cependant un double impact sur la conduite liturgique et le maintien du culte et des fidèles, à savoir 1) un aspect négatif pour le moins pernicieux : l'oubli du passé et l'indiscipline; et 2) un succès et une influence grandissante de la pratique chorale

---

<sup>143</sup> Archives de Keur Moussa, fiche 13, classeur III « Enseignements », p.1.

chez les jeunes qui n'auraient possiblement, en d'autres circonstances (toujours selon le rapport), pas adhéré à l'appel de l'Église. À lire les archives, cette situation était donc problématique et ce, à plusieurs égards : d'une part, la production de variantes locales dans le répertoire liturgique causait des pertes financières au clergé à cause des recueils de chants invendus. D'autre part, le particularisme musical ne permettait plus à l'Église d'asseoir un contrôle général sur le développement liturgique dans ce cadre d'ouverture qu'a induit Vatican II. Il y a donc une sorte de négociation, à la Commission, de l'expression d'un langage par la musique, qu'il soit religieux ou identitaire, et on réfléchit dans ce contexte à la possibilité d'étendre et de consolider l'influence de l'église dans un cheminement illustré par l'extrait suivant du rapport de Catta :

Ce qu'il faut souligner ici, c'est le lien qui existe entre la musique et le vécu des gens [...] De même qu'il y a un mode de vie traditionnelle auquel correspond une musique particulière pour chaque ethnie, de même aussi il y a un mode de vie moderne auquel correspond une musique diffusée largement et fortement par les radios et les vidéos des quartiers urbains. Dans le premier cas, celui de la vie traditionnelle, la musique et son langage extériorisent quelque chose de très profond : le vécu d'une ethnie, avec son histoire, sa religion, son système d'éducation et de défense. De même dans le deuxième cas, celui de la vie des cités, la musique n'extériorise pas quelque chose de très profond : elle traduit simplement le comportement des gens qui cherchent à se distraire de leurs soucis, de leurs difficultés familiales ou professionnelle [...] il est très important pour le moment de saisir globalement cette opposition entre les cultures traditionnelles qui varient avec les latitudes et l'histoire des peuples, et la culture moderne, qui, certes, se nuance de particularités importantes [...] mais qui a un fond commun résumé d'un mot : l'extériorité. (p.3-4)

Dans la version brouillonne de ce rapport, version présentant beaucoup plus d'informations et de réflexions de l'auteur sur les propositions et sujets traités dans le document officiel, il est clair que l'intérêt de Catta est de permettre une intégration des traditions locales dans la pratique liturgique. En témoigne cet extrait non transcrit dans le rapport final : « [...] l'Afrique a beaucoup à donner, à condition que sa musique soit le langage de sa vie profonde et de sa vie chrétienne, ce qui engage la conversion » (p.15). Catta proposait même à prime abord de ne pas se conformer aux règles émises par la Constitution Liturgique pour redresser la situation de l'éclatement du répertoire musical, mais sa propre position le plaçait en double contrainte. D'une part, son intuition quant à l'importance de laisser libre recours à la spécificité locale pour la création de nouveaux répertoires lui permettait d'observer une appropriation plus fondamentale de la liturgie dans les modes de vie locaux, mais conduisait la mission d'évangélisation à un

point de non-retour où ces mêmes spécificités empêchaient la création et la consolidation d'une Église unie et forte à l'échelle du pays. D'autre part, les directives de l'Église suite à la Constitution Liturgique quant à l'adaptation du culte aux pratiques locales devaient être adjointes à la nécessité de « créer » un culte qui puisse être partagé et véhiculé à une majorité afin d'asseoir une communauté de fidèles qui partageraient un même message *à travers la musique*. Malheureusement, à la fois pour le Fr. Catta et les minorités ethniques du pays telles que la communauté noon, et le nombre de locuteurs de ces différents groupes étant limités, la liturgie se devait donc de se construire sur une base commune qui ne serait pas « musicale » à prime abord : la langue. Malgré l'apparente opposition des communautés, la Commission aura décidé de poursuivre son initiative, et c'est malheureusement la création de cette Commission « musique sacrée » qui a mené vers un effacement « musical » des Noons dans la liturgie puisque les chants ont dès lors été orientés vers un public plus large et ont donc été traduits, d'abord en français pour la compréhension des membres du clergé, puis en wolof, la langue véhiculaire du pays. Les mélodies ont été composées à partir de ce moment en s'inspirant des chants wolofs qui, même s'ils sont majoritairement musulmans depuis déjà longtemps à cette époque, demeuraient néanmoins le groupe majoritaire au Sénégal et dont la langue était utilisée à travers tout le pays.

Il y a donc un croisement ici : au premier contact, les mélodies du mbilim sont devenues religieuses pour mieux insérer la communauté noon dans la pratique liturgique et ce, dans un mouvement de reconnaissance de la spécificité de toutes les communautés locales. Ce n'est que par la suite, bien que très rapidement, que l'effacement du mbilim à l'église au profit des autres groupes ethniques majoritaires a incité les Noons à se réapproprier leur nouvelle croyance pour la transposer dans leur mbilim et le ramener dans la sphère plus ou moins laïque, populaire, et du quotidien. Ainsi, le mbilim ne se retrouve plus à l'Église que sous la forme de structures musicales et de symbolismes ciblés et connus des seuls Noons aujourd'hui; alors que le religieux ne se retrouve plus dans le mbilim que par les sujets qui y sont abordés, les messages qui y sont véhiculés, mais surtout dans le contexte de performance qui semble tenir une place beaucoup plus importante chez les catholiques que chez les musulmans noons.

Le plus grand levier de conversion (et celui qui me semble le plus prégnant à l'analyse) aura donc été la nécessaire acceptation en première instance des valeurs et traditions animistes locales à travers la musique dans une Église ouverte – puisque tous les symboles animistes que l'on retrouve aujourd'hui dans la danse, par exemple, ne s'y retrouve moins suite à un combat que dans le cadre d'un échange évident – pour ensuite réorienter l'encadrement d'une pratique liturgique en émergence vers un groupe majoritaire duquel des traits culturels (la langue et la musique, notamment) seront devenu vecteurs de la propagation d'une foi à l'échelle d'un pays plutôt que de la localité. Ainsi que le mentionne Jann Pasler, cette nécessité aura d'ailleurs jeté les bases de la collecte, de la transcription et de l'utilisation de textes et de musiques vernaculaires pour la création de nouveaux répertoires religieux (Pasler, 2013). La figure 20 ci-dessous illustre bien cette dynamique d'appropriation d'un sujet religieux que l'on aura apposé à un air noon après l'avoir traduit en wolof :

(AD EXPERIMENTUM) NAOLEN YALLA (Pa.150) D'après des airs Nones  
(2<sup>o</sup> version) adaptés par André NGOME  
et le fr. Dominique CATTA

Naolen Yal-la tyi biir Dyan-goom, naolen Yalla, naolen Yal-la, tya  
a-sa-mən si ka-tan am bin-dë.

1. Nao-len Yal-la ngir dyëf i kaotef am,
2. Nao-len Yal-la tya baat u bufta ba,
3. Nao-len Yal-la tyi mbi-lip ak ndën-dë,
4. Nao-len Yal-la ( ) tyi baat u sim-bal
5. Nao-len Yal-la ( ) lépë la di dun-dë,
6. Té-ran-ga nel( ) na baj beek Doom dyi,
7. Na-ka la won( ) tya nt, san ak tei,

1. nao-len Yalla ngir Yaav u mæg-gai am !
2. nao-len Yalla tyi ha-lam ak ndangal !
3. nao-len Yalla ( ) tyi ha-lam ak liit !
4. nao-len Yalla tyi sim-bal u ndam bi !
5. ( supprimé ) nao Yal-( ) la !
6. té-ran-ga it ( ) Hel mu Se-la mi-
7. ak moos bé moos ( ) A -----a-----min!

N.B. Essai de transcription du Wolof, (sous toute réserve...) selon l'alphabet officiel.

Figure 20 - *Naolen Yalla*, chant d'après des airs noons

Source : Archives de l'Abbaye de Keur Moussa, pièce n°5, fiche 1969, classeur VI « 1965-1981 »

Cette analyse permet aussi de mettre de l'avant une dynamique nouvelle dans la colonisation du Sénégal, du moins en ce qui concerne le clergé catholique. Si la mission des religieux s'établissant au Sénégal était évidemment l'évangélisation et l'inculturation, l'effort n'était pas mis à tout prix et uniquement sur la conversion des Noons, par exemple, au catholicisme; mais bien pour freiner la montée de l'Islam qui touchait avant tout les autres groupes ethniques voisins pour lesquels les prédications des chefs confrériques avaient plus de résonance. Il était donc beaucoup plus simple pour eux d'étendre une sorte d'uniformisation pour créer une communauté d'appartenance plus grande, pour une foi commune et partagée, que de laisser libre court à la création de groupuscules qui, ils le savaient, ne résisteraient pas devant l'avancée des musulmans. Il m'apparaît donc qu'ici encore, les Noons, ou plutôt leur proximité avec le clergé catholique, ont en quelque sorte nourri leur propre effacement, de façon inconsciente, par leur adhésion rapide et impliquée dans le syncrétisme à l'Église. Celle-ci se sera ensuite servi de cette ouverture culturelle pour mieux comprendre comment atteindre une plus grande majorité de Sénégalais dans l'adaptation de l'échange interculturel entrepris avec les Noons vers une sorte d'imposition culturelle plus rigide à l'échelle du pays.

Leur participation et leur implication actives et quasi-instantanées dans le processus même de construction d'un répertoire musical religieux vernaculaire suite aux nombreuses directives de Vatican II (pour l'intégralité du chapitre sur la musique sacrée produit par le Concile, voir l'extrait de la *Constitution sur la sainte liturgie* en annexe I) ont donc permis l'inclusion rapide des chants traditionnels noons dans la pratique musicale, notamment chorale, tout en rapprochant la pratique vocale à celle de l'Église, grégorienne. Toutefois, cette entrée « musicale » dans l'Église s'est soldée par un rejet des thématiques noons au profit de valeurs catholiques et une diffusion culturelle à large échelle, bien qu'insoupçonnée en raison de la langue utilisée. D'emblée, c'est donc la communauté d'accueil religieuse des Noons, avec sa pratique musicale institutionnalisée et stricte, qui aura été retenue dans la création et la diffusion du répertoire, et non les Noons qui, eux, ont été relégués à nouveau au rang de particularisme local.

Toutefois, les conséquences soulevées par Catta dans ce qu'il propose être une troisième période de compositions éphémères sont importantes puisque servant toutes les deux particulièrement

bien les volontés Noons de l'époque : 1) l'oubli du passé et 2) la mobilisation des jeunes générations dans la chorale. En effet, on l'a vu, les Noons se servaient traditionnellement du mbilim pour véhiculer leur histoire et transmettre des messages; il était donc vecteur de mémoire et d'utilité et ce, au quotidien. L'introduction du mbilim à l'Église et sa réutilisation pour créer du nouveau répertoire s'inscrit donc à la fois dans une volonté d'adapter cette nouvelle foi à sa propre culture, mais aussi dans la possibilité de faire une croix sur le passé colonial pour se départir d'un titre stigmatisant au sein du pays. La vocation universelle de l'Église catholique permettait visiblement aux Noons de s'inscrire dans un mouvement plus grand et de témoigner de leur présence bienveillante dans la construction d'une pratique qui allait bientôt se répandre à travers tout le pays – dans les faits, on le voit aujourd'hui, c'est plutôt l'Islam qui aura pris le dessus sur le catholicisme. De surcroît, selon mon analyse, l'implantation de l'Église catholique à Thiès suite à l'installation militaire sur ce territoire permettait aux Noons d'établir une rupture sur ces événements et de bâtir une histoire nouvelle qui, elle, sans les détacher complètement de leur passé, leur laissait à tout le moins la possibilité de s'inscrire dans un mouvement de réconciliation et de « paix » – faut-il encore rappeler que ce mouvement s'inscrit tout de même toujours dans une visée impérialiste coloniale – et de réparer les « erreurs » du passé.

Pour ce qui est de l'implication de la jeunesse dans la foi à travers la pratique chorale, si l'Église y a vu le succès de leur entreprise d'évangélisation, les Noons y ont certainement vu la possibilité de mettre de l'avant, dans le chant, le plus clair du symbolisme de la communauté. En effet, j'ai démontré ailleurs que toute la symbolique traditionnelle noon avait été transposée dans la pratique chorale, notamment certains symboles numériques tels que le « 3 » qui permet maintenant à toute la sphère féminine traditionnelle de s'inscrire dans la structuration symbolique et fonctionnelle de la pratique chorale chez les Noons, tout en distinguant de surcroît les différentes sphères relevant, d'un côté, de l'Église et, de l'autre, de la tradition (Grégoire, 2016a; 2018; voir chapitre 3 pour les équivalences numériques). De plus, l'ouverture récente de l'Église suite à Vatican II permettait l'entrée des tambours en sein du culte et aura ainsi permis aux aînés de voir se perpétuer toute l'importance de l'utilisation des rythmes du mbilim dans la création de tous nouveaux répertoires qui puissent aussi coïncider avec la propagation d'une foi forte chez les Noons.

En somme, pour les aînés, ceux-ci y ont vu une possibilité de rompre avec les événements du passé, tout en opérant une sélection d'éléments traditionnels permettant la conservation d'une identité noon de ce passé. En contrepartie, pour les jeunes, le focus mis plutôt sur l'immédiateté des événements dans la production musicale aura créé un schisme difficilement réparable entre eux et les aînés qui se satisfaisaient de voir que la jeune génération pourrait prendre part à la construction d'une nouvelle communauté noon. C'est à la fois ce qui explique aujourd'hui que les jeunes Noons ne se reconnaissent plus dans les pratiques du mbilim d'antan – bien que la situation change actuellement suite à toutes les recherches que j'aurai pu faire avec Richard – et en aient même perdu la clé leur permettant de s'y identifier : les rythmes et les *mbak*, entre autres, mais aussi les symboles numériques et l'importance de leur environnement à travers la danse (les oiseaux) et leurs relations mystiques (le rônier). Cette perte de références causant inmanquablement une perte d'ancrage des jeunes dans la culture de leurs ancêtres les aura poussés à vouloir s'identifier différemment vis-à-vis des autres communautés sénégalaises, qui plus est dans une volonté toute particulière d'adhésion à une autre communauté pour un espace de revendication socio-politique, celle-là, ethnique, et qui leur permettait de se reconnecter avec un passé auquel ils pourraient se reconnaître : les Sérères.

#### b) Retour vers les Sérères

La volonté des Noons de s'inscrire parmi les Sérères semble être assez prédominante pour qu'elle implique un retour sur ce qui a été vu dans le chapitre 2. En effet, suivant le discours des Noons pour une filiation avec les Sérères, parallèlement à une mise de l'avant plutôt impressionnante du mythe d'Aguène et Diambogne pour un partage culturel avec les Diolas, il m'apparaît que si les Noons d'aujourd'hui se présentent majoritairement comme étant « Sérères-Noons », la dynamique sous-jacente est tout autre – en fait, elle est tout autre, oui et non, mais pour plusieurs raisons. D'une part, ce discours ne cadre pas avec les actions des membres de la communauté pour leur reconnaissance en tant que groupe spécifique et, d'autre part, le focus des Noons qui veulent être « sérères », particulièrement à travers le cousinage à plaisanterie, est plutôt orienté vers les Diolas. L'exemple de la Troupe Dominic Savio de Kouidiadiène vu au chapitre 5 est parlant à cet égard : on se présente, pendant la prestation, comme des Noons de Thiès, un groupe « sérère », particulier et différent parmi plusieurs groupes sérères, mais qui

partage toutefois une parenté indéniable avec les Diolas qui invitent et accueillent la troupe à son festival, littéralement de l'autre côté du pays. Cette perception de la possibilité d'être – ou de devenir – « sérère » chez les Noons peut être comprise comme une finalité : pour l'obtention d'un statut et d'une tribune pour la revendication d'une place dans l'histoire du Sénégal qui pourrait dater depuis plus longtemps que les seuls événements de la décennie 1860.

Toutefois, le processus pour y parvenir mise sur la relation avec les Diolas dans un mythe entre eux et les Sérères et qui permettrait aux Noons de s'inscrire à la fois dans l'histoire à grande échelle et dans le troisième groupe d'importance au Sénégal. Smith présentait pareille possibilité d'instrumentalisation des cousinages à plaisanteries dans sa thèse, mais plus sous la forme d'intégration d'étrangers par un pouvoir hôte qui viendraient contribuer au développement du groupe (par exemple, des commerçants ou des artisans; Smith, 2011: 181). Ici, l'intérêt porte beaucoup plus sur la qualité d'« hôte » des Diolas vis-à-vis des volontés des Noons que sur l'intégration « chez les Diolas » des Noons. Les Noons misent en effet sur leurs liens de proximité culturelle – qui ne se résument souvent, en pratique, qu'au fait d'être minoritaire – pour garantir un cousinage qui, lui, leur garantirait une place parmi les Sérères. Ainsi, c'est tout le discours qui semble se moduler autour des Sérères en visant des acteurs susceptibles de permettre aux Noons de se rapprocher d'une finalité plus enviante. On mise donc sur le partage d'un statut minoritaire au Sénégal, en plus du partage de la foi catholique – dans une certaine mesure puisque les Diolas sont encore aujourd'hui assez fidèles à leurs croyances traditionnelles<sup>144</sup> – et qui s'inscrivent tous deux dans une histoire de résistance, à la fois contre la colonisation française et la montée de l'Islam en Casamance (Awenengo, 2006; Baum, 2009).

Ce partage donc d'un statut de minorité ethnique sénégalaise dont l'histoire de résistance à l'imposition coloniale, particulièrement d'ordre religieux des catholiques et des musulmans, se traduit chez les Diolas par un intérêt de convergence culturelle et de rencontre interculturelle permettant d'une part la mise en valeur de la diversité ethnique au pays et au sein de la « parenté », tout comme la possibilité pour eux de s'inscrire géographiquement dans un pays où

---

<sup>144</sup> Malheureusement, les recensements du Sénégal ne permettent pas de déterminer dans quelle mesure le catholicisme est présent chez les Diolas; ces informations relèvent donc de mes propres observations et de mon évaluation que j'ai pu faire pendant mon séjour en Casamance et au fil de mes échanges au Sénégal.

la zone qu'ils habitent a longtemps été mise de côté et oubliée par les politiques étatiques. Pour les Noons, cette même volonté de convergence culturelle se traduit par la création de tout un nouveau répertoire du mbilim qui laisse présager d'une filiation sereuse de longue date et d'un partage prégnant et culturellement prometteur avec les Diolas. Si ces dynamiques se ressentent dans les discours socio-politiques au pays, leur modulation, dans le temps, peut être explicitée par une étude approfondie de la relation des textes des chants de mbilim avec leurs contextes d'énonciation respectifs et leurs auteurs qui les utilisent de façons bien différentes dans le temps.

À titre d'exemple, cette première pièce traditionnelle noon, intitulée *se waayee*, lance un appel à la jeunesse noon pour dire qu'il est temps de se lever. Dans le dialecte noon, *se waayee* est une interpellation semblable à « mon gars ». Ce n'est pas directement une référence à la jeune génération par les aînés, mais bien une invitation explicite à sauvegarder ce qui peut toujours l'être de la culture noon avant que ne s'insinuent de trop grandes pertes de repères et que la culture ne s'effondre. Selon ce que j'ai pu apprendre de ce chant, celui-ci aurait pu être composé il y a quelques décennies, à une époque plus ou moins floue que l'on pourrait situer entre la marginalisation des Noons et le changement de direction autour des pratiques musicales en fonction de l'Église et leur octroyant un caractère plus éphémère. Le texte invite à porter les habits traditionnels pour démontrer une identité noon, et les sandales qui donnent une démarche noon. Ce chant nous invite à penser en tant que Noon, cette pensée qui nous anime au quotidien. C'est un appel à Juma<sup>145</sup> pour lui dire qu'il fait jour : levons-nous, il est temps ! On a oublié nos origines, notre patrimoine à la croisée des chemins. Il faut maintenant aller le chercher : c'est une invitation à faire des recherches pour déployer une identité *noon* au sein de la nouvelle génération. Ici, ce n'est pas le fait d'« être » qui est important, mais bien les responsabilités qu'implique la possibilité d'être quelqu'un.

**Pièce n° 9 : *se waayee* (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020).**

<i>Texte en noon</i>	<i>Texte en français</i>
së waaye koh wisëne së waaye nohii tamëne	Eh mon ami, le jour se lève. Eh mon ami, le soleil est haut.

<sup>145</sup> Juma est le nom fictif donné à un membre de la communauté noon.

<p>Diouma Sambe koh wisëne malkaa nohum njaayoo bët setna</p> <p>coosanëḅ kul noon mandët në kul dë dúú ekëkaa mey'ndoh taarënguú coosanëḅ kul noon mandët në ñoocii dúú ekëkaa dúú tíndoh</p> <p>coosanëḅ kul noon enët hel wë moorë' dúú wo' wë dúú tíndohë wë oomaacëḅ kul noon më wo'uunee coosanaa waa tessë ngë saalcëḅ waasaa dúú waaknaate dúú koonate coosanaa waa tessë ngë saalcëḅ waasaa</p>	<p>Diouma Samb, le jour se lève. Regarde le soleil. Le soleil plombe la marchandise.</p> <p>Nous devons porter de notre identité noon. Si on la porte cela montrera notre beauté. La culture noon doit être visible dans notre démarche.</p> <p>La culture noon est faite de belles idées. On la parle on la vit. Les enfants de la communauté noon ont oublié la culture à la croisée des chemins. Allons la chercher, allons la prendre parce qu'elle est restée à la croisée des chemins.</p>
--	--

En outre, *se wayee* est en quelque sorte un cri des aînés qui exhortent la communauté à tenter une sauvegarde de la culture noon. On y voit la figure du soleil qui « plombe la marchandise » afin d'illustrer tout le poids du passé et le dommage que la honte qui pèse sur les épaules de la communauté est en train de causer. Ce chant est fidèle à la fonction première du mbilim qui était alors de transmettre un message et de trouver une solution à un problème de la communauté : celui-ci fait un ultime rappel du fait que la culture noon peut aussi être belle et porteuse d'avenir si l'on oublie la honte du passé pour mieux l'incarner. Toutefois, cette même pièce laisse déjà présager d'une autre solution à cette perte de repères identitaires et qui s'inscrit dans un croisement : la possibilité d'emprunter un autre chemin que celui qui misera sur la seule acceptation du passé.

En effet, cette seconde pièce, *kul saafi*, dont le titre signifie plus généralement « tous les Saafi » en noon, est une composition originale de Richard appelant plutôt au regroupement de tous les « Sérères *cangin* », porteurs de cette même identité Saafi au sein d'une grande famille sérère unie. Créée justement dans le cadre de pourparlers d'union avec les Sérères du Sine, cette pièce est écrite en « Sérères » Noon, Laalaa et Sine afin, symboliquement, de rendre compte de la possibilité d'unir minimalement la frange du groupe *cangin* qui souffre plus particulièrement du retrait de l'histoire du pays. L'utilisation de cette pièce pour promulguer le message d'union est

ainsi double : d'une part, alors qu'il n'en est que très rarement mention dans l'histoire, les Laalaa se voient inclus par Richard dans la volonté des Noons de joindre les Sérères. Cette inclusion permet d'emblée de laisser croire que les Noons ne seraient pas les seuls revendicateurs de ce besoin d'union et que le mouvement d'élargissement familial est plus important qu'il ne l'est réellement. De plus, l'intégration des seuls Laalaa parmi les *cangin* – d'ailleurs sans les nommer explicitement dans le texte – témoigne d'une distinction qui n'est pas anodine et qui renvoie à ce qui a été proposé dans la première partie de la thèse : les Noons possèdent un statut particulier parmi les *cangin* à cause de leur passé d'indépendance et de liberté. Le fait que les Laalaa y soient inclus relève aussi du fait que ceux-ci seraient en fait une frange des Noons s'étant détachée au fil du temps afin d'acquérir leur propre indépendance, possiblement quelques décennies avant la prise de la région de Thiès par les militaires Français. Pour preuve, le très haut degré d'inter-compréhension dans leurs dialectes respectifs (86%; voir à ce sujet Alton, 1987) et le partage réputé de bon nombre d'éléments entre eux dans le mbilim, si ce n'est de la pratique du mbilim tout entière.

D'autre part, dans ce désir de rattachement à un groupe majoritaire, les artistes noons tels que Richard tendent à donner l'impression dans leurs chants qu'ils sont souvent oubliés parmi les Sérères; que les Saafi sont uniques, mais qu'ils complètent cette grande famille sénégalaise sérère au sein de laquelle les Sérères du Sine sont largement majoritaires. C'est en quelque sorte un revirement de situation qui vise à laisser le blâme aux Sérères en leur signifiant qu'ils doivent avoir une considération toute particulière pour un groupe des leurs qui exprime explicitement sa volonté de reconnaissance, oui dans son unicité et ses particularités socioculturelles, mais aussi dans la possibilité qu'ils partagent une histoire qui leur aurait été injuste. Les expressions « ndefleng » et « wíínóó » que l'on entend dans ce chant, respectivement en sérère-sine et en noon, se traduisent toutes deux par « Nous ne faisons qu'un » (littéralement, *leng* et *wíínóó* se traduisent par le chiffre « 1 »).

**Pièce n° 10 : *kul saafi* (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020).**

<i>Texte en noon, laalaa et sine</i>	<i>Texte en français</i>
ɓukul saafi yaa ɗúú ɓëwíínóó	La communauté Saafi, nous ne faisons qu'un.

<p>iñaa koh mbindën bew' luskë ngë kanak  en dë ñam en dë seng  kaame në saafi  Seereeroo ndefleng wíínóó  bukul saafi yaa dǔú bëwíínóó  leenaa ambohaate yaa dǔú bëwíínóó</p> <p>in seeree' leng in ndëf  faati mbokaatoo yam leng in ndef  kee roh ga fuudinaa walay di karef  oñaamak o janoon  kaame fo saafi  sereeroo ndefleng wíínóó</p> <p>sereeroo an kuma doon laac waaja ngi  Diam Bougoum wootena  Alioune Thiam sereer la  APROFES wootena  Helene Diouf sereer la</p>	<p>Dieu a créé toute chose en paires,  Comme la main droite et la main gauche,  Les Sérères-Sine et Sérères Saafi.  Les Sérères sont tous unis.  La communauté Saafi est aussi unie.  Il faut s'entre-aider pour être unis.</p> <p>Il existe une seule communauté Sérère.  On est tous des parents.  Dieu a créé toute chose en paires,  Comme la main droite et la main gauche  Les Sérères-Sine et Sérères Saafi.  Les Sérères sont tous unis.</p> <p>Oh Sérère, celui qui me demandait, je suis là.  Diam Bougoum a appelé.  Alioune Thiam est un Sérère.  APROFES a appelé.  Helene Diouf est une Sérère.</p>
---	---

La comparaison de ces deux pièces de mbilim est parlante. Ce que l'on comprend à leur écoute, c'est que l'identité de jadis, au sein du groupe *cangin* de Thiès, était axée sur la mobilisation du patrimoine distinctif des Noons : une identité beaucoup moins affectée par quelque attribution d'une étiquette péjorative à l'endroit de la communauté. Tout au contraire, le second chant présente une volonté toute politique de s'inscrire au sein d'un groupe plus large afin de se donner une chance de figurer dans l'histoire socioculturelle et socio-historique du Sénégal, tout en mobilisant toutefois une réelle volonté de ne pas se fondre complètement dans un groupe qui pourrait peut-être ne pas être le leur. D'ailleurs, l'expression « APROFES » dans *kul Saafi* renvoie aux Journées culturelles Ndef Leng organisées annuellement par le Ministère de la culture APROFES / Thiès, et les noms cités sont un hommage aux acteurs sérères du Sine impliqués dans la direction de l'organisme et de la programmation de l'événement.

De plus, un contexte tel que celui-là où des pourparlers sont organisés pour l'adjonction d'un groupe ethnolinguistique au sein d'un autre est particulièrement criant, et le cheminement entre cette pièce traditionnelle et cette création moderne témoigne à la fois d'un état d'esprit

changeant, en fonction de la perception de l'image d'un groupe aux yeux des autres, et d'un mouvement actuel de mise au jour de certains éléments du passé. En effet, le mbilim s'avère être une fenêtre d'émancipation très actuelle par la possibilité, pour les artistes, de porter un regard « en avant », pour la modernité, et pour gagner une place dans l'histoire du Sénégal et ce, particulièrement depuis quelques années dans le cadre du projet de *Réécriture de l'histoire générale du Sénégal* initié en 2013. Mais il s'agit de surcroît d'une possibilité originale de se réapproprier une identité socio-historique et de l'inscrire dans un contexte beaucoup plus actuel, notamment grâce à un retour aux sources : les jeunes d'aujourd'hui se réapproprient le discours des aînés pour qualifier et commenter leurs propres pratiques musicales, particulièrement le rap et le reggae, et visent ultimement à ramener ce discours actualisé dans une pratique musicale « traditionnelle » du mbilim (voir le chapitre suivant). Dans tous les cas, telle pratique artistique permet au chercheur d'observer la matérialisation d'un cheminement identitaire illustrant aussi clairement un positionnement politique sur la question du choix de l'identité d'un groupe au fil du temps.

En contrepartie, si cette volonté d'inscrire les Noons parmi les Sérères est généralisée et implique pour tous et toutes la mobilisation de l'identité noon dans le mbilim, les aînés, particulièrement à Thiaoune, martèle que si tous les « Sérères » peuvent danser le *nguel*, tout le monde ne peut pas danser le mbilim. Il y a donc une contradiction entre les générations des aînés et des jeunes dans leurs visions, d'une part, quant à une structure possible du mbilim pour sa reconnaissance. D'autre part, contradiction dans la volonté ou non d'utiliser cette « alliance » des structures musicales pour une reconnaissance des artistes noons qui s'affairent à la consolidation de cette relation de proximité musicale pour un plus grand partage de culture qui soit à la fois plus représentatif d'un groupe spécifique au sein d'un groupe d'accueil. De plus, à cette contradiction de l'adhésion ou non des Noons aux Sérères doit être ramenée l'histoire orale explicitant l'introduction de l'usage des tambours chez les Noons, au début du 20<sup>e</sup> siècle, qui auraient alors refusé la proposition des Sérères, mais accepté celle des Diobas. Si cet élément de la mémoire noon me semble contradictoire avec la volonté tout actuelle de rejoindre la communauté sérère, dans tous les cas, les tambourineurs d'aujourd'hui sont considérés chez les Noons comme des « griots » que la communauté noon aurait elle-même « créés » pour mieux servir leur message dans le rythme.

En somme, la structuration même du mbilim afin de laisser une place particulière au *nguel*, on l'a vu au chapitre précédent, ne fait pas l'unanimité. Toutefois, cette inclusion du *nguel* est loin d'être l'irritant le plus dérangeant au sein de la communauté noon : l'intérêt des artistes de se développer et d'évoluer dans la sphère culturelle wolof avant un retour hypothétique – et qui peut ne pas se produire chez certains d'entre eux – pour une valorisation de la culture noon ne plaît pas toujours aux membres de la communauté noon.

### c) La wolofisation et ses impacts

Suivant la volonté toute particulière des Noons de s'inscrire au sein de la communauté catholique (religieuse) et de celle des Sérères (ethnique), une troisième est à considérer et ce, malgré le fait que certains membres de la communauté seulement ne désirent s'y inscrire, et non pas la communauté tout entière : la communauté wolof (linguistique). En effet, il est clair que les revendications noons pour se joindre religieusement et ethniquement à d'autres groupes leur permettent de s'émanciper en tant que groupe culturel sénégalais. Toutefois, les artistes ont plutôt tendance, avant même de travailler à la promotion de leur culture noon, à utiliser le wolof comme une communauté linguistique dont les possibilités de « prêt » d'un public plus large leur semble intéressantes. D'un côté, l'intérêt premier pour le wolof se manifeste dans la possibilité de se former musicalement dans des styles « qui ont voyagé » à l'international, tels que le *mbalax* de Youssou Ndour, et qui incarnent beaucoup mieux le caractère « populaire » qu'on attribue aux sonorités *afro* sur le terrain. Aussi, la portée réputée plus internationale de la musique wolof s'exprime de longue date et représente une expérience similaire, pour les Noons, à celle de grands noms de la musique qui proviennent plus généralement de toute l'Afrique de l'Ouest : Baaba Maal, Salif Keita, Tiken Jah Fakoly (de son vrai nom Doumbia Moussa Fakoly), Wally Ballago Seck, entre autres. D'un autre côté, l'importance du wolof comme langue véhiculaire au Sénégal représente une opportunité de communication des enjeux vécus par les communautés marginalisées telles que les Noons pour qui la langue n'est comprise que par leur propre communauté – voire moins si l'on considère le nombre de plus en plus élevé de jeunes ne parlant plus le noon aujourd'hui. En témoigne d'ailleurs la mise de l'avant abordée précédemment du français et du wolof par le clergé pour la consolidation d'une communauté religieuse plus forte.

Il y a donc tiraillement au sein de la communauté qui milite pour la reconnaissance de la culture noon et de sa langue, mais pour qui le replie sur ces seuls éléments signifie la réclusion au pays. Il y a aussi tiraillement, cette fois dans un saut d'échelles, entre la communauté Noon et les artistes qui décident d'en sortir et de se former musicalement en wolof. Cette situation n'est pas sans ramener toute l'importance du mouvement de wolofisation (Sarr et Thiaw, 2012; Smith, 2010) que l'on observe depuis quelques années au Sénégal, et qui stigmatise toujours davantage les communautés marginalisées qui tente encore de résister à l'homogénéisation culturelle. En effet, le besoin d'une langue partagée au Sénégal est une évidence pour le bon fonctionnement des activités socio-économiques, notamment; mais la tendance exacerbée par la mondialisation à rejoindre la culture wolof pour s'exprimer, plus particulièrement dans les arts, cristallise toujours davantage la fragilité des communautés marginalisées qui doivent ainsi faire un choix et négocier valeurs et nécessités. Il y a donc une résistance des aînés à trop se rapprocher des Wolofs et une proximité toujours plus intime entre le wolof, comme langue et comme culture, et les jeunes qui quittent de plus en plus les milieux ruraux.

Il en résulte chez les aînés une peur de perdre leurs porte-parole, ces artistes en qui les membres de la communauté voient une possibilité de militer sur la scène publique pour une meilleure reconnaissance des Noons au Sénégal, et une pression accrue pour celles et ceux qui portent le message et les revendications à l'échelle du pays. Pour les aînés, la déception de voir la majorité des artistes quitter la culture noon et ne pas y revenir est bien réelle, alors que cette situation semble affecter dans une moindre mesure les jeunes qui, jusqu'à tout récemment du moins, avaient aussi tendance à suivre naturellement ces artistes dans la sphère wolof. Les dynamiques entre les générations contribuent donc là aussi à entretenir le schisme entre elles, ce qui mène finalement à une dilution du discours et des énergies pour la sauvegarde de la culture noon. Pour les uns, on devrait conserver la culture au sein du groupe et résister à la pression alors que pour les autres, la sortie de la communauté est inévitable pour que la culture puisse s'adapter à la modernité. D'un côté, une cristallisation dans la communauté; de l'autre, une représentation dans la culture du pays.

Toutefois, il y a entre ces deux partis certains artistes qui essaient de faire leur place, quelque part entre les critiques et les encouragements mais, surtout, qui essaient de trouver leur place,

musicalement, afin de correspondre à la fois à un standard « exportable » et qui rendrait justice à la culture noon et son mbilim. Cette volonté d'adhésion des artistes au groupe wolof se caractérise donc en premier lieu par une formation musicale en wolof, puis par l'appropriation chez eux d'un espace d'expression qui puisse leur permettre de s'émanciper d'abord en tant qu'artistes, et par la suite en tant que Noons. En témoigne cet extrait d'un échange que j'ai pu avoir avec Richard Ndione, lors de notre entrevue du 26 avril 2019 :

**Richard :** Maintenant, qu'est-ce qui faut faire pour bien se [faire] connaître? C'est pas à travers un... Quand je parvien[drai] à faire un album, national, chanté [en] wolof, et je serai connu, avec une... avoir une certaine célébrité, maintenant, je pourrai balancer ce que j'ai comme culture.

**Moi :** C'est ça. Alors c'est un emprunt aux Wolofs pour revenir...

**Richard :** Non, c'est pas pour revenir; je préserve ce que j'ai.

**Moi :** Mais pour revenir chez les Noons.

**Richard :** Ouais! J'ai la communauté, je joue avec eux : je suis là. Mais ce qui va me rendre célèbre, sur le plan national, ça va être difficile [...] quand j'aurai ça, avec ce mbilim, là...

Ce que soulève Richard est à la fois une crainte et un espoir : il craint de se voir attribuer l'image de l'artiste qui renie sa culture, ne serait-ce que temporairement, mais fonde sa stratégie sur un aller-retour entre sa culture noon et une autre qui lui permettra ultimement de remettre de l'avant sa culture première sur la scène nationale. Cette crainte et cet espoir sont fondés et bien présents toutefois, surtout en regard du jugement par la communauté de l'écart que prendra un artiste vis-à-vis de celle-ci. Effectivement, si ces artistes tels que Richard, qui prennent le pari du wolof pour mieux revenir à la communauté noon, mises à prime abord sur l'utilisation de cette communauté wolof en fonction de sa langue, force est de constater que pour certains d'entre eux, l'influence teinte beaucoup plus profondément leur pratique musicale, ce qui aura pour effet plus ou moins remédiable de reléguer ceux-ci à une marge d'exclusion sensible de la communauté. Pour la communauté, on sera quelque part entre le bonheur de la représentativité nationale et la jalousie du succès chez les Wolofs, et quelque part entre l'acceptation du porte-parole et son exclusion pour refus de mettre de l'avant sa propre culture. En cela, la règle tacite d'auto-exclusion du groupe vue en première partie de thèse s'applique toujours aujourd'hui.

En outre, un rapport très important s'observe chez les Noons entre leur culture et la langue qu'ils utilisent et défendent au quotidien, et changer la langue employée dans la pratique des artistes

influencera nécessairement, dans leur cas plus particulièrement, la façon de penser le mbilim et de le performer. Par exemple, me disait Richard, toute la communauté Saafi a son appartenance au mbilim, mais il y a des différences; toutefois, ce n'est que chez les Noons que l'on retrouve une diversité de rythmes et de danses<sup>146</sup> (Richard Ndione, 26 avril 2019). Mais il y a plus, me disait-il :

La diversité du groupe Saafi revient sur les pas de danse. Comment les gens ne parlent pas le même langage? Ça revient aussi dans la musique. Le Laalaa, qui ne parle pas comme le Noon, danse autrement comme le Noon. Mais dans ce que le Noon fait, il peut danser dans ça. Mais il a son appartenance, comme la langue. Le Ndoute, qui est différent du Noon, qu'ils se parlent pas le même langage et qui sont dans le groupe Saafi, il a sa manière de danser. Mais tout se regroupe dans le *sam seu mou na* qui est là : le mbilim. Tu vois, la diversité de la langue va jusque maintenant dans le rythme. Et les chansons, ça revient aussi. (26 avril 2019)

Un passage plus ou moins prolongé parmi les Wolofs aura donc tendance à moduler le rapport qu'entretiennent les artistes noons avec leur mbilim, sans compter que les diverses influences musicales nouvelles qu'auront acquises ces artistes participeront à donner une couleur musicale qui lui est propre à partir d'éléments exogènes à la culture noon. Le mbilim se dégagera donc nécessairement de sa fonction première qu'est la représentativité des membres de la communauté et la concrétisation d'un message pour mieux pour se raccrocher à d'autres paradigmes performanciels, notamment celui du spectacle (voir le chapitre 8) : la signification première du mbilim se situera maintenant dans le musical proprement dit. S'installe donc une dynamique possible d'emprunt, par la mise en place d'une structure musicale fixe et exportable dans un mbilim artistique plutôt qu'identitaire, qui permettrait de faire exister la communauté au Sénégal. Marie Ngone Ndione, surnommée au Sénégal la « Diva Sérère », parle même de la possibilité de faire du « mbilim-*mbalax* » pour faire connaître le mbilim rapidement à une majorité sénégalaise : conserver une forme plus ou moins « folklorique » et un rythme du mbilim « moderne », mais lui donner l'instrumentation du *mbalax* des Wolofs.

---

<sup>146</sup> Sans rejeter cette affirmation de Richard et d'autres membres de la communauté noon, cette possibilité d'une exclusivité créative dans le mbilim nécessiterait néanmoins d'aller valider l'information auprès des autres communautés *cangin* de la région.

À titre d'exemple, la pièce *Kinonki*, dont le titre renvoie à la nécessité de parler la langue noon et que l'on retrouve sur le tout premier album de Marie Ngone Ndione (*Muss*, 2014)<sup>147</sup>, met de l'avant plusieurs influences et emprunts. On reconnaît dès le début de la pièce la technique de jeu guitaristique en double-gamme (voir chapitre 5) issue de l'école catholiciante et qui rappelle qu'elle est de confession catholique, et cette technique instrumentale est superposée aux sonorités des claviers et des harmonies du *mbalax*. De plus, la structure de la pièce met de l'avant une structuration régulière du mbilim en deux temps, lent et rapide, afin de mettre en relation le message chanté de la première partie et la reconnaissance rythmique de la deuxième partie qui, elle, ferait techniquement coïncider les identité individuelles et groupales des membres de la communauté que la chanteuse y nomme parallèlement aux *mbak* que l'on y entend timidement aux tambours. Toutefois, les harmonies et rythmes du *mbalax* s'insinuent dans la superposition rythmique de ces identités et les rendent de fait moins perceptibles : les rythmes se détachent ainsi des noms auxquels la chanteuse fait référence. On remarque enfin que ce chant est en noon, contrairement à plusieurs autres titres de l'album tels que *Kumbe* qui sont chantés en wolof<sup>148</sup>, afin de servir les propos du texte dans un opus qui s'inscrit pourtant dans une utilisation marquée du wolof : ce chant en particulier est un clin d'œil à la communauté noon afin que celle-ci voit la stratégie de la chanteuse qui tente avec cette production de mettre de l'avant une interprétation toute personnelle et moderne du mbilim, au gré de ses influences, et qui puisse aussi rejoindre les autres communautés sénégalaises grâce à des sonorités plus répandues au pays.

Richard Ndione, tout comme une très large majorité de Noons, reconnaît le succès de ce premier opus pour Marie Ngone Ndione, mais rejette néanmoins le *mbalax* et les sonorités mandingues dans le mbilim, par exemple, contrairement à Marie Ngone qui, elle, s'accompagne aujourd'hui constamment d'un koriste ayant travaillé de surcroît la facture de son instrument pour l'électrifier et lui permettre de performer à plus grande échelle, *en concert*. Il y a donc quelque part une volonté hésitante de permettre l'écoute du mbilim dans un vaste réseau, dans un tiraillement entre une représentation plus conforme à la tradition du mbilim et une exportabilité

---

<sup>147</sup> La pièce de Marie Ngone Ndione, *Kinonki*, est disponible sur YouTube à l'adresse suivante : <https://youtu.be/NucDgHskY3s>

<sup>148</sup> Pour écouter *Kumbe*, aussi disponible sur YouTube : <https://youtu.be/LjNw7jIPEXU>

lucrative du genre en des styles plus variés (voir chapitre 8). Selon mes observations, tout le monde au sein de la communauté, jeunes comme aînés, s'entend autour d'une sorte de détournement des discours de Léopold Sedar Senghor sur la nécessité d'enracinement culturel pour une ouverture sur le monde : d'une part, il faut conserver la culture noon par sa modernisation; d'autre part, la wolofisation du mbilim permettra l'ouverture du message noon à un plus grand nombre (groupe des aînés de Fandène, 23 février 2020).

Toutefois, un écart trop grand de la raison d'être du mbilim d'antan crée aujourd'hui un frein à la mobilisation des aînés pour la sauvegarde de ses origines, alors qu'une modernisation trop lente pousse les jeunes à délaisser le mbilim au profit de styles musicaux plus populaires. La volonté de sortir de la communauté noon chez les artistes ne renvoie donc pas à une image partagée de ce que devrait être « la » solution pour une meilleure reconnaissance des Noons au sein du paysage culturel sénégalais. D'une part, certains comme Richard se tournent vers le wolof pour en tirer une reconnaissance pouvant être objectivée et utilisée ensuite pour la mise de l'avant d'un projet beaucoup plus grand que lui-même : le projet de toute une communauté qui n'attend que la bonne personne qui saura revenir vers elle après avoir gagné sa notoriété auprès des autres. D'autre part, il y a les artistes tels que Marie Ngone Ndione qui misent plutôt sur la modulation du mbilim pour son inscription syncrétique dans une modernité garantissant un partage avec moins de reconnaissance, certes, mais plus pérenne. Alors que les premiers gagnent l'adhésion des aînés à leur cause et par le respect et la mise de l'avant de leur retour aux sources pour une mbilim plus traditionnel, les autres gagnent la cause des jeunes dont les yeux sont tournés vers la modernité<sup>149</sup>. De part et d'autre, la question des artistes demeure la même : est-ce que l'ouverture des Noons pourrait permettre à un plus grand nombre de (re)connaître leur culture *musicale*, ou si c'est en mettant l'accent sur l'histoire des Noons que la communauté pourra être reconnue à travers son mbilim?

Les Noons espèrent voir leur communauté sortir de la honte et de l'oubli culturel, et les deux propositions ci-dessus se valent, mais en des postures et temporalités différentes : la première

---

<sup>149</sup> Je souligne toutefois que suite à de nombreuses critiques dans les dernières années – était-ce seulement pour cela? –, Marie Ngone Ndione a décidé d'inclure trois pièces traditionnelles en toute fin de son dernier opus, *Aborat* (2017). Elle souligne ainsi avoir voulu faire un clin d'œil à sa communauté.

prend une posture visant à contrer la discrimination et mise sur une affirmation identitaire à plus long terme, alors que la seconde mise beaucoup plus sur le dialogue pour une acceptation à court ou moyen terme d'un compromis interculturel<sup>150</sup>. C'est aussi la stratégie qui est privilégiée dans la possibilité pour la communauté de se joindre ou non à d'autres communautés dont la tutelle pourrait être l'opportunité par excellence pour les Noons de créer une identité « équivalente » à ce qu'ils tentent de préserver. En effet, leur reconnaissance en tant que particularisme dans une famille élargie leur permettrait possiblement de transposer leurs identités culturelle et groupale à consolider dans une référence identitaire acceptée – acceptable? – et plus large répondant uniquement à un besoin utilitariste des Noons qui cherchent dans tous les cas à justifier dans l'homogénéisation l'unicité de ce qu'ils ont à contribuer au pays. Le besoin de surpasser la honte et le poids du passé s'inscrit pour eux dans une reconnaissance possible uniquement par la participation des autres du pays pour la co-construction d'une identité Noon équivalente à ce qu'elle veut mettre de l'avant, sans le poids de ce passé, et qui soit « validée » aussi en fonction du passé des autres.

En outre, les communautés de substitution sont, pour les Noons, autant de possibilités d'adopter les traits d'autres communautés, majoritaires et/ou influentes et qui participeront dès lors à la construction d'une identité « équivalente » certes, en ce sens qu'elles offriront une opportunité d'émancipation aux Noons. Toutefois, cette équivalence n'est pas à confondre avec les équivalences homéomorphiques de Panikkar vues aux chapitre 3 et qui sont plutôt une interprétation de symboles qui prendront alors des significations de similitude particulières dans la rencontre interculturelle et coloniale dans le but de résister à une volonté impérialiste à une échelle dictant la conduite attendue des missionnaires qui, de leur côté, ont aussi prôné le syncrétisme culturel. Si c'est d'ailleurs ce syncrétisme qui aura permis à l'identité Noon de se

---

<sup>150</sup> La mise de l'avant de ces deux postures s'inscrit dans la grille d'analyse du Laboratoire de recherche en relation interculturelle de l'Université de Montréal (LABRRI) : le modèle « 3D ». Cette grille d'analyse articule trois postures pour aborder le pluralisme : 1) « diversité » pour la reconnaissance des spécificités des différents groupes et communautés; 2) « discrimination » pour la lutte contre la discrimination et garantir l'égalité des chances; et 3) « dialogue » pour la réduction des écarts de communication qui mènent à l'exclusion. Les recherches en cours à Montréal et mobilisant le modèle 3D tendent à mettre en lumière une urgence d'action et de résultats concrets pour celles et ceux adoptant la posture « discrimination », contrairement à la posture « dialogue » qui met de l'avant la nécessité de ne pas précipiter l'inclusion de groupes marginalisés dans une société majoritaire et le travail de rapprochement autour d'une culture commune. C'est tout à fait le contraire chez les Noons pour qui les postures « discrimination » et « dialogue » s'inscrivent dans des temporalités inverses.

perpétuer symboliquement dans une nouvelle pratique fonctionnalisante de la foi, c'est justement la transposition de cette nouvelle identité fonctionnelle dans un cadre revendicateur qui mise sur une équivalence se situant à un carrefour en négociation entre la spécificité et l'homogène qui est l'objet de toute volonté d'adhésion à un groupe plus grand.

Il apparaît ainsi que la continuité identitaire par la musique, chez les Noons, s'est vécue alors *par et à travers* – et se vit toujours *dans* – un emprunt chez un « autre » qui pourrait devenir « soi » (Ricoeur, 1990) : les Wolofs, pour l'obtention d'une place plus importante dans la culture sénégalaise; les Sérères, pour la (re)constitution d'une histoire moins stigmatisante au pays; et les catholiques pour leur participation à l'édification d'une mission réparatrice. C'est une manière détournée pour les Noons de retourner les relations de pouvoir du passé afin de se réapproprier l'histoire culturelle du Sénégal, de (ré)affirmer leur place sur un territoire longuement occupé et défendu et d'articuler un autre discours autour de leur patrimoine culturel à travers la somme de ces trois communautés de substitution et ce, particulièrement dans les rythmes.

D'une part, la structure rythmique et son étendue « réputée » et reconnue par les Noons au sein de divers autres styles musicaux au Sénégal, notamment dans le *nguel*, expliquerait l'antériorité de ceux-ci sur le territoire et justifierait leur inclusion chez les Sérères. D'autre part, c'est aussi une façon, pour les Noons, de (re)conquérir leur propre territoire en chassant les Wolofs qui auraient selon eux grandement participé à l'édification d'une ville de Thiès en tant que carrefour culturel dont l'attachement au territoire n'a plus de sens pour eux. On le voit notamment dans la possibilité de l'entrée des tambours sabar – que l'on attribue pourtant généralement, pour rappel, aux Wolofs – dans la culture noon grâce à leur rencontre avec les Diobas. Enfin, le rôle et la participation active des Noons dans la production musicale liturgique au Sénégal dès les tous débuts de l'ouverture de l'Église à la culture vernaculaire leur laisse la possibilité de présager d'une sorte de fondation générale de tout un pan de la musique sénégalaise qui aurait donc été construit à partir de – et grâce à – la seule implication des Noons. Que cette possibilité soit « vraie » ou non, là n'est pas la question puisqu'en faire la démonstration ne me paraît pas possible et relèverait de toute façon d'une autre entreprise. Toutefois, c'est en tous les cas une façon pour les Noons de réactualiser leur musique dite « traditionnelle » pour dire au reste du

pays « Nous aussi, nous avons quelque chose à offrir à l'histoire et la culture de notre pays » : quelque chose qui, malgré l'exclusion et l'oubli qu'auront pu exprimer les Noons, est néanmoins porteur de fondements plus importants au cœur de la culture sénégalaise.

## Chapitre 7      Un combat pour la modernité

Faire des recherches sur une pratique musicale comme le mbilim alors que la communauté qui la porte désire autant sa préservation ne laisse habituellement pas présager de pareille volonté de l’effacement complet de toute la frange « première » de cette même pratique par les membres qui la font vivre. Tous les acteurs de la communauté noon qui côtoient – maintenant – les aînés afin de reproduire le mbilim d’antan n’auront jamais eu accès à ce savoir d’avant les tous débuts de la wolofisation de l’ethnie. En effet, s’il m’apparaît que si les tambours sabar seraient arrivés chez les Noons aux environs de l’année 1918, la pratique du mbilim d’avant cette date butoir semble complètement disparue de leurs souvenirs. Il me fallait toutefois évidemment savoir afin de comprendre les motivations des Noons – le *pourquoi?* – pour la conservation de leur patrimoine culturel, mais aussi afin de déterminer qu’est-ce qu’ils tentent de sauvegarder dans cette pratique qu’ils conservent tout en en rejetant activement tout une facette. La seule façon d’obtenir les quelques bribes d’information restantes dans les esprits, ici et là, aura été la confrontation : *mais que faisiez-vous avant d’emprunter les instruments des Wolofs au début du siècle dernier?* Ramener une sorte d’hégémonie wolof sur le formatage de la culture noon était évidemment un choix risqué et aurait pu me fermer des avenues importantes dans mes recherches; mais une intuition me dictait que la fierté des Noons ne résisterait pas devant une question aussi déplacée. La question ainsi posée, ce n’est qu’alors que l’orgueil de toute la communauté aura fait son œuvre...

Étrangement, c'est particulièrement de cette façon que le mbilim me sera apparu la toute première fois comme étant le vecteur premier d'émancipation et de modernité pour la communauté noon. Effectivement, selon l'angle et l'approche préconisée pour l'observation sur le terrain d'un phénomène social, toute pratique musicale considérée peut devenir une fenêtre ouvrant non seulement sur le processus artistique, mais aussi sur le cheminement identitaire de toute une communauté. C'est le parti pris ici depuis les premières pages, et c'est aussi ce qui sera mis de l'avant plus particulièrement dans ce chapitre en suivant l'exemple d'un des artistes phares de la communauté Noon et de son mbilim : Richard Ndione. Une analyse sommaire de la production artistique de l'artiste depuis les 30 dernières années permettra de remettre en perspective toute l'évolution de la pensée de la communauté, notamment l'impact direct des communautés de substitution abordées au chapitre précédent, et plus particulièrement à travers les thèmes abordés dans le texte de ses chants. Ce sera aussi le lieu d'explicitier plus spécifiquement en quoi la musique peut être considérée comme un vecteur de modernité chez les Noons.

Pour la suite du présent chapitre, il convient donc tout d'abord de revenir sur la personne de Richard Ndione, qui s'inscrit de manière particulièrement active dans le combat actuel de la communauté noon et ce, depuis plusieurs années. D'informateur-clé de ma recherche, il sera devenu un ami important au quotidien, et nous nous apportions un support moral au quotidien : moi, dans son combat pour la culture noon, et lui, dans mon adaptation à la vie sénégalaise. Si ce passage de la thèse présentant son parcours est ouvertement une façon pour moi de lui rendre une sorte d'hommage, c'est aussi nécessaire plus particulièrement parce que c'est lui qui aura incité les aînés à recommencer la transmission de leur culture d'antan aux jeunes, en commençant par Richard afin qu'il puisse mieux comprendre le mbilim, d'une part, et dans une seconde mesure tout aussi importante, d'autre part, afin de répondre à une intuition personnelle qu'il avait et de mesurer la teneur de tout ce que la communauté était en train de perdre.

## 7.1 Richard Ndione, dit « Khadim » : un *ngossé*<sup>151</sup> dans sa communauté

Né le 21 février 1963 à Thiès, dans l'actuel quartier Thialy, d'une mère et d'un père catholique – d'un père catholique qui était toutefois marié à trois femmes – Richard Ndione ne se dévoue que tardivement à la musique. Bien qu'il s'y adonne depuis son enfance, ce n'est en effet que récemment qu'il a compris les implications qu'un artiste pouvait susciter dans sa propre communauté. Étant jeune, Richard passe tout son temps à l'épicerie que tient son père avec un petit magnétophone qui lui faisait entendre sans cesse les titres de Mireille Mathieu, Nana Mouskouri, et toutes sortes de musiques françaises pour lesquelles il fera d'ailleurs des reprises plus tard. Ce n'est qu'avec la rencontre d'un certain Momodou Seidou Sall, venu rendre visite à ses grands frères dans leur atelier de menuiserie, qu'il entrevoit la possibilité d'une vie dans les arts : celui-ci est artiste, fait du théâtre et de la musique. Impressionné, c'est alors qu'il entend chanter Richard et qu'il l'invite dans sa troupe de théâtre où il chantera les chœurs d'ouverture de pièces théâtrales.

Dans les années 1980, avant l'arrivée de la radio et de la télévision, la carrière de Richard se poursuit, et c'est en partenariat avec un autre groupe de théâtre que sa troupe et lui profiteront de leurs performances pour passer certains messages politiques dans la communauté, messages visant entre autres les politiciens en période électorale. Ces performances engagées le mènent donc, au cours des années suivantes, à créer la *Troupe HLM-Thialy* qui performait dans les ruelles de la ville de Thiès pour ramasser de l'argent pour le quartier. Toutefois, une seconde rencontre importante influencera dès lors sa carrière, celle de Ibrahima Diop, un militaire s'accompagnant à la guitare et avec qui il formera le groupe *Penche*. Le groupe a beaucoup de succès dans son entourage, même jusqu'à le faire connaître et voyager vers la Mauritanie; sans Richard toutefois qui doit être retenu au Sénégal pour assumer ses responsabilités familiales.

