

LE LION N'EST PAS LE ROI: QUAND LE LEADERSHIP POLITIQUE NE RIME PAS AVEC LA LÉGITIMITÉ SOCIALE.

Abdou Khadre SANO

Dr. en sociologie, chercheur au Laboratoire Genre, Environnement, Religion et Migrations (GERM), Université Gaston Berger, Saint-Louis, Sénégal
abdou-khadre.sano@ugb.edu.sn

Résumé

Cet article essaye de montrer, à travers le cas d'un leader politique, la complexité de la société haalpulaar, dans le département de Matam, au nord du Sénégal. La culture politique y est un reflet de l'organisation sociale locale. La légitimité sociale fondait la légitimité politique. Les hommes issus de l'aristocratie haalpulaar incarnaient le leadership politique. Malgré l'égalité entre citoyens consacrée par la loi, les haalpulaar de Matam restent encore très attachés à leur culture. Aujourd'hui, d'autres personnes issues des catégories sociales inférieures, en égard à la stratification sociale, sont dotées d'un important leadership politique, au point de devenir des personnalités politiques de premier plan dans la zone. L'une d'elles, maire d'une localité et député à l'Assemblée Nationale du Sénégal, par ailleurs membre du Secrétariat National du parti au pouvoir, est qualifiée de « lion du Bosséa » par ses militants, en égard à son emvergure politique. Cependant, ce « lion » de l'arène politique n'est pas « sa majesté » dans la conscience collective. Il n'est pas le roi. Alors que dans le passé, celui qui détenait ce titre, « lion du Bosséa », bénéficiait de toutes les considérations dues à son rang politique mais surtout social, le cas du nouveau lion démontre toute la complexité de la culture politique de cette société. A travers une approche anthropologique basée sur des enquêtes de terrain, (entretiens, exploitations des sources écrites, photographie), nous interrogeons les représentations sociales sur les fondements de la légitimité politique d'hier à aujourd'hui dans la société haalpulaar.

Mots clés : *légitimité, culture politique, haalpulaar, Matam, caste.*

Abstract

This article tries to show, through the case of a political leader, the complexity of the Haalpulaar society in the department of Matam, northern Senegal. The political culture reflects the local social organization. Political legitimacy was based on social legitimacy. Men who are from the Haalpulaar aristocracy were those who embodied political leadership. Despite the equality between citizens before the law, the Haalpulaar of Matam are still very attached to their culture. Today, other people from lower social groups, with regard to the social stratification, are endowed with significant political leadership to the point of becoming leading political figures in the area. One of them, Mayor of a locality and MP at the National

Assembly of Senegal, also member of the National Office of the ruling party, is described as "The Lion of Bosséa" by his supporters, given his political stature. However, this "Lion" of the political arena is not "his Majesty" in the collective awareness. He is not the king. While in the past, the one who held this title, "The Lion of Bosséa", benefited from all kinds of esteem thanks to his political rank and above all his social rank, the new Lion rather demonstrates the complexity of the political culture of the very society. Through an anthropological approach based on field research, (interviews, exploitation of written sources, photography), I question social representations of the foundations of political legitimacy from yesterday to date in the Haalpulaar society.

Keywords: *legitimacy, political culture, Haalpulaar, Matam, caste.*

Introduction

La légitimité politique rime-t-elle avec la légitimité sociale et vice-versa à Matam ? De quoi la légitimité politique est-elle le reflet dans cette localité située au nord du Sénégal ? Bref, quel est le fondement de la légitimité politique chez les populations haalpulaar (ceux qui parlent peul) de Matam ? Ce questionnement est au centre de cet article.

Elle est une construction sociale. Elle est dynamique. La légitimité peut, non seulement, être comprise comme l'expression du pouvoir qui consacre ou assure le droit à la domination à son détenteur, mais aussi comme un droit reconnu à une personne ou à un groupe de personnes de penser, de parler et d'agir au nom d'une communauté (Hatzfeld, 2014). En étudiant la stabilité des formes d'organisation politique, Max Weber (1919) considère que la stabilité d'un pouvoir dépend de son acceptation sociale, donc de sa légitimité. Celle-ci dépend de la culture politique, entendue comme « un héritage plus ou moins fluide de savoirs, de croyances et de valeurs qui donnent sens à l'expérience routinière que les individus ont de leurs rapports au pouvoir qui les régit et aux groupes qui leur servent de référence identitaire » (Braud, 2018 : 664).

La culture politique n'est pas figée. Avec elle, les bases de la légitimité ont considérablement évolué. Au Sénégal, tous les jours ou presque, on se plaît à éprouver la légitimité des dirigeants. Aujourd'hui, il semble que l'ère des chasses gardées par un clan, une aristocratie sont mises à rude épreuve non seulement, à cause de l'incapacité des politiques à améliorer le vécu des populations, mais aussi et surtout grâce à l'ouverture du champ politique favorisée par le processus de démocratisation des

élections (Deliège, 2004). Cela permet à tous les citoyens, quelles que soient leurs catégories sociales, d'aspirer à prendre part à l'exercice du pouvoir. Grâce à la conscience politique de plus en plus développée, les citoyens de toutes les classes sociales, à défaut de s'engager en politique, se politisent davantage.

