

# CULTURES, MÉDIAS ET DIVERSITÉ ETHNIQUE. LA NATION SÉNÉGALAISE FACE À LA WOLOFISATION

**Ibrahima SARR**

et

**Ibrahima THIAW**

Université Cheikh Anta DIOP (Sénégal)

## Résumé

Cet article réexamine la question nationale au Sénégal cinquante après l'accession de ce pays à la souveraineté internationale. L'effort de construction nationale amorcée par le pouvoir colonial a été poursuivi par le Sénégal indépendant et est axé sur des convergences et des symboles autour desquels toutes les autres différences devaient se dissiper ou s'anéantir. Parallèlement à ce nationalisme officiel, s'est développé un nationalisme vernaculaire, avec comme véhicule la langue et la culture wolof et se propageant par les réseaux de l'islam soufi, les médias de masse, la musique, l'urbanisation, l'école, l'administration, le commerce et l'économie informelle. En dépit de son succès indéniable, ce nationalisme vernaculaire ou wolofisation fondé sur un imaginaire islamo-wolof est contesté par les voisins des Wolof à travers les mêmes types de réseaux et dispositifs. Contrairement à certains théoriciens de la wolofisation, les auteurs de cet article avancent que celui-ci n'a rien d'ethnique et mettent en garde contre toute implication officielle dans ce processus.

**Mots-clés :** nationalisme, Sénégal, wolofisation, ethnicité

## Abstract

This paper explores the national question in Senegal fifty years after the accession of this country to international sovereignty. Nation-building efforts initiated by the colonial power were continued by the postcolonial regime and focused on convergences and symbols around which all other differences should fade away or destroyed. Parallel to this official nationalism has developed a vernacular nationalism, with the Wolof language and culture as vehicle and propagated through the networks of Islam, mass media, music, urbanization, school, administration, commerce, and the informal economy. Despite its undeniable success, this vernacular nationalism or wolofisation that is based on a Islamo-Wolof imaginary, is disputed by the neighbors of the Wolof through the same types of networks. Unlike some theorician of the wolofisation, the authors of this article argue it is not an ethnic nationalism and warn against any official involvement in this process.

**Keywords :** nationalism, Senegal, wolofisation, ethnicity

**REVUE ELECTRONIQUE INTERNATIONALE DE SCIENCES DU LANGAGE**  
**SUDLANGUES**

N° 18 - Décembre 2012

<http://www.sudlangues.sn/> ISSN :08517215 BP: 5005 Dakar-Fann (Sénégal)

[sudlang@refer.sn](mailto:sudlang@refer.sn)

Tel : 00 221 548 87 99

## INTRODUCTION

Avec la vague des indépendances dans les années 1960, le principal projet politique de la plupart des États africains était la construction nationale. Chaque État-nation cherchait à se construire une identité particulière. Ce projet inspiré par la modernité européenne du Siècle des Lumières voyait l'État comme une communauté monolithique imaginée et partageant la commune volonté de vivre ensemble sur le même territoire, ayant la même langue, les mêmes traditions, la même histoire et transmettant ces valeurs communes par les médias, l'oralité et l'enseignement pour se maintenir et se reproduire (Anderson 1983 : 55 ; Gellner 1983 : 34). L'État ainsi défini repose sur une négation de la différence et son projet unitaire est trop souvent celui d'un groupe hégémonique. Un peu partout dans l'Afrique postcoloniale caractérisée par un kaléidoscope ethnique et identitaire, ce projet d'État-nation s'est heurté au refus de certaines populations d'abandonner leurs identités imaginées pour celles que leur proposaient les élites politiques. En revanche, au Sénégal, même si à ses débuts le projet de construction de l'État-nation postcolonial n'a pas connu de heurts identitaires majeurs, celui-ci sera dédoublé d'un nationalisme par le bas, sans chef d'orchestre ou inspirateur, capitalisant sur la langue wolof et s'adossant non seulement aux dispositifs et réseaux étatiques comme l'école, l'administration et le chemin de fer, mais aussi les médias, l'urbanisation, l'économie informelle et les réseaux maraboutiques.

A l'instar du reste de l'Afrique postcoloniale, l'idée de construction nationale est très prégnante dans le discours politique sénégalais de la première décennie de l'indépendance. Elle apparaît comme un projet politique cherchant à bâtir la nation à partir de symboles imaginés - un hymne national, un drapeau, un sceau, une devise, des monuments, une armée, etc. - autour desquels toutes les autres différences, quelle que soit leur nature, devraient se dissiper ou s'anéantir. Les symboles et l'architecture du nouvel État-nation sénégalais définissent des convergences nationales qui transcendent toutes les autres géographies identitaires. En se forgeant des idéaux quelque peu utopiques comme le panafricanisme, la négritude, la francophonie et le socialisme africain, le souci premier du régime senhorien était d'engloutir les particularismes dans un imaginaire transcendantal. Le besoin de construire la nation ainsi imaginée relevait en partie de la crainte de velléités nationalistes des terroirs avec des topographies identitaires profondément ancrées dans l'espace, l'histoire, la langue ou l'ethnie. La géographie et l'histoire des terroirs, qui avaient chacun sa propre architecture sociopolitique et ses symboles, étaient tout naturellement en compétition avec celles de l'État-nation. Ainsi, l'imaginaire nationaliste officiel, avec l'élite politique et intellectuelle comme moteur, s'est développé parallèlement à un autre, qui est vernaculaire, ordinaire, qui s'est écloso et propagé à partir du bas avec comme véhicule la langue et la culture wolof. Le succès du wolof dans la construction de l'État postcolonial sénégalais est qu'il n'a été imposé ni par le pouvoir central, ni par les Wolof. Il s'est développé naturellement à partir de foyers urbains coloniaux du littoral atlantique, grâce à un certain nombre de coïncidences historiques (Smith 2010 : 68) que nous approfondirons dans cet article. Même si le wolof apparaît plus comme une langue parlée par plus de 80% de la population sénégalaise que comme une identité ethnique (Diagne 1992 : 4), il demeure que les éléments clés de son expansion que sont l'islam, l'urbanisation, l'économie informelle, etc., ont enclenché un processus de déterritorialisation que certains groupes perçoivent comme une menace à leurs identités et à leurs terroirs (Diagne 1992 : 6).

Ainsi, la tension entre l'État supra national reposant sur un imaginaire de la modernité et les constructions identitaires adossées à un imaginaire ethnique, est exacerbée par une autre contradiction : celle opposant les Wolof et leurs voisins. L'État postcolonial serait bâti sur le « *modèle islamo-wolof* » (Diop et Diouf 1990) inspiré du pouvoir colonial qui avait promu les Wolof et relégué les autres ethnies à la périphérie. » (Cruise O'Brien 2002a : 150).

La définition de l'identité relève d'une double construction. Il y a une construction valorisante de soi, l'*endoperception* ou comment les membres d'un groupe se perçoivent (Diouf 1994 : 10). Elle fait appel en même temps à une autre construction qui souvent exclut et dévalorise l'autre : c'est l'*exoperception* ou comment des identités voisines se perçoivent mutuellement (Diouf 1994 : 10). Chez les Wolof, c'est la notion de *lakkat* qui met en relief cette double construction. D'un côté, il y a les Wolof qui se perçoivent comme un groupe « civilisé » et de l'autre les *lakkat*, c'est-à-dire les non Wolof, qui baragouinent ou parlent une langue inintelligible pour le groupe wolof. D'ailleurs, Cruise O'Brien décrit le *lakkat* comme « *une personne qui émet des sons étranges et inintelligibles* » (Cruise O'Brien 2002a : 150).

