

Djibril SECK

Ordre colonial, identité et masculinité. La lutte à Dakar, 1914 – 1960

Résumé

Phénomène total et profondément ancré dans les traditions locales, la lutte fut fortement investie par les milieux africains de Dakar, surtout à partir de 1914. Pour, d'une part, ne pas se laisser broyés par la machine infernale de l'assimilation culturelle et, d'autre part, briser le carcan démasculinisant dans lequel l'ordre colonial les enfermait, ces milieux firent de la lutte (qui bénéficiait pourtant de l'agrément du pouvoir colonial) un espace de refuge de leurs cultures locales, un vecteur d'affirmation des identités ethniques et un instrument de revitalisation de la masculinité hégémonique autochtone.

Mots-clés : lutte, sport, identités, résistance, virilité.

Abstract

Total phenomenon deeply rooted in local traditions, the wrestling was heavily invested by African communities of Dakar, especially after 1914. In one hand, not to be crushed by the infernal machine of cultural assimilation and on the other hand, break the shackles demasculinising the colonial order in which locked up, these areas made the wrestling (which nevertheless benefited from the approval of colonial power) shelter space of their local crops, a vector affirmation of ethnic identities and an instrument to revitalize Aboriginal hegemonic masculinity.

Keyword: wrestling, sport, identities, resistance, virility

INTRODUCTION

Processus global et profond, la colonisation enfanta un ordre qui s'insinuait dans les creux les plus intimes du corps social autochtone et, tel un séisme, ébranla très fortement les phénomènes et pratiques socioculturels locaux qui se plièrent alors à sa logique. La lutte, notamment celle avec frappe (que la terminologie coloniale désignait sous le vocable de « lutte indigène »), par son ancrage dans les racines de la société autochtone⁹⁰, constituait sans doute un épicycle de ce séisme colonial et, par conséquent, un objet mais aussi un vecteur de profondes transformations sociales et culturelles. En effet, avec son hybridité qui la situe à un point de croisement entre les pratiques corporelles, sportives, ludiques, festives, guerrières et rituelles, la lutte était indéfectiblement liée, d'une part, à la masculinité autochtone dont l'un des principaux baromètres constituait l'activité physique, et d'autre part, aux identités locales dont un des vecteurs d'affirmation était le corps. En plus, l'immense enthousiasme populaire qu'elle suscitait, son installation dans la logique marchande (favorisée par la (néo)monétarisation de l'économie inhérente à la construction de l'ordre colonial) et les stratégies de détournement des normes coloniales auxquelles elle donnait lieu en faisaient un espace de déploiement de la résistance coloniale.

La lutte doit alors susciter une plus grande curiosité de la recherche historique qui ne l'a pas encore abordée à la lueur des processus d'affirmation des identités (ethnique, spatiale, masculine) et de résistance à la domination coloniale qui y étaient à l'œuvre. Cette présente étude se propose de combler cette lacune. Ainsi, elle s'interroge sur l'attitude du pouvoir colonial à l'égard de la lutte et se demande dans quelle mesure celle-ci a été une scène de contestation coloniale, un marqueur d'identités et un instrument de reconquête d'une masculinité fragilisée par l'ordre colonial.

Pour apporter des réponses à ces interrogations, le questionnement de sources d'archives, de documents officiels (journaux officiels et actes officiels portant sur le sport et l'activité physique), de périodiques (comme le quotidien *Paris-Dakar*), de sources orales et l'exploitation d'études et de travaux s'avèrent nécessaires.

Une ville comme Dakar, alors haut lieu de la colonisation⁹¹ et donc espace de réajustements et de reconfiguration des identités locales et des rapports de genre⁹² notamment de la masculinité, constitue un cadre idéal pour cette étude d'autant qu'à partir de 1914, date du triomphe manifeste des logiques de

⁹⁰ Pour se convaincre de l'ancrage précolonial de la lutte, qui est une pratique très ancienne au Sénégal, lire Paul Sigrid. Il fait cas de combats de lutte au Sénégal en 1689. Sigrid, P. (1987). *The wrestling tradition and its social functions*. In J. William Bqker and A. Manga, *Sport in Africa. Essays in social history*. New York: Africana Publishing Company, p. 25.

⁹¹ Dès que Louis Faidherbe relia Saint Louis à Dakar en 1857, cette dernière s'imposa comme un élément clé dans le dispositif de maillage du territoire de la colonie du Sénégal. Avec sa position géographique stratégique et l'implantation d'une armature administrative et d'un dispositif économique, elle devint un point de prestation de services administratifs et commerciaux, un site de lancement de la colonisation de ce qui sera l'AOF et un pôle d'attraction de nombreuses populations.

⁹² Les rapports de genre sont historiquement changeants et structurés par les idéologies et les croyances. De ce point de vue, nous pouvons affirmer que la colonisation avait favorisé des ajustements et des reconfigurations dans les rapports de genre locaux. Pour plus d'informations sur les bouleversements induits par la colonisation sur ces rapports, lire Christelle, T. (2011). *La virilité en situation coloniale*. In A. Corbin (dir.) *Histoire de la virilité*, tome 2, 331-347. Paris : Le Seuil. ; Gautier, A. (2003). *Femmes et colonialisme*. In M. Ferro. *Le Livre noir du colonialisme*, 569-607. Paris : Robert Laffont.

l'urbain avec la fondation de la "ville noire" de Médina (Faye, 2002: 311), elle offrait les conditions d'épanouissement des loisirs autochtones comme la lutte qui attira très tôt l'attention du pouvoir colonial .

