



DU MARIAGE A LA TRANSMISSION DE RICHESSES EN PAYS JOOLA KASA (SENEGAL)

[Étapes de traitement de l'article]

Date de soumission : 04-05-2025 / Date de retour d'instruction : 13-05-2025 / Date de publication : 15-07-2025

Paul DIÉMÉ

Université Assane Seck de Ziguinchor

✉ diemepaul76@gmail.com

Résumé : Cet article propose de porter une analyse situationnelle des modes de transmission et du principe de répartition et d'accès à des richesses telles que la terre, le « batchin » et le bétail dans le milieu jóola kasa. L'étude porte sur deux entités socioculturelles : « Esuleulu » dans la commune de Mlomp-Oussouye et « Jawatt » dans la commune de Diembéring. A travers les techniques de l'approche qualitative, les résultats montrent que les modes de transmission, le principe de répartition et d'accès à des richesses dans le « Esuleulu » et « Jwatt » ne suivent plus le droit coutumier et la tradition. La transmission de père en fils, de famille à membre, des richesses comme la terre et « batchin » n'était possible qu'après l'accomplissement d'un certain nombre de rites : circoncision, mariage, intronisation. Les femmes et les jeunes célibataires, contrairement à la coutume jóola du kasa, peuvent accéder à la terre s'ils en ont les moyens financiers (en achetant). La loi foncière et monétaire a grandement contribué à la désorganisation des modes de transmission et de répartition des richesses au sein des familles sur la terre.

Mots clés : famille, mariage, terre, « batchin », richesse

FROM MARRIAGE TO THE TRANSMISSION OF WEALTH IN JÓOLA KASA COUNTRY (SENEGAL)

Abstract: This article proposes to provide a situational analysis of the modes of transmission and the principle of distribution and access to wealth such as land, "batchin" and livestock in the Jóola Kasa environment. The study focuses on two sociocultural entities: "Esuleulu" in the commune of Mlomp-Oussouye and "Jawatt" in the commune of Diembering. Through the techniques of the qualitative approach, the results show that the modes of transmission, the principle of distribution and access to wealth in the "Esuleulu" and "Jwatt" no longer follow customary law and tradition. The transmission from father to son, from family to member, of wealth such as land and "batchin" was only possible after the completion of a certain number of rites: circumcision, marriage, enthronement. Women and young single people, contrary to the Jóola custom of the Kasa, can access land if they have the financial means (by purchasing it). The land and monetary law has greatly contributed to the disorganization of the methods of transmission and distribution of wealth within families on the land.

Keywords: fFamily, marriage, earth, batchin, wealth

Introduction

Le mariage⁹⁴, dans la plupart des sociétés traditionnelles africaines comme sénégalaises, constitue une des étapes pour entrer dans le cercle décisionnaire familiale, villageois et communautaire.

⁹⁴ Le mariage est une institution sociale, et par cette dernière, nous faisons référence à toutes les croyances et à tous les modes de conduites institués par la collectivité (E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Puf, 1987).

Dans le Kasa, le mariage ouvre la porte aux couples à l'accès progressif à des lieux sacrés, à des responsabilités et à des charges qui, jusqu'ici, leur étaient interdits (assemblées villageoises, familiales, gestion des terres, etc.). En général, l'accomplissement des rites (P, Diédhiou, 2009, pp.113-136) du mariage permet à l'individu d'accéder à des responsabilités familiales telles que la gestion du patrimoine matériel ou immatériel (terre, batchin⁹⁵, bétail, le culte des ancêtres, etc.). En pays jóola kasa, le mariage, demeure un rite de passage obligé, pour prétendre accéder à des richesses familiales matérielles comme immatérielles : terre, bétail, culte des ancêtres.

Situé au sud du Sénégal, dans la région de Ziguinchor, le Kasa regroupe différentes entités culturelles (Eyune, Séleck, Batognate, Ajamat, Esuleulu, Jiwatt, etc.) Entités culturelles connues pour une bonne structuration, une vie sociale faite de rites et d'initiations. Le mode de vie s'organise autour de trois structures fondamentales. D'abord la chefferie (P. Meguelle, 2012) qui est « animiste » et coutumière dont le premier responsable ; c'est-à-dire le chef est roi-prêtre (oeyi). Ce dernier est un être mystérieux et son rôle se limite au maintien du dogme, de la liturgie, de l'administration des rites et l'exercice de la justice sociale. Ensuite, il y a les classes d'âge qui sont à la fois nombreuses et diversement hiérarchisées, mais toujours à finalité utilitaire (travaux agricoles, maintien de la moralité publique) ou ludique (organisation des séances de luttes et des cérémonies festives). Enfin, vient la parentèle dont l'analyse dégage diverses sous-structures en relation avec le système foncier.