Depuis les années 1980, la wolofisation, en dépit de ses progrès sur le terrain, est mis à l'épreuve par la crise casamançaise. Elle connaît aussi d'autres types de remous plus localisés et plus mous qui utilisent les mêmes outils et canaux ayant servi à l'expansion wolof tels que les médias, la musique, etc. La libéralisation des médias de masse, la mise sous ajustement structurel de l'économie et subséquemment l'exode rural et le développement du secteur informel constituent à la fois un terreau fertile à l'expansion du wolof et à sa contestation (Mc Laughlin 1995 : 154).

Comme sous Senghor, le régime du « sursaut national » de Diouf reste un farouche défenseur de la diversité culturelle tout en encourageant le développement du wolof. La dernière décennie ouvrant sur le cinquantenaire de l'indépendance du Sénégal est marquée par un retour à la construction de monuments comme durant la première décennie de l'État postcolonial : Monument de la renaissance africaine, Place du millénaire, Place du souvenir, le Grand théâtre national, Malaw, etc. comme pour réitérer la centralité du nationalisme officiel plutôt que vernaculaire. Cependant, cela n'entame en rien le succès du wolof dans lequel d'ailleurs le régime libéral d'Abdoulaye Wade a paradoxalement puisé sa sève nourricière allant jusqu'à vouloir imposer son utilisation au niveau de l'administration. Le *Sopi* était devenu une véritable idéologie libérale à la sauce wolof et le pouvoir central s'est largement inspiré de la mémoire sociale wolof qui lui procurait ses concepts pour communiquer en langue nationale et ses actions aux masses.

Cette contribution est avant tout une réévaluation de ce processus de wolofisation dans le nationalisme postcolonial sénégalais. Il revisite la question nationale à la lueur des revendications identitaires en réaction au « modèle islamo-wolof », au cours de ces dernières décennies. En premier lieu, nous reviendrons sur les différents facteurs qui sont à l'origine du processus de la wolofisation, les fameux « *accidents historiques* » évoqués par Cruise O'Brien (2002a), avec au préalable un retour sur la question du peuplement wolof. Ensuite, nous examinerons les manifestations de la wolofisation à travers les médias, la musique, la culture matérielle et les stéréotypes. Enfin, nous aborderons les réactions et les stratégies des groupes ethniques marginalisés pour maintenir leurs identités à travers les médias, la musique, l'alphabétisation et les journées culturelles.

# I - LES FACTEURS HISTORIQUES OU GÉNÉRATEURS DE LA WOLOFISATION

## 1-1 Construction identitaire et imaginaire wolof

Au plan identitaire, la Sénégambie est une mosaïque d'espaces et de populations dont la trame de leurs histoires sur la longue durée obéit à des conflits, des négociations et des compromis. Malgré les procédures et dispositifs panoptiques mis en place par le pouvoir colonial d'abord et postcolonial ensuite, pour faire coïncider identité et territoire, la Sénégambie est restée culturellement un ensemble pluriel avec une mosaïque de nations ethniques correspondant à des identités plus ou moins distinctes (Thiaw 2010). Abbé Boilat constatait avec étonnement que des populations vivant dans le même environnement, ayant accès aux mêmes ressources et soumises aux mêmes aléas et maladies, pussent exhiber autant de différences physiques, linguistiques et d'organisation sociopolitique (Boilat 1984 ; Thiaw 2003 : 222).

Historiquement, le berceau des Wolof correspond aux anciens royaumes sénégambiens du Waalo, du Jolof, du Kajoor et du Bawol, c'est-à-dire le pays qui va du nord du bassin arachidier, depuis le delta du Sénégal, jusqu'à la ligne Thiès-Diourbel. Aujourd'hui, les Wolof sont présents un peu partout sur le territoire sénégalais (Pélissier 1966 : 97). La première mention des Wolof dans les textes écrits est du navigateur portugais Alvise da Cada Mosto, au milieu du XVe siècle. Mais si l'on se fie à la tradition orale, leur apparition remonte à la fondation du Jolof entre le milieu du XIIIe siècle et celui du XIVe siècle, selon ces mêmes sources orales. Le fondateur de cette ethnie serait Ndiadiane Ndiaye, qui déplaça plus tard le centre de gravité du royaume du Waalo au Jolof vers l'intérieur de terres (Pélissier 1966 : 101). Les traditions wolof lui attribuent la création d'une nouvelle entité politique et d'une nouvelle langue (le wolof) et des institutions sociopolitiques apparemment inspirées de l'islam (Boulègue 1987 ; Bomba 1977 et 1974). Le mode de succession et d'héritage était patriarcal, le pouvoir centralisé et la société divisée en hommes libres (*gèër*), en artisans endogames (*nyeenyo*) et en esclaves (*jaam*) (Barry 1985).

Les traditions orales wolof font remarquer que le nom Ndiadiane Ndiaye avait été donné au fondateur de la première dynastie du Jolof par le roi du Siin, Maïssa Waly Dione. Selon ces mêmes traditions, Ndiadiane Ndiaye aurait vécu dans les eaux du fleuve Sénégal pendant sept ans suite au remariage de sa mère avec un captif, selon la volonté de son défunt père qui aurait recommandé à cette dernière d'épouser en secondes noces un fervent musulman s'il ne revenait pas de son périple de sept ans à travers le Sahara. Cette attitude attribuée à Ndiadiane Ndiaye une existence amphibie qui aurait amené plusieurs chefs dans le nord-ouest de la Sénégambie à reconnaître son leadership et la supériorité du Jolof. Le mythe de la supériorité wolof est ainsi né. Cependant, ndiadiane est un mot sereer *singadam*, qui a été interprété en wolof comme « l'extraordinaire », renforçant du coup le mythe de la puissance wolof (Rousseau 1924 ; Wade 1964). Une analyse sémantique du mot ndiadiane en sereer *singadam* recèle une autre interprétation : une catastrophe d'une ampleur inexplicable.<sup>1</sup>

Victoria Bomba Coifman a montré que les reconstructions de l'identité ethnique dans le nord-ouest de la Sénégambie s'appuyaient sur des traditions faisant référence à des événements ou des processus renvoyant ou coïncidant avec la formation d'institutions politiques centralisées notamment entre le XI<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle (Bomba 1977 : 2). Avant cette période, les structures

<sup>1</sup> I., Thiaw, "From the Senegal River to Siin : the archaeology of Sereer migration in northern Senegambia", in : U. Bosma, G. Kessler and L. Lucassen (eds), *Belonging, Membership and Mobility in Global History*. Leiden, Brill Publishers. (In press).

sociales wolof étaient très peu différentes de celles des autres formations décentralisées. Leur mode de succession était matrilineaire et l'organisation sociopolitique était identique ou similaire à celle du régime foncier du *lamanat*. Avec l'empire du Jolof, les institutions sociopolitiques et l'identité wolof ont commencé à diverger sensiblement de celles des autres entités du nord-ouest de la Sénégambie. La monarchie du Jolof était fondée sur un mode patrilinéaire de succession alors que la plupart de ses voisins, notamment les différents groupes sereer et les Wolof du Waalo et du Kajoor, avaient maintenu ou adopté un système matrilineaire et/ou un système bilinéaire. Les changements suscités par l'émergence de systèmes politiques centralisés, l'islam et le commerce sous l'égide de l'empire du Jolof à partir du XIV<sup>e</sup> siècle ont profondément redéfini les relations entre ces groupes qui se constituèrent progressivement en catégories identitaires distinctes.