Richard retourne donc sporadiquement au théâtre, entrecoupant ainsi son travail à la menuiserie métallique de ses frères et jonglant avec quelques projets musicaux ici et là, jusqu'au retour des musiciens de *Penche* de la Mauritanie. C'est à ce moment que le groupe des *Déménageurs* est

---

<sup>151</sup> On pourrait traduire le mot noon « ngossé », en français, par l'expression « auteur-compositeur-interprète », en ce sens qu'une personne inspirée qui improvise des mbilim qui « composent » l'histoire (la création de nouveaux *mbak*, par exemple) sera reconnu comme un grand artiste au sein de la communauté noon.

fondé, puis rapidement fusionné avec le *Super Retro Rythme* de Thiès qui lui permettra de remporter le second prix au Festival de Saint Louis, en 1991. Il devient alors le tout premier Noon de l'histoire à enregistrer sa musique en studio. Fort de ce succès, les années suivantes le voient se produire au sein de divers ensembles musicaux et à la direction artistique de la troupe de ballet *Niil ja*. Ces années le porteront aussi à la télévision, notamment en 2000 dans une adaptation télévisée par Ahmadou Fall de la pièce théâtrale en cinq tableaux « Le Pari de l'Ancien » (1987) du dramaturge Sada Weïndé Ndiaye<sup>152</sup> et diffusée sur la RTS.

Malgré son succès grandissant, Richard n'arrive pas pour autant à obtenir le même succès chez les Noons, « dans ma propre communauté, dit-il, parce que je faisais de l'Afrorythme ». Il se bute ainsi sur la fermeture des Noons qui, eux, ne reconnaissent à cette époque que le mbilim pour les raisons de préservation évoquées précédemment. La musique de Richard avait une visée et des influences d'une dimension internationale, alors que les intérêts de sa communauté étaient alors plus locaux. Face à son sentiment plutôt mitigé face à un certain succès ne lui accordant pourtant pas la reconnaissance qu'il aurait souhaitée chez lui, une troisième rencontre le poussera à prendre une décision qui répondrait à sa volonté d'avancement dans sa pratique et de reconnaissance et de soutien de et par sa communauté. C'est Mansour Seck, guitariste qui accompagnait alors Baaba Maal, qui lui conseille d'aborder son malaise en allant se ressourcer dans sa propre communauté afin de se rapprocher de ses racines. C'est donc par un retour au mbilim qu'il dansait déjà, mais aussi en tant que musicien qui ne savait toutefois pas le chanter, que Richard revient vers les Noons au tournant des années 2000 en quittant définitivement ses aspirations internationales.

Fort de son bagage d'artiste acquis jusque-là et de ses expériences diverses et multidimensionnelles qui l'auront même mené à se produire à Caen, en France, avec un corps de ballet qu'il accompagnait à la guitare, Richard s'implique désormais dans des recherches dans la culture Noon. Des recherches personnelles premièrement, afin de mieux saisir ce qui l'empêchait de briller aux yeux de et dans sa propre communauté, mais aussi artistiques en

---

<sup>152</sup> L'intrigue de l'œuvre tourne autour de la sécheresse qui s'installe dans le Sine. Les *saltigue* se réunissent alors pendant trois jours et trois nuits dans les bois sacrés pour y tenir une séance de divination qui leur révèle que l'Ancien est responsable de la sécheresse et qu'il a enfermé la pluie dans une tabatière faite dans le tibia d'un taureau. Selon la vision des *saltigue*, la pluie ne reviendra que si l'Ancien accepte de se donner la mort.

documentant auprès des aînés l'originalité du mbilim afin de mieux comprendre toutes les dimensions du genre. L'idée de Richard est de se réapproprier le mbilim, selon sa couleur, son style, sa vision de ce que devraient pouvoir apporter aux générations futures les empreintes culturelles léguées par leurs ancêtres. Ainsi, ses recherches lui ont permis de réactualiser le mbilim, aujourd'hui, plus particulièrement dans sa musicalité, tant dans sa forme traditionnelle que sous une nouvelle image interculturelle et internationale. Toutefois, ses recherches et son focus exclusif sur le mbilim et l'histoire noon l'auront laissé derrière celles et ceux qui ont plutôt fait le pari – celui-là même qu'il avait fait dans les années 1980 – de se rapprocher des genres populaires tels que le *mbalax* ou le folk, ou encore qui ont choisi le wolof afin de faire passer un message plus national que local (on pense notamment à Marie Ngone Ndione dans un mbilim-*mbalax* ou à Fulgence Faye dans l'*afro* et le blues). Amer face au succès des autres alors que lui-même aurait pu encore profiter de sien, Richard mentionne qu'ils auraient pu se faire les porte-étendards de la culture noon, mais répète régulièrement que si l'artiste fait vivre l'art, il doit aussi en vivre, et que rares sont celles et ceux qui décideront de retarder une carrière nationale, voire internationale, pour se faire porteur d'une identité locale en voie de disparition.

Richard vit donc un changement de perspectives pour l'avenir, en ce sens que ce n'est plus seulement son expérience qui le fera désormais connaître dans sa communauté, mais bien aussi ses recherches chez les aînés qui l'ont permis de rencontrer les musiciens avec qui il travaille actuellement : l'Ensemble Rakhane Mbissane. Forts de l'enseignement rigoureux aux sabars que leur a octroyé leur père, Richard voit rapidement en ces tambourineurs toutes les qualités et les connaissances nécessaires au développement de son projet de faire passer le mbilim à un niveau qu'il dit « supérieur », de le faire entrer dans la modernité, pour la postérité. C'est avec eux qu'il enregistre son propre album de musique, *Mbilim Noon*, paru en juin 2016. Il s'agit d'un mini-album présentant quatre titres, auto-produit avec un ami, dans un petit studio de Thiès. Cet album de mbilim permet à Richard de retourner dans la communauté noon en tant qu'artiste et d'y affirmer avec conviction que toute la communauté doit se mobiliser afin de promouvoir le mbilim. C'est aussi à partir de ce moment que les artistes noons ont pu commencer à demander des cachets pour leurs prestations dans la communauté. En effet, puisque tout Noon est en quelque sorte artiste par le mode d'expression de son identité, c'est l'essence artistique même de la communauté noon qui rend difficile la possibilité de se démarquer en tant qu'artiste

professionnel : tous et toutes sont artistes, et les attentes sont tellement hautes que le moindre faux-pas suffit à banaliser toute la somme du travail accompli.

Pourtant, les choix de Richard, en tant qu'artiste, ne sont pas le seul obstacle à sa reconnaissance au sein de sa communauté. En effet, Richard s'associe au tournant des années 2000 avec certains acteurs de la communauté qui entament alors la codification de la langue noon, et c'est lui qui fera le lien entre le comité de codification et les aînés pour la collecte linguistique. Toutefois, il amorce en parallèle une démarche d'apostasie, se convertit à l'Islam et adhère à la confrérie mouride. Conformément à ce qui a été précédemment évoqué (voir la première partie de la thèse), Richard se voit ainsi automatiquement exclu de la communauté pour laquelle la mémoire collective dicte de résister face à l'Islam – comme depuis les deux derniers millénaires selon la thèse avancée ici. C'est en explicitant son parcours et les raisons de sa conversion auprès des membres du clergé noon que Richard tente alors de demeurer dans sa communauté : c'est grâce à l'action de l'Église et de ses membres qui ont pris position en faveur de lui que Richard a pu demeurer relativement influent parmi les Noons<sup>153</sup>. Influent, certes en fonction de ses recherches et de sa volonté tout à fait particulière et passionnée de faire valoir la culture Noon sur le plan national; mais reste-t-il qu'une brisure entache maintenant la relation qu'il entretient avec certains Noons qui voient en lui à la fois un traître et la possibilité de surmonter un problème d'identité qui perdure depuis trop longtemps.

En outre, c'est ce passé et des problèmes de négociations identitaires et d'allégeances religieuses tels que ceux qu'il a vécu qui gardent Richard actif chez les siens, à travailler autant que possible pour une culture qu'il essaie de revitaliser et revaloriser et qui porte aussi le tribut de la honte d'être « Noon » :

Mais nous n'en sommes plus là! Le Noon d'aujourd'hui n'est plus le Noon d'autrefois! À quoi bon s'abrutir dans une histoire passée alors que l'on pourrait valoriser cette résistance chez nous? Le passé, c'est derrière nous. Chaque ethnie à son histoire, et le Noon doit maintenant aller de l'avant et s'affirmer. Mon combat, c'est de promouvoir cette culture, et de dire aux gens « Ça peut être... on est capable d'exposer, comme tout autre ethnie. Nous sommes des individus comme des gens. » C'est ça mon message : de faire valoir... que les gens sachent

---

<sup>153</sup> C'est tout particulièrement à cause de cette conversion à l'Islam et de la négociation de son propre cheminement, quelque part entre le clergé, sa communauté d'origine, sa nouvelle allégeance et son implication indéfectible pour le combat des Noons que Richard peut naviguer maintenant entre les écoles du mbilim abordées et décrites au chapitre 5.

que le passé, c'est le passé; qu'aujourd'hui, on doit faire quelque chose : montrer qui nous sommes. (Richard Ndione, 26 avril 2019)

Son combat, à la fois individuel et au sein du groupe, Richard le vit donc à travers sa musique, mais maintenant aussi en s'associant avec divers chercheurs, universitaires et autres, de tous les pays : du Sénégal aux Pays-Bas, en passant par la France, le Canada et les États-Unis. Il se fait donc beaucoup plus qu'artiste dans sa communauté : sans scolarité secondaire terminée, il est devenu aux yeux des Noons une source de réussite et de savoir acquis grâce à son implication dans de multiples recherches chez les Noons et qu'il réutilise par la suite afin de mobiliser les jeunes autour d'un patrimoine culturel de tout horizon. Pour Richard, la culture, c'est la musique, la langue, la gastronomie, les croyances des ancêtres, etc. Il cherche à promouvoir son patrimoine pour une vraie reconnaissance de la communauté et de ses origines. C'est pour cela qu'il travaille depuis quelques années à l'organisation du Festival du rônier (voir le chapitre 8), arbre mythique et mystique qu'il considère être à la base des savoirs et savoir-faire chez les Noons : vannerie, menuiserie, construction, alimentation, etc. Son combat le plus absolu est assurément la promotion de l'identité et la culture Noon, tous azimuts; mais il doit obligatoirement se concrétiser et se répandre à travers le mbilim.

En somme, Richard a cette volonté de rechercher et créer du (re)nouveau dans le mbilim, notamment en revisitant le répertoire traditionnel pour y induire une logique beaucoup plus liée au spectacle. Il fait des essais et classe son répertoire, agençant créations et pièces traditionnelles, en fonction de demandes et d'événements précis, le tout dans le but de pouvoir proposer différentes ambiances du mbilim à sa communauté. Cette façon qu'il a de « regarder vers l'avant » le mène aussi à se tourner vers le passé et à rétablir en quelque sorte des rôles qui faisaient partie intégrante du mbilim d'antan, notamment en redonnant à ses choristes – qui sont à tous coups des femmes – la place des femmes dans la logique de certaines pièces. Par exemple, il n'est pas normal, chez les Noons, qu'un homme chante un chant réservé traditionnellement à un groupe de femmes préparant l'une d'entre elles à son mariage. En ce sens, le mouvement de folklorisation du mbilim aura renversé à ce point les rôles entre hommes et femmes en ce qui a trait au chant que très peu de femmes chantent aujourd'hui, à l'exception des femmes respectées parmi les aînés, celles-là même qui sont encore aujourd'hui reconnues pour avoir été de grandes chanteuses de mbilim pendant leur jeunesse (donc avant le mouvement

de folklorisation) : entre autres, Mame Seyni, Fatou Tine et Mère Sagar. Si cette recherche par Richard d'une logique plus profonde pour la mise en spectacle de son mbilim surprend chez les aînés et est perçue par les jeunes comme étant révolutionnaire, celle-ci s'inscrit indéniablement dans sa propre recherche auprès des aîné(e)s pour une meilleure restitution du mbilim, voire de sa propre culture plus largement :

Je voulais tout juste avoir un truc à moi. Même en studio, quand je prends des gens qui me dis : « Mais ton genre d'accompagnement là, c'est uniquement à toi ». Parce que j'ai puisé dans le rythme *sam seu mou na* pour faire mes frappes. Ce sont des accords, mais... Je voulais faire de ça parce que, ayant des percussions, je puisse chanter; sans percusion, je puisse chanter. Parce que le rythme est là. Et, comme je voulais créer des morceaux avec du rythme mbilim, si j'ai pas de percusion, je fais l'accompagnement [...] mais, avec des accords, pas avec la monogamie<sup>154</sup> que les gens jouent [...] chantant les harmonies; non, je ne voulais pas. Je voulais faire ça en accords. Que demain, d'autres musiciens qui vient pourront m'accompagner. (Richard Ndione, 26 avril 2019)

Ici, le discours de Richard laisse déjà poindre un ajout symbolique à certaines expressions qui me semblent courantes au sein de la communauté et qui mettent en lumière un aspect assez particulier du mbilim en tant que vecteur de modernité dans le combat des Noons. En effet, des expressions telles que « s'accompagner », « harmonie » et « accords » tiendront régulièrement un double sens situant la communication à la fois dans le combat et la musique. Par « s'accompagner », Richard rend volontairement flou le sens qu'il donne à un échange, laissant ici comprendre qu'il s'accompagne à son instrument; là, il réfère aux musiciens qui l'accompagnent et le soutiennent dans sa démarche. Toutefois, « s'accompagner » prend tout son sens quand Richard parle de l'intégration du *sam seu mou na* dans sa technique de jeu afin que les gens chantent en harmonie(s) :

Maintenant, étant musicien... étant musicien, moi, quand je prends les chansons traditionnelles, j'essaie de les moderniser; c'est pas les moderniser : maintenir l'harmonie du mbilim et chercher les accords. Quand je cherche les accords maintenant, je cherche le rythme de *sam seu mou na* qui pourra accompagner le rythme [...] Quand je veux faire passer un message, il faut avoir de bonnes harmonies, qui touchent la personne. Parce que si la musique est bien harmonisée, le gars, il prend le temps de pouvoir t'écouter. (Richard Ndione, 26 avril 2019)

---

<sup>154</sup> Par « monogamie », Richard réfère au fait de jouer uniquement en plaquant les accords que l'on retrouve dans la seule « gamme authentique » des Noons (voir chapitre 5).

Effectivement, une revendication aussi forte dans la communauté se concrétise particulièrement par le passage du *sam seu mou na* dans une modernisation du mbilim et l'adaptation de la technique instrumentale puisque ce rythme est le fondement rythmique auquel se rattachent toutes les autres déclinaisons rythmiques identitaires de chacun des membres de la communauté. Symboliquement, Richard signale à son interlocuteur que si son combat pour la culture noon doit se faire par la musique et avec la participation de toutes et tous, il donne à tout le moins la possibilité à tous les membres de sa communauté de s'inscrire rythmiquement dans son art afin de porter vers l'avant le mbilim.

De plus, Richard me disait régulièrement produire un mbilim de telle sorte qu'il impose son texte dans sa performance, puis la structure du mbilim enchaîne pour que les gens dansent. Si je ne comprenais pas à prime abord ce qu'il me signifiait, j'ai finalement compris lorsqu'il m'a expliqué que pour lui, la mélodie et les notes chantées représentent des pas et que « la marche, ce sont des accords » (Richard Ndione, 26 avril 2019), en faisant référence à la nécessité d'avancer vers l'avenir. Évidemment, l'importance et la place offertes à la mélodie relèvent d'un souci artistique de Richard; mais le fait de relier chacune des notes chantées à des pas renvoie clairement à l'importance du *sam seu mou na* qu'il met de l'avant dans son art et à l'importance de la danse afin de perpétuer une histoire constituée d'individus inter-reliés par un partage complexe de rythmes. Richard propose donc à sa communauté de se tourner vers la tradition, vers les aînés, afin de se réapproprier la danse et de porter le mbilim :

Ça, je lance un appel à la jeunesse, à la communauté noon [...] C'est un appel que je lance pour pouvoir [...], pour préserver la culture qu'on a [...], à revenir se ressourcer. C'est d'incarner le fils d'un Noon, de porter ses habits [...] C'est de marcher en tant que Noon, par l'esprit... parce que je t'ai dit une fois que y'a un problème psychologique qui pèse sur la communauté Noon : le mot « noon »... Et maintenant, il faut être grands : marcher en tant que Noon, être fiers d'être Noon [...] et se comporter comme des êtres humains, comme des hommes, parce que le passé, c'est derrière nous! Ce qui reste maintenant, c'est de promouvoir ce qu'on a comme culture, notre savoir-faire. Et c'est cet appel-là que je lance à la jeunesse. (Richard Ndione, 8 mai 2019)

À cela, Richard ajoute :

La chanson doit apporter l'histoire de la communauté [...] Ce qui lui appartient [au chanteur], c'est comment chante les Sérères. C'est pas ça... c'est-à-dire, il ne faut pas vouloir mettre du kora dans le mbilim; et les sonorités diffèrent... Y'a un problème de sonorités [parce que la] sonorité mandingue ne correspond pas avec le truc noon. Y'a une différence de sonorités : le

kora ne nous appartient pas, nous, les noons [...] Je te dis, y'a que la guitare qui peut, à chaque ethnie, te rendre les rythmes dont tu en as besoin [...] Seule la guitare peut rendre à chaque ethnie ce qui lui appartient. Mais le kora, c'est un instrument mandingue; tu le trouves que chez les Mandingues [...] Cette sonorité, quand tu le transportes pour vouloir le mettre dans le mbilim, ça dénature ce que tu fais. Y'aura le rythme qui est là parce que les percussions le font, mais la sonorité, c'est pas ça. (Richard Ndione, 26 avril 2019)

Les accords dont faisait mention Richard représentent donc à la fois une sorte de conservatisme harmonique, musical, puisque devant se conformer la plupart du temps à une tradition harmonique simple (voir chapitre 5); mais aussi un pas de plus dans cette marche vers la modernité puisque depuis peu, la tendance à insérer dans cette structure des accords nouveaux tels que des accords de septième de dominante laisse place à un avancement majeur dans la pratique. On y voit donc la dualité entre la fermeture des Noons sur leurs traditions et l'ouverture des artistes vers des publics extérieurs. Toutefois, cette dernière citation permet aussi de mettre en exergue minimalement deux éléments d'importance dont témoigne le discours généralisé de mes informateurs et qui ont été explicités au chapitre 5 : 1) un chanteur possède un bagage qu'il lui revient de préserver, voire de promouvoir; et 2) la guitare s'est vue attribuer une place particulière dans la création d'un « folklore » noon.

Surtout, l'explication de Richard nous permet de synthétiser la relation suivante en fonction de ce qui a été vu aux chapitres 4 et 5 : si 1) c'est la sonorité qui est porteuse d'« appartenance »; 2) que l'ajout d'un instrument d'un autre groupe ethnique « dénature » le mbilim; et 3) que chez les Noons, c'est le chant rythmé qui « faisait » le mbilim; alors 4) l'élément de sonorité constitutive de l'appartenance des Noons à leur patrimoine musical, c'est le rythme du mbilim, soit celui même qui soutient tout l'ensemble de la performance, le *sam seu mou na*, et que c'est dans et par ce rythme que le bagage culturel et l'appartenance au groupe et à l'environnement seront désormais performés. En effet, on l'a vu aussi, le cheminement du mbilim vers sa forme plus moderne aujourd'hui ne comprend d'éléments considérés exogènes et de façon continue que la guitare; et c'est grâce à l'introduction du *sam seu mou na* dans le jeu instrumental de Richard et l'illusion de modernité de l'instrument liée au statut de ceux qui l'ont introduit au Sénégal – les colonisateurs – que celle-ci se voit acceptée dans le mbilim (à même titre que la batterie et les claviers, par exemple, pour la forme moderne du genre qui vise l'international).

Si c'est Richard qui a réinstauré le dialogue entre les aînés et les jeunes, il est aussi devenu en quelque sorte l'image d'une culture. Plus particulièrement, il incarne l'image déchirée des Noons, entre la réussite pour la communauté et l'échec de celui qui se sera servi de la communauté wolof pour ensuite revenir dans sa propre culture. Il mentionne vivre de son art – et il le désire réellement –, mais les difficultés qu'il rencontre face à la non-reconnaissance de sa communauté du statut d'artiste font de lui un artiste reconnu beaucoup plus pour son combat que pour son art. À ce titre, les diverses activités organisées dans le cadre de programmes pour le lancement ou le financement de regroupements en générations (voir plus loin) le placent généralement en tant que parrain plutôt que comme artiste en charge de l'animation musicale de la soirée. Toutefois, la raison d'être du parrain et de la marraine lors de ces soirées caritatives est l'appui financier à l'organisation afin de conserver un profit pour les autres activités qui s'étaleront sur l'année complète. Richard ne respecte donc pas le tout premier critère pour l'octroi de ce titre, et c'est donc en tant que figure œuvrant pour la reconnaissance de la communauté qu'il est appelé : afin d'attirer les parrains et marraines qui pourraient voir en la présence de Richard un bon présage pour l'investissement de leur argent dans une jeunesse noon religieuse qui en fera certainement bon usage.

Richard se voit donc instrumentaliser plus pour son combat que pour son art, même s'il est absolument inévitable que des attroupements complets ne s'agglutinent autour de lui pour le féliciter de sa performance mémorable après le mbilim. Là se situe une partie du problème de la communauté et qui maintient une tension entre elle et ses artistes : ces derniers souhaiteraient vivre de leur art, ce qui leur permettrait plus de latitude pour la mise en avant du combat de la communauté, alors que celle-ci ne souhaite pas reconnaître un statut particulier à ses artistes qui, même s'ils s'inscrivent en tant que porte-parole, ne doivent pas s'élever au-dessus d'elle (voir le chapitre suivant). C'est pour cette raison que le cheminement du mbilim pour l'émancipation de la communauté noon est plutôt irrégulier et qu'il ne parvient pas à s'exporter sur la scène nationale. Il ne s'agit donc pas de témoigner ici d'un combat qui s'exprimerait par la mbilim en tant que médium de diffusion et d'émancipation, mais bien de faire la démonstration de comment la communauté se sert de son mbilim afin de soutenir chacune des facettes de son identité et les réaffirmer dans une circularité des pratiques qui, on le verra en fin

de chapitre, laisse toutefois entrevoir de nouvelles possibilités par la réintroduction des jeunes dans cette dynamique de plus en plus ouverte.

## 7.2 Pour la préservation d'une culture

La performance du mbilim n'est donc pas simple et anodine puisqu'elle se doit toujours de répondre à des critères performanciers régis par la nécessité de laisser tout le monde s'y reconnaître et s'y exprimer, tout en tentant de négocier les attentes et les visions du mbilim que peuvent avoir les Noons à travers les différentes générations. De plus, une performance de mbilim devra désormais répondre aux prérogatives des artistes qui l'utiliseront afin de soutenir et porter le combat de la communauté même au-delà des Noons présents par une visée de plus en plus axée vers une modernité souhaitée.

En outre, les éléments culturels noons mis de l'avant dans le mbilim semblent varier en fonction de la troupe suivie et de l'événement auquel elle participera, et celles et ceux qui assistent à la performance de mbilim sont des plus importants pour la sélection des thématiques choisies dans les chants – à même titre que l'identité des Noons varie en fonction de leur interlocuteur et de l'endroit où ils se trouvent. Ainsi, on mettra souvent de l'avant les habits et les costumes : chez les jeunes, les tissus bleus luisants qui n'ont de traditionnel que l'étiquette que l'on veut bien leur donner; chez les aînés, les pagnes tissés en larges bandes lourdes et épaisses et dont la technique de fabrication remonte à plusieurs générations. En d'autres circonstances, on pourra mettre aussi l'accent sur les paroles des chansons qui communiquent explicitement les manières de faire rituelles, les cérémonies comme le mariage et le tatouage des gencives chez les femmes, ou les événements mystiques. Encore, on mettra plutôt l'accent sur la danse et la fougue que l'on situera à tous coups « dans le sang » afin de bien montrer que tout Noon est artiste et que celui-ci « vit » dans la danse. Dans tous les cas, le discours général s'oriente autour de la spécificité des éléments culturels noons pour redonner à la communauté sa place dans le paysage ethnoculturel sénégalais, tout en insérant toutefois le groupe dans une appartenance plus large au groupe sérère afin de mettre en exergue un lien de filiation qui puisse affirmer encore une fois une place des Noons dans les grandes fratries du Sénégal. Par exemple à Bignona, en Casamance, lors du mbilim qu'a performé la Troupe Dominic Savio en démonstration de la

culture noon pour les Diolas, Joseph Thomas attirait constamment l'attention des spectateurs – représentés par une très forte majorité de Diolas donc – en les invitant à écouter « la culture qu'on transmet au rythme du mbilim » (8 février 2020).

**Vidéo n° 8 : Mbilim, présentation des pagnes (Troupe Dominic Savio, Bignona, 2020).**

Ce qui ressort de cette performance est plutôt surprenant dans le contexte, mais consolide toute l'importance de ne pas dissocier le musical du mbilim de ses autres paramètres qui pourraient ne pas être musicaux. En effet, alors que Joseph Thomas attirait constamment l'attention sur la culture transmise au rythme du mbilim, les paroles chantées par les solistes n'avaient pas grand-chose comme référence identitaire noon si ce n'est qu'en référence à certains événements marquants de leur histoire du quotidien. De plus, pendant sa présentation, les rythmes frappés aux tambours n'étaient pas ceux proprement dits du mbilim, mais bien une mise en place du mbilim grâce au *nguel*. Sinon, les rythmes du mbilim n'auraient tout simplement pas eu de signification bien précise pour l'auditoire puisque n'ayant pas le bagage nécessaire à l'ancrage des individus présents dans la culture groupale que la troupe représentait. Pendant cette introduction qui nous éloignait déjà d'une culture noon plus spécifique pour mieux recadrer le spectacle autour des Sérères et des Diolas, ce à quoi faisait référence Joseph Thomas était les pagnes<sup>155</sup>, la canne des vieillards<sup>156</sup>, et le cortège au sein duquel étaient transportés des éléments de culture noon dans une corbeille.

Cette description est loin d'être anodine même si non explicite pour l'auditoire : ce que Joseph Thomas rendait explicite pour quelqu'un à l'écoute d'une pratique holistique telle que le mbilim, c'est que cette même pratique ne peut mettre de l'avant son seul côté « musical » au détriment à la fois de l'importance des costumes, de la présence des ancêtres et de l'importance primordiale de l'ambiance qui font du mbilim, ensemble, ce qu'est véritablement le mbilim sous sa forme complète. La troupe a donc misé à cet instant crucial de la présentation, sur leur emprunt *musical* aux Sérères afin de mettre de l'avant le cousinage à plaisanteries qui les lierait

---

<sup>155</sup> À remarquer, la différence entre les pagnes, mentionnée précédemment, qui apparaissent dans la vidéo n°8.

<sup>156</sup> Dans la vidéo n°8, Joseph Thomas réfère à cette canne comme à un sceptre; toutefois, il s'agit là de la seule fois depuis 2010 où j'ai été témoin d'un événement où on référerait de telle sorte à l'importance de quelconque sceptre.

avec la communauté diola, mais à travers la spécificité des éléments culturels des Noons issus de la sphère plutôt matérielle.

D'un autre côté, en plus des éléments de culture « visibles » ci-dessus, les Noons véhiculent dans leur musique, aujourd'hui, différents symboles reliés à différentes facettes de leur passé, qui plus est dans la pratique artistique de Richard Ndione pour qui le mbilim se doit plus que quiconque de porter le combat des Noons au sein de la communauté et aux oreilles des autres groupes du Sénégal. L'image de prestige et de bonne stature du Noon est régulièrement évoquée parmi les thématiques des chants tant dits « traditionnels » que « modernes » (même si ces catégorisations ne sont pas garantes d'une antériorité pour la première) : la pensée juste, la démarche droite et assurée, l'image soignée avec les perles, etc. En témoigne le texte de *heetaa* (qui signifie « ethnie » en noon; voir ci-dessous) pour lequel Richard puise dans un chant traditionnel pour se le réapproprier et en faire un chant tout à fait d'actualité. Ce chant parle de celui qui se renie lui-même et qui devra retrouver sa route par ses propres moyens, tout en soulignant et en insufflant dans la communauté la fierté d'être Noon : retrouvons ce que nous avons perdu en côtoyant les anciens, qu'ils nous disent ce qui se passait hier pour faire vivre la communauté et que, demain, nous puissions trouver quelque chose, ici, chez nous. C'est un appel à celui ou celle qui refuse de porter assistance à son groupe, mais aussi un avertissement : fuir ses responsabilités, c'est fuir son ethnie.

**Pièce n° 11 : *heetaa* (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020).**

<i>Texte en noon</i>	<i>Texte en français</i>
bo' saŋ heetaa laaken hay kěsooy' fě yak kohwiisaa fě wo' an oomaacaa ye ngě coosaanaa tiimběrat iñii sooy' dě dūu faanet ngě iñii tes dě dūú pesat heetii kohwiis oomaacaa mín kěmey' unohaa iñii fě doon dě fě waa' iñii fě en dě fě yuŋ ně yāakcaa wo'ěsaa ngě wútúwaa	Si on dénie ses origines, on s'égarera. Demain, si tu grandis, qu'est-ce que tu raconteras aux enfants sur ta culture? Recherchons ce que l'on a perdu, puis conservons ce qui reste. Faisons vivre la tradition, demain les enfants pourront se glorifier. Que tu saches qui tu es. Sois fier de toi, Fréquente les anciens, ils t'informeront du passé.

wo'eenaa wíínóó heetaa wíínóó nookohëssiinaa mbooyëkkoo kon mbokcëŋgoo nooncii dūu enat wíínóó	La langue est la même, la tradition est la même; s'il n'y a pas de jalousie, il n'y aura pas de malentendu. Donc, mes parents noons, soyons unis.
--	--

La question de Richard est la suivante : sans identité, que devenons-nous? Pour lui, ne pas croire en sa culture signifie ne pas exister. Surtout, ce chant de longue date, revisité aujourd'hui dans la mouvance de la folklorisation du mbilim, ramène la responsabilité des Noons de se souvenir du passé afin de mieux comprendre les actions de leurs ancêtres qui défendaient littéralement l'indépendance de l'ethnie noon. Les quelques lignes de ce chant rendent compte de la situation actuelle des Noons en articulant leur histoire autour de la préservation de leur culture : on y sent le poids de la honte sur la communauté qui perd actuellement sa culture, mais en soulignant toutefois qu'il est toujours possible de se ressaisir afin de mettre de l'avant toute la place des Noons d'antan aux yeux des Noons de demain et ce, dans une continuité pourtant sans interruption, comme si l'on accusait aussi la mémoire de jouer un rôle dans le devenir actuel de la communauté.

Les savoirs et savoir-faire des Noon, soulignés dans la musique comme des talents particuliers et précieux, sont aussi mis de l'avant dans les soirées de mbilim, notamment l'artisanat. Ces savoirs et savoir-faire revêtent une importance toute singulière parce que liés à un autre symbole fort qu'est celui de l'environnement naturel pour les Noons, plus particulièrement le rônier, qui accompagne la communauté de façon si intime que celui-ci se voit même l'objet d'une personnification qui lui vaut même une glorification. C'est le cas précis de la pièce *hul* qui signifie littéralement « rônier » en noon. Dans cette pièce, on présente le rônier comme un homme prénommé Sambe et à qui l'on doit tout : une maison, un métier, un revenu. Ce chant glorifie et magnifie la relation entre le Noon et ce compagnon mystique qui donne la possibilité à la communauté de se bâtir un environnement sain duquel découleront toutes les connaissances plus techniques. Ce chant est aussi un souhait : celui de reconnaître que le savoir-faire lié au rônier, répandu qu'il est à travers tout le Sénégal, l'est grâce au travail des Noons. Par ce chant récent, une création de Richard, celui-ci vise à conscientiser la jeunesse noon afin qu'elle prenne part à la préservation active de cet arbre, qu'elle prenne soin de son environnement naturel, mais surtout, qu'elle reconnaisse que la communauté noon rayonne déjà à travers le Sénégal grâce à

son artisanat et qu'il faut assumer et revendiquer ces savoirs afin de redonner aux Noons la place importante qu'ils occupent pourtant encore aujourd'hui dans un pays qui n'en tient pas compte.

**Pièce n° 12 : *hul* (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020).**

<i>Texte en noon</i>	<i>Texte en français</i>
kañaate waaye kañaate kañaate mbokcii kañaate kañaate nooncii kañaate hul onďeroo tetėk ė'tėroo laangcaa mė njippė tuuy' hul sambe mė unėn njecetŋgaa ngė kul kė-noon  oomaacėŋ kul kėnoon koh onėndaa ketėkaa pes nė njariñ njarinjaa aaw kul bew' yaalcaa pangaa betėw'baa toon fė aaw bangėŋ saawiinaa fė hot hul sambe waay hul sambe yėrė en waay hul sambe terėn panjė' hul sambe terėn mbaanė' hul sambe terėn basij	Louons-le! Louons-le! Louons-le! Les parents, louons-le! Louons-le! Les Noons, louons-le! Le rėnier me donne du bois. Il me donne des feuilles. Et je construis une case. Oh Rėnier Sambe, je reconnais tes valeurs au sein de la communautė noon. Les enfants Noons, Dieu t'a donnė un arbre à multiples usages. Sa valeur est prėsente partout. Si les hommes fabriquent, les femmes vendent. Si tu te diriges vers Saawi, tu verras. Oh Ronier Sambe, Rėnier Sambe, c'est le meilleur. On fait des paniers avec Rėnier Sambe. On fait des chapeaux avec Rėnier Sambe. On fait des nattes avec Rėnier Sambe.

Enfin, la bravoure et la rėussite sont des attributs particuliėrement forts chez les Noons; en tėmoigne le chant *Thiangola*, chantė traditionnellement au retour des chasseurs afin de souligner, justement, leur bravoure et leur rėussite, mais qui s'est vu attribuer aujourd'hui un titre jugė ġquivalent par Richard, voire littėralement synonyme aux yeux de la communautė tout entiėre : *Mbilim noon*. Possiblement le lien le plus important entre un chant traditionnel et sa performance actuelle dans le rėpertoire de Richard, ce chant associant la bravoure et les exploits des Noon du passė au mbilim des Noons d'aujourd'hui sans en opėrer de distinction incarne fondamentalement le lien entre les Noons se battant pour la sauvegarde du territoire et de leur culture ġ la fonction que l'on veut aujourd'hui attribuer au mbilim lui-mėme. Celui-ci se voit ainsi devenir le moyen par excellence de rendre compte du combat des Noons pour leur

revendication d'une place dans l'histoire de longue date du Sénégal, mais aussi le médium de prédilection des Noons pour la diffusion de leur message. Toutefois, pareil exploit de « chasse » demande inévitablement que l'entièreté de la communauté se mobilise pour une réussite qui bénéficiera à toutes et à tous.

**Pièce n° 13 : *Thiangola* (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2019).**

Les propos de cette dernière pièce peuvent aussi être mis en perspectives à la lumière d'un autre chant, *Kowis*, qui reprend l'héritage des anciens pour réveiller en chaque Noons le potentiel d'affirmer une identité noon forte pour le futur (*kowis* signifie « demain » en noon). Ce chant composé tout récemment par Richard rappelle explicitement la honte qui pèse sur l'esprit du groupe et qui suscite généralement dans la communauté le désir de rejoindre la communauté sérère et, par ce fait, tend aussi à contredire cette même volonté de se joindre à un groupe qui empêcherait possiblement la reconnaissance des Noons en tant que groupe ethnique ayant une place importante dans l'histoire de leur pays. Ainsi, Richard rompt dans sa pièce avec la volonté d'unifier *Cangin* et Sérères pour inciter les Noons à se réapproprier leur passé afin d'en faire un fondement identitaire fécond afin de ramener la possibilité de transmission de la culture entre les aînés et les jeunes. Cette visée qu'il met de l'avant, bien plus qu'une idée d'apaisement, est ni plus ni moins aujourd'hui une invitation à faire la paix avec un passé qui, si on peut l'interpréter de telle sorte, pourrait plutôt être relégué à l'oubli si les Noons étaient « assimilés » aux Sérères.

**Pièce n° 14 : *Kowis* (Richard Ndione, 2019).**

<i>Texte en noon</i>	<i>Texte en français</i>
Kowis chalen kë-malgasse Igna mbo lakh beo lena dou kë-tunga Bi kowis fou solen wonane Kë-lassen nga eno thionone	Que demain occupe nos pensées/esprits Ce que nous avons, approprions-le nous Demain, lorsque tu en ressentiras le besoin Il te suffira de le saisir
O ma gi ibet kë-dek Du sof ndokh cis sungu none Sungu fa hay kë-bedo diam	Plantons un arbre Évocateur de la protection de Sungu Noon Qui nous mènera vers la paix

Sungu fa hay kë-tuk heden gay	Exaltant son ethnie
Kogun None fo yungo hayen Khana du toufko djama dungu Mbe na du eno uino ne Senegal ekewo garu ne	Le fils de Noon qui reste impassible Qui ne porte pas l'héritage de ses ancêtres Le jour où nous serons unis Le Sénégal parlera de nous
Tegun None mbiden gue xel Mbo ya malgox xawana lene so yare Lena malbet ko-boku mbokh Ya lengo kë-noon sulgen da	Le nom de « Noon » pèse sur les esprits L'image que les gens te prêtent, tu dois t'en défaire C'est l'humain qu'il te faut voir Vite, la communauté a besoin de toi
Mo wo igne tax de ye kë-noon tes feno	Je demande : « Pourquoi la communauté noon est restée derrière ? »
Ko de la gue yatcha mangel ndo an wore la cissi Ya tcha karu nené kul-noon O ma njingu so you nené gue djamaniwi	Cette harmonie qui nous liait s'est dissoute Nos aïeux ne sont plus Tes enfants sont perdus dans la société
Wo a chengu Du toma chengu ne kul-noon	Parlons de nous Faisons de nous des Noons

En outre, les symboles mis de l'avant dans le mbilim des Noons mettent en lumière l'aspect revendicateur d'un « état » noon et d'un besoin de regarder vers l'avenir. Ce besoin d'avenir et de reconnaissance du passé pour y parvenir est assez prégnant dans les thématiques musicales actuelles que l'on retrouve dans les textes, qu'ils soient traditionnels ou récents, mais particulièrement dans les créations de Richard qui donne à ses pièces des titres tels que *Solidarité*, *Laïcité*, *Kowis*, etc. À ce sujet, si les symboles présentés ici le sont effectivement en tant que symboles alors qu'ils auraient effectivement pu l'être aussi comme des thématiques du mbilim d'aujourd'hui, c'est parce qu'ils représentent beaucoup plus un idéal à atteindre – ou plutôt à retrouver; alors que ce que l'on admet généralement comme des thématiques chez les Noons relève beaucoup plus de structurations sociales ou de conduites à (re)mettre en place visant aujourd'hui la réappropriation de la culture noon. Ces symboles représentent finalement des idéaux-types du passé à retrouver afin d'affronter la paralysie de la communauté et de mener à bien le combat d'antan sur la scène nationale actuelle. En parallèle, les thématiques abordées ci-dessous balanceront de plus en plus, dans un futur déjà en cours de réparation, le mouvement

de réappropriation du passé par l'adaptation de structures sociales passées afin que les jeunes d'aujourd'hui puissent se remémorer le passé de leurs aînés. Ces thématiques se présentent donc comme les enjeux des générations de demain.

### 7.3 Les thématiques actuelles privilégiées dans la musique

Une analyse de différentes performances du mbilim suffit à rendre compte du fait qu'un glissement s'opère aujourd'hui au sein de la communauté Noon depuis les aînés souhaitant la mobilisation pour la culture noon vers une jeunesse qui cherche plutôt à l'oublier (voir chapitre précédent). Ceci s'observe notamment dans la modulation et l'adaptation des Noons en situation de performance face aux contextes de cette performance et aux spectateurs présents, surtout lorsqu'issus de groupes différents. Toutefois, il en est tout autrement lorsque l'on porte une attention particulière sur les sujets et thématiques des chants de mbilim : tout au contraire, le cheminement de la pratique du mbilim conserve de longue date une volonté intrinsèque de valoriser, de conserver et de mobiliser la culture noon et ce, peu importe l'artiste en performance ou la génération qui le demande. Même à travers la mobilisation d'un discours pro-Sérères dans la musique de mbilim, celle-ci est toujours fondée sur la possibilité d'assumer le passé afin de mieux s'en servir pour asseoir une identité noon forte pour les générations de demain. En effet, les chants précédemment observés lient clairement la culture matérielle, les savoirs et savoir-faire, la force et la bravoure, tout comme la manière d'« être » Noon à une spécificité noon à souligner, encourager et sauvegarder.

Plusieurs tentatives sont en cours actuellement pour la préservation de la culture noon. D'un côté, certains membres de la communauté, particulièrement parmi les jeunes qui ont bénéficié d'une éducation universitaire, misent sur une meilleure (re)connaissance de tout un chacun pour une meilleure communication et un meilleur partage de la culture et, donc, pour un transfert et une sauvegarde culturelle plus efficaces. C'est ce que pense notamment Patrice Ndione, linguiste, qui travaille actuellement à recenser et regrouper chaque Noon en fonction de sa classe d'âge (i.e. sa génération d'appartenance en fonction de son année de naissance, chaque année représentant ainsi une classe d'âge). Selon lui, il faut reconnaître l'importance des regroupements en générations, comme cela se faisait traditionnellement, pour le maintien des

liens hiérarchiques via le système de chefferies fonctionnant traditionnellement sur plusieurs niveaux : maison, concession, quartier, village, etc. C'est la communication entre ces niveaux hiérarchiques – ou plutôt le déclin de cette communication – qui laisse croire à Patrice que l'urbanisation toujours plus présente cause un problème de cumul de classes d'âges chez les Noons : puisqu'il n'y a plus d'autorité pour le maintien des tâches et des rôles au village, les jeunes tendent à quitter les milieux ruraux pour la ville, et plus particulièrement la capitale (Patrice Ndione, 11 février 2020). À cause de l'exode des jeunes vers les grands centres, on assiste donc au regroupement des naissances de 2000 à 2003, par exemple, plutôt qu'à des regroupements par années.

Cette dynamique contemporaine n'est pas anodine puisque qu'elle éloigne la communauté noon de ses traditions initiatiques qui avaient pour but de resserrer le tissu social à travers l'initiation pour le passage à la vie adulte de tous les hommes du même âge, par exemple suite à la circoncision où tous les jeunes nouvellement circoncis se retiraient en forêt pour une guérison pendant laquelle des codes de communication intimes et secrets étaient même développés (voir chapitre 4). Ces codes perdurent toujours aujourd'hui chez les aînés qui peuvent se comprendre entre eux à la simple vue d'un geste anodin pour les autres, comme le tirage du lobe d'oreille droit ou gauche. Si les rituels initiatiques n'ont plus de nos jours la même forme qu'auparavant chez les Noons, le but de la recension est donc de permettre le jumelage de classes d'âges inter-villages pour l'organisation et le financement d'événements caritatifs qui prendront généralement la forme d'un mbilim ou, à tout le moins, d'un moment organisé autour d'un mbilim<sup>157</sup>.

Les tenants de cette solution soulèvent en somme un problème de mobilisation, de motivation et d'engagement chez les jeunes alors même que ceux-ci participent à l'exacerbation de la problématique de l'urbanisation qui serait à la fois un facteur interne et externe de la perte de l'oralité et d'originalité de la culture noon. En effet, l'urbanisation, me dit-on, est un facteur externe par son influence sur le mode de gestion foncier, par exemple, qui remplace la gestion

---

<sup>157</sup> Si le projet de recension des classes d'âges se déploie très largement dans la communauté, la zone de Fandène n'est toutefois pas concernée puisque, selon Patrice, le problème de classes d'âges ne se pose pas parce que les habitants de la zone auraient mieux conservé les traditions Noons.

des champs communs (*yoon yat* en noon) du village par un code légal et étatique. C'est aussi un facteur externe qui agit sur le mode de transmission de la culture qui se voit alors remplacé par l'écriture. En tant que facteur interne, en contre-partie, c'est cette même urbanisation qui influe sur les mutations culturelles en encourageant les jeunes à quitter les villages pour entreprendre des études, par exemple, suite auxquelles le travail convoité sera plus généralement en milieux urbains. Pour celles et ceux qui misent sur les classes d'âge, il est clair que l'urbanisation est un nouveau mode de colonisation agissant comme une mise sous tutelle de tout une communauté obligée ainsi au « brassage culturel » et à la disparition culturelle (Patrice Ndione, 11 février 2020).

J'ai moi-même pu observer une recrudescence de l'adhésion aux classes d'âges chez les jeunes qui sont ainsi « nommés » (génération Indigo, par exemple) et reconnus proportionnellement à leur implication dans leur communauté, et plus particulièrement dans les activités de leur Église. La visée de ce groupe misant sur les classes d'âges est très certainement la responsabilisation des membres de la communauté qui doivent ainsi reconnaître leur implication dans la désertification de la culture noon. En témoigne d'ailleurs les paroles de Patrice qui martèle régulièrement que « c'est quelqu'un de responsable qui peut danser le mbilim! » À ce sujet, le regroupement en générations pourraient mener, à termes, à la création d'une école de danse de mbilim parce que, toujours selon le collectif, « le mbilim, c'est la vie ». Ainsi, il m'apparaît que dans ce type de projet pour la revalorisation de la culture noon, « le mbilim, c'est la finalité » (Patrice Ndione, 11 février 2020) : le travail de sauvegarde de la culture (et donc aussi du mbilim) se doit d'être célébré par un mbilim en tant que concrétisation d'une démarche, comme un point d'horizon à atteindre.

Seul problème dans ce travail toutefois : il s'effectue majoritairement en milieu catholique parce que les dirigeants du projet considèrent l'Islam comme un frein à la transmission de la culture noon dans un contexte où la conversion des Noons au mouridisme, notamment, s'accélère toujours plus. Il se crée donc une sorte de schisme prenant la forme d'un cercle vicieux dans cette initiative : d'une part, le préjugé des catholiques envers les musulmans les pousse à mettre les musulmans de leur propre communauté à l'écart alors que, d'autre part, les musulmans se sentent de moins en moins concernés par les entreprises de sauvegarde de la culture noon par le

milieu catholique. Cette dynamique renvoie à ce que mentionne Richard concernant les mécanismes sociaux tacites au sein de la communauté noon et qui excluaient automatiquement les membres s'écartant de la ligne de l'implicite bien pour la communauté (Richard Ndione, 12 mai 2019). Ceux-ci perdaient automatiquement le droit d'être « noons » et devenaient errants jusqu'à leur intégration culturelle, par inter-mariage par exemple, à un autre groupe ethnique.

Cette façon de considérer le mbilim comme point culminant dans la transmission de la culture noon est répandue et se retrouve aussi chez les membres de la communauté comme Richard Ndione qui, eux, tentent le ralliement de toute la communauté noon autour du mbilim, peu importe la religion, et d'en faire l'exportation et la démonstration aux autres groupes ethniques du pays : « [...] la communauté noon. Soi-disant ce sont les natifs de la commune de Thiès, et on ne parvient pas à exister sur le plan culturel; y'a de quoi se poser la question. » (Richard Ndione, 8 mai 2019) Richard m'expliquait ainsi ses ambitions pour le mbilim et sa volonté d'en faire une pratique *musicale* qui puisse permettre la reconnaissance des Noons sur un plan culturel partageable :

Notre problème, c'est-à-dire, comme on tend vers un truc de modernisation, il [Djiby Faye]<sup>158</sup> ne se colle pas à ça; lui, il est plutôt traditionnel [...] Ça commence à changer... Mais ces gosses-là [les tambourineurs de l'Ensemble Rakhane Mbissane avec qui Richard se produit en concert], je les ai formatés, dans le rythme; c'est-à-dire, auparavant, ils faisaient que du traditionnel avec des vieux. Et je leur ai fait savoir qu'il fallait mettre ça [le rythme]... Moi, c'est un projet que j'ai fait avec eux. Le projet, c'était de mettre le mbilim, le *sam seu mou na*; c'est-à-dire, de faire un accompagnement avec la guitare, ce sont des accords, et de mettre ça dans le truc, que ce soit carré. C'est ce que j'ai travaillé avec eux. C'est pour cela [que] tous les chanteurs [...], ils veulent s'accompagner avec ces gosses-là. Parce que, quand tu amènes des claviers, quand tu amènes des koras, ils vont jouer là-dessus. (Richard Ndione, 26 avril 2019)

D'une part, ce qui marque le plus dans le discours de Richard est sa volonté de « formater » le mbilim afin de lui donner une forme et une structure sur laquelle tout musiciens pourra performer aisément, *qu'il soit Noon ou non*. En effet, alors que l'esthétique acceptée du mbilim dans la communauté rejette l'utilisation de la kora, par exemple, celle-ci est, d'un autre côté, un vecteur de transmission et de propagation du mbilim pour une place plus largement acceptée au

---

<sup>158</sup> Djiby Faye est un autre tambour major à la tête d'un ensemble sabar. Sa troupe et lui-même sont ceux accompagnant Marie Ngone Ndione lors de ses mbilim et pour l'enregistrement de ses albums.

Sénégal et au sein des autres groupes ethniques du pays. Si l'utilisation de la kora dans le mbilim le fait s'éloigner des sonorités minimales acceptables chez les Noons pour la conservation d'une performance du mbilim *aux couleurs noons*, la kora rallie toutefois les Noons aux groupes mandingues qui, eux, ne voient pas nécessairement de problème à l'intégration de leurs couleurs à un genre *qui en a besoin pour survivre*.

Cette reconsidération du mbilim à travers sa modernisation, via la langue wolof par exemple, ne fait pas l'unanimité chez les aînés puisque cette « ouverture » représente pour eux une sorte d'exploitation du mbilim qui ne correspond pas à la raison d'être de *leur* mbilim. Ils parlent plutôt d'une révolution du mbilim par son retour auprès des jeunes qui « ne battent [cependant] pas les origines » (groupe des aînés de Fandène, 23 février 2020). Là se situe véritablement la cassure entre les générations : pour les aînés, la danse est le fondement même du mbilim. Ils souhaiteraient même former un comité de sauvegarde du mbilim qui travaillerait à la chorégraphie du mbilim pour la transmission des identités individuelles et groupales dans les pas de danse. Le travail de ce comité consisterait ainsi en la collecte des rythmes dits « standards » – ceux qui associent et représentent les grandes familles noons – tout en misant sur le message véhiculé comme régisseur de la vitesse de la danse (voir ci-dessous). À ce que l'on me dit chez les aînés, il faudrait faire « apprendre la danse pour “marquer le pas” » (groupe des aînés de Fandène, 23 février 2021). Encore, le vocabulaire musical, à caractère polysémique, renvoie d'emblée à l'« appartenance ethnique » pour laquelle les éléments de culture à conserver relèvent d'attitudes, de savoirs et de mobilisation. Des expressions telles que « sonorités » et « harmonie(s) » ne renvoient pas au musical lui-même, mais bien à *comment* la culture noon devrait « sonner » et « bouger ». La volonté de plusieurs franges de la communauté noon de « faire école » du mbilim est omniprésente et s'inscrit dans une réflexion autour de la préservation de la culture noon, à la fois par la danse, mais aussi par la valorisation de l'environnement naturel et du rônier.

a) Perte de tempo, perte identitaire : ne plus danser et s'effacer

Pour les Noons, le mbilim, c'est la danse; mais ce que les gens dansent, c'est leur « appartenance » : chaque groupe saafi a son appartenance au mbilim grâce à un rythme différent (voir le chapitre 5). Et une des problématiques soulevées par les aînés actuellement qui

décrient la perte graduelle de repères et de sens dans mbilim est liée, de façon généralisée, à son tempo. En effet, ce que voient les aînés depuis quelques années, me dit-on, est une augmentation toujours plus accentuée du tempo d'exécution du mbilim lors des performances plus modernes, et ce serait cet excès de vitesse qui empêcherait les jeunes de danser aujourd'hui. Pour les Noons, on le comprend en fonction des chapitres précédents, cesser de danser signifie ni plus ni moins que l'abandon d'un mode d'existence et de transmission du fait d'être et de faire communauté. Selon ce que j'observe depuis plusieurs années, il est vrai d'une part que les jeunes Noons dansent de moins en moins *selon la vision de leurs aînés*, mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils ne *dansent* plus.

En effet, il est clair que les jeunes dansent aujourd'hui; et ils sont même majoritaires parmi les danseurs si je me fie aux nombreux mbilim auxquels j'ai pu assister depuis ces dernières années. Le problème des aînés est que, comme mentionné au chapitre 5, la performance dansée ne renvoie plus aux mêmes codes pour ces jeunes. Les aînés voient dans la danse un médium de communication au sein du groupe et une façon d'être et de vivre à la suite de leurs ancêtres; alors que les jeunes y voient maintenant une façon de se divertir. Il y a donc typiquement une scission qui se crée entre les jeunes et les aînés qui se rangent de plus en plus autour des expressions originelles définissant ce qu'est la « musique » pour les Noons depuis toujours : l'« ambiance festive » chez les jeunes et « faire la généalogie » chez les aînés. Si ces deux facettes du mbilim se devaient autrefois d'être mobilisées pour qu'un mbilim puisse « être », force est de constater qu'une sélection s'observe aujourd'hui 1) en fonction des expériences extérieures vécues par les jeunes qui quittent relativement tôt les villages pour cheminer aussi en milieux urbains; et 2) selon la référence au passé que souhaitent conserver les aînés.

D'autre part, il m'apparaît aussi que l'argument de la vitesse excessive du mbilim n'est pas non plus la raison de cet effacement identitaire dans la danse puisqu'une comparaison entre différents enregistrements, étalés dans le temps, témoigne plutôt du contraire et ce, de façon assez claire. Le « désir » de justification de la perte identitaire des Noons par une incapacité de danser chez les jeunes qui serait liée à l'augmentation de la vitesse du mbilim tend à reposer plus sur une tentative d'ancrage de la problématique identitaire dans la responsabilisation des jeunes plutôt que sur une réelle considération des paramètres performanciers du mbilim. En

effet, une écoute attentive des enregistrements d'archives, à Keur Moussa, parallèlement à ceux que j'ai pu effectuer sur le terrain et à ceux rassemblés pour la restitution de la culture noon, témoigne du fait que si une légère variation du tempo s'y retrouve, celle-ci montre que les aînés avaient plutôt tendance à performer plus rapidement qu'aujourd'hui le mbilim. Toutefois, cette variation ne se retrouve pas non plus entre tous les enregistrements d'un même chant que l'on pourrait avoir enregistrés en des moments différents. Tout au contraire, la tendance actuelle est plutôt au ralentissement du mbilim chez les jeunes, et ce ralentissement est fortement critiqué par les générations intermédiaires de la communauté. Il y a donc une double responsabilisation des jeunes qui contribueraient à la perte identitaire de la communauté par leur incapacité de danser aujourd'hui : selon les aînés, le mbilim d'aujourd'hui est trop rapide alors que pour les générations intermédiaires, ce même mbilim est trop lent.

Les enregistrements faits dans le cadre de la Restitution de la culture noon témoignent bien de ce phénomène où un chant relativement posé entendu lors d'un mbilim et performé par Richard sera à ce point plus rapide pour la Restitution que Richard en perd même le souffle. Aussi, la mise de l'avant chez les aînés qui performent pourtant toujours beaucoup plus rapidement que les jeunes générations, mais plus lentement que leurs aïeux si l'on se fie aux enregistrements des missionnaires s'observe à travers toute la mobilisation d'un discours sur la vitesse prise par Richard pour la pièce *yengü léén* sur notre album *Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui*. Cette pièce, que Richard mentionne avoir ralenti par choix dans le cadre de la production du disque par rapport à l'habitude, a rencontré beaucoup de critiques cependant au sein de la communauté qui contredisait le choix de Richard. Si ce dernier justifiait son choix fait afin de bien « marquer » le caractère traditionnel de la pièce, le sentiment généralisé dans la communauté étant la perte de vitesse qui signifiait aussi pour eux une perte de sens. Toutefois, une comparaison de cette pièce entre son enregistrement sur le disque et un autre trouvé dans les archives de Keur Moussa ne témoigne d'une si infime différence qu'elle ne m'était pas apparue à la première audition. C'est plutôt, selon mon ressenti plus occidental, un effet attribuable à la stabilisation des tambours que l'on pourrait rapprocher du *bambass* (voir le chapitre 5), ce qui inscrirait en faux l'utilisation du rythme dans ce chant et qui induirait un sentiment de perte.