Le choix de cette zone comme cadre géographique d'étude se justifie par les communes de Mlomp et de Diembéring sont moins fournies en documentations dans le domaine de l'institution maritale, les écrits existants sont loin d'appréhender les réalités socioculturelles. L'objectif de cet article est de porter la réflexion sur la transmission de richesses en milieu kasa « Jawatt » et « Esuleulu » où la pénétration des cultures ne cesse de bouleverser le fonctionnement des coutumes. De cette réflexion, nous essayons d'apporter des réponses à la question de la transmission, de l'affectation et de la répartition de richesses en milieu jóola traditionnel, confronté à la modernité. Cette dernière entraînerait-elle une désorganisation ou une modification des modalités d'accès aux richesses comme la terre, le culte des ancêtres et le bétail ?

1. Méthodologie de la recherche

Pour les besoins de cette étude, nous avons adopté l'approche qualitative dans la mesure où nous nous intéressons à la compréhension du rapport entre mariage et richesse familiale, les modalités de transmission et le processus par lequel l'individu accède à cette richesse. L'enquête s'est faite à passages répétés avec des techniques d'entretien semi-directif qui nous semblent les mieux indiquées pour la collecte d'informations par rapport au milieu et aux personnes ciblées. Nous avons réalisé une trentaine d'entretiens individuels, soit environ 15 personnes par commune, dont nous avons retenu les plus pertinents pour l'analyse. Ce travail de collecte nous a permis d'avoir des données relatives au rapport entre mariage et richesse, aux modalités de transmission de richesse comme la terre, le batchin et le bétail.

Les entretiens se sont déroulés aux mois décembre 2024 et mars 2025 à Oussouye dans les communes de Mlomp et Diembéring. Ils sont portés sur des personnes ressources : des chefs de familles, des chefs de ménages, des chefs coutumiers et coutumières, des femmes et des hommes mariés, veufs et divorcés. Les notes prises lors des contacts avec la population et les données recueillies par l'entretien semi-directif ont été décryptés sur la base des techniques d'analyse de contenu thématique systématisées

Elle est le socle des sociétés, responsable des unions matrimoniales. C'est à travers elle que se forge les alliances entre les groupes et se noue la solidarité sociale (R. Déliège, *Anthropologie de la famille et de la parenté*, Paris, Armand collin, 2005, p. 12.

⁹⁵ Autel sacré communément appelé par les ethnologues et anthologues « fétiche »



(L. Bardin, 2003). Après le terrain, nous avons procédé au dépouillement. Les données ont été regroupées en catégories significatives en fonction de l'objectif fixé. Des extraits particulièrement illustratifs des entretiens ont été sélectionnés pour étayer notre analyse. Les difficultés rencontrées sont liées à l'accès aux sources documentaires sur les communes de Diembéring et Mlomp surtout celles portant sur la transmission de richesses. Elles sont aussi liées au problème de disponibilité des personnes car étant occupées à vaquer à leurs différentes activités comme les travaux champêtres, la récolte du vin de palme, le commerce... Mais avec le concours des chefs des villages, des responsables de quartiers, nous avons pu mener à bien le travail de terrain.

2. La famille dans la transmission de richesses

Pour comprendre la place de la famille dans la transmission de richesse en pays jóla kasa, il convient d'avoir une idée sur le rapport famille/mariage car il y va de la compréhension des mécanismes qui définissent les modalités de transmission. Ce rapport laisse apparaître un véritable indicateur logique des grands enjeux qui parcourent, mieux, structurent et déstructurent toute société. Le couple famille/mariage fonde le tissu social et l'organisation politique familiale voire sociétale. Il définit les règles de la parenté, du mariage, de la circulation des biens matériels et immatériels, du patrimoine culturel, etc. En effet, le socle de ce tissu réside dans le strict respect des règles, des normes et des valeurs coutumières. Il se dégage du rapport famille/mariage un lien d'alliance, un lien parenté, une dimension sacrée et une relation étroite entre quatre notions : mariage, « bachin » et la terre. Cette dernière est une richesse familiale « parentalisée » et impersonnelle⁹⁶. Elle demeure une source de vie et survie pour des familles dans les communes de Diembéring et Mlomp dont son accès dépend en partie du mariage. Son rapport à l'homme est très complexe dans la mesure où il implique un aspect sacré.

Pour comprendre le rapport de l'homme à la richesse, il faut interroger la politique coutumière autour des modalités d'accès au patrimoine matériel et immatériel. La réponse à cette politique réside dans la coutume qui est transmise de génération en génération en même temps que la responsabilité de la gestion du patrimoine : foncier, spirituel, culturel, etc. Selon le discours oral, la terre, richesse familiale, est perçue comme un lieu de reproduction de la société, où peut se lire la parenté. Par conséquent, la terre intervient dans la détermination des liens familiaux et parentaux en milieu jóla parce qu'elle est un indice de la reproduction de l'identité (P. Diédhiou, 2011, pp.312-317) et de l'entité familiale.