Les preuves archéologiques montrent que durant cette période, la Moyenne Vallée du Sénégal était occupée par de petites communautés d'agriculteurs, de pêcheurs, et d'éleveurs. Plus au sud, on note la présence de tumulus de sable, de mégalithes ou d'amas coquilliers sur le littoral atlantique (Ravisé 1975 ; Richard 2007). Il y a aussi la présence de sites néolithiques plus anciens. Même si certains historiens ou traditionalistes attribuent ces sites et monuments à des populations souse, sereer ou autres, cela semble relever de constructions imaginées (Becker et Martin 1982). On peut établir un rapport entre la centralisation du pouvoir et l'islam qui ont accompagné des changements identitaires et la marginalisation de certaines communautés qui, au départ, n'étaient nécessairement pas fondées sur des critères ethnolinguistiques et ontologiques. Ainsi, si la présence humaine attestée par l'archéologie est irréfutable, sa catégorisation ethnique et identitaire est plutôt spéculative (Gravrand 1983). La mémoire sociale des groupes ethniques les plus importants dans le nord-ouest de la Sénégambie retient que l'émergence du Jolof, le dessèchement progressif, la pression des pasteurs nomades, le développement de l'islam et du commerce à la fin du premier et au début du second millénaire après JC ont remanié les identités et l'architecture sociopolitique de cette région. Tous ces événements ont provoqué des déplacements et des brassages de populations dans les limites méridionales du Sahara et du Sahel. Pour les communautés décentralisées qui peuplaient cette région - dont les ancêtres des Wolof, des Sereer, des Tukulër, des Pël, des Soninké, des Mandé, des Joola, des BaïnuK, des Jawambe, et divers groupes berbères vivant sur les franges sud du Sahara comme les Almoravides, etc. - la centralisation, d'abord sous le Tekkur au XI<sup>e</sup> siècle après J.C et ensuite sous le Jolof au XIV<sup>e</sup> siècle, était une vraie catastrophe. Cela explique peut être pourquoi les Sereer parlent de Ndiadiane Ndiaye ou des processus qu'il a déclenchés comme étant une catastrophe d'une dimension inqualifiable. La création du Jolof était décisive dans la dispersion et la formation des divers sous-groupes vivant dans le nord-ouest de la Sénégambie. Il est probable que la plupart des identités ethniques qui y vivent actuellement se soient formées à cette époque.

## **1-2 Les « accidents historiques » de la wolofisation**

Le pays wolof est la région du Sénégal qui a le plus bénéficié depuis plus d'un siècle des mutations occasionnées par la colonisation et l'expansion des confréries soufies. Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les Wolof sont entrés de plain-pied dans l'économie mondiale grâce à la culture arachidière. Les marabouts, notamment mourides, ont beaucoup contribué au développement de cette culture commerciale. L'arachide a favorisé des migrations qui ont permis à la langue et à la culture wolof de s'épandre, surtout avec la mise en place de moyens de communication comme les routes et le chemin de fer.

### *L'arachide*

Même si après les premières heures de la conquête, les relations étaient heurtées entre la France et les marabouts suspectés de prosélytisme du fait des fidèles qu'ils drainaient, les intérêts matériels et la paix retrouvée finirent par l'emporter des deux côtés. Pour la France, l'objectif était d'arrimer la colonie du Sénégal à l'économie mondiale, à travers la culture de l'arachide et la mise en place d'infrastructures comme les routes, le chemin de fer, etc. Pour les marabouts, l'objectif était de tirer des profits matériels de cette culture arachidière, à travers une main d'œuvre constituée par les disciples et de permettre à ceux-ci de payer les impôts, de se procurer des produits manufacturés et d'améliorer leur niveau de vie (Cruise O'Brien 2002b : 501). La convergence d'intérêts entre les marabouts et l'administration coloniale débouche sur ce que Cruise O'Brien (1992 : 9-20) appelle le « *contrat social sénégalais* » consolidé par la culture arachidière et reposant sur un échange de services<sup>2</sup>. Dans le cadre des échanges de services, nous pouvons évoquer le rôle joué par la France dans les conflits de succession ainsi que l'autorisation du pèlerinage à la Mecque, les subventions, crédits bancaires et concessions foncières accordés par l'administration coloniale aux marabouts. Ceux-ci, en retour, ont joué un rôle important dans le développement de la culture arachidière et l'économie de traite. Ils ont contribué à l'effort de guerre et participé à la collecte des impôts.

### *Les migrations*

L'arachide nécessite une main d'œuvre importante à cause de la faiblesse des moyens techniques et matériels des agriculteurs sénégalais, notamment wolof. Le recours à la main d'œuvre s'explique donc par le souci d'une récolte rapide (Pélissier 1966 : 160). La culture arachidière a permis des migrations de populations non wolof vers les zones de production, avec les *nawetaan*, travailleurs saisonniers ou *suurga*, venus de la Casamance, de la Guinée, du Mali et de la Haute Volta. Ce mouvement a connu un infléchissement, à partir de 1958, à cause de la décision des gouvernements guinéen et malien de retenir leurs ressortissants au service du développement de leur propre pays<sup>3</sup>. Cet infléchissement encourage un courant migratoire interne, temporaire, avec les jeunes *Firdou* du Fouladou, qui profitent du décalage climatique entre le bassin arachidier et la Haute Casamance (Pélissier 1966 : 160). Grâce aux migrations, ces *lakkat* apprennent le wolof et de retour chez eux, ils contribuent à sa diffusion.

L'expansion de la culture wolof a également été favorisée par les migrations des Wolof eux-mêmes dans le cadre de la colonisation des Terres Neuves. Il y eut également des migrations dont l'objectif était de soulager le pays wolof de sa charge humaine excessive, selon Paul Pélissier, dans le cadre de départs définitifs ou temporaires, surtout après les sécheresses de 1931-32 et 1941-1942 (Pélissier 1966 : 179). L'industrialisation du bassin arachidier, c'est-à-dire l'installation d'usines de transformation et de décorticage des graines d'arachide, a également encouragé un exode vers cette zone fortement influencée par la culture wolof et les confréries soufies. Le phénomène s'est amplifié avec l'exode rural surtout depuis les grandes

<sup>2</sup> Paul Marty était l'inspirateur de ce « contrat social ». Il était membre du service des affaires musulmanes de l'Afrique occidentale française (AOF), qui a été à l'origine du dégel entre les marabouts et la France.

<sup>3</sup> Le mouvement *nawetaan* a connu trois grandes phases : la « période héroïque » avant 1920, la « grande saison » ou l'« âge d'or » entre 1920 et 1958 et le « dernier âge » à partir de 1958. Pour plus d'informations sur ces phases majeures, le lecteur peut se reporter à l'ouvrage de Philippe David, *Les navétanes. Histoire des migrants saisonniers de l'arachide en Sénégambie des origines à nos jours*. Dakar-Abidjan : NEA, 1980, 527 p.

sécheresses des années 1970, le mouvement *nawetaan* et les migrations des commerçants *Bawol-Bawol* - qui ont remplacé les traitants saint-louisiens et libano-syriens – vers des régions (Fuuta et Casamance) qui ont longtemps résisté à l'influence de la culture wolof. À cela s'accumulent l'apparition et le développement des *luma* (marchés hebdomadaires) au sein desquels le wolof demeure la langue de communication. Il y a donc une continuité du processus de la wolofisation.