Le département de Matam, composé en majorité de haalpulaar, est une société organisée en classes. Depuis fort longtemps, la gestion de la cité est contrôlée par une catégorie sociale, les *toorobbe* issus du groupe social *rimbe*. Cette catégorie cristallisait, voire monopolisait le jeu politique (Diop, 2009). Les grands partis politiques se structuraient autour de cette catégorie. Leurs instances locales furent dirigées et animées par les membres de cette classe sociale. Aujourd'hui, avec la conscience politique en éveil, grâce au processus de démocratisation au niveau local, à l'éducation et à l'immigration, on assiste à une sorte de révolution silencieuse dans l'arène politique de Matam (Jaffrelot, 2005). Des catégories, longtemps restées à l'écart du jeu politique et démocratique, émergent et participent activement à la vie politique de la localité. Leurs membres ne restent plus des leaders issus des catégories dites supérieures. Ils s'engagent et, au même titre qu'eux, affichent la volonté de diriger des collectivités territoriales. Certains y parviennent. L'un d'eux, que nous appelons FaBaKar, joue un rôle de premier plan dans l'arène politique de Matam. Son envergure politique lui a valu le sobriquet de « lion du Bosséa », nom que l'on attribue à l'homme politique le plus influent ou important de la localité. Toutefois, ce « lion » est-il roi ? Comment les consciences appréhendent-elles cette couronne du nouveau roi ? Ce roi peut-il parler au nom des populations ?

Notre démarche est compréhensive. Elle est basée sur une enquête de terrain. Elle privilégie principalement l'entretien de type ouvert (Olivier De Sardan, 2008) et l'observation de type dissimulé, eu égard à la sensibilité de la question liée aux castes. Des photographies et la consultation de la presse en ligne, de Facebook ont permis de compléter et de disposer d'informations riches et variées sur cette problématique. En nous inspirant du triangle d'Ian Dey (1993), l'ensemble de ces informations subiront un traitement « artisanal ». D'abord, la transcription et/ou retranscription des entretiens a permis de disposer d'un corpus riche et varié. Ensuite, la classification ou le rassemblement

d'informations de mêmes catégories. Enfin, leur connexion, ont permis, grâce à une analyse de contenu, de présenter les résultats qui suivent.

1. *Nés pour diriger, un fondement de la culture politique*

Le pouvoir ne peut s'exercer sur les personnes et sur les choses que s'il recourt, autant qu'à la contrainte légitimée, à des outils symboliques et à l'imaginaire. (Balandier, 1985 : 88).

Pour mieux cerner les comportements politiques, les chercheurs ont souvent recours à la notion de culture politique. Elle est ainsi utilisée comme outil d'interprétation et de compréhension des attitudes et opinions politiques. En effet, elle « *permet de sonder les reins et les cœurs des acteurs politiques* » (Berstein, 1992 : 67). Elle peut être considérée comme un ensemble de valeurs et de normes sociales héritées et transmises qui, d'une part, influencent les attitudes politiques des individus d'une même arène, et, d'autre part, structurent leurs rapports avec le pouvoir.

La culture politique d'une société est le reflet de la culture globale dont elle constitue un sous ensemble. En effet, chez les haalpulaar de Matam, l'organisation sociale constitue une dimension importante pour saisir la structure politique. Cette position contraste avec celle de Jean Copans qui relie « *tout au politique* » dans la société sénégalaise. Selon lui, « *que ce soit pour les raisons idéologiques ou politiques très diverses, ou au contraire pour des raisons argumentées de façon théorique, c'est le politique qui fait marcher, qui explique la structure sociale sénégalaise* » (Copans, 1991 : 340). Or, dans la société haalpulaar, à Matam en l'occurrence, des chercheurs ont soutenu le contraire (Diop, 2009 ; Wane, 1969). Cette société est stratifiée. Elle est organisée en trois classes composées de sous-groupes.

À la tête de la hiérarchie se trouvent les nobles ou *rimbe*. Cette catégorie est composée des *toorobbe*, de *fulbe*, de *jaawanbe*, de *subalbe* et de *sebbe*. Les *toorobbe* (*toorodoo* au singulier), maîtres coraniques et imams, juges, propriétaires terriens, etc., connus surtout pour leur maîtrise du Coran. Ces derniers occupent la chefferie, l'*almamia*. Les *fulbe* ou peul sont des éleveurs. Les *jaawanbe* sont des courtisans et conseillers du chef. Les *subalbe* sont des pêcheurs connus pour leur maîtrise des sciences

mystiques. Les *sebbe*, enfin, sont des intendants et percepteurs du pouvoir peul.

La deuxième catégorie composée de *neenbe* (*neeno* au singulier) se caractérise par leur spécialisation professionnelle. On y retrouve les *maabube* (tisserands), les *sakkebe* (cordonniers), les *waylube* (forgerons), les *awlube* (griots), les *buurnaabe* (potiers), les *lawbe* (boisseliers). Il n'y a pas de rapport de domination ou de soumission entre ces sous-groupes encore moins entre la catégorie des *rimbe* et des *neenbe*. Ce sont tous des hommes libres qui entretiennent des rapports d'offre de service ou de don contre don (Mauss, 2007). Toutefois, dans le monde traditionnel, les *neenbe* n'ont pas accès au pouvoir local. Voilà pourquoi, on les considère comme des personnes libres de « seconde catégorie » (Diop, 2009 : 36).

Enfin, la dernière catégorie est composée de *maccube* ou *rimaybe* (esclaves ou descendants d'esclaves). Ce sont des personnes qui dépendent des *rimbe* et qui travaillent souvent pour eux. Elle n'exerce aucun pouvoir local, dans la société traditionnelle.