« Ne soyez pas étonnés de constater différents noms comme Diémé, Diatta, Sambou, Sagna, ... dans une même famille. Ici, le nom ne détermine pas forcément le lien familial. Il faut comprendre que chez nous les Jóla, la terre est un indicateur qui contribue à identifier les membres d'une même famille au-delà de la consanguinité. Vous savez seuls les membres de la même ont le droit de cultiver les terres de leur ancêtre commun. Alors comme je vous l'ai dit, vous pouvez voir dans une même familles personnes qui portent des noms différents mais fait qu'ils cultivent les mêmes terres, indique leur apparence à la famille parce que la terre est sous le contrôle familial. Mais, il arrive que des personnes n'ayant pas des liens familiaux cultivent les mêmes terres. Cela peut s'applique par un troc. » (M. Diédhiou, marié, 55 ans, originaire de Mlomp).

Comme nous pouvons le noter dans cet extrait d'entretien, au-delà de la consanguinité, les membres de la famille en milieu jóla kasa s'identifient à travers la terre. En effet, dans l'entendement jóla, ils sont de la même famille, tous les membres d'un ancêtre commun cultivant les mêmes terres.

⁹⁶ La terre est un patrimoine commun, elle n'appartient ni à une personne ni à une famille ; elle est propriété de génération qu'elle soit passée, présente et future.

Alors, ils se représentent à travers l'appartenance à un ancêtre commun. Non seulement, « la terre est sous le contrôle familial », elle a un rapport avec la famille comme indiqué dans cet extrait ci-dessus, mais aussi avec le mariage et le « batchin ». Si la famille jóola tire sa quintessence du mariage, ce dernier se fait entre des familles. C'est à l'issue du mariage que la famille du côté du marié, dans les communes de Diembéring et Mlomp Oussouye, affecte une partie des terres familiales au nouveau couple pour construire un logement et cultiver pour se nourrir. Le mariage apparaît ici comme une condition d'accès à la terre familiale mais également permet aux mariés d'être des potentiels responsables de culte des ancêtres.

2.1- Le mariage, porte d'accès à la richesse familiale

Entre mariage et les richesses familiales en pays jóola kasa, comme nous l'avons évoqué dans les pages précédentes, il y a une logique qui les sous-tend au point qu'il est difficile de les analyser séparément sur la question de la transmission de richesse dans Mlomp et Diembéring. Les données du terrain soulignent que le mariage permet au marié d'accéder à la terre familiale et au couple d'endosser des responsabilités à fois familiales, sociétales et spirituelles. Il faut dire que l'accès à la terre n'est pas très loin d'une charge de responsabilité de culte chez le Jóola kasa surtout lorsque le marié est très avancé dans les rites initiatiques. Le mariage, étant une institution sociale, reste une obligation sociale ; car il élève socialement les mariés en les faisant passer d'un statut moins appréciable à un statut très apprécié et loué par la société.

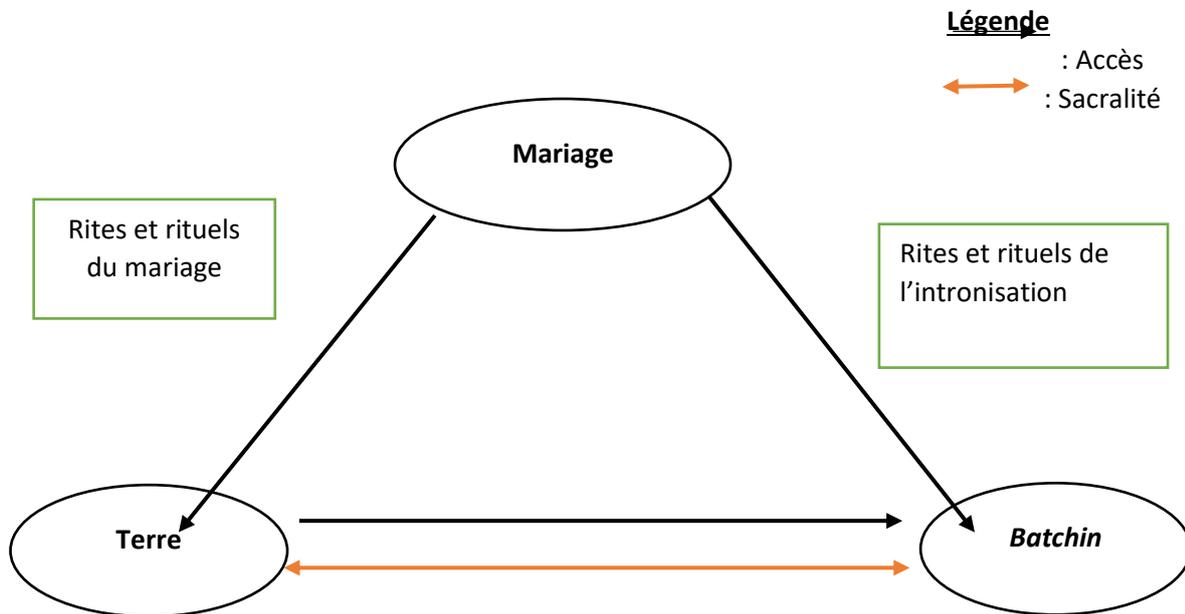
À travers nos observations, surtout à Mlomp, nous avons noté la présence d'autels sacrés (« utchin ») presque à chaque entrée de concession et de maison. Ces autels sont des lieux de culte et de prière dont la responsabilité revient aux hommes mariés. Le caractère sacré et l'impératif du mariage pour prétendre accéder à la responsabilité de culte se lisent aisément dans la répartition de richesse au sein des familles dont nous reviendrons plus amplement dans les pages qui suivent. Par contre, le « batchin », dans la perception jóola, demeure une unité spirituelle et un lieu de prière et communion entre les vivants et les morts comme l'illustre de cet extrait d'entretien.