### *Le chemin de fer*

L'expansion de l'influence des Wolof a également été stimulée par la mise en place pendant la période coloniale de moyens de communication comme les escales fluviales, les routes et le chemin de fer. Pour des raisons politiques, économiques et stratégiques, la France avait pour objectif de relier le Soudan à la côte. Ainsi, elle ouvre dès 1885 la ligne ferroviaire Dakar-Saint-Louis. Avec le développement de la culture arachidière, on assiste à un déplacement de l'axe de mise en valeur de Saint-Louis vers le bassin arachidier. Celui-ci va tirer profit du réseau ferroviaire et permettre du coup le renforcement de l'influence culturelle des Wolof. Il s'ensuit la mise en place dès 1907 de la ligne devant relier Thiès au Soudan et la progression du rail, entre 1908 et 1915, de Diourbel à Tamba (Pélissier 1966 : 303). Il y a eu aussi les embranchements Guinguinéo-Kaolack et Louga-Linguère. Le chemin de fer a permis l'intensification des échanges commerciaux et favorisé le développement des escales, centres de collecte de la production arachidière, qui sont devenues de nouveaux centres urbains. Cela débouche sur la wolofisation des populations non wolof de ces centres urbains traversés par le chemin de fer. À ces facteurs, se joignent l'école et l'administration au sein desquelles le wolof est, à côté du français, un outil de communication.

## II – LES FACTEURS D'ÉVOLUTION

### 2-1 Les médias

La radio au Sénégal date de 1939 avec la naissance de Radio-Dakar, qui a servi comme instrument de défense nationale du fait du contexte de sa naissance (Dia 1987 : 70). Ce n'est qu'autour des années 1950 que remontent véritablement les débuts de la radiodiffusion. À côté de Radio-Dakar, est créée une deuxième station à Saint-Louis. Radio-Dakar apparaissait à travers ses contenus comme une station française (Dia 1987 : 86), car s'inscrivant dans la logique de domination, d'asservissement et d'aliénation de la politique coloniale de l'époque. Les émissions françaises représentaient 90 à 95% de la grille des programmes, le reste étant constitué par des productions locales comme les émissions historiques et les bulletins d'information en langues africaines : wolof, soninké, peul, mossi, bambara (Samb 1991 : 48). Outre son contenu, la radio était handicapée par son implantation relativement faible auprès des populations. Elle était circonscrite à l'espace urbain. Cette situation était liée à des problèmes d'équipements en récepteurs et en électricité.

C'est au cours des événements des 19 et 20 août 1960, qui ont conduit à l'éclatement de la Fédération du Mali, qu'est apparue véritablement l'importance politique de la radio. Au cours de ces événements, Senghor et Dia ont eu recours à la radio pour s'adresser directement aux populations sénégalaises. Celles-ci se sont rapidement et massivement mobilisées à la faveur de ces appels. Selon Saïdou Dia, cette mobilisation populaire était surtout due au choix

intelligent des thèmes propres à galvaniser l'ego des Sénégalais et l'extension de l'audience par le recours opportun à la langue wolof.

À l'accession à l'indépendance, l'Etat sénégalais exerçait son monopole sur la radio pour des besoins de développement et d'unité nationale. En 1960, 80% de la population sénégalaise ne savaient pas lire le français, d'où l'importance accordée aux langues nationales (Kanouté 2003 : 20). Les émissions de divertissement - notamment historique, folklorique et le théâtre radiophonique – déclinées en wolof ont participé à la mission d'éveil du Sénégalais. La radio a également servi de moyen de propagande pour le pouvoir et sa clientèle à travers la diffusion en wolof des communiqués du gouvernement, des discours du président Senghor et des interventions des autorités maraboutiques.

Cette évolution explique le déséquilibre manifeste au niveau des médias entre le wolof et les autres langues nationales. Cela s'est renforcé à la faveur de l'avènement des médias audiovisuels privés<sup>4</sup>. Avec la consécration de la langue wolof, le traitement de l'information – journaux parlés et télévisés, revues de presse, émissions de débats et émissions interactives animés par des professionnels formés dans des écoles de journalisme - reste sous l'influence d'une culture wolof. Cela n'obéit qu'à des considérations économiques car la stratégie de ces médias est de polariser un large public et d'attirer les annonceurs publicitaires.

Même l'audiovisuel public, censé refléter la diversité ethnique et culturelle du Sénégal, a largement contribué à la wolofisation aussi bien dans le domaine du traitement de l'information que dans celui des émissions de divertissement. Dans le domaine des actualités, le wolof bénéficie de deux diffusions quotidiennes tandis que les autres langues nationales n'ont droit qu'à un résumé hebdomadaire. Pour ce qui est des émissions religieuses et de divertissement, l'offre de la télévision nationale est dominée par des productions wolof<sup>5</sup>. Les émissions diffusées dans les langues nationales non wolof, sur les ondes de la radio et de la télévision nationales, le sont en seconde partie de soirée à des heures de faible écoute.

## 2-2 La musique

Les balbutiements de la musique moderne sénégalaise remontent aux années 1920 avec les premiers orchestres. La production musicale locale reposait sur la reprise de tubes à succès en Europe<sup>6</sup>. C'est après la Seconde Guerre mondiale que cette musique mimétique cède la place au jazz dont l'influence découlait de la présence américaine à Dakar. Au moment de l'indépendance du Sénégal, la musique latine s'impose en raison de sa proximité avec les cultures africaines et du désir de la jeunesse sénégalaise de l'époque idéologiquement engagée de couper le lien avec un passé colonial marqué par l'hégémonisme occidental<sup>7</sup>. Même si la musique latine connaît un éclatant succès avec la reprise par les orchestres locaux de morceaux cubains en vogue à l'époque, une influence du Rythm & Blues se fait sentir à la fin

<sup>4</sup> Le Sénégal compte aujourd'hui près de dix chaînes de télévision privées (2STV, Canal Info, RDV, Walf TV, Africa7, Sen TV, TSL et la TFM), une dizaine de radios privées commerciales et de nombreuses radios communautaires.

<sup>5</sup> Dans un entretien accordé à *Wal fadjri*, Mamadou Dème, très actif au niveau de la diaspora halpulaar, accuse la RTS de faire comme si « *les autres communautés (non wolof) n'avaient pas de comédiens et que leurs langues ne pouvaient pas véhiculer des messages commerciaux. Et si comédiens il y a, les places sont réservées aux comédiens de l'ethnie wolof* ». Voir : M. Barry, « Le wolof privilégié dans la programmation, absence de débats, etc. Mamadou Dème tire à boulets rouges sur la RTS », *Wal fadjri* du 26 septembre 2007, p. 8.

<sup>6</sup> A. Dieng et O. Sow Huchard, « La musique est l'instrument de wolofisation de la société sénégalaise », *Wal fadjri* du 25 octobre 2007, p. 8.

<sup>7</sup> *ID.*, *Ibidem*.



des années 1960 avec le succès à Dakar des productions des musiciens afro-américains. Mais de façon générale, durant toute la période qui s'étale de l'après Première Guerre mondiale au milieu des années 1960, il n'y avait véritablement pas de productions complètement adossées aux répertoires musicaux locaux. Ousmane Sow Huchard note que « *pendant toute cette période, pour un musicien dit moderne, chanter c'est chanter dans une langue étrangère : français et espagnol notamment* »<sup>8</sup>.