**Pièce n° 15 : *yëngü léén* (Rich'Art Ndione et Le Saawal, 2020)**

**Pièce n° 16 : Piste 75\_1-9 : Après la récolte (*yëngú léén*; CDsp1, arch. de Keur Moussa)**

Outre la perte de vitesse qui agit nécessairement sur la performance dansée de l'identité individuelle et groupale, l'incapacité de danser chez les jeunes, tel que le conçoivent les aînés en référence à leur jeunesse, laisse donc un sentiment particulièrement présent de perte identitaire chez ces derniers qui voient ainsi l'identité des Noons disparaître par l'impossibilité de plus en plus répandue de compléter les rythmes identitaires des Noons dans le mbilim. En contre-partie, l'expression des jeunes noons semble aujourd'hui tenir de critères qui sont tout autres. En effet, la méconnaissance des rythmes et des *mbak* au sein des jeunes générations les aura obligés à une attache différente à leur mbilim. Il est vrai que certains d'entre eux ont entamé tout récemment un retour à leurs racines en se rapprochant de leurs aïeux afin d'apprendre comment se performait le mbilim d'antan. Cela est vrai particulièrement pour celles et ceux qui ont pu ou qui côtoient toujours Richard ponctuellement et qui le suivent et l'encouragent dans sa démarche artistique. Cela est aussi vrai pour les jeunes avec qui j'aurai eu la chance de travailler pour la présente thèse; celle-là même qui, pour eux, aura fait office de déclencheur pour la sauvegarde, au sein de la communauté et par la communauté, d'un patrimoine qui, d'abord en perte de vitesse, jouit maintenant d'un revivalisme qui en change le sens. En effet, le rythme expressif d'un état d'*être* d'antan se module maintenant en une double démarche afin de redonner du sens au mbilim : l'adaptation moderne de rythmes identitaires dans la mobilisation des groupes de classement d'âge et la mise de l'avant de messages socio-politiques et de revendication dans des styles différents du mbilim, mais qui le place toutefois en tant que substrat auquel les jeunes reviennent pour s'inspirer.

Le mbilim d'aujourd'hui prend donc une toute nouvelle signification et devient porteur d'un sens nouveau : plutôt que référant à ce que le groupe est depuis longtemps, celui-ci réfère maintenant à ce que le groupe est et souhaite être à l'avenir dans un Sénégal fort de ses jeunes artistes et qui reconnaît leur place dans un paysage culturel ne laissant personne derrière. En effet, les jeunes parlent aujourd'hui comme s'ils voulaient faire du mbilim pour porter un message fort, mais c'est dans la musique rap ou le reggae qu'ils tentent de porter ce message. Toutefois, ce n'est pas parce qu'ils se désintéressent de la tradition. Au contraire, Yves Ndione, le fils de Richard Ndione, est aussi un jeune artiste aux talents multiples (chant, dessin,

sculpture, etc.) et qui anime régulièrement des mbilim. Avec cette nouvelle génération de performeurs du mbilim, c'est l'expression « faire du mbilim » qui se complexifie dans leur démarche : on peut animer des mbilim, sans toutefois faire de mbilim; et l'on peut chanter le mbilim dans un autre style musical que le mbilim. En d'autres mots, les jeunes Noons considèrent que l'important dans le mbilim, c'est à la fois le message et l'événement, et plusieurs d'entre eux se réapproprient ces éléments au sein d'autres styles musicaux afin de rejoindre plus de jeunes, tout en visant, ultimement, un retour au mbilim traditionnel.

Ils considèrent ainsi la modernité comme pouvant être porteuse de la tradition mais, dans tous les cas, cette même modernité est vue comme un tremplin pour la promotion de cette même tradition. On veut « passer à autre chose », mais aussi se souvenir. Pour eux, « faire mbilim » est porteur de modernité, contrairement à leurs aînés pour qui « le mbilim » devient vecteur de cette modernité. C'est une différence ontologique dans laquelle les deux propositions articulent une ambiance (le contexte de l'événement) et un message (en lien avec le passage des générations, et donc avec la généalogie). Finalement, sans que les aînés n'adhèrent au(x) devenir(s) du mbilim, la jeunesse noon semble par sa réappropriation du mbilim avoir finalement réussi à joindre les deux facettes essentielles qui dictent encore aujourd'hui la raison d'être du mbilim. Et cette réconciliation entre l'ambiance et faire la généalogie n'est pas la seule réussite de ces jeunes de la communauté noon : ils travaillent activement à rendre le lien de proximité qui liait autrefois le mbilim et l'environnement naturel, notamment dans la figure du rônier.

#### b) L'importance de l'environnement naturel : le rônier, cœur de la culture Noon

La jeunesse noon semble en effet vouloir se réapproprier les codes de ses ancêtres, et un amalgame est donc en train de se produire autour d'éléments et thématiques très précises de leurs traditions, notamment autour de la place du rônier. En effet, un mouvement récent de revitalisation de la culture noon s'est mis en branle, particulièrement suite à nos recherches insistantes, à Richard et moi, dans les différents villages de la communauté. Aux dernières nouvelles, deux étudiants désiraient même faire du mbilim leurs recherches de licence et de

master : respectivement une sur la danse et le théâtre<sup>159</sup>, et un sur les rythmes du mbilim. De plus, des regroupements et collectifs associatifs naissent depuis quelques années, surtout en milieux catholiques, autour d'intérêts communs pour en faire la promotion, notamment via des associations culturelles comme *Koh éwatt mpaati*<sup>160</sup> (traduisible du noon par « Que Dieu multiplie les grâces ») et des groupes Facebook comme *Serere noon*<sup>161</sup> qui mettent de l'avant des initiatives de collectes d'éléments traditionnels qu'ils et elles jugent importants et dignes de sauvegarde (les échelons et classes d'âge, par exemple; voir figure 21 ci-dessous).

**PREFOCUS-NOON**  
Pérenniser et Revaloriser les Fondements de la Culture Sérère Noon

*Rétablissons le système des classes d'âge, un aspect fondamental et exemplaire de la culture Noon que l'urbanisation risque de faire disparaître à jamais.*

**Etape 1 : Recensement de la**  
**CLASSE D'AGE 2003**  
**Cangin et Saawi**

**Vous êtes de 2003 ou connaissez une personne née en 2003, veuillez soutenir le projet en nous contactant au :**  
**77 527 97 13 (Cangin) ou 77 652 18 38 (Saawi)**

***Ki Noon hay ki pess !***

Autres contacts : **77 626 89 46** (Daniel de Padde) - **78 179 48 32** (Georges de Nguinth) - **77 403 14 50** (Urbain de Grand Thialy)

Figure 21 - Annonce du pré-focus noon pour le rétablissement des classes d'âge  
 Source : Facebook, publication du 1<sup>er</sup> décembre 2019 par Patrice Ndione dans le groupe *Serere noon*

<sup>159</sup> Cette recherche pourrait bien être porteuse de renouveau puisque des 12 dernières années, je n'ai eu vent d'aucune pratique de théâtre au sein de la communauté noon.

<sup>160</sup> <https://www.facebook.com/groups/366307054732984/> (consulté la dernière fois le 15 décembre 2021)

<sup>161</sup> <https://www.facebook.com/groups/992810200740631/> (consulté la dernière fois le 15 décembre 2021)

Dans tous les cas, ces mouvements de recollection d'éléments de culture traditionnelle se concrétisent et se matérialisent particulièrement autour de la figure tutélaire du rônier, comme en témoigne l'appel du pré-focus noon ci-dessus, et autour de certains mots-clés qui reviennent dans toutes ces initiatives : pérenniser, revaloriser et fondements. Dans le discours des jeunes auteurs et autrices de ces organisations, ces trois mots semblent se concrétiser dans ce que le rônier peu apporter encore aujourd'hui à la communauté noon. Toutefois, il semble actuellement y avoir une divergence grandissante entre les acteurs et leurs intérêts de parler d'un élément précis de la culture noon et ce, même si le discours de toute la communauté s'articule clairement autour de la danse et du rônier. En effet, chez les aînés par exemple, ce sont particulièrement les femmes qui discutent du devenir du mbilim puisque, selon ce que me disent généralement tous les aînés de la communauté, ce sont les femmes uniquement qui chantaient autrefois le mbilim, les hommes étant relégués à la performance dansée. Les femmes chantaient et passaient jadis les messages dans la communauté et représentaient ainsi le fondement même de la culture noon dans le mbilim puisque, pour rappel, ce qui était rythmique dans le mbilim, c'était primordialement le chant : c'est le rythme du chant qui faisait l'originalité du mbilim.

Cette dynamique s'inscrit en toute logique avec le système matriarcal pré-catholique des Noons – qui ont tendance aujourd'hui à réfuter cette information pour affirmer un patriarcat de longue date, sans toutefois que j'aie pu confirmer ou infirmer cette possibilité. Les hommes étaient donc, quant à eux, les danseurs : ceux qui performaient en quelque sorte l'identité des localités. Ils sont depuis toujours les maîtres de la maison ayant un pouvoir sur les femmes et les enfants, et l'attribution de ces rôles performatifs dans le mbilim d'antan est en complète adéquation avec le système de filiation et de rapports de genres avant l'arrivée du catholicisme et de l'Islam : le système de filiation des Noons animistes était matrilineaire, mais patrilocal et de lignée agnatique (Grégoire, 2016a) avec préséance de l'oncle maternel le plus âgé dans la relation avunculaire.

Les femmes peuvent ainsi discuter entre elles de l'importance de cette culture du mbilim lors des regroupements féminins, alors que les hommes rencontrés parmi les aînés préfèrent de loin parler de l'importance du rônier et de son utilisation pour mettre de l'avant des savoir-faire concrets et qui sont un moyen évident d'exportation de marchandises à travers tout le Sénégal.

Effectivement, le rônier participe à la fabrication des paniers et des meubles, entre autres choses qui, eux, se retrouvent actuellement dans une dynamique de touristification du Sénégal. Qui n'a jamais vu les paniers en rônier lors de son passage au Sénégal, sans toutefois savoir que ceux-ci sont de fabrication noon? C'est donc, pour les aînés qui n'ont pas eu accès à l'éducation universitaire généralement, à la fois une façon concrète de redonner aux Noons la reconnaissance de leur travail et un moyen de subsistance accru. C'est à cause de cette vision marchande de plus en plus répandue que les aînés militent actuellement pour la création du Festival du Rônier dont Richard Ndione est le porteur depuis quelques années, mais qui n'a toujours pas vu le jour (voir chapitre 8). On préfère donc l'obtention d'une reconnaissance immédiate du travail du quotidien avec le rônier, plus directe, que la reconnaissance indirecte d'une formulation identitaire abstraite et réservée à une minorité. Les aînés, qui voient en les jeunes générations une dérive dangereuse vers l'effacement de la spécificité noon mettent donc de l'avant des mécanismes plus concrets pour une existence de la communauté, maintenant, pour ce qu'ils sont aujourd'hui, afin de permettre à ces jeunes générations d'être et d'incarner la communauté noon qu'ils pourraient et/ou voudraient être, demain : une image qu'ils mettent inmanquablement en opposition avec ce qu'ils étaient dans un passé qui les hante toujours par le refus de mettre au clair les relations inter-ethniques et coloniales de la fin du 19<sup>e</sup> siècle.

L'Atelier régional sur l'élaboration de la liste indicative du patrimoine culturel immatériel de la région de Thiès, qui s'inscrit dans les actions mises de l'avant par le Centre culturel de Thiès et son ancienne directrice Anne Marie Faye, a mis sur sa liste de pratiques culturelles susceptibles de se voir patrimonialiser par l'État du Sénégal les « savoir-faire de la vannerie du rônier » qu'il décrit ainsi :

Le travail du Ronier et de ses dérivés (vannerie, mobilier, habitat) est une longue tradition dans la région de Thiès. Ces savoir faire et habiletés manuelles sont transmis de génération en génération. Aujourd'hui, le désintéressement des jeunes et le difficile écoulement des produits plombent les activités liées au travail du rônier. (p. 3-4)

Il y a donc plusieurs dynamiques qui s'installent autour de la relation entre le mbilim et le rônier. D'une part, parmi les aînés, une dynamique de genres où les femmes tentent de mettre de l'avant l'environnement naturel dans le mbilim afin de témoigner de son importance dans un mode de communication traditionnel, alors que les hommes misent sur la sortie du rônier du mbilim pour

une reconnaissance plus immédiate et ne demandant pas nécessairement la prise en compte de la culture noon dans son intégralité. D'autre part, une dynamique générationnelle dans laquelle les aînés visent la mise en lumière directe du rônier, contrairement aux jeunes pour qui celui-ci demeure un symbole omniprésent dans la réarticulation d'une identité noon complète, mais moderne. En tous les cas, la place prépondérante du rônier dans la mobilisation de savoirs et savoir-faire liés à l'environnement naturel des Noons renvoie directement à une conception animiste de longue date et toujours constitutive de leurs croyances religieuses.

En effet, on me mentionnait régulièrement l'importance du rônier dans l'environnement des Noons, soit en des termes de compagnonnage, soit en des considérations plutôt mystiques : « On ne sait pas d'où il vient ni comment il est tombé sur le sol des Noons », mais « là où les Noons sont, il y a le rônier » (Marie Ngone Ndione, 19 février 2020). Déjà, cette acceptation d'une « apparition » du rônier dans la vie des Noons témoigne d'une relation particulièrement intime, mais aussi d'une réactualisation chrétienne de l'apparition du Christ qui serait apparu aux Noons sans même qu'ils aient pu expliquer cette présence qui les suit maintenant là où ils s'installent. Le rônier est « un arbre mystique qui s'est accompagné avec le Noon. C'est le compagnon du Noon. C'est pour cela, ils peuvent faire beaucoup de chose avec. Et ça, ça suffisait de montrer le visage des Noons [...] C'est la volonté divine de Dieu. » (Richard Ndione, 26 avril 2019). Cet arbre important pour les Noons entretiendrait non seulement une relation privilégiée avec eux de par son attribution d'un caractère vivant et dialectique avec les membres de la communauté, mais il se trouve aussi plus particulièrement que les dernières études botaniques et ethnobotaniques sur cet arbre, selon mes échanges avec Matteo Auger-Micoux, étudiant à la maîtrise en ethnobotanique au Conservatoire de Genève sous la direction de Fred Stauffer<sup>162</sup> avec qui j'ai aussi eu l'occasion d'échanger à de multiples reprises au sujet des palmiers par le passé, démontreraient que cette variété de palmier ne se retrouve physiquement, et de manière naturelle, uniquement à Thiès. Cette situation exceptionnelle tend aujourd'hui à renforcer cette relation mystique entre les Noons et le rônier.

---

<sup>162</sup> Fred Stauffer est conservateur responsable de l'herbier de phanérogamie des Conservatoire et Jardin botaniques de la Ville de Genève et grand spécialiste mondial des palmiers.

En pratique, les savoir-faire du rônier sont effectivement propres aux Noons, comme en témoigne une simple comparaison rapide entre certains objets vendus en bordure de route et fabriqués en rônier chez les Noons et les mêmes objets, importés du Mali et de la Mauritanie, fabriqués à partir du palmier doum (*hyphaene thebaïca*) qui pousse pourtant aussi à Thiès sans être utilisé. Témoigne aussi de cette spécialisation du rônier une tournée faite dans les Niayes, zone située entre Thiès et la côte et où le palmier à huile est cultivé en très grande quantité et exploité sous tous ses aspects culinaires : huile de palme, huile palmiste et vin de palme. Accompagné de Matteo Auger-Micoux, nous avons découvert dans cette zone n'appartenant pas aux Noons que les savoirs et savoir-faire qui s'y trouvent proviennent de la Casamance et auraient été amenés par les Diolas. La manière de cultiver le palmier dans cette région diverge grandement de celle des Noons : là, on peut par exemple récolter le vin de palme pendant près de 60 saisons sur un même arbre, en plus de faire la collecte des régimes fruitiers pour la fabrication des huiles de palme et palmiste. Un rônier, quant à lui, meurt après une seule saison de récolte de vin chez les Noons. En ce sens, la relation mystique avérée entre les Noons et le palmier rônier a de quoi laisser perplexe en regard de cette utilisation qui semble abusive du rônier, surtout sachant que la communauté Noon n'ignore pas l'existence de cette technique permettant à l'arbre de vivre beaucoup plus longtemps et, ainsi, de fournir une ressource beaucoup plus abondante et durable.

Selon mes entretiens, il en résulte que les Noons *décident* consciemment d'ignorer cette technique, même dans le contexte actuel de l'accélération de la déforestation des rôniers, ces zones de culture des rôniers. La technique diola consiste à tailler le palmier à huile pour stimuler une concentration maximale de régimes de fruits au centre de l'arbre, puis on « pique » des entonnoirs dans les régimes en fleurs pour y récolter la sève de l'arbre, seule substance que l'on boit et qui compose le vin de palme. En plus de donner un vin beaucoup plus sucré, cette technique permet de surcroît d'utiliser les fruits pour en faire l'huile de palme et l'huile palmiste, ce qui n'est pas possible avec le palmier rônier, entre autres à cause du type différent des régimes fruitiers. En refusant d'appliquer cette technique pourtant connue depuis longtemps chez les Noons, ceux-ci choisissent chaque saison quel arbre ils sont prêts à voir mourir et déterminent celui qui « laissera sa vie » pour fournir à la communauté le si précieux vin de rônier que l'on appelle *kop* en noon. On « tue » donc l'arbre pour s'y alimenter, et on le consommera donc

entièrement dans le processus de mise à mort : la sève de l'arbre deviendra du vin, ses feuilles deviendront des toits de cases et ses bois en deviendront la charpente, son cœur tendre sera mangé ou donné aux animaux, et les bouts secs et fibreux qui en pendent serviront au feu de cuisson. Les feuilles et le bois qui ne se destinent pas à la fabrication de cases seront utilisées dans la confection de paniers et de mobiliers.

Conformément à la division genrée de la communauté et des croyances animistes noons, le rônier est, selon ce qu'on me dit, comme le Noon : « il y a le mâle et la femme » (Richard Ndione, 26 avril 2019). Le mâle fournit le tronc et le bois, alors que la femelle donne des fruits, et « c'est la volonté divine de Dieu [...] c'est Dieu qui a voulu donner la possibilité [aux Noons] d'exploiter cela » (idem.). C'est la même attribution de sens que celle vue au chapitre 2 et qui découle du culte de Déméter et Kore, tout en divisant cette relation de l'arbre à Dieu dans une Sainte Trinité fonctionnelle et symbolique particulièrement importante pour la communauté. Il y a donc là un paradoxe apparent dans la relation intime et pieuse entre le Noon et le rônier, mais la « nécessité » qu'un d'entre eux soit sacrifié pour la consommation littéralement de l'âme vitale de l'autre se résout dans la réactualisation qu'évoque Descola dans sa description de l'ontologie animiste :

la prédation est avant tout une disposition à incorporer l'altérité humaine et non humaine au motif qu'elle est réputée indispensable à la définition du soi : pour être vraiment moi-même, je dois m'emparer d'un autre et l'assimiler. Cela peut se faire par la guerre, la chasse, le cannibalisme réel ou métaphorique, le rapt des femmes et des enfants, ou par des moyens rituels de construction de la personne et de médiation avec des affins idéaux dans lesquels la violence demeure confinée au plan symbolique. La prédation [...] est la reconnaissance que sans le corps de cet autrui, sans son identité, sans le point de vue qu'il porte sur moi, je resterai incomplet. (Descola, 2005: 545-46)

Le lien qui unit le rônier et la communauté Noon est donc bel et bien celle, animiste, dont l'attribution d'une âme équivalente ou, dans les termes de (Descola, 2005), d'une intériorité similaire, les place sur un même pied d'égalité et de complétion. Cette relation animique par excellence qui perdure chez les Noons se traduit pour eux par le maintien non pas d'une identité qui pourrait être qualifiée de « pré-catholique » puisqu'ils inscrivent aujourd'hui cette pratique dans un quotidien pieux participant aussi à renforcer leur pratique catholique, mais bien dans un mode d'existence, d'être et d'identification au monde qui n'exclue aucunement la possibilité d'être catholique. En effet, j'aurai moi-même pu être témoin d'une cérémonie, entre autres

événements, en août 2015 dans le cadre des fêtes patronales de la paroisse Saint Pierre Julien Eymard de Kouidiadiène, et d'un rituel performé dans l'église du village où des jeunes filles ont entamé une procession en dansant accompagnées de la chorale. Celles-ci, vêtues de pagnes en paille qui recouvraient leurs habits, portaient sur leur tête des offrandes à l'autel où le *kop* a servi pour des libations au Christ. Cette performance très émouvante positionnait alors concrètement les Noons à une frontière entre l'animisme et le catholicisme, exactement ce qu'attendaient autrefois les membres du clergé dans leur mission d'évangélisation. De plus, cette situation fait le pont entre les pratiques quotidiennes et le compagnonnage de la communauté avec le rônier qui participe ainsi à la ré-intégration du mbilim à l'Église. Après une entrée du mbilim à l'Église pour sa restructuration, puis sa sortie du lieu de culte pour sa réappropriation par les Noons, c'est toutefois au tour de l'Église de se réapproprier le message de la communauté à travers le symbole actuel du mbilim.

#### 7.4 Du retour du mbilim à l'église

Alors que mes observations tendaient précédemment (2010-16) à démontrer l'utilisation du mbilim dans la construction du répertoire musical performé à l'église, la présente recherche, si elle ne discrédite pas ces démonstrations, tend en complémentaire à démontrer que les artistes du mbilim utilisent maintenant l'Église pour la construction de leur répertoire. En effet, les allers et retours entre le mbilim (la « tradition ») et l'Église catholique (la religion) matérialisent en quelque sorte le retour de la tradition vers l'Église pour raffermir et propager le combat identitaire que vivent les Noons. D'une part, on l'a vu, le jeu de guitare dit en « double gamme » du mbilim découle directement de la technique de réharmonisation de ses rythmes et mélodies pour la construction du répertoire choral liturgique de tradition occidentale, à quatre voix. Il s'agit donc d'une situation où l'Église utilise la culture pour permettre son enracinement dans le quotidien des Noons qui s'en réapproprient ensuite le produit pour faire avancer leur pratique musicale dite « traditionnelle » dans la sphère laïque. Toutefois, et d'autre part, un exemple concret témoigne aujourd'hui de ce retour du mbilim à l'église.

Le 7 septembre 2019, la paroisse Saint-Pierre-Claver a présenté un concert choral dont la première partie demeurait fidèle à l'appropriation du mbilim par l'Église, soit un concert avec

un répertoire religieux dont les pièces sont écrites à partir de mélodies et de la structure rythmique du mbilim. Mais la seconde partie présentait une collaboration entre les maîtres de chœur de la paroisse et Richard Ndione qui a accepté de performer deux pièces parmi ses compositions, accompagné par la chorale : *se waayee*, une pièce traditionnelle déjà présentée précédemment, et *Mo ne ni na*, une de ses compositions. La visée était simple : faire la promotion de la culture noon traditionnelle. Contrairement à l'habituelle conversion du mbilim à la liturgie, cette réharmonisation proposait plutôt de faire entrer la chorale dans le mbilim : performées devant l'église (à l'extérieur), il s'agissait ni plus ni moins d'un mbilim utilisant la « tradition » musicale de l'Église, plutôt que l'inverse qui s'est opéré dans le passé, afin d'affirmer haut et fort la nécessité de garder en vie la culture noon (voir la partition de la pièce, annexe L). Ce chant, dont la musique et les paroles ont été composées par Richard, aborde la question du Mystère de la vie et la question du Jugement Dernier. Richard utilise ce chant afin d'exhorter les membres de la communauté à une noblesse qui puisse guider celle-ci à travers les questionnements existentiels, là où la noirceur et la peur de l'inconnu se doivent d'être surmontés par une confiance aveugle dans les faits.

Si le texte et son contexte de performance nous renvoient à prime abord à une foi catholique forte – voire la foi plus généralement, toutes allégeances confondues puisque Richard est musulman – il n'est pas anodin qu'il s'adresse ainsi à la communauté noon en termes de regrets. Effectivement, *Mo ne ni na* est un exemple flagrant de paraphrase du combat de Richard pour la reconnaissance des Noons et de leur véritable place dans l'histoire du Sénégal. Cette pièce de mbilim s'inscrit à la fois, en tant que vecteur identitaire, dans une reconnaissance de l'implication de l'Église pour la modulation de l'identité noon dans le temps, et comme médiateur socioculturel pour la consolidation d'une identité groupale n'ayant finalement pas à renier son passé ni ses allégeances pour exister. Richard illustre son propos avec l'image de quelqu'un qui avancerait à tâtons dans une pièce complètement noire et qui toucherait une chaise : cette personne sait bien qu'il s'agit d'une chaise, même sans la voir (Richard Ndione via WhatsApp, 10 novembre 2021).

L'incertitude exprimée dans cette pièce peut être vue à plusieurs niveaux : d'une part, il y a cette incertitude quant aux recherches historiques et à la mise au jour d'éléments passés jugés

compromettants aujourd'hui pour la promotion d'une identité noon « acceptable ». D'autre part, il y a l'incertitude de l'acceptabilité de ce passé redécouvert par les autres groupes ethniques sénégalais, particulièrement les Sérères, groupe au sein duquel une majorité de Noons souhaite aujourd'hui évoluer. Toute cette incertitude est ainsi liée à la peur du jugement *des* et *par* les autres (le Jugement Dernier), un jugement qui perdure et pèse sur les consciences depuis déjà très longtemps. Toutefois, Richard invite et encourage les membres de sa communauté à continuer d'avancer et à faire confiance à la vie, d'assumer la réalité : une réalité qui a fait des Noons les Noons qu'ils devraient être aujourd'hui afin de surmonter l'épreuve de leur propre conscience pour ne plus avoir de regrets.

Habilement, Richard ramène ainsi la volonté des Noons d'exister, mais dans une foi catholique ouverte à la présence d'un passé qui existait jadis sans elle et qui admet aujourd'hui une différenciation religieuse entre catholiques et musulmans, sans mise à distance. Lors de cette performance du 7 septembre 2019, les règles de l'Église ont été prédominantes : Richard, positionné en avant-scène, était accompagné par le chœur, placé derrière en respectant un positionnement strict par pupitre (SATB), et par les sabars qui, eux, étaient en retrait, sur le côté de l'aire réservée à cette performance. Si, donc, les acteurs de l'Église ont respecté à la lettre le code de l'institution dans une scénographie plutôt statique, les membres de la paroisse qui assistaient à la soirée ont quant à eux reçu l'événement comme une soirée de mbilim à l'église et ont pu danser et répondre aux appels des tambours.

En outre, si le mbilim d'antan avait été mis de côté par l'Église qui tentait de s'implanter sur le territoire, puis admis dans la liturgie suite à Vatican II dans sa forme afin d'en faire un répertoire religieux véhiculant des symboles animistes, les membres de la communauté noon des générations successives auront ensuite pu « ré-apprendre » à performer le mbilim dans une modulation instrumentale où les instruments modernes, la technique de jeu et la raison de performer ont contribué à la modulation identitaire de groupe. La sortie de l'Église de ce mbilim « nouveau genre », parallèlement à la création d'un répertoire folklorisant et pour l'animation de soirées et d'événement pouvant ou non s'inscrire dans la vocation religieuse, a ensuite permis à une communauté noon en recherche identitaire de se réapproprier une tradition à la croisée des allégeances religieuses. Cela permettait à tous ses membres de se rattacher à un message

d'espoir mis de l'avant et porté par des artistes dont l'influence dépassent maintenant plus largement celles de la communauté noon grâce aux jeunes générations qui décentralisent le combat des Noons vers les centres urbains. Enfin, avec *Mo ne ni na*, Richard réintègre le mbilim actuel dans une Église au su de ce combat social pour la reconnaissance, tout en faisant de cette alliée institutionnelle la porteuse d'une identité que l'on veut associer à une période précédant son action chez les Noons.

**Pièce n° 17 : *Mo ne ni na* (Richard Ndione et la Chorale Saint-Pierre Claver, 2019).**

La soirée en question a été un tel succès que la collaboration entre Richard et les choristes de la paroisse aura été reconduite pour une seconde performance, celle-là dans le cadre du lancement de l'album *Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui* (voir chapitre 8). En effet, le concert organisé le 18 janvier 2020 pour ce lancement mettait en scène la collaboration entre l'ensemble Rich'Art Ndione et Le Saawal et la chorale Saint-Pierre-Claver à travers les deux mêmes pièces, *se waayee* et *Mo ne ni na*. La première différence par rapport à la première performance conjointe est ma participation à la guitare, avec le claviériste qui accompagne habituellement Richard lors de ses concerts. La deuxième différence repose, elle, dans la mise en scène beaucoup plus scénarisée, spectaculaire et à grand déploiement, mais s'inscrivant dans la même visée promotionnelle de la culture noon. Enfin, la dernière différence, quoi que majeure, a été la sortie du rôle de la chorale qui, à notre grande surprise (en témoigne d'ailleurs la réaction des musiciens sur scène dans le prochain extrait vidéo), aura quitté la scène pendant *Mo ne ni na* pour aller se joindre à la frénésie de la foule qui a alors investi l'air de danse suite aux premiers appels des tambours.

**Vidéo n° 9 : *Mo ne ni na*, lancement d'album (extrait, Rich'Art Ndione et Le Saawal avec la Chorale Saint-Pierre Claver, 2020).**

Cette expérience est exemplaire à plusieurs niveaux. En premier lieu, parce qu'elle indique que les dynamiques actuelles d'échanges entre les Noons et l'Église se renversent. Effectivement, après une adhésion rapide des Noons au catholicisme qui aura finalement contribué à les marginaliser davantage, la mission du clergé est en perte de vitesse par la montée de l'Islam parmi les figures de proue de la communauté. La nécessité de modulation du discours unificateur

de l'Église, qui de plus est maintenant aussi tenue par un clergé local et noon, se fait donc par un rassemblement non plus autour d'une restructuration religieuse des croyances, mais bien autour d'un combat qui répondra éventuellement aussi à l'idéal catholique prôné sur le terrain : la fraternité, le vivre-ensemble interculturel et inter-religieux, etc. En effet, la performance de l'Église, à travers la chorale lors de ce concert, ne s'adressait pas aux catholiques, mais plutôt aux Noons de toutes confessions. Cette performance qui stimulait les catholiques qui voyaient le visage d'une Église présente et prenant part au combat, mais qui stimulait aussi les musulmans qui redécouvraient les liens profonds qui les unissaient à cette même église, été un facteur de réussite de l'événement. L'image de reconnaissance par une Église ouverte d'une culture qui pourrait ne pas s'y restreindre et inclure un passé dont elle n'a pas toujours été le canalisateur. En second lieu, ma seule participation dans la restitution d'un mbilim aux harmonies résolument modernes et dans une mise en scène mettant en vedette le rônier (voir chapitre suivant) faisait de cet événement la pierre angulaire d'un parcours revendicateur qui prenait dès lors une autre dimension, internationale. Enfin, cette même mise en scène, diffusée largement par des reportages en direct à la télévision nationale, réussissait à répondre à la volonté de la communauté de rejoindre les autres groupes ethniques du pays, en plus d'avoir rassemblé pratiquement toute la communauté noon sur la place publique de Thiès, là où se tenait le lancement, cette même place qui, avant de s'appeler la « Place des Thiéssois », s'appelait la « Place de France ».

Il y avait donc là tout ce que les Noons désiraient, tant chez les aînés que chez les jeunes, tout en véhiculant le message que tout le courage et la force que la communauté aura déployé depuis toutes ces années porte enfin ses fruits : la restitution d'un mbilim dans une programmation musicale illustrant une pratique cheminant depuis les 150 dernières années (voir à ce sujet la présentation du programme, qui suit à la lettre l'ordre des pièces sur le disque *Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui* et qui est se retrouve dans le livret accompagnant le disque); une modernisation du style stimulant l'imaginaire des jeunes par l'ampleur de la production, une mise en scène et des costumes qui réconciliait aussi les artistes quittant la communauté avec la possibilité de faire du mbilim « quelque chose de grand »<sup>163</sup>; une reconnaissance de l'Église de

---

<sup>163</sup> À cet effet, et sans pouvoir confirmer ces propos toutefois, on m'aura répété à de nombreuses reprises suite à l'événement, tant à la mairie qu'au sein de la communauté noon, que celui-ci avait été le plus grand déploiement

l'importance de ses membres dans son installation, et sa survivance au Sénégal jusqu'à aujourd'hui, et de l'importance des croyances traditionnelles animistes dans la figure tutélaire du rônier. Tous ces éléments sont d'une importance capitale dans ce que les Noons considèrent aujourd'hui comme étant la restitution d'une culture noon à la croisée des traditions, des époques et des générations. Le prochain chapitre leur sera donc consacré afin de mettre en lumière la déclinaison de ces dynamiques *artistiques* et de rendre compte de nouvelles pratiques qui continueront assurément à donner de nouveaux sens au mbilim des Noons.

---

technique et technologique de toute l'histoire de Thiès, tout événement confondu, si ce n'est du passage de Youssou Ndour en tournée dans la ville, en 2012, alors qu'il venait aussi d'être nommé ministre de la Culture et du Tourisme dans le nouveau gouvernement de Macky Sall.

## Chapitre 8 De la restitution de quelle culture noon...?

Quelques semaines seulement après mon retour à Thiès pour mener ma recherche doctorale, il m'est apparu très clairement que la communauté noon s'essouffait, affaiblie qu'elle était par le trop grand nombre de projets sans suite, peu importe leur envergure, qui tentaient de voir leur concrétisation à Thiès pour valoriser la culture noon. On me répétait sans cesse qu'il fallait, de façon urgente, « mettre une identité culturelle sur la localité » (Richard Ndione, 26 mars 2019). Mais nos échanges et nos réflexions, à Richard et moi, avec certains membres de la communauté villageoise, renvoyaient constamment à l'absence de volonté de l'État sénégalais à reconnaître publiquement la culture noon et de souscrire pour elle à un réel plan de sauvegarde. Le mot qui faisait trembler toutes les lèvres et qui stimulait chaque fibre corporelle chez les Noons était la patrimonialisation.

D'une part, les intellectuels décidant de s'impliquer adoptaient la posture des Noons parmi les Sérères, ce qui contredisait théoriquement la thèse du déclin de la communauté et de la perte de sa culture. D'autre part, les villageois(es) motivé(e)s et qui pouvaient avoir certains contacts bien placés dans la culture ne respectaient pas les marches à suivre et pressaient un système étatique qui ne répondait aucunement à cette impatience bouillonnante. Encore, les autres ne savaient tout simplement pas comment entamer une démarche pour la patrimonialisation de leur culture. « Par où commencer...? » revenait comme un *leitmotiv* incessant, décourageant celles et ceux qui pouvaient avoir créativité et motivation. Mon arrivée était donc à point, et je devenais

ainsi l'instrument de leur lutte pour atteindre plus directement les acteurs de changement susceptibles d'être plus impressionnés par la situation si un universitaire occidental, un *toubab*<sup>164</sup>, mettait la pression avec des recherches académiques plus poussées. Je n'étais malheureusement pas venu au Sénégal dans cette optique, et mon implication personnelle n'était jusque-là pas une option, si ce n'était que je désirais comprendre la culture noon en m'imprégnant de leur musique.

Mon retour faisait donc suite à la conclusion récente du projet de Restitution de la culture noon initié par l'ancien Conservateur du Musée régional de Thiès, M. Fadel Thiam. Or, l'ambition au cœur de ce projet avait su stimuler un autre type d'engouement chez certains membres de l'administration culturelle de Thiès, voire du Sénégal plus largement. À titre d'exemple, l'Atelier régional sur l'élaboration de la liste indicative du patrimoine culturel immatériel de la région de Thiès a décidé de suivre les revendications de la communauté noon et d'ajouter le mbilim à sa liste de pratiques culturelles susceptibles de patrimonialisation au courant de l'année 2016. Sous la rubrique « Historique et descriptif de la pratique », on peut lire pour le mbilim :

Chants, danses, rythmes traditionnels spécifiques à l'ethnie NOON, le Mbilim était, dans le passé, un rituel organisé après l'hivernage pour remercier le ciel pour les bonnes récoltes. De nos jours, le Mbilim a suivi la marche évolutive du monde, il est devenu polyvalent, présent dans les cérémonies de baptême, de mariage et même de celles des funérailles. (p. 4)

Cette description est dérangeante et ce, pour plusieurs éléments qu'elle apporte. En effet, il est d'une part des plus évident lorsque l'on consulte les aîné(e)s que le mbilim ne se performait pas jadis uniquement après l'hivernage et en remerciement au ciel pour les bonnes récoltes. Cette proposition témoigne de l'absence problématique d'un minimum de consultation auprès de la communauté afin de connaître l'histoire et/ou l'historique de la pratique du mbilim. D'autre part, cette même proposition laisse présager d'une sorte de renouvellement récent dans les raisons mêmes pour lesquelles pourrait être tenu un mbilim, comme si l'on associait maintenant « chants, danses, rythmes traditionnels » à une interprétation occidentale d'une manifestation musicale, mettant de côté la fonctionnalité communicative fondamentale au mbilim et

---

<sup>164</sup> Pour rappel, *toubab* est le surnom donné aux blancs par les Sénégalais. Celui-ci peut souvent prendre une connotation négative en mettant de l'avant que l'on est étranger et que l'on devrait retourner d'où l'on vient; mais il est utilisé sensiblement par tout le monde pour référer « au blanc », ou « ce blanc-là ».

l'impossibilité de distinguer la pratique artistique de l'événement et de son ambiance. Le mbilim se serait donc aussi « modernisé » pour entrer dans les cérémonies de baptême, de mariage et de funérailles, ce qui me semble pour le moins arbitraire et non fondé. Enfin, ce qui est d'autant plus dérangeant avec cette proposition de patrimonialisation du mbilim tel que décrit est de savoir, suite à ma rencontre avec Ibrahima Wane, acteur important de l'Atelier régional pour la collecte des pratiques susceptibles de patrimonialisation – celui-ci est d'ailleurs aussi directeur de la sous-commission « Musique » de la Commission 6 « Les arts et la culture » du projet de réécriture de l'histoire générale du Sénégal –, que les seules observations faites du mbilim pour l'établissement de cette liste auront été un passage, pour lui et son équipe, d'au plus deux heures à Fandène lors de la performance mise en scène de Marie Ngone Ndione. Ils y ont alors vu l'ensemble sabar et les choristes, l'utilisation de la kora qu'ils ont jugée comme un emprunt à la culture mandingue, et ils sont repartis sans interroger la communauté ni les aînés, sans recherches plus poussées qu'un simple passage-éclair.

Toute cette situation est problématique, mais ce n'est pas de mauvaise foi que les gestionnaires sénégalais travaillent sur la cristallisation d'un mbilim qui n'en est pas un : ils fondent leurs réflexions et leurs observations sur le projet de restitution de la culture noon. Si cette « restitution » est réputée avoir fait avancer considérablement la cause des Noons pour redonner la place qui lui revient à leur culture, il s'avère malheureusement que le projet n'a pas été mené différemment que pour l'observation du mbilim par les membres de l'Atelier régional. Pour preuve de l'échec de ce projet, l'association *Kúl Noon*, le regroupement collectif des Noons de Thiès fondé en 2001 et dont les activités étaient au point mort depuis des années (voir annexe M), a réfléchi et mis en place en 2016, grâce au travail acharné de François Bagne Ndione et Richard Ndione, le Festival culturel noon (FESCUN; voir annexe N). La première édition a bien eu lieu, mais la seconde est constamment reportée, voire oubliée depuis l'avènement de la pandémie mondiale de Covid-19 en mars 2020.

De surcroît, l'échec de reconnaissance de la communauté noon, de son patrimoine et de sa culture du quotidien, a motivé Richard et d'autres acteurs institutionnels tels que Fadel Thiam à mettre sur pied en parallèle un second festival, celui-ci axée sur la valorisation de toute la culture noon à travers l'utilisation du rônier (voir annexe O). Ce festival n'a toutefois jamais vu le jour

jusqu'à maintenant et ce, malgré tous les efforts de Richard. C'est pourquoi il devenait très important, pour la communauté Noon, et qui plus est pour Richard, que quelqu'un de l'extérieur s'associe à ce combat des Noons pour la sauvegarde et la patrimonialisation de la culture noon. C'est à ce moment, entre la fin d'un projet sans lancement et la déroute d'un festival dont le départ est sans poursuite, que je suis revenu au Sénégal, en mars 2019, et que l'on a décidé que je serais du combat avec la production d'un album international de mbilim.

Dans pareil contexte, il m'apparaît clair que la possibilité, pour moi comme pour la communauté noon, de se servir de la présence et l'expertise de l'autre devenait à la fois providentielle et particulièrement prégnante. Toutefois, le fait d'être étranger dans l'apprentissage souhaité du mbilim faisait de moi un élément polarisant, par la mise en paradigme des postures intérieures et extérieures de la culture étudiée (Tiryakian, 1973). Je devenais aussi une source de *challenge* pour les tenants de cette même pratique culturelle qui devaient alors négocier les informations qu'ils allaient me communiquer pour que l'on puisse documenter et performer, ensemble, le mbilim – des informations qui, ils le savaient, allaient aussi se retrouver dans ma recherche doctorale. Cette étiquette nous obligeait dès lors à aborder de front les tensions interculturelles que générait le fait d'être porteurs de traditions différentes et à nous inscrire mutuellement dans une sorte de partage réciproque et une instrumentalisation explicite, dans une dynamique d'échange dialogique qui aura de surcroît mis de l'avant la nécessité de ma participation impliquée dans un processus d'explicitation de la différence culturelle. Finalement, interroger à la fois les limites musicales dans la pratique, tout comme cette pratique dans le quotidien des Noons, aura permis d'obtenir un portrait beaucoup plus complet et probant du phénomène observé. Le meilleur exemple pour l'explicitation de ma proposition est la production de notre album de mbilim. Le mouvement de restitution et la production de notre album de mbilim seront donc présentés et analysés plus en détails ici, ainsi qu'une convergence récente du mbilim vers un état de monétarisation et de spectacularisation de la pratique *musicale* du mbilim pour en faire un élément de continuité culturelle dans le changement.

## 8.1 À grand projet, grand financement : Ou l'absence de recherche...

Un retour rapide de la méthodologie envisagée pour la présente recherche, particulièrement en ce qui a trait aux entretiens, laisse entrevoir que près du tiers des observations prévues visait le mouvement de restitution de la culture noon initié par l'ancien conservateur du Musée régional de Thiès. Très rapidement toutefois, ce mouvement m'est finalement apparu comme étant le reflet de la volonté d'un acteur impliqué dans sa communauté pour la valorisation de sa culture, Richard Ndione, qui soumettait des projets disparates à un conservateur de musée qui ne savait que faire des surplus budgétaires qui devait toutefois être dépensés. Aussi pourrait-on dire de ce mouvement qu'il aura plutôt été la finalité d'un grand projet : effectivement, ce *Projet de documentation de la musique traditionnelle des Sérère None*, de son intitulé complet et officiel (voir annexe P), aura été l'instrument d'une finalité justifiant tous les moyens envisageables afin de mettre de l'avant une communauté ethnoculturelle qui ne comprenait pas nécessairement les motivations ni les implications d'une démarche de recherche qui visait moins la documentation que la (re)création artificielle de rituels mis en scène pour laisser une trace pour la jeunesse.

À termes, ce projet de près de 10 millions de francs CFA octroyés par l'Ambassade des États-Unis<sup>165</sup> et déployé entre 2013 et 2016 aura laissé un froid entre la communauté et une *intelligentsia* qui ne sait maintenant plus comment aborder la question de l'identité socioculturelle des Noons dans un paysage Sénégalais croyant maintenant qu'ils sont « Sérères » depuis la nuit des temps alors qu'ils s'attendaient à être plus spécifiquement noon. Au fond, le désir de patrimonialisation de la culture noon que je croyais provenir de la frange intellectuelle de la communauté ne découle pas de celle-ci; c'est Richard qui est le moteur de tous les mouvements qui ont été initiés toutes ces dernières années pour la mise en lumière de la communauté. C'est le besoin de s'associer avec les politiciens et les dirigeants pour l'obtention de moyens financiers qui m'auront laissé croire qu'il s'agissait là d'un réel désir d'aller de l'avant pour cette culture.

---

<sup>165</sup> Cette subvention de 9 730 000 francs CFA provient du Fonds des Ambassadeurs pour la Préservation Culturelle et représentait en 2013 tout près de 20 350\$ CAN ou près de 14 850 €. Voir annexe Q pour la couverture médiatique du lancement et de la clôture du projet.

Le résultat de cette initiative à grand budget et de longue haleine tombe donc dans une sorte de néant, en ce sens qu'au final, on a restitué une culture « noon » qui ne représente pas les Noons qui la détiennent et ne témoigne pas non plus de leur volonté de mettre de l'avant une culture s'inscrivant dans un passé polémique, un présent problématique et un futur incertain. De plus, on a tenté dans ce projet de restreindre le mbilim dans sa seule « musique » afin de rejoindre une plus grande frange populationnelle, tout en tentant de surcroît de plaire en quelque sorte aux bailleurs de fonds, les États-Unis, en leur montrant des résultats « probants » qui respecteraient sa tradition musicale. Malheureusement, le travail fait spécifiquement pour répondre à l'intitulé du projet n'aura porté que sur la transcription musicale du mbilim sous forme de courtes partitions accompagnées de quelques lignes de présentation et du texte chanté. C'est, à toute fin pratique, la restitution d'une « facette » particulièrement restreinte et restreignante de la culture noon à un public occidental dont les traditions et les conceptions de ce qui est « musical » ne cadrent aucunement avec ceux des Noons.

Une compilation de musique de mbilim a donc été produite et constituée à partir de multiples performances extérieures enregistrées à l'aide d'un simple enregistreur numérique tenu à la main par Richard. Un livret de transcriptions musicales a aussi été produit, avec comme introduction un texte rédigé par un intellectuel respecté de la communauté et stipulant que les Noons sont Sérères et que leur nom actuel leur a été attribué par les Wolofs suite aux conflits de la décennie 1860. Pour le reste, c'est Richard qui aura fait pression afin de redistribuer l'argent dans la communauté en échange de sa participation à la mise en scène de rituels traditionnels qui ont aussi été enregistrés : le mariage et les cérémonies funèbres (qui ne présentent par ailleurs pas la possibilité d'entrer en transe chez les femmes lorsqu'elles atteignent un état second à travers le *loy*; voir le chapitre 4); la circoncision et le tatouage des gencives; et enfin les séances de divination pour la rétention des pluies et pour l'identification des revenants. Une base de données était initialement prévue au budget afin de répertorier le travail de collection, mais celle-ci n'est toujours pas consolidée jusqu'à ce jour. En somme, la totalité des documents récoltés comptent, ensemble, une vingtaine de giga-octets partagés entre les doublons de certains enregistrements et la disparition de certains autres. C'est donc, à mon sens et aux yeux de la communauté, un résultat pour le moins malheureux et qui n'aura finalement rejoint personne chez les principaux concernés. Bien sûr, une cérémonie de

restitution à bel et bien eu lieu, avec des personnalités politiques influentes, et la communauté aura pu bénéficier d'une aide financière providentielle; mais sans plus.

Néanmoins, malgré la déception des Noons, il en ressort, selon mes propres entretiens avec certains intellectuels de la communauté qui se sont impliqués dans la démarche, que la « définition » de ce qui est Noon ou non a par la suite fait l'objet d'une réflexion et de longues discussions afin de déterminer ce que l'on voulait réellement sauvegarder du patrimoine noon. Selon ce que j'ai pu tirer de quelques rencontres auxquelles j'ai pu assister, est noon ce qui relève des trois points suivants : 1) la langue noon; 2) la culture noon en tant que « vestige » historique; et finalement 3) le territoire d'origine, Thiès. Ainsi, pour eux, est Noon toute personne partageant ces trois critères, de façon exclusive. À ma proposition que ces critères puissent correspondre à une histoire noon faisant la démonstration que les Noons aient été Noons depuis aussi loin que deux millénaires jusqu'à leur installation et leur résistance sur le territoire actuel de Thiès, c'est beaucoup plus une sorte de malaise généralisé qu'un appui, ne serait-ce que gêné, que j'ai reçu. C'est donc après plusieurs réactions similaires vis-à-vis de ma proposition que j'ai pu comprendre que ce malaise ne résidait pas dans un désaccord avec moi, mais bien dans l'obligation de maintenir une position chez ces intellectuels qui ne leur permettait plus aujourd'hui de mettre de l'avant la seule possibilité d'être « Noon ». C'est pourtant le message que leur envoient les membres de la communauté qui, eux, répondaient désormais favorablement à cette même proposition d'une longue histoire noon en regard de toute la revalorisation de leur culture rendue possible par mes recherches avec Richard, d'une part, mais aussi grâce à cette impulsion que recevaient alors les jeunes pour se rapprocher de leurs aïeux.

L'initiative de ce projet de restitution aura aussi donné une impulsion, en parallèle, aux intellectuels noons qui voyaient poindre une opportunité supplémentaire : celle du *Projet de réécriture de l'Histoire générale du Sénégal, des origines à nos jours* initié par le professeur Iba Der Thiam en 2013. Alors que des pourparlers se sont organisés et qu'un comité a même été créé afin d'évaluer la possibilité d'y revisiter l'histoire noon, et face aussi à l'image plutôt superficielle d'un succès restreint qui n'aura d'influence, finalement, qu'au sein d'une communauté noon pourtant peu concernée par la restitution officielle de leur culture, la question de la mise de l'avant d'une culture noon forte de son histoire repose toujours aujourd'hui sur

une question : *Qui va le faire?* Face au manque de connaissances précises dû à un accès limité aux ressources financières, académiques et historiques, voire à la formation académique nécessaire à une telle recherche dans l'histoire de la communauté noon et du Sénégal, il apparaît évident pour la frange intellectuelle que la cible est plutôt inatteignable. Le *momentum* concorde plutôt bien avec la possibilité de faire pression pour la seule inscription des Noons dans l'Histoire du Sénégal, voire la possibilité d'y inclure une mention qui se veut consensuelle. Toutefois, cette frange intellectuelle en est toujours à négocier les versions de l'histoire à mettre de l'avant, tout en mettant l'accent sur « les idées et hypothèses que nous croyons justes et bien pour la communauté » (réunion du 29 novembre 2019 avec le comité noon informel pour la *Réécriture de l'Histoire générale du Sénégal*).

Cette négociation, même si émanant encore une fois d'une volonté tout à fait réelle de laisser la place aux Noons dans l'histoire du Sénégal, repose encore aujourd'hui sur la seule question de l'oubli ou non du passé pour une reconstruction d'un présent par une sélection de moments moins stigmatisants de la mémoire noon. De telles démarches visent donc beaucoup plus l'acceptabilité et la désirabilité sociale des Noon (Macé, 2011) sur le plan national que la mise de l'avant de leur culture et de leur apport à l'histoire du pays. De ces deux projets de restitution d'une culture noon, l'une à travers le Musée régional de Thiès et l'autre, la réécriture de l'histoire du pays, il est clair que l'impasse se situe dans la volonté des intellectuels impliqués de ne pas revenir sur un passé blessant, stigmatisant, afin de plaire et de mieux s'inscrire à l'intérieur d'une nation forte d'un groupe Sérère comprenant les Noons en tant que particularisme socioculturel. Ceci est une volonté tout à fait valable et compréhensible vu tout l'impact et le tort que cette histoire aura causé à toute une communauté; néanmoins, force est de constater qu'au cours des 10 dernières années, cette stratégie n'a pas été garante de succès.

De plus, on constate aujourd'hui que la redécouverte de la culture noon d'antan par les jeunes stimule à la fois un retour aux origines de la communauté, mais aussi une ouverture chez les aînés qui acceptent de plus en plus d'aborder leur histoire. Des tabous sont actuellement en train de tomber, et le processus sera possiblement assez long et polarisant. Toutefois, les dynamiques de négociation pour la préservation d'une culture noon actuellement en (re)définition s'inscrivent dans un processus de reconstruction du patrimoine, et l'impact de la valorisation de

la culture dans les projets sus-mentionnés demeure peu probant et témoigne de la contradiction entre les acteurs noons sur la question de ce qui est à valoriser, et de la manière de le faire. Enfin, la sauvegarde d'un patrimoine devrait, à terme, et selon les intellectuels que j'ai pu consulter, faire montre d'un impact économique important pour la communauté (White, 2012). Par contre, cette utilisation de la culture à des fins de promotion commerciales au sein de la communauté ne me semble pas être, suivant ce que l'on peut observer à travers les villages, la meilleure stratégie pour le développement d'une communauté en quête de reconnaissance identitaire avant tout puisque miser sur l'impact économique en considérant une facette uniquement de la culture noon, la musique dans son acception occidentale, éloigner de la communauté une cristallisation culturelle qui ne répond pas actuellement à ce qu'on souhaiterait qu'elle soit en fonction de l'ouverture nouvelle de la communauté à son passé.

Dans les faits, selon un concours de circonstances et sans jamais avoir cherché à prendre le dessus sur ces projets d'envergure déjà entamés, la production de notre album de mbilim allait irrémédiablement changer la donne en contournant complètement le problème et le processus de patrimonialisation envisagé pour le mbilim par la fixation musicale d'une histoire du mbilim sur un opus lancé à l'international. Dans tous les cas, mes échanges de juin et juillet 2019 avec M. Abdoul Aziz Guissé, directeur du Patrimoine Culturel, au ministère de la Culture et de la Communication du Sénégal, laissaient déjà entrevoir que malgré l'intérêt du mbilim, d'autres choix avaient d'ores et déjà été faits pour la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO<sup>166</sup>. En outre, le lancement de notre opus allait aussi offrir aux Noons une vision claire de ce que l'on pourrait faire avec leur mbilim afin de le reconnaître à l'échelle nationale. Surtout, cette production faite conjointement avec un chercheur canadien qui bousculait les sensibilités afin de déterrer un passé mitigé allait être une déclaration publique de l'intérêt qu'auraient les Noons de se replonger dans leur histoire afin de rendre hommage à leurs ancêtres.

---

<sup>166</sup> Suite à nos échanges, nous voyions en 2021 l'art culinaire du *ceebu jën* (le riz au poisson) sénégalais être inscrit sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité à l'UNESCO.

## 8.2 Produire un album : d’hier à aujourd’hui<sup>167</sup>

Alors que je maintenais depuis quelques semaines une posture plus observante sur le terrain et que j’assurais le titre de producteur de l’opus *Mbilim Noon : d’hier à aujourd’hui* en préparation, un problème est survenu lors de la toute dernière répétition avec l’ensemble, trois jours avant l’enregistrement : nous perdions alors notre guitariste soliste. Dans l’impossibilité de trouver un remplaçant, les membres du groupe ont tout de suite mis de l’avant un questionnement autour des possibilités de poursuivre le projet. À travers un flot immense de commentaires et d’échanges, une discussion s’est imposée parmi les musiciens concernant la somme de mes observations sur le mbilim et sa pratique depuis toutes ces dernières années, parallèlement à une évaluation – leur propre évaluation – de mes compétences de musicien suite à la propagation, dans la communauté, du fait que j’aie eu, antérieurement à mes recherches, une formation de guitariste interprète. Dans la discussion qui s’en est suivie, j’ai dû accepter de m’inscrire dans la production aussi en tant que soliste, ce qui me laissait donc seulement trois jours pour mettre en application mes observations et apprendre à performer moi-même le mbilim pour son enregistrement. Cela a été fait (non sans peine), et nous enregistrons, le 4 juillet 2019, à l’ombre de l’arbre gigantesque du Fort Faidherbe, actuel Musée régional de Thiès.



Figure 22 - Séance d’enregistrement, *Mbilim Noon : d’hier à aujourd’hui* (4 juillet 2019)  
Crédits : Anthony Grégoire

<sup>167</sup> Cette section de la thèse fera l’objet d’une publication dans l’ouvrage collectif *Artiste-chercheur.se sur le terrain* (Grégoire et Saulnier, en préparation).

Toutefois, mon malaise palpable et mon incompréhension de certains codes rythmiques m'auront fait douter à un point tel que ce jour prévu pour l'enregistrement ne m'aura finalement pas entendu aux côtés des musiciens. En effet, j'étais tout à fait incapable de m'arrimer rythmiquement à la structure mélodique sous-jacente (et que tous et toutes avaient pourtant en tête). Et pour cause : il se trouve que rythmiquement, le temps fort d'une cellule rythmique, marqué en homophonie par la frappe de basse aux tambours et à la grosse caisse de la batterie, se situait pour moi exactement sur la troisième croche du deuxième temps fort dans une mesure en 6/8. C'est évidemment une conceptualisation particulièrement occidentale du rythme, mais c'est celle sur laquelle se fonde ma propre formation académique, celle-là même qui me faisait pourtant alors cruellement défaut.

Déjà, la première partie de la majorité des pièces du répertoire actuel de mbilim débute par un *nguel*, forme binaire où la pulsation bien sentie ne me causait pas trop de problème. Puis une transition arrive environ à mi-parcours, annonçant alors un changement structurel, rythmique et mélodique particulièrement marquant et difficile. Je devais donc finalement décaler ce que j'entendais (dans ma tête) d'une croche, et superposer mes lignes mélodiques à d'autres qui les faisaient ainsi chevaucher ce que je considérais alors comme étant la « mesure » (compris dans son sens occidental). En fonction de ma propre formation et ma transcription des rythmes du mbilim (pour rappel, voir la transcription à la page suivante), et suivant les considérations précédentes, le début d'un cycle rythmique, pour les Noons, doit y être situé sur la deuxième croche de la première mesure.