« Comme vous pouvez constater, dans toutes familles et presque dans toutes les maisons à l'entrée il y a la présence d'un « batchin » (autel) qui constitue une unité spirituelle et chaque lignage au moins en possède un autel par lequel on s'incline pour prier. Il symbolise une parenté de l'esprit parce que la relation entre les vivants et les morts s'y établissent. Là, nous faisons référence au culte des ancêtres. Le culte familial est entretenu par le chef de la concession qui est toujours un homme. Il réunit périodiquement tous les membres rattachés au même ancêtre pour communier ensemble (famille et ancêtres). Il est aussi le gardien des terres et la personne habilitée à parler au nom de la famille et de tous la concernant » (M. Bora, Marié, 68 ans, originaire de Diembéring).

Partant des propos de M. Bora, l'on peut comprendre que le Jóola entretient une relation étroite avec ses institutions et ses pratiques. En effet, au sein de la société, des familles, il existe des moyens qui permettent d'unir les membres, quel que soit leur monde (invisible ou non). La pratique du culte des ancêtres ou culte familial dont fait référence M. Bora en est une illustration. Dans les entités culturelles investies (« Jawatt » et « Esuleulu »), le mariage, la terre et le « batchin » demeurent sous la responsabilité familiale au regard de la société et de la communauté. L'accès à la terre et la prise en charge de culte sont très souvent liés au mariage (voir le schéma n°1 ci-dessous).



Schéma : Rapport mariage / terre / batchin



Source : Paul Diémé, 2025

Le schéma nous présente le rapport qui existe entre l'institution maritale (mariage), la terre (le foncier) et le « batchin » (autel abritant un culte) en pays jóola kasa. Il faut comprendre que, dans le kasa, l'homme entretient un rapport relationnel complexe avec son environnement social, spirituel et physique. Dans ce travail, ce rapport relationnel est illustré par le schéma ci-dessus qui montre les conditions d'accès à la terre et aux responsabilités de culte. Il faut dire que le mariage est, pour le Jóola kasa, la clé qui donne accès à la terre et ouvre des portes de responsabilité à l'individu. En effet, le fait de se marier et d'accéder à la terre fait des mariés des potentiels responsables de culte. En observant de ce schéma, il est constaté que, du mariage à la terre et du mariage au « batchin », il y a au moins une condition ou une obligation à réunir. Pour accéder à la terre, il est socialement obligatoire d'accomplir les rites et les rituels du mariage. De même, pour accéder à la responsabilité de culte, il faut socialement et traditionnellement accomplir les rites et les rituels du mariage et ceux de l'intronisation.

Cette dernière est une nécessité pour qu'un potentiel responsable au « batchin » ait la totale charge et responsabilité d'exercer, mais le tout se fait sous le contrôle familial ou sociétal. Des responsables, soigneusement choisis par leurs pairs, sont tenus de veiller au bon fonctionnement des pratiques socioculturelles et traditionnelles : mariage, accès à la terre, l'intronisation, ... Ils tiennent des assemblées, participent au projet de société, veillent au respect des institutions, aux conditions et aux modalités régissant à l'accès à la terre et à l'intronisation de responsables de « utchin » (pluriel de « batchin »). Toujours, la lecture du schéma révèle un rapport de sacralité entre la terre et le « batchin ». Cette sacralité est à chercher dans la souffrance et les pacs qui ont contribué à la conquête et à l'acquisitions des terres. En effet, si on se limite à la lecture du schéma, le mariage détermine le devenir des pratiques traditionnelles et coutumières autour de la question de transmission de richesses comme la terre, le « batchin » et, entre autres, le bétail.