Une rupture survient vers la fin des années 1960 quand Aminata Fall et Kounta Mame Cheikh chantent en wolof. C'est au début des années 1970, avec le Star Band d'Ibra Kassé, que la musique sénégalaise connue sous le vocable de *mbalax*, adossée aux rythmes traditionnels avec les percussions comme le *tama* (tam-tam d'aisselle), commence à chercher sa voie<sup>9</sup>. Son succès découle de deux facteurs : c'est une musique dansante et commerciale<sup>10</sup>.

Le *mbalax* sert de véritable véhicule à la wolofisation. Les leads-vocaux des orchestres à succès<sup>11</sup> sont des wolofophones. À cette époque, les chanteurs étaient souvent issus de la caste des griots wolof<sup>12</sup>. Cette musique a tiré profit du coup de pouce de producteurs locaux<sup>13</sup>, du développement de la radiodiffusion et de la production d'émissions de divertissement et de variétés à la radio et à la télévision sénégalaises avec notamment la diffusion de vidéo-clips. C'est le cas d'émissions comme *Télé Variétés*, *Soirée dansante*, *Le Disque des auditeurs*, etc. Les répertoires musicaux des cultures de la périphérie ne sont pas suffisamment valorisés. Ceux-ci ne connaissent véritablement de succès qu'au plan international dans les années 1980/1990 avec Baaba Maal et le Touré Kunda. Les musiciens des cultures de la périphérie, comme le souligne Ousmane Sow Huchard, sont souvent amenés à infléchir leurs productions vers le *mbalax*, ce qui conduit à une standardisation de la musique sénégalaise. Celle-ci se fait bien évidemment au profit du *mbalax*. Tout cela fait qu'on assiste, selon les termes d'Ousmane Sow Huchard, à « *un impérialisme du mbalax sur la musique sénégalaise* »<sup>14</sup>, au grand bénéfice de la culture wolof. Cela apparaît à travers le recours au *mbalax* à l'occasion de cérémonies familiales (baptêmes, mariages, etc.) avec la mobilisation à ces occasions de la danse wolof et de l'arsenal de séduction de la femme sénégalaise (petits pagnes, ceintures de perles ou *dial-diali*), des leviers que n'ont pas eu les musiques locales non wolof<sup>15</sup>. Il s'y ajoute, selon les musicologues, que les codes musicaux du *mbalax* sont facilement perceptibles pour le grand public et même pour les non wolofophones. Actuellement, dans un contexte de forte concurrence, les radions et les télévisions commerciales accentuent le phénomène de la wolofisation par le biais du *mbalax* en vue de gagner des parts de marché.

<sup>8</sup> *ID., Ibidem*. Ousmane Sow Huchard cite particulièrement le cas de Youssou Ndour, qui a commencé à chanter en espagnol. Son premier tube à succès, *Xaliss*, dans la première moitié des années 1970, a été réalisé avec des instruments latins.

<sup>9</sup> Ousmane Sow Huchard souligne que le *mbalakh* doit son nom à la rythmique exécutée par un tambour appelé *mbeug-mbeug*. Ce tambour joue le rythme *mbalakh* sur lequel on déclame des chants ou fait le *tassu*.

<sup>10</sup> A. Dieng et O. Sow Huchard, *ibidem*.

<sup>11</sup> Il s'agit du *Star Band*, du *Number One*, de l'*Orchestra Baobab* et plus tard de l'*Étoile de Dakar*, de l'*Étoile 2000* et du *Super Étoile*.

<sup>12</sup> Pape Seck, Youssou Ndour, Laye Mboup, Thione Seck, etc. constituent des exemples achevés.

<sup>13</sup> Le premier artiste de la « musique ethnique » à s'imposer sur la scène nationale et plus tard internationale est Baaba Maal avec le *yella*. Il a été produit par un Halpulaar comme lui, en l'occurrence El Hadji Ndiaye, propriétaire du Studio 2000.

<sup>14</sup> Lire : A. Dieng et O. Sow Huchard. Article déjà cité.

<sup>15</sup> Nous renvoyons le lecteur à l'interview de A. Dieng et de O. Sow Huchard, dans *Wal fadjri*, article déjà cité.

### III - MANIFESTATIONS DE LA WOLOFISATION ET STRATÉGIES IDENTITAIRES DES FRAGMENTS

#### 3-1 Les manifestations de la wolofisation

Historiquement, le nord-ouest du Sénégal constitue le bassin versant démographique des Wolof car coïncidant avec les anciennes provinces du Waalo, du Jolof, du Kajoor et dans une certaine mesure le Bawol et le Saluum. Cela fait qu'aujourd'hui les Wolof sont prédominants dans les régions de Louga, de Diourbel, Thiès, Kaolack, et Dakar. Cette région correspond grosso modo au bassin arachidier et aux zones qui ont été les premières à entrer en contact avec les Européens. Il s'agit aussi de zones fortement urbanisées<sup>16</sup>.

Cependant, les Wolof ne constituent pas un groupe homogène dans la mesure où de la chute de l'empire du Jolof à la conquête française, il n'a pas été noté des tentatives de définition des Wolof comme constituant une seule ethnie. Ainsi, les Wolof du Jolof et du Kajoor « pétris de qualités » se distinguaient de ceux du Bawol et du Njambuur perçus comme « fourbes, curieux, jaloux et trafiquants » (Diouf 1994 : 46). Ces sentiments d'auto-perception et de différences découlent de considérations historiquement liées à la compétition et aux rapports de forces entre les différentes entités politiques wolof qui ont émergé après l'éclatement du pouvoir central du Jolof au XVI<sup>e</sup> siècle. Mais chez les autres groupes identitaires du Sénégal, les wolof sont perçus comme étant une seule ethnie. Dans tous les cas, la prépondérance de la langue wolof et la reterritorialisation favorisée en partie par l'influence de la culture islamique ont joué un rôle déterminant dans le processus de la wolofisation. Ainsi, la société sénégalaise semble être scindée en deux grands groupes : les Wolof et les *lakkat*. Selon Matar Diouf, le *lakkat* signifie littéralement « celui qui parle une langue. Ici, c'est tout simplement l'Africain dont la langue maternelle n'est pas le wolof : ce qui inclut les Sénégalais non wolof, plus particulièrement ceux du groupe linguistique Mande, mais aussi tous les autres Africains » (Diouf 1994 : 47). Diouf souligne que le terme *lakkat* n'a pas une connotation péjorative chez les Wolof. Le *lakkat* est symbole de droiture et d'intégrité. S'il est vrai que ce terme s'applique aux Africains du groupe linguistique Mande, il n'en demeure pas moins qu'un autre terme, *ñakk*, est utilisé pour désigner les peuples forestiers d'Afrique. Les Africains originaires des pays limitrophes du Sénégal sont considérés comme des *lakkat*. On pourrait avancer l'hypothèse que les Guinéens, les Maliens et les Voltaïques qui ont participé au mouvement *nawetaan* ont permis aux Wolof de redéfinir leur écoumène à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Quant aux originaires des pays forestiers de l'Afrique centrale et d'autres États de la sous-région ouest-africaine comme le Togo, le Bénin (ex-Dahomey) et la Côte d'Ivoire, ils sont perçus comme des *ñakk*. C'est comme si ces populations évoluaient dans un ailleurs lointain resté longtemps inconnu des Wolof. Dans la langue wolof, étymologiquement le terme *ñakk* signifie « clôture, barrière ». On pourrait donc supposer que le *ñakk* est celui qui vit au-delà de la barrière ou de la frontière wolof, c'est-à-dire de l'écoumène ou du monde connu des Wolof.