I La lutte, dans les bonnes grâces du pouvoir colonial ?

Intégrant des pratiques physiques, sportives et culturelles, la lutte ne laissait guère indifférent un pouvoir colonial décidé à s'installer durablement dans la logique du « tout contrôle ». La prégnance de son versant physique ne pouvait la mettre hors du champ des préoccupations du colonisateur, surtout au lendemain de la Première Guerre mondiale. Les conclusions du recensement (établi en Afrique occidentale par le Ministère français de la guerre en 1921) stipulant que « *le noir de l'Afrique occidentale est un sous alimenté qui, à 19 ans, âge de l'incorporation n'a pas atteint un développement physique suffisant* » (Danthu, 1997 : 42) révélaient, selon les autorités coloniales, une situation démographique alarmante qui ne peut aider à la réalisation de l'objectif colonial de faire de l'AOF « *un réservoir d'hommes aptes à contribuer au développement de la France pendant la paix et prêts à la défendre si elle était attaquée* »⁹³. Cette situation incita les pouvoirs publics coloniaux à développer l'activité physique en AOF dans le but de former des individus robustes, capables d'assurer la sécurité de la puissance colonisatrice et la mise en valeur des colonies. Ainsi, par une circulaire du 15 juin 1923, le ministre des colonies Albert Sarraut enjoignit aux gouverneurs généraux « *de redoubler d'efforts en faveur du développement et de la diffusion de la culture physique parmi les populations coloniales* »⁹⁴. Même si le colonisateur considérait que sa culture physique était plus apte à servir de d'instrument de colonisation (Abassi, 2009) et de « *vecteur de civilisation* »⁹⁵, la lutte, pratiquée avec un investissement élevé d'efforts physiques, pouvait aussi être mise à contribution dans l'objectif colonial « *d'amélioration de la race noire* » (Danthu, 32). En plus pour l'envahisseur, la lutte concordait avec le caractère enfantin et l'intelligence inférieure que le discours colonial de l'époque attribuait aux « indigènes ». Ces derniers ne devaient ainsi pratiquer, selon les pouvoirs publics coloniaux, que des « *sports simples, qui ne nécessitent pas de matériel spécial, de fortes dépenses* », régis par des « *règles et principes techniques et tactiques qui ne sont pas compliqués* » (Danthu, 33)

La lutte bénéficiait alors de la bienveillance des autorités coloniales. Celle-ci se manifesta à la fin des années 20 par des autorisations d'organiser des séances payantes de lutte octroyées à des entrepreneurs de spectacles comme Maurice Jacquin et Décayeux Henri Camille. Le premier eut l'idée d'ériger en 1927 pour la première fois le *lamb* en spectacle payant sur un ring installé dans sa salle de projection cinématographique dénommée *Le Rialto* sis à ce qui s'appelait alors l'avenue du Barachois, actuel emplacement de la BCEAO Siège. (Seck, 2007 : 65) Quant au second, il était autorisé par l'administrateur de la Circonscription de Dakar à organiser régulièrement des spectacles de lutte sur un terrain situé en

⁹³ *L'éducation physique aux colonies*, fascicule édité par le Sous-secrétariat de l'Education, Joinville-le-Pont, 1930, p. 37. Source citée par Danthu, B. D. (1997). *Le sport en noir et blanc : du sport colonial au sport africain dans les territoires français d'Afrique occidentale (1920-1965)*. Paris : l'Harmattan, p. 30.

⁹⁴ Circulaire du Ministère des Colonies, n° 385 / 1, 15 juin 1923. Citée par Danthu, B. D. *op. cit.*, p. 34

⁹⁵ Le colonel Bonavita défendait cette conviction en affirmant en 1923 que « *l'organisation de l'éducation physique constitue un des buts les plus éminents et les plus essentiels de l'action civilisatrice dans un pays neuf* ». ANS, 5D 195 (83), Rapport annuel du comité central d'éducation physique et de préparation militaire établi en 1923 par le président, le colonel Bonavita.

bordure des routes de Ouakam et du champ de courses⁹⁶. Ces spectacles donnèrent d'ailleurs le coup d'envoi de la marchandisation de la lutte.