Cette organisation de la société haalpulaar, issue de la Révolution *Toorodoo* de 1774¹, implique un « ordre symbolique » caractérisé par une inégalité qui déteint sur les consciences individuelles et collectives. La palette des activités à mener, autrefois, est limitée, d'autant plus que l'individu ne peut s'aventurer dans n'importe quel métier, au risque de déshonorer sa famille et sa catégorie sociale. Dans l'imaginaire populaire, ces catégories renvoient d'abord à « l'idée d'une spécialisation héréditaire, c'est-à-dire le fils du forgeron sera forgeron, le fils du cordonnier sera cordonnier comme le fils du griot sera griot » (Tandian, 2003 : 36). Le champ des possibles reste très restreint. Ainsi, pour éviter des conflits ou querelles intra familiaux, on préférerait agir conformément à ce qui fait l'identité du groupe social d'appartenance. A ce propos, Mactar Diouf (1994 : 99) dit que pour « l'instant, l'appartenance de caste limite l'horizon politique d'une personne au Sénégal [encore et davantage au Fouta], pour des fonctions électives à un certain niveau ». Dans le même sillage Wane (1969 : 81-82) soutient :

« Si les toucouleur élisent un *jyaado* [esclave] ou un *nyeenyo* c'est qu'il leur aura été indirectement proposé sur une liste dite « nationale », mais ils ne

¹ Certains parlent de 1776, comme date de la Révolution *Toorodo*, qui va réorganiser la société de ceux qui parlent peul (haalpulaar). Pour plus d'information cette histoire lire : Baila Wane, « Le Fuuta Tooro de ceerno Suleyman Baal à la fin de l'Almamiyat (1770-1880) », *Revue Sénégalaise d'Histoire*, 1981, 2,1 38-50.

considèrent pas leur « mal élu » (*naworaamdo*) comme vraiment habilité à parler en leur nom. Certains le proclament très haut et d'autres se contentent de le penser tout bas, mais le résultat sera finalement inévitable. Si les Toucouleurs ont un chef *nyeenyo* ou *jyaado*, celui-là sera accueilli avec chaleur parce qu'il est peut-être auréolé de la vertu du décret qui l'a « nommé en Conseil des ministres », mais au fond d'eux-mêmes, les administrés nourrissent un mépris désuet pour leur « commandeur » qui n'est après tout qu'un suiviste traditionnel ».

De cette conception et de cette organisation, il en ressort une forte domination des *toorobbe*, sous-groupe qu'on a fini par mythifier et mystifier. Il se place tout « *en-haut du haut* » de la hiérarchie sociale et politique (Banegas, 1998). Wane (1969 : 32) les voit comme des « *personnes au sens plein du terme, définies par l'intelligence, le savoir, la possession des biens et l'autorité, mais également l'orgueil, l'honneur et la générosité* ». C'est la même perception que Samba, appartenant au groupe des *rimbe* et au sous-groupe des pêcheurs, se faisait des *toorobbe*.

« Dans mon village, lorsqu'on était jeune, on n'osait même pas toucher le mur des *toorobbe*. C'était un sacrilège. Cela, pour que tu [nous] comprennes la valeur des *toorobbe* en ce moment-là. Je suis né en 1967. J'ai grandi dans mon village. Il y avait une seule maison qu'on appelait « *galle toorobbe* », [*la maison des toorobbe*], à l'époque. Quand on entrait dans cette maison, c'était pour balayer, pour écouter ce qui se dit, mais pas pour parler. Les *toorobbe* sont des gens qui étaient à la tête de la société. Ils symbolisaient la crème, la pureté, le savoir, la vertu dans la société *haalpulaar*. »

Autant Wane, à travers une forme d'anthropologie endogène (Genest E., 1979), prend difficilement de la distance en décrivant ce groupe auquel il appartient lui-même, autant Samba reconnaît la suprématie des *toorobbe* sur les autres individus de la société *haalpulaar*. En effet, par le biais de la socialisation, cet ordre symbolique est devenu une sorte d'*habitus* dans les consciences individuelles et collectives (Bourdieu : 1980). Cette construction sociale autour des *toorobbe* et de leur place dans la société sont légitimées par une forte adhésion des populations qui, naturellement, acceptaient cet ordre, en faisant de cette catégorie statutaire « *le diamant des haalpulaar* ».

C'est, en effet, un ordre symbolique qui sert « à asseoir des hiérarchies, à souligner les différences d'autorité et de rang, à dire qui doit être au centre de l'ordre social... » Braud (2018 : 51), tout en justifiant la « logique du monopole » politique des *toorobbe* (Diop, 2009 : 46). On assiste dès lors à une instrumentalisation politique de l'ordre sociale qui détermine « la répartition inégale des biens, du pouvoir et du prestige, des signes et des symboles » (Balandier, 1974 :119).