Il y a chez ces derniers une propension à instaurer des relations amicales ou affectives avec les autres groupes. Ce que reflètent certaines expressions comme *sama Sereer bi* (mon Sereer), *sama Joola bi* (mon Joola), etc. On peut se demander si leur démarche inclusive ne cacherait pas un sentiment de possession voire un complexe de supériorité par rapport aux groupes non wolof. Il est très rare cependant de retrouver une telle démarche des *lakkat* à l'égard des Wolof.

<sup>16</sup> Voir le point de ce papier relatif au peuplement wolof.

La wolofisation se manifeste aujourd'hui à travers les stéréotypes, les médias, la culture matérielle et certaines structures et projets étatiques nationaux. Au niveau de la culture, les Wolof s'approprient les éléments positifs des cultures sénégalaises. Ainsi reviennent souvent des expressions comme *yere wolof* pour désigner l'habillement traditionnel, *weru wolof* ou le calendrier wolof et *garabu wolof* ou la médecine traditionnelle. C'est pourquoi au niveau de la culture matérielle, les Wolof sont peu représentés dans les expositions muséales à caractère ethnographique. C'est le cas de l'exposition permanente montée depuis les années 1990 par le Musée d'Art Africain de l'IFAN. Paradoxalement, la culture du groupe ethnique dominant, en l'occurrence celle des Wolof, n'est pas exhibée. Ce sont plutôt les éléments appartenant aux groupes perçus comme exotiques et primitifs (Bassari, Joola, Bedik, Sereer) qui sont souvent exposés et non les éléments des « civilisés Wolof ».

La production notamment audiovisuelle sert souvent de véhicule aux stéréotypes et aux préjugés sur les groupes non wolof. L'humoriste Sanokho avec ses différents personnages tels que le Saraxole Yougo Sankharé, les Sereer Ñilaan et Ngor Jeggan Juuf, les Pël Amadou Wouri Diallo et Samba Yoro, a beaucoup contribué à la représentation stéréotypée des groupes non wolof. Il a inspiré les humoristes tels que Koutia et Sa Ndiogou qui, dans leurs satires politiques, imitent le « parler local » des hommes politiques non wolof s'adressant à un public wolofophone. Les clips musicaux, la publicité, le théâtre radiotélévisé sont également utilisés dans la caricature des *lakkat*. Les minorités ethniques tels que les Sereer, les Halpulaar, les Joola, les Manjak, etc. sont confinés dans les tâches qu'ils accomplissent dans l'espace urbanisé wolof. Il en est ainsi du Sereer vendeur d'arachides, du « boy » Pël Fuuta, de la domestique Joola ou Sereer, du belliqueux ivrogne Manjak. Sans que cela ne choque personne.

Cette dichotomie se manifeste même à travers l'art culinaire sénégalais. Aussi, le plat national sénégalais, le *cebbu jeen*, n'est-il pas associé aux Wolof (Nugent 2010 : 87-113) alors d'autres mets auraient des consonances typiquement non wolof : le *mafe* des bambara, le *ngurbaan* des Sereer, le *ñiri buna* des Halpulaar, le *kaldu* et le *yassa* des Joola. Historiquement le *cebbu jeen* est érigé en plat dominant au début du XX<sup>ème</sup> siècle. Les importations de riz brisé en provenance d'Indochine s'étaient accrues au fur et à mesure de l'évolution du mouvement *nawetaan*, qui a accompagné le développement de la culture arachidière.

### 3-2 Les réactions des ethnies de la périphérie

Les groupes minoritaires ne sont pas restés inactifs face à l'influence de la langue et de la culture wolof. Il y a eu des réponses ou des micro résistances à différentes échelles à travers des stratégies identitaires. Même s'il y a une revendication ouverte des Halpulaar de la diaspora pour demander un accès égal des différents groupes ethniques aux médias publics, il n'en demeure pas moins qu'il y a des formes de résistances implicites liées à l'alphabétisation, à la création de radio communautaires axées sur les terroirs, l'expression d'un embryon de « musique ethnique » et la résurgence folklorisée de certaines cérémonies d'initiation.

Même si certaines radios privées comme Sud FM diffusent dans les autres langues hors de Dakar (le pulaar dans la région de Saint-Louis, le sereer dans celle de Kaolack, le joola et le mandinka à Ziguinchor), les groupes minoritaires sont laissés en rade par le filtre fréquentiel. Comme dans les sociétés occidentales où vivent des « minorités visibles », les ethnies non wolof éprouvent un sentiment d'exclusion médiatique vécu comme un « *déni d'existence* ».

*symbolique* »<sup>17</sup>. Tout cela a provoqué le mécontentement de membres de la diaspora halpulaar très actifs dans le combat pour la promotion de leur ethnie et la valorisation des langues nationales non wolof, notamment la leur. Leurs revendications se posent depuis que la télévision nationale est suivie à l'extérieur du Sénégal grâce au satellite. Ils accusent l'audiovisuel public d'être un obstacle à l'expression de la « *diversité culturelle, linguistique et territoriale du Sénégal* » et la taxent d'être une « *télévision ethno-raciste et partielle* »<sup>18</sup>. Selon eux, le pulaar, en tant que langue internationale<sup>19</sup>, mérite d'être valorisé au même titre que le wolof. Bref, ils réclament une égalité linguistique dans les médias publics. Ce discours virulent est typique des réactions des fragments face à la domination du wolof. Leur critique semble abusive car pour les émissions destinées aux communautés non wolofophones, le pulaar domine les autres langues. Cela est lié au dynamisme des animateurs halpulaar dont certains ont été formés dans les écoles de journalisme. Sur un autre plan, il faut noter que la domination du wolof n'obéit pas à des fins politiques ou de promotion des Wolof, mais au souci des médias de toucher un large public. Il est difficile de revendiquer une égalité linguistique dans l'audiovisuel public. Mais la RTS a le devoir de programmer des émissions de divertissement en *prime time* pour donner de la visibilité aux ethnies de la périphérie.

On a noté des tentatives de lancement de radios privées commerciales pour contrebalancer l'influence du wolof. Elles se sont soldées par des échecs. C'est le cas de Diamano FM et de Témoin FM qui diffusaient des programmes en pulaar. Face à la baisse du taux d'écoute et à la désertion de l'audimat qui a qualifié ces radios de « *trop pulaar* »<sup>20</sup>, Témoin FM devenu Top FM a été obligé d'abandonner son format initial pour survivre.

À côté de ces privés, des radios communautaires comme Ndef Leng ont également essayé de corriger les insuffisances liées à la faible part réservée par les programmes radiophoniques aux langues nationales autres que le wolof. Mais elles n'ont ni les moyens, ni le professionnalisme, ni la même audience que les radios privées commerciales. Elles tombent même parfois dans les travers liés à la wolofisation en voulant être les porte-paroles des groupes qu'elles représentent. Pour Ndef Leng, au-delà de la diffusion de la culture sereer, il y a une volonté sous-tendue par des considérations visant à regrouper toutes les composantes de ce groupe.