Toutefois, il est supposé que la maturité (A. Adjamagbo et F. B. Dial, 2003) de l'individu dépend du mariage, car une des premières responsabilités que lui assigne la famille, demeure la gestion responsable de lopin de terre qu'elle l'affecte pour s'occuper dignement de son foyer. Restant sur la

lecture du schéma, l'individu ne peut accéder à la terre qu'après le mariage. De même, les portes de l'univers du sacré et de certains endroits qui lui sont été interdits, deviennent accessibles après l'acquittement de rites tels que celui du mariage, de la circoncision, ... Les entretiens et la lecture du schéma nous renseignent que le rapport mariage/terre/ « batchin » met en évidence le mécanisme d'accès et de répartition de richesse matérielle comme immatérielle en milieu jóola kasa. Dans ce mécanisme, une richesse comme la terre s'affecte tout en étant sous le contrôle de la communauté et responsabilité familiale. La communion autour des cultes témoigne de l'intérêt commun et du lien qui lie les membres entre eux. Cependant, devenir responsable de « batchin » (autel sacré) exige d'intégrer le monde des adultes et d'accomplir tous les rites et les initiations permettant l'intronisation à la sacralité. Il est clair que, dans les deux entités culturelle (« Jwatt » et « Esuleulu ») où l'étude est menée, le rapport famille/mariage/terre/ « batchin » est une réalité sociale, socioculturelle et traditionnelle. Cette réalité se manifeste par des principes et des modes de transmission de richesse exigés par les coutumes et les traditions.

3. Modalités de la transmission et de distribution de richesses

Les modalités de transmission et de distribution de richesse varient d'une société à une autre et d'une époque à une autre. Elles s'inscrivent dans des traditions variables. En milieu jóola, c'est aux hommes que reviennent en général la richesse familiale. Dans le « Esuleulu » et le « Jwatt », il est noté une similarité dans le système de transmission de richesses. Pour illustrer ce système, nous prenons la terre et le bétail comme exemple.

3.1- La terre, une richesse familiale masculine

La terre, en milieu jóola kasa, relève du domaine des hommes. Ainsi, sa conception épouse de loin celle de l'État⁹⁷. Le régime foncier jóola n'est pas statique, mais un système de relations dans lequel apparaît l'existence de trois rapports fondamentaux : homme-puissances sacrées, homme-groupes de parenté et homme-terre. Ce système place l'homme au centre de la relation à la terre. Il peut être considéré comme un « fait social total » (M. Mauss, 2006) où l'on retrouve des propriétés essentiellement humaines (religieuses, familiales, techniques, économiques). En effet, la relation⁹⁸ à la terre détermine le fonctionnement de la structure familiale et du lien de parenté. Car, c'est « à travers ce qu'on appelle foncier, c'est l'organisation de la société qui s'inscrit, se rend visible sur un territoire » (E. Le Bris et al, 1982, p.18). La richesse terre (foncier) en milieu jóola, dans les entités culturelles observées, relève des hommes sous la supervision familiale et au regard de la communauté, du village. La transmission se fait de père en fils et de génération en génération. Chaque fils marié a droit à un espace pour construire sa maison et une parcelle d'exploitation rizicole. La transmission suit un principe traditionnel, seuls les hommes mariés ont droit à la terre familiale. Selon le droit coutumier jóola, c'est après le mariage qu'il est autorisé à une famille d'attribuer la terre au nouveau marié.

⁹⁷ Au lendemain des indépendances, l'Etat sénégalais a entrepris de multiples législations allant dans le sens de réorganiser l'espace entre autres la théorie des terres vacantes et sans maîtres, la généralisation de l'immatriculation en 1932 ou encore la nationalisation des terres avec la réforme foncière 1964. La réforme a donné naissance à la loi 64-46 du 17 juin portant loi sur le Domaine national. À partir de ce moment, il n'existe plus qu'un régime de publicité foncière, celui de l'immatriculation. Le régime coutumier est supprimé à travers l'abrogation du décret n° 55-580 du 20 mai 1995 qui instituait le système du « livret foncier » et celle de l'article 83 du décret du 26 juillet 1932 relatif aux « certificats administratifs de possession coutumières ». Cf. Archives nationales.

⁹⁸ Selon André JULLIARD dans « Droit du sol en Guinée Bissau. Dieu, la terre et les hommes chez les Diola-Ajamat », *Comprendre la Casamance*, Paris, Karthala, 1994, la relation à la terre se construit sur trois éléments : d'abord elle est la mémoire commune avec Dieu unique (la terre de notre parent), ensuite elle est l'histoire du village (la terre ne ment pas), enfin elle est le lieu où la création divine se manifeste dans l'humain (la terre nous fait maître).