Cette bienveillance tenait aussi à la parfaite adaptation de la lutte avec le système sportif ségrégué que les autorités coloniales voulaient instaurer dans les colonies, surtout dans les années 20 et 30 (Timothee, 2006 : 63). En effet, une sorte d'apartheid sportif, qui relevait surtout de la réticence des Français à se mesurer avec des athlètes noirs, était de mise d'autant que le syndrome Siki restait encore vivace dans les esprits. Alors, le scandale qui fit suite à la victoire à Paris du boxeur sénégalais Battling Siki⁹⁷ sur Georges Carpentier le 22 septembre 1922 ne devait plus se reproduire. Déjà bien avant cette victoire que la presse française d'alors qualifiait de « véritable tragédie »⁹⁸, Pierre de Coubertin notait en 1913 qu'« une victoire, même pour rire, pour jouer de la race dominée sur la race dominatrice » peut être interprétée comme « un encouragement à la rébellion »⁹⁹. La frilosité d'organiser des compétitions entre Blancs et Noirs (puisqu'elles pouvaient, selon le pouvoir colonial remettre en cause l'ordre colonial et devenir des vecteurs d'idées subversives) et la crainte qu'une défaite ne ternît le prestige du Blanc et n'entamât son autorité perdurèrent jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale. Par exemple en 1935, le lieutenant-gouverneur du Niger se prononçait contre les matches de football, même amicaux, entre Français et autochtones parce que « le prestige de l'Européen sur quoi résidait notre domination en ce pays a tout à perdre en ces rencontres mixtes ou l'Européen n'est pas forcément le plus fort »¹⁰⁰. De même en 1936, le lieutenant-colonel Cazeilles, président du comité central, conseillait « pour des raisons de prestige, et pour éviter des incidents toujours possibles entre éléments blancs et noirs » de s'abstenir de compétitions mixtes¹⁰¹. Ainsi, les autorités coloniales tenaient à éviter aux Français « l'humiliation d'être parfois tapés par des éléments soumis la veille »¹⁰². Elles ne pouvaient alors qu'adopter une attitude tolérante à l'égard de la lutte, une affaire de Noirs, qui excluait la possibilité de réédition de l'exploit de Battling Siki¹⁰³.

Cette tolérance s'expliquait également par la quasi inexistence autour de la lutte d'associations sportives souvent placées sous haute surveillance par l'Etat colonial qui craignait qu'elles ne servent de paravent aux activités politiques et religieuses. D'ailleurs, pour éviter l'essor du mouvement associatif dans les colonies, les autorités « métropolitaines » n'y avaient pas étendu la loi du 1^{er} juillet 1901 sur les associations¹⁰⁴. Bien

⁹⁶ *Journal officiel de l'AOF*, n° 1372, 20 décembre 1930, p. 1059

⁹⁷ Battling Siki est un boxeur sénégalais né (avec le nom Amadou Mbarick Fall) le 16 septembre 1897 à Saint Louis et mort le 15 décembre 1925 à New York. Le nom « Siki » serait une déformation du terme wolof *siguil* (qui signifie relève toi) qu'il lançait à ses entraîneurs. Pour plus d'informations sur ce premier africain champion du monde de boxe, lire Peter, B. (2006). *Battling Siki : A tale of Ring Fixes, race and murder in the 1920 s*. Arkansas: University of Press. et Timothee, J. (2006). *Champions noirs, racisme blanc. La métropole et les sportifs noirs en contexte colonial (1901-1944)*. Grenoble : Presses universitaires de Grenoble.

⁹⁸ « Le noble art de la boxe passe un sale moment. Notre Charpentier national a été battu par un nègre sénégalien... ». Veber, P. Les Noirs gagnent. In *Le Gaulois*, 27 septembre 1922, p. 1

⁹⁹ Coubertin, P. (1913). *Essai de psychologie sportive*. Paris : Payot. Cité par Danthu, *op.cit.*, p. 42.

¹⁰⁰ ANS, 5D183 (100) : Annotation du lieutenant gouverneur du Niger à propos du rapport annuel de 1934 sur l'organisation de l'Education physique en AOF établi par le lieutenant-colonel Montangerand, 14 août 1935.

¹⁰¹ ANS, 5D195 (100) : Rapport annuel sur le fonctionnement de l'éducation physique et de préparation militaire (année 1936), établi par le lieutenant-colonel Cazeilles, 11 mars 1937

¹⁰² Berger, M. Les athlètes noirs accomplissent parfois des prouesses extraordinaires. In *L'auto*, 20 mai 1927, p. 2

¹⁰³ « Ne recommençons pas cette expérience. Ces résultats ne sont pas à l'honneur de la rance blanche ». Veber, P. *op. cit*, p. 1

¹⁰⁴ La loi du 1er juillet 1901 et le décret du 16 août de la même année constituent les deux textes fondamentaux sur lesquels repose le fonctionnement des associations en France. Elle définit l'association comme la convention par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun d'une façon permanente, leurs connaissances ou leur activité dans un but autre que de partager des bénéfices. Pour de plus amples informations sur cette question, lire Laville, J.-L. (2010). *Politique de l'association*. Paris : Éditions du Seuil .

au contraire, le pouvoir colonial renforça la répression de l'activité associative¹⁰⁵ qui semblait connaître une recrudescence (Mignon, 1986 : 22) En 1923, le général Claudel, commandant supérieur des troupes du groupe AOF, déplorait la prolifération de « sociétés où les questions religieuses et politiques tenaient une place plus importante que le sport »¹⁰⁶ et estimait qu'il « était indispensable d'éviter des associations comprenant exclusivement des membres musulmans. »¹⁰⁷. Les autorités coloniales percevaient, en effet, les confréries musulmanes comme les seules forces de résistance capables de noyauter les associations sportives. Elles tentèrent alors, durant toute la période de l'entre-deux guerres, de placer sous très haute surveillance ces associations (Danthu, 65) qui n'étaient pas cependant indispensables à la pratique d'un sport individuel comme la lutte. Celle-ci ne pouvait donc être dans leur ligne de mire.