Du fait même de son double statut de chaîne publique et généraliste, la RTS doit assurer un rôle de « *lien social* » (Wolton 1997 : 102) comme devrait le faire toute chaîne de télévision généraliste digne de ce nom. La télévision généraliste, comme l'indique D. Wolton, repose sur le principe selon lequel chaque spectateur est obligé de reconnaître que ses programmes préférés ont la même légitimité que ceux qu'il n'aime ou ne regarde pas, du fait que les uns *cohabitent* avec les autres (Wolton 1997 : 102). La grille des programmes doit refléter l'« *être ensemble* » du fait même de la diversité de l'offre, des goûts et attentes du public. La télévision généraliste assume non seulement un rôle *d'identification individuelle et collective*, mais aussi elle est un *outil de stabilisation culturelle*. « *Si on y parle de tout, y compris les exclus, elle évite le phénomène d'auto-élimination de la spirale du silence* » (Wolton 1997 : 106). Bref, elle doit être une force d'intégration sociale, culturelle voire nationale. La RTS, qui n'est pas soumise à la tyrannie de l'audience, ne semble pas assumer véritablement le rôle d'une chaîne généraliste et publique donnant de la visibilité à toutes les composantes

<sup>17</sup> Nous empruntons cette expression à M. – F. Malonga, « Les stratégies identitaires des minorités noires face à la télévision française », pp. 57-71, in : T. Mattelart (dir.), *Médias, migrations et cultures transnationales*. Bruxelles : De Boeck/INA, 2007, 158 p.

<sup>18</sup> M. Barry, *Wal fadjri* du 26 septembre 2007, *Ibidem*.

<sup>19</sup> Le pulaar est parlé au Niger, Nigeria, Mauritanie, Gambie, Guinée, Guinée Bissau, Cameroun, Éthiopie, Tchad, Burkina Faso et Sénégal.

<sup>20</sup> Interview de Mamadou Oumar Ndiaye, « *Témoin FM devient TOP Fm* », *Wal fadjri* du 5 oct. 2004, p. 9.

culturelles de la nation sénégalaise. Elle fonctionne comme une chaîne commerciale. L'insuffisance de la subvention que l'État lui alloue et le coût élevé des productions locales de qualité l'obligent à rechercher des ressources additionnelles. Cela l'amène à entrer en compétition avec les chaînes privées et à proposer des programmes qui ne reflètent pas l'hétérogénéité culturelle et sociale. L'objectif ultime est de fidéliser un public pouvant attirer les annonceurs publicitaires<sup>21</sup>. Or, comme le souligne si bien Wolton, une chaîne généraliste doit s'adresser à tous, sans privilégier un public *a priori* (Wolton 1997 : 105).

Les réactions des fragments touchent aussi le domaine musical. L'espace musical sénégalais est envahi par le *mbalax*. La fin de la négritude senghorienne, dominée par une musique créolisée avec la salsa à la sauce locale, ouvre une nouvelle séquence avec l'idéologie du « sursaut national » marquée par des procédures qui ont favorisé la résurgence des mémoires locales et permis l'éclosion de la musique *mbalax*. Sa montée en puissance a coïncidé avec une période de disparition ou de léthargie des premiers orchestres locaux comme *le Sahel*, *le Xalam*, *le Number One* et *l'Orchestra Baobab*. Même si la langue wolof est toujours utilisée, il n'en demeure pas moins que le fond musical s'est beaucoup appauvri en se délaissant des influences étrangères et en faisant la part belle à un rythme endiablé difficilement exportable en dehors de l'espace sénégalais. Curieusement, cette période de domination du *mbalax* connaît du milieu des années 1980 à la fin des années 1990 une percée de la « musique ethnique » avec le *Dande Leñol* et des chanteurs sereer et pulaar<sup>22</sup>. Cette musique intègre certains instruments du groupe (le *riti* de Mbaye Ndiaye ou le *houdou* de Baba Maal) dans le cadre de son infléchissement vers le *mbalax*. Elle évoque également la langue, le port vestimentaire, le terroir et la mémoire du groupe en question. On peut la percevoir comme une tentative de valorisation des cultures de la périphérie dans un contexte d'hégémonie du *mbalax*.

## CONCLUSION

Il y a deux ans, le Sénégal célébrait le cinquantenaire de son accession à la souveraineté internationale, un événement fêté en grande pompe pour marquer l'ancrage de la nation dans ses idéologies fondatrices comme la négritude, le panafricanisme et la renaissance africaine. Comme au temps de la construction de la nation durant les premières années de l'indépendance, de nouveaux monuments voient le jour mais cette fois sur fond de controverses et de tensions profondes. Un troisième festival mondial des arts nègres a été organisé mais fortement critiqué au plan local. Deux ans après, un président de la République wolof est bouté hors du pouvoir et remplacé par un Halpulaar, Macky Sall.

A tort ou à raison, le facteur ethnique, halpulaar en particulier, a été évoqué dans l'élection du nouveau locataire du palais de l'avenue Senghor. Il faut cependant reconnaître que même si celui-ci a pu jouer, il est clair que Macky Sall n'a pas été élu par les voix des Halpulaar et celles de leurs cousins Sereer – le nouveau président étant né en pays sereer – qui, mêmes combinées, ne suffisent pas à lui donner la majorité. Si ce constat donne plus de légitimité

<sup>21</sup> Chaque année, les recettes publicitaires de la RTS varient entre 10 et 15 milliards de FCFA, selon un des anciens responsables de cette entreprise, Mansour Sow, dans une communication intitulée : « *Les médias publics face au nouvel environnement politique : les exigences et moyens d'un véritable service public* ». Séminaire de restitution de la couverture de la campagne électorale pour l'élection présidentielle de 2012, organisé le 5 juin 2012 à Dakar par le Syndicat des professionnels de l'information et de la communication sociale au Sénégal (SYNPICS).

<sup>22</sup> On peut citer Simon Sène, Mbaye Ndiaye, Marie Ngoné Ndione, Abou Diouba Deh, etc.

nationale à Macky Sall, se pose néanmoins la question de la wolofisation théorisée dans les milieux académiques depuis au moins trois ou quatre décennies. Le facteur ethnolinguistique est-il déterminant dans le nationalisme sénégalais ? Ya-t-il des risques de pulaarisation pour contrecarrer la wolofisation, à travers la nomination de Halpulaar à des postes de la haute administration ? Ce que d'aucuns Sénégalais qualifient de « *pulaar power* » au moment où d'autres critiquent le « *neddo ko bandum* » du nouveau pouvoir, une politique purement népotique aux relents ethniques.

Même si Macky Sall a bénéficié du soutien d'un lobby halpulaar, et même si son élection a généré une sorte de fierté ethnique, son succès dépendra largement de sa capacité à négocier avec les confréries, à communiquer en wolof et à maintenir les équilibres ethnique, géographique et confessionnel de la nation sénégalaise. S'il est vrai que la maîtrise de la langue wolof semble jouer un rôle important, nous reconnaissons tout de même que l'appartenance ethnique et même confessionnelle ne joue qu'un rôle secondaire voire négligeable. Nous pensons également que la nomination de Halpulaar à des postes clés relève moins de leur appartenance ethnique que de leur affiliation à des lobbies politico-économiques.

Ces observations peuvent avoir plusieurs implications dans la réévaluation du processus de wolofisation en rapport avec l'avenir de la nation sénégalaise. Le wolof semble être perçu de plus en plus comme un simple instrument de communication et non comme une identité ethnique. Cet article montre que le wolof a historiquement existé en tant qu'identité ethnolinguistique, qu'il a connu de profondes mutations au contact des groupes voisins et lointains, a été transformé par l'islam, la centralisation du pouvoir - avec l'empire du Jolof - le commerce atlantique, la colonisation et l'environnement global moderne. Il a utilisé les réseaux et dispositifs coloniaux et postcoloniaux comme les Quatre communes, l'administration, les confréries soufies, la culture de l'arachide, les médias, l'école, les migrations et même le commerce informel pour faire sa mue.