« La terre, chez nous, est une affaire d'homme et ceci depuis nos ancêtres et la seule condition qui permettait d'accéder à la terre, c'est le mariage. Donc, une personne qui n'est pas mariée, n'a pas droit à la terre pour la bonne et simple raison qu'elle n'a pas de responsabilité familiale c'est-à-dire qu'elle n'a pas un foyer à gérer. Vous savez, la terre est une ressource familiale, économique destinée aux mariés pour subvenir au besoin de leurs foyers. Elle n'appartient à personne, on ne la donne pas, mais on l'attribue pour être entretenue pour les générations à venir. La terre, c'est l'esprit de nos ancêtres, c'est notre identité » (M. Diatta, 70 ans, chef coutumier, originaire de Mlomp-Oussouye).

Il ressort de cet extrait que la terre est « une affaire d'homme » dont la compréhension est à chercher dans des traditions ancestrales. Elle circule entre les hommes d'une même lignée patriarcale en écartant les femmes et les hommes non mariés. Cette transmission sexuée est le fruit d'une socialisation conservatrice des fondements socioculturels et traditionnels. La transmission de la terre se faisait et continue de se faire à l'intérieur des segments lignagers assurée par des anciens qui garantissent la continuité de l'héritage tandis que les chefs de familles sont responsables de sa mise en valeur. Le caractère impersonnel de la terre évoqué dans l'entretien atteste du rôle non négligeable que la parenté (F. Ki-Zerbo, 1991) joue dans la gestion de la terre.

« Une femme n'a jamais hérité de la terre chez nous ; cela relève du domaine des hommes. À ma connaissance, je n'ai jamais entendu ni appris qu'une femme est en train de revendiquer des terres. La terre revient aux hommes et il a toujours été ainsi depuis les fondateurs de ce village nous disaient les parents. De génération en génération, cette manière de procéder reste inchangée car c'est une pratique culturelle enracinée chez nous les Joola. Ici, la coutume fait la loi et personne n'a le droit de la déroger sous peine de nuire à l'ordre et l'équilibre social. Ce qui entraînerait un désordre et une désacralisation d'un fait socioculturel ancestral » (M. Diatta, 60 ans, enseignant à la retraite, originaire Diembéring).

De cet entretien, nous pouvons retenir que l'exclusion des femmes de l'héritage de la « richesse terre » est à chercher dans la tradition joola et la coutume. Cette dernière se présente comme un mode d'expression par excellence de l'harmonie et de la cohésion sociale. Par contre, la terre demeure un élément central dans la vie familiale. Elle est un lieu de rencontre des vivants et des morts, des ancêtres et des nouveaux nés. Elle n'est pas aliénable et ne circule que dans le lignage patriarcal parce qu'elle est un patrimoine familial. Appeler à quitter sa famille pour rejoindre une autre, la femme ne peut pas hériter des terres selon la tradition joola kasa. Cependant, il est possible qu'une femme « possède » un lopin de terre qu'elle exploite pour deux raisons : la première, la perte de son mari et que ce dernier lui a laissé des enfants. Le jour qu'elle n'aura plus la force de le mettre en valeur ou qu'elle décède, les enfants reprennent la terre s'ils se marient ou elle revient à la famille.

La deuxième est la répudiation. Une femme répudiée peut décider de retourner auprès de sa famille d'origine. Sur place, elle peut demander si elle le désire une parcelle de terre à titre d'exploitation, mais lors qu'elle trouve un nouveau mari, la terre est rendue à la famille avant de rejoindre sa nouvelle famille. Il ne s'agit ici en aucun cas d'héritage, mais plutôt d'un prêt. Ce prêt n'est possible que si la famille dispose assez de terres. Dans l'imaginaire joola, tout semble normal et en parfaite adéquation avec la coutume, comme en attestent ces extraits d'entretien ci-dessous :

« La terre est un problème d'homme. Les femmes ne sont pas concernées. Aujourd'hui, j'ai plus d'une quarantaine d'années de mariage et la terre a toujours été héritée par les hommes. Avec mon mari, nous avons eu des enfants : des garçons et des filles. D'ailleurs, l'aîné de la famille est une fille. Quant à l'aîné de mes garçons, il est dans le processus de demande en mariage, son père l'a amené sur ses rizières pour lui montrer les parcelles terres qui lui

reviennent. C'est normal et naturel parce que c'est notre culture qui l'ordonne. Moi aussi j'ai trouvé cette pratique ici dans ce village et ça passe ainsi dans mon village » (Madame Manga, 60 ans, mariée, originaire de Mlomp-Oussouye).