Quelques données permettent de mieux comprendre cette incidence de la culture haalpulaar sur la culture politique du milieu. Hamidou, un homme politique d'une commune de Matam ne comprend pas l'attitude de certains des hommes politiques *toorobbe* qui, par l'entremise de cette pratique, tentent, d'exclure de l'arène politique, des personnes de castes dites inférieures. Analysant les attitudes politiques de certaines personnalités locales, la composition d'une liste, et de leur slogan de campagne, lors des élections locales de 2014, il y voit la volonté des *toorobbe* de maintenir leur « *logique du monopole* » :

« Il y a des gens pour qui pensent que le monde ne bouge pas. Mais non, c'est vrai ! Ils se croient à l'époque de l'Almimia [la révolution *torodo* du XVIII^e siècle]. (...). Je me souviens, dans cette commune, de la première personne à parler de l'APR, [Alliance pour la République, parti du Président Macky Sall], s'appelle Bakari. D'ailleurs, il fait partie des jeunes qui ont cherché des signatures partout au Sénégal pour la reconnaissance de l'APR. En 2008, il a fait Matam, Fatick, Saint-Louis, Thiès, pour trouver des signatures pour Macky Sall. Il venait dans notre chambre, à l'université [Cheikh Anta DIOP] pour nous convaincre d'intégrer l'APR. Lorsqu'il est arrivé ici, il est parti d'abord voir les leaders sur place, dont un vieux dignitaire de parti socialiste, pour lui présenter le nouveau parti. Il l'a éconduit en lui disant : « *toi, maccudo [esclave], comment oses-tu venir me voir et me dire que tu représentes un parti politique ici. Comment oses-tu me dire que veut faire de la politique ! Si je t'entends la prochaine fois, tu auras affaires à moi, sors de chez moi* ». Il l'a chassé de chez lui, convaincu qu'un *maccudo* n'a pas le droit de devenir leader politique. »

Ainsi croient, pensent et agissent certains membres de la société haalpulaar. Ils ne conçoivent pas que des individus issus des castes inférieures aient un mot à dire en politique, *a fortiori*, des ambitions politiques. L'arène politique n'est pas accessible à tous. N'y entre pas qui

veut. N'est pas leader politique qui le désire. Le jeu politique est une chasse gardée. C'est un champ qui n'est labouré que par des « nobles ». On pouvait écrire sur le fronton de l'arène politique de cette société la phrase qui suit : *nul n'entre ici s'il n'est rimbe et plus particulièrement, toorodoo*. Dans cette société, il y a ceux qui sont nés pour être des chefs, pour diriger. Il est donc inacceptable, pour certains individus, que des personnes issues de castes « inférieures » puissent s'engager dans des domaines réservés et dédiés à la « catégorie supérieure » par les us et coutumes. La légitimité d'un homme était déterminée par « l'éternel hier », les valeurs et les mentalités traditionnelles, selon la typologie wébérienne de la légitimité (1919).

Cuche (2010) note que la culture politique ne peut pas être distincte des éléments culturels propres à une société. Ainsi, la culture politique est extrêmement liée à l'ensemble des valeurs et représentations d'une société. Le point de vue d'un cordonnier et immigré de retour, trouvé à l'école de Goly est révélateur de ce prolongement de l'ordre social dans l'arène politique :

« Dans l'histoire politique du Fouta [Matam], ce sont des *toorobbe* qui accaparaient tous les postes politiques ici. Ce sont les Kane, les Ly, les Wone, les Agne qui étaient dans le gouvernement. Demandez à qui vous voulez ici, c'est cela la réalité du Fouta. D'ailleurs les représentants des différentes tendances socialistes à l'époque et les représentants des autres partis politiques sont tous des *toorobbe*. Ce sont eux qui raflaient tous les postes administratifs et politiques de la localité. »

En somme, malgré l'avènement de la démocratie moderne, on note la primauté de l'organisation traditionnelle sur la loi moderne dans cette partie du Sénégal. La culture politique, sous-élément de sa culture globale, était caractérisée par une démocratie traditionnelle. Le fondement de légitimité politique était déterminé par les valeurs et les représentations issues de l'ordre social qui met les *toorobbe* au sommet de la hiérarchie sociale. Voilà pourquoi, l'institutionnalisation du suffrage universel, avec la mise en œuvre de la démocratie électorale est perçue comme une « *dembacratie* », entendue comme l'élection aléatoire « [d'] *un homme qui n'a pas l'extraction sociale et le patronyme requis pour prétendre au pouvoir* » (Diop, 2009 : 20). Dans l'imaginaire, ce processus est considéré

comme « *une atteinte à sa personnalité culturelle* » chez les haalpulaar, (Wane, 1969).

Mais le monde évolue avec les cultures et les mentalités. En ce sens, Philippe Braud (2002) a raison de dire que :

« La culture politique n'est ni étanche ni immuable. La culture politique n'est pas un système clos ni définitivement stabilisé. Elle entre en rapports constants avec d'autres cultures, ce qui provoque hybridations ou crispations défensives. Elle est une sorte d'horizon [...] à l'intérieur duquel évoluent les individus mais qui évolue aussi avec eux. »

Lors des élections locales de 2014, un individu de la catégorie *neembe* et du sous-groupe *des amlube* (griots) fera une percée qualifiée d'historique dans l'arène politique de Matam.

2. FaBaKar, un lion sans couronne

Les mentalités évoluent-elles au même rythme que le processus démocratique ? Comment rendre compte du renouvellement de l'élite politique locale dans cette localité ? Comment de « *simple griot du village* », FaBaKar est-il devenu l'un des hommes politiques les plus influents, voire le plus influent de l'espace politique de Matam de 2012 à nos jours ?

Cette société change, même si elle est « enracinée ». Le contact avec la culture politique moderne, la démocratie n'a pas eu le dessus sur la structure sociale. L'inégalité entre les individus reste le socle sur lequel repose l'organisation sociale. Il est facile de constater, jusqu'à présent, que certaines mentalités ne sont pas au rythme du processus démocratique, quant à l'organisation politique locale. Le legs immatériel des ancêtres semble, jusqu'à nos jours, peser de tout son poids sur l'organisation sociale qui, à son tour, déteint fortement sur l'organisation politique. Toutefois, cela ne veut pas dire que cette société est figée. Elle est enracinée et ouverte en même temps, même si des résistances sont notées.