Si le pouvoir colonial donnait son assentiment à la lutte, c'est peut être aussi parce qu'il considérait que celle-ci pouvait contribuer à sa stabilité en servant d'exutoire à la soif de révolte violente contre l'ordre colonial. Les combats de lutte donnaient parfois lieu à des scènes de violence qui frisaient parfois l'inhumanité¹⁰⁸ et à des bagarres généralisées, surtout en cas de contestation du verdict. Et l'administration coloniale n'entreprenait aucune action d'envergure pour les enrayer. Peut être qu'elle avait compris que la violence dans l'arène pouvait assurer sa « paix armée » en constituant un canal d'évacuation pacifique à l'agressivité juvénile et une forme de contrôle du trop plein d'énergie des jeunes (Faye, 315).

En tant que loisir populaire¹⁰⁹, la lutte pouvait aussi être perçue par l'Etat colonial comme « opium du peuple » et donc comme moyen d'affaiblir les risques de soulèvements populaires. En effet, pour s'exiler d'une réalité aliénante et satisfaire ainsi leur besoin de desserrer l'étau colonial en rompant avec un quotidien synonyme de crainte, de frustrations, d'humiliation, les colonisés se refugiaient dans la lutte ; ce qui pouvait les distraire de la domination à laquelle ils étaient soumis, et les détourner alors de toute action revendicative ou subversive.

Enfin, avec les loyautés régionales et ethniques qu'elle entretenait, la lutte servait d'espace d'expression et de régénération des identités ethniques et spatiales, et pouvait alors ralentir le processus d'émergence et de consolidation du sentiment national. Elle s'inscrivait donc en droite ligne de « l'idéologie du tribalisme » que les colonisateurs avaient cherchée à construire en fomentant des divisions ethniques et spatiales¹¹⁰ et pouvait alors bénéficier de leur agrément.

Cependant, même si la lutte semblait être dans les bonnes grâces du colonisateur, une forme de résistance à l'ordre colonial s'y déployait.

¹⁰⁵ Mignon, J. M. (1986). Le destin de la loi de 1901 sur les associations en Afrique occidentale française. *Les Cahiers de l'animation*, 55, p. 22

¹⁰⁶ ANS, 2G23 (82) AOF, Lettre du général Claudel au gouverneur général de l'AOF, 22 janvier 1922.

¹⁰⁷ *Ibid*

¹⁰⁸ Voir p. 19 .

¹⁰⁹ Les combats de lutte drainaient une foule immense. Exemple, le duel mettant aux prises Moussa Ndiaye, lutteur originaire de Thiès, et Babacar Thiaw de Yoff, le 19 décembre 1937, avait mobilisé 3000 spectateurs. *Paris-Dakar*, n° 578, 23 décembre 1937, p. 3.

¹¹⁰ Speigel, 1989, cité par Ayesha, M. (2004). *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*. Paris, Dakar : Karthala et Codesria, p. 74.

II La lutte entre marqueur d'identité et acte de résistance coloniale

1 L'arène, un lieu d'affirmation identitaire

L'exponentielle croissance démographique de Dakar du début du XIX^e siècle à la veille de la Seconde Guerre mondiale¹¹¹ et la diversification de sa population¹¹² accentuèrent le besoin d'identité qui devint ainsi un outil de singularisation et de séparation des entités ethnoculturelles. En effet, c'est au contact avec l'autre que l'individu prend davantage conscience de son identité et éprouve le besoin de s'y accrocher et de la mettre en évidence. Dans ce contexte, l'expression identitaire multiplia ses lieux et vecteurs d'affirmation parmi lesquels la lutte occupait une place de choix. Se déclinant suivant des variantes ethniques et régionales¹¹³, la lutte constituait alors pour les autochtones un instrument de mise en relief de leurs spécificités ethniques et spatiales.

Parmi les expressions identitaires qui s'affirmaient dans l'arène, celle cristallisée autour d'un terroir était sans doute la plus audible car, les lutteurs les plus célèbres mettaient en avant leur origine géographique et se faisaient les porte-étendards de leur terroir. Par exemple, Médoune Khoulé (l'un des plus grands lutteurs des années 20 et 30) mettait en avant son ancrage dans le kajoor¹¹⁴. Babacar Thiaw (champion de l'AOF en 1933-1934) se considérait avant tout comme le représentant de Ouakam.¹¹⁵ Moussa Faye (lutteur célèbre des années 30) se drapait dans la bannière de Guerew.¹¹⁶ Abdourahmane Ndiaye (le plus célèbre lutteur des années 40) se faisait appelé « le lion du Jander » pour mettre en exergue sa localité d'origine, Jander.¹¹⁷ D'ailleurs, des villages comme Jander, Pekess (avec son lutteur porte-étendard, Khaly Ndiago), Soguère, Guerew, Yène (avec son représentant, le lutteur Billa) étaient sortis de l'anonymat grâce aux lutteurs. Et si ces derniers les mettaient en exergue, c'est parce que, transmués en terroirs, ils recelaient une forte dimension identitaire¹¹⁸ et étaient alors susceptibles de susciter des mobilisations et des ralliements¹¹⁹ autour des lutteurs.