« Moi, je suis une fille unique. Mon père avait beaucoup de terres. À sa mort, ma mère continuait de travailler une partie de ses terres. L'autre était reprise par les frères de mon père parce que ma mère ne pouvait pas tout travailler. Quand elle est décédée, toutes les terres sont revenues aux frères de de mon papa qui les exploitent aujourd'hui » (Madame Ndiaye, 45 ans, mariée, ménagère et originaire de Diembéring).

L'écartement des femmes de la « richesse terre », dans les entités culturelles étudiées, est bien illustrée par les trois entretiens ci-dessus. En effet, les femmes trouvent la pratique normale et ne se plaignent pas du fait qu'elles soient écartées. Les femmes, par le biais de la socialisation, ont su intégrer et incorporer le fait que la « richesse terre » soit du ressort des hommes. Le droit coutumier foncier n'est-il pas en partie la cause de la demande sociale des enfants masculins au sein des familles en milieu jóola ? Il est difficile de répondre avec exactitude à la question, mais nous sommes convaincu que les couples sans enfants de sexe masculin, vivent douloureusement l'absence d'héritier. Il faut dire que c'est par l'héritier que la richesse terre continue de circuler entre les membres de la famille grâce au lien successoral. En effet, le caractère inaliénable de la terre n'est qu'un moyen de faire circuler la terre à l'intérieur du groupe lignager selon un ordre et une réglementation aussi significative que la circulation des femmes. Alors la mobilité féminine ne favorise pas la conservation de la terre à l'intérieur du groupe-parenté parce qu'elle obéit aux règles de l'exogamie chez les Jóola du kasa, en particulier dans le « Jwatt » et « Esuleulu ».

3.2- Le bétail, une richesse familiale au besoin socioculturel

Le bétail est bien une richesse à la fois collective et individuelle. De ce fait, le principe d'écartement s'applique aussi à ce niveau, mais il ne concerne que le bétail familial, c'est-à-dire légué par l'ancêtre à sa descendance. Si la « terre demeure une propriété des hommes, les femmes peuvent avoir du bétail à titre individuel. D'ailleurs, le bétail fait partie des composants du bufos⁹⁹ et une part revient à la femme : poule, chèvre et parfois une vache. Au sein d'une famille ou d'un couple, il est très difficile de distinguer le bétail familial de celui appartenant à la femme. Les femmes en détiennent de manière secrète. Les informations recueillies le confirment, les femmes pratiquent l'élevage de poulet, de canard, de porc, de chèvre ; rares sont les vaches, mais cela ne veut pas dire qu'elles n'en possèdent pas. Elles en ont mais sous le nom de leurs maris à cause du fait que la femme est considérée comme étrangère (G. Balandier, 1985).

« Je suis commerçante, avec l'argent de mon commerce j'ai acheté des vaches pour mes garçons, il y a quelques années avec la complicité de mon mari. Aujourd'hui, j'ai des vaches que j'ai laissées sur la responsabilité de mon époux, vaches qu'il a confiées à des cousins et des amis de son père. Nous pourrions vendre quelques têtes pour payer les études de nos enfants, résoudre nos problèmes sans que la famille intervienne » (Madame Badiane, 40 ans, mariée, commerçante, originaire Diembéring).

« Il est vrai que les femmes ne manifestent pas ouvertement leur richesse comme les hommes. Je vous dis, l'enclos que vous voyez comme ça, les porcs qui sont à l'intérieur, ces poulets que vous voyez sont à moi. Mais je ne le dirai pas publiquement parce que je suis sous responsabilité de mon mari, et par conséquent,

⁹⁹ DIEME (Paul), *La famille jóola à l'épreuve de la modernité : cas du mariage dans le département d'Oussouye*, thèse de doctorat unique, Université Cheikh Anta Diop, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Dakar, 2018.



ce qui m'appartient, est à lui aussi. Nous avons même une vache qu'on a échangée avec mes chèvres. La vache n'est ni pour mon mari ni pour moi, c'est pour nos enfants », Madame Senghor, 50 ans, originaire de Mlomp-Oussouye.

À la différence de la richesse familiale qui est un bien commun très souvent utilisé pour des cérémonies culturelles, le bétail des femmes est plutôt orienté vers le soutien des enfants et des foyers comme en témoigne les deux extraits d'entretien ci-dessus. Au-delà de son courage et de son ardeur aux travaux champêtres, l'homme était jugé en fonction du nombre de têtes de taureaux qu'il était capable d'égorger pendant les différentes cérémonies socio-religieuses. C'est ce qui fait que le Jóola ne se permettait pas de vendre son bétail, mais il arrivait qu'il l'échange avec du riz dans des cas de besoins extrêmes. Vendre ou échanger son bétail pour des raisons autres que cérémoniales est une honte, c'est un déshonneur, une atteinte à la dignité familiale (P. Péliissier, 1966, p.761).