J'ai donc dû négocier assez fermement, d'une part, mes propres traditions avec celles des musiciens noons avec qui je travaillais et, d'autre part, l'« obligation » de performer un mbilim « correct » pour la communauté. Malheureusement, et comme en témoigne l'album produit, je n'aurai pas réussi à m'arrimer parfaitement dans toutes les pièces lors de ma séance d'enregistrement qui se sera finalement tenue le 17 juillet 2019. Si la communauté y a tout de suite perçu une couleur différente et une volonté de l'ensemble d'« internationaliser » l'élément

## Transcription rythmique du mbilim

The image displays a musical score for the 'mbilim' rhythm. It consists of 12 staves, each representing a different instrument or variation. The instruments listed are: Thiolo, (Variation 1), Tal mbat, Mbal, Tougouni, Nder, Kandang, (Variation 1), (Variation 2), (Variation 3), Yafang, and Youmsam. Each staff begins with a treble clef and a 6/8 time signature. The notation includes various rhythmic symbols such as eighth notes, quarter notes, and rests, indicating the specific rhythmic patterns for each instrument. The score is organized into four measures, with each measure containing a sequence of notes and rests for each instrument.

le plus représentatif, pour elle, de la culture noon, il n'en demeure pas moins que nous, nous savions hors de tout doute qu'il s'agissait en fait d'une limitation, chez moi, qui aura dû être négociée afin que la musique enregistrée ne s'éloigne pas trop des limites acceptables de ce qu'est un mbilim. Ceci étant dit, de nombreux commentaires m'ont été donnés par plusieurs membres de la communauté au fil des tests d'écoute, pendant la période de mixage, concernant mon jeu de guitare qui faisait de moi « un vrai Noon ».

Il en résulte que ce qui était à prime abord, pour moi, une « incohérence » acceptée par la communauté noon s'inscrit dans deux hypothèses préalables et qui se seront révélées toutes deux valides et véridiques : 1) l'écart de ma performance par rapport au modèle rythmique de base me situait toujours dans les limites acceptables permettant la variation du mbilim sans en altérer l'essence; 2) la place que j'occupais alors par ma participation et mon implication pour la promotion du mbilim et la valorisation de la culture noon me valait à la fois un assouplissement de ces limites et l'octroi de ce titre de « membre de la communauté ». Après toutes ces années à m'investir dans la communauté noon pour en apprendre et en partager

l'essence, ma performance du mbilim devenait en quelque sorte la consécration de mon appartenance à la communauté<sup>168</sup>.

Ceci étant, l'enregistrement lui-même de l'album n'était que la pointe de l'iceberg dans notre processus de « fixation » du cheminement socio-historique du mbilim pour une audience internationale – parce que ça en était effectivement l'idée initiale. Pour les Noons, si le projet s'inscrivait assurément dans une volonté marginale de patrimonialisation d'un genre musical en perte de vitesse, le point de mire était assurément l'organisation d'un lancement international où je devrais donc aussi performer le mbilim sur scène. Il m'aura donc fallu six mois complets entre l'enregistrement et le lancement afin de maîtriser la rythmique du mbilim : le 18 janvier 2020 nous voyait ainsi produire sur scène un mbilim aux sonorités résolument modernes (en témoignent mes envolées solistes), mais respectant à la moindre croche les codes rythmiques du genre.

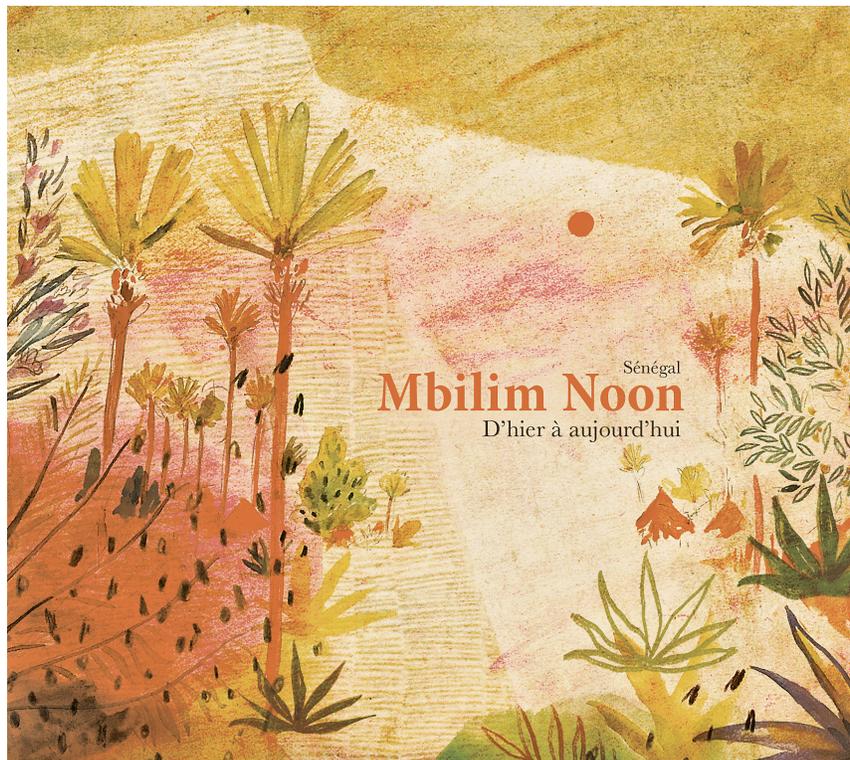


Figure 23 - Couverture de l'album *Mbilim Noon: d'hier à aujourd'hui*

---

<sup>168</sup> À ce titre, la communauté m'a accepté et adopté « officiellement » en 2010, lors de mon tout premier passage au Sénégal. Lors de mon premier après-midi en famille, pendant la préparation rituelle du thé sous l'arbre à palabres, on m'aura fait l'homonyme du patriarche de la famille en me donnant son nom : Sekagne Ndiolène.

Ces six mois de préparation auront donné lieu à d'intenses négociations quant aux différences perçues et/ou explicitées entre ma pratique musicale, instrumentale, et la leur. Et le plus important aura été les échanges nécessaires afin de faire concorder nos traditions respectives et ce, tout en respectant les limites acceptables du mbilim. Parce que si je voulais apprendre le mbilim selon leur propre point de vue, je devais aussi comprendre ce qui motivait et plaçait telles ou telles limites d'éloignement par rapport aux rythmes et mélodies fondamentaux. Tout ce travail d'explicitation des mécanismes musicaux a été long et périlleux, et certaines répétitions ont vu naître certaines tensions qu'il nous aura fallu résoudre pour nous permettre de comprendre d'où chacun de nous prenait son savoir et ses compétences. On me disait régulièrement, dans la communauté, qu'un *toubab* comme moi ne pourrait jamais comprendre et performer le mbilim comme un Noon, au grand désarroi de mes collègues musiciens qui tentaient autant que possible de faire mentir ce dicton au fil de nos répétitions. Nos efforts afin de mettre de l'avant un mbilim à la croisée de nos traditions aura finalement été bien reçues, jusqu'à faire mentir mes détracteurs qui ne croyaient pourtant pas leurs yeux qu'un blanc soit sur scène à performer *leur* mbilim!



Figure 24 - Lancement international de l'album *Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui* (18 janvier 2020)  
Crédits : ClapAfrica

En outre, si le mbilim n'est toujours pas considéré aujourd'hui comme un « concert » dans la communauté, même s'il peut effectivement être performé lors de soirées festives, se fier à de simples remarques de résistance face à la spectacularisation du mbilim n'aurait pu suffire dans le cadre de l'application de la bi-musicalité. D'ailleurs, les codes socioculturels sous-jacents à cette résistance n'auraient pu être mis au jour uniquement, dans mon cas, en suivant la technique de la bi-musicalité telle qu'on nous la présente dans notre formation. C'est grâce à mes entrevues que j'ai pu cerner et mettre en lumière le fait de la nécessaire conjugaison de l'identité entre danse et tambours en situation de performance afin de permettre la représentation littérale de chaque individu, chaque maison et chaque lignage dans la communauté. C'est aussi de cette façon que j'aurai pu mettre en lumière toute l'importance des oiseaux et de l'environnement qui se devaient tous deux « faire partie » de la performance. L'enchaînement de moments où je passais alors de musicien à chercheur, et vice-versa, m'a donc positionné aussi sur une frontière entre intérieur et extérieur, mais aussi entre appropriation et performativité. Ainsi, négocier les limites des possibles de mon jeu instrumental, en tant que guitariste soliste dans la performance du mbilim, échanger sur le *pourquoi* de la mobilisation de tels ou tels règle et symboles, et m'impliquer dans l'expérience du mbilim pour en éprouver la conduite au quotidien aura orienté toujours plus les entrevues menées en parallèle de mon implication musicienne.

Réciproquement, ces mêmes entrevues m'ont guidé dans mon jeu instrumental afin de mieux cerner les raisons des limites des conduites sociales et musicales du mbilim. En plus, mes observations lors de performances où je me posais en tant qu'observateur me confirmaient ou infirmaient certaines réflexions et/ou réflexes techniques et cognitifs qui relevaient respectivement de ma posture de musicien ou de chercheur, voire des deux, mais surtout de mon propre positionnement d'artiste-chercheur occidental. Ce faisant, la complexification du phénomène musical que j'observais alors s'est étendue et redistribuée à l'ensemble des sphères socioculturelles du quotidien des Noons, et c'est de cette manière que le mbilim s'est imposé comme vecteur du quotidien des Noons. L'idée générale derrière la production de cet album de mbilim était donc de représenter l'image et le souvenir qu'ont les Noons de leur mbilim d'antan, selon les aînés grâce à nos recherches auprès d'eux sur le terrain, tout comme son cheminement historique avec l'intégration graduelle de l'ensemble sabar et la folklorisation du genre avec l'apport de la guitare, jusqu'à sa modernisation. C'était en quelque sorte une manière pour moi

d'apprendre et de mieux comprendre la culture noon, différemment, mais aussi de montrer à la communauté que cet apprentissage auquel elle participait avec moi servait bel et bien à stimuler la sauvegarde du mbilim. Je devenais donc en quelque sorte un exemple de l'impact que pouvait avoir la mobilisation des aînés pour la transmission aux jeunes de leur bagage et de leurs connaissances, de leur vécu et de leur expérience.

En plus de démontrer le cheminement identitaire des Noons dans leur pratique musicale du mbilim – donc plutôt en axant sur l'instrumentation et les textes des chants –, le projet se voulait donc aussi une invitation à réfléchir sur le devenir de la pratique dans un mouvement de réappropriation du genre par les artistes noons – et à l'international – engagés dans la sauvegarde de leur culture et qui y voient là le véhicule politique par excellence de revendication identitaire et de réattribution aux Noons de la place qu'ils devraient avoir dans la culture et ce, peu importe la distance et la liberté qu'ils auront pris vis-à-vis du mbilim. D'ailleurs, comme il est de coutume dans pareil événement au Sénégal, les artistes phares de la communauté ont été invités à monter sur scène pendant la pause et à se joindre à la performance du groupe avec leurs propres répertoires : Fulgence Faye et Marie Ngone Ndione chez les Noons, mais aussi Moussa Palo de la communauté ndoute et l'ensemble Saafi Saafi de Diass, dans la communauté safène.

Ces participations au lancement était une façon pour tous les artistes noons de s'engager publiquement à soutenir la démarche d'un d'entre eux, Richard, et d'assurer aux yeux de tous et toutes, en tant que porte-parole, que les Noons s'engageront dans la recherche et la redécouverte de leur culture. C'est aussi, pour les communautés voisine, un symbole particulièrement fort du fait qu'ils affirmaient dès lors soutenir une communauté avec qui ils ont cheminé dans un passé trouble, et reconnaître toute l'importance de révéler cette histoire. En somme, ces prestations venaient témoigner d'un mouvement de convergence de tous les groupes *cangin* pour la revalorisation de la culture noon et l'acquiescement de la peine de honte de la communauté sur le plan national. Ce projet s'inscrit donc aussi dans ce combat des artistes pour la revendication d'une identité noon acceptée, assumée et promue comme pourrait l'être celle de n'importe quel autre groupe du Sénégal. Il semble que la situation actuelle du pays pour la réécriture de son histoire nécessite la mise en œuvre de projets comme celui-ci, qui proposent un combat social pour la modernité en misant beaucoup plus sur le cœur de la culture noon que

sur la possibilité de faire quelconque profit sur un plan national qui ne me semble pas plus prêt à laisser la place à la communauté noon dans son histoire que ne le sont eux-mêmes les Noons.

En effet, pareil projet ne visait pas tant la consécration d'une identité noon forte de son implication dans l'histoire du pays que la possibilité que quelqu'un de l'extérieur puisse voir tout le potentiel de leur culture et affirmer qu'ils sont désormais regardés, sous les projecteurs, partout au pays. Cet album proposait à la communauté noon de regarder derrière, dans le passé, pour comprendre le présent et construire un futur tant chez eux que dans leur voisinage direct avec les autres groupes ethniques du Sénégal. Quant au déploiement du dispositif spectaculaire lors du lancement, celui-ci était un appel à la jeunesse noon afin qu'elle préserve sa culture et, dans tous les cas, une façon de réactualiser leur musique dite « traditionnelle » pour que les Noons puissent affirmer haut et fort que, malgré l'exclusion et l'oubli dont ils ont fait l'objet, leur patrimoine est néanmoins porteur de fondements importants au cœur d'une culture sénégalaise porteuse de modernité. C'est ce que demandait la communauté : une oreille, des encouragements et un exemple concret de ce que la valorisation de leur culture à travers le mbilim pourrait leur rapporter en gains de notoriété.

Un point important du processus de production de l'album, et le pendant médiatique d'une telle mobilisation de moyens techniques pour la valorisation d'une pratique artistique dite « traditionnelle », aura été les discussions avec les membres de la communauté et les représentants de la presse lors du point de presse du 8 janvier 2020 qui a été organisé pour la couverture médiatique nationale de l'événement. Alors que Richard et moi présentions notre démarche et ce que nous allions présenter en grande pompe sur la Place des Thiéssois, plusieurs points très importants ont été soulevés par les journalistes, notamment le doute du fait que l'« authenticité » du mbilim pour les Noons ne leur semble primordial. En effet, l'utilisation de ce même mot par l'animateur lors du point de presse a fait sourciller bon nombre d'entre eux et nous aura valu une salve de questions auxquelles nous avons dû répondre. L'acceptation populaire du mot « authenticité » nous plaçait, à leurs yeux, en contradiction avec ce que pouvait souhaiter la communauté dans sa musique. Toutefois, l'authenticité du mbilim ne réside pas tant pour les Noons dans sa musique que dans sa capacité de lier les générations à travers un message rythmé qui puisse rendre compte d'une histoire constituée de ses individus : la musicalité du

mbilim réside dans les gens, alors que les mouvements récents de patrimonialisation ne visaient que le musical et le sonore. Tout un imaginaire musical s'est donc construit, avec le temps, autour des tambours et de leurs rythmes, du *kan-ndang* et de la calebasse, afin de faire danser; mais cette conception occidentale du musical n'inclue ni la danse ni les gens qui « marquent le temps » de la communauté.

La période de questions s'est donc finalement transformée en une sorte de laboratoire où chaque personne présente a pu s'exprimer sur ce qui était noon ou non, authentique ou non, et il en résulte que, pour celles-ci, un mbilim « authentique » se doit impérativement de tenir compte de l'intégration tardive des tambours et miser sur le rythme et la façon de communiquer un message (mais non la fonction de cette communication et leur communication (ensemble, et entre l'artiste et la communauté). Aussi, le *kan-ndang* et les sabars tiennent pour eux une place fondamentale pour la performance d'un mbilim authentique et digne de la communauté, tout en excluant la guitare et une manière définie de chanter. L'exercice impromptu auquel nous nous livrions là tendait ainsi à définir un mbilim dont l'authenticité allait finalement à l'encontre de là où se dirige actuellement ce même mbilim, soit dans une modernisation et une mise en scène mettant justement en exergue le décentrement et la négociation d'une authenticité qui puisse tenir et ce, malgré le cheminement du mbilim.

### 8.3 La monétarisation de l'émotion reçue comme moteur de spectacularisation

Alors que la seule vocation du mbilim semble être, encore aujourd'hui, de faire danser les membres de la communauté, il est clair que la dynamique observée chez les Noons témoigne d'une sorte de schisme culturel à ce sujet : d'une part, Richard place le mbilim au cœur de son combat quotidien pour la promotion d'une identité culturelle noon unie et forte, tout en faisant de cette pratique un « métier du spectacle » aux côtés des autres artistes noons qui s'émancipent dans d'autres styles et genres « musicaux ». D'autre part, les membres de la communauté, regroupés aussi en un nombre impressionnant de « troupes » de mbilim, « officielles » et/ou amateurs, placent le mbilim *dans* les gens afin littéralement de faire « vivre » cette culture noon au quotidien et dans une dynamique du « tout Noon est artiste ». Pour chacun des partis, le mbilim demeure au cœur de la culture de la communauté, et l'utilisation qu'un et l'autre en font

visent la même reconnaissance culturelle et la perpétuation du mbilim. Toutefois, si la majorité tend à conserver le mbilim chez elle, afin peut-être de le protéger, la valeur que lui octroie Richard dépasse la seule vocation de danser par l'attribution à cette même vocation d'une valeur « monétaire » liée à l'évaluation du ressenti de ce qui deviendra graduellement un « auditoire ».

Le premier impact de la modernisation du mbilim se mesure dans le remplacement de pratiques performanciennes par des pratiques de reconnaissance dans la performance de la danse. Depuis très longtemps, le symbole fort du pagne dans le mbilim est omniprésent dans la danse, et celui-ci devenait même un gage de démonstration de plaisir en guise de remerciement pour avoir permis à la personne offrant son pagne à une autre de s'exprimer et de prendre part à l'exercice de la communauté sous la forme du duel. Dans la majorité des cas, ce don du pagne se faisait d'une femme à un homme : celle-ci détachait alors son pagne en entrant dans le duel dansé pour le mettre sur les épaules ou autour du cou de son partenaire afin de le retenir et de relever le défi qu'il lui avait accidentellement lancé par la captation de son identité dans le rythme. Le pagne prenait donc une fonction tout à fait particulière en ce qu'il transcendait les sphères du genre : d'une femme à un homme, celui-ci quittait sa fonction ornementale (lors de soirées festives) ou utilitaire (au quotidien) pour prendre la valeur d'un double-gain. L'homme se voyait offrir ainsi par une femme un pagne (voir plusieurs, selon le nombre de partenaires avec qui il entrait en duels) symbolisant la reconnaissance du plaisir partagé, la réussite et le succès d'avoir relevé et surmonté le défi. D'autre part, ce même pagne signifiait pour l'homme la conquête de la femme qui lui offrait son pagne et la finalité de la parade nuptiale. Le nombre de « conquêtes » n'avait pas d'importance puisque référant à une tradition animiste où la polygamie était monnaie courante et ce, même dans le catholicisme des tous débuts.

Toutefois, même si les hommes et les femmes dansent ensemble de la même façon qu'un homme et une femme le font, cette dynamique du don du pagne n'existe pas dans le cadre de duels entre hommes, mais peut se retrouver dans ceux entre femmes. Effectivement, l'idée du pagne est d'offrir quelque chose de symbolique mettant de l'avant le gain, mais un gain qui puisse se mesurer dans l'union sexuée. En effet, dans la dynamique entre femme, la possibilité d'offrir le pagne demeure évidente dans la mesure où chacune d'elles peut offrir et/ou recevoir le pagne puisque partageant la même sphère d'action domestique où le pagne tient et conservera la même

symbolique suite au don. L'une des deux, celle qui remportera le duel, empruntera donc le coup de bassin final réservé aux hommes et récoltera le pagne de l'autre qui se voit automatiquement expulsée de l'air de performance suite à ce coup final. Dans le cas d'un duel entre deux hommes, il est absolument nécessaire que celui d'entre les deux qui aurait été capté par l'autre emprunte un pagne porté par une femme préalablement à son entrée dans le duel afin de s'inscrire dans le duel en tant que femme. Cette position de travesti offre ainsi la possibilité d'offrir le pagne au gagnant suivant la coutume, ou de conserver le pagne et de le remettre à la femme prêteuse si le coup de bassin final lui revient, reléguant ainsi son partenaire au rôle féminin à son tour. Le pagne symbolise donc à la fois la finalité de l'union suite à la parade nuptiale introduite dans la danse du mbilim, et la possibilité de transcender les dynamiques de genres par une ouverture liminoïde (Schechner, 1988; Turner, 1974) dans la performance entre deux personnes de même sexe. Si le don du pagne pouvait et peut toujours s'observer aussi entre un(e) danseur(se) et le tambourineur, la dynamique ne tient toutefois plus puisque le duel se situe plutôt entre la baguette et la personne qui danse (voir le chapitre 5). En outre, cette dynamique s'observe toujours chez les aînés qui, pour la plupart, connaissent la symbolique de la danse et son lien avec la parade nuptiale. Toutefois, celle-ci tend à disparaître au sein des jeunes générations qui danseront en reproduisant et en amalgamant la somme de leurs observations décontextualisées auprès des aînés. Dans ce dernier cas, le don du pagne ne sera tout simplement pas mis de l'avant dans le duel, et les règles de conduite genrées tomberont automatiquement puisque supprimant la nécessaire transgression des dynamiques sexuées.

Alors que l'on déposait auparavant un pagne sur le musicien ou le/la partenaire qui nous faisait danser ou qui nous « captait », le passage d'un mbilim traditionnel à un plus professionnel a induit, par nécessité de structuration de l'espace autour de la scène et d'un nouveau statut de l'artiste, un tout autre dynamique, économique. Pour les aînés qui ont conservé cette pratique du don du pagne, celle-ci s'est transformée souvent en un don de quelques mètres de tissu orné que l'on donnera à la personne visée, habituellement le ou la chanteuse. D'ailleurs, pour les aînés rencontrés à Thiaoune (16 février 2020), il est clair que la communauté devrait désapprouver l'apposition d'un prix d'entrée pour assister à un mbilim, et encore moins soutenir une hausse toujours plus accentuée de ces coûts d'entrée, par exemple, pour le financement d'activités caritatives organisées par les jeunes générations, que ce soit en lien avec l'Église ou

non, ou quelle qu'en soit la raison. Il n'y a donc pas de volonté directe de « mettre en spectacle » (Desroches et al., 2011) le mbilim chez les aînés de la communauté, bien que de nouvelles dynamiques s'installent graduellement dans la production d'événements socioculturelles suivant l'implication des jeunes.

Un mbilim performé en village conservera ainsi la même structuration. Que ce soit pour un événement hautement attendu et dont la promotion aurait été hors du commun, les premières pièces performées le seront face à une aire complètement vide et sans audience, si ce n'est que quelques *fans* moins intéressés par la musique que par la possibilité de festoyer. En témoignent d'ailleurs les musiciens qui me disaient régulièrement que l'important en début de mbilim, ce sont les rythmes qui servent beaucoup plus à appeler les gens et à leur indiquer que l'événement commencera sous peu. Le début de ce que nous considérons donc habituellement comme étant un « spectacle » ou un « concert » ne sert donc aux musiciens moins qu'à s'annoncer de façon sonore aux villages environnant, et là réside encore aujourd'hui toute l'importance des *mbaks*. Cet appel est très important et détient encore une signification bien précise au début d'un événement qui demandera absolument de performer tout d'abord des pièces que l'on considère plus « traditionnelles » dans la communauté, ou des pièces qui mettent de l'avant les tambours qui, même s'ils ne lancent pas d'appel précis, feront tout de même office de signal indicateur de rassemblement collectif. Pareille performance pourra débiter ou non par un long *mbak* d'annonce, particulièrement pour les événements où un décorum est de mise pour le remerciement d'un mécène ou l'accueil d'un invité de marque (un ministre, par exemple).

Dans le cadre de mbilim plus formalisés et s'inscrivant beaucoup plus dans la lignée des concerts, par exemple Marie Ngone Ndione au Théâtre national Daniel Sorano de Dakar où elle assure la direction de l'Ensemble lyrique traditionnel, une mise en scène est désormais de mise, et des danseurs et danseuses professionnels performant en remplacement des membres de la communauté qui seront nécessairement devenus des spectateurs passifs. La danse sera donc chorégraphiée et ne sera plus porteuse de signification autre qu'une représentation artistique. Le duel entre chanteur ou tambourineur et danseur passera d'une relation de co-performance et de co-création identitaire à une où la personne qui chante rendra hommage aux personnes

susceptibles de souligner la mention par un cachet s'additionnant au salaire de l'artiste<sup>169</sup>. En effet, ce sont plutôt des billets que l'on donnera aujourd'hui en remplacement des pagnes. Les « mécènes » touchés par la mention monteront donc généralement sur scène afin de montrer qu'ils apprécient l'hommage et soulignent à leur tour le talent de l'artiste. D'une démonstration de gain social en fonction de la personne qui remporte le duel, la focale se recentre désormais sur une démonstration de gain de capitaux à partir de la personne qui reçoit l'offrande, habituellement le ou la chanteuse.

À ce titre, il y a aussi une différence à faire entre la volonté de mettre en spectacle le mbilim et la spectacularisation du style par la monétarisation de l'émotion. En effet, si ces façons de concevoir le mbilim convergent dans une mise en scène, ces façons modulent en contrepartie de façon divergente la conduite du style. D'une part, la volonté de mettre en spectacle le mbilim relèvera souvent des contraintes socio-économiques permettant l'embauche d'un ensemble plus ou moins grand pour une prestation. De ce fait, le nombre de musiciens dans l'ensemble aura tendance à diminuer lorsqu'en milieu rural ou en contexte caritatif, passant parfois de cinq tambours à deux ou trois, tout en remplaçant rythmiquement le *tougouni* par un clavier qui pourra aussi assurer la basse et remplacer la partie de la guitare solo. À ce sujet, s'il m'a souvent été dit que l'utilisation du clavier n'était pas obligatoire dans le mbilim puisque celui-ci ne fait que doubler rythmiquement le *tougouni*, l'inverse est tout aussi possible, et la disponibilité d'un claviériste peut ainsi justifier d'alléger l'ensemble sabar de son *tougouni*.

D'autre part, le clavier, outre sa sonorité imitant aujourd'hui le balafon, apporte avec la guitare solo un tout autre élément de spectacle : la grandeur et le déploiement de ressources humaine et technique. Humaine en ce que l'ensemble se voit évidemment augmenté entre un et trois membres (selon l'ajout d'un ou deux claviers), et technique en ce que cet ajout témoigne de moyens spectaculaires, technologiques et financiers. Il est fréquent dans une même discussion de mettre en avant le caractère facultatif du clavier, mais de souligner sa nécessité « pour donner un grand coup » en préparation d'un grand événement. Enfin, la batterie y tiendra plutôt un rôle secondaire, même si participant tout de même à l'image de grandeur, puisque la section

---

<sup>169</sup> Pour un aperçu des dynamiques de dons monétaires dans le cadre de spectacles de mbilim, visionner la performance de Mari Ngone Ndione sur YouTube à l'adresse suivante : <https://youtu.be/OMOyr1q9DZg?t=242>

rythmique sera considérée comme étant complète *dans la superposition des rythmes* en milieu plus traditionnel, et sa présence ou non sera régie par les mêmes considérations que pour les claviers. C'est en tous les cas la direction que donne Richard à son mbilim, par exemple (mais pas seulement lui) et qui, selon ses propres dires, donne au mbilim une couleur plus « afro » et le rend beaucoup plus « exportable ».

Deux visions organisées autour de la monétarisation des effectifs s'articuleront donc, selon les contextes de prestation : une tendance à la diminution des effectifs et l'autre, à son augmentation. Dans le contexte de performance du mbilim en ville ou dans des lieux intérieurs (un bar, par exemple), la mise en spectacle du mbilim rime avec une diminution de l'effectif et son exportabilité à travers des couleurs pouvant possiblement rejoindre un plus grand nombre d'*auditeurs*. Au contraire, un mbilim en village rimera avec une augmentation de l'effectif et son cantonnement à la communauté. En témoignent d'ailleurs ses propres paroles :

Je fais le mbilim, mais je fais de la musique moderne où y'a guitare basse, y'a guitare solo, percussions, la calebasse. Ça, c'est l'autre facette... Quand je rentre dans les boîtes de nuit, c'est pas la communauté [noon...]; c'est de la musique qu'on fait, tout en sachant que ce sont nos créativité. (26 avril 2019)

Augmentation et diminution des effectifs ne riment donc pas nécessairement, pour les Noons, avec la variation « réelle » du nombre de musiciens en situation de prestation, mais bien avec le nombre d'individus prenant part à la performance : un concert de mbilim verra assurément une augmentation du nombre de musiciens en scène, proportionnellement à une diminution du nombre de personnes prenant part à la performance puisque la danse sera mise de côté. Au contraire, les moyens financiers plus limités dans la sphère plus traditionnelle verra régulièrement la substitution de certains musiciens par un ou deux instruments modernes afin de diminuer le nombre d'individus à payer, mais verra augmenter quasiment de façon exponentielle le nombre de performeurs. Aussi, si les mots de Richard distinguent le « mbilim » des Noons de la « musique » qu'il fait, cette première tendance est aussi contradictoire si l'on réfère au mouvement de modernisation du mbilim qui tend au contraire à faire augmenter le nombre de participants dans l'ensemble, jusqu'à demander le redoublement des cinq sabars et des claviers (voir plus loin).

Cette modernisation du style contribue directement à la monétarisation de l'émotion perçue par le public puisque si la mise en spectacle du mbilim mise sur un auditoire plus large et le versement d'un salaire, sa monétarisation vise quant à elle un auditoire plus précis, lequel sera convié *dans* le mbilim par les appels des tambours et la volonté des artistes de représenter la communauté noon, ou par les hommages à des personnes influentes qui pourraient s'inscrire dans la relation en tant que mécènes. Ici, l'émotion « perçue » réfère à la perception, par l'artiste performant le mbilim, de l'émotion vécue par les membres de sa communauté qui dansent et lui font explicitement savoir que son travail les rend heureux. Cette monétarisation ne relève donc pas nécessairement de la contribution financière de ces participants et participantes pendant le mbilim, mais plutôt sur le fait de miser, pour l'artiste, sur les aspects de sa performance qui généreront une plus grande émotion partagée chez les danseurs et donc, un plus grand nombre de contributions sous forme d'une sorte de gratification financière. Les danseurs et danseuses qui ont été captés par le rythme, ou les mécènes qui sont flattés par l'artiste et qui ont vécu un bon moment viendront régulièrement donner des billets à la personne responsable de leur engouement dans le mbilim; parfois, c'est le chant qui les aura transportés, pour d'autres ce sera le *nder* qui les aura possédés. L'émotion vécue n'est donc pas mesurée en termes financiers par les gens qui donneront; plutôt, ce sont les artistes qui évalueront la possibilité et l'impact de jouer sur ces émotions afin d'en tirer un bénéfice, que ce soit en situation de « concert » ou non.

Ce phénomène est d'autant plus observable dans les cas où l'événement est sous la tutelle d'un parrain ou d'une marraine : cette figure tutélaire déboursa généralement des dizaines de milliers de francs CFA dans une même soirée pour remercier les musiciens de l'avoir honorée de la sorte, que cette personne ait dansé ou non. Cette mécanique de la tutelle et de la récompense met ainsi en place une relation différente entre le musicien et sa communauté qui ne s'attend plus seulement qu'à la seule possession par le rythme. Les attentes de la communauté changent et celle-ci demande à *vivre* une ambiance et *voir* une performance : elle devient un auditoire actif. De même les objectifs des musiciens changent-ils à leur tour pour faire danser et créer de l'animation qui puisse répondre aux besoins de l'événement tout comme leur rapporter plus, financièrement, par les dons de remerciements du public.

La professionnalisation du mbilim suivant son entrée en salles de spectacle et son retour transformé en milieux plus traditionnels a donc mené au déplacement du mbilim en tant que tissu social au mbilim comme spectacle et source de revenus. D'ailleurs, j'ai même pu remarquer, à de multiples occasions, que l'auditoire « évalue » maintenant les nouvelles compositions de Richard et demeure assise pendant les mbilim jusqu'à ce que quelqu'un soit convaincu que l'esthétique recherchée de Richard coïncide avec l'esthétique attendue de la communauté noon. Cette pratique d'évaluation du répertoire et de la pratique par les membres de la communauté n'est pas sans rappeler à nouveau le concept de communauté performancielle en tant que « mise en acte » *avant* d'entrer en situation de performance (Grégoire, 2016a, 2016b, 2020). Cette période étant la résultante d'une enculturation axée sur le mbilim, et de « préparation » et de consolidation maintenant des règles « musicales » du mbilim, tient ici une double fonction : 1) elle permet à Richard d'évaluer l'impact de sa créativité au sein de la communauté, et à cette même communauté d'encadrer la créativité de Richard dans un cadre d'acceptation sociale normée; et 2) elle permet à la communauté de mieux situer sa propre implication et de consolider le cadre permettant à chacun des membres de la communauté présente de performer son identité dans la danse ou, à tout le moins, de mesurer le degré de déplacement du mbilim à partir d'un centre culturel vers une modernité performative.

Ainsi, s'il y a professionnalisation du mbilim en milieux scénique et traditionnel, tous deux mènent à la spectacularisation du mbilim, l'un par sa mise en spectacle *musicale* et l'autre, par la monétarisation de son *message*. Dans tous les cas, cette tendance générale à la spectacularisation, même si dérangeante pour plusieurs membres de la communauté, surtout parmi les aînés, laisse toutefois la place aux jeunes qui y voient là un compromis : ils peuvent retourner à leurs racines en militant pour la réintégration, *sur scène*, de ce qu'ils considèrent comme étant le mbilim d'origine, authentique, avec un répertoire plus traditionnel, mais dans une performance qui réponde actuellement à leurs ambitions et leur ouverture sur le monde. Le message tient donc toujours une place prédominante dans le mbilim, et la possibilité de souligner la présence de certains membres de la communauté dans l'assistance demeure possible comme les rythmes le faisaient aux tambours, bien que maintenant sous une forme renouvelée et souvent passive dans le cas des spectacles. Les jeunes se situent donc quelque part à la croisée de la mise en spectacle du mbilim et de sa monétarisation, en ce qu'il y a de particulier que ceux-ci

performent souvent sans demander de cachet ni de rétribution, seulement « pour la cause ». Toutefois, et comme l'a souligné l'ambassadeur des États-Unis de l'époque, James Zumwalt, lors de la cérémonie d'ouverture de l'exposition clôturant le projet de restitution de la culture noon, « avec la transmission de ce savoir-faire, la musique prend vie et devient une source de revenus et de fierté pour la prochaine génération d'artistes sérères nones » (*Panorama* n°144, mai-juin 2016 : 3; voir la couverture médiatique de l'événement par le journal en annexe Q). Aujourd'hui, c'est forte de ces mots que la jeunesse noon entend perpétuer sa tradition du mbilim, sous une nouvelle forme, et militer pour une reconnaissance de la communauté dans le paysage socioculturel du Sénégal.

#### 8.4 Le désir de continuité et de reconnaissance

En somme, les grands projets de patrimonialisation et la modernisation du mbilim sont, aux yeux des jeunes, non seulement une stimulation évidente les incitant à se (re)tourner vers leur patrimoine culturel, mais ceux-ci y fondent assurément un espoir de reconnaissance par les autres communautés du pays qui, graduellement, tendent à voir en le mbilim un genre musical plutôt qu'une manifestation ethnique. Pour les Noons, ce détachement entre le son et le symbole du mbilim et sa signification interne ne fait pas l'unanimité. Pour les uns, les aînés, cette volonté représente l'oubli des jeunes d'un passé que leurs ancêtres proches ont pourtant connu. Pour les autres, les jeunes, cette situation leur permet justement d'accepter le passé de leurs ancêtres et d'y trouver une place leur permettant de s'insérer dans une histoire qui les liera de manière bien différente avec les générations précédentes. Cet engouement pour la modernité ne touche toutefois pas uniquement les jeunes; en témoignent certains artistes visionnaires qui bousculent les fondements mêmes du *pourquoi* l'on devrait performer le mbilim aujourd'hui, du *comment* on devrait le faire et, surtout, *à quelles fins*.

Les dynamiques de négociation actuelles amènent aussi à leur tour un désir tout particulier de grandeur dans le mbilim pour certains artistes, notamment chez Marie Ngone Ndione qui associe inmanquablement la grandeur du mbilim et du spectacle à un impact fracassant que ne permet qu'un grand nombre de tambours que l'on redouble deux, voire trois fois. Cela fonctionne tout aussi bien pour l'artiste sérère Marcel Diabia Ndong, artiste très connu pour son *nguel* chez les

Sérères de la Petite-côte, qui redouble les tambours, souvent à outrance, et jusqu'à en avoir plus d'une douzaine en même temps. Toutefois, beaucoup de Noons n'apprécient pas ce genre de performance qui s'adresse, finalement, à toute personne qui n'est pas Noon. À ce que l'on me dit, si l'effet de grandeur et l'impression fracassante peuvent trouver leur place dans le spectacle, ce genre de performance ne rejoint pas la communauté noon à cause de la trop grosse masse sonore qui disperse et dilue les différents rythmes. Qui dit « grandeur » ne doit donc pas signifier changement d'échelle : pour les Noons, le particularisme des rythmes significatifs à une échelle individuelle et groupale restreinte est encore trop important pour que ces mêmes rythmes ne soient transportés à une échelle nationale ou inter-ethnique par une rupture de sens trop rapide.

Ceci n'est pas sans ramener ici toute l'importance de négocier chez les Noons les différentes communautés de substitution qui joueront évidemment un rôle dans l'orientation du mbilim vers *une* modernité. En ce sens, si les Noons peuvent danser le *nguel* des Sérères qui partagent ainsi avec eux la présence du *sam seu mou na* comme fondement de leur musique, ce rythme fondamental se perd dans le trop grand nombre de frappes de tambours : ils ne s'y retrouvent pas pour danser puisque l'impossibilité de performer son identité brime l'expression des Noons de leur façon d'être musicale. À travers les Sérères, les Noons pourraient entrevoir une progression plus douce et un détachement plus progressif de leur mbilim par rapport à ce qu'il représentait dans un passé qui, somme toute, est toujours en cours aux yeux de toute une frange âgée de la communauté.

Dans la possibilité d'un saut direct via l'utilisation d'une autre communauté telle que celle des Wolofs, l'expérience démontre que le taux de réussite demeure proportionnel au retour des artistes qui s'y aventurent et y est très peu concluant. Cela n'incite pas non plus les aînés à une performance plus contemporaine de la danse sur un rythme sans logique d'attribution identitaire individuelle et groupale puisque les aînés n'y voient pas d'intérêt à « danser pour ne rien dire ». La signification des rythmes demeure un élément important et porteur d'identité noon encore aujourd'hui, et en dépouiller le mbilim signifierait pour les aînés ni plus ni moins que leur effacement par l'oubli de leur histoire. Quoique, il ne faut pas l'oublier, le maintien de ces rythmes chez les aînés n'empêche pas que les jeunes puissent déjà donner un autre sens à leur mbilim.

Ces jeunes, s'ils sont énergisés par le déploiement actuel d'une pareille masse sonore, ceux-ci n'y voient pas non plus d'avantages puisque ne représentant pas non plus une possible spectacularisation du genre. Tout au plus, on acceptera chez les Noons de redoubler le *tal-mbat* ou le *thiole* afin d'entendre à la fois le rythme fondamental et sa variation. La possibilité d'expansion de l'ensemble musical ne réfère pour les Noons qu'à un emprunt à un mouvement initié par les Sérères et qui, s'il permet de « sonner », ne permet pas de « musiquer » (Rouget, 2004; Small, 1998). Encore aujourd'hui, si la signification des rythmes se perd chez les jeunes, leur superposition demeure essentielle pour leur reconnaissance du style et la possibilité qu'ils y adhèrent. La mise de l'avant de la possibilité d'être Sérère à travers le mbilim perd en ce sens toute crédibilité dans ce processus de modernisation du mbilim et met en lumière les dynamiques intergénérationnelles s'articulant autour du schisme dont il a été question précédemment. En effet, la volonté d'oubli du passé des aînés se heurte actuellement sur celle des jeunes de se le réapproprier pour réaffirmer l'unicité des Noons dans l'histoire du Sénégal. Si le discours ambiant n'omet pas la possibilité que les Noons puissent être Sérères, cette même possibilité est symboliquement de plus en plus probable, non pas que les Noons désirent toujours oublier leur passé pour « devenir » Sérères; plutôt, cette possibilité à travers le mbilim apparaît à la fois dans la réaffirmation de ce passé autour des rythmes et dans le détachement symbolique de la spécificité rythmique noon pour ne conserver que le *sam seu mou na* réputé *nguel* et mbilim.

En dehors des dynamiques internes et des volontés même de spectaculariser le mbilim ou d'en faire une pratique « musicale » pour la communauté, il y a tout de même une volonté de faire du mbilim un métier de la musique, que ce soit chez Marie Ngone Ndione ou Richard Ndione. Il y a donc un tiraillement entre, d'une part, les membres de la communauté, particulièrement chez les aînés, qui refusent de payer les musiciens à la hauteur de ce qu'ils pourraient empocher comme salaire pour une performance et, d'autre part, certains musiciens qui tentent d'en convaincre d'autres de se joindre à eux pour faire pression afin d'insuffler un changement de mentalité. En témoigne d'ailleurs la vidéo promotionnelle du groupe *Rich'Art Ndione et Le Saawal* qui circule actuellement sur YouTube et pour laquelle j'aurai travaillé à la conception selon les demandes de Richard.

## Vidéo n° 10 : Vidéo promo – Rich'Art Ndione et Le Saawal (2019)<sup>170</sup>.

Cette vidéo illustre bien la sortie du « musical » du mbilim afin de l'en dissocier de la danse puisqu'en fait, les Noons ne rejettent pas pour l'avenir du mbilim son rythme et son cheminement instrumental historique : celui-ci fait partie d'une histoire s'inscrivant plus largement dans la possibilité qu'ils ont eue par le passé de résister à la colonisation, mais de l'intérieur. Ce cheminement est une manière de se remémorer, non pas les ancêtres aujourd'hui, mais bien l'histoire pour demain. Ce changement de perspective tend ainsi à transformer le discours des aînés qui performaient le mbilim pour se souvenir en un discours renouvelé à partir duquel les jeunes qui écoutent peuvent désormais se projeter. Alors que le schisme entre les générations semblait irréconciliable il n'y a de cela que quelques années, des projets comme celui de l'enregistrement de notre disque aura su montrer la possibilité, tant aux jeunes qu'aux aînés, de travailler ensemble afin que toutes et tous puissent se réapproprier le discours de l'autre pour le canaliser dans une entreprise commune : le maintien d'une pratique du mbilim pour les générations à venir. De plus, la proximité des Noons avec la religion catholique, si elle semble s'étioler au profit d'une montée constante de l'Islam, demeure tout aussi présente, notamment dans les techniques de jeux instrumentales et le contexte performanciel où l'Église se positionnera maintenant en tant qu'allier dans le combat des Noons pour leur affirmation sur le plan national. Ceci est vrai tant en situation de performance tradi-moderne qu'en concert.

Témoignant tant du passé que du futur, la forme que tend à prendre la communication de la culture noon aujourd'hui à travers le mbilim change donc en fonction de la volonté de chaque performeur. D'un côté, les musiciens professionnels comme Richard; de l'autre, les musiciens amateurs de la communauté. Le travail de structuration du mbilim et de ses rythmes afin de pouvoir performer un mbilim tradi-moderne dans toutes les circonstances et aux confluences des sonorités afro vise un « produit » artistique qui puisse être performé sur scène, alors même que celui-ci n'est pas réputé pouvoir y être relégué sous peine de la perte de sa raison d'être. La dynamique qui s'installe alors chez les Noons mise ainsi sur une professionnalisation du combat de la communauté en s'inscrivant dans la lignée d'un « artivisme » (Salzbrunn, 2019) où la communauté recherche avant tout la création d'une ambiance à travers laquelle les artistes

---

<sup>170</sup> Vidéo accessible sur YouTube à l'adresse suivante : <https://youtu.be/WdJBxsr7jmw>

doivent savoir adapter leur message pour que la communauté puisse aussi s'y inscrire. Il y a donc un changement majeur qui s'observe actuellement dans la performance chez les Noons : les rythmes et les tambours sont encore là à remplir leur rôle primaire qu'est celui de faire danser, mais la réception change puisque l'on ne veut plus nécessairement faire danser une seule personne, mais bien mettre de l'ambiance et instaurer une relation qui soit à la fois festive et professionnelle.

Enfin, il y a un lien très fort entre, d'une part, le devoir d'« avancer » dans la reconnaissance des Noons – symbolisé par la « marche » (voir chapitre 7) – et l'importance du rôle de tout un chacun – symbolisés par les « chaussures » – pour (re)valoriser la culture noon et lui (re)donner la place qui lui revient. D'autre part, le désir de modernité et la réappropriation du mbilim – i.e. « la marche, ce sont des accords » et le rythme de chaque individu, *dans son sang* – contribue à la guérison de ce qui était en quelque sorte le syndrome de l'effacement identitaire de toute une communauté : la volonté d'effacement d'un passé stigmatisant ne pouvait à terme qu'induire la perte de l'identité que l'on désire sauvegarder aujourd'hui et qui est elle-même la résultante des négociations de ce passé. L'exemple de la pièce traditionnelle *se waayee*, au point 6.1.b précédemment, est parlante à ce sujet dans l'importance qu'elle met sur la démarche que doit adopter un Noon. Pareille relation est ainsi illustrée par ces deux phrases de Richard : « Je parle de ça, des chaussures qui marcheront pour l'intérêt de la communauté noon [...] Ta cause, en tant que fils de Noon, c'est la cause de l'intérêt général de la communauté. » (8 mai 2019)

La crise des valeurs chez les Noons, une crise désarmant les aînés qui ne se retrouvent plus dans *leur* mbilim, oblige la frange adulte avancée à se renouveler à travers leurs contacts avec les autres groupes du Sénégal et au gré des influences de par le monde. Cette crise stimule aujourd'hui les jeunes à se réinventer dans une fusion de leurs intérêts actuels et de leur volonté de ne pas perdre leur culture. C'est cette même crise, à la croisée des générations et des temps passés et futurs, qui soutient actuellement tout le dynamisme de la communauté noon et la négociation de ses valeurs pour la perpétuation d'une identité groupale renouvelée à travers un tout nouveau changement : celui qu'ils envisagent comme étant l'entrée du mbilim dans l'histoire du Sénégal.

*C'est justement la reconnaissance de sa finitude essentielle  
qui amènera la conscience à s'ouvrir à l'altérité et à de nouvelles expériences  
(Grondin, 2017: 59)*

## **Conclusion générale :**

### **De la continuité dans le changement**

Si j'ai longuement réfléchi à la structuration de ma thèse – hésitai-je toujours à prétendre finie et optimale cette structuration? – j'aurai finalement opté pour une présentation chronologique suivant les étapes de ma recherche, passant des archives au terrain (et vice-versa), et sachant que j'accumulais d'ores et déjà plusieurs mois d'étude et de recherches *sur et concernant* ce même terrain, mais pour un développement à une échelle considérablement plus restreinte. De plus, la division générale en trois parties suit la résolution de toutes les questions subsidiaires auxquelles j'aurai dû répondre pour enfin comprendre, à ma façon, ma question primaire qui concerne les manifestations musicales se perpétuant d'un état pré-catholique à catholique actuel. Plutôt que de répondre à l'ensemble de mes questionnements par l'élaboration de concepts, j'aurai plutôt opté pour une schématisation de ma problématique mettant en relief le rôle contextualisant de ces questionnements par rapport à celle-ci. Ainsi, la prise séparée de ces divers questionnements m'aura permis de réfléchir à leurs implications dans la résolution et l'explication du phénomène que je tentais d'expliquer dans cette thèse.

Tout d'abord, et en toute première instance, celle-ci est le résultat d'une revue systématique de la littérature entourant l'existence des Noons et qui s'est échelonnée sur les 12 dernières années. Sans que le protocole de cette revue ne soit nécessairement explicité ici, celle-ci a néanmoins permis de regrouper et de trier la littérature concernant plus spécifiquement l'origine et l'histoire des noons, et de mettre en exergue la spécificité, jamais explicitée jusqu'à ce jour, de leur différence. Mais l'apport majeur de cette recherche se situe dans la démonstration qu'il est possible, via l'étude des pratiques culturelles et musicales sur le terrain et leur croisement avec les archives historiques, missionnaires et coloniales, de comprendre les différents mécanismes de la rencontre interculturelle dans un temps continu. En effet, le temps comme processus relationnel, à la fois dans un paradigme passé-présent et « Nous »-« Eux » en situation coloniale, mais aussi dans un cadre anthropologique liant chacun de ces éléments, rend ici explicite la construction dynamique d'une identité à l'écoute des enjeux fondamentaux pour chacune des parties en présence : les Noons d'autrefois, les missionnaires, le colonisateur, les Noons d'aujourd'hui, ainsi que le chercheur que je suis sur un terrain synthétisant la somme de ces relations positionnées.

Telle recherche démontre aussi la possibilité de comprendre l'histoire et ses rouages dans l'analyse musicale et la compréhension des phénomènes de (re)création artistique. Par exemple, les musiques dites « traditionnelles » sur le terrain, même si créées récemment, abordent l'importance d'être Noon alors que celles dites « modernes » ou « tradi-modernes » réfèrent au positionnement des Noons parmi les Sérères. C'est donc une redistribution musico-thématique du cheminement identitaire dans une chronologie parallèle à l'information contenue à la fois dans les archives et le terrain et qui est directement proportionnelle et inverse à la redécouverte graduelle de cette information : plus l'information sur le passé colonial des Noons circule dans la sphère publique, plus ceux-ci mettent de l'avant des mécanismes qui déplaceraient ce passé dans le passé des autres. Il ne s'agit donc pas ici de l'observation d'un « revivalisme » (Charles-Dominique, 1996) chez les Noons, mais bien d'un mécanisme social de rupture avec un passé marginalisant par sa réappropriation et son intégration au sein de nouvelles possibilités de cohabitation socioculturelle, inter-ethnique, inter-générationnelle. Ces possibilités sont représentatives aujourd'hui des enjeux socio-politiques actuels au Sénégal, et ces enjeux sont

liés dans une relation d'interdépendance, tant au passé qu'à un futur revendiqué, mais dans une performance bel et bien au présent.

La décision d'aborder l'ethnicité en termes de variation des identités collectives où chacun des membres de la communauté est porteur de plusieurs traditions et en reçoit plusieurs héritages au cours de sa vie (Amselle, 1987) s'est donc rapidement imposée puisqu'en effet, la volonté toute politique d'être revendicateur au sein d'un groupe marginalisé cherchant à s'échapper de la stigmatisation ne permettait pas d'observer un groupe aux limites claires. Bien au contraire, la déconstruction du groupe ethnique dans ce qui fait de lui un groupe monolithique a permis de rendre compte beaucoup plus clairement de ce qui, précisément, empêchait le groupe d'« être » et d'exister en tant que tel. L'identité se trouve donc, ici, être un système. Elle est système dans la mesure où elle est la résultante à la fois de la somme de tous les systèmes auxquels participe un individu et de ceux qui participent à la « constitution » de ce même individu qui s'inscrit, finalement, au sein d'autres systèmes qui participent, eux, à la construction de l'identité groupale. Concevoir l'identité ainsi permet de la considérer sous l'angle d'un système autonome et relationnel, mais surtout d'articuler le changement social à partir de l'introduction d'une différence qui fera la différence pour ses membres (Bateson, 1977b). C'est précisément cette différence marquante qui s'opérationnalisera pour les Noons comme un élément-charnière donnant l'impulsion nécessaire à une modulation de l'identité afin de s'adapter à un nouveau cadre sans changer de système. Suivre ces systèmes dans une observation ethnomusicologique m'aura permis dans le présent contexte de reconsidérer les archives, matérielles, et de reconstruire une identité dynamique en remontant cette histoire suivant les traces, mémorielles, qui confirment qu'au final, les Noons auront existé en tant que Noons depuis beaucoup plus longtemps que ce que l'histoire officielle d'aujourd'hui ne le laisse entendre.

Finalement, cette thèse aura tenu jusqu'au bout le pari de la perpétuation identitaire à travers divers mécanismes de vicariance et de transmutation. Observer ces mécanismes dans un temps long, et sous différentes formes – les archives écrites et les traditions orales – a permis de surcroît de repenser les dynamiques d'acculturation dans la rencontre interculturelle. En effet, loin de miser sur l'assimilation souvent « implicite » qui connote à tort ce concept dynamique qu'est l'acculturation, la présente recherche a au contraire misé sur la continuité et le partage,

l'ajustement et la modulation de tous les acteurs en présence, l'emprunt réciproque entre des cultures voisines et/ou étrangères pour permettre le maintien, sous différentes formes, d'une identité. Évidemment, qui dit « réciproque » en de pareils contextes coloniaux ne dit pas nécessairement « équitable » ni dénué d'enjeux de pouvoir(s); plutôt, la réciprocité s'illustre ici dans un rapport dialogique axé sur l'appropriation par et pour tous les acteurs en présence, de part et d'autre des rapports de pouvoir, d'éléments de culture externes et/ou exogènes afin de mettre de l'avant la nécessaire adaptation culturelle pour la modulation d'une identité groupale dans le temps qui permette à toute partie prenante de répondre aussi à ses mandats et prérogatives.

Cette identité aura (re)pris, avec le temps, ses racines d'autrefois afin de grandir dans un contexte où la résultante deviendra plus importante, à terme, que ce processus : la sauvegarde. Si l'on peut aujourd'hui rendre compte de ces dynamiques de sauvegarde culturelle à travers l'étude des pratiques socioculturelles des Noons, et particulièrement grâce au mbilim, ce processus en question n'aura pas été de moindre importance puisqu'étant lui-même la résultante d'une impulsion des Noons dans le changement. Toutefois, l'utilisation de cette expression, la « sauvegarde », ne place pas la présente thèse dans une posture d'« ethnomusicologie de la sauvegarde » qui viserait la fixation d'un patrimoine cristallisé (Stern, 2016). Tout au contraire, le parti pris ici aura été de documenter le cheminement de cette pratique culturelle dynamique et changeante qu'est le mbilim afin de mieux comprendre comment elle s'est modulée dans le temps, mais aussi pourquoi elle l'a fait ainsi et ce que signifie pour les Noons ce changement. Il est évident aujourd'hui que les Noons et les musiciens de la communauté ne souhaitent pas « conserver » une pratique figée dans le temps : les aînés lui ont déjà donné une autre signification (ou l'on reçue comme telle) par rapport à un passé réifié, alors que les jeunes lui souhaitent une modernisation. Dans tous les cas, les Noons envisagent le mbilim comme une possibilité de ré-actualisation de leur identité, mais une identité qui ne sera jamais demeurée « prise » dans le temps même si elle s'y ancre plus que jamais. C'est en outre la mobilisation du mbilim, aujourd'hui, qui est le moteur et le facteur de la sauvegarde puisque ce n'est pas tant la « musique » du mbilim qui est visé par quelque volonté de patrimonialisation, mais bien plutôt ce qui lui convie toute sa musicalité aux yeux et oreilles de celles et ceux qui l'écoutent, le regardent et le performant aujourd'hui.

Ici, il apparaît évident qu'au niveau individuel, l'acculturation se traduit par l'adoption d'éléments symboliques et/ou culturels pour lesquels le caractère « équivalent » ne signifie pas la perte ou le remplacement, mais bien la complémentarité de pratique dans un vécu bipolaire. Au niveau groupal, en contrepartie, ces mêmes emprunts représentent le changement mais aussi, avec le temps, un moyen d'exister, autrement et à part entière, au sein d'une diversité ethnoculturelle sénégalaise où des luttes politiques et de représentativité culturelle alimentent une tension constante pour chaque groupe qui veut y voir la place qui lui revient dans l'histoire de leur pays. Les dynamiques d'acculturation en situation de rencontre(s) interculturelle(s), même en situation coloniale, demeurent beaucoup plus complexes que la seule relation de domination d'un colonisateur sur un colonisé et se doivent impérativement d'être observées selon diverses échelles, toutes fondamentales pour l'obtention d'un portrait d'une situation qui, elle, peut s'inscrire dans un cadre colonial et ne pas participer uniquement à la visée impérialiste de ce cadre. Effectivement, une approche systémique de la situation coloniale telle que vécue par les Noons, au Sénégal, aura permis au fil des précédentes pages de mettre en avant différentes perceptions sur les communautés sénégalaises, différentes visées pour l'administration des colonies, et différents types de relations entre différents acteurs pouvant s'inscrire ou non dans différents groupes, simultanément ou non. Le rôle de la différence de Walter Mignolo (2000, 2001, 2013) est ainsi un des éléments-clé pour une compréhension adéquate et plus en profondeur des dynamiques d'échange et de (re)création identitaire en contextes coloniaux.