Par ailleurs, puisque l'identité vécue n'est ni unique ni exclusive, il existait d'autres identités dépourvues d'assises spatiales. Il s'agit principalement de l'identité ethnique sous la bannière de laquelle bon nombre de

¹¹¹ De 18400 en 1904, la population de Dakar était passée à 92000 habitants en 1936 ; soit un quintuplement en trente ans. *Recensement démographique de 1955*, fascicule édité en 1956, p. 6

¹¹² A la fin des années 20, la population dakaroise était composée d'Européens Français (au nombre de 5483), d'Européens étrangers (2206), de Levantins (1877), de métis français (2563), de métis étrangers européens (304), d'Africains de nationalité française (56849), d'Africains étrangers (1697). *Paris-Dakar*, n° 21, 28 juin 1933, p. 2.

¹¹³ La lutte se faisait à l'échelle de la Sénégalie selon des techniques propres ou communes à différents groupes ou sous-groupes ethniques. Pour des détails sur les variantes ethniques de la lutte, lire Bidiar, I. (1990). *La lutte traditionnelle avec frappe à Dakar : quelles perspectives ?* Dakar : INSEPS, Mémoire de maîtrise STAPS, 1990.

¹¹⁴ *Paris-Dakar*, n° 13, 03 mai 1933, p. 3

¹¹⁵ *Paris-Dakar*, n° 16, 24 mai 1933, p. 4

¹¹⁶ *Paris-Dakar*, n° 17, 31 mai 1933, p. 3

¹¹⁷ *Paris-Dakar*, n° 1901, 24 avril 1942, p. 2

¹¹⁸ Dans le contexte colonial (et même bien après l'indépendance) et dakarois, le lien avec le terroir était un élément identificateur. Ainsi, les Africains de Dakar mettaient en avant leur appartenance à un terroir et se définissaient comme *jambur jambur*, *baol baol*, *cajor cajor*, etc. D'ailleurs, devant des boutiques ou sur les véhicules de transport en commun, il était fréquent de voir des écriteaux du genre « *jambur* boutique, *cajor* transport », etc.

¹¹⁹ Des associations de supporters regroupant souvent les ressortissants de la localité d'origine du lutteur concerné avaient pignon sur à Dakar dans les années 30. L'association des supporters de Babacar Thiaw (grand champion de l'AOF des années 30) en était une. *Paris-Dakar*, n° 03, 22 février 1933, p. 3.

lutteurs se drapaient. D'abord, les surnoms¹²⁰ des lutteurs témoignaient d'une appartenance ethnique. Samba Diallo par exemple, lutteur célèbre des années 30, se faisait appelé Firdou pour signaler son identité peulh et apparaître comme le porte-drapeau du Fouladou.¹²¹ Abdourahmane Ndiaye avait pour surnom *Falang*¹²² ; ce qui mettait en évidence son appartenance à l'ethnie lébou. Ensuite lors des *bak*¹²³, chaque lutteur s'efforçait d'exposer l'accoutrement, le folklore et surtout la corporéité de son groupe ethnique. Ainsi, le lutteur wolof déclamaient sa propre louange en déclinant son ascendance (pour mettre en exergue son appartenance à l'ethnie wolof) et en citant ses faits de gloire. *Falang* par exemple terminait toujours son fameux *bak* « *masambay mbery ndaw bey du rass demu falang* » par décliner sa filiation (fils d'Alé Fall Ndiaye et de Téning Ndoye) qui le rattachait à la communauté lébou¹²⁴. Quant au lutteur sérère, il signalait, lors des *bak*, sa spécificité culturelle par une gestuelle complexe (qui incluait le code des défis et des danses de victoire), un accoutrement appelé *Mbap*¹²⁵, la corne d'antilope qu'il tenait entre les mains et les jambières¹²⁶ qu'il portait. Samba Sarr, Fine Thiam de Fadiouth, Manga de Kaolack furent dans les années 30 et 40 les principaux porte-drapeaux des Sérères dans l'arène.¹²⁷ Enfin, le lutteur toucouleur comme Abou Tobo Guéye des années 40 et 50 cherchait aussi à refléter la culture du Fouta à travers son pantalon bouffant appelé *danla*.¹²⁸

En plus de ces pratiques (danses, accoutrements) qui suggéraient que le corps était un haut lieu d'expression des cultures locales, une crispation identitaire se manifestait également dans les arènes de Dakar, notamment par la réticence de certains lutteurs (souvent du fait de leurs supporters) originaires du même terroir ou appartenant à la même communauté ethnique de s'affronter. Le combat opposant Abdourahmane Ndiaye Falang à Soulèye Ndoye, deux lébous, avaient suscité une vive polémique et déclenché l'ire de certains membres de cette communauté.¹²⁹ D'ailleurs à partir des années 50, cette accentuation du cloisonnement identitaire¹³⁰ dans les arènes de Dakar donna naissance à des regroupements de lutteurs épousant les contours d'une ethnie ou d'un terroir. Celui constitué par Fodé

¹²⁰ Bon nombre de lutteurs cachaient leur nom à l'état civil pour se prémunir contre les mauvaises pratiques mystiques de leurs adversaires. Ils se faisaient alors appelés par un surnom. El Hadji Ousmane N'Doye est né le 01 janvier 1922 à Rufisque. Ancien comptable à la NOSOCO, il avait passé toute sa jeunesse entre Dakar et Rufisque. Il est mort en 2008. Entretien réalisé le 22/06/2006 à Keury Kao (un quartier de Rufisque) à l'occasion de la rédaction de notre thèse.

¹²¹ *Paris-Dakar*, n° 17, *op. cit.*, p. 3

¹²² *Falang*, un terme qui renvoie au parler *lébou*, signifie bousculer, pousser avec mépris.