Le bétail avait une utilité essentiellement cérémoniale pour le Jóola. Ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. Nous assistons à un bouleversement tant dans la gestion du patrimoine familial que dans les pratiques culturelles qui, longtemps, font la particularité et l'identité jóola. Les effets de la mondialisation de la culture (J-P. Warnier, 1999) et les exigences du monde moderne auquel le Jóola fait face, l'oblige à s'adapter et le contraint de vendre son bétail et la richesse terre pour répondre aux besoins qui s'imposent : scolarité des enfants, construction de maisons et leur équipement (matériel électronique et électro-ménager, etc.). Dans le contexte actuel à l'exception de Mlomp, il est noté que les traditions en matière de transmission de richesses familiales gardent plus ou moins les principes traditionnels et coutumiers qui la régissent. Par conséquent, le pouvoir de protection ou « la réserve de pouvoir », pour reprendre l'expression de Marie-Claude Pingaud (1976), dont faisait preuve l'institution maritale dans sa relation avec le principe d'attribution de la terre ou de la distribution de biens comme le bétail par exemple, s'affaiblit davantage sous le regard impuissant de la famille.

Conclusion

Au regard de ce travail, nous constatons que les modalités de transmission et de distribution ont subi des mutations au nom de la modernité. Celle-ci a influencé le fonctionnement des structures traditionnelles et les données de terrain l'ont bien confirmé. Le rapport qu'entretenaient famille/mariage/terre/ « batchin », n'est plus le même. La famille a du mal à faire valoir son autorité sur le contrôle des biens comme la « richesse terre » et la politique maritale en rapport avec l'accès à la « richesse terre » n'est plus partagée par la nouvelle génération. L'homme n'a plus besoin de se marier pour accéder à la terre comme le postule la tradition en milieu jóola kasa.

Les femmes, longtemps écartées des biens familiaux (terre, bétail), ont par l'intermédiaire du pouvoir étatique (loi, code, décret, ...) la possibilité d'en réclamer. Grâce à ce pouvoir et à celui de l'argent en passant par l'éducation scolaire, l'homme et la femme peuvent se permettre de sursoir certaines règles coutumières, familiales et sociétales.

Les données de terrain ont bien montré la faiblesse du pouvoir traditionnel autour de la transmission de richesse et du mécanisme qui l'accompagne. L'affaiblissement s'accroît avec les religions révélées qui ont entraîné une désorganisation profonde dans le fonctionnement des sociétés traditionnelles de Mlomp et de Diembéring.

Références Bibliographiques

AJAMOGBO A., et DIAL F B., 2003, Etre femme autonome dans les capitales africaines, le cas de Dakar et Lomé, Paris.

Archives nationales, Journal Officiel de la République du Sénégal, 22 janvier 2001.

BARDIN L., 2003, L'analyse de contenu, Paris PUF, Collection Le Psychologue.

DELIEGE R., 2005, Anthropologie de la famille et de la parenté, Paris, Armand collin.

DIAL F B., 2008, Mariage et divorce à Dakar : Itinéraires féminins, Paris, Karthala.

DIEDHIOU P., 1998, « Terre, fiançailles et mariage en milieu ajamat traditionnel », Revue de sociologie, d'anthropologie et de psychologie, n° 1, 2009, pp. 113-136.

DIEDHIOU P., 2011, L'identité jóola en question, Paris, Karthala.

DIEME P., 2018, La famille jóola à l'épreuve de la modernité : cas du mariage dans le département d'Oussouye, thèse de doctorat unique, Université Cheikh Anta Diop, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Dakar.

DURKHEIM E., 1987, Les règles de la méthode sociologique, Paris, Puf.

JULLIARD A., 1994, « Droit du sol en Guinée Bissau. Dieu, la terre et les hommes chez les Diola-Ajamat », Comprendre la Casamance, Paris, Karthala.

KI-ZERBO F., 1991, Les source du droit chez les Diola du Sénégal, Paris, Karthala.

MAUSS M., 2006, Sociologie et Anthropologie, Paris, Puf, 11^{ème} édition « Quadrige ».

MEGUELLE P., 2012, Chefferie coloniale et égalitarisme diola : les difficultés de la politique indigène de la France (Sénégal), 1828-1923, L'harmattan.

PELISSIER P., 1966, Les pays du Sénégal : les civilisations agraires du Cayor à la Casamance, St Yriex, Imp. Fabrèque.

PINGAUD M-C., 1976, « Chronologie et forme du pouvoir à Minot », Etudes rurales, pp. 63-205.

WARNIER J-P., 1999, La mondialisation de la culture, Paris, La découverte.

Georges B., 1985, Le Détour : pouvoir et modernité, Paris, Fayard, « L'Espace du politique ».