Le cas de FaBaKar, député, maire et membre du Secrétariat exécutif de l'Alliance Pour la République (APR) renseigne sur la complexité de la société haalpulaar. Certains acteurs politiques, du fait de son extraction sociale, refusent d'adhérer officiellement à l'APR parce qu'un « *griot* » en

est le coordinateur départemental. C'est ce que soutient A. S., conseillère municipale :

« La plupart des opposants de l'APR ici, des riches haalpulaar, je veux dire les *toorobbe*, ne sont pas opposés à Macky [Président Macky Sall], non ! Ils ne sont pas actifs parce que celui qui est le bras droit du Président est un griot. Ils le voient comme un simple griot. Quand le *haalpulaar* dit : « *le griot du président* », c'est une manière de sous-estimer l'honorable député-maire. »

L'extraction sociale fait que certains acteurs politiques qui transposent la culture haalpulaar dans l'espace politique, refusent de reconnaître ou de voir en lui un leader, quitte à geler leurs activités politiques ou leur soutien au Président Macky Sall, certains vont jusqu'à créer des tendances politiques locales pour s'opposer à « *l'hégémonie et au leadership* » du « *griot du président* ». Pour eux, quoi qu'il puisse avoir comme responsabilité politique ou ressource financière, « *il ne demeure pas moins qu'un griot* », soutient A. B sur sa page Facebook. C'est la même remarque que fait celui qui se fait appeler *Thama* sur les réseaux sociaux. Opposant au régime de Macky Sall, ce membre de la communauté *haalpulaar* du Fouta, ne rate jamais l'occasion de rappeler au député ses origines sociales. Pour lui : « *ce monsieur ne sera jamais une référence au Fouta même s'il roulait sur l'or* ».

Cette opposition au statut social de cet homme politique déteint parfois sur les relations entre localités. Son envergure reconnue par la plupart des habitants du Matam, semble plomber des localités comme Thilogne autrefois considéré comme « *salndu fouta* [le pilier du Fouta] ». Certains thilognois refusent d'ailleurs « *son ingérence politique dans leur localité* » (voir photo 1, ci-dessous). Les propos d'un membre de l'Association pour le Développement de Thilogne soutient :

Il y avait quelques décennies, les gens qui sont à 10 km d'ici, où le tout puissant FaBaKar est maire, venaient chercher tout ici. Thilogne était la ville, la capitale de la zone. Sur le plan religieux, nous avons des érudits. Sur le plan politique également, nous avons des hommes influents comme Elimane Kane, deuxième questeur à l'Assemblée nationale, sous le régime d'Abdou Diouf. Il était tellement influent qu'on l'appelait le lion du Bosséa. Cependant, il faut reconnaître qu'il n'avait pas la même envergure et influence que FaBaKar. Aujourd'hui ce dernier étend son influence jusqu'ici en essayant de placer ses hommes. Il doit rester chez

lui et nous laisser tranquille ! Thilogne ne rayonne plus à cause de lui. Tout ce que nous devons bénéficier, en termes d'infrastructures, est détourné vers sa commune. L'hôpital et la gendarmerie se trouvent actuellement dans sa commune. Pourtant, il a grandi ici, mais aujourd'hui, il prépare sa ville au détriment de la nôtre, il nous bloque. Ce qui fait que Thilogne est ferré, Thilogne est mis sous le boisseau par le griot du président, avec effectivement l'accord du Président de la République. »

Photo : Parole aux murs : interférence de FaBakar (Agnam) à Thilogne, élections locales 2014



Source : l'auteur, avril 2019.

La concurrence entre les terroirs est une réalité dans le département de Matam. C'est grâce à cette posture que les immigrés du Fouta se sont engagés dans le développement de leurs villages d'origine. Mais, dans cette occurrence, au-delà de la posture concurrentielle, c'est le statut social de FaBaKar qui est centre des débats dans le département de Matam, . « *Ce griot est en train de mettre Thilogne, la lumière du Fuuta, sous boisseau* » qui offusque les dignitaires *toorodo*.

Il est certain, si ce n'est pas le soutien manifeste et la reconnaissance du Président de République envers FaBaKar, eu égard à son travail de massification et à son statut de membre fondateur de l'APR, il n'oserait jamais se présenter à la délégation d'un quartier, *a fortiori*, à la mairie. Plusieurs acteurs politiques issus de l'aristocratie *haalpulaar* et occupant, jadis, des fonctions politiques importantes dans la localité, se sont opposés, mais pas ouvertement, à son leadership politique. Pour mieux

comprendre la perception que les *toorobbe* ont de lui, nous taquinons, lors d'un entretien, un notable, conseiller municipal, en ces termes :

- **Nous** : *il paraît que FaBaKar est maintenant le roi du Bosséa ?*
- **Lui** : Le roi ! Non, comment un griot peut-il être le roi au Fouta ?
- **Nous** : *Comment [nous faisons semblant de ne pas connaître le statut social de FaBaKar] ! Il paraît qu'il est nouveau lion du Bosséa. Or, le lion représente le roi.*
- **Lui** : [il sourit], *Cela est valable dans la savane ! Ici ce n'est pas la forêt, c'est le Fouta, une société avec sa culture et ses valeurs. FaBaKar fait partie des fondateurs de l'APR et il a fait un excellent travail pour l'élection de Macky Sall. Il a été un acteur très important dans la mise en relation de Macky avec les futanke [habitants ou ressortissants du Fouta] d'ici et de la diaspora, grâce à son statut social. Grâce à cela, il peut entrer partout et parler à toutes les personnalités influentes de notre société, parce qu'il les connaît bien. Aujourd'hui, il jouit des retombés de son implication politique. Le Président ne fait presque rien sans lui concernant Matam. C'est pourquoi, on dit qu'il est un lion, mais cela ne fait pas de lui un roi. Il est courageux, parce qu'il a défié les ténors du régime de WADE au moment où certains se moquaient de lui...*