¹²³ Composé avec un air rythmé et dansant, le *bak* ou exultation est assimilé à une jactance. En effet, pour apeurer son adversaire tout en s'insufflant un regain de courage, le lutteur récite ses titres de gloire en énumérant tous les champions qu'il a terrassés.

¹²⁴ El Hadji Ousmane Ndoye, informateur déjà cité.

¹²⁵ Le *mbap* ci comportait « *un pagne d'environ d'un mètre de long sur un mètre de large noué autour de la taille et passé entre les jambes, à l'inverse du sens du port habituel, de sorte que la partie tombante se retrouve derrière soi* ». Ndiaye (R.), Conférence publique tenue à l'Institut Goethe de Dakar le 09 avril 1996. Transcrite dans le site www.enda-sigie-org/bases/sigie/edocs-ndia-lutte_trad_serere.pdf. Consulté le 26 juillet 2015

¹²⁶ Les jambières étaient faites « *de cauris, de morceaux de peaux de certains animaux, de bouts de bois fixés à de solides fils de coton noués à plusieurs endroits* », *Ibid.*

¹²⁷ *Paris-Dakar*, n° 17, *op. cit.*, p. 3 ; *Paris-Dakar*, n° 1901, *op. cit.*, 1942, p. 2

¹²⁸ « Les icônes des arènes sénégalaises », Exposition organisée au musée Théodore Monod, IFAN, Dakar, novembre 2014

¹²⁹ El Hadji Ousmane Ndoye, informateur déjà cité.

¹³⁰ Dans les années 40 et 50, la consolidation d'une échelle globale, large et méconnue induite par l'expansion démographique à Dakar dont la population est passée de 185.400 en 1948 à 230.579 en 1955, soit une augmentation de 80%, (*Recensement démographique de 1955, op. cit.*, p. 6) a rendu plus prégnantes les identités locales et entraînait du coup un renforcement du cloisonnement identitaire à Dakar.

Doussouba¹³¹ et Falaye Baldé¹³² pour porter haut le flambeau du Fouladou Pakao dans l'arène en était un ; et son règne fut tellement hégémonique que la première défaite de son chef de fil Fodé Doussouba, le 18 avril 1958, devant Demba Thiaw Diène, un lébu de Yoff, était ressentie par toute la communauté léboue comme un immense succès et un fait historique.¹³³

Ce repli identitaire faisait de l'arène un lieu de reconstruction des solidarités ethniques ou villageoises¹³⁴ et un étayage identitaire à l'aide duquel les « néo dakarois », délestés de leur terroir c'est-à-dire leur premier ancrage, s'accrochaient à leur culture locale pour que leur délocalisation ne se paie pas en désaffiliation.

En somme, l'arène était, durant la période coloniale, un terrain où se déployaient des rivalités (parfois fraternelles) entre groupes ethniques et ressortissants de terroirs différents. Chacun de ces groupes cherchait à faire étalage de son adhésion aux valeurs célébrées dans l'arène (bravoure, honneur, héroïsme, etc.) en faisant briller son étoile au firmament de la lutte qui était aussi investie par les colonisés (surtout le segment non occidentalisé) pour poser des actes de résistance à l'ordre colonial.

2 La lutte, un acte de résistance anti coloniale

Pour venir à bout de la colonisation, présente dans toutes les sphères de la société coloniale, les autochtones déployèrent une résistance d'usure, multiforme qui s'opérait dans des domaines comme celui des pratiques corporelles et sportives. Cette résistance en sourdine pouvait se déployer sur ce terrain d'autant plus que les pratiques physiques et sportives de type occidental constituaient aussi un instrument de colonisation.

Elle s'exprimait d'abord à travers l'immense engouement populaire autour de la lutte. Face au rouleau compresseur de la politique coloniale d'assimilation et de façonnage de l'autochtone, des colonisés s'arc-boutèrent sur la lutte pour ne pas voir tarir les sources de leur culture. En effet, indissolublement liée aux valeurs locales, la lutte, qui n'était pas encore dénaturée par sa sur-marchandisation, apparaissait dans le contexte colonial comme un phénomène total, et était ainsi l'expression la plus achevée des cultures de terroir. Alors, l'enthousiasme populaire qu'elle suscitait procédait d'une tendance à la relocalisation et à la revitalisation de ces cultures, et était alors significative de leur résistance aux coups de boutoirs de la colonisation.

Cet enthousiasme populaire autour de la lutte était d'autant plus assimilable à une résistance culturelle et identitaire qu'il contrastait avec l'aversion des autochtones (notamment le segment non occidentalisé) pour les activités physiques et sportives de type occidental, surtout durant la période qui précéda la Seconde Guerre mondiale. Certaines autorités coloniales mettaient en avant les préoccupations religieuses des

¹³¹ Avec plus de 150kg de muscles pour près de 1,90m, Fodé Baldé plus connu sous le nom de Fodé Doussouba, a laissé une marque indélébile dans l'histoire de la lutte sénégalaise. Son coup de poing redoutable installa, à la fin des années 50 (la source n'a pas précisé la date), son adversaire Bécaye I dans le coma pendant 24h. www. Xibar. net, mercredi 20 avril 2011

¹³² Falaye Baldé, qui débute sa carrière au début des années 60, fut l'un des plus grands lutteurs sénégalais de tous les temps. *Sunu Lamb*, 24 octobre 2013.