### Perpétuer une identité dans le changement

En outre, reconsidérer la place importante des dynamiques d'acculturation en jeu depuis avant la colonisation jusqu'à aujourd'hui chez les Noons aura permis de mieux comprendre en quoi l'assimilation n'est pas une résultante possible chez eux. Tout au contraire, une identité bel et bien « noon » se sera modulée et adaptée à celles de plusieurs groupes rencontrés dans le temps pour la mise en place, de façon processuelle et continue, d'une identité noon syncrétique et répondant à la fois au besoin de maintien ferme de cette identité et à la nécessité de s'ouvrir à l'altérité. La longue histoire de constitution d'une identité Noon au gré des rencontres et des déplacements témoigne de leur force et de leur résilience en temps d'instabilité. Au su de cette

histoire, la période coloniale n'aurait selon moi pas su à elle seule obliger la communauté en question à laisser derrière tout ce bagage et ce patrimoine qu'elle a sans cesse tenté de conserver. Si les Noons ont perdu une guerre psychologique qui leur vaut toujours aujourd'hui un effacement de l'histoire de leur pays, c'est que cette histoire aura fait d'eux des parias qui peinent à surmonter la honte d'une résistance tout à fait légitime face à la colonisation. Il m'apparaît cependant, malgré tout le poids de cette honte dans leur discours et la perception qu'ils ont d'eux-mêmes, que les Noons n'ont pas tant honte d'eux-mêmes et de leur passé que de l'image de ce passé que projettent sur eux les autres groupes ethniques du Sénégal. En effet, leur fierté d'être Noons dans leur communauté et leur volonté de demeurer « noon » au sein d'un groupe plus grand pour une reconnaissance de leur existence socioculturelle au pays me laissent plutôt croire à un combat non seulement pour la reconnaissance des Noons, mais bien aussi pour redresser l'image identitaire projetée et perçue par les autres sur la scène publique nationale. La maxime des Noons, « On nous tue, mais on ne nous déshonore pas » (« *di kanaanxen wayé di torox duso* »), prend ici un tout autre sens : mieux vaut alimenter son propre effacement que d'être un déshonneur pour le pays tout entier et ce, même si l'on sait que l'on peut être fiers de la résistance contre l'envahissement colonial.

Aussi, si les Noons se sont fondus rapidement dans l'acceptation d'un foi catholique d'« apparence » occidentale, c'est que leur résistance à l'envahisseur et pour la sauvegarde d'une pureté noon aura obligé les missionnaires à leur offrir un compromis inter-religieux : la possibilité d'adopter une foi chrétienne qui soit déjà en cours de syncrétisation par les missionnaires. C'est cette ouverture obligée de l'Église pour la « réussite » de son entreprise impériale qui a permis aux Noons de résister encore une fois aux pressions de l'Islam dans un contexte où la fuite migratoire n'était toutefois plus permise comme autrefois, avant leur installation sur le territoire actuel de Thiès. En effet, la différence majeure qu'introduisait la situation coloniale pour les Noons aura été la contrainte, à la fois celle de choisir entre deux choix religieux imposés, et celle les obligeant à demeurer sur leur territoire. La complexification de la situation coloniale en tant que phénomène encadrant divers contacts et diverses rencontres permet finalement de rendre compte de ces dynamiques interculturelles par le décentrement de la focale d'observation – le point de vue occidental qui tend aujourd'hui à entretenir un malaise

autour de la complexification des dynamiques de réciprocité en contexte colonial – et par la requalification d'un discours d'émancipation recontextualisé à partir des archives du passé.

Alors que Richard parle du mbilim comme étant le cœur de l'identité du Noon – sa danse, son chant, son quotidien, sa communication – force est de constater qu'il s'agit possiblement d'une sorte de déformation professionnelle mise en exergue par un décentrement du mbilim chez les autres membres de la communauté. En effet, suivant mes propres biais de chercheur, mes entrevues et discussions auprès de la communauté villageoise me portent plutôt à situer l'identité noon dans ses pratiques rituelles (mariage, rites funèbres, etc.) et à considérer le mbilim comme une finalité, en ce sens que le mbilim est le moyen de communiquer l'identité noon véhiculée par ces rites et rituels (Grégoire, 2020). Il me semble donc que, pour la communauté, l'identité noon est à trouver *ailleurs* que dans la pratique du mbilim, mais que le fait de communiquer cette identité *crée* le mbilim parce que le mbilim, c'est la communication. Ceci étant, l'identité noon se doit alors d'être située dans le quotidien, dans le « être » communautaire; mais sa communication se doit, elle, de l'être dans le mbilim en tant que mise en acte identitaire (Grégoire, 2016a, 2016b), dans le « faire » communauté. Il m'apparaît ainsi que le « être » et le « faire » identitaire des Noons sont indissociables. Si ce qui est rythmique dans le mbilim, c'est le chant, et que les sonorités du mbilim témoignent de l'appartenance au groupe en fonction aussi de la superposition du rythme et de la danse pour la mise de l'avant d'identités individuelles dans un groupe d'appartenance (famille, maison, quartier, village, sous-groupe ethnique, etc.), alors j'en viens à dire que ce qui demeure fondamental dans le mbilim, encore aujourd'hui, ce sont les dynamiques et paramètres holistiques du rythme que peuvent produire les Noons avec, ensemble, le chant, les clappements de mains et la danse. Le mbilim lui-même n'est donc pas tant une pratique « musicale » qu'un espace de socialisation où l'on peut se rappeler qui l'on est, ensemble, au sein de notre communauté.

Le combat identitaire des Noons d'antan s'est ainsi perpétué jusqu'à aujourd'hui sous une forme de revendication symbolique par la musique d'une place qui puisse être la leur au sein de leur Sénégal. Ce « combat » des Noons pour une place au sein d'un groupe ethnique plus grand se voit réapproprié par les jeunes d'aujourd'hui qui voient en leur mbilim autre chose qu'un style : c'est un mode de vie. Un mode de vie que l'on puisse maintenant véhiculer par sa

réappropriation sous une forme réactualisée à travers diverses pratiques artistiques actuelles. Pour certains, qui témoignent explicitement du besoin de retourner vers leurs aînés, c'est la nécessité de « connaître » qui les ramène au mbilim. Pour d'autres, qui suivent une voie plus calquée sur l'Occident, c'est la nécessité d'« exister » qui les y ramène. Dans tous les cas, pour ces jeunes, c'est un retour direct à l'essence même du mbilim qui fait de leur combat une situation à suivre dans un avenir rapproché puisque ce mbilim n'est plus « musical », il est tout simplement « Noon ».

En outre, documenter la perception d'un groupe ethnique par les autres acteurs d'un même pays à travers le temps et les archives matérielles demande de ne pas négliger l'influence de la création de ces archives dans la transmission de l'identité groupale en question, de générations en générations. En effet, la trace mémorielle ainsi créée devient la référence et la source, le moteur d'une expression, ici, artistique, qui aura très tôt une influence sur la conduite de cette identité dans un temps présent. L'étude des pratiques musicales que l'on retrouve chez les Noons nous permet à la fois d'« entendre » l'influence des archives matérielles, sur le terrain, et de « lire » et remonter l'histoire grâce aux traces mémorielles qui se transmettent aujourd'hui à travers le mbilim. Cela permet la construction d'un savoir partagé et de dresser un portrait qui puisse mettre en exergue les divergences socio-historiques, voire politiques, dans la perception de l'*autre* chez les différents acteurs coloniaux, dans le temps, et de positionner le chercheur à un croisement riche et fertile pour une recherche artistique, appliquée (Aubert et al., 2016b), et impliquée (Parent, 2016). Replacer le rôle du chercheur ethnomusicologue et/ou anthropologue dans la rencontre interculturelle permet aussi de mieux comprendre les phénomènes de collaboration et d'échange et d'acquérir une vision plus holistique du terrain et de ces aspects sociaux, culturels et performanciers (voir entre autres, Desroches, 2008; White, 2008). Les questionnements éthiques nécessairement soulevés dans la rencontre interculturelle, dans le cadre de recherches académiques, demandent une implication réflexive du chercheur et contribuent significativement à enrichir à son tour le processus de réflexivité des participant(e)s qui, ensemble, participeront de la qualité des données recueillies, voire à la création de nouveaux types de données plus axés sur un vécu et la perception multiple de ce même vécu. Nick Spitzer visait donc juste en soulignant la nécessité pour les chercheurs d'équilibrer les pouvoirs et de

miser sur la collaboration afin de faire montre de « conversation culturelle » plutôt que de « conservation culturelle » (1992: 99).

### La « fracture » coloniale

On ne s'y trompe pas : le mouvement pour la *Réécriture de l'histoire générale du Sénégal, des origines à nos jours* témoigne bel et bien d'une volonté exacerbée de revendication d'une identité sénégalaise forte de son histoire. Si l'idée première y était de faire *tabula rasa* afin de faire resurgir du passé coloniale une histoire traditionnelle célébrant le savoir oral du pays, force est de constater que le mécontentement de la population après la parution des seuls cinq premiers volumes de la série – qui devrait en compter 26 à son terme – témoigne de fait que l'exclusion du passé colonial d'une histoire pourtant millénaire ne règle pas tout. En effet, à vouloir mettre en valeur et satisfaire chacune des grandes familles sénégalaises à travers les épopées et la religion, les auteurs et autrices s'inscrivant dans ce processus de réécriture se sont butés à une question de critériologie : pourquoi faire le choix d'une version de l'histoire plutôt qu'une autre? C'est le piège de l'histoire post-colonial qui se concrétise : la rupture avec le colonial mène souvent à la fracture des populations qui tentent de s'en extirper (Bancel et al., 2010a). Non pas qu'il ne faille amoindrir l'impact positif de ce mouvement de réécriture actuellement au Sénégal, bien au contraire : celui-ci met justement en lumière la nécessaire mise en commun des différentes facettes d'un passé monstrueux et partagé afin de redonner à celles et ceux qui en ont souffert la place qui leur a été volée.

L'illusion d'un détachement de la situation coloniale aujourd'hui fait certes ambitionner quant à la possibilité de réécrire le passé afin d'en oublier la substance; mais effacer les tenants du passé rendrait caduques les aboutissants du présent. La réalité est que le moment colonial a bel et bien existé, et que la situation coloniale perdure. Ce n'est pas pour rien que les populations concernées parlent aujourd'hui de leurs revendications en termes de « combats » : leurs revendications sont fortes et marquées à l'image d'un passé tout aussi fort dans l'imaginaire et marquant les esprits sur des générations tout entières. Il faut rendre compte de ces combats, et si possible s'en faire des porteurs lorsqu'il nous est impossible d'en être acteurs; mais l'oubli et le déni de ce qui pousse les communautés à mettre en branle ces mouvements sociaux ne

servirait paradoxalement qu'à invalider encore plus que l'histoire ne l'a déjà fait la voix de ces gens qui militent pour une simple équité d'existence.

Cette thèse qui se conclut ici s'inspire fortement de l'herméneutique militante de Mircea Eliade qui met de l'avant une double fonction de l'histoire, pour lui, et une double obligation du chercheur, pour nous : 1) comprendre le passé par le présent; et 2) comprendre le présent par le passé (Marino, 1981). M'inscrire par mon implication personnelle en tant qu'acteur socio-politique au sein de la communauté avec laquelle la présente recherche s'est construite m'aura ainsi octroyé un rôle culturel non négligeable de porteur de mémoire (Marino, 1981: 289). Si cette mémoire n'est visiblement pas la « mienne », celle-ci est maintenant partie prenante d'un mouvement qui dépasse aujourd'hui la seule communauté noon qui mène toujours son combat pour la reconnaissance culturelle au Sénégal et dans l'histoire du pays. De plus, cette mémoire fait désormais partie de moi, et je m'y inscris maintenant forcément par la place que la communauté noon m'aura laissée et le travail que nous avons accompli, ensemble. Le combat des Noons n'est pas le mien; mais on m'y aura inscrit, et je m'y serai impliqué autant que la recherche me le permettait. Mon immersion depuis les dernières années dans le quotidien des Noons ne pouvait faire autrement que de m'en imprégner : ce combat fait désormais partie de moi, et je ne vois plus comment cette thèse pourrait ne pas s'en faire porteuse. Ce n'est pas par manque d'objectivité ou de recul face à ma propre recherche; bien au contraire, il s'agit d'un choix. La raison même de faire de la recherche influence grandement la posture du chercheur, et la mienne transparaît inmanquablement à travers les lignes de cette thèse.

Cela étant, certain(e)s pourraient me porter en faux vis-à-vis des critiques postcoloniales, notamment au su des études subalternes (*subaltern studies*). De *Can the Subaltern Speak?* (Spivak, 2009) à *Can the Subaltern be listen?* (Maggio, 2007), la question importante aujourd'hui me semble pourtant être davantage *Who can speak « with » the Subaltern?* En effet, la relation de réciprocité dans une recherche comme celle qui vous a été présentée ici n'est plus à démontrer. Toutefois, les relations instrumentalisant les rôles de chacun des acteur(trice)s y prenant part n'y est pas pour autant occultée. Tout au contraire, l'explicitation de ces dynamiques de recherche et de négociations de rôles, de statuts, de pouvoirs et de traditions rend claires les implications et les possibles attentes et retombées concrètes de la recherche : si j'ai

eu un terrain de recherche, les Noons ont vu en moi un instrument pour l'obtention d'un statut différent, d'une notoriété accrue et d'une légitimation tout à fait particulière aux yeux des autorités sénégalaises à qui certains se seront même adressés en n'omettant pas de préciser que « les recherches sont menées par un *toubab* canadien ».

L'approche mise de l'avant pour cette recherche qui s'étend maintenant depuis plusieurs années témoigne aussi de ce changement de paradigme, tout comme du passage d'une recherche appliquée « pour » le terrain à une recherche impliquée « avec » ce dernier. Je crois foncièrement que l'Académie tient un rôle des plus importants dans la fabrication de l'« Autre » (Bertaux et al., 2011) : ce même « Autre » à qui l'on doit nos terrains de recherche, nos projets, nos réussites, nos carrières. Les approches collaboratives sont selon moi une porte de sortie de cette mise à distance et qui permettra de laisser la voie/voix aux « enquêtés » de l'Académie, mais l'implication personnelle du chercheur dans sa recherche *sur* et *avec* le terrain me semble être la voie la plus prometteuse dans un avenir proche pour un partage de l'autorité dans la recherche<sup>171</sup>.

---

<sup>171</sup> Voir à ce sujet notre collectif *Artiste-chercheur.se sur le terrain* (op. cit.).

## Sources et bibliographie

### Documents cartographiques

- [S.N.] (1690). *Carte de la Concession de la Compagnie du Sénégal depuis le Cap Blanc jusqu'à la Riv. de Serrelione* [Document cartographique manuscrit]. En ligne : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40623333f>
- d'Anville, Jean-Baptiste Bourguignon (cartographe) (1727). *Carte de la partie occidentale de l'Afrique comprise entre Arguin & Serrelionne [...]*. En ligne : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb406233501>
- Bagay (cartographe) (1865). *Carte des états Sérères, dressée sous la direction du colonel du génie J. Pinet-Laprade*. En ligne : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb38797984k>
- Beurain, Jean de (cartographe) [18e siècle]. *Carte très détaillée des pays compris depuis le cap Blanc jusqu'à la rivière de Serelione*. En ligne : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40592739n>
- Boilat, David (cartographe) (1853). *Carte des peuples du Sénégal : pour servir à l'intelligence de leur histoire*. En ligne : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb44449466r>
- Duhy, R. P. (cartographe) (1877). *Carte de la partie centrale de la mission de Sénégambie (du Kayor à la Gambie), 1877*. En ligne : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb40722277q>
- Regnault (Cartographe) (1865). « Carte des pays situés entre Gorée et Saint Louis : comprenant le Diambour, le Cayor, le Saniokhor, le Diander et le Baol ». En ligne : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb45134466z>
- Sorel, Louis (cartographe) (1750). *Carte générale de la concession du Sénégal*. En ligne : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb406233532>
- de Villeneuve, René Claude Geoffroy (1814). « Carte d'une partie de la cote d'Afrique, pays des Ouolofs ». Dans *L'Afrique, ou histoire, mœurs, usages et coutumes des africains : le Sénégal*, vol. 3, pp. [N.P.]. Paris : Nepveu, Libraire.

## Documents historiques

- a) Archives de l'Abbaye de Keur Moussa
  - 1. Les « Carnets rouges »
  - 2. Classeur III : Enseignements
  - 3. Classeur VI : 1965-1981
- b) Archives de la Congrégation du Saint-Esprit FANO (non référencées)
  - 1. Première pièce (entrée)
    - a. Bibliothèques
  - 2. Deuxième pièce
    - a. Armoire identifiée « Wolof, Sereer, Autres langues »
  - 3. Troisième pièce
    - a. Armoire métallique blanche, mur avant, coin droit
    - b. Tablettes centrales
      - i. Face arrière, section droite
      - ii. Face arrière, section gauche
    - c. Armoire métallique grise (intérieur vert), mur arrière, face à la porte
- c) Archives Générales de la Congrégation du Saint-Esprit
  - 1. Série B : *Supérieurs généraux (et Conseils, après Libermann)*
    - a. Sous-série 6B : Mgr Le Hunsec
      - i. 6B1.12 : Correspondance
  - 2. Série C : *Administration générale*
    - a. Sous-série 3C : Administration générale
      - i. 3C6 : Archives de l'économat général (non enregistrées)
  - 3. Série D : *Le personnel missionnaire*
    - a. Sous-série 2D : Quelques fonds
      - i. 2D1 : Abiven (et divers)
      - ii. 2D29 : P. Gravrand
      - iii. 2D61 : P. Albert Pouget
      - iv. 2D67 : P. Salomon (correspondance et récits voyages)
      - v. 2D70 : P. Tastevin
  - 4. Série E : *Aspects particuliers de la mission*
    - a. 1E1.3b : Travaux sur la médecine
  - 5. Série I : *Afrique de l'Ouest*

- a. Sous-série 3I : Sénégal, Sénégal
  - i. 3I1 : Sénégal (lettres, rapports, correspondance)
  - ii. 3I2 : Journaux et chapitres de communauté
  - iii. 3I3 : Conseil général et documents sur l'Église au Sénégal
- 6. Salle de documentation
  - a. SD-C13 : Sénégal, mélanges, Documentation sur le Sénégal et l'A.O.F.
  - b. SD-D4 : Afrique et Parole
  - c. SD-J17 : Histoire des religions
  - d. SD-L : Thèses et mémoires sur le Sénégal
  - e. SD-N : Travaux en langues surtout africaines
- 7. Salle des fonds
  - a. SF-114 : Fonds G. & P. Brasseur
- 8. Autres
  - a. 3/RA-3 : Revue « Études Missionnaires »
  - b. SA 139.2 : Correspondance des évêques avec le provincial de France / District du Sénégal
- d) Archives Nationales du Sénégal
  - 1. Série D
    - a. Sous-séries 1D et 5D
  - 2. Série G
    - a. Sous-séries 1G et 13G
- e) Service historique de la défense
  - 1. Histoire des institutions militaires françaises de l'Afrique noire. 1900-1975
    - a. Sous-série GR 5 H – L'Afrique occidentale française
      - i. Généralités
        - 1. GR 5 H 1 à 83 : Partie générale
      - ii. Territoires
        - 1. GR 5 H 154 à 159 : Sénégal
        - 2. GR 5 H 160 à 168 : Mauritanie

## Documents iconographiques et photographiques

- a) Archives photos de la Congrégation du Saint Esprit
  - 1. Catalogue Sénégal n°1
  - 2. Fonds P. Pouget

b) Cartes postales, collection Fortier (inventaire général, Philippe David)

1. Les pionnières : 1900-1905
  - a. Série 2, B
2. Les principales : 1905-1910
  - a. Série 3
  - b. Série 4, B
3. Les réimpressions : 1914-1925
  - a. Série 5

### Ouvrages cités

- Agard, Olivier (1998). «Norbert Elias et le projet d'une "psychologie socio-historique"». Dans *Revue germanique internationale* 10 (juillet): 117-40.
- Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (ANSD), et ICF International (2015). *Sénégal: Enquête Démographique et de Santé Continue (EDS-Continue) 2014*. ANSD et ICF International, Rockville, Maryland.
- (2020). *Sénégal: Enquête Démographique et de Santé Continue (EDS-Continue) 2019. Rapport sur les Indicateurs Clés*. ANSD et ICF International, Rockville, Maryland.
- Agier, Michel (2019). «La vérité du terrain. Réflexions sur l'enquête ethnographique, le savoir et la parole des anthropologues». Dans *Monde commun* 2, n°1: 28-46.
- Al-Naqar, 'Umar (1969). «Takrūr: The History of a Name». Dans *The Journal of African History* 10, n°3: 365-74.
- Alcoff, Linda Martín (2007). «Epistemology of Coloniality». Dans *CR: The New Centennial Review* 7, n°3: 79-101.
- Alton, Paula d' (1987). *Le palor: esquisse phonologique et grammaticale d'une langue cangin du Sénégal, suivi d'un lexique et de textes transcrits et traduits*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- Amselle, Jean-Loup (1987). «L'ethnicité comme volonté et comme représentation: à propos des Peul du Wasolon». Dans *Annales*, n°2 (42e année): 465-89.
- (1990). *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- (2001). *Branchements: anthropologie de l'université des cultures*. Paris: Flammarion.
- Amselle, Jean-Loup, et M'Bokolo, Elikia (1985). *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte.
- «Animisme» (1864). Dans *Dictionnaire de Philosophie Catholique: Théodicée, Morale et Histoire de la Philosophie*, Troisième et dernière encyclopédie théologique, pp. 14-37. Paris: J.-P. Migne.
- Annales sénégalaises de 1854 à 1885, suivies des traités passés avec les indigènes*. (1885). Paris: Maisonneuve frères et C. Leclerc.
- Appadurai, Arjun (2005). *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot.

- Arnaud-Demir, Françoise (2016). «“Ne pleure pas, rossignol, pour que je pleure”. Le chant à l’oiseau dans la Turquie traditionnelle». Dans *Chant pensé, chant vécu, temps chanté: Formes, usages et représentations des pratiques vocales*, Collection Pensée musicale, pp. 37-53. Paris: Éditions Delatour France.
- Arom, Simha (1976). «The Use of Play-Back Techniques in the Study of Oral Polyphonies». Dans *Ethnomusicology* 20, n°3: 483-519.
- (1982). «Nouvelles perspectives dans la description des musiques de tradition orale». Dans *Revue de musicologie* 68, n°1/2: 198-212.
- Asante, Molefi Kete (2008). «Serer». Dans *Encyclopedia of African Religion*, pp. 606-08. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Aubert, Laurent, et al. (2016a). «L’ethnomusicologie appliquée, pour qui? pourquoi?». Dans *Cahiers d’ethnomusicologie* 29: 9-17.
- , éd. (2016b). *Ethnomusicologie appliquée*. Cahiers d’ethnomusicologie, vol. 29. Genève: ADEM - Ateliers d’ethnomusicologie.
- Audollent, Auguste (1912). «Cererès». Dans *Mélanges Cagnat: recueil de mémoires concernant l’épigraphie et les antiquités romaines*, pp. 359-81. Paris: E. Leroux.
- Aujas, Louis (1931). «Les Sérères du Sénégal (Mœurs et Coutumes de droit privé)». Dans *Bulletin du Comité d’études historiques et scientifiques de l’Afrique Occidentale Française* 14, n°1: 293-333.
- Awenengo, Séverine (2006). «À qui appartient la paix?». Dans *Journal des anthropologues*, n°104-105: 79-108.
- Bâ, Amadou Hampâté (1961). *Koumen: texte initiatique des pasteurs Peul*. Cahiers de l’Homme. Paris: Mouton.
- Baily, John (2001). «Learning to Perform as a Research Technique in Ethnomusicology». Dans *British Journal of Ethnomusicology* 10, n°2: 85-98.
- Balandier, Georges (1951). «La Situation Coloniale: Approche Théorique». Dans *Cahiers Internationaux de Sociologie* 11: 44-79.
- (1962). «Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique». Dans *Cahiers Internationaux de Sociologie* 33 (juillet-décembre): 85-96.
- (2002). «La situation coloniale: ancien concept, nouvelle réalité». Dans *French Politics, Culture & Society* 20, n°2: 4-10.
- Bancel, Nicolas, et al. (2010a). «Introduction: De la fracture coloniale aux ruptures postcoloniales». Dans *Ruptures postcoloniales*, pp. 9-34. Paris: La Découverte.
- , éd. (2010b). *Ruptures postcoloniales*. Paris: La Découverte.
- Bancel, Nicolas, et al. (2005). *La fracture coloniale. La société française au prisme de l’héritage colonial*. Cahiers libres. Paris: La Découverte.
- Barnett, Homer Garner (1940). «Culture Processes». Dans *American Anthropologist* 42, n°1: 21-48.
- Barth, Fredrik, éd. (1969). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen; Oslo: Universitetsforlaget.
- Barthes, Roland (1970). «Par où commencer?». Dans *Poétique: revue de théorie et d’analyse littéraires*, n°1: 3-10.
- Basset, René (1903). *Contes populaires d’Afrique*. Les littératures populaires de toutes les nations. Vol. 48. Paris: E. Guilmoto.
- Bateson, Gregory (1977a). *Vers une écologie de l’esprit*. Recherches Anthropologiques. Vol. 1. Paris: Seuil.

- (1977b). *Vers une écologie de l'esprit*. Recherches Anthropologiques. 2 volumes. Paris: Seuil.
- (1977c). *Vers une écologie de l'esprit*. Recherches Anthropologiques. Vol. 2. Paris: Seuil.
- Baum, Robert M. (2009). «Concealing authority: Diola priests and other leaders in the French search for a suitable chefferie in colonial Senegal». Dans *Cadernos de Estudos Africanos*, n°16/17: 35-51.
- Bayart, Jean-François (1989). *L'État en Afrique: la politique du ventre*. Paris: Fayard.
- Beaud, Jean-Pierre (2009). «L'échantillonnage». Dans *Recherche sociale: De la problématique à la collecte des données*, 5e éd. pp. 251-84. Québec, Canada: Les Presses de l'Université du Québec.
- Becker, Charles (1985). «La représentation des Sereer du nord-ouest dans les sources européennes (XVe-XIXe siècle)». Dans *Journal des africanistes* 55, n°1-2: 165-85.
- (1993). *Vestiges historiques, témoins matériels du passé dans les pays sereer*. Dakar: ORSTOM.
- , éd. (1983). *Le Vocabulaire sereer de la faune, par le père Léonce Crétois*. Les langues nationales au Sénégal. Dakar: Centre de linguistique appliquée de Dakar.
- Becker, Charles, et Martin, Victor (1972). «Notes sur les traditions orales et les sources écrites concernant le royaume du Sine». Dans *Bulletin de l'IFAN* 34, n°4, série B: 732-77.
- Becker, Charles, et al., eds. (1997). *AOF: réalités et héritages: sociétés ouest-africaines et ordre colonial, 1895-1960*. Dakar: Direction des Archives Nationales du Sénégal.
- Benoist, Joseph-Roger de (2008). *Histoire de l'Église catholique au Sénégal du milieu du XVe siècle à l'aube du troisième millénaire*. Paris; Dakar: Karthala; Clairafrique.
- Bérenger-Féraud, Laurent Jean Baptiste (1879). «Les Sérères». Dans *Les peuplades de la Sénégambie: histoire, ethnographie, mœurs et coutumes, légendes, etc.*, pp. 273-84. Paris: Ernest Leroux.
- Berhaut, Jean (1971-88). *Flore illustrée du Sénégal*. 9 volumes. Dakar: Gouvernement du Sénégal, Ministère du développement rural, Direction des eaux et forêts.
- Berlioz, Jacques, et al. (1989). «Anthropologie et histoire». Dans *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 20<sup>e</sup> congrès, L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives.*, vol. 20, pp. 269-304. Paris: Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public.
- Bertaux, Daniel, et al. (2011). «La fabrication de l'«Autre» par le pouvoir. Entretien avec Christine Delphy». Dans *Migrations Société* 133, n°1: 55-78.
- Berteau, A. (1912). «Études et mémoires: Les calotropis». Dans *L'Agriculture pratique des pays chauds: bulletin du Jardin colonial et des jardins d'essai des colonies françaises* (12e année), n°107 (février): 102-09.
- Berthoz, Alain (2013). *La vicariance: le cerveau créateur de mondes*. Paris: Odile Jacob.
- Bertrand, Romain (2006). «Les sciences sociales et le «moment colonial»: de la problématique de la domination coloniale à celle de l'hégémonie impériale». Dans *Questions de recherche*, n°18 (juin).
- (2008). «Politiques du moment colonial. Historicités indigènes et rapports vernaculaires au politique en «situation coloniale»». Dans *Questions de recherche*, n°26 (octobre).
- Bithell, Caroline (1996). «Polyphonic voices: National identity, world music and the recording of traditional music in Corsica». Dans *British Journal of Ethnomusicology* 5, n°1: 39-66.

- (2003). «Shared Imaginations: Celtic and Corsican Encounters in the Soundscape of the Soul». Dans *Celtic Modern: Music at the Global Fringe*, Europe: Ethnomusicologies and Modernities, pp. 27-72. Lanham, MA: Scarecrow Press.
- (2005). «Anchors and Sails: Music and Culture Contact in Corsica». Dans *The Mediterranean in music: Critical perspectives, common concerns, cultural differences*, Europe: Ethnomusicologies and Modernities, pp. 155-77. Lanham, MA: Scarecrow Press.
- Boilat, David (Cartographe). (1853a). Carte des peuples du Sénégal: pour servir à l'intelligence de leur histoire. En ligne: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb44449466r>
- (1853b). *Esquisses sénégalaises: physionomie du pays, peuplades, commerce, religions*. Paris: P. Bertrand.
- Boilat, P.-P. (1853c). «Le démon au Sénégal». Dans *La Mode: revue des modes, galerie de moeurs, album des salons* (25e année) (octobre): 160-65.
- Bouillier, M. F. (1859). «De l'unité de l'âme pensante et du principe vital». Dans *Mémoires. Section des lettres et arts. Classe des lettres*, pp. 25-76. Paris; Lyon: Durand; Brun.
- Bouju, Jacky (1995). «Qu'est-ce que l'«ethnie» Dogon?». Dans *Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes*, Cahiers des sciences humaines, vol. 31, n°2, pp. 329-63. Paris: Orstom.
- Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*. Le sens commun. Paris: Édition de Minuit.
- Bourgeau, J. (1933). «Notes sur la coutume des Sérères du Sine et du Saloum». Dans *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française* 16, n°1 (janvier-mars): 1-65.
- Boutrais, P. Joseph (1926a). «Les Nones». Dans *Annales apostoliques*, n°1, 42e année (janvier-février): 23-28.
- (1926b). «Les Nones (suite)». Dans *Annales apostoliques*, n°5, 42e année (septembre-octobre): 146-52.
- Braudel, Fernand (1958). «Histoire et Sciences sociales: La longue durée». Dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 13, n°4: 725-53.
- Brigaud, Félix (1962). «Histoire traditionnelle du Sénégal». Dans *Études sénégalaises*, vol. 9: Connaissance du Sénégal. Fascicule 9, Saint-Louis, Sénégal: C.R.D.S.
- (1966). «Histoire moderne et contemporaine du Sénégal». Dans *Études sénégalaises*, vol. 9: Connaissance du Sénégal. Fascicule 11, Saint-Louis, Sénégal: C.R.D.S.
- Brubaker, Rogers, et al. (2004). «Ethnicity as cognition». Dans *Theory and Society* 33, n°1: 31-64.
- Brunel, Mathieu-Ismaël (1897). «Expéditions diverses». Dans *Le général Faidherbe*, 2e éd. pp. 86-108. Paris: C. Delagrave.
- Bruzzone, Virginia Tiziana (2011). *La royauté de la mer à Fadiouth: aspects de la religion traditionnelle seereer (Sénégal)*. Oralités. Paris: L'Harmattan.
- Burke, Peter (2008). *What is cultural history?* 2e éd. Cambridge: Polity Press.
- Burke, Peter J., et Stets, Jan E. (2000). «Identity Theory and Social Identity Theory». Dans *Social Psychology Quarterly* 63, n°3: 224-37.
- (2009). *Identity Theory*. New York: Oxford University Press.
- Butavand, F. (1933). *Études de linguistique africaine-asiatique comparée*. Paris: Adrien-Maisonneuve.

- Buuba, Babacar Diop (2005-06). «Les migrations Sereer: Jalons de la saga africaine et sénégalaise». Dans *ANKH: Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n°14/15: 136-47.
- Ca'Da Mosto, Alvisé (1895a). «De la coutume des femmes de ce païs; de ce qui cause grande admiration aux hommes, et de quels instrumens ils savent sonner». Dans *Relation des voyages à la côte occidentale d'Afrique d'Alvisé de Ca' da Mosto, 1445-1457*, pp. 118-21. Paris: Ernest Leroux.
- (1895b). «Des Barbacins et Sereres Noirs; de leur gouvernement, coutumes, de la qualité et guerre du pays». Dans *Relation des voyages à la côte occidentale d'Afrique d'Alvisé de Ca' da Mosto, 1445-1457*, pp. 128-30. Paris: Ernest Leroux.
- Cahen, Michel (2010). *Africando; Bilan 1988-2009 et projets 2010-2018*. Rapport pour l'habilitation à diriger des recherches, École des Hautes Études en Sciences Sociales. Disponible en ligne: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00556656>
- Camps, G. (1993). «Cereres». Dans *Encyclopédie berbère*, n°12: 1841-44.
- Canut, Cécile, et Smith, Étienne (2006). «Pactes, alliances et plaisanteries». Dans *Cahiers d'études africaines*, n°184. En ligne: <http://etudesaficaines.revues.org/6198> (consulté le 10 février 2015)
- Capitant, Sylvie (2013). «L'interdisciplinarité comme indiscipline: les “contre-allées” d'une recherche sur les médias au Burkina Faso». Dans *Anthropologie et Sociétés* 37, n°1: 117-36.
- Carcopino, Jérôme (1928). «Salluste, le culte des “Cereres” et les numides». Dans *Revue Historique* 158, n°1: 1-18.
- Carlus, J. (1880a). «Les Sérères de la Sénégambie». Dans *Revue de Géographie* 6: 409-20.
- (1880b). «Les Sérères de la Sénégambie (suite et fin)». Dans *Revue de Géographie* 7: 30-37; 98-105.
- Certeau, Michel de (2016 [1975]). *L'écriture de l'histoire*. Folio/Histoire. [Paris]: Gallimard.
- Charles-Dominique, Luc (1996). «Les dimensions culturelle et identitaire dans l'ethnomusicologie actuelle du domaine français». Dans *Cahiers de Musiques Traditionnelles*, n°9: 275-88.
- (2011). *L'Anthropologie des Classifications Instrumentales. L'Université Numérique des Humanités*: Université Côte d'Azur. En ligne: <https://jalonedit.univ-cotedazur.fr/ethnomusicologie/cours/1.html> (consulté le 2 février 2022)
- Charles-Picard, Gilbert (1954). *Nouveaux documents sur le culte des Cereres dans l'Afrique proconsulaire*. Actes du 79e Congrès des Sociétés savantes, Alger, pp. 237-53.
- Chavane, Bruno A. (1985). *Villages de l'ancien Tekrou: recherches archéologiques dans la moyenne vallée du fleuve Sénégal*. Hommes et sociétés. Archéologies africaines. Paris: Karthala.
- Chernoff, John Miller (1979). *African Rhythm and African Sensibility: Aesthetics and Social Action in African Musical Idioms*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chrétien, Jean-Pierre, et Prunier, Gérard (2003). *Les ethnies ont une histoire*. 2 éd. Paris: Karthala.
- Ciarcia, Gaetano (2008). «Rhétoriques et pratiques de l'inculturation». Dans *Gradhiva*, n°8: 28-47.
- Ciss, Ismaila (2000). *Colonisation et mutations des sociétés seereer du nord-ouest, du milieu du XIXe siècle à la 2ème guerre mondiale*. 3e cycle Thèse de doctorat, Université Cheikh Anta Diop, Dakar.

- (2005). «Les Seereer du Nord-Ouest (Sénégal) face à la traite négrière». Dans *Journal of Asian and African Studies*, n°70: 5-21.
- (2008). «Traite négrière et repli identitaire dans l'espace sénégalais: L'exemple des Seereer de nord-ouest (Sénégal)». Dans *Society, State, and Identity in African History*, pp. 23-46. Bamako, Mali: Association of African Historians.
- (2016). «Dynamique des paysages ruraux et de l'habitat dans le Saafeen (Sénégal): l'exemple du village de Paaki (XIe-XXIe siècle)». Dans *Folofolo: Revue des Sciences Humaines et des Civilisations Africaines*, n° de décembre (décembre): 144-77.
- Ciss, Ismaïla, et Toure, Abdoulaye (2015). «Face aux drogues, les groupes saafi et maniwel du Sénégal». Dans *Déviance et Société* 39, n°2: 209-24.
- Cissé, Mamadou (2011). «Langues et glottopolitique au Sénégal». Dans *Éthiopiennes*, n°87. En ligne: <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article1793> (consulté le
- Cissoko, Sékéné Mody (1967). «Civilisation Wolof-Sérère». Dans *Présence Africaine*, n°62: 121-45.
- Clements, Gillian Leigh (2008). *Exploring Bi-Musicality: A Case Study of the Mount Kenya Academy*. Thèse de doctorat, Boston University, Ann Arbor. Disponible en ligne: <https://search.proquest.com/docview/304691808?accountid=12543>
- Clifford, James, et Marcus, George E. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Ronald (1978). «Ethnicity: Problem and focus in anthropology». Dans *Annual Review of Anthropology* 7, n°1: 379-403.
- Cohen-Émerique, Margalit (1993). «L'approche interculturelle dans le processus d'aide». Dans *Santé mentale au Québec* 18, n°1 (printemps): 71-91.
- Colvin, Lucie Ann Gallistel (1972). *Kajor and its Diplomatic Relations with Saint-Louis du Sénégal, 1763-1861*. Thèse de doctorat, Columbia University, Ann Arbor. Disponible en ligne: <http://search.proquest.com/docview/302562645?accountid=12543>
- Comaroff, John L. (1995). «Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference In an Age of Revolution». Dans *Perspectives on Nationalism and War*, International Studies In Global Change, pp. 243-76. New York: Routledge.
- Commission de codification du droit des personnes et du droit des obligations (1972). *Code de la famille sénégalais*. : Gouvernement du Sénégal.
- Conein, Bernard (2005). «Nommer les groupes, appartenance et cognition sociale». Dans *Sociologie et cognition sociale*, pp. 81-102. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- Corre, Armand (1883). «Les Sérères de Joal et de Portudal (Côte Occidentale d'Afrique): Esquisse ethnographique». Dans *Revue d'ethnographie* 2 (janvier-février): 1-20.
- , éd. (1964). *Journal du docteur Corre en pays Sérère (Sénégal): décembre 1876-janvier 1877*. Dakar: Dakar : [s.n.].
- Cosgrove, Denis E. (1998). *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Cuche, Denys (2010). *La notion de culture dans les sciences sociales*. 4e éd. Grands repères. Paris: Découverte.
- Dang, Christine Thu Nhi (2014). *Songs of Spiritual Citizenship: Muslim and Christian Voices in the Senegalese Public Sphere*. Thèse de doctorat, Université de Pennsylvanie. Disponible en ligne: <http://search.proquest.com/docview/1613202592?accountid=12543>

- (2021). «Deep Polyphony in the Hymns of Julien Jouga». Dans *Ethnomusicology* 65, n°3: 574-604.
- Dareste, P., et al. (1919). «Jurisprudence. Cour d'appel de l'Afrique Occidentale - 31 mai 1918». Dans *Recueil de législation, de doctrine et de jurisprudence coloniales* 22, n°1-3 (janvier-mars): [31-48].
- David, Philippe (1986-88). *Inventaire général des cartes postales Fortier: avec texte de présentation et commentaires*. 3 volumes. Paris: Philippe David.
- Davies, Stephen (2001). «Authenticity and Non-Western Music». Dans *Musical works and performances: A philosophical exploration*, pp. 254-94. Oxford: Oxford University Press.
- Davis, Martha Ellen (2015). «Oral History, Musical Biography, and Historical Ethnomusicology». Dans *This thing called music: essays in honor of Bruno Nettl*, Europea: Ethnomusicologies and Modernities, pp. 255-66. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- de Bruijn, Mirjam, et van Dijk, Han (1997a). «Introduction. Peuls et Mandingues: dialectique des constructions identitaires». Dans *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires*, Collection Hommes et sociétés, pp. 13-29. Paris: Karthala.
- , éd. (1997b). *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires*. Collection Hommes et sociétés. Paris: Karthala.
- Delafosse, Maurice (1912a). *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français): Le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations*. Africa. Vol. 2: L'Histoire. 3 volumes. Paris: Émile Larose.
- (1912b). *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français): Le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations*. Africa. 3 volumes. Paris: Émile Larose.
- Delpech, Bernard (1976). «Fait villageois et société Serer». Dans *Communautés rurales et paysanneries tropicales*, pp. 159-73. Paris: ORSTOM.
- «Déméter». Dans *Encyclopædia Universalis*. En ligne: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/demeter/> (consulté le 23 mars 2019)
- Deniau, Guy (2002). «Histoire et incarnation. Introduction à la question du "sujet" chez Gadamer». Dans *Les Études philosophiques* 62, n°3: 333-52.
- Denoux, Patrick (1994). «Pour une nouvelle définition de l'interculturalité». Dans *Perspectives de l'interculturel*, pp. 67-81. Paris: L'harmattan.
- (2013). «Le contact culturel dans les procédures de recherche. Propositions méthodologiques de psychologie interculturelle». Dans *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale* 3-4, n°99-100: 365-81.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Folio essais. Paris: Gallimard.
- Desplagnes, Louis (Lieutenant) (1907). *Plateau central nigérien: une mission archéologique et ethnographique au Soudan français*. Paris: Émile Larose.
- Desroches, Monique (2008). «Entre texte et performance: l'art de raconter». Dans *Cahiers d'ethnomusicologie* 21: 103-15.
- Desroches, Monique, et al., éd. (2014). *Quand la musique prend corps*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Desroches, Monique, et al. (2011). *Territoires musicaux mis en scène*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Devereux, Georges (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris: Flammarion.

- Dewey, John (2010). *L'art comme expérience*. Folio essais. Pau, Tours: Presses de l'Université de Pau, Farago.
- Diagne, Anna Marie (2015). «Le palor et le ndut: deux langues atlantiques sans classes nominales». Dans *Les classes nominales dans les langues atlantiques*, Grammatical Analyses of African Languages, vol. 49, pp. 269-99. Köln: Rüdiger Köppe.
- Diallo, Mamadou (1989). *Le Sénégal. Géographie physique, humaine, économique. Études régionales*. Paris: EDICEF.
- Diaw, Mariteuw Chimère (1992). «Jean-François BAYARD: L'État en Afrique. La politique du ventre, Paris, Librairie Fayard, coll. L'espace du politique, 1989, 439 p., notes, index». Dans *Anthropologie et Sociétés* 16, n°2: 162-65.
- Dieye, M. El Hadji (2010). *Description d'une langue cangin du Sénégal: le laalaa (léhar)*. Thèse de doctorat en linguistique, Université Cheikh Anta Diop et Institut National des Langues et Civilisations Orientales.
- Dioh, Irénée Guilane (2004). *L'Afrique, la vérité au fil des mots (chapitres 1 à 10)*. Vol. 1. Nice: Fasal.
- Diongue, Amadou (1990). *Évolution démographique et sociale de la ville de Thiès: 1885-1960*. Mémoire de maîtrise, Université Cheick Anta Diop, Dakar.
- Diop, Cheikh Anta (1987). *L'Afrique noire précoloniale: étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'Antiquité à la formation des états modernes*. 2e éd. Présence Africaine. Dakar: Présence Africaine.
- Diouf, Babacar Sedikh (1996). «La présence sérère dans les fondements historiques et culturels de la nation». Dans *Les convergences culturelles au sein de la nation sénégalaise: actes du colloque de Kaolack, 8-13 juin 1994*, pp. 72-81. Dakar: Ministère de la culture.
- (2004). «Le Sérère, paganisme polythéiste ou religion monothéiste?». Dans *Pouvoir et justice dans la tradition des peuples noirs: philosophie et pratique*, Études africaines, pp. 205-21. Paris: L'Harmattan.
- Dorais, Louis-Jacques (2004). «La construction de l'identité». Dans *Discours et constructions identitaires*, pp. 1-11. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Dournon, Geneviève (1993). «Instrumentariums et classifications». Dans *Revue de Musicologie* 79, n°2: 297-307.
- Drine, Ali (1986). *Les Cereres en Afrique du Nord*. Thèse de doctorat, Paris 4.
- Drolc Köln, Ursula (2006). «L'évolution du système consonantique des langues cangin». Dans *Afrikanistik online*, n°3. En ligne: <http://www.afrikanistik-aegyptologie-online.de/archiv/2006/593/> (consulté le 19 mars 2019)
- Duc, Barbara (2016). «Recherche et pratique: sensibiliser les enseignants en école professionnelle aux dimensions identitaires négociées dans l'interaction». Dans *Communiquer. Revue de communication sociale et publique*, n°18: 29-43.
- Duchemin, G.-J. (1949). «La république Lébou et le peuplement actuel». Dans *La Presqu'île du Cap-Vert: notice publiée à l'occasion du 5e centenaire de la découverte du Cap-Vert, 1844 [sic]-1944, et de la première Réunion internationale des ethnologues, géographes et naturalistes Ouest-africains*, Études sénégalaises, pp. 289-304. Dakar: Institut français d'Afrique noire.
- Dulphy, Gérard (1937). «Coutume des Sérères None (Cercle de Thiès)». Dans *Coutumiers juridiques de l'Afrique occidentale française*, vol. 1: Sénégal, pp. 213-36. Paris: Larose.
- (1939a). «Coutume Sérère de la Petite-Côte (Cercle de Thiès)». Dans *Coutumiers juridiques de l'Afrique occidentale française*, vol. 1: Sénégal, pp. 237-321. Paris: Larose.

- (1939b). «Étude sur les coutumes sérères de la Petite Côte (Cercle de Thiès, Sénégal)». Dans *L'ethnographie*, n°37 (juillet): 3-70.
- Dupire, Marguerite (1976). «Chasse rituelle, divination et reconduction de l'ordre socio-politique chez les Serer du Sine (Sénégal)». Dans *L'Homme* 16, n°1: 5-32.
- (1977). «Funérailles et relations entre lignages dans une société bilinéaire: les Serer (Sénégal)». Dans *Anthropos* 72, n°3/4: 376-400.
- (1985). «Les “tombes de chiens”: mythologies de la mort en pays Serer (Sénégal)». Dans *Journal of Religion in Africa* 15, n°3: 201-15.
- (1988). «L'ambiguïté structurale du fosterage dans une société matri-virilocale (Sereer Ndut, Sénégal)». Dans *Anthropologie et Sociétés* 12, n°2: 7-24.
- (1991a). «Classes et échelons d'âge dans une société dysharmonique (Sereer Ndut du Sénégal)». Dans *Journal des africanistes* 61, n°2: 5-42.
- (1991b). «Totems sereer et contrôle rituel de l'environnement». Dans *L'Homme* 31, n°118: 37-66.
- (1992). «À propos d'unités échangistes Sereer-Noon et Lala». Dans *Journal des africanistes* 62, n°2: 193-217.
- (1994a). «Identité ethnique et processus d'incorporation tribale et étatique». Dans *Cahiers d'études africaines* 34, n°133-135: 265-80.
- (1994b). *Sagesse sereer: essais sur la pensée sereer ndut*. Hommes et Sociétés. Paris: Karthala.
- Dupire, Marguerite, et al. (1974). «Résidence, tenure foncière, alliance dans une société bilinéaire (Sérèr du Sine et du Baol, Sénégal)». Dans *Cahiers d'Etudes Africaines* 14, n°3: 417-52.
- Elbaz, Mikhaël, et Helly, Denise (1995). «Présentation. Spectres et pouvoirs de l'ethnicité». Dans *Anthropologie et Sociétés* 19, n°3: 5-14.
- Elias, Norbert (1991). *La dynamique de l'Occident*. Collection Liberté de l'esprit. Paris: Calmann-Lévy.
- Emongo, Lomomba (1997). «L'interculturalisme sous le soleil africain. L'Entre-traditions comme épreuve du nœud». Dans *InterCulture* 30, n°2 (cahier n°133): 1-67.
- Eriksen, Thomas Hylland (1988). *Communicating cultural differences and identity: Ethnicity and nationalism in Mauritius*. Oslo Occasional Papers in Social Anthropology. Oslo: Department of Social Anthropology.
- (1995). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. Londres: Pluto Press.
- (2002). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Fabian, Johannes (2006). *Le temps et les autres: comment l'anthropologie construit son objet*. Toulouse: Anacharsis.
- Faidherbe, Louis Léon César (1856). «Populations noires des bassins du Sénégal et du Haut-Niger». Dans *Bulletin de la Société de géographie*, Paris: Impr. de L. Martinet.
- (1865). «Étude sur la langue kéguem ou sérère-sine». Dans *Annuaire du Sénégal et dépendances pour l'année 1865*, pp. 173-246. Saint-Louis, Sénégal: Imprimerie du Gouvernement.
- (1889). *Le Sénégal: la France dans l'Afrique occidentale*. Paris: Hachette.
- (1963). «Étude sur la langue Kéguem ou Sérère-Sine». Dans *Wolof et Sérère: Études de phonétique et de grammaire descriptive*, pp. 167-224. Dakar: Université de Dakar.

- Faidherbe, Louis Léon César, et al. (1888). «Les opérations militaires». Dans *Le Soudan français: sixième partie*, pp. 6-10. Lille: Impr. de L. Danel.
- Fay, Claude, éd. (1995). *Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes*. Cahiers des sciences humaines, vol. 31, n°2. Paris: Orstom.
- Faye, Ousseynou (1994). «Mythe et histoire dans la vie de Kaañ Fay du Cangin (Sénégal)». Dans *Cahiers d'études africaines* 34, n°136: 613-37.
- Faye, Souleymane (1981). *Guide pratique du "Seereer" écrit*. Les langues nationales au Sénégal. Dakar: Centre de Linguistique Appliquée de Dakar.
- (1982). *Morphologie du verbe sérère*. Les langues nationales au Sénégal. Dakar: Centre de Linguistique Appliquée de Dakar.
- (1985). *Morphologie du nom sérère: (système nominal at alternance consonantique)*. Les langues nationales au Sénégal. Dakar: Université de Dakar, Centre de Linguistique Appliquée de Dakar.
- Faye, V. (2016). *Le travail agricole rural en milieux Wolofs et Sérères du Sénégal de 1819 à 1960*. Thèse de doctorat, Universiteit van Amsterdam. Disponible en ligne: <http://hdl.handle.net/11245/1.547529>
- Faye, Waly Coly (1980). *Précis grammatical de sérère*. Les langues nationales au Sénégal. Dakar: Centre de Linguistique Appliquée de Dakar.
- (1995). *Eléments de grammaire Sereer*. Les langues nationales au Sénégal. Dakar: [S.N.].
- Feld, Steven (1987). «Dialogic Editing: Interpreting How Kaluli Read Sound and Sentiment». Dans *Cultural Anthropology* 2, n°2: 190-210.
- (1996). «Pygmy POP. A Genealogy of Schizophonic Mimesis». Dans *Yearbook for Traditional Music* 28: 1-35.
- Felici, Pericles, et al. (1965). *Ad Gentes: Décret sur l'activité missionnaire de l'église*. Vatican, Rome.
- Fernandes, Valentim (1951). *Description de la côte occidentale d'Afrique (Sénégal du Cap de Monte, Archipels)*. Vol. 11. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- Fernando, Nathalie (2004). «Expérimenter en ethnomusicologie». Dans *L'Homme*, n°171-72: 285-302.
- Foster, Elizabeth Ann (2013). «Rivalry in Translation: Catholicism, Islam, and the French Rule of the North-West Sereer, 1890-1900». Dans *Faith in Empire: Religion, Politics, and Colonial Rule in French Senegal, 1880-1940*, pp. 43-68. Stanford: Stanford University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1963). *Le problème de la conscience historique*. Paris: Le Seuil.
- (1976). *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Éditions du Seuil.
- (1986). «On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection». Dans *Hermeneutics and Modern Philosophy*, pp. 277-99. New York: State University of New York Press.
- Galvan, Dennis (2006). «Joking Kinship as a Syncretic Institution». Dans *Cahiers d'Études Africaines* 46, n°184: 809-34.
- Gamble, David P. (1957). *The Wolof of Senegambia. Together with Notes on the Lebu and the Serer*. Ethnographic survey of Africa. London: International African Institute.
- Gamble, David P., et al., éd. (1985). *People of the Gambia. I. The Wolof*. Gambian Studies, vol. 17. San Francisco: [?].