Il a le courage du lion, mais, pas la place du lion ! FaBaKar ne changera certainement rien contre son identité sociale, qu'il proclame partout. Par ailleurs, il faut reconnaître le militantisme précoce de FaBaKar aux côtés de l'actuel Président de la République, Macky Sall, originaire du département de Matam. Au moment où les personnalités politiques connues et reconnues de Matam hésitaient ou refusaient de suivre le candidat Macky Sall, ce sont des personnes comme FaBaKar qui ont porté, vulgarisé et défendu son projet politique partout et surtout auprès des haapulaar du dedans et de la diaspora. Il a démissionné du PDS (Parti Démocratique Sénégalais) au même moment que son nouveau mentor. Il a été un lien important entre Macky et les populations *multi-situées* de Matam (Dia, 2015). Connaissant les hommes riches de la zone, il joua le rôle de courroie de transmission entre le candidat Macky Sall et ses « *bailleurs haapulaar et soninké de Matam* ». « *Le Président lui est redevable* », soutiennent les populations. Cela se traduit par un soutien politique affiché du Président envers son « ami ».

Dès lors, force est de constater que les populations s'adaptent et acceptent de jouer le jeu, non pas pour forcément remettre en question l'organisation ou les valeurs sociales, mais surtout pour des logiques d'utilité politique de l'individu. Par nécessité ou par pure stratégie, certains acteurs se sont rangés derrière lui pour profiter de sa position auprès du Président de la République. C'est parce qu'il apparaît comme une véritable opportunité politique que les entrepreneurs politiques des classes sociales supérieures ont accepté de se ranger derrière lui. FaBaKar, lui-même, comprend et intègre cette réalité.

S'il n'avait pas l'avantage d'être proche du Président, d'être « *son griot attitré* », il n'aurait certainement pas le courage, avec son niveau de scolarité de CM2, de postuler ou de diriger la liste pour les municipales de 2014. En 2009, il est parvenu, avec la *coalition dekkal Gor*, à remporter les élections dans sa communauté rurale, avant d'en devenir le maire en 2014, avec l'érection de celle-ci en commune. Cette position politique, reconnue de tous, lui permet de disposer d'une légitimité politique avérée dans la zone. C'est ce que reconnaît un jeune homme politique de la commune, lorsqu'il soutient :

« Aujourd'hui ici, ce sont les *toorobbe* et les autres qui se disent supérieures, qui font la queue chez lui [FaBaKar] à Dakar et lorsqu'il revient au village. Ils restent chez lui, dans sa cour, jusque tard dans la nuit, à l'attendre pour qu'il règle leurs problèmes et parfois leurs différends politiques. On les attend dire « *FaBaKar ñawmine* » [FaBaKar, juges-nous]. Parfois, il m'arrive d'en rire et de dire, « *Dieu n'est pas une personne* » ! Des *toorobbe* dans la cour de leur griot, pour demander son aide, pour demander qu'il tranche entre eux, [*il rit et boche la tête*] le monde a vraiment changé. Ceux qui contestent son leadership, parce qu'il est griot, ne le font pas devant lui ou en public, ils se le murmurent entre eux, mais jamais en public. »

Ainsi, depuis l'élection de Macky Sall en 2012, « le griot-maire » est devenu une opportunité politique pour les populations en général et les hommes politiques en particulier. De ce fait, il constitue, pour certains, une sorte de tremplin pour entrer dans les grâces du Président de la République. D'ailleurs, il est perçu, dans la conscience collective, comme « *une clé du palais* » ou « *la porte par laquelle on peut facilement accéder au Président* ». Il est même fréquent d'entendre dire que : « *ce que FaBakar souhaite, le président l'exhause* ». A Matam, on va jusqu'à lui attribuer la

possibilité de faire ou défaire un ministre ressortissant de la localité. Cette position est confortée par les propos de Maxim, un jeune opposant, lorsqu'il révèle qu'un ministre originaire d'un village avait soutenu publiquement que c'est grâce à FaBakar qu'il est nommé ministre :
« Au lendemain de sa nomination en tant que ministre des télécommunications, Y A K, lors d'une rencontre avec ses militants dans son village, en présence de FaBaKar, a dit publiquement « *prions beaucoup pour cet homme [FaBaKar]. Par la grâce de Dieu, c'est lui qui m'avait promis le poste de ministre et voilà que cela se réalise aujourd'hui. C'est un digne fils du Fouta* ». Voilà pourquoi, je considère que FaBaKar est un lion. Il n'est pas petit. Il est adoré et vénéré ici par les populations. »

Cependant, il faut noter qu'en fin politicien, FaBaKar, comprenant parfaitement la fierté et l'orgueil des *baalpulaar*, joue aussi le jeu. On assiste à un véritable jeu d'acteurs entre lui et ses *geer* (nobles). Très souvent en public, lors des rassemblements politiques au Fouta, il ne se gêne pas d'évoquer son statut social, « *je suis griot, de père et mère, et je reste votre serviteur* ». Cette posture lui permet de mettre à l'aise ses « nobles », également d'atteindre ses objectifs politiques et surtout d'asseoir son leadership local. Selon Jombori, un de ses amis d'enfance, FaBaKar a conscience qu'il a le pouvoir et qu'il est au centre des convoitises, mais pour amadouer certains individus :