En examinant la nature des relations entre les Wolof et leurs voisins, à travers le vocabulaire wolof de l'espace urbain avec les termes *lakkat* et *ñakk*, cette contribution prend à bras le corps des questions qui semblent être des sujets tabous ou du moins politiquement incorrects. Notre objectif n'est nullement d'activer le feu mais plutôt d'attirer l'attention des Wolof et des pouvoirs publics sur les multiples frustrations qui peuvent découler de leur rhétorique ou de leurs attitudes à l'égard des non Wolof qui sont et qui devront rester des citoyens à part entière, c'est-à-dire libres de parler une langue autre que le wolof, d'entretenir et de transmettre des habitus non wolof. L'un des objectifs de cet article était en partie d'élucider cette question en prêtant une oreille attentive à la grogne des minorités sénégalaises qui n'est souvent pas prise en compte au moment où l'hégémonie wolof gagne du terrain. La neutralité de l'État à la fois colonial et postcolonial qui semble être le gage du succès de la wolofisation fait du Sénégal un observatoire assez intéressant d'un nationalisme par le bas à partir des premiers embryons urbains coloniaux. L'entreprise d'ingénierie sociale wolof ayant réussi là où celle de l'État est inexistante, il est important que les Wolof restent à l'écoute des autres dans leurs différences pour consolider la nation.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

### 1/ Travaux scientifiques

- Anderson, B. (1983). - *Imagined Communities* : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Londres : Verso.
- Barry, B. (1985). - *Le Royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête*. - Paris : Karthala, 412 p.
- Becker, C. et Martin, V. (1982). - « Rites de sépultures préislamiques au Sénégal et vestiges protohistoriques ». *Archives Suisses d'Anthropologie générale (Genève)*, 46 (2) : 261-293.
- Bomba, V. (1977). - « Traditions about Ndiadiane Ndiaye, first Buurba Djolof. Early Djolof, the Southern Almoravids, and Neighbouring Peoples ». *BIFAN*, Série B, T. 39 : 1-35.
- Bomba, V. (1974). - « The Pre-nineteenth Century Political Tradition of the Wolof ». *BIFAN*, Série B, T. 36 : 1-3.
- Boulègue, J. (1987). - *Les Anciens royaumes wolof (Sénégal): Le Grand Jolof (XIIIe-XVIe siècle)*. Paris : Editions Façades, 207 p.
- Cruise O'Brien, D. (2002a) « Langue et nationalité au Sénégal. L'enjeu politique de la wolofisation » : 143-155, *in* : Cruise O'Brien, D., Diop, M. C. et Diouf, M. *La construction de l'État au Sénégal*. Paris : Karthala, 2002, 231 p.
- Cruise O'Brien, D. (2002b). - « Le sens de l'État » : 501-506, *in* : Diop, M. C. (éd.), *Le Sénégal contemporain*. Paris : Karthala, 655 p.
- Cruise O'Brien, D. (1992). - « Le contrat social sénégalais à l'épreuve ». *Politique africaine*, 45 : 9-20.
- Dia, A. (2005). *Langue et histoire. La wolofisation du Sénégal comme fait fondateur d'une culture nationale*. Mem. de maîtrise Information et communication, CESTI : Univ. Cheikh Anta Diop, 127 p.
- DIA, S. (1987) - *De la TSF coloniale à l'ORTS : évolution de la place et du rôle de la radiodiffusion au Sénégal (1911-1986)*, Tomes 1 et 2. - Thèse de 3<sup>e</sup> Cycle Sciences de l'information et de la communication : Univ. Bordeaux III, 660 p.
- Diagne S. B. (1992). - « L'avenir de la tradition » : 279-298, *in* : Diop, M. C. (éd.), *Sénégal. Trajectoires d'un État*. Dakar : CODESRIA, 501 p.
- Diop, M. C., Diouf, M. (1990). - *Le Sénégal sous Abdou Diouf. État et sociétés*. Paris : Karthala, 436 p.
- Diouf, M. (1994). - *Sénégal. Les ethnies et la nation*. Paris : l'Harmattan/UNRISD/Forum du Tiers-monde, 205 p.

- Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford : Basil Blackwell.
- Gravrand, H. (1983). - *La civilisation sereer. Cosaan : les origines*. Dakar : Nouvelles Editions Africaines, 361 p.
- Kanouté, A. (2003) - *Les langues nationales à la RTS : De Radio-Dakar à Radio- Sénégal (1939-2003)*, Dakar : CESTI, Mémoire de Sciences de l'information et de la communication.
- Mc Laughlin, F. (1995). "Haalpulaar Identity as a Response to Wolofization", *African Languages and Cultures*, 8 (2): 153-168.
- Nugent, P. (2010). « Do Nations Have Stomachs ? Food, Drink and Imagined Community in Africa ». *Africa Spectrum* 3: 87-113.
- Pélissier, P. (1966). - *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Saint-Yriex : Imprimerie Fabrègue, 939 p.
- Ravisé, A. (1975). – "Recensement des sites paléolithiques et néolithiques du Sénégal. *BIFAN*, série B, T. 37 : 234-245.
- Richard, F.G. (2007). - *From Cosaan to Colony : Exploring Archaeological Landscapes Formations and Socio-political Complexity in The Siin (Senegal), AD 500-1900*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology : Syracuse University.
- Rousseau, R. (1929). - « Le Sénégal d'autrefois. Etude sur le Oualo. Cahiers de Yoro Dyao ». *BCEHSAOF* : 133-211.
- Samb, M. (1991) - *La presse parlée. Evolution et impact de la radio au Sénégal de 1939 à 1972*. - Mem. de maîtrise d'Histoire : Fac. Lettres et Sc. H : Univ. Cheikh Anta Diop de Dakar, 92 p.
- Smith, E. (2010). – « La nationalisation par le bas : un nationalisme banal ? Le cas de la wolofisation au Sénégal ». *Raisons politiques*, 37: 65-78.
- Thiaw I. (éd.) (2010). *Espace, culture matérielle et identités en Ségambie*. Dakar : CODESRIA, 96 p.
- Thiaw I. (2003). – "Archaeology and the Public in Senegal : Reflections on Doing Fieldwork at Home", *Journal of African Archaeology*, Vol. 1 (2) : 27-35.
- Thiaw I., (in press). – "From the Senegal River to Siin: the archaeology of Sereer migration in northern Senegambia. In : Bosma, U., Kessler, G. and Lucassen, L. (eds), *Belonging, Membership and Mobility in Global History*. Leiden, Brill Publishers.
- Wade, A. (1964). - « Chronique du Wâlo sénégalais (1186-1855) ». *BIFAN*, T. 26, série B : 440-498.



Wolton, D. (1997) – *Penser la communication*. Paris : Flammarion, 408 p.

## 2/ Articles de presse

Barry, M. – « Le wolof privilégié dans la programmation, absence de débats, etc. Mamadou Dème tire à boulets rouges sur la RTS », *Wal fadjri* du 26 septembre 2007, p. 8.

Ngom, Mb. – « Témoin Fm devient Top Fm », *Wal fadjri* du 5 octobre 2004, p. 9.

Sène, F. K. – « Aziz Dieng et Ousmane Sow Huchard : ‘La musique est l’instrument de wolofisation de la société sénégalaise’ ». *Wal fadjri* du 25 octobre 2007, p. 8 et p. 11 et *Wal fadjri* du 26 octobre 2007, p. 8.