- Garai, László (1981). «Les paradoxes de la catégorisation sociale». Dans *Recherches de psychologie sociale* 3: 131-41.
- Gardien, Ève (2017). «Qu'apportent les savoirs expérientiels à la recherche en sciences humaines et sociales?». Dans *Vie sociale* 20, n°4: 31-44.
- Gastellu, Jean-Marc (1981). *L'égalitarisme économique des Serer du Sénégal*. Travaux et documents de l'O.R.S.T.O.M. Vol. 128. Paris: IRD Editions.
- Geertz, Clifford, éd. (1963). *Old societies and new states: The quest for modernity in Asia and Africa*. New York: The Free press.
- Geismar, Léon (1933). *Recueil des coutumes civiles des races du Sénégal*. Saint-Louis: Imprimerie du Gouvernement.
- Gentil, Pierre (1978). *Les troupes du Sénégal de 1816 à 1890*. Vol. 1: Soldats au Sénégal. Du Colonel Schmaltz au Général Faidherbe (1816-1865). Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines.
- Giraud, Claude (1862). «Identité du principe pensant et du principe vital». Dans *Revue du Monde Catholique*, pp. 61-81. Paris: Librairie Victor Palmé.
- Glasman, Joël (2004). «Le Sénégal imaginé. Évolution d'une classification ethnique de 1816 aux années 1920». Dans *Afrique & histoire* 2, n°1: 111-39.
- Gravrand, Henri (1961). *Visage africain de l'Église: une expérience au Sénégal*. Lumière et nations. Paris: Éditions de l'Orante.
- (2016). *Cosaan: Les origines*. 2e éd. La civilisation sereer. Vol. 1. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines.
- Greffier, R.P. H. (1901). *Dictionnaire français-sérère, précédé d'un abrégé de la grammaire sérère*. Saint-Joseph de Ngasobil: Imprimerie de la Mission.
- Grégoire, Anthony (2016a). *La représentation de la collectivité dans la mise en acte du chant choral sénégalais chez les Sérères noon de Saint Pierre Julien Eymard de Koudiadiène*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Montréal.
- (2016b). «“Quand faire et dire”: Construction d'une communauté performancielle chez les Sérères noon du Sénégal». Dans *Les Cahiers de la Société québécoise de recherche en musique* 17, n°2: 25-36.
- (2018). «Vicariance et transmutation: la chorale chez les chrétiens Sérères noon (Sénégal)». Dans *Haizebegi, les mondes de la musique*, vol. 5, pp. 123-39. Bayonne: Munduko Musiken Etxea.
- (2019). *De l'anthropologue sur un terrain partagé: d'aujourd'hui à hier (et vice-versa) pour une histoire (re)considérée*. Actes de Archives matérielles, traces mémorielles et littérature des Afriques, 25-27 septembre, Aix-en-Provence, Fabula. En ligne: <https://www.fabula.org/colloques/document7158.php>
- (2020). «The (Musical) Performance at Stake: An Ethnomusicological Review». Dans *Ethnomusicology Review* 22, n°1. En ligne: <https://ethnomusicologyreview.ucla.edu/journal/volume/22/piece/1035> (consulté le 12 février 2020)
- Grondin, Jean (2017). «Hans-Georg Gadamer: une herméneutique de l'événement de la compréhension». Dans *L'herméneutique*, pp. 48-64. Paris: Presses Universitaires de France.
- Guerin, R. P. (1892). «Missions d'Afrique: Préfecture apostolique du Sénégal». Dans *Annales de la propagation de la foi: recueil périodique des lettres des évêques et des*

- missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'Association de la propagation de la foi* 64, n°381: 100-11.
- Guerraoui, Zohra (2009). «De l'acculturation à l'interculturalité: réflexions épistémologiques». Dans *L'Autre* 10, n°2: 195-200.
- Guerraoui, Zohra, et Pirlot, Gérard (2011). *Comprendre et traiter les situations interculturelles. Approches psychodynamiques et psychanalytiques*. Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur.
- Haddon, Elizabeth (2016). «Bi-musicality and dialogical musicality: Influences of Javanese gamelan participation on Western instrumental learning». Dans *British Journal of Music Education* 33, n°2: 219-35.
- Harley, Brian (1988). «Maps, knowledge and power». Dans *The iconography of landscape*, pp. 277-312. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartog, François (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil.
- Heim, F., et al. (1924). «Travaux du service d'études des productions coloniales: Valeur papetière du bois de "fromager" du Gabon». Dans *Bulletin de l'Agence générale des colonies* (17e année), n°194: 185-208.
- Heim, F., et al. (1920). «Travaux du service d'études des productions coloniales: Gousses de "gonakié" du Sénégal». Dans *Bulletin de l'Agence générale des colonies* (13e année), n°145 (janvier): 561-79.
- Herskovits, Melville Jean (1938). *Acculturation: The Study of Culture Contact*. New York: J. J. Augustin.
- (1967). *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris: Payot.
- Hobsbawm, Eric, et Ranger, Terence, eds. (2012). *L'invention de la tradition*. Nouvelle édition augmentée. Paris: Éditions Amsterdam.
- Hood, Mantle (1960). «The Challenge of "Bi-Musicality"». Dans *Ethnomusicology* 4, n°2: 55-59.
- Hopkins, J. F. P., et Levtzion, Nehemia, eds. (1981). *Corpus of early Arabic sources for West African history*. Fontes historiae Africae, Series Arabica. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hroch, Miroslav (1995). «De l'ethnicité à la nation. Un chemin oublié vers la modernité». Dans *Anthropologie et Sociétés* 19, n°3: 71-86.
- Joire, J. (1951). «La place des wolofs dans l'ethnologie sénégalaise». Dans *Première Conférence internationale des africanistes de l'Ouest : comptes rendus*, vol. 2, pp. 272-73. Dakar: Institut français d'Afrique noire.
- Jones, A. M. (1937). «The Study of African Musical Rhythm». Dans *Bantu Studies* 11, n°1: 295-319.
- (1959). *Studies in African music*. New York: Oxford University Press.
- Joof, Tamsier (2008). *The Seereer Resource Centre (SRC)*. Disponible en ligne: <http://www.seereer.com/> (consulté le 12 mars 2018)
- Juillard, Caroline, et Ndiaye, Mamadou (2009). «Nommer les langues au Sénégal. Perspectives historiques et sociolinguistiques». Dans *Le nom des langues en Afrique sub-saharienne: pratiques, dénominations, catégorisations*, Le nom des langues, vol. 3, pp. 191-210. Louvain-la-Neuve: Peeters.
- Kane, Mamadou Lamine (1996). «Minorités ethniques et convergences culturelles au Sénégal: le cas des Nones de Thiès». Dans *Les convergences culturelles au sein de la nation*

- sénégalaise: actes du colloque de Kaolack, 8-13 juin 1994*, pp. 139-88. Dakar: Ministère de la culture.
- Kāti, Maḥmoūd Kāti ibn al Hād̄j al-Motawakkil (1913). *Tarikh el-fettach, ou Chronique du chercheur, pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekrour*. Publications de l'École des langues orientales vivantes. Vol. 10. Paris: Ernest Leroux.
- Kébé, Mbaye Gana (2004). *Si Thiès m'était conté...* Dakar: Les Nouvelles éditions africaines du Sénégal.
- Kopecka-Verhoeven, Maria (2008). *Raimon Panikkar et l'Interculturel: racines théologiques et environnement philosophique d'une ontologie relationnelle*. Paris, EPHE.
- Koren, Henri (1982). *Les Spiritains: trois siècles d'histoire religieuse et missionnaire: histoire de la Congrégation du Saint-Esprit*. Paris: Beauchesne.
- Korzybski, Alfred (2007). *Une carte n'est pas le territoire: prolégomènes aux systèmes non- aristotéliens et à la sémantique générale*. 4e éd. Paris: Éditions de l'Éclat.
- Kubik, Gerhard (1994). «Ethnicity, Cultural Identity and the Psychology of Culture Contact». Dans *Music and Black ethnicity: the Caribbean and South America*, pp. 17-46. Coral Gables, Fla.: North-South Center Press.
- Kunstadter, Peter (1978). «Ethnic group, category and identity: Karen in northwestern Thailand». Dans *Ethnic adaptation and identity: the Karen on the Thai frontier with Burma*, pp. 119-64. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- La Tourrasse, Joseph Du Sorbiers de (1897). *De la Colonisation du Sénégal*. Paris: A. Savaète.
- Labarthe, P. (1802). *Voyage au Sénégal pendant les années 1784 et 1785, d'après les mémoires de Lajaille [...] avec des notes sur la situation de cette partie de l'Afrique jusqu'en l'an X (1801 et 1802) par P. Labarthe*. Paris: chez l'auteur.
- Laborde, Denis, éd. (2009). *Désirs d'histoire: Politique, mémoire, identité*. Anthropologie du monde occidental. Paris: Editions L'Harmattan.
- Labouret, Henri (1933). «Féodaux d'Afrique: Les royaumes sérères». Dans *Le Monde colonial illustré* 10 (11e année), n°113 (janvier): 51-52.
- Lam, Aboubacry Moussa, et Buuba, Babacar Diop, éd. (2019). *Origines, héritages matériels et immatériels des civilisations sénégalaises*. Histoire générale du Sénégal: des origines à nos jours, série «Sénégal ancien», t. 1: Période ancienne, vol. 3: Antiquité - Égyptologie. Dakar: HGS Éditions.
- Lamarque, Philippe (2009). *Le Sénégal d'antan: le Sénégal à travers la carte postale ancienne*. Olivier Bouze. Paris: HC Éditions.
- Lamoise, P. (1873). *Grammaire de la langue sérère, avec des exemples et des exercices, renfermant des documents très utiles*. Saint-Joseph de Ngasobil: Imprimerie de la mission.
- Landing, Mané (1990). *Etude et cartographie des milieux biophysiques du terroir de Kissane (région de Thiès Sénégal)*. Mémoire de maîtrise, Université Cheikh Anta Diop, Dakar.
- Lanoye, Ferdinand de (1861). «Voyages et expéditions au Sénégal et dans les contrées voisines». Dans *Le tour du monde: nouveau journal des voyages*, pp. 17-64. Paris: Librairie de L. Hachette.
- Laporte, Luc, et al. (2017). «Les mégalithes du Sénégal et de la Gambie dans leur contexte régional». Dans *Afrique: Archéologie & Arts*, n°13: 93-119.

- Lasnet, Dr. Alexandre B. E. A. (1900). «Les Sérères». Dans *Une mission au Sénégal : ethnographie, botanique, zoologie, géologie*, Exposition universelle de 1900: Les colonies françaises, pp. 137-50. Paris: Challamel.
- Lemmet, J. (1918). «L'hygiène de la bouche chez les indigènes du Sénégal». Dans *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, n°1 (janvier-mars): 400-04.
- Lemoine, Jacques Albert Felix (1858). *Stahl et l'Animisme. Mémoire lu à l'Académie des sciences morales et politiques*. Paris: J.-B. Baillière et Fils, libraires de l'Académie impériale de médecine.
- Lenclud, Gérard (2013). *L'universalisme ou le pari de la raison: anthropologie, histoire, psychologie*. Hautes études. Paris: Gallimard.
- Lericollais, André (1999). *Paysans sereer: dynamiques agraires et mobilités au Sénégal*. Paris: IRD.
- Levtzion, Nehemia (1975). «The Western Maghrib and Soudan». Dans *The Cambridge History of Africa*, vol. 3, from c. 1050 to c. 1600, pp. 331-462. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lhote, Henri (1972). «Le peuplement de l'Afrique du Nord et du Sahara». Dans *Ethnologie régionale*, Encyclopédie de la Pléiade, vol. 1: Afrique - Océanie, pp. 75-141. Paris: Gallimard.
- Lombard, Jacques (1963). «Géographie humaine». Dans *Études sénégalaises*, vol. 9: Connaissance du Sénégal. Fascicule 5, Saint-Louis, Sénégal: C.R.D.S.
- Lopis-Sylla, Jeanne (1981). *Phonologie et morphologie nominale du noon (parler de Ngente)*. Thèse de doctorat, Paris III, Institut national des langues et civilisations orientales.
- Lussier, Katie, et Lavoie, Constance (2012). «Entre la calebasse et le panier: la conduite d'entretiens semi-dirigés en contextes africains». Dans *Recherche qualitative en contexte africain* 31, n°1: 62-88.
- M., Th. M. (1849). «Nature». Dans *Dictionnaire des sciences philosophiques: par une société de professeurs de philosophie*, pp. 385-402. Paris: Hachette et Cie.
- Macé, Christian (2011). «D'une perspective normative vers une perspective interactionniste compréhensive pour aborder le concept de résilience». Dans *Recherches qualitatives* 30, n°1 (mai): 274-98.
- Maës, Eugène (1924). «Pierres taillées, gravées et alignées du village de Tundidaro». Dans *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française* 7, n°1 (janvier-mars): 31-39.
- Maggio, J. (2007). «"Can the Subaltern Be Heard?": Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak». Dans *Alternatives: Global, Local, Political* 32, n°4: 419-43.
- Manao, Ana Filipa (1999). *Adolphe, Armance, Dominique: Les configurations passionnelles du silence*. Thèse de doctorat, Université de Toronto.
- Mansour, Gerda (1980). «The dynamics of multilingualism: The case of Senegal». Dans *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 1, n°4: 273-93.
- Marandola, Fabrice (1999). «L'apport des nouvelles technologies à l'étude des échelles musicales d'Afrique centrale». Dans *Journal des Africanistes* 69, n°2: 109-20.
- Maranz, David E. (2013). *The Discovery of the Raampa Pictographic Writing in the Senegambia, West Africa*. Encyclopedia Phoenicia En ligne:

- [http://phoenicia.org/Discovery\\_Raampa\\_Pictography\\_Senegambia.html](http://phoenicia.org/Discovery_Raampa_Pictography_Senegambia.html) (consulté le 18 octobre 2019)
- Marino, Adrian (1981). *L'herméneutique de Mircea Eliade*. Les Essais, n°214. Traduit du roumain par Jean Gouillard. France: Gallimard.
- Martinelli, Bruno (1995). «Trames d'appartenances et chaînes d'identité. Entre Dogons et Moose dans le Yatenga et la plaine du Séno (Burkina Faso et Mali)». Dans *Identités et appartenances dans les sociétés sahéliennes*, Cahiers des sciences humaines, vol. 31, n°2, pp. 365-405. Paris: Orstom.
- Mary, André, et Ciarcia, Gaetano, éd. (2019). *Ethnologie en situation missionnaire*. Les Carnets de Bérose, vol. 12. Paris: Lahic; Ministère de la Culture, direction générale des Patrimoines.
- Matanga, Paulin Monga Wa (2010). *Membralité écologique des êtres dans la théologie chrétienne et dans la pensée bantoue: fondement d'une éthique de la tempérance*. Publications universitaires européennes: Théologie. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Mattalucci, Claudia (2009). «Traduire les noms de Dieu». Dans *Archives de sciences sociales des religions*, n°147 (juillet-septembre): 105-23.
- Mazurek, Hubert (2013). «Cartographie: vision ou reflet? Une réflexion autour des "références indigènes"». Dans *L'Information géographique* 77, n°4: 109-48.
- Memmi, Albert (1985). *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard.
- Mignolo, Walter (2000). *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton Studies in Culture/Power/History. New Jersey: Princeton University Press.
- (2001). «Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale». Dans *Multitudes* 6, n°3: 56-71.
- (2013). «Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique». Dans *Mouvements* 73, n°1: 181-90.
- Moseley, Christopher (2010). *Noon* 3e éd. En ligne: <http://www.unesco.org/languages-atlas/fr/atlasmap/language-id-1296.html> (consulté le 23 mars 2018)
- Nannyonga-Tamusuza, Sylvia A., et Solomon, Thomas (2012). *Ethnomusicology in East Africa: perspectives from Uganda and beyond*. Kampala: Fountain Publishers.
- Ndiaye, Alioune (1976). *La province du Jander de 1861 à 1885*. Mémoire de Maîtrise, Université de Dakar. Disponible en ligne: [http://196.1.97.20/viewer.php?c=mmoires&d=ldes\\_371](http://196.1.97.20/viewer.php?c=mmoires&d=ldes_371)
- Ndiaye, Fata (1991a). «La saga du peuple sérère et l'histoire du Sine». Dans *Éthiopiennes* 7, n°54. En ligne: [http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id\\_article=1245](http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=1245) (consulté le 17 novembre 2015)
- Ndiaye, Ousmane Sékou (1991b). «Diversité et unicité sérères: l'exemple de la région de Thiès». Dans *Éthiopiennes* 7, n°54. En ligne: [http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id\\_article=1253](http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=1253) (consulté le 22 mai 2018)
- Ndiaye, Sada Weïndé (1987). *Le Pari de l'Ancien*. Paris: Radio-France Internationale.
- Ndione, Augustin (2017). «Les constructions focalisantes en noon (langue cangin)». Dans *Sciences & Techniques du Langage. Revue du Centre de Linguistique Appliquée de Dakar*, n°12: 6-22.

- Ndione, Francois Bagne, et al. (1996). *Manuel pour lire et écrire le noon*. Dakar: Société Internationale de Linguistique.
- Ndione, Pascal Dédhié ([2004?]). *Wango autrefois. Le Safi: un héros, Amary Sangane Faye*. [Thiès?]: [S.N.].
- ([S.I.]). *Wango autrefois. Un résistant: Amari Sangane Faye, héros de Diankène*. [Thiès?]: [S.N.].
- Nelson, Harold D., et al. (1974). *Area handbook for Senegal*. 2e éd. Washington, D.C.: Defense Technical Information Center.
- Nettl, Bruno (1958). «Historical aspects of Ethnomusicology». Dans *American Anthropologist* 60, n°3: 518-32.
- (1964). *Theory and method in ethnomusicology*. New York: Free Press of Glencoe.
- (2005). «You Will Never Understand This Music: Insiders and Outsiders». Dans *The Study of Ethnomusicology: Thirty-one Issues and Concepts*, pp. 149-60. Chicago: University of Illinois Press.
- Neveu Kringelbach, Hélène (2014). «Choreographic revival, elite nationalism, and postcolonial appropriation in Senegal». Dans *The Oxford Handbook of Music Revival*. Oxford University Press. En ligne: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199765034.001.0001/oxfordhb-9780199765034-e-029#oxfordhb-9780199765034-e-029-bibItem-33> (consulté le 15 mars 2022)
- Neveu Kringelbach, Hélène, et Plancke, Carine (2019). «Introduction: dance in Africa and beyond: creativity and identity in a globalized world». Dans *Critical African Studies* 11, n°1: 1-9.
- Neveu Kringelbach, Hélène, et Skinner, Jonathan, eds. (2012). *Dancing Cultures: Globalization, Tourism and Identity in the Anthropology of Dance*. Dance and Performance Studies. New York: Berghahn Books.
- Niane, Djibril Tamsir (1989). *Histoire des Mandingues de l'Ouest: le royaume du Gabou*. Paris: Karthala.
- Noal, E. (1897). «Thiès et ses environs». Dans *Le Monde illustré* (41e année), n°2103 (31 juillet): 88-90.
- Noon (2013). MultiTree: A Digital Library of Language Relationships, Institute for Language Information and Technology. Disponible en ligne: <http://multitree.org/codes/snf> (consulté le 12 mars 2018)
- Noon ([S.I.]). administré par l'Alliance pour la diversité linguistique. En ligne: <http://www.endangeredlanguages.com/lang/1754> (consulté le 12 mars 2018)
- Œuvre pontificale missionnaire de la Propagation de la foi (1876). «Missions d'Afrique. Vicariat apostolique de la Sénégambie. VI: Le roi Sine - Le R.P. Duret - Imprimerie de la mission à Dakar». Dans *Annales de la Propagation de la foi: recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'Association de la Propagation de la foi* 48, n°285 (mars): 119-24.
- (1878). «Missions d'Afrique. Vicariat apostolique de la Sénégambie. Lettre du R.P. Renoux, de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Coeur de Marie, supérieur de l'établissement de Saint-Joseph de Ngazobil, au R.P. Duby, à Paris». Dans *Annales de la Propagation de la foi: recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires*

- des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'Association de la Propagation de la foi* 50, n°299 (juillet): 269-79.
- (1892a). «Correspondance. Sénégal: La Mission de Thiès». Dans *Les Missions catholiques: bulletin hebdomadaire illustré de l'Œuvre de la Propagation de la foi* 24, n°1227 (décembre): 605-07.
- (1892b). «Informations diverses: Sénégal». Dans *Les Missions catholiques: bulletin hebdomadaire illustré de l'Œuvre de la Propagation de la foi* 24, n°1217 (septembre): 490-91.
- (1892c). «Missions d'Afrique. Préfecture apostolique du Sénégal: Lettre du R.P. Guerin». Dans *Annales de la Propagation de la foi: recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'Association de la Propagation de la foi* 64, n°381 (mars): 100-11.
- (1893). «Informations diverses». Dans *Les Missions catholiques: bulletin hebdomadaire illustré de l'Œuvre de la Propagation de la foi* 25, n°1251 (mai): 242-44.
- (1899). «Correspondance. Sénégal (Afrique occidentale): La Mission de Notre-Dame des Victoires au Diobas». Dans *Les Missions catholiques: bulletin hebdomadaire illustré de l'Œuvre de la Propagation de la foi* 31, n°1550 (février): 74-75.
- (1903). «Missions d'Afrique. Lettre du R.P. Limbour de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Coeur de Marie: Dans les colonnes expéditionnaires». Dans *Annales de la Propagation de la foi: recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'Association de la Propagation de la foi* 75, n°451 (novembre): 451-53.
- (1930). «Chronique de l'Œuvre et Nouvelles des Missions: Bénédiction d'une chapelle en Sénégalie». Dans *Annales de la Propagation de la foi: recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'Association de la Propagation de la foi* 102, n°611 (juillet): 156.
- Œuvres pontificales missionnaires (1887a). «Bulletins des communautés. Sénégalie (suite): Station de Sainte-Anne à Thiès (janvier 1886 - août 1887)». Dans *Bulletin de la Congrégation* 1 [14], n°8 (septembre): 251-53.
- (1887b). «Bulletins des communautés. Sénégalie: Communauté de Saint-Louis (mai 1885 - août 1887)». Dans *Bulletin de la Congrégation* 1 [14], n°7 (août): 220-21.
- (1889). «Bulletins des communautés. Thiès: Communauté de Sainte-Anne, à Thiès (novembre 1887 - novembre 1889)». Dans *Bulletin de la Congrégation* 2 [15], n°35 (novembre): 402-10.
- (1891). «Bulletins des communautés. Sénégalie: Communauté de Sainte-Anne de Thiès (novembre 1889 - novembre 1891)». Dans *Bulletin de la Congrégation* 3 [16], n°59 (novembre): 239-49.
- (1894). «Bulletins des communautés. Sénégal: Communauté de Sainte-Anne de Thiès (novembre 1891 - avril 1894)». Dans *Bulletin de la Congrégation* 4 [17], n°89 (juin): 244-50.
- (1896a). «Bulletins des communautés. Sénégalie (suite): Communauté de Notre-Dame du Mont-Roland (mai 1895 - septembre 1896)». Dans *Bulletin de la Congrégation* 5 [18], n°117 (octobre): 303-05.

- (1896b). «Bulletins des communautés. Sénégal (suite): Communauté de Sainte-Anne de Thiès (avril 1894 - juillet 1896)». Dans *Bulletin de la Congrégation* 5 [18], n°116 (septembre): 260-67.
- (1898). «Bulletins des oeuvres. Sénégal: Maison de N.-D. du Mont-Roland, à Tévigne». Dans *Bulletin de la Congrégation* 6 [19], n°139 (juillet): 270-[?].
- (1900). «Actes administratifs: Érection et suppression de communautés». Dans *Bulletin de la Congrégation* 7 [20], n°158 (avril): 361.
- (1901). «Actes administratifs: Décret de la S.-C. de la propagande modifiant les limites des missions de la Sénégal, du Soudan et de la Guinée française». Dans *Bulletin de la Congrégation* 8 [21], n°173 (juillet): 137-39.
- (1909). «Bulletins des oeuvres. Sénégal: Communauté de Sainte-Anne de Thiès». Dans *Bulletin de la Congrégation* 12 [25], n°269 (juillet): 212-15.
- (1912a). «Bulletin des oeuvres. Mission de la Sénégal (suite): Résidence de Ste-Anne, à Thiès». Dans *Bulletin de la Congrégation* 13 [26], n°306 (août): 725-28.
- (1912b). «Nouvelles des communautés: Le centenaire de la fondation de la communauté des Soeurs de Saint-Joseph, à Cluny (24 juin 1812 - 24 juin 1912)». Dans *Bulletin de la Congrégation* 13 [26], n°305 (juillet): 681-82.
- (1914). «Actes administratifs. Sénégal: Remaniements et fondations». Dans *Bulletin de la Congrégation* 14 [27], n°332 (décembre): 803-04.
- (1916). «Bulletin des oeuvres. Vicariat apostolique de la Sénégal: Thiès, résidence de Ste-Anne». Dans *Bulletin de la Congrégation* [?], n°341 (octobre-novembre-décembre): 441-45.
- (1921a). «Bulletin des oeuvres. Mission de la Sénégal: Aperçu général». Dans *Bulletin de la Congrégation* 17 [30], n°374 (octobre): 341.
- (1921b). «Bulletin des oeuvres. Thiès, résidence de Ste-Anne (1886)». Dans *Bulletin de la Congrégation* 17 [30], n°375 (novembre): 399-401.
- (1926). «Bulletin des oeuvres. Vicariat de la Sénégal: Thiès». Dans *Bulletin de la Congrégation* 19 [32], n°425 (janvier): 472-75.
- (1930). «Bulletin des oeuvres. Vicariat Apostolique de la Sénégal (suite): Thiès». Dans *Bulletin de la Congrégation* 21 [34], n°477 (mai): 641-42.
- (1951a). «Bulletin des oeuvres: Dakar». Dans *Bulletin de la Congrégation* 42, n°636 (mars-avril): 96-99.
- (1951b). «Bulletin des oeuvres. Sénégal: Dakar (suite et fin). Oeuvres paroissiales et évangélisation des païens: Thiès et Mont-Roland». Dans *Bulletin de la Congrégation* 42, n°637 (mai-juin): 132-34.
- (1969). «Décisions du Saint-Siège: Érection du diocèse de Thiès (Sénégal)». Dans *Bulletin de la Congrégation* 51, n°744 (mars-avril): 452.
- (1970). «Documentation: Rapport oral sur le district du Sénégal». Dans *Bulletin de la Congrégation* 52, n°754 (novembre-décembre): 348-61.
- (1972). «Actes du Saint-Siège: Création d'une section "religions traditionnelles" au secrétariat pour les non-chrétiens». Dans *Bulletin de la Congrégation* 54, n°765 (septembre-octobre): 135-37.
- P., S. (1862). «Du principe de vie». Dans *Essai critique et théorique de philosophie médicale*, pp. 56-96. : Adrien Delahaye.
- Panikkar, Raimon (1964). *The Unknown Christ of Hinduism*. London: Darton, Longman & Todd.

- (1985). *Le dialogue intrareligieux*. Paris: Aubier.
- Parent, Marie-Christine (2016). «De la nécessité de l'implication du chercheur sur le terrain. Vers une ethnomusicologie de la rencontre». Dans *Cahiers d'ethnomusicologie*, n°29: 105-23.
- «Partie non officielle. Renseignements sur la situation des colonies. Sénégal: Nianing» (1892). Dans *Journal officiel de la République française* (24e année), n°113 (25 avril): 2085-93.
- Pasler, Jann (2004). «The Utility of Musical Instruments in the Racial and Colonial Agendas of Late Nineteenth-Century France». Dans *Journal of the Royal Musical Association* 129, n°1: 24-76.
- (2013). *Sacred Music in the African missions: Gregorian Chant, Cantiques, and Indigenous Musical Expression*. Actes du Congresso Internazionale di Musica Sacra, 28 Mai 2011, Rome, Italy, Libreria Editrice Vaticana.
- (2017). «Les précurseurs africains des réformes musicales du concile Vatican II». Dans *Présence Africaine* 195-196, n°1-2: 173-200.
- (2022). «Co-producing knowledge and Morocco's musical heritage: a relational paradigm for colonial scholarship». Dans *The Journal of North African Studies*: 1-47.
- Pélessier, Paul (1953). *Les paysans Sérères: essai sur la formation d'un terroir du Sénégal*. Travaux du département de géographie. Dakar: Institut des Hautes études de Dakar.
- (1966). *Les paysans du Sénégal: les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Saint-Yrieix, Haute-Vienne: Imprimerie Fabrègue.
- , éd. (1958). *Jacques Richard-Molard. Problèmes humains en Afrique occidentale*. 2e éd. Paris: Présence africaine.
- Penna-Diaw, Luciana (2005). «La danse sabar, une expression de l'identité féminine chez les Wolof du Sénégal». Dans *Cahiers d'ethnomusicologie* 18. En ligne: <http://ethnomusicologie.revues.org/294> (consulté le 5 août 2019)
- Pennec, Hervé (2011). «Savoirs missionnaires en contextes. Savoirs en dialogue (Éthiopie, XVIIe siècle)». Dans *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVIe-XVIIIe siècle*, Collection de la Casa de Velázquez, pp. 191-207. Madrid: Casa de Velázquez.
- Pepper, Herbert (1969). *Archives culturelles du Sénégal: catalogue des collections audiovisuelles du 10.2.68 au 31.12.69*. ORSTOM. En ligne: <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:04918>
- Picard, Colette (1982). «Demeter et Kore à Carthage: problèmes d'iconographie». Dans *Kōkalos* 28: 187-94.
- Pichl, Walter J. (1966). *The Cangin Group: A Language Group in Northern Senegal*. African reprint series 20. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press.
- (1980). «Lehar. Ndut-Falor. Non. Safen». Dans *West African language data sheets*, vol. 2, [Leiden]: West African Linguistic Society: African Studies Centre.
- Pinet-Laprade, Émile (1865a). «Notice sur les Sérères, peuplade répandue sur la partie des côtes occidentales d'Afrique, comprise entre le cap Vert et la rivière de Saloum: Ie partie». Dans *Moniteur du Sénégal et dépendances: journal officiel* 10, n°462 (31 janvier): 21-2.
- (1865b). «Notice sur les Sérères, peuplade répandue sur la partie des côtes occidentales d'Afrique, comprise entre le cap Vert et la rivière de Saloum: Iie et IIIe parties». Dans *Moniteur du Sénégal et dépendances: journal officiel* 10, n°479 (30 mai): 100-02.

- (1865c). «Notice sur les Sérères, peuplade répandue sur la partie des côtes occidentales d'Afrique, comprise entre le cap Vert et la rivière de Saloum: IIIe partie (fin)». Dans *Moniteur du Sénégal et dépendances: journal officiel* 10, n°485 (11 juillet): 131-32.
- (1865d). «Notice sur les Sérères: peuplade répandue sur la partie des côtes occidentales d'Afrique, comprise entre le cap Vert et la rivière de Saloum». Dans *Revue maritime et coloniale* 13, n°51 (mars): 479-92.
- (1865e). «Notice sur les Sérères: peuplade répandue sur la partie des côtes occidentales d'Afrique, comprise entre le cap Vert et la rivière de Saloum (fin)». Dans *Revue maritime et coloniale* 13, n°52 (avril): 709-28.
- (1865f). «Notice sur les Sérères. Par le colonel du génie Pinet-Laprade, commandant supérieur de Gorée». Dans *Annuaire du Sénégal et dépendances pour l'année 1865*, pp. 129-71. Saint-Louis, Sénégal: Imprimerie du Gouvernement.
- Piolet, Jean-Baptiste (1902). «Le Sénégal et la Sénégambie». Dans *La France au dehors. Les Missions catholiques françaises au XIXe siècle*, vol. 5, pp. 97-152. Paris: A. Colin.
- Poirier, Jean (1972). «Ethnies et cultures». Dans *Ethnologie régionale*, Encyclopédie de la Pléiade, vol. 1: Afrique - Océanie, pp. 3-62. Paris: Gallimard.
- Pouillon, Jean (1975). *Fétiches sans fétichisme*. Paris: F. Maspero.
- Poutignat, Philippe, et al. (2012). *Théories de l'ethnicité*. Quadrige Manuels. Paris: Presses universitaires de France.
- Pouye, Abdoulaye (2015). *Pour une sauvegarde des langues en danger au Sénégal: description synchronique du saafi-saafi*. Saint-Denis: Édilivre.
- Projet d'Alphabétisation de Fatick (1986). *Safe seereer: syllabaire seereer (caajangin)*. : République du Sénégal, Direction de l'Alphabétisation.
- Pruneau de Pommegorge, Antoine Edme (1789). *Description de la Nigritie*. Paris: Maradan.
- Putnam, Hilary (1984). *Raison, vérité et histoire*. Propositions. Paris: Les éditions de Minuit.
- Rambosson, J. (1868). «Le Sénégal». Dans *Les Colonies françaises: géographie, histoire, production, administration et commerce*, pp. 123-68. Paris: C. Delagrave.
- Ranger, Terence (1993). «The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa». Dans *Legitimacy and the State in Twentieth-century Africa. Essays in Honour of A. H. M. Kirk-Greene*, pp. 62-111. Londres: Palgrave Macmillan.
- Rasoloniaina, Brigitte (2000). *Etude des représentations linguistiques des Sereer: Sénégal: Mbour, Nianing, Sandiara*. Paris: Harmattan.
- Redfield, Robert, et al. (1936). «Memorandum for the Study of Acculturation». Dans *American Anthropologist* 38, n°1: 149-52.
- Resources in and about the Noon language* (2015). Open Language Archives, Open Language Archives Community (OLAC). Disponible en ligne: <http://www.language-archives.org/language/snf> (consulté le 20 juin 2015)
- Richard, François G. (2015). «The Very Embodiment of the Black Peasant? Archaeology History and the Making of the Seereer of Siin (Senegal)». Dans *Ethnic Ambiguity and the African Past: Materiality, History, and the Shaping of Cultural Identities*, Publications of the Institute of Archaeology, University College London, vol. 65, pp. 87-118. Walnut Creek, Californie: Left Coast Press.
- Richard, François G., et MacDonald, Kevin C. (2015). «From Invention to Ambiguity: The Persistence of Ethnicity in Africa». Dans *Ethnic Ambiguity and the African Past: Materiality, History, and the Shaping of Cultural Identities*, University College London

- Institute of Archaeology Publications, vol. 65, pp. 17-54. Walnut Creek, Californie: Left Coast Press.
- Richard-Molard, Jacques (1949). *Afrique occidentale française*. L'Union française. Paris: Berger-Levrault.
- (1953). «Les Groupes ethniques en A.O.F.». Dans *Présence Africaine* 15, n°4: 107-37.
- Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Rouget, Gilbert (2004). «L'efficacité musicale: musiquer pour survivre. Le cas des Pygmées». Dans *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n°171-172: 27-52.
- Sabatié, Alexandre Camille (1925). *Le Sénégal : sa conquête et son organisation (1364-1925)*. Saint-Louis, Sénégal: Imprimerie du gouvernement.
- Sacrosanctum Concilium: Constitution sur la sainte liturgie* (1963). Vatican, Rome.
- Said, Edward W. (1979). *Orientalism*. 1st Vintage books éd. New York: Vintage Books.
- Sall, Moustapha (2009). «Familles céramiques des sites de la Vallée du fleuve Sénégal (0-1400 AD) et problématique des origines Sereer». Dans *Crossroads / Carrefour Sahel: Cultural and technological developments in first millennium BC/AD West Africa*, Journal of African Archaeology Monograph Series, vol. 2, pp. 223-32. Frankfurt: Africa Magna Verlag.
- Salviac, P. Martial de (1903). «L'animisme en Afrique». Dans *Études franciscaines*, pp. 181-92. Paris: Ordre des frères mineurs capucins.
- Salzbrunn, Monika (2019). «Artivisme». Dans *Anthropen*. En ligne: <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/30581/79> (consulté le 31 mars 2022)
- Sapir, J. David (1971). «West Atlantic: An Inventory of the Languages, their Noun Class Systems and Consonant Alternation». Dans *Linguistics in Sub-Saharan Africa*, Current trends in linguistics, vol. 7, pp. 45-112. Paris: Mouton.
- Sarr, Ibrahima, et Thiaw, Ibrahima (2012). «Cultures, médias et diversité ethnique; la nation sénégalaise face à la wolofisation». Dans *Revue électronique internationale des sciences du langage* 18: 1-17.
- Sarr, Olivier-Marie (2005). «Application du concile quelle musique pour la liturgie? L'expérience du Sénégal: Entre inculturation et modernité». Dans *Notitiae* 41: 359-74.
- Saulus, Georges (2008). «Modèle structural du polyhandicap, ou: comment le polyhandicap vient-il aux enfants?». Dans *La psychiatrie de l'enfant* 51, n°1: 153-91.
- Savoie-Zajc, Lorraine (2009). «L'entrevue semi-dirigée». Dans *Recherche sociale: De la problématique à la collecte des données*, 5e éd. pp. 337-60. Québec, Canada: Les Presses de l'Université du Québec.
- Savonnet, Georges (1955). *La ville de Thiès: étude de géographie urbaine*. Études sénégalaises, n°6. Saint-Louis, Sénégal: C.R.D.S.
- Schechner, Richard (1988). *Performance Theory*. New York: Routledge.
- Schefer, Charles, éd. (1895). *Relation des voyages à la côte occidentale d'Afrique d'Alvise de Ca' da Mosto, 1445-1457*. Paris: Ernest Leroux.
- Searing, James F. (2002). «“No Kings, No Lords, No Slaves”: Ethnicity and Religion among the Sereer-Safèn of Western Bawol, 1700-1914». Dans *The Journal of African History* 43, n°3: 407-29.
- (2006). «The Time of Conversion: Christians ans Muslims among the Sereer-Safèn of Senegal, 1914-1950S». Dans *Muslim-Christian Encounters in Africa*, Islam in Africa, vol. 6, pp. 115-41. Leiden: Brill.

- Sébire, Albert (1899). *Les Plantes utiles du Sénégal, plantes indigènes, plantes exotiques*. Paris: J.-B. Baillièrre et fils.
- Sene, Diegane (1997). *Evolution et limites de la christianisation en pays Sérère: 1880-1995*. Thèse de doctorat, Université Jean-Moulin-Lyon III, Lyon.
- Sénélangues: Description, typologie et documentation des langues du Sénégal* ([S.I.]). En ligne: <http://senelanguages.huma-num.fr/index.php> (consulté le 18 avril 2018)
- Senghor, Leopold Sédar (1944). «L'harmonie vocalique en Sérère». Dans *Journal de la Société des Africanistes* 14, n°1: 17-23.
- «Serer» (1996). Dans *The Peoples of Africa: An Ethnohistorical Dictionary*, p. 516. Westport: Greenwood Press.
- Serer-Non in Senegal: Ethnic People Profile* ([S.I.]). administré par Frontier Ventures. En ligne: <http://legacy.joshuaproject.net/people-profile.php?peo3=14867&rog3=SG> (consulté le 12 mars 2018)
- Seye, Oumar (2017). *Thiessois. Vous avez dit Rebelle!* Thiesinfo, le portail de Thies sur le web, administré par Thiesinfo Thiestv SARL. En ligne: <http://thiesinfo.com/video-thiessois-vous-avez-dit-rebelle/> (consulté le 20 avril 2019)
- Shils, Edward (1957). «Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory». Dans *The British Journal of Sociology* 8, n°2 (juin): 130-45.
- Sibeud, Emmanuelle, et de Suremain, Marie-Albane (2004). ««Histoire coloniale» et/ou *Colonial Studies*: d'une histoire à l'autre». Dans *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement?*, pp. 73-86. Paris: L'Harmattan.
- Simons, Gary F., et Fennig, Charles D. (2017). *Noon: A Language of Senegal*. Ethnologue: Languages of the World, Twentieth Edition, SIL International. Disponible en ligne: <https://www.ethnologue.com/language/snf> (consulté le 13 novembre 2017)
- Sissokho, Sidy (1991). *Etude des rapports entre les Noon de Thiès et la ville de Thiès: 1890-1990: Repli social et/ou Marginalisation socio-culturelle*. Mémoire de maîtrise, Université Cheikh Anta Diop, Dakar.
- Skinner, Elliott (1968). «Group dynamics in the politics of changing societies: the problem of “tribal” politics in Africa». Dans *Essays on the problem of tribe: Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, pp. 170-85. Seattle: University of Washington Press.
- Small, Christopher G. (1998). *Musicking: The Meanings of Performing and Listening*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Smith, Etienne (2011). *Des arts de faire société: parentés à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal)*. Thèse de doctorat, Institut d'Etudes Politiques de Paris.
- Smith, Étienne (2004). «Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes». Dans *Raisons politiques* 13, n°1: 157-69.
- (2006). «La nation “par le côté”». Dans *Cahiers d'études africaines* 4, n°184: 907-65.
- (2010). «La nationalisation par le bas: un nationalisme banal? Le cas de la wolofisation au Sénégal». Dans *Raisons politiques* 37, n°1: 65-77.
- Soukka, Heikki, et Soukka, Maria (2000). *25 leçons élémentaires pour apprendre la langue noon*. Dakar, Sénégal: Société internationale de linguistique.
- (2001a). *Guide d'orthographe de la langue Noon*. Société internationale de linguistique. En ligne:

[http://www.sil.org/system/files/reapdata/92/48/69/92486968783933505991940652064890385842/SNF\\_Orthographe\\_Fr\\_2001.pdf](http://www.sil.org/system/files/reapdata/92/48/69/92486968783933505991940652064890385842/SNF_Orthographe_Fr_2001.pdf)

- (2001b). *Une esquisse de la phonologie de la langue noon*. Société internationale de linguistique. En ligne: [http://www.sil.org/system/files/reapdata/51/12/00/51120084594025150653587130344530402993/SNF\\_Phonologie\\_Fr\\_2001.pdf](http://www.sil.org/system/files/reapdata/51/12/00/51120084594025150653587130344530402993/SNF_Phonologie_Fr_2001.pdf)
- Soukka, Maria (2000). *A descriptive grammar of Noon: a cangin language of Senegal*. Lincom studies in African linguistics. Munich: Lincom Europa.
- Soulé, Bastien (2007). «Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales». Dans *Recherche qualitative* 27, n°1: 127-40.
- Spear, Thomas (2003). «Neo-Traditionalism and the Limits of Invention in British Colonial Africa». Dans *The Journal of African History* 44, n°1 (mars): 3-27.
- Spitzer, Nick (1992). «Cultural conversation: Metaphors and methods in public folklore». Dans *Public Folklore*, pp. 77-104. Jackson: University Press of Mississippi.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler?* Paris: Amsterdam.
- Stern, Monika (2016). «Les cheminements de l'ethnomusicologie. D'une ethnomusicologie de sauvegarde à une ethnomusicologie du contemporain». Dans *Cahiers d'ethnomusicologie*, n°29: 55-72.
- Stoler, Ann Laura, et Cooper, Frederick (2013). *Repenser le colonialisme*. Paris: Payot.
- Stone, Ruth M., et Stone, Verlon L. (1981). «Event, Feedback, and Analysis: Research Media in the Study of Music Events». Dans *Ethnomusicology* 25, n°2: 215-25.
- Surianu, Horia (1998). «Transmutation morphologique et signification de l'identité musicale». Dans *Les universaux en musique: actes du quatrième Congrès international sur la signification musicale*, pp. 399-410. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Tang, Patricia (2007). *Masters of the Sabar: Wolof Griot Percussionists of Senegal*. African soundscapes. Philadelphie: Temple University Press.
- Tastevin, R.P. Constant (1934a). «La religion des Nones (Sénégal)». Dans *Études missionnaires* 2, n°2 (avril-juin): 81-100.
- (1934b). «La religion des Nones (Sénégal)». Dans *Études missionnaires* 2, n°3 (juillet-septembre): 176-87.
- Tautain, Louis (1885). «Études critiques sur l'ethnologie et l'ethnographie des peuples du bassin du Sénégal». Dans *Revue d'ethnographie* 4: 1-45.
- Taylor, Raymond, et Villasante Cervello, Mariella (2007). «Introduction». Dans *Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel. Problèmes conceptuels, état des lieux et nouvelles perspectives de recherche (XVIIIe-XXe siècles)*, vol. 1, pp. 27-66. Paris: L'Harmattan.
- Thiaw, Ibrahima (2012). «Migration et archéologie d'une ethnie: les Sereer de Sénagambie». Dans *Bulletin de l'IFAN* 54, n°1-2: 9-28.
- (2013). «From the Senegal River to Siin: The Archaeology of Sereer Migrations in North-Western Senegambia». Dans *Migration and Membership Regimes in Global and Historical Perspective: An Introduction*, Studies in Global Migration History, pp. 93-112. Leiden; Boston: Brill.
- Thiaw, Issa Laye (1991). «La religiosité des sereer, avant et pendant leur islamisation». Dans *Éthiopiennes* 7, n°54, p. [En ligne]. En ligne:

- [http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id\\_article=1248](http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=1248) (consulté le 25 mai 2015)
- Tholon, Marie (9-10 octobre 2008). *Danses et percussions sabar et ballet manding au Sénégal*. Actes de Corps et Savoir: Colloque pluridisciplinaire, Nice. En ligne: <http://revel.unice.fr/symposia/corpsetsavoir/index.html?id=215>
- Thompson, Edward Palmer (2017). *La formation de la classe ouvrière anglaise*. Paris: Éditions du Seuil.
- Tiryakian, Edward A. (1973). «Sociological Perspectives on the Stranger». Dans *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 56, n°1: 45-58.
- Tissot, J. (1861). «Troisième partie: Histoire de l'animisme, ou du monodynamisme spiritualiste». Dans *La vie dans l'homme. Existence, fonctions, nature, condition présente, forme, origine et destinée future du principe de la vie; esquisse historique de l'animisme*, pp. 259-585. Paris: Victor Masson & fils.
- Tokita, Alison (2012). «Bi-Musicality in Modern Japanese Culture». Dans *International Journal of Bilingualism* 18, n°2: 159-74.
- Touoyem, Pascal (2014). *Dynamiques de l'ethnicité en Afrique: Éléments pour une théorie de l'État multinational*. Bamenda, Cameroun: Langa RPCIG.
- Trochain, J. (1932). «Une Mission Botanique et Agronomique au Sénégal. VI: Vin de palme». Dans *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française* 15, n°1 (janvier-mars): 32-38.
- Turner, Victor (1974). «Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology». Dans *The Rice University Studies* 60, n°3: 53-92.
- UNICEF (1990). *Convention internationale des droits de l'enfant*. : Organisation des Nations unies.
- Vail, Leroy, éd. (1989). *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Berkley: University of California Press.
- Valtaud (1922). «Coutume funéraire des Sérères». Dans *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, n°1 (janvier-mars): 250-51.
- Verneau, René (1895). «Ouolofs, Leybous et Sérères». Dans *L'Anthropologie*, vol. 6, pp. 510-28. Paris: G. Masson.
- Vigné d'Octon, Paul (1891). «Le pays sérère». Dans *Journal des voyages et des aventures de terre et de mer* 29 (juillet-décembre): 1-4.
- (1913). «Terre de mort». Dans *Le Supplément: Grand journal littéraire illustré* (30<sup>e</sup> année), n°3744 (14 août): 3.
- Vigné, Dr. Paul (1887). «La question du Soudan: Le chemin de fer de Dakar à Saint-Louis». Dans *Bulletin de la Société de géographie commerciale de Bordeaux* (10<sup>e</sup> année, série 2), n°15 (août): 449-66.
- Villasante Cervello, Mariella, et de Beauvais, Christophe, éd. (2007). *Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel. Problèmes conceptuels, état des lieux et nouvelles perspectives de recherche (XVIIIe-XXe siècles)*. 2 vol. Paris: L'Harmattan.
- Villeneuve, René Claude Geoffroy de (1814). *L'Afrique, ou histoire, moeurs, usages et coutumes des africains: le Sénégal*. Vol. 3. Paris: Nepveu.
- Virey, J.-J. (1853). «Animistes». Dans *Dictionnaire de la conversation et de la lecture: inventaire raisonné des notions générales les plus indispensables à tous*, pp. 612-13. Paris: Michel Lévy Frères, libraires.

- Vuillot, Paul (1898). «Supplément: Notes sur le Baol». Dans *Bulletin du Comité de l'Afrique française* (8e année), n°6: 157-64.
- Wachtel, Nathan (1992). *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Folio. Histoire. Vol. 47. Paris: Gallimard.
- (2014). *Des archives aux terrains. Essais d'anthropologie historique*. Hautes Études. Paris: Le Seuil.
- Wane, Mohamadou Hamine (2015). *Documenting Cultural Events in Cangin, a Noon Language of Senegal*. Endangered Languages Archive, SOAS (Université de Londres). Disponible en ligne: <https://elar.soas.ac.uk/Collection/MPI43301> (consulté le 18 décembre 2017)
- (2017a). *La grammaire du noon*. Thèse de doctorat, Leiden University.
- (2017b). *La grammaire du noon*. LOT International Series. Pays-Bas: LOT, Netherlands Graduate School.
- Welsh, David (1996). «Ethnicity in Sub-Saharan Africa». Dans *International Affairs* 72, n°3: 477-91.
- Westermann, Diedrich, et Bryan, M.A. (2017). *The Languages of West Africa: Handbook of African Languages*. Linguistic Surveys of Africa. Vol. 14. Milton: Taylor & Francis.
- White, Bob W. (2008). *Rumba Rules. The Politics of Dance Music in Mobutu's Zaire*. Durham: Duke University Press.
- (2012). *Music and Globalization: Critical Encounters*. Bloomington: Indiana University Press.
- White, Bob W., et Yoka, Lye M. (2010). «Démarche ethnographique et “collaboration”». Dans *Musique populaire et société à Kinshasa: Une ethnographie de l'écoute*, pp. 15-61. Paris: Editions L'Harmattan.
- Wilbois, Joseph (1936). «Au Sénégal: Christianisme ou islamisme». Dans *Études: Revue catholique d'intérêt général* 226 (73e année), n°1-3 (janvier-mars): 502-16.
- Williams, Gordon, et Williams, Sara (1993). *Enquête sociolinguistique sur les langues Cangin de la région de Thiès au Sénégal*. 2e éd. Cahiers de Recherche Linguistique. Dakar: Société Internationale de Linguistique.
- Willis, Justin (2005). «*Hukm*: The Creolization of Authority in Condominium Sudan». Dans *The Journal of African History* 46, n°1 (mars): 29-50.
- Young, Crawford (1976). *The politics of cultural pluralism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- , éd. (1993). *The rising tide of cultural pluralism: the nation-state at bay?* Madison: University of Wisconsin Press.
- Zewde, Bahru, éd. (2008). *Society, State, and Identity in African History*. Bamako, Mali: Association of African Historians.
- Zimmerman, Don H. (1998). «Identity, Context and Interaction». Dans *Identities in Talk*, pp. 87-106. Thousand Oaks: SAGE.

## Annexe A : Détails des fonds et collections consultés

- a) Archives de l'Abbaye de Keur Moussa
  - 1. Les « Carnets rouges »
    - a. Bobines (carnets) 2, 11, 23, 31, 67, 68, 80, 81, 88, 113, 123 et 126
    - b. Cahiers 003, 010 et 013
    - c. Cahiers 016 et 017
    - d. Cahiers 021 à 025
    - e. Fiches « CD 2 », « CD 3 » et « CD 5 »
    - f. Fiches « CDsp. 1 » et « CDsp. 3 »
  - 2. Classeur III : Enseignements
    - a. Fiche 13 : Musique liturgique et inculturation
    - b. Fiche 17 : Chant grégorien et chants sérères
  - 3. Classeur VI : 1965-1981
    - a. Fiche « 1969 » : Pièce n°5
- b) Archives de la Congrégation du Saint-Esprit FANO (non référencées)
  - 1. Première pièce (entrée)
    - a. Bibliothèques
  - 2. Deuxième pièce
    - a. Armoire grise et noire identifiée « Wolof, Sereer, Autres langues »
  - 3. Troisième pièce
    - a. Armoire métallique blanche, mur avant (coin droit)
    - b. Tablettes centrales
      - i. Face arrière, section droite
        - 1. Boîte-classeur « Thiès : Mt-Roland, Nones, P. Pouget »
        - 2. Enveloppe « Article du Père Tastevin sur la Religion des Nones (1935) (*sic*) avec tous les correctifs qu'y apporte le P. Boutrais. À remettre au S.P.E.M. de Dakar. Archives »
      - ii. Face arrière, section gauche (au-dessus du bureau de travail)
        - 1. Documents non classés
          - a. « Géographie. Sénégal : Les Nones (1934-) ». Notes manuscrites non datées, reliées à l'aide d'une feuille pliée numérotée « 9 ».
          - b. « Pays Sérère ». Documents dactylographiés, non datés, rassemblés dans une fiche verte.
    - c. Armoire métallique grise (intérieur vert), mur du fond, face à la porte
      - i. Documents non classés

1. « Les Sérères ». Documents manuscrits rassemblés en plusieurs cartables, sans auteur ni date.

c) Archives Générales de la Congrégation du Saint-Esprit

1. Série B : Supérieurs généraux (et Conseils, après Libermann)
  - a. Sous-série 6B : *Mgr Le Hunsec*
    - i. 6B1.12 : *Correspondance*
      1. 6B1.12a3bis : Mgr Le Hunsec. Lettres C SP 1941
2. Série C : Administration générale
  - a. Sous-série 3C : *Administration générale*
    - i. 3C6 : *Archives de l'économat général (non enregistrées)*
      1. 3C6.29 : Sénégal / Mauritanie
3. Série D : Le personnel missionnaire
  - a. Sous-série 2D : *Quelques fonds*
    - i. 2D1 : *Abiven (et divers)*
      1. 2D1.1.3 : Sénégal / Notes du R. P. Abiven pour une histoire religieuse du Sénégal
      2. 2D1.1.5 : Sénégal / Travaux divers
    - ii. 2D29 : *P. Gravrand*
      1. 2D29.2a : P. Gravrand / Texte sur les Sérères portant le nom du Père G.
      2. 2D29.2b : P. Gravrand / Texte sur les Sérères portant le nom du Père G.
      3. 2D29.3b3 : Fonds Henri Gravrand, 1921-
      4. 2D29.4b : H. Gravrand
    - iii. 2D61 : *P. Albert Pouget*
      1. 2D61.1.1 : Père Albert Pouget (1913-1992)
      2. 2D61.1.2 : Père Albert Pouget (1913-1992) / Mission de Mont-Roland (Sénégal)
      3. 2D61.1.3 : Père Albert Pouget (1913-1992) / Missions du Sénégal
    - iv. 2D67 : *P. Salomon (correspondance et récits voyages)*
      1. 2D67.1b4 : Fonds Salomon 1884-1968 / Récits de voyage : Guinée et Sénégal, 1941-1943
    - v. 2D70 : *P. Tastevin*
      1. 2D70.1 : P. Tastevin (1880-1963)
      2. 2D70.7a4 : R. P. Tastevin / Sénégal
4. Série E : Aspects particuliers de la mission
  - a. (Sans sous-série)
    - i. 1E1.3b3 : Médecine tropicale
5. Série I : Afrique de l'Ouest
  - a. Sous-série 3I : *Sénégal, Sénégal*
    - i. 3I1 : *Sénégal (lettres, rapports, correspondance)*
      1. 3I1.2b : Sénégal et Deux-Guinées : Analyse de documents (1850-1920) / Travail d'archiviste
      2. 3I1.4a1 : Sénégal : P. Chevalier + P. Gallais
      3. 3I1.10b7 : Sénégal 1889

4. 3I1.14a2 : Sénégal : Lettres
  5. 3I1.14b5 : Sénégal, 1899 : Affaires diverses
  6. 3I1.15a3 : Mgr Kunermann
  7. 3I1.18a11 : Dakar : Visites du Sup. Principal
  8. 3I1.18b11 : Dakar, Ziguinchor : correspondance
  9. 3I1.19b1 : Dakar, documents d'ordre général
  10. 3I1.20c2 : Coupures de presse, Revues. Divers
  11. 3I1.22a1 : District C.S.Sp du Sénégal
  12. 3I1.22a3 : Mission de Thiès
  13. 3I1.22a5 : Mission de Rufisque (1941-1959)
  14. 3I1.22b2 : Sénégal : Guerer-Poponguine (1885-1889)
- ii. 3I2 : *Journaux et chapitres de communauté*
    1. 3I2.17a : Thiès, Ste Anne
    2. 3I2.18 : Photos
  - iii. 3I3 : *Conseil général et documents sur l'Église au Sénégal*
    1. 3I3.1a2 : Sénégal. Bishop H. Thiandoum, Dakar. Correspondence. 1962-1968
    2. 3I3.1b1 : Sénégal. Correspondence. 1968-1970
    3. 3I3.2a8 : Sénégal. Information (2) : Tambacounda, Thiès. 1974-76[-92]
    4. 3I3.3b1 : Sénégal / Le Cardinal Thiandoum
6. Salle de documentation
- a. (Sans sous-série)
    - i. SD-C13 : *Sénégal, mélanges, Documentation sur le Sénégal et l'A.O.F.*
    - ii. SD-C13.3 : Sénégal
    - iii. SD-C13.4 : Sénégal
  - b. SD-D4 : *Afrique et Parole*
    - i. SD-D4.4 : Linguistiques : Afrique et Parole
  - c. SD-J17 : *Histoire des religions*
    - i. SD-J17.2 : Histoire des religions
  - d. SD-L : *Thèses et mémoires sur le Sénégal*
    - i. SD-L1 : Thèses et mémoires sur le Sénégal
    - ii. SD-L19.1 : Sociologie de l'Afrique Noire / Balandier
  - e. SD-N : *Travaux en langues surtout africaines*
    - i. SD-N3.2 : Ouvrages en Seerer
7. Salle des fonds
- a. (Sans sous-série)
    - i. SF-114 : *Fonds G. & P. Brasseur*
      1. SF-114.6 : Divers états
8. Autres
- a. (Sans sous-série)
    - i. 3/RA-3 : Revue « Études Missionnaires »
    - ii. SA 139.2 : Correspondance des évêques avec le provincial de France / District du Sénégal

d) Archives photos de la Congrégation du Saint Esprit

1. Catalogue Sénégal n°1

- a. B.295 (p.28) : Sénégal
- b. D.596 (p.76, droite) : Pilage de mil chez les Sérères-nones
- c. D.597 (p.75) : Pilage de mil chez les Sérères-nones
- d. D.597bis (p.74) : [Pilage de mil chez les Sérères-nones]
- e. D.601 (p.61) : Sénégal – Vieille Sérère-none
- f. D.602 (p.61) : Sénégal – Jeune fille none – Costume de [sortie?]
- g. D.604 (p.76) : Enfants Sérères-nones déjeunant
- h. D.607 (p.76) : Bois de cuisine chez les Sérères-nones
- i. D.622 (p.54) : Sénégal – Femme Sérère-none
- j. D.627 (p.42) : Sénégal – Enfants Sérères-nones – Épis de mil
- k. D.2613 (p.55) : Sénégal – Popoungine – Charles Cis, séminariste de race none (novembre 1934)

2. Fonds P. Pouget

- a. Diapositive n°14 (planche 21) : [La Cathédrale Ste Anne de Thiès]
- b. Diapositive n°13 (planche 24) : [Instrument à deux cordes, frottées, en matériaux recyclés]
- c. Diapositive n°13 (planche 30) : Route de Thiès
- d. Diapositive n°19 (planche 30) : Fandène

e) Archives Nationales du Sénégal

1. Série D

- a. Sous-série 1D
  - i. 1D17 : Expédition du Cayor par le Chef de Bataillon du Génie Morel (1860-61)
  - ii. 1D21 : Combat de Thiès. Colonne du Diander par Pinet-Laprade (1862)
  - iii. 1D25 : Expédition contre le Diobas (1864). Attaques à Pout (1863-1869)
  - iv. 1D53 : Colonne Col. Schneider contre les Sérères 1889
- b. Sous-série 5D
  - i. 5D1 : Rapports sur la Côte Occidentale d'Afrique (documents en provenance du Génie SMB) : 1724-1802
  - ii. 5D3 : Défense du Sénégal (documents en provenance du Génie SMB) : 1840-1878
  - iii. 5D4 : Plans (documents en provenance du Génie SMB) : 1843-1894

2. Série G

- a. Sous-série 1G
  - i. 1G33 : Notices sur l'organisation du Diander et les Sérères Nones par Pinet-Laprade (1860-1871)
  - ii. 1G36 : Notice sur le Cayor (1870)
  - iii. 1G296 : Thiès, 1903-1904
  - iv. 1G330 : Coutumes du Sénégal, 1907
  - v. 1G337 : Thiès, 1910
  - vi. 1G359 : Circonscriptions administratives du Sénégal, 1908-1920
- b. Sous-série 13G
  - i. 13G280 : Poste de Thiès, construction et travaux, 1862-1887

f) Cartes postales, collection Fortier (inventaire général, Philippe David)<sup>172</sup>

1. Les pionnières : 1900-1905

a. Série 2, B

- i. FPh-51 = FPh-38, 167, 232, 235 et 580  
CGF-1135, 1197 et 1233  
CG(AO)F-1151 et 1203  
CGF-1170 vv
- ii. FPh-222
- iii. FPh-228
- iv. FPh-238
- v. FPh-615
- vi. FPh-618 = FPh-701, 776 et 778
- vii. FPh-623
- viii. FPh-682 = FPh-700
- ix. FPh-683 = FPh-699
- x. FPh-686
- xi. FPh-692
- xii. FPh-694 = FPh-679
- xiii. FPh-695
- xiv. FPh-718
- xv. FPh-724 = FPh-38, 51, 167, 232, 580.
- xvi. FPh-726

2. Les principales : 1905-1910

a. Série 3

- i. CF-1029
- ii. CF-1034 = FPh-618
- iii. CF-1044

b. Série 4, B

- i. CGF-1029
- ii. CGF-1034
- iii. CGF-1044
- iv. CGF-1135 = FPh-167
- v. CGF-1139 = FPh-692
- vi. CGF-1183 = FPh-228
- vii. CGF-1197 = FPh-51
- viii. CGF-1215
- ix. CGF-1227
- x. CGF-1233 = FPh-38, 51, 167, 232, 580
- xi. CGF-1272
- xii. CGF-1298
- xiii. CGF-1312 = FPh-699

3. Les réimpressions : 1914-1925

a. Série 5

---

<sup>172</sup> Les numéros de cartes soulignés indiquent la possibilité que celles-ci montrent, par déduction à partir de l'intitulé de la carte en question, des Sérères noon.