« Il a une façon de mettre à l'aise ses *geer* [Toorobbe]. Il n'hésite pas à chanter leurs louanges lors des cérémonies et à leur demander de l'argent, comme le veut la tradition. Il le fait avec tact. FaBaKar n'est pas un complexé. Il est fier d'être griot et est très attaché aux valeurs de notre société. »

Il a effectivement conscience de son statut et sait en tirer un avantage. Du reste, c'est même devenu un atout politique pour lui, d'autant plus qu'en fonction des situations, il sait mettre en œuvre une stratégie pour atteindre ses objectifs. Devant ses *geer* [rimbe], il n'hésite pas à « se rabaisser » pour les avoir avec lui. Devant son ami le Président, il remet encore son boubou de griot pour quémander des postes en vue d'insérer politiquement ses militants *geer*. C'est ce même statut qui lui permet de passer d'un ministère à un autre, d'une direction à une autre, pour solliciter l'aide des autorités compétentes en vue de la réalisation de ses projets politiques locaux. Le président de TAD a été témoin de la mise

en œuvre de cet « atout social » pour mobiliser des moyens en vue de réussir l'organisation des 72 heures de l'Association pour le Développement de Thilogne (TAD) :

« Tous les ministres et Directeurs généraux sont ses *geer*. Il les considère ainsi. Je m'en suis rendu compte lorsque nous préparions les 72 h de TAD. C'est lui qui était à la tête de notre délégation. Il a facilité les rencontres avec les autorités ciblées. Il est très efficace. Il nous a fait tellement de facilité que je crains qu'il récupère ou instrumentalise notre association. Il en est capable ! »

Si FaBaKar a acquis cette légitimité politique dans sa commune et par ailleurs dans toute la zone, c'est parce qu'il réalise des projets. Il est différent de certains politiciens qui promettent sans rien concrétiser. C'est le point de vue du vieux Mbodj, immigré en France, aujourd'hui, à la retraite :

« FaBaKar n'a pas de sens interdit et c'est tant mieux pour la commune. Les réalisations qu'il est en train de faire ici, en un temps record, sont remarquables. Le centre de métier, le stade, l'hôpital qui est en construction, l'implantation de la gendarmerie, tout cela c'est grâce à lui. D'ailleurs, c'est lui qui a donné le local qui abrite la brigade en attendant la finalisation de la construction leur bâtiment. Aujourd'hui, à n'importe quelle heure on voit les gendarmes circuler dans la commune. C'était inimaginable, on ne pouvait pas l'imaginer. On était plus Mauritaniens que Sénégalais. Ici, on voyait plus la police mauritanienne que sénégalaise. A cela s'ajoute l'insertion des jeunes. Combien de jeunes de la commune ont été insérés grâce à lui ? Ce sont des centaines qui travaillent actuellement dans différents services de l'État grâce à l'influence de FaBaKar. Et on n'a jamais rêvé de cela, jamais. Moi je l'aime bien, c'est pourquoi il a tout mon soutien. On ne demande que ça nous, quelqu'un qui prend en charge les besoins de la population. (...). Maintenant, les considérations sociales, moi elles ne m'intéressent pas vraiment. Il est en train de faire ce pourquoi il est élu, c'est l'essentiel. Ceux qui évoquent ces choses-là [statut social] qu'ont-ils fait lorsqu'ils étaient au pouvoir ? Rien ! »

« *FaBaKar est au service de sa communauté* », entend-on fréquemment dans sa commune. Il est en train de réconcilier les populations et la politique dans sa localité. Ses réalisations ont fini par lui conférer une légitimité et, du

reste, à faire adhérer des personnes appartenant aux groupes supérieurs. Pour certains, ce qui est important est la capacité de l'individu à contribuer à l'épanouissement des concitoyens. A leurs yeux, c'est cela le critère qui doit présider au choix d'une autorité politique. L'extraction sociale ne doit donc pas, selon eux, être un fondement de la légitimité politique.

Au-delà des autochtones, des allochtones se sont également rendus compte de l'utilité et de l'opportunité que constitue le « *griot du Président* » dans la zone. Mon facilitateur lui-même, originaire de la commune de Ziguinchor, militant du PDS, a changé son lieu de vote juste pour témoigner de sa reconnaissance à FaBaKar, eu égard à ses actions dans le domaine scolaire :

« J'ai fait 8 ans dans la zone, mais ce que FaBaKar a fait en 4 ans, jamais une autorité politique ne l'a réalisé ici. Aujourd'hui, aucun élève n'achète de fourniture scolaire. Les frais d'inscription sont suspendus parce que les dotations de la municipalité les couvrent toute l'année, sans parler de son soutien lors des semaines de base. Il prend tout en charge. C'est la première fois que vois cela dans la zone. Si tous les maires faisaient comme lui, je te jure que l'école publique se porterait mieux. Voilà pourquoi, je le soutiens et je vais voter pour lui lors des prochaines élections. »

Aujourd'hui, FaBaKar est devenu une réalité et une opportunité politique dans la zone. Rien ou presque ne se fait sans lui. Nous avons rencontré de hautes personnalités politiques qui, le temps d'un entretien, se sont mues en véritables adulateurs, pour ne pas dire griots de FaBaKar : « *les griots du griot* ». Ce sont des *torobbe* qui reconnaissent son leadership politique et revendiquent leurs amitiés avec lui. « *FaBaKar est mon frère et mon ami* », soutient l'un des maires du département.