¹³³ Le journal *Sud Quotidien* du 18 avril 2003 avait jugé nécessaire de se souvenir de cette chute de Fodé Doussouba en la qualifiant de « fait inoubliable dans l'histoire de la lutte sénégalaise ».

¹³⁴ « Supporter ensemble un lutteur originaire de notre terroir ou appartenant à notre ethnie nous donnait l'occasion de recréer à Dakar l'ambiance solidaire que nous connaissions au village ». El Hadji Ousmane Ndoye, *op. cit.* Cette information prouve que la lutte pouvait renforcer les liens identitaires entre membres d'une communauté.

colonisés pour expliquer cette aversion. C'était le cas du gouverneur général du Sénégal et du directeur des Affaires politiques et administratives. Le premier déplorait en 1939 la difficulté à « vaincre les scrupules de certains indigènes musulmans dont les croyances s'accordent mal avec les exercices de plein air »¹³⁵. Quant au second, il considérait que « l'abandon du costume et de l'attitude religieuse qu'implique l'entraînement physique, l'assimilation du sportif au joueur avec ce que le terme comporte de légèreté et de frivolité, heurtèrent le sentiment religieux des musulmans d'AOF »¹³⁶. L'explication sociologique était aussi souvent brandie par les administrateurs coloniaux pour justifier le refus des autochtones de s'adonner à la pratique des sports européens. Le directeur des Affaires politiques et administratives affirmait par exemple en 1939 que « la conception d'égalité et l'anonymat de l'équipe heurtent la mentalité indigène qui n'est pas familiarisée avec cette idée que le chef puisse abandonner les attributs du pouvoir pour entrer en compétition avec les gens du commun »¹³⁷.

Ces explications religieuses et sociologiques de l'aversion des autochtones pour les modèles physiques et sportifs du colonisateur ne sont guère convaincantes. D'abord, aucun passage dans le coran ne condamne la culture physique et sportive. Ensuite, la pratique de la lutte allait de pair avec la nudité (du buste, de presque toute la jambe) et s'associait à la frivolité et à la légèreté, de par son appellation en wolof¹³⁸. Enfin, des sports locaux comme les courses de pirogue se pratiquent en équipe et connaissent pourtant un immense succès populaire aussi bien parmi les colonisés qu'auprès du colonat, au point d'animer régulièrement les fêtes du 14 juillet à Dakar (Danthu, 49). Le mépris contre la pratique physique et sportive du colonisateur relevait donc d'une résistance passive à l'hégémonie culturelle de la puissance colonisatrice.

Pourtant la propagande coloniale mobilisait tout son arsenal pour venir à bout de cette résistance, en donnant aux sports de type occidental une vertu « civilisatrice ». Un dessin humoristique¹³⁹ représentant un indigène avant et après le développement des activités sportives en était une parfaite illustration. L'athlète en tenue de sport, fier de recevoir la juste récompense de ses efforts, allait se substituer « au bon sauvage », tel qu'il apparaissait dans l'imagerie coloniale de l'époque, vêtu d'un pagne et armé d'une sagaie et d'un bouclier (Danthu, 52). La lutte, qui mettait à l'honneur le pagne à travers le *guimb*¹⁴⁰, semblait constituer un pied de nez à cette propagande. Cependant, celle-ci avait réussi à faire de Dakar (surtout à partir des années 30) le paradis du sport occidental en AOF¹⁴¹ et à accoucher de fervents adeptes du sport occidental. Ces derniers se recrutaient dans les milieux des anciens combattants, des anciens élèves des établissements d'enseignement secondaire et supérieur, des fils des auxiliaires de l'administration coloniale, et manifestaient un désintérêt et parfois un mépris à l'encontre de la lutte¹⁴². Mais malgré tout, comme si elle servait de fortifiant identitaire à une société ébranlée jusque dans ses fondements culturels, la lutte n'avait

¹³⁵ A. D. N. : Dakar 154, Circulaire du gouverneur du Sénégal Georges Parisot aux commandants de cercle, datée du 26 août 1939. Citée par Danthu, B. D. *op. cit.*, p. 42.

¹³⁶ ANS, 5D 193 (100), Note du directeur des Affaires politiques et administratives, 30 septembre 1939.

¹³⁷ *Ibid*

¹³⁸ Les wolofs utilisaient le terme *lamb* (chercher à toucher) ou *bere* (jouer) pour désigner la lutte.

¹³⁹ Ce dessin humoristique, repris par Danthu (p. 52), est publié dans *L'Auto* du 17 août 1923

¹⁴⁰ Le *guimb* est un pagne noué autour de la taille et passé entre les jambes des lutteurs.

¹⁴¹ En 1934 par exemple, trois compétitions de Football (Coupe de la Circonscription, de la Chambre de Commerce, d'Entraînement), deux coupes de rugby (Coupe d'Excellence et de la Chambre de Commerce), deux Coupes d'athlétisme (Coupe Métropole et du Général Commandant Supérieur), un challenge de water-polo (Challenge Delorme) et un championnat de natation furent organisés à Dakar (Danthu, 110).