- i. 1059 = FPh-618
- ii. CF-1034
- iii. 1074
- iv. 1151
- v. 1170
- vi. 1227

g) Service historique de la défense

Présence militaire hors métropole. Anciennes colonies et protectorats français : Histoire des institutions militaires françaises de l’Afrique noire. 1900-1975

1. Sous-série GR 5 H – L’Afrique occidentale française

a. Généralités

i. GR 5 H 1 à 83 : Partie générale

1. GR 5 H 19

a. Sous-dossier 1 : *Exercices de cadres, 1950-51-52-53*

i. Fiche 4 : *Ex. de cadres n°5, 1951*

ii. Fiche 6 : *Ex. de cadres n°8*

b. Sous-dossier 2 : *Exercices de cadres, 1952*

i. Fiche 4 : *Ex. de cadres n°8, 1952*

ii. Fiche 5 : *Manœuvre Saturne, 1952*

c. Sous-dossier 5 : *Tournées de brousse, 1951-1953*

b. Territoires

i. GR 5 H 154 à 159 : Sénégal

1. GR 5 H 154

a. Dossier I : Affaires locales, correspondance et rapports politiques (1858-1889)

i. Sous-dossier 1 : Mutation du Colonel Faidherbe au Sénégal, 1863

ii. Sous-dossier 2 : Papiers provenant de la succession Général Brunon, 1868

iii. Sous-dossier [non numéroté] : Sénégal, affaires locales (1877-1879 [1879 et années antérieures])

iv. Sous-dossier [non numéroté] : Sénégal, rapports périodiques, situation militaire (1887-1889)

b. Dossier II : Le Cayor (1858-1883)

i. Sous-dossier 2 : Cayor – Combat de Mekké, colonne Brunon (1869)

ii. Sous-dossier 5 : Cayor, 1882-1883

1. Fiche I : M. le Colonel Wandling, Commandant en Chef de la Colonne du Cayor

c. Dossier III : Expéditions au Sénégal (1858-1901)

i. Sous-dossier 1 : Rapport de l’expédition de Niomré (Faidherbe)

2. GR 5 H 156

a. Dossier 1 : *Manœuvres 1942-52 + Réorganisations 51-61*

- i. Sous-dossier 4 : *Tournées de brousse, rapports, notes de [?]*
  - 3. GR 5 H 157
    - a. Carton IV : *Sénégal*
      - i. Dossier 1 : *Histoire. Notice et chronologie*
        - 1. Sous-dossier 3 : *Chronologie militaire de l'AOF, 1815-1934*
- ii. GR 5 H 160 à 168 : Mauritanie
  - 1. GR 5 H 165
    - a. *Sénégal (Gambie anglaise – Guinée portugaise) et Mauritanie (Rio de Oro) : Mission Hugues Le Roux*
- iii. GR 5 H 243
  - 1. Notes diverses. Faïdherbes – Galliéni – Bancal – Cap. Cayard. Campagne du Cayor

## Annexe B : Cotes des Archives culturelles du Sénégal

Tableau 2 – Détails de la présence noon dans les Archives culturelles du Sénégal<sup>173</sup>

Date	Arrondissement	Ville/village /site	Sous-groupe	Titre	Exécution	Transcription	Traduction	Références		
								Son	Image	Objet
Archives : Sereer Rubrique : Société – politique Sujet : Mariage										
?0.5.68	Pambal	Lam Lam	Noon	Lafa wandyr e	s.c.fs.- mortier percuté, cale. frap.			109.07		
				Kada Diom	Idem.			110.01		
				Rul?y malay e	Idem.			110.02		
				Xa maak o yaal	Idem.			110.03		
Archives : Sereer Rubrique : Économie Sujet : Rites agraires										
10.5.68	Pambal	Lam Lam	Noon	Débroussaillage à l'aide d'une hilaire					p.n.240.05	
?0.5.68	Pambal	Lam Lam	Noon	Greniers à mil					242.01	
Archives : Sereer Rubrique : Économie Sujet : Alimentation										
10.5.68	Pambal	Lam Lam	Noon	Berger trayant une chèvre					243.01	
Archives : Sereer Rubrique : Esthétique (danse) Sujet : Danse de divertissement										
?0.5.68	Pambal	Lam Lam	Noon	Des femmes non castées (chant d'accompagnement) :						
				O kiin	s.c.fs.- cale. frap. mortier per.			b.o.109.05	p.n.239.01	
				Neene	Idem.			109.06		
Archives : Sereer Rubrique : Esthétique (musique) Sujet : Chant de divertissement										
10.5.68	Pambal	Lam Lam	Noon	Des femmes : Diogoye	Ch.vi.f.			110.04		
Archives : Sereer Rubrique : Esthétique (musique) Sujet : Instrument (idiophone)										

<sup>173</sup> La présence de points d'interrogation (« ? ») dans le tableau témoigne de lettre ou de chiffres manquants ou illisibles.

?0.5.68	Pambal	Lam Lam	Noon	Ensemble						
				Moitié calebasse frappée mains retournée[s] dans bassine d'eau; mortier parois int. percutées pilon, us. Danse. Enquête, audition	v.hs.f.- cal. frap.- mortier per. pilon			b.o.109.04	p.n.239.01	

## Annexe C : Détails des événements et des enregistrements

Tableau 3 - Détails des événements et des enregistrements

<i>Groupe/artiste</i>	<i>Nom</i>	<i>Prénom</i>	<i>Instrument</i>	<i>Date(s)</i>	<i>Lieu, événement, etc.</i>
Ami Djimbi Ndione <sup>174</sup> (Avec la participation, au chant, de Eugénie Ndione, Marie Ngone Ndione, Mamadou Faye et Richard Ndione, de l'Ensemble Rakhane Mbissane et de la troupe du tambour-major Djibi Faye.)				4 janvier 2020	Keur Dago mbilim pour l'anniversaire de Djimbi
Marcel Diabia Ndong				30 avril 2019	Thiès mbilim pour le jubilé de l'enseignement privé catholique
Marie Ngone Ndione				22 avril 2019	Yendane mbilim pour la fête de Pâques (avec Françoise Ngoye Ndione, kan-ndang, et l'Ensemble Rakhane Mbissane)
				19 janvier 2020	Fandène mbilim pour la fête patronale de Saint-Marcel (avec Françoise Ngoye Ndione, kan-ndang, Eugénie Ndione et l'ensemble sabar de Peycouck Sérère)
Rakhane Mbissane  (Ensemble nommé d'après leurs pères qui leur ont transmis la connaissance des tambours; le remplacement d'un des membres peut être assuré par un des frères lors d'une absence.)	Faye	Abdoulaye	thiole	11 avril 2019	Thiès-Nones répétition régulière, enregistrement de rythmes en multipistes
	Faye	Amadou	mbal	3 septembre 2019	Thiès-Nones <sup>175</sup> enregistrement de <i>mbak</i> et du rythme du mbilim
	Faye	Samba	tal-mbat		
	Faye	Cheikh Ahmadou	tougouni		
Faye	Assane	nder			
Raymond Ciss				21 décembre 2019	Thiès Fête de Noël du préscolaire de Marie-Reine de l'Univers
Rich'Art Ndione	Ndione	Richard (Khadim)	guitare, voix	8 mai 2019	Thiès retour sur la technique guitaristique

<sup>174</sup> Seuls les musiciens avec qui je travaillais régulièrement seront détaillés ici, soit ceux de l'Ensemble Rakhane Mbissane et de Rich'Art Ndione et Le Saawal.

<sup>175</sup> Enregistrement dans le cadre du documentaire *Niilaa dūwaa : Le combat des Noons* (2020), produit et réalisé par Antoine Bez, moi-même et Benoit Nier.

<i>Groupe/artiste</i>	<i>Nom</i>	<i>Prénom</i>	<i>Instrument</i>	<i>Date(s)</i>	<i>Lieu, événement, etc.</i>
				13 juin 2019	Thiès concert pour la communauté poular, participation personnelle à la guitare
				21 juin 2019	Thiès Fête de la musique, participation personnelle aux claviers
				3 août 2019	Peycouck Sérère mbilim pour un mariage (avec l'ensemble sabar du village)
				28 août 2019	Diakhao répétition d'une troupe de théâtre des jeunes du quartier, accompagnement musical et direction artistique de Richard Ndione
				3 septembre 2019	Thiès-Nones <sup>176</sup> enregistrement en trio, acoustique
				7 septembre 2019	Thialy Concert choral à la paroisse Saint-Pierre-Claver, réharmonisation chorale du répertoire mbilim de Richard
				13 octobre 2019	Ndoufak mbilim pour un mariage (avec l'ensemble sabar de Peycouck Sérère)
				7 janvier 2020	Thiès point de presse en vue du lancement de l'album <i>Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui</i> , participation personnelle
				15 janvier 2020	Thiès Thiès FM, émission de radio sur la culture Noon, participation personnelle
				17 janvier 2020	Thiès

---

<sup>176</sup> *Idem.*

<i>Groupe/artiste</i>	<i>Nom</i>	<i>Prénom</i>	<i>Instrument</i>	<i>Date(s)</i>	<i>Lieu, événement, etc.</i>
					Coorkat FM, émission de radio sur la culture Noon, participation personnelle
				22 janvier 2020	Thiès Thiès FM, émission de radio sur la culture Noon, participation personnelle
Rich' Art Ndione et Le Saawal  (Ensemble à géométrie variable, selon l'évènement et la disponibilité respective des membres; certains musiciens peuvent aussi se joindre à l'ensemble.)	Ndione	Richard (Khadim)	guitare, voix	[N.A.]	Thiès-Nones et Diakhao répétitions régulières <sup>177</sup>
	Ndione	Ami Djimbi	voix	21 avril 2019	Koudiadiène mbilim pour la fête de Pâques
	Ndione	Brigitte	voix	30 avril 2019	Thiès mbilim pour le jubilé de l'enseignement privé catholique
	Ndione	Françoise Ngoye	kan-ndang	5 juin 2019	Pognène mbilim pour l'anniversaire du mouvement CVAV
	Tine	Serge	clavier	8 juin 2019	Grand-Thialy mbilim pour le mouvement social de l'Église Saint Pierre Claver
	Ensemble Rakhane Mbissane			15 juin 2019	Thialy <sup>178</sup> mbilim pour l'anniversaire à Richard et rendre hommage à son père
				7 juillet 2019	Tionakh mbilim pour l'inauguration de la nouvelle Chapelle
				11 juillet 2019	Pognène mbilim pour un mariage
				28 juillet 2019	Thialy mbilim pour la fête patronale de Sainte-Anne
				13 août 2019	Ndiobène

<sup>177</sup> Détailler chaque répétition auxquelles j'ai assisté est impossible puisqu'en trop grand nombre. Toutefois, celles-ci se tenaient plus ou moins régulièrement, à intervalle d'une ou deux par semaine, bien qu'elles puissent ne pas s'être tenues pendant quelques semaines, ici et là, selon la situation et le quotidien.

<sup>178</sup> Cet événement a été déployé à grande échelle parce que prévu aussi pour un enregistrement en *live* pour la production du disque *Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui* (VDE CD-1614, 2020); l'évènement a eu lieu, mais des problèmes techniques ont forcé le report de la production qui a été reprise, avec le même partenaire (ClapAfrica), les 4 et 17 juillet 2019.

<i>Groupe/artiste</i>	<i>Nom</i>	<i>Prénom</i>	<i>Instrument</i>	<i>Date(s)</i>	<i>Lieu, événement, etc.</i>
					mbilim pour la Tabaski
				13 août 2019	Thiès-Nones mbilim pour le Cercle des femmes de Thiès-Nones
				14 août 2019	Keur Dago mbilim pour le Cercle des femmes de Keur Dago
				14 août 2019	Lamlam mbilim pour l'Assomption
				15 août 2019	Fandène mbilim pour l'Assomption
				17 août 2019	Thiès-Nones mbilim pour l'Association Sportive et Culturelle
				23 août 2019	Silmang mbilim pour un mariage
				24 août 2019	Silmang mbilim pour un mariage
				25 août 2019	Thiès <sup>179</sup> mbilim pour la fête patronale de Marie-Reine-de-l'Univers
				8 septembre 2019	Thialy <sup>180</sup> mbilim pour la fête patronale de Saint-Pierre-Claver
				21 septembre 2019	Thiès mbilim pour la coordination des jeunes de la paroisse Saint-Anne
				22 septembre 2019	Thiapong mbilim pour la prise d'habit de la Sœur Marie-Antonia, congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny
				8 décembre 2019	Tionakh mbilim pour un mariage
				22 décembre 2019	Thiès

<sup>179</sup> Dans le cadre du documentaire *Niilaa diuwaa : Le combat des Noons*.

<sup>180</sup> *Idem*.

<i>Groupe/artiste</i>	<i>Nom</i>	<i>Prénom</i>	<i>Instrument</i>	<i>Date(s)</i>	<i>Lieu, événement, etc.</i>
					animation <sup>181</sup> pour un mariage
				26 décembre 2019	Pognène mbilim pour le mouvement CVAV
				18 janvier 2020	Thiès lancement international de l'album <i>Mbilim Noon : d'hier à aujourd'hui</i> , participation personnelle à la guitare (avec la participation de Marie Ngone Ndione, Fulgence Faye, Moussa Palo [Ndoute] et le groupe <i>Saafi-Saafi</i> [Safène])
				15 février 2020	Thiès soirée <i>khaware</i> pour la dédicace de l'album <i>Mbilim Noon</i>
Troupe Mandongane Paaki (Ensemble traditionnel de <i>mbayid</i> à géométrie variable de l'ethnie Safène; Paaki)				24 février 2020	Paaki performance de <i>mbayid</i> pour une comparaison des rythmes et de l'utilisation du kan-ndang
Troupe Dominique Savio (Ensemble catholique comptant 24 membres, à géométrie variable, selon l'événement et la disponibilité respective des membres; bâti sur le modèle de la communauté performancielle et dans une structure éducative visant le transfert de connaissance intergénérationnel.)				3 mai 2019	Thiafathie mbilim pour un mariage
				2 juin 2019	Dakar mbilim pour les premières communions (Avec la participation spontanée de Fulgence Faye et Lazare Tine.)
				1 <sup>er</sup> février 2020	Lamlam mbilim dans le cadre d'une fin de semaine culturelle visant à financer la fête patronale de la paroisse
				7-8-9 février 2020	Bignona (Casamance) mbilim pour le festival <i>de</i> Notre-Dame de Lourdes, participation pour une représentation de la culture Noon au Sénégal

<sup>181</sup> Cette animation musicale est plutôt exceptionnelle puisque l'ensemble, au complet, y a performé un répertoire travaillé spécialement pour l'événement et que les musiciens qualifient eux-mêmes d'« afro », fusionnant le mbilim à des sonorités salsa, cap-verdiennes et blues.

<b><i>Groupe/artiste</i></b>	<b><i>Nom</i></b>	<b><i>Prénom</i></b>	<b><i>Instrument</i></b>	<b><i>Date(s)</i></b>	<b><i>Lieu, événement, etc.</i></b>
Troupe Saafi-Saafi (Ensemble à géométrie variable de l'ethnie Safène; Diass)				24 février 2020	Diass performance soulignant la réussite de l'édition du disque <i>Mbilim Noon</i> et invitant à la réunion culturelle du groupe <i>cangin</i>

## Annexe D : Détails des entretiens

Tableau 4 - Détails des entretiens

<i>Nom</i>	<i>Prénom</i>	<i>Date(s)</i>	<i>Titre, fonction, etc.</i>
Coly	Pierre André	18 mars 2019 <sup>182</sup> 26 mars 2019	Conservateur du Musée régional de Thiès, Diola, catholique
Dione	Aliou	17 novembre 2019 24 février 2020	Linguiste et historien safène spécialisé sur le groupe Saafi, animiste
Faye	Anne Marie	29 mai 2019	Noon, Directrice du Centre culturel régional de Thiès, catholique
Faye	Serigne Saliou Valentin	20 novembre 2019	Sérère Noon <sup>183</sup> , président de l'association <i>Les Enfants d'abord</i> de Thiès, musulman (apostasié <sup>184</sup> )
Guissé	Abdoul Aziz	Juin et juillet 2019	Directeur du Patrimoine Culturel, ministère de la Culture et de la Communication (communications par courriels)
Naixent	Fr. J.	20 mai 2019	Responsable des archives de Keur Moussa
Ndiolène	Adolphe	19 mai 2019	Menuisier sérère noon, chef de la Troupe Dominic Savio, catholique originaire de Lamlam
Ndiolène	Joseph	24 mars 2019	Animateur culturel (retraité), Sérère noon, catholique, originaire de Thifathie
Ndione	François Bagne	27 novembre 2019 29 novembre 2019	Sérère Noon, Gestionnaire de projets culturels, pasteur protestant (antérieurement catholique), originaire de Fandène
Ndione	Marie Ngone	17 février 2020	Artiste sérère noon, surnommée « la Diva Sérère », directrice de l'Ensemble Lyrique Traditionnel de la Compagnie du Théâtre National Daniel Sorano, catholique, originaire de Fandène
Ndione	Pascal Dédhié	14 août 2015 25 août 2015	Enseignant-chercheur à l'UCAD spécialiste de l'histoire des Safis, retraité
Ndione	Patrice	11 février 2020	Linguiste noon, instigateur du mouvement <i>Préfocus noon</i> (décembre 2019), catholique, originaire de Wango
Ndione	Richard Khadim	[N/A] <sup>185</sup>	Artiste noon, musulman (apostasié), originaire de Thialy
Pouy	Jacques	14 avril 2019 1 <sup>er</sup> novembre 2019	Tradipratricien sérère noon qui écrit actuellement un ouvrage sur l'histoire des Noons et de Thiès, catholique
Sène	Gormack	18 mai 2019	Étudiant en master 2 à l'UCAD, travaux sur le patrimoine culturel immatériel des Sérères noon

<sup>182</sup> Entretien effectué conjointement avec M. Ibrahima Ba, comédien.

<sup>183</sup> Noter que l'affiliation groupale indiquée respecte l'énoncé des acteurs qui peuvent se dire « Noon », « Sérère noon » ou autres, selon le cas.

<sup>184</sup> La seule mention « apostasié(e) » témoigne d'une conversion du catholicisme à l'Islam, l'apostasie n'étant pas nécessaire pour une conversion vers le protestantisme, par exemple, ou pour tout autre conversion au sein de la chrétienté.

<sup>185</sup> Détailler chaque discussion et/ou échanges avec Richard est impossible puisque nous étions littéralement ensemble à tous les jours; toute information citée dans le texte est indiquée en fonction de la date de l'échange en question, le cas échéant.

<i>Nom</i>	<i>Prénom</i>	<i>Date(s)</i>	<i>Titre, fonction, etc.</i>
Sène	Sœur Madeleine	18 mai 2019	Sœur de la Congrégation de Saint Joseph de Cluny, Sère sine, docteure en géophysique et géographie humaine, spécialisée sur l'histoire de la santé dans la région de Thiès
Thiam	Fadel	9 avril 2019	Ancien Conservateur du Musée régional de Thiès, initiateur du mouvement de la Restitution de la culture noon, musulman, de l'ethnie peul
Thiaw	Jean-Pierre Lamine	1 <sup>er</sup> février 2020	Artiste noon, musulman (apostasié), originaire de Lamlam
Thione	Paul	4 août 2019	Noon, responsable de la Commission culturelle de Thiès, originaire de Wango
Troupe Dominic Savio		12 janvier 2020	Table ronde sur le mbilim; troupe constituée de 24 membres répartis au sein des six villages de la Paroisse catholique de Koudiadiène (13 personnes présentes à la discussion), aucun d'entre eux n'est musicien à temps plein
Village de Fandène		23 février 2020	Table ronde avec les aîné(e)s sur le quotidien, la culture et le mbilim d'antan; catholiques (16 personnes présentes à la discussion)
Villages de Ndiobène et Thiaoune Diora		16 février 2020	Table ronde avec les aîné(e)s sur le quotidien, la culture et le mbilim d'antan; catholiques et musulman(e)s (15 personnes présentes à la discussion)
Wade	Leopold	29 novembre 2019	Noon, retraité, consultant en administration publique, originaire de Lalane
Wane	Ibrahima	9 juillet 2019	Enseignant-chercheur, Laboratoire de Littératures et civilisations africaines (Département de Lettres modernes, Faculté des Lettres et Sciences humaines, UCAD), directeur de la sous-commission « Musique » du projet de réécriture de l'histoire générale du Sénégal, musulman
Wane	Mohamadou Hamine	7 juin 2019	Linguiste spécialisé sur le parler noon de Nguinth, musulman
<b>Total des répondant(e)s : 66</b>			

## Annexe E : Mentions des Noons dans la cartographie

Bertius, Pierre. « Carte de l'Afrique corrigée et augmentée... ». [S.N.] : [S.N.], **1640**.

Une carte de l'Afrique plaçant les *Beregniche* au Cayor... En lien avec les *Barbesins* et les *Sérères* observable ultérieurement sur d'autres cartes.

Duval, Pierre. « L'Afrique revue et augmentée ». Paris : l'Auteur, **1684**.

Une carte de l'Afrique plaçant les *Barbesius* au Cayor... En lien avec les *Barbesins* et les *Sérères* observable ultérieurement sur d'autres cartes.

[S.N.]. « Carte de la Concession de la Compagnie du Sénégal depuis le Cap Blanc jusqu'à la Riv. de Serrelione ». 2 documents : mss à la plume avec tracés au lavis : [S.N.], **1690**.

Carte plaçant les « Cereres peuples » dans les Royaumes de « Cayors » et de « Baule ».

[S.N.]. « Carte de la Coste d'Afrique depuis le cap blanc jusques a la Rivière de Gambie, présentée à Monseigneur de Pontchartrain ministre, et secret. destat, contr. General des finances ». 1 carte manuscrite illustrée en couleur sur feuille 64,5 x 97,5 cm. [S.N.] : [S.N.], **1690**.

Une carte plaçant 2 « Cereres » (Sin et Saloum) et 2 « Cereres peuples » dont un en retrait (peusement un représentant les Noons). Cette carte place aussi des « tombeaux » près de ce dernier village...

Coronelli, Vincenzo. « Bocche del Fiume Negro et Isole du Capo Verdi ». Dans *Composite Seutter Atlas*. Augsbourg : Matthaeus Seutter, **1690**.

Le territoire du pays est attribué au « Saragoles » (les Soninkés), et la « Barbacins Pop. » est située au nord, comme dans le récit de Ca'da Mosto.

Delisle, Guillaume. « Carte de la Barbarie de la Nigritie et de la Guinée ». 1 carte : contours col. Paris : chez l'Auteur, **1707**.

Carte plaçant les « Cereres » devant Portudal; possibilité que ce soit les Sérères Sine.

Delisle, Guillaume. « Carte de l'Afrique française ou du Sénégal ». Ouvrage postume. Paris : l'Auteur, **1726**.

Carte qui place les « Peuples Serres ou Cereres » dans le « Royaume de Barbessin » et indique le « Lac de Ceres » au Cayor, lac nommé « Lac Serere » sur d'autres cartes.

Delisle, Guillaume. « Carte de l'Afrique Française... ». Document cartographique manuscrit au trait avec tracés au lavis. [S.N.] : [S.N.], **1726**.

- Carte qui place les « Peuples Serres ou Cereres » dans le « Royaume de Barbessin » et indique le « Lac de Cereres » au Cayor.
- Anville, Jean-Baptiste Bourguignon d'. « Carte de la partie occidentale de l'Afrique comprise entre Arguin & Serrelionne [...] ». Paris : Chez l'Auteur, **1727**.
- Carte plaçant 2 groupes de « Sérères » (Cayor et Sine) et en donne une description.
- Sorel, Louis. « Carte générale de la concession du Sénégal ». Document cartographique manuscrit. [S.N.] : [S.N.], **1750**.
- Carte plaçant les « Cereres Nonn » sur la côte et les « Peuples Cereres ou Séres » au Sine.
- Anville, Jean-Baptiste Bourguignon d'. « [Carte manuscrite de la côte d'Afrique depuis la barre du Sénégal jusqu'à la rivière de St Domingue avec le cours de la rivière de Gambie depuis Setrev jusqu'à son embouchure dans la mer et ses environs] ». Document cartographique manuscrit. [S.N.] : [S.N.], **[18e siècle]**.
- Distingue 2 groupes de Sérères : aux « Petites Mamelles », dans le Diander, et au « Pays des Barbecins » (Sine et Saloum).
- Anville, Jean-Baptiste Bourguignon d'. « [Carte huilée des détails de la côte, depuis le cap Blanc jusqu'au cap de la Vega]. 2, [côtes du Sénégal vers le cap Verd] ». Document cartographique manuscrit sur calque. [S.N.] : [S.N.], **[18e siècle]**.
- La carte indique que le Roi du « Pays de Sin » est appelé « Barbessin »... Lien à faire avec les apparitions de cette dénomination aux endroits où il devrait y avoir des Sérères sur les différentes cartes.
- Beurain, Jean de. « Carte très détaillée des pais compris depuis le cap Blanc jusqu'à la rivière de Serelione ». Document cartographique manuscrit en couleur. [S.N.] : [S.N.], **[18e siècle]**.
- La carte place un « Cereres village », une « Lac des Cereres » et 2 « Cereres peuples » (un Sine et un autre possiblement noon).
- Anville, Jean-Baptiste Bourguignon d'. « Carte particulière de la Côte Occidentale de l'Afrique Depuis le Cap Blanc jusqu'au Cap de Verga et du Cours des Rivières de Senéga et de Gambie En ce qui est connu. Dressée pour la Compagnie des Indes ». 2 documents assemblés. Paris : [S.N.], **1751**.
- Carte distinguant les « Sereres, Nation sauvage » en pays wolof, et les « Sereres » au Cayor, sur la Côte.
- Snelgrave, William. « A New Map of that Part of Africa called the Coast of Guinea ». Dans *A New Account of Guinea*. Londres : [S.N.], **1754**.
- Indique les « Cereres » au Sénégal, dans la région du « K[ing] of Barbecins ».

Dury, Andrew. « Map of Senegal with part of the Coast of Africa ». Dans *A New General and Universal Atlas Containing Forty five Maps By Andrew Dury*. Londres : Dury, Sayer, & Bowles, **1763**.

Indication des « Serres Sauvages » sur le territoire actuel des Noons.

Jefferys, Thomas. « The Western Coast of Africa from Cape Blanco to Cape Virga Exhibiting Senegambia Proper ». Londres : Robert Sayer, **1768**.

Carte distinguant aussi les « Sereres, a Wild People » en pays wolof, et les « Sereres » au Cayor, sur la Côte.

Anville, Jean-Baptiste Bourguignon d'. « Specialkarte der West-Küste von Africa von Cabo Blanco bis Cabo Verga... ». 2 documents. Brün : I. G. Trassler, **1786**.

Carte qui place les « Sereres » parmi les « Yolofer », dans leur territoire, et les qualifie de « Wildes Volk » (« Peuple sauvage », comme les 2 cartes précédentes).

Barbié Du Bocage, Jean-Denis. « Carte de la colonie du Sénégal ». 1 document en noir. [S.N.] : [S.N.], **1788**.

La carte positionne des « Serreres » au Diander et au Cayor uniquement : possibilité d'une distinction entre les Sines de la Petite-Côte et les Noons.

Lapie, Pierre. « Carte de la Côte Occidentale d'Afrique Depuis le Cap Barbas jusqu'au Cap Tagrin. Dressée d'après les Mémoires de La Jaille, ancien Officier de Marine, chargé par le Gouvernement de visiter cette partie de la Côte en 1784 et 1785 ». [S.N.] : [S.N.], **1802**.

D'après des observations faites en 1784-85. Carte faisant la distinction entre les « Sereres, Nation sauvage » et les « Sereres » de la côte, mais qui indique aussi que les Royaumes du Cayor et du Damel seraient du « démembrement » du Royaume du « Burba-Yolof ».

Villeneuve, René Claude Geoffroy de. « Carte d'une partie de la cote d'Afrique, pays des Oulofs ». Dans *L'Afrique, ou histoire, mœurs, usages et coutumes des africains : le Sénégal*. Paris : Nepveu, **1814**.

Indique distinctement les « Nones Sereres » et le « Pays des Sereres ».

Reinecke, I.C.M. « Charte von Senegambien, Nigritien und Guinea. (Senegambia, Negroland and Guinea.) ». Dans *Allgemeiner Hand-Atlas der Ganzen Erde nach den besten astronomischen Bestimmungen, und zu A.C. Gaspari vollstaendigem Handbuche der neuesten Erdbeschreibung bestimmt*. Weimar : Vertage des Geographischen Instituts, **1817**.

Indication des « Serären » au Cayor uniquement.

Dufour, Auguste-Henri. « Sénégal et Côte occidentale d'Afrique depuis le Cap Blanc jusqu'au Cap Ste Anne pour servir à l'Histoire générale des voyages de C.A. Walckenaer ». Paris : Lefèvre, **1828**.

Une carte plaçant des « Sérères » uniquement sur la côte du Diander.

Berthe, L. H. « Nouvelle carte d'Afrique rédigée d'après les voyages les plus récents... ». Paris : l'Auteur, **1829**.

Cette carte semble substituer tous les Sérères par les « Barbesin ».

Weiland, Carl Ferdinand. « Africa entworfen und gereichnet ». 1 document avec limites en couleur. Weimar, Allemagne : Geographisches Institut, **1829**.

Carte plaçant les « Sereres » sur la Petite-Côte, près de Portudal.

Boilat, David. « Carte des peuples du Sénégal : pour servir à l'intelligence de leur histoire ». 1 document sur feuille de 34 x 55 cm. Paris : P. Bertrand, **1853**.

Cette carte place la « République du peuple None » au Cap de Naze, indépendamment du « Peuple Sérère ».

Lanoye, Ferdinand de. « Afrique occidentale. Soudan et bassin du Niger ». Paris : L. Hachette, **1857**.

Carte plaçant les « Sérères » au niveau de Portudal, sous les Wolofs, donc au Sine-Saloum.

Lejean, Guillaume Marie. « Carte du Sénégal et d'une portion de l'Afrique occidentale, depuis le cap Vert jusqu'au Niger, indiquant les itinéraires des explorateurs et les routes commerciales du Soudan ». Paris : imp. de Kaepelin, **1859**.

Cette carte distingue une zone « Non » sur la Petite-Côte du Cayor, séparée des autres « Sereres ».

Gräf, Adolf. « Das nordwestliche Africa ». 1 document avec tracés en couleur. Weimar : Geographisches Institut, **1860**.

Carte plaçant les « Sérères » de Portudal à Kaolack.

Brossard de Corbigny, Charles-Paul. « Carte du Sénégal, de la Falémé et de la Gambie, jusqu'aux limites où ces rivières ont été explorées... », sous la dir. de Léon Faidherbe, 1 carte. Paris : [S.N.], **1862**.

Carte plaçant les « Nones » parmi les « Sérères », sur la Petite-Côte.

Bagay. « Carte des états Sérères ». Paris : Larose, **1865**.

Place clairement les Sérères Nones entre le Diobas et le Diankhine, de la Petite-Côte jusqu'à l'est de Fandène. Aussi, le Diander est positionné à la limite est du Cap-Vert.

Regnault. « Carte des pays situés entre Gorée et Saint Louis : comprenant le Diambour, le Cayor, le Saniokhor, le Diander et le Baol ». Paris : Département de la Marine et des Colonies, **1865**.

Essentiellement comme précédente (Bagay).

Vuillemin, A. « (Senegambie.) Senegal. Afrique Française. ». Dans *La France et ses Colonies. Atlas Illustré : Cent Cartes Dressées d'Après La Cartes de Cassini, du Dépôt de la Guerre, des Ponts-des-Chaussees et de la Marine par M. Vuillemin*. Paris : J. Midgeon, **1869**.

Les Sérères n'apparaissent que sur la Grande Côte.

Duhy, R. P. « Carte de la partie centrale de la mission de Sénégambie (du Kayor à la Gambie), 1877 ». Paris : imp. de Falconer, **1877**.

Carte plaçant les « Sérères Nones » entre le Diander et le « Diobas », en relation avec le « Dianhine ». Aussi, le Diander est positionné à la limite est du Cap-Vert.

Brosselard-Faidherbe, Henri, et Ancelle, J. « Croquis indiquant la communication par chemin de fer de Médine à Bammakou entre le Haut-Sénégal et le Haut-Niger pour l'exploitation du bassin de ce dernier fleuve ». Lille : Impr. de L. Danel, **1881**.

Cette carte indique comme seul groupe ethnique au Sénégal les Sérères, alors qu'il n'y en a aucune mention dans le texte. On retrouve la même carte dans la 2<sup>e</sup> partie aussi, mais ce n'est que dans le texte de la 6<sup>e</sup> et dernière partie, publiée en 1888, que l'on retrouve la mention des sérères sous la mention « saphi » (*saafi*).

Mathieu, C. A. « Colonie du Sénégal, possessions françaises de la côte occidentale d'Afrique depuis le lac Teniahié jusqu'à Sierra Leone... ». Paris : imp. de Dufrenoy, **1884**.

Cette carte place côte-à-côte les « Oualofs » et les « Sérères » dans le « Djolof », le Cayor, le « Baol » et le Sine.

Monteil, Parfait-Louis, et Louis-Gustave Binger. « Carte des établissements français du Sénégal ». 4 feuilles en couleur. Paris : Challamel, **1886**.

Carte plaçant des « Serreres diobas » sur la Petite-Côte, mais aucun autre groupe ethnique nulle part ailleurs sur la carte. Aussi, le « Diankhine » et les villages autour de Thiès apparaissent graduellement.

[S.N.]. « Stanford's Map of the British Possessions in West Africa ». Londres : Stanford, **1890**.

Carte plaçant les « Serere » entre le Baol et le Sine.

Huillard, E. « Colonne contre les Serrères Diobas (13-27 avril 1891). Carte de la provinces des Diobas (Sénégal) ». 1 document manuscrit en couleur. [S.N.] : [S.N.], **1891**.

Place Thiès dans le canton de Pout-Thiès, et non dans la Baol ni dans le Diobas.

Meillorat, R. P. « Carte ecclésiastique de l’Afrique, par le R. P. Meillorat, de la Congrégation du Saint-Esprit... ». Paris : R. Hausermann, **1891**.

La carte place les Spiritains à Thiès.

Régnauld de Lannoy de Bissy, Richard de. « Carte de l’Afrique à l’échelle 1:2 000 000. 16, Saint-Louis : Afrique (région occidentale) ». 1 document en couleur. Paris : Service géographique de l’armée, **1895-96**.

Cette carte place les « Sérères » entre la Petite-Côte et Thiès.

Vuillot, Paul. « Carte des missions catholiques du Soudan français et de la côte occidentale d’Afrique, d’après les travaux et itinéraires des explorations les plus récentes ». 1 document en couleur. Paris : H. Hausermann, **1897**.

Thiès semble dans le Baol (et le Cayor est bien au-dessus). Il y a 3 points rouges sur Thiès (trois missions?). Fandène figure sur la carte, sans les autres villages de la région de Thiès.

Meunier, Alexandre, et Emmanuel Barralier. « Carte de l’Afrique occidentale française ». 6 documents. Paris : Service géographique des colonies, **1904**.

Carte positionnant les « Serere » dans la région du Baol et du Sine, indépendamment des « Djolofs ».

Barrère, Henry. « Carte géologique de la presqu’île du Cap Vert (Sénégal) ». sous la dir. de Henry Barrière. Paris : Gouvernement général de l’Afrique occidentale française, **1908**.

Cette carte positionne les « Sérères Nones » entre la Petite-Côte et Thiès.

Richard-Molard, Jacques. « Cartes ethno-démographiques de l’Afrique Occidentale ». Document en couleur. Dakar: Institut français d’Afrique Noire, **1952-63**.

*Carte démographique d’Afrique Occidentale :*

Feuille n°1 – On voit bien le « Diender » entre la Petite-Côte et Thiès

*Carte des groupes ethniques d’Afrique Occidentale :*

Feuille n°1 – On remarque quelques foyers éparpillés de Maures le long des routes dans le secteur de Louga et Thiès. Les Sérères sont séparés en :

- Ndoute (zone de Mont-Roland)
- Safèn (entre la Petite-Côte et Thiès)
- Sine-Sine (Sine-Saloum et vers l’est)

- Le Lehar semble intégré aux Ndoute...
- Toutes les autres « sous-ethnies » sérères semblent intégrées aux Safènes...

# Annexe F : Certificat d'éthique de la recherche



N° de certificat  
CERSC-2018-005-D-2

Comité d'éthique de la recherche – Société et culture (CER-SC)

## CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE - 2<sup>e</sup> renouvellement -

Le Comité d'éthique de la recherche – Société et culture (CER-SC), selon les procédures en vigueur et en vertu des documents relatifs au suivi qui lui a été fournis, conclut qu'il respecte les règles d'éthique énoncées dans la Politique sur la recherche avec des êtres humains de l'Université de Montréal

Projet	
<b>Titre du projet</b>	<b>Reconsidérer le travail d'archives historiques et coloniales pour l'observation d'une continuité musicale syncrétique et adaptée : le cas des Sérères noon du Sénégal depuis l'aube de la colonisation à nos jours</b>
<b>Étudiant requérant</b>	<b>Anthony Grégoire</b> , candidat au doctorat, FAS - Département d'anthropologie
<b>Sous la direction de</b>	Bob W. White, professeur titulaire, FAS - Département d'anthropologie, Université de Montréal & Denis Laborde, directeur, École des hautes études en sciences sociales, Centre Georg Simmel.
<b>Modifications</b>	6 sept. 2019: Modifications variées (ententes avec partenaires, conflit d'intérêts, avantages et bénéfices, utilisation des données et du matériel, retour des résultats aux participants)
Financement	
<b>Organisme</b>	Non financé

### MODALITÉS D'APPLICATION

Tout changement anticipé au protocole de recherche doit être communiqué au Comité qui en évaluera l'impact au chapitre de l'éthique. Toute interruption prématurée du projet ou tout incident grave doit être immédiatement signalé au Comité.

Selon les règles universitaires en vigueur, un suivi annuel est minimalement exigé pour maintenir la validité de la présente approbation éthique, et ce, jusqu'à la fin du projet. Le questionnaire de suivi est disponible sur la page web du Comité.

Pauline Morin  
Responsable de l'évaluation éthique continue  
Pour le Comité d'éthique de la recherche –  
Société et culture (CER-SC)  
Université de Montréal

**17 février 2021**

Date de délivrance du  
renouvellement

**1<sup>er</sup> juin 2019**

Date du certificat initial

**1<sup>er</sup> mars 2022**

Date du prochain suivi

**1<sup>er</sup> mars 2022**

Date de fin de validité

\*Le présent renouvellement est en continuité avec le précédent certificat

# Annexe G : Formulaire d'information

GRÉGOIRE, Anthony

Formulaire d'information

4<sup>e</sup> version, 24 mai 2019



## FORMULAIRE D'INFORMATION

**Titre de la recherche :** Reconsidérer le travail d'archives historiques et coloniales pour l'observation d'une continuité musicale syncrétique et adaptée : le cas des Sérères noon du Sénégal depuis l'aube de la colonisation à nos jours

**Étudiant-chercheur :** Anthony Grégoire, doctorant en cotutelle  
Anthropologie, Université de Montréal  
Ethnomusicologie, École des Hautes études en Sciences Sociales (EHESS, Paris)

**Directeurs de recherche :** Bob W. White, professeure titulaire, département d'anthropologie, Université de Montréal  
Denis Laborde, directeur d'étude, Centre Georg Simmel, EHESS

### A) RENSEIGNEMENTS AUX PARTICIPANTS

#### 1. Objectifs de la recherche.

Au fil du temps, et au contact avec les missionnaires catholiques, des changements culturels et religieux sont survenus dans la communauté noon du Sénégal. Mon projet de doctorat permettra de mieux comprendre ces changements et de documenter le contexte entourant ces changements avant et pendant la colonisation. Vu l'importance de ce passage de l'animisme au catholicisme pendant cette période, je me demande : comment la musique a pu transporter l'identité noon au fil des contacts et échanges culturels avec les missionnaires? Pour répondre à l'objectif de ma recherche, je propose d'analyser les archives sur l'histoire et l'expérience coloniale et missionnaire pour comprendre comment se construit une identité culturelle et musicale à partir de plusieurs cultures. Des performances musicales et des activités culturelles seront aussi observées, et je ferai des entrevues avec environ une cinquantaine de membres de votre communauté.

#### 2. Participation à la recherche

Votre participation consiste à m'accorder une ou quelques entrevues, d'une durée indéterminée. Les entrevues se feront à la date et au lieu de votre choix. Au cours des entrevues, des questions concernant le milieu musical sénégalais, votre parcours personnel, artistique et professionnel, les spécificités des musiques sénégalaise et/ou sérères noon, vous seront posées. Vous pourrez choisir de ne pas répondre à certaines questions, indiquer si certaines de vos réponses doivent rester confidentielles ou arrêter l'entrevue en tout temps. Ces entrevues feront l'objet d'enregistrements audio et/ou vidéo et/ou de prises de notes. Certains extraits pourront être transcrits, et les images enregistrées pourront être utilisées dans le cadre de diffusions académiques et/ou de publications scientifiques.

Votre participation consiste aussi à me permettre de vous observer dans le cadre d'une performance musicale, ou culturelle plus largement. Ces performances feront l'objet d'enregistrements audio et/ou vidéo et/ou de prises de notes. Vous pouvez également me permettre d'intégrer certaines de vos activités (réunions, formations, ateliers, répétitions, etc.). Lors de ces activités, je pourrai vous demander d'enregistrer, de filmer et de prendre des notes. Vous serez libres d'accepter ou non.

#### 3. Confidentialité

Les renseignements que vous donnerez demeureront confidentiels uniquement si vous le souhaitez et le mentionnez lors de la présentation de la recherche. Il est possible que les images et/ou enregistrements soient diffusés dans le cadre de productions académiques, de conférences, de publications sur internet (sites non commerciaux seulement) et/ou d'une diffusion artistique à l'internationale. En ce cas, je vous aviserai de cette utilisation et vous aurez le droit de refuser ou d'accepter et de choisir parmi les meilleurs extraits en question, que ce soit pour l'une ou l'autre de ces voies de diffusion de la recherche. Vous pourrez aussi décider de demeurer anonyme pour tout extrait que vous aurez choisi et qui serait éventuellement mis en ligne sur internet ou utilisé lors de conférences. Veuillez toutefois prendre note que la diffusion sur internet occasionne une diminution du contrôle sur la diffusion des images ou enregistrements. Si vous souhaitez que les informations fournies demeurent confidentielles, vous serez désigné par un nom fictif pour vous nommer tout au long de la recherche. Toutefois, l'anonymat complet ne peut être garanti, car il est possible que vous puissiez être reconnu(e) par les membres de votre propre communauté. Par ailleurs, les renseignements seront conservés pour une durée indéfinie pour de possibles recherches futures, tout en demeurant soumis aux mêmes obligations et mesures de confidentialité que pour la présente recherche, et conditionnellement à leur approbation par un comité d'éthique. Les renseignements seront protégés par un mot de passe, et moi seul y aurai accès. Vous avez le droit de vous opposer à certaines des conditions ci-dessus.

---

Ce projet a été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche – Société et culture de l'Université de Montréal  
Projet n° CERSC-2018-005-D

1

#### 4. Avantages et inconvénients

Il n'y a pas de risque particulier à participer à ce projet. Il est possible cependant que certaines questions puissent raviver des souvenirs liés à une expérience passée. En participant à cette recherche, vous contribuerez à l'avancement des connaissances et à la recherche sur les musiques et la culture sérère noon en milieu catholique. Les noms et les informations fournis durant cette recherche ne seront publiés qu'avec votre accord pour que ce projet ne présente aucun problème pour vous. D'autre part, ce projet ne présente aucun bénéfice personnel pour les participants, autre que de faire mieux connaître leur culture et leurs pratiques musicales.

#### 5. Droit de retrait

Votre participation est entièrement volontaire. Vous êtes libre de vous retirer en tout temps par avis verbal, sans préjudice et sans devoir justifier votre décision. Si vous décidez de vous retirer de la recherche, vous pouvez communiquer avec moi pendant mon séjour au Sénégal et par courriel après mon départ. Toutes les données qui auront été recueillies avant votre retrait demeureront inutilisées ou seront détruites, selon votre demande. Cependant, après le déclenchement du processus de publication, il sera impossible de détruire les analyses et les résultats portant sur vos données.

#### 6. Diffusion des résultats

Vous serez informés autant que possible de toute publication d'articles scientifiques ou de la thèse. Les résultats seront publiés sous forme de blog sur internet, à l'adresse <https://anthonygregoire.wordpress.com>, et une copie des enregistrements de l'étudiant-chercheur peut aussi vous être transmise, sur demande, sous la forme d'un disque de musique et/ou un DVD présentant votre participation au projet. Un disque de musique professionnel sera aussi produit avec l'ensemble *Saawal*, prévu pour une diffusion internationale. Vous pourrez aussi vous rendre au Musée de Thiès pour avoir de plus amples informations au sujet de la culture noon et du projet de sa restitution. Dans un souci de préservation du patrimoine noon, les enregistrements sonores et images réalisées pourraient aussi être transmis à d'autres institutions africaines et européennes (congrégations religieuses, archives nationales sénégalaises, etc.) sous réserve de l'approbation du comité d'éthique de l'Université de Montréal.

#### 7. Compensation

Aucune compensation financière ne sera versée pour votre participation à la présente recherche.

### B) CONSENTEMENT

J'affirme avoir obtenu les réponses à mes questions sur ma participation à la recherche et comprendre le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de cette recherche. En somme, j'accepte :

- |   |           |
|---|-----------|
| • que mon nom soit publié   | oui / non |
| • que les informations relatives aux personnes ou organismes cité(s) soient publiées  | oui / non |
| • que des captations audio-vidéos et des photos soient prises lors d'entrevues et/ou de performances  | oui / non |
| • que ces enregistrements et images réalisés puissent être utilisé(e)s à des fins académiques et/ou professionnelles et artistiques   | oui / non |
| • que ces enregistrements et images réalisés puissent être utilisé(e)s à des fins de publication  | oui / non |
| • que ces enregistrements et images réalisés puissent être transmis à des institutions européennes, canadiennes et africaines dans un souci de préservation du patrimoine noon  | oui / non |
| • que ces enregistrements et images réalisés puissent être diffusé(e)s sur internet et à l'international  | oui / non |
| • que les données recueillies dans le cadre de cette étude soient utilisées, par l'étudiant-chercheur uniquement, pour des projets de recherche subséquents de même nature, conditionnellement à leur approbation par un comité d'éthique et dans le respect des principes de confidentialité et de protection des informations | oui / non |

Je désire recevoir un résumé des résultats de l'étude et/ou une copie CD/DVD des prestations originales enregistrées à l'adresse postale ou au courriel suivant : oui / non

Après réflexion, je consens librement à prendre part à cette recherche. Je sais que je peux me retirer en tout temps, par avis verbal, sans préjudice et sans devoir justifier ma décision. Une copie de ce formulaire m'a été remise pour information.

**Pour toute question relative à la recherche, ou pour vous retirer de la recherche**, vous pouvez communiquer avec l'étudiant-chercheur, Anthony Grégoire, par courriel à l'adresse suivante \_\_\_\_\_, ou par téléphone au numéro en vigueur et partagé sur demande par l'étudiant-chercheur.

Toute plainte relative à votre participation à cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal en appelant au numéro de téléphone \_\_\_\_\_ ou en communiquant par courriel à l'adresse \_\_\_\_\_ (l'ombudsman accepte les appels à frais virés).

Pour toute préoccupation sur vos droits ou sur les responsabilités des chercheurs concernant votre participation à ce projet, vous pouvez contacter le Comité d'éthique de la recherche – Société et culture par courriel à l'adresse \_\_\_\_\_ ou par téléphone au (514) 343-7338 ou encore consulter le site Web <http://recherche.umontreal.ca/participants>.

## Annexe H : Enregistrements, Archives de Keur Moussa

La douzaine d'enregistrements datant des années 1962 à 1975 a été trouvée dans les archives de Keur Moussa, sur la compilation répertoriée sous « CDsp1 » dans les *Carnets rouges* :

- Piste 75\_1-1 : Chants de mbilit<sup>186</sup>
- Piste 75\_1-2 : Chant de mariage
- Piste 75\_1-3 : Chant de circoncision
- Piste 75\_1-4 : Chant de circoncision
  - Remarque : suite de la piste 75\_1-3
- Piste 75\_1-6 : Chant de circoncision
- Piste 75\_1-7 : Chant pour les jeunes nones qui vont se marier
  - Remarque : chant noon, paroles wolofs
- Piste 75\_1-8 : Chant pour le jour d'un mariage
- Piste 75\_1-9 : Après la récolte
  - Remarque : le titre du chant est *yëngú léén*
- Piste 75\_1-10 : Pour piler le mil
  - Remarque : chanté par les hommes<sup>187</sup>
- Piste 75\_1-11 : Pour piler le mil
  - Remarque : chanté par les femmes
  - Remarque : le titre du chant est *liparo*
- Piste 75\_1 : Sérér None
  - Remarque : assemblage de plusieurs des chants précédents
- Piste 75\_2 : 3 chants Serer None
  - Remarque : chantés par le Fr. André Ngome
  - Remarque : les titres des chants sont :
    - *Salut à une* [?]<sup>188</sup>
    - *[?] en botte de mil*
    - *Le fruit du baobab gratte*

---

<sup>186</sup> La pièce d'archive est répertoriée sous « Pièces de mbilit »; toutefois, après analyse musicale et vérification auprès de la communauté noon, il m'apparaît qu'il s'agit d'une erreur d'identification : il s'agit bel et bien de pièces de mbilim. À ma connaissance et celle de mes informateurs, il n'existe pas de pratique artistique que l'on nommerait « mbilit » au Sénégal.

<sup>187</sup> L'indication « chanté par les hommes/femmes » témoigne de l'étape de pilage du mil : habituellement, le pilage du mil fait par les hommes se faisait pour le stockage des céréales pour leur conservation dans les greniers à mil situés à l'extérieur du village, alors que le pilage par les femmes se faisait pour la préparation des repas tels que le couscous traditionnel, à l'intérieur de la concession.

<sup>188</sup> Certains mots sont illisibles dans les documents. Aussi, la traduction en français ne m'a pas permis de retrouver le chant d'origine en noon.

## **Annexe I : Extrait de la *Constitution sur la sainte liturgie***

### **CHAPITRE VI : *La musique sacrée***

#### ***112. Dignité de la musique sacrée***

La tradition musicale de l'Église universelle constitue un trésor d'une valeur inestimable qui l'emporte sur les autres arts, du fait surtout que, chant sacré lié aux paroles, il fait partie nécessaire ou intégrante de la liturgie solennelle.

Certes, le chant sacré a été exalté tant par la Sainte Écriture [42] que par les Pères et par les Pontifes romains; ceux-ci, à une époque récente, à la suite de saint [Pie X](#), ont mis en lumière de façon plus précise la fonction ministérielle de la musique sacrée dans le service divin.

C'est pourquoi la musique sacrée sera d'autant plus sainte qu'elle sera en connexion plus étroite avec l'action liturgique, en donnant à la prière une expression plus agréable, en favorisant l'unanimité ou en rendant les rites sacrés plus solennels. Mais l'Église approuve toutes les formes d'art véritable, si elles sont dotées des qualités requises, et elle les admet pour le culte divin.

Le saint Concile, conservant donc les normes et les préceptes de la tradition et de la discipline ecclésiastiques, et considérant la fin de la musique sacrée, qui est la gloire de Dieu et la sanctification des fidèles, a statué ce qui suit.

#### ***113. La liturgie solennelle***

L'action liturgique présente une forme plus noble lorsque les offices divins sont célébrés solennellement avec chant, que les ministres sacrés y interviennent et que le peuple y participe activement.

Quant à la langue à employer, on observera les prescriptions de l'[article 36](#); pour la messe, de l'[article 54](#); pour les sacrements, de l'[article 63](#); pour l'office divin, de l'[article 101](#).

**114.** Le trésor de la musique sacrée sera conservé et cultivé avec la plus grande sollicitude. Les Scholae cantorum seront assidûment développées, surtout auprès des églises cathédrales; cependant les évêques et les autres pasteurs d'âmes veilleront avec zèle à ce que, dans n'importe quelle action sacrée qui doit s'accomplir avec chant, toute l'assemblée des fidèles puisse assurer la participation active qui lui revient en propre, conformément aux [articles 28](#) et [30](#).

#### ***115. La formation musicale***

On accordera une grande importance à l'enseignement et à la pratique de la musique dans les séminaires, les noviciats de religieux des deux sexes et leurs maisons d'études, et aussi

dans les autres institutions et écoles catholiques; pour assurer cette éducation, les maîtres chargés d'enseigner la musique sacrée seront formés avec soin.

On recommande en outre d'ériger, là où c'est opportun, des instituts supérieurs de musique sacrée.

Aux musiciens et chanteurs, surtout aux enfants, on donnera aussi une authentique formation liturgique.

### ***116. Chant grégorien et polyphonie***

L'Église reconnaît dans le chant grégorien le chant propre de la liturgie romaine; c'est donc lui qui, dans les actions liturgiques, toutes choses égales d'ailleurs, doit occuper la première place.

Les autres genres de musique sacrée, mais surtout la polyphonie, ne sont nullement exclus de la célébration des offices divins, pourvu qu'ils s'accordent avec l'esprit de l'action liturgique, conformément à l'[article 30](#).

### ***117. L'édition des livres de chant grégorien***

On achèvera l'édition typique des livres de chant grégorien; bien plus, on procurera une édition plus critique des livres déjà édités postérieurement à la restauration de saint [Pie X](#).

Il convient aussi que l'on procure une édition contenant des mélodies plus simples à l'usage des petites églises.

### ***118. Le chant religieux populaire***

Le chant religieux populaire sera intelligemment favorisé pour que, dans les exercices pieux et sacrés, et dans les actions liturgiques elles-mêmes, conformément aux normes et aux prescriptions des rubriques, les voix des fidèles puissent se faire entendre.

### ***119. La musique sacrée dans les pays de mission***

Puisque, dans certaines régions, surtout en pays de mission, on trouve des peuples possédant une tradition musicale propre qui tient une grande place dans leur vie religieuse et sociale, on accordera à cette musique l'estime qui lui est due et la place convenable, aussi bien en formant leur sens religieux qu'en adaptant le culte à leur génie dans l'esprit des [articles 39](#) et [40](#).

C'est pourquoi, dans la formation musicale des missionnaires, on veillera avec soin à ce que, dans la mesure du possible, ils soient capables de promouvoir la musique traditionnelle de ces peuples, tant à l'école que dans les actions sacrées.

### ***120. L'orgue et les autres instruments de musique***

On estimera hautement, dans l'Église latine, l'orgue à tuyaux comme l'instrument traditionnel dont le son peut ajouter un éclat admirable aux cérémonies de l'Église et élever puissamment les âmes vers Dieu et le ciel.

Quant aux autres instruments, selon le jugement et le consentement de l'autorité territoriale compétente, conformément aux [articles 22](#), [36](#) et [40](#), il est permis de les admettre dans le culte divin selon qu'ils sont ou peuvent devenir adaptés à un usage sacré, qu'ils s'accordent à la dignité du temple et qu'ils favorisent véritablement l'édification des fidèles.

### ***121. Mission des compositeurs***

Les musiciens, imprégnés d'esprit chrétien, comprendront qu'ils ont été appelés à cultiver la musique sacrée et à accroître son trésor.

Ils composeront les mélodies qui présentent les marques de la véritable musique sacrée et qui puissent être chantées non seulement par les grandes Scholae cantorum, mais qui conviennent aussi aux petites et favorisent la participation active de toute l'assemblée des fidèles.

Les textes destinés au chant sacré seront conformes à la doctrine catholique et même seront tirés de préférence des Saintes Écritures et des sources liturgiques.