Conclusion

Depuis très longtemps à Matam, la légitimité sociale rimait avec la légitimité politique. L'extraction sociale de l'individu le prédisposait, ou pas, à des postes de responsabilité politique. Mais aujourd'hui, force est de constater que, même si ces représentations sociales résistent encore du fait de l'attachement aux valeurs ancestrales, la culture politique devient de plus en plus souple et dynamique grâce, entre autres, au processus de démocratisation, à l'immigration, à l'instruction et au

changement des attitudes politiques. Elles évoluent en prenant en compte de nouveaux facteurs comme l'utilité sociale qui, souvent, confère une légitimité politique. Celle-ci, autrefois basée sur des critères historico-sociaux, intègre, désormais, des dimensions comme le rôle de l'individu dans l'amélioration des conditions de vie de sa communauté. En d'autres termes, l'utilité sociale d'un individu, d'un groupe crée un sentiment de reconnaissance et de redevabilité auprès des populations. C'est le cas de FaBaKar. Ce descendant de griot, dans cette localité traditionnelle, n'aurait pas le courage de se présenter pour diriger ne serait-ce qu'un quartier. Le voici, grâce à son engagement politique, à sa proximité avec le Président, mais aussi à son travail, devenu l'un des leaders les plus influents dans l'arène politique locale.

Ainsi, l'origine sociale de l'individu tend à devenir plus une « carte d'identité » qu'un critère de légitimité, un objet d'identification sociale, qu'un facteur de promotion sociale. Elle permet simplement de situer l'individu dans une catégorie sociale, mais n'offre pas, *de facto* et *de jure*, un statut social garant d'une légitimité politique. Toutefois, cette légitimité politique acquis sur la base de multiples services rendus ou qu'on pourrait rendre à la communauté n'offre pas une déclassification du statut social de l'individu. Voilà pourquoi, à beau être un « lion » dans le champ politique, si on n'est pas issu de la catégorie des *rimbe* et plus particulièrement du sous-groupe des *toorobbe*, on ne peut être considéré comme roi dans la conscience collective.

Bibliographie

- Balandier George** (1985), *Le Détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.
- Berstein Serge** (1992), « L'historien et la culture politique », in : *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n°35, juillet-septembre 1992. pp. 67-77; doi : <https://doi.org/10.3406/xxs.1992.2567>
https://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1992_num_35_1_2567
- Braud Philippe** (2018), *Sociologie politique*, 13eme édition, LGDJ, Lextenso, 712 p.
- Bourdieu Pierre** (1984), « Espace social et genèse des "classes" », in : *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 52-53, juin 1984. *Le travail politique*. pp. 3-14.

Copans Jean, (1991), « Les noms du G^éer : essai de sociologie de la connaissance du Sénégal par lui-même, 1950- 1990 », *Cahiers d'études africaines*, vol. 31, n°123, 1991. pp. 327-362.

https://www.persee.fr/doc/cea_0008-055_1991_num_31_123_1580

Cuche Denys (2010), *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 128 p.

Deliège Robert (2004), *Les castes en Inde aujourd'hui*, Paris, PUF, 282 p.

Dey Ian (1993), *Qualitative Data Analysis*, London, Routledge.

Dia Hamidou (2015), *Trajectoires et pratiques migratoires des Haalpulaaren du Sénégal: socio-anthropologie d'un « village multi-situé »*, Paris, L'Harmattan, 397p.

Diop Aliou Badara (2009), *Le Sénégal, une démocratie du phénix ?* CREPOS – Karthala, 368p.

Diouf Mactar (1994), « L'échec du modèle démocratique Sénégalais, 1981-1993 », *Afrika Spectrum*, n°1, 47 : 64.

Hatzfeld Hélène (2014), « Au nom de quoi ? Les revendications de la légitimité, expressions de mutations sociales et politiques », 2014/4 n° 8 | pages 25 à 36 ISSN 0042-5605 ISBN 9782749246352 DOI 10.3917/vsoc.144.0025 ; <https://www.cairn.info/revue-vie-sociale-2014-4-page-25.htm>

Jaffrelot Christophe, (2005), *Inde : la démocratie par la caste. Histoire d'une mutation socio-politique*, Paris, Fayard.

Olivier De Sardan Jean-Pierre (2008), *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruyland, 368 p.

Sano Abdou Khadre (2020), *Du mécénat à l'arène politique : engagements des migrants de Matam dans les collectivités locales d'origine*, Thèse de doctorat, Université Gaston Berger de Saint-Louis, soutenue le 25 novembre, 460 p.

Tandian Aly (2003), *Des migrations internationales à la question identitaire. Redéfinition de statuts des migrants Haalpulaar et évolution des rôles féminins dans la vallée du fleuve Sénégal*, Thèse de doctorat, CNRS, UTM, UGB, février, 421 p.

Wane Baïla (1981), « Le Fuuta Tooro de ceerno Suleymaan Baal à la fin de l'Almamiyat (1770-1880) », *Revue Sénégalaise d'Histoire*, 1981, 2,1 38-50.

Wane Yaya, (1969), *Les toucouleurs de Fouta Tooro. Stratification sociale et structures familiale*, Dakar, IFAN.

Weber Max, (1919), *Le Savant et le politique*, Paris, Union Général d'Éditions, 1963, 189 p.