## **Annexe J : Annonce de la création d'une section « religions traditionnelles » au *Secrétariat pour les non-chrétiens* du Vatican (extrait)**

La section « religions traditionnelles » est créée au *Secrétariat pour les non-chrétiens* du Vatican (prot. n°1109) le 14 avril 1972. L'annonce de sa création aux missions mentionnait, entre autres :

Le but de cette section, tout en se caractérisant par son objet, rentre dans les finalités générales du Secrétariat qui sont : développement, à l'intérieur de l'Église, des vues objectives du dialogue, et rencontre entre les différentes religions au plan de la connaissance réciproque et de l'estime, pour travailler ensemble à la libération historique de l'homme et à son authentique insertion [...] dans le sens ultime de la vie et de l'histoire humaines.

Dans le cadre du dialogue que le Secrétariat a ouvert avec toutes les religions non-chrétiennes, les religions traditionnelles de l'Afrique [...] font partie du patrimoine de l'humanité et peuvent contribuer à la construction de l'homme, à l'unité entre les hommes et, en définitive, à une rencontre totale avec le Christ. [...]

Mais quelle physionomie assumera le dialogue avec les religions traditionnelles? Que signifie la rencontre avec elles? Quel chemin faut-il parcourir pour arriver à une connaissance réciproque vraie et historique?

Plus concrètement :

- Quels sont les aspects typiques des religions traditionnelles avec lesquelles vous êtes en contact? Quels aspects sont aujourd'hui les plus caractéristiques et les plus déterminants dans la vie des populations et des communautés politiques, sociales et culturelles? Sous quelles formes, avec quelles valeurs les religions traditionnelles affleurent-elles de nouveau dans la vie des chrétiens? À quoi les non-chrétiens renoncent-ils facilement et à quoi se refusent-ils catégoriquement à renoncer? Quelles sont les réactions des religions à l'influence du christianisme et de la civilisation moderne? Comment s'expliquent-elles?
- De quelles prémisses faut-il partir pour une rencontre avec les religions traditionnelles? Quels thèmes sont matière à un dialogue fructueux? Sur quels problèmes peut-on fixer le rapport avec les religions? Quelles couches sociales sont plus sensibles à une présence dialogale de l'Église? Quelles initiatives déjà prises, lesquelles restent à prendre?
- Comment peut-on contribuer à résoudre les problèmes et les difficultés que les Églises et les missionnaires perçoivent aujourd'hui dans la rencontre avec les

religions traditionnelles? En définitive, quels services attend-on du Secrétariat pour les non-chrétiens? [...]

Voilà quelques-unes des interrogations [...] vis-à-vis desquelles le Secrétariat aussi a une responsabilité particulière, un service à rendre, comme instrument pouvant contribuer à susciter, maintenir, approfondir et permettre un échange d'expériences entre les Églises [...]

À cet effet, nous vous demandons votre collaboration[;] collaboration que dépendra la réalisation des objectifs susmentionnés : une plus grande connaissance des religions traditionnelles, une authentique rencontre avec elles, leur présence plus vivante dans l'Église. [...]

Déjà on se rend compte de l'ampleur, de la complexité et de la portée [que les religions traditionnelles africaines] peuvent avoir dans l'économie générale du dialogue, et par suite de leur importance dans la théologie catholique et des tâches qui incombent à ceux qui font confiance à la force innovatrice du dialogue religieux avec le monde qui a trouvé son expression dans la culture noire. (OPM, 1972: 135-37)

**Annexe K : *Hundus* (présentation et partition)**

**HUNDUS**

**EMMANUEL NDIOLE TINE**

Khoundous so Thie naraaya est une chanson qui parle d'une femme belle et séductrice par sa démarche altièrè très mesurée mettant en exergue sa rondeur et sa proéminence de ses hanches rythmée par le cliquetis de ses ceintures de perles. A son passage les hommes s'enflamment et voudraient s'en approprier.

# HUNNDUS

Emmanuel Ndiol TINE

hun ndus soo cii na-zaa-ya

Ga-laa-cii cii ke-noh-kii me yen-ngè-laa fiil ke.lo-ngè

me yengèlaa fiil ke-loh ngè me yen ngè laa fiil ke loh ngè

yengè laa fiil ke lohngè

hunndus soo cii na zaaya hunndus soo cii na zaaya

# Annexe L : *Mo ne ni na* (harmonisation chorale, partition)<sup>189</sup>

## MOUNE NIMA

*Texte et Musique:* Richard Ndione  
*Traduction:* Gabriel Maïssa Ndione

*Chant profane Noon*

*Harmonisation:*  
Pascal Ngor Pouye

**SEQUENCE01:** Posé La Mi Ré La Mi7 Fa#m

Mou né ni-ma ma as-so-nge mou né ni-ma ma lé o nge

*Ténors:* ma as - so - nge

8 La Mi Ré

ma lé o nge mou-né ni-ma thio - deun paf feun e xay ssi

*Ténors:* mou-né ni-ma thio - den mou-né ni-ma thio - den

15 Fa#m Ré Mi

so i nga min-ke-laakngeu bew

*Basses:* paf-fum e xay ssi so

*Ténors:* i nga min-ke laakngeu

21 Ré Fa#m **SEQUENCE02:** Peu Rythmé La Ré

ke re - thio weurtess nga. Woutti na ka toom Wout-ti -

bew

Thiès Je 15 -Aout-2019

<sup>189</sup> Malgré l'intitulé de la partition, le chant est bien *Mo ne ni na*, comme en témoignent les paroles chantées et entendues sur les multiples enregistrements que j'ai pu faire de cette pièce. « Mo ne ni na » est la contraction locutive de « Mo' unoheenën naa », expression qui renvoie au regret de ne pas avoir été informé (« Si j'avais su! »). Il s'agit ici d'une erreur orthographique liée à la fois à la perte de la langue chez les jeunes, notamment chez le traducteur qui a aussi couché le texte en noon sur papier, et au caractère oral de la langue dont la codification et la grammaire ne sont pas acceptées de façon unanime.

30 **SEQUENCE03:**  
Bien Rytme

Mi La Mi Mi7 Fa#m La

na ka wo Woutti na ka-toum mé Tou ya gnoussen é-tall

39

Ré La Sim Ré Mi

so feass ngeu na ke la - lam ta-xo - ra ke xot kum-peu

46 Fa#m

kou - leun xel - lé

**Traduction:**

**\*SEQUENCE01:**

Ah si j'avais su je m'en mélerai pas  
 Ah si j'avais su je n'y toucherai pas  
 La regret arrive toujours trop tard  
 Et ne revient jamais toutefois il ne reste que le regret

**\*SEQUENCE02:**

Ne parle pas de choses qui ne sont pas sûr  
 Ne fais pas de choses qui ne sont pas sûr

**\*SEQUENCE03:**

Dans une chambre obscure tatoner ne te permettra  
 pas de voir l'énigme ,le mystère intrigue l'esprit

**NB:** Débuter chaque séquence par un ou une soliste

## Annexe M : Lettre-circulaire de l'association *Kúl Noon*

ASSOCIATION POUR LA PROMOTION DE LA CULTURE NONE

KUL NOON

Le président

Lettre – Circulaire

La communauté *noon*, lors de l'assemblée générale, tenue le 17 mars 2001 dans la salle de conférence de la mairie de Thiès, a mis sur pied une association dénommée « association pour la promotion culturelle *noon* : *Kúl Noon*.

Depuis lors, et à l'occasion de plusieurs rencontres, la nécessité de développer une stratégie de communication, pour mieux faire partager les objectifs de *Kúl Noon*, est apparue comme un impératif. La présente lettre - circulaire participe de cette stratégie de communication et a pour but essentiel de rappeler les motivations, orientations et principes de *Kúl Noon*, en un mot sa philosophie, mais aussi de tracer les lignes d'action pour les années qui viennent.

### A- Motivations, Orientations et Principes d'action de *Kúl Noon*

Un coup d'œil dans le rétroviseur de la communauté *noon* nous renvoie l'image de ces multiples tentatives de regroupement qui, pour l'essentiel, n'ont pas obtenu les résultats escomptés, malgré la bonne volonté des initiateurs, la justesse de la cause et la pertinence du projet.

Capitalisant les leçons tirées de ces expériences et ayant pris conscience des menaces multiples et variées qui pèsent sur la communauté, un groupe de cadres *noon* s'est réuni le 30 septembre 2000 à Lalane à l'initiative de Monsieur Léopold Wade.

Le compte rendu de la réunion du 30 septembre a établi la liste des problèmes que rencontre aujourd'hui la communauté *noon*. Nous en retenons simplement quelques uns à titre d'illustration.

- 1- Risque réelle d'extinction de la communauté, en particulier de sa langue, en raison d'un métissage ( mariage, immigration, religion, etc ...), mal maîtrisé.
- 2- Connaissance encore trop superficielle de la communauté (peu de recherche sur le *noon*)
- 3- Eclatement de la communauté à cause de l'organisation administrative : les *noon* sont répartis dans la commune de Thiès et les communautés rurales de Fandène et Chérif Lo ;
- 4- Disparition de l'espace vital du *Noon* en raison de l'extension de la commune de Thiès.
- 5- Appauvrissement croissant à cause de la perte des ressources, (terre, ressources naturelles, sécheresses successives, exode des jeunes.
- 6- Absence de modèle d'organisation communautaire concluant, ce qui rend suspect toute tentative de regroupement.

Dans ces conclusions les participants à la réunion citée plus haut ont proposé, pour une bonne prise en charge de ces problèmes, la création d'une association dénommée « *Kúl Noon* » avec pour emblème le rônier.

Dans l'esprit de ses initiateurs, *Kúl Noon* devrait être une structure fédérative de toutes les initiatives sectorielles intéressant toute la communauté, c'est à dire un réseau des associations *noon* de toute nature dès lors que celles-ci prennent en charge des préoccupations partagées par tous les membres de la communauté.

*Kúl Noon* est un cadre de concertation et de dialogue pour tous les *noon*. Elle doit appuyer et renforcer toutes les initiatives sectorielles et prendre en charge les questions transversales ou qui dépassent les capacités de ces initiatives. *Kúl Noon* n'a donc pas vocation à se substituer aux organisations existantes ou à créer.

#### **B- LES LIGNES D'ACTION DE KUL NOON**

Sur la base des principes ci-dessus, *Kúl Noon* entend orienter ses actions selon les lignes ci-après :

- 1- Renforcement des capacités organisationnelles de la communauté. Il s'agit non seulement de rendre opérationnelles les structures internes de *Kúl Noon*, mais de favoriser l'émergence d'associations dans tous les segments et secteurs de la vie du *noon*, (association des jeunes, groupements de femmes, collectifs des chefs de villages et des élus *noon*, association des éducateurs *noon*, collectifs des acteurs culturels etc.....).
- 2- Renforcement des capacités financières de l'association par des souscriptions volontaires, un système de cotisation efficace, une recherche de subventions et l'organisation d'activités lucratives.
- 3- Faire mieux connaître le *Noon* par le développement de modules de recherche couvrant les aspects historiques, culturels, géographiques, sociaux, politiques, démographiques et économiques
- 4- Faire l'état des lieux de la connaissance sur le *Noon* en répertoriant toute la bibliographie existante et en recueillant la tradition orale.
- 5- Organiser une collecte des instruments traditionnels *noon* pour la création d'un musée.
- 6- Développer la langue *noon* par la mise en œuvre d'un programme d'alphabétisation et l'encouragement à l'émergence d'une littérature en langue *noon*.
- 7- Concevoir et organiser une manifestation culturelle périodique.
- 8- Entreprendre des initiatives pour favoriser la promotion économique des *Noon*.
- 9- Développer le partenariat avec les associations similaires et tout organisme pouvant contribuer à la réalisation des objectifs de *Kúl Noon*.

Vous voyez donc que le champ d'action de *Kúl Noon* est suffisamment vaste pour que chacun y trouve sa place. Il ne nous reste donc qu'à nous donner la main en toute confiance, pour rester unis afin qu'ensemble nous puissions relever tous les défis aux quels est confrontée notre communauté.

Fraternellement.

**Association pour la**

Pierre Claver POUYE

# Annexe N : Le *Festival culturel noon*, présentations de 2016 et 2018



## SOMMAIRE

1. Présentation
2. Contexte et justification du projet Festival
3. Le Festival Culturel Noon
4. Le Comité d'organisation
5. Les Objectifs du Festival
6. Les résultats du Festival
7. Date Lieu du Festival
8. Le Budget du Festival
9. Le plan de financement

### **Maître d'œuvre : La Collectivité Noon de Thiès (CNT).**

Un groupe de personnes (collectif) engagées dans le regroupement et l'organisation des Noon pour son développement culturel et économique ; tous les villages et quartiers Noon y sont représentés.

#### 1. Présentation

Depuis l'avènement de la codification de la langue Noon en 2001, des actions assez disparates pour le compte du Noon ont été remarquées par ci par là, laissant un goût inassouvi, vu l'immense ressource intellectuelle, culturelle et socio-économique dont regorge la communauté Noon. Lorsque l'on consulte les réseaux sociaux, les universités et la diaspora, il est fort aisé de constater combien les Noon constituent aujourd'hui un groupe assez riche dans sa diversité, dans tous les domaines de compétences, qu'il est temps de regrouper au service de notre cher pays d'une manière générale mais aussi pour la revalorisation de la culture et le renforcement économique de l'individu Noon en particulier.

Il y'a quelques mois, un groupe de Noon a lancé un projet de redynamisation organisationnelle et a entrepris une réflexion sur la création d'un cadre associatif adapté à ce contexte. Ce groupe a partagé la note conceptuelle de la future association et sa vision avec la plupart des acteurs sociaux de sa communauté. A l'orée de l'achèvement de la création de cette structure, ce groupe organisé en une collectivité veut tenir l'opportunité de galvaniser toute la communauté autour de l'organisation d'un Festival Noon au courant de l'année 2016. Ce temps fort de notre communauté Noon verra l'éclosion de ses valeurs, ses traditions mais aussi son savoir-faire, ce qui démontrera aussi de par leurs diverses potentialités son poids dans l'implication sans faille au développement socio-culturel, politique et économique du Sénégal.

Collectif des Noon de Thiès, Projet Festival Culturel 2016

## 2. Contexte et justification du projet festival

Le Noon, considéré comme le premier habitant de Thiès, partage ses valeurs et son patrimoine avec des groupes ethniques de plus en plus variés. Ce compagnonnage historique a développé chez le Noon des caractéristiques nées d'une adaptation mais aussi d'un partage culturel influençant ainsi ses habitudes et sa façon de vivre. Le fait que le Noon soit l'autochtone de Thiès s'explique par son occupation géographique: au centre de la ville de Thiès (le cangin) et ses environs (Saawii et le Padee), du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest.

Les défis d'existence du Noon au sein de sa communauté sont immenses, telles que l'occupation anarchique de ses terres et la perte de son espace agricole, la perte des valeurs, us et coutumes, le déficit linguistique par l'abandon de sa langue au profit du wolof et du français.

Depuis fort longtemps des initiatives se sont développées pour relever ces défis et près de 40 ans, les efforts consentis à cet effet nous ont valu beaucoup de fiertés mais aussi des moments d'angoisses ?

Au niveau du développement de la langue Noon et la promotion de ses valeurs, beaucoup de choses ont été réalisées, pendant ces quinze dernières années, surtout avec l'avènement de l'association pour développement de la langue Noon (ADLAN), de *Kiil Noon* mais aussi du programme de recherche et de traduction en Noon (PRTN). Nul besoin de faire l'étalage de toutes les réalisations accumulées par ces organisations au fil des temps et la riche diversité des personnes impliquées dans ces structures, de même que certains acteurs au développement qui, de près comme de loin, ont été actifs dans d'autres structures de la zone, dont les impacts se font sentir sur l'ensemble des communautés de Thiès en général et la cause Noon en particulier.

Nous pouvons aussi rappeler les bons temps de *Ngolmet*, de *Sëegüu Noon* avec l'éclosion du sport football communautaire inter-villages Noon. En marge de ces innovations et investissements à regrouper les Noon avec soubassement culturel et sportif, d'autres types d'organisations à caractère économique ont vu le jour depuis les années 90 à nos jours. Nous pouvons citer entre autres, le groupe de recherche et d'appui aux initiatives mutualistes (GRAIM), le groupe de recherche et d'appui aux initiatives féminines (GRAIF), le CCF (ou PDEF), ASPAB, les groupements de promotion féminines (GPF) et les associations sportives, culturelles de quartier (ASC) et estudiantines (AEN), etc.

Notre cheminement ensemble a créé aussi autant d'expertises et d'expériences dans divers domaines, mais souvent dans la douleur et aussi dans la joie. En tous les cas, nous en sommes toujours sortis victorieux car le souhait et l'ardeur que nous portons pour la communauté n'ont point affaibli. Cependant, nous remarquons qu'il faut encore mieux faire et encore plus. Considérant la nature des différents défis qui se présentent à nous aujourd'hui, il urge de mieux nous organiser pour conserver nos acquis ou demeurer dans la léthargie; de raffermir nos liens pour une meilleure synergie de nos actions ou simplement disparaître.

Le siècle présent est un temps de confrontation, de compétitivité et de démonstration de compétence. Et c'est la raison pour laquelle nous ne devons pas perdre de vue cet aspect, même si par ailleurs il soit important de «cultiver son petit jardin».

Dans le but de préserver nos acquis et les capitaliser pour nous et au profit des générations à venir, le collectif souhaite organiser un festival culturel cette année 2016.

## 3. Un festival culturel Noon.

Le projet de festival culturel Noon s'inscrit bien dans les coutumes et mœurs des Noon, à l'image des veillées ou journées culturelles organisées à l'échelle d'un ou de plusieurs villages. D'une manière beaucoup plus

élargie, un tel événement serait d'allier culture et développement mais aussi de poser les jalons de l'épanouissement de l'homme dans toute sa dimension (physique et spirituelle), bien intégré dans son milieu et ouvert aux autres communautés.

#### **4. Le Comité d'organisation**

Le comité d'organisation du Festival culturel Noon est constitué de plusieurs responsables de commissions coordonnés par une équipe de trois membres : un coordinateur, un vice coordinateur et un comptable. Ci-dessous la liste des commissions du Festival culturel :

- ✓ Une commission d'organisation
- ✓ Une commission d'accueil
- ✓ Une commission finance
- ✓ Une commission de communication
- ✓ Une commission culturelle (exposition, exposé et forum, chants et danses, découverte de la langue, divination)
- ✓ Une commission santé
- ✓ Une commission divination
- ✓ Une commission hygiène et sécurité
- ✓ Une commission restauration (tradition culinaire Noon et restaurant)

#### **Le Thème du Festival :**

*“Kitapisi’ baah Noon min kitum bi ya aaw fiki ga kipesci”*

(L'émergence culturelle du Noon et le défi de son développement)

#### **5. Les objectifs du Festival**

##### **a. Objectif général du Festival**

La sauvegarde des traditions et culture du Noon, en mettant en valeur les us, coutumes et habitudes Noon (vestimentaire, culinaire, agraire, événementiel – initiation, mariage, deuil, etc.) et sa réhabilitation historique.

##### **b. Les objectifs spécifiques du Festival**

Les objectifs du festival sont déterminés autour de trois préoccupations majeures

- ❖ La valorisation de la langue dans sa forme écrite et orale avec la représentation effective et efficace de toutes les variantes dialectales dans la promotion du Noon. Inciter à l'utilisation de la langue dans tous les aspects économiques et culturels (l'éducation, les affaires, la communication, l'entrepreneuriat, etc.)
- ❖ Le rappel historique : faire ressurgir les vraies valeurs du Noon, en évoquant ses héros tels que Kaañ FAYE.
- ❖ L'Environnement et l'occupation d'un espace vital sain (terroir Noon, foncier et bien-être de la communauté)
- ❖ Esquisse de recensement des Noon
- ❖ La réalisation d'un musée départemental de la culture Noon dans la ville de Thiès

#### **6. Résultats attendus du Festival**

- a. La culture Noon est sauvegardée, valorisée et promue
- b. Un cadre de diffusion des expressions Noon est créé
- c. L'histoire des héros Noon est corrigée et réhabilitée
- d. Une esquisse de recensement des Noon est faite
- e. Des éléments de création d'un musée départemental de la culture Noon sont disponibles

Collectif des Noon de Thiès, Projet Festival Culturel 2016

#### 7. Dates – activités et lieux du Festival

Durant deux jours d'intenses activités dans la ville de Thiès, les dates du 9 au 11 décembre 2016 seront des temps forts durant ce festival, pendant lesquels les programmes ci-dessous seront tenus :

##### a. Les activités du festival

- Colloques
- exposés
- expositions
- animations culturelles (danses, chants, carnaval, sketch, jeux et proverbe)
- Dégustation culinaire (plats traditionnels)

##### b. Les lieux du festival : Thiès, Sénégal

- ✦ Promenade des Thiessois
- ✦ Conseil départemental
- ✦ Mairie de la ville de Thiès

#### 8. Le budget prévisionnel

15.000.000fr CFA

Quinze millions de francs CFA

#### 9. Plan de financement

La communauté Noon est répartie dans une trentaine de villages et quartiers à l'intérieur et aux périphéries de la ville de Thiès. Elle est présente donc dans le département de Thiès et aussi dans l'ensemble des villes du pays et de la diaspora (Europe, Amérique et Asie). Le collectif a retenu la stratégie de l'autofinancement du projet festival jusqu'à une hauteur de 25% et l'autre part, la soumettre aux sponsors et au financement extérieur. Ainsi donc si chaque membre adulte (homme et femme, 18 ans et plus) donnait un montant de 500f, le ¼ du budget serait bouclé. Pour ce faire, le collectif veut entreprendre une large campagne de sensibilisation auprès des communautés Noon d'ici et de la diaspora.

Votre soutien sera gracieusement apprécié.

#### Pour le Comité d'organisation du Festival Culturel Noon

Le Coordinateur Général

François Bagne NDIONE

Tél. (221) 77 658 09 40



Collectif des Noon de Thiès, Projet Festival Culturel 2016

---

## FESTIVAL CULTUREL NOON 2018



**FESCUN 18**

**DÉPARTEMENT DE THIÈS - SENEGAL**

**COLLECTIF DES NOON DE THIÈS (CNT)**

COORDINATION : [festiculturenoon@gmail.com](mailto:festiculturenoon@gmail.com)

Tél. (221)77 658 09 40

Compte CMS : COLLECTIF DES NOON DE THIES, N° 1206310

---

13 Août 2018

### **OBJET : DEMANDE D'APPUI ET D'ACCOMPAGNEMENT**

#### **Monsieur le Conservateur du Musée de Thiès**

Dans le cadre de ses activités, le Collectif des Noon de Thiès (**CNT**) organise la deuxième Edition de son Festival Culturel - FESCUN 18, prévue le **30 novembre et 1<sup>er</sup> décembre 2018** à la Promenade des Thiessois, autour du thème: **Le rônier, élément de valeur culturelle et socio-économique du Noon.**

Cette activité culturelle se veut être un outil de promotion et de valorisation de la culture Noon sur toutes ses formes, le développement des industries culturelles et créatives, en mettant l'accent sur **la Promotion du rônier**. Elle veut aussi contribuer à renforcer la cohésion sociale, le dialogue culturel et l'expression de la diversité culturelle sénégalaise.

Sachant à quel point votre présence et votre soutien peuvent être substantiels pour la réussite de cette activité, le collectif des Noon de Thiès espère qu'il vous plaira de l'accompagner financièrement et ou matériellement dans la mise en œuvre de ce projet hautement culturel.

Veuillez agréer, **Monsieur**, l'expression de mes sentiments les plus distingués.

#### **Pièces jointes:**

- Fiche de présentation du Projet
- Le Budget du festival 2018

**Le coordinateur Général**

François Bagne NDIONE

**A**  
**MONSIEUR LE CONSERVATEUR DU MUSÉE DE THIÈS**

Collectif des Noon de Thiès, Festival Culturel NOON - FESCUN 18





FESTIVAL CULTUREL NOON 2018  
FESCUN 18  
DÉPARTEMENT DE THIÈS - SENEGAL  
COLLECTIF DES NOON DE THIÈS (CNT)  
COORDINATION : [festiculturenoon@gmail.com](mailto:festiculturenoon@gmail.com)  
Tél. (221)77 658 09 40  
Compte CMS : COLLECTIF DES NOON DE THIES, N° 1206310



### PRÉSENTATION SYNOPTIQUE DU PROJET DE FESCUN 18

1. Maitre d'œuvre : le Collectif des Noon

Le Collectif des Noon de la région de Thiès est une organisation à but non lucratif, constituée de personnes engagées dans le regroupement et l'organisation des Noon ; son objectif est de promouvoir le développement culturel, économique et social de cette communauté ; tous les villages et quartiers Noon y sont représentés.

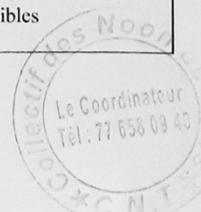
2. Thème du Festival Culturel Noon 2018 : « Le rônier, élément de valeur culturelle et socio-économique du Noon »

3. Dates et lieux : 30 novembre et 1<sup>er</sup> décembre 2018 à Thiès (Promenade des Thiessois, Mairie ville et Conseil départemental)

4. Les objectifs du Festival et ses Résultats

Cette 2<sup>ème</sup> Édition participe à l'identification, la valorisation, et la vulgarisation des valeurs de civilisation du NOON, selon une approche qui intègre harmonieusement les dimensions culturelles, économiques, sociales, écologiques, environnementales et historiques, en rapport avec les acteurs culturels de la zone Cangin et d'ailleurs.

OBJECTIF GENERAL est la promotion et la valorisation du patrimoine culturel et artistique des Noon dans toutes ses formes en mettant l'accent sur le rônier.	
Les objectifs spécifiques du FESCUN 18	Les résultats du FESCUN 2018
<input type="checkbox"/> Assembler, pendant deux jours, les différentes composantes Sérères autour des activités culturelles de leur patrimoine	Les potentialités artistiques et culturelles de la zone sont mises en valeur
<input type="checkbox"/> Promouvoir l'industrie du rônier dans toutes ses formes et stimuler ses impacts socio-économiques dans la zone	Les divers produits tirés du rônier sont bien perçus comme des éléments de développement culturel et socio-économique.
<input type="checkbox"/> Faire la promotion de jeunes talents et susciter des échanges de pratiques sur les industries créatives	Une foire économique est organisée lors du festival et à l'occasion d'échanges culturels à l'échelle nationale ou internationale
<input type="checkbox"/> Préserver le rônier contre toute exploitation abusive et sauvegarder l'espèce dans un écosystème efficient	Des pistes de solutions pour la sauvegarde du rônier sont appréhendées
<input type="checkbox"/> Faire de la région un pôle de développement culturel et touristique	Des éléments de création d'un éco-musée de la Culture Cangin sont disponibles



5. Les différentes activités pour le Festival Culturel 2018 :

- Colloques et Exposés (La promotion du rônier et le défi de sa protection)
- Expositions (produits du rônier, matériel agricole, culinaire, vestimentaire, rites liés à la naissance, au mariage, aux funérailles, divination, littérature Noun, audio-visuel, etc...)
- Animations culturelles (danses, chants, carnaval, sketch, jeux et proverbes.)

Le Budget du Festival 2018: 14 807 500 (Quatorze millions huit cent sept mille cinq cents Franc CFA)

## **Annexe O : Projet du *Festival du Rônier***

# PROJET D'ORGANISATION DU FESTIVAL DU RÔNIER DANS LA COMMUNE DE FANDENE

Projet élaboré par FADEL THIAM

### RESUME DU PROJET

Le festival du Rônier vise à participer à la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et matériel de l'ethnie Sérère None.

A travers son patrimoine immatériel, le Festival du Rônier revalorisera les chants, danses, légendes, musiques et rituels de la communauté Sérère None.

Le festival permettra également de revaloriser et préserver l'arbre appelé le Rônier qui fait partie du patrimoine naturel de l'environnement du Sérère None.

En effet, le Rônier ou *Borassus flabelliforme* du est un genre de palmier qui comprend neuf espèces des régions tropicales d'Afrique Sahélienne.

Ce sont des palmiers de grandes tailles qui développent un stipe lisse et gris pouvant atteindre trente mètres de hauteur.

Ils peuvent posséder plusieurs troncs. Les feuilles sont longues en éventail flabelliformes et peuvent mesurer jusqu'à deux ou trois mètres de longueur. Les fruits sont regroupés en grappes serrées, ils sont ovoïdes ou globuleux, lisses de couleurs jaunes marrons ou rouges.

Les palmiers *Borassus* sont économiquement très utiles. Les feuilles peuvent servir à faire des paniers, des chapeaux, des parapluies et du papier. Les racines, les feuilles et les pétioles fournissent des fibres végétales solides utilisées pour faire des barrières, des nasses, des nattes, des cordages, des brosses, des balaies et des meubles. Les produits fabriqués sont solides, bon marché, et surtout ne nécessitent aucune importation.

Le bois est noir, dur, solide et durable ce qui lui donne une valeur dans la construction.

L'arbre est aussi utilisé pour ses qualités nutritives, les jeunes plants sont cuisinés comme légumes grillés ou pilés. Les fruits sont consommés crus ou cuits verts ou murs

On prépare également une gelée avec les graines. On peut obtenir une sève sucrée à partir des jeunes inflorescences que celles-ci soient mâles ou femelles. La sève est alors fermentée pour produire un breuvage (vin de palme).

La sève de l'espèce *Borassus* ainsi que d'autres parties sont également connues pour posséder les vertus médicinales.

Le projet alliera la revalorisation du patrimoine culturel des Sérères Nones (Musiques, chants, danses, luttes traditionnelles etc...) et la préservation durable du rônier par une campagne de reboisement et une formation artisanale des jeunes au métier du rônier.

Dans ce même sillage un colloque réfléchira sur l'importance de cet arbre dans l'environnement de la communauté Sérère None.

## **ANALYSE DU CONTEXTE**

Le projet du festival s'inscrit dans le cadre de la revalorisation du patrimoine culturel des Sérères Nones et de la préservation du savoir faire artisanal lié à l'utilisation du Rônier.

Les populations de la communauté sérère Nones manifestent à travers ce projet un intérêt particulier pour la sauvegarde de leur culture et de leur environnement naturel.

Le festival trouve un environnement favorable grâce à l'adhésion des populations de la communauté rurale de Fandène, lieu de localisation du projet.

La recherche menée dans la communauté sérère None a montré que les None premiers habitants de la région de Thies perdent de plus en plus de leurs valeurs culturelles avec l'urbanisation progressive de leurs villages. La dernière codification de la langue None qui de pus en plus est délaissée au profit d'autres langues. La communauté None est estimée environ à 31 000 habitants.

La mise en place du Festival du Rônier permettra de revaloriser la culture None à travers son patrimoine culturel et naturel ;

## **JUSTIFICATION DU PROJET**

L'objectif principal du projet est la revalorisation du patrimoine culturel des Sérères Nones par la mise en place du Festival du Rônier. Le Festival sera un moment de communion de la communauté Sérère None avec la

revalorisation de leur patrimoine culturel et naturel. Entre autres résultats attendus :

- le festival offrira aux populations, aux artistes et aux artisans un espace pour découvrir les différentes facettes de la culture Sérère None et également de son savoir faire artisanal conçu grâce à l'utilisation de l'arbre Rônier.
- Des spectacles de musique et de danses seront organisés au profit des populations
- Un Colloque sera organisé sur le thème « Place du Rônier dans la culture du Sérère None »
- Un programme de formation aux métiers artisanaux liés à l'utilisation du Rônier sera élaboré au profit des artisans.
- Des lieux de spectacle seront aménagés.
- Une campagne de reboisement du Rônier sera faite
- Un combat de lutte sera organisé
- Une exposition d'artisanat et de gastronomie sera élaborée.

## **OBJECTIF**

### **1/ Objectif Global :**

- promotion de la culture Sérère None par l'organisation d'un festival du Rônier,
- Sauvegarde de l'identité culturelle du Sérère None et préservation de l'arbre Rônier
- Création d'un espace d'échange entre les populations Sérère None, les artistes et les artisans.

### **2/ Objectif spécifique :**

Créer et pérenniser un évènement culturel majeur dans la région de Thiès et plus particulièrement dans la commune rurale de Fandène.

## **ORGANISATION ET FONCTIONNEMENT**

Dans le cadre de l'organisation du festival du Rônier, le projet mettra en place un comité d'organisation composé de :

- Un président
- Un secrétaire Général
- Un trésorier chargé de la recherche des financements
- Un responsable de la commission d'organisation et de l'intendance
- Un responsable chargé du transport et de la logistique
- Un responsable chargé des expositions et de la logistique
- Un responsable chargé des excursions et de la visite des sites et monuments historiques
- Un responsable chargé de la communication scientifique du colloque
- Un responsable chargé de sécurité et du protocole
- Un responsable chargé de la restauration des troupes artistiques
- Un responsable chargé de l'accueil et de l'hébergement

Parmi les compétences externes dont aura besoin le Festival, nous pouvons noter :

- Un metteur en scène pour la cérémonie d'ouverture
- Un réalisateur du film du festival
- Des techniciens de son et de lumière
- Un responsable de l'animation et de la programmation.

### **ACTIVITES A METTRE EN ŒUVRE**

**RESULTAT 1** : Activité 1-1 : aménagement des espaces du festival

Activité 1-2 : Installation matérielle

Activité 1-3 : Accueil et hébergement des artistes

**RESULTAT 2** : Activité 2-1 : Ouverture du colloque

Activité 2-2 : Cérémonie d'ouverture du festival

Activité 2-3 : Vernissage des expositions (artisanat  
Et gastronomie)

**RESULTAT 3** : Activité 3-1 : Ouverture du Gala de lutte Sérère et Diola

Activité 3-2 : Excursion sur les sites et monuments

Historiques de la Région

Activité 3-3 : Ouverture du Séminaire de Formation

Artisanale aux métiers du Rônier.

**RESULTAT 4** : Activité 4-1 : Journées de reboisement de l'arbre Rônier

Activité 4-2 : Gala de clôture du Festival

Activité 4-3 : Départ des délégations

### CALENDRIER DES ACTIVITES

RESULTATS	ACTIVITES	DUREE	PERIODE D'EXECUTION
Résultats 1	<u>Activités 1-1</u> Aménagement des espaces d'animation et d'exposition	2 jrs	Du 6au 7 Mai 2015
	<u>Activités 1-2</u> Installation matérielle	1 jr	Le 8 Mai 2015
	<u>Activités 1-3</u> Accueil et hébergement des artistes	1 jr	Le 8 Mai 2015
Résultats 2	<u>Activités 2-1</u> Ouverture et Fin du Colloque	2 jrs	Du 10 au 12 Mai 2015
	<u>Activités 2-2</u> Ouverture du Festival	1 jr	Le 8 Mai 2015
	<u>Activités 2-3</u> Vernissage des Expositions	1 jr	<u>9 Mai 2015</u>
<u>Résultats 3</u>	<u>Activités 3-1</u> Ouverture du Gala de lutte	1 jr	<u>10 Mai 2015</u>

	<b><u>Activités 3-2</u></b>		
	Excursion sur les sites et monuments historiques de la Région	<b>1 jr</b>	<u>10 Mai 2015</u>
	<b><u>Activités 3-3</u></b>		
	Séminaire de formation aux métiers du Rôniers	<b>1 jr</b>	<u>Du 1 au 10 Mai 2015</u>
	<b><u>Activités 4-1</u></b>		
	Journées de Reboisement	<b>2 jrs</b>	
<b><u>Résultats 4</u></b>	<b><u>Activités 4-2</u></b>		
	Gala de Clôture du Festival	<b>1 jr</b>	<u>10 Mai 2015</u>
	<b><u>Activités 4-3</u></b>		
	Départ des délégations	<b>1 jr</b>	<u>11 Mai 2015</u>

## **PROGRAMME**

**VENDREDI ...8 Mai 2015.....**

Après -midi : Arrivée des délégations

**SAMEDI ...9 Mai...2015.....**

- Ouverture du Colloque
- Vernissage des Expositions (Artisanat et gastronomie) et Remise

Matinée 10 H :

- Des diplômes de Formation artisanal au métier du Rônier

Après-midi 16 H :

- Défilé des groupes artistiques invités

- Ouverture Officielle du Festival

Soirée 21 H :

- Animation Folklorique

**DIMANCHE 10 Mai 2015.....**

- Excursion sur les sites et monuments historiques de la région
- Suite du Colloque

Après-midi 16 H

- Clôture des travaux du Colloque
- Combats de lutte

21 H :

- Gala de Clôture du Festival, remise des prix aux lauréats

**LUNDI 11 Mai 2015...** Départ des délégations

### **MISE EN ŒUVRE DU PROJET**

Les différentes étapes pour la réalisation du projet concernant l'aménagement des lieux d'expositions, du colloque, du gala de lutte, du séminaire de formation sur l'artisanat avec l'utilisation du Rônier.

Le Festival mobilisera des personnes ressources que sont : des techniciens de son, des managers de spectacles, du réalisateur du Film du Festival, de la main d'œuvre, des artistes, des artisans, des hôtesse.

Le projet mettra à la disposition des artisans, d'un artiste désigné pour l'amélioration de la qualité esthétique des produits qui seront fabriqués (meubles, tables, armoires etc....).

Les moyens matériels seront nécessaires à la bonne marche du Festival (matériel de Sonorisation et d'éclairage, podium, chaises, lumière, cars de transport, caméra, appareil photo etc..).

## MOYENS HUMAINS ET MATERIELS

### ° Moyens humains

- Techniciens de son et lumière
- Réalisateur du Film, cameraman
- Artistes
- Personnes ressources (hôtesses, communicateurs, exposants, forces de Sécurité).

### ° Moyens Matériels (fournitures- équipements) et services

- Secrétariat du Festival (ordinateur, imprimante, scanner)
- Matériels de sonorisation et d'éclairage
- Cars de transport
- Matériels logistiques

## BUDGET DETAILLÉ

DESIGNATION	MONTANT
Transport des artistes locaux et invités 50 000 f x 5 groupes x 10 personnes	2 500 000 F
Organisation matérielle (location matériel de Sonorisation, éclairage, aménagement des espaces, location de bâches, chaises, podium)	4 000 000 f
Restauration des artistes	525 000 f

3 000 x 50 artistes x 3 jours	
Frais d'organisation du Colloque	1 000 000 f
Secrétariat du Festival (ordinateur, imprimante, photocopieuse, Téléphone, Fax, etc.)	5 00 000 f
Frais d'animation - programmation	300 000 f
Frais de commission médicale et assurance	1 500 000 f
Vernissage des expositions (artisanat- gastronomie)	800 000 f
Frais d'organisation c.o 10 000 f x 20 x 3	600 000 f
Film du Festival	2 000 000 f
Reportage photographique	250 000 f
Frais de coordination	1 000 000 f
Plan-média (Spots TV- Radios-Presse écrites, tee shirts, flyers)	3 000 000 f
Sécurité et protocole	1 000 000 f
Cachet lutteurs	2 000 000 f
Séminaire de Formation aux métiers du Rônier Cachet des formateurs 20 000 x 5 format. X 10 jours pour 20 stagiaires	1 000 000 f
Frais de reboisement et entretien des plantes, Produits phytosanitaires)	6 000 000 f
TOTAL	32 475 000

## IMPACT

La mise en place du projet permettra de revaloriser le savoir faire artisanal de l'ethnie Sérère None par la préservation et la conservation du Rônier de même que la préservation et la revalorisation du patrimoine culturel de l'ethnie Sérère None.

Les principaux bénéficiaires du projet sont les populations de la communauté Sérère None de la Région de Thiès, des artistes, des artisans qui vivent de la fabrication et de la vente des produits du Rônier.

Le reboisement du Rônier permettra de préserver l'environnement naturel du sérère None et un développement durable.

### PLAN DE FINANCEMENT

Rubriques budgétaires	Montant Global	Apport personnel	Apport d'autres partenaires			Montant sollicité
		FCFA	%	Identité du partenaire	FCFA	
Transport des artistes locaux et invités 50 000 f x 5 groupes x 10 personnes	2 500 000 F			PSAC	2 500 000 f	
Organisation matérielle (location matériel de Sonorisation, éclairage, aménagement des espaces, location de bâches, chaises, podium)	4 000 000 f			Centre Culturel Le Conseil Régional Fondation Prince Claus		
Restauration des artistes 3 000 x 50 artistes x 3 jours	525 000 f			Ministère de la Culture et du Tourisme	525 000 f	
Frais d'organisation du Colloque	1 000 000 f			Fondation FREDERICH EBERT	1 000 000 F	
Secrétariat du Festival	5 00 000 f			Ambassade du Japon	5 000 000 f	

(ordinateur, imprimante, photocopieuse, Téléphone, Fax, etc.)						
Frais d'animation - programmation	300 000 f	300 000 f				
Frais de commission médicale et assurance	1 500 000 f	1 500 000 f				
Vernissage des expositions (artisanat-gastronomie)	800 000 f			Ministère de l'artisanat	800 000 f	
Frais d'organisation c.o 10 000 f x 20 x 3	600 000 f			Communauté Rurale de Fandène	600 000 f	
Film du Festival	2 000 000 f	1 000 000 f		Direction de la cinématographie	1 000 000 f	
Reportage photographique	250 000 f					
Frais de coordination	1 000 000 f					
Plan-média (Spots TV-Radios-Pesse écrites, tee shirts, flyers)	3 000 000 f			Cimenterie du Sahel Kirène Fondation SONATEL	500 000 f 500 000 f 2 000 000 f	
Sécurité et protocole	1 000 000 f					
Cachet lutteurs	2 000 000 f	2 000 000 f				
Séminaire de Formation aux métiers du Rônier Cachet des formateurs 20 000 x 5 formats. X 10 jours pour 20 stagiaires	1 000 000 f			Ministère de la Formation Professionnelle  Ministère de la jeunesse	500 000 f  500 000 f	
Frais de reboisement et entretien des plantes, Produits phytosanitaires)	6 000 000 f			Ministère de l'environnement Fondation CHIRAC	500 000 f 4 500 000 f	
<b>TOTAL</b>	<b>32 475 000 F</b>	<b>7 050 000 F</b>	<b>22%</b>		<b>25 425 000 F</b>	<b>78 %</b>

**Annexe P : Restitution de la culture noon, recueil de chansons  
(couverture, préface et présentation)**

République du Sénégal



Un peuple-un but-une foi



**PROJET DE DOCUMENTATION SUR LA MUSIQUE  
TRADITIONNELLE DES SERERE NONE**



**LIVRET MUSICAL DE CHANSONS  
SERERE NONE**

*Transcription : William BADJI*

## **PRÉFACE**

---

Située à 70km de Dakar, la ville de Thiès communément appelée la capitale du rail est une ville carrefour riche de ses potentialités culturelles. Elle polarise plusieurs établissements scolaires dont l'école polytechnique, l'école nationale des officiers d'active et l'école nationale supérieure d'agriculture.

Thiès a regroupé un complexe militaire important sous l'administration coloniale française et c'est dans le plus ancien de ses bâtiments, le Fort construit en 1864 et achevé en 1879 qu'a vu le jour le Musée Régional de Thiès.

C'est avec un plaisir que nous préfaçons ce livret musical qui est le fruit d'un projet de Documentation sur la Musique traditionnelle des Sérère None qu'a bien voulu soutenir le Fonds de l'Ambassadeur pour la Préservation culturelle de l'Ambassade des Etats-Unis d'Amérique à Dakar .Nous remercions cette action de haute portée qui entre dans le cadre du renforcement de la coopération culturelle entre le peuple américain et l'état du Sénégal

Nous remercions par la même occasion le Ministère de la culture, les autorités administratives locales et la communauté Sérère None qui n'a ménagé aucun effort pour la réussite de cette activité de revalorisation et de préservation de son patrimoine culturel.

**Le Conservateur**

**Fadel THIAM**

## **PRÉSENTATION DE L'ETHNIE SÉRÈRE NONE**

---

Les Nones sont le nom d'un peuple qui habite la région de Thiès en suivant la voie ferrée. Les None ne sont pas nombreux environ 38500 selon le dernier recensement de 2007 . L'origine des None est très controversée .On dit que les None sont venus de la Casamance ou au- delà .Eux-mêmes indiquent cette direction « Nos ancêtres viennent de par là ; Cette croyance pourrait être confirmée par le fait qu'il y a beaucoup de mots communs aux deux langues None et Diola. Les tisserands Toucouleurs qui font de la toile dans les villages None racontent ceci « Dans notre pays au Fouta, il y a des régions qui furent habités autrefois autres que le nôtre. On y voit des sépultures anciennes dans lesquelles nous trouvons des colliers de perles absolument identiques aux vôtres. Ces perles ne se trouvent et ne portent nulle part ailleurs que chez les None .Les premiers missionnaires vinrent chez les None vers 1885 à Popenguine et en 1887 à Thiès.

Il est curieux et intéressant de lire dans un livre imprimé en France à la même époque une phrase tout à l'honneur des None. Elise Reclus dit en effet dans sa « géographie universelle » que les None sont de tous les indigènes, les plus honnêtes et les plus laborieux. il y avait à cette époque chez les None des célébrités, des savants, des voyants, des guérisseurs célèbres.

Les grandes lignes de la croyance None se rapproche de la vérité chrétienne ; Les None croient à une autre vie, à un monde invisible et ce monde est habité.

Pour marquer l'opposition entre la vie présente et la vie future, ils ont une expression typique qui nous montre assez bien l'idée qu'ils s'en font et toute l'importance qu'ils donnent à la vie de l'au-delà. Le monde où nous sommes c'est « le dehors » et le monde où nous irons après la mort, c'est « le dedans . »

La terre c'est l'exil. Ici-bas nous sommes « dehors » à la porte et à la mort, nous entrons « dedans » dans la patrie dans la vie qui est la vraie vie dans la terre des vivants.

Le monde invisible où nous habitons appartient à Dieu. Il est permis à l'homme d'en user mais encore faut-il tout d'abord qu'il s'adresse au maître et prenne « congé » de lui ( demande de permission) ; Ceux qui ont vécu ensemble sur la terre se retrouvent de l'autre côté. Les mêmes familles ,les mêmes villages se reconstituent là-bas. Mais on y vit heureux.

Pour être admis dans ce monde-là, il faut plaire aux habitants, s'il y a quelque chose qui leur déplaît, vous n'entrerez point, c'est ce qui explique les longues agonies où l'âme se débat des journées entières avant de quitter le corps. Ce sont les hommes de l'autre monde qui ne veulent point d'elle.

Ces invisibles ont donc des droits sur nous et sur tout ce qui nous entoure. L'arbre appelé le Rônier qui fait partie du patrimoine naturel de l'environnement du Sérère None.

En effet, le Rônier ou *Borassus flabelliforme* est un genre de palmier qui comprend neuf espèces des régions tropicales d'Afrique Sahélienne.

Ce sont des palmiers de grandes tailles qui développent un stipe lisse et gris pouvant atteindre trente mètres de hauteur.

Ils peuvent posséder plusieurs troncs. Les feuilles sont longues en éventail flabelliformes et peuvent mesurer jusqu'à deux ou trois mètres de longueur. Les fruits sont regroupés en grappes serrées, ils sont ovoïdes ou globuleux, lisses de couleurs jaunes marrons ou rouges.

Les palmiers *Borassus* sont économiquement très utiles. Les feuilles peuvent servir à faire des paniers, des chapeaux, des parapluies et du papier. Les racines, les feuilles et les pétioles fournissent des fibres végétales solides utilisées pour faire des barrières, des nasses, des nattes, des cordages, des brosses, des balais et des meubles. Les produits fabriqués sont solides, bon marché, et surtout ne nécessitent aucune importation.

Le bois est noir, dur, solide et durable ce qui lui donne une valeur dans la construction.

L'arbre est aussi utilisé pour ses qualités nutritives, les jeunes plants sont cuisinés comme légumes grillés ou pilés. Les fruits sont consommés crus ou cuits verts ou murs

On prépare également une gelée avec les graines. On peut obtenir une sève sucrée à partir des jeunes inflorescences que celles-ci soient mâles ou femelles. La sève est alors fermentée pour produire un breuvage (vin de palme).

La sève de l'espèce *Borassus* ainsi que d'autres parties sont également connues pour posséder les vertus médicinales.

# Annexe Q : Couverture médiatique, « Documentation de la musique traditionnelle des Sérères noon »

## ACTUALITES

Panorama

Numéro 132 • Novembre-Décembre 2013

### Les Etats-Unis financent un projet pour la préservation de la culture des Sérères Nones

L'ambassadeur des Etats-Unis, Lewis A. Lukens et le gouverneur de la région de Thiès, M. Mohamet Fall, ont procédé le mardi 12 novembre dernier à la signature officielle d'une convention de financement d'un projet du Musée de Thiès pour la préservation de la musique traditionnelle des Sérères Nones. Cette subvention de neuf millions sept cent trente mille FCFA (9.730.000) provient du Fonds des Ambassadeurs pour la Préservation Culturelle.

L'objectif de la subvention est d'appuyer le Musée de Thiès pour enregistrer, préserver et montrer l'héritage culturel de la région de Thiès, spécialement la riche tradition musicale des Sérères Nones. Le financement permettra au Musée de faire de la recherche et constituer de la documentation sur la musique traditionnelle des Sérères Nones.

Grâce à ce projet, les voix des chanteurs sérères nones seront enregistrées pour la postérité ; ce qui permettra de conserver un enregistrement numérique de cinquante chansons traditionnelles qui accompagnent les cérémonies les plus importantes de la communauté. Cet enregistrement numérique sera conservé au Musée de Thiès et mis sur DVD pour être partagé avec des chercheurs et des archivistes dans tout le Sénégal et à l'étranger.



L'ambassadeur Lukens entouré des dignitaires de la ville de Thiès et des représentations de la communauté des Sérères Nones après la signature officielle de la subvention

Dans son discours, l'ambassadeur Lukens a exprimé « l'honneur de l'ambassade des Etats-Unis de jouer un rôle d'appui au maintien des traditions du Sénégal, tandis que votre pays guide l'Afrique dans son entrée dans le vingt-et-unième siècle ».

La subvention servira également à promouvoir la création de nouveaux instruments de musique fabriqués à partir de méthodes traditionnelles, permettant ainsi aux artisans chevronnés de transmettre leur savoir à leurs apprentis.

L'ambassadeur a annoncé que l'ambassade va continuer à explorer d'autres pistes avec le ministère de la Culture et du Patrimoine et avec les érudits sénégalais, pour s'assurer que les générations futures de Sénégalais et de visiteurs étrangers puissent avoir accès à ces archives historiques riches et diversifiées. Il a également appelé les historiens et les archéologues du Sénégal à notifier notre ambassade des éventuelles possibilités de restaurer des sites que certains ont peut-être oubliés.

Unique en son genre dans le gouvernement américain, le Fonds de l'Ambassadeur pour la Préservation Culturelle participe à une large gamme de projets destinés à préserver le patrimoine culturel dans des pays en développement. Il fournit un appui en forme de dons directs pour la conservation et la sauvegarde des sites et objets culturels, des collections de musée, ainsi que des formes traditionnelles d'expression culturelle dans des pays en développement à travers le monde. Il appuie également la préservation des trésors archéologiques menacés de disparition.



La troupe Sawal de la communauté des Sérères Nones en prestation

La cérémonie s'est déroulée en présence de l'adjoint au maire de Thiès, M. Yankhoba Diatara, de la Présidente par intérim du Conseil régional de Thiès, Mme Héliène Tine, et d'une forte délégation de la communauté sérère none conduite par le chef de village de Fandène et la présidente de l'association des femmes de Ndefleng. Ils ont tous magnifié l'importance du projet et l'impact sur la survie postérieure de l'expression culturelle None. La troupe de musique Sawal a démontré toute la richesse de la culture sérère none à travers une prestation fortement applaudie par le public.



L'ambassadeur Lukens apprécie la prestation de la troupe Sawal

## Le Corps de la Paix a célébré ses 50 ans de présence au Sénégal

C'est avec une grande fierté que le Corps de la Paix a célébré ses cinquante ans de présence au Sénégal. Cinquante ans de coopération de peuple à peuple pour lutter contre la pauvreté, l'ignorance, la maladie et la dégradation de l'environnement. Comme le wolof le dit, «Lu Yagg Degg la»! Seule la vérité dure! En effet, l'amitié durable et de confiance entre le Sénégal et les Etats-Unis est une vraie amitié. La présence de plus de 3 300 volontaires américains au cours des 50 dernières années pour travailler avec un peuple sénégalais très accueillant et aussi engagé en est une des preuves.



Le directeur du Corps de la Paix Chris Hedrick Corps remet au ministre des Affaires Etrangères, Mankeur Ndiaye une plaque commémorative du 50ème anniversaire pour le peuple sénégalais (Photo de PCV Caitlin Healy)



Le directeur du Corps de la Paix Chris Hedrick Corps remet à l'ambassadeur Lewis Lukens une plaque commémorative du 50ème anniversaire pour le peuple américain (Photo de PCV Caitlin Healy)

Le Corps de la Paix, les communautés locales sénégalaises, les organisations de volontaires au Sénégal, étrangères ou nationales, et le gouvernement du Sénégal ont conjointement décidé de célébrer le 50<sup>ème</sup> anniversaire du « Taw », le premier-né des organismes de volontaires au Sénégal comme l'a rappelé M. Pape Birama Thiam, Directeur de l'assistance technique.

Cette célébration est l'occasion non seulement de partager le merveilleux voyage des communautés

sénégalaises avec les volontaires du Corps de la Paix, mais aussi d'éduquer le grand public sur la signification et l'impact du volontariat. Il est également un moment pour exprimer notre gratitude au peuple sénégalais pour son hospitalité.

La célébration a commencé le 29 novembre et se poursuivra jusqu'en février 2014.

Parmi les points forts de cette célébration, il y aura des activités sous forme de festivals à Kédougou, Tambacounda, Matam, Géoul, des tables rondes à Podor, Thiè, Kaolack, de concerts à Dakar, Kaolack, la prestation de serment de nouveaux volontaires et des expositions.

Sans aucun doute, le samedi 30 novembre restera comme un des plus grands moments de la célébration des 50 ans de présence du Corps de la Paix au Sénégal. C'est la nuit qui a réuni au théâtre national Daniel Sorano les très grands groupes de musique comme Ali Beta et les Nomades, Ngaari Laaw et le légendaire chanteur de renommée mondiale Baaba Maal. C'était tout simplement mémorable!



Baba Maal sur scène (Photo de PCV Caitlin Healy)

63 nouveaux volontaires du Corps de la paix ont prêté serment devant l'ambassadeur Lewis Lukens et le ministre des Affaires Etrangères, Mankeur Ndiaye, qui a représenté le gouvernement du Sénégal.

Le Corps de la Paix a décerné quatre prix au peuple du Sénégal, au peuple des Etats-Unis, à M. Pape Birama Thiam et à M. Baaba Maal pour exprimer sa reconnaissance pour leur contribution essentielle, décisive et durable au succès du travail des volontaires.

## L'ambassadeur James Zumwalt inaugure l'exposition sérère none



*L'ambassadeur James Zumwalt inaugure l'exposition sérère none.*

L'ambassadeur des Etats-Unis, James Zumwalt a procédé le jeudi 3 mars 2016, à Thiès, à la cérémonie d'ouverture de l'exposition Sérère None. C'est l'aboutissement d'un projet lancé il y a deux ans, dans le cadre de la subvention du Fonds de l'Ambassadeur pour la Préservation Culturelle allouée au Musée de Thiès pour la sauvegarde et la documentation de la musique traditionnelle des Sérères Nones.

Désormais, grâce au travail d'artistes et de représentants de la communauté sérère none, il existe des archives numériques sonores et audiovisuelles de ces traditions, pour le plus grand plaisir d'un large public et des chercheurs. Plus important encore, certains des aînés de cette communauté ont appris à la génération suivante de musiciens comment fabriquer ces instruments traditionnels. Et comme l'a souligné l'ambassadeur Zumwalt, « avec la transmission de ce savoir-faire, la musique prend vie et devient une source de revenus et de fierté pour la prochaine génération d'artistes sérères nones ».

Ce projet a été financé avec le Fonds pour la préservation du patrimoine culturel de l'Ambassade des Etats-Unis au Sénégal. Ce fonds a été mis en place en 2001 pour contribuer à la conservation de sites culturels, d'objets culturels ou de formes d'expression culturelle traditionnelle dans des pays comme le Sénégal. Avec une histoire culturelle d'une telle richesse et d'une telle diversité, le Sénégal a beaucoup à offrir au monde.

En préservant et en transmettant des traditions culturelles de génération en génération, les Sénégalais peuvent célébrer leur culture comme une source de fierté nationale. Outre le projet Sérère None, le Fonds de l'Ambassadeur pour la préservation du patrimoine culturel a financé d'autres facettes du patrimoine

culturel du Sénégal. En 2007, ce fonds a contribué à monter une exposition soulignant le rôle majeur de l'histoire des femmes au Sénégal. Le fonds a également apporté son soutien à la conservation de photographies et de documents pour le musée Léopold Sédar Senghor et a permis de moderniser l'exposition et le stockage de pièces d'art africain au Musée Theodore Monod, à Dakar.



*L'ambassadeur James Zumwalt inaugure l'exposition sérère none.*