¹⁴² Les pratiquants du sport occidental ne se recrutaient jamais dans le milieu de la lutte, et les lutteurs aussi ne s'essayaient jamais à la pratique sportive occidentale et ne se reconvertissaient pas footballeur ou athlète par exemple.

jamais fléchie durant l'époque coloniale. Et en réactualisant à travers elle des normes et des techniques corporelles autochtones, les colonisés tentaient non seulement de contester le modèle sportif occidental mais cherchaient également à modifier le processus de domination culturelle à laquelle ils étaient assujettis¹⁴³.

Par ailleurs, si la lutte avait porté haut le flambeau de la résistance culturelle et identitaire, c'est parce qu'elle était aussi un levier d'accès aux richesses de la ville (Faye, 331). Avec sa marchandisation à la fin des années 20, la lutte pouvait constituer une voie de contournement du salariat et un moyen d'épanouissement personnel¹⁴⁴ en dehors des circuits coloniaux. Ce contournement traduisait souvent un esprit d'indépendance et une volonté d'échapper aux obligations qui se rattachaient au salariat assimilé à une condition de captivité par les autochtones¹⁴⁵. Il était alors un mode d'insoumission et relevait d'une forme de résistance à l'ordre colonial d'autant que le salariat était un instrument majeur de la contrainte coloniale (Benga, 2002 : 290).

Cependant, si la lutte constituait un des bastions de la résistance culturelle déployée par les colonisés, le pouvoir colonial avait réussi à l'infiltrer en associant un de ses symboles à la célébration des victoires. A la veille du second conflit mondial et jusqu'à l'indépendance, le champion de l'AOF recevait en guise de récompense symbolique le drapeau français¹⁴⁶.

Ainsi à travers la lutte, les Africains de Dakar avaient mené une véritable résistance d'usure (qui avait aussi investi l'habillement, la musique, les loisirs d'une manière générale, l'Ecole coloniale, etc.). Ceci est très révélateur de l'existence au Sénégal d'une culture de la résistance populaire qui se déploie en sourdine.

Mais tout en étant un lieu de résistance populaire, l'arène constituait aussi un espace de revitalisation de la masculinité autochtone alors fortement fragilisée par la colonisation.

III Colonisation, masculinité et lutte

1 La colonisation, source d'une crise de la masculinité autochtone

Dès la première moitié du XIX^e siècle, dans toutes les métropoles coloniales, se développait l'idée de la colonisation comme « fabrique » d'hommes véritables et comme espace de régénération virile et nationale (Taraud, 2011 : 331). Cette idée d'une remasculinisation des Européens par le moyen de l'entreprise coloniale fut surtout prégnante des années 1870 à la Grande Guerre, période au cours de laquelle le spectre

¹⁴³ Voir à ce sujet Bancel, N. (2002). L'AOF entre sport indigène et sport colonial. In N. Bancel et J.M. Gayman. *Du guerrier à l'athlète. Éléments d'histoire des pratiques corporelles*, 329-351. Paris : Presses Universitaires de France.

¹⁴⁴ A titre d'illustration, lors du combat opposant *Falang* et Soulèye NDOYE aux Arènes sénégalaises le 26 juillet 1942, chaque lutteur avait empoché 2000F, alors qu'on était en pleine période de crise économique. Ce cachet représentait le prix de 27 sacs de 100 kg de riz. *Paris-Dakar*, n° 1974, 23 juillet 1942, p. 4.

¹⁴⁵ Le salariat dans le contexte colonial était appelé par les autochtones « *ligeeyou toubab* » qui signifie littéralement le travail des Blancs. Et tous ceux qui exerçaient ce travail avec excès de zèle, désignés péjorativement sous le vocable de « *gem service* », étaient perçus comme des collaborateurs du pouvoir colonial. El Hadji Ousmane NDOYE, informateur déjà cité.

¹⁴⁶ Communication personnelle du lutteur Abdourahmane Ndiaye Falang, le 21 juin 1990 à Diander. Citée par Danthu, p. 49

de la dévirilisation hantait les sociétés européennes¹⁴⁷. D'ailleurs, la littérature populaire de cette époque reflétait cette aspiration masculiniste du colonisateur. Dans le roman colonial par exemple, l'Afrique était décrite comme un corps féminin que l'homme blanc, hyper masculinisé, cherche à dévoiler, à pénétrer et à piller (Ayesha, 2002 : 79).

Avec cette connotation de la colonisation¹⁴⁸, la figure masculine¹⁴⁹ s'imposait comme le principal symbole autour duquel l'entreprise coloniale était bâtie. Sa virilité fut exacerbée en référence aux canons de la virilité militaire caractérisés par la résistance, l'endurance, la force, l'agressivité. Elle devait alors être en uniforme et presque toujours pourvue d'une arme (outil de puissance virile par excellence) pour exhiber devant les colonisés son courage, sa valeur martiale et l'image d'un homme fort, autoritaire et sans pitié.

Cette exaltation de la virilité du colonisateur s'accompagnait d'une rhétorique de démasculinisation des colonisés qui, réduits à un statut de vaincu et de faible, se voyait attribuer des caractéristiques féminines et étaient délégitimés en tant qu'hommes. Dans les représentations populaires européennes, ils apparaissaient comme dégradés physiquement, dégénérés moralement (Proschan, 2002 : p. 614), et porteurs d'une identité masculine efféminée et infantilisée. En témoigne l'affiche publicitaire « *Y'a bon banania* » qui vendait en 1915 le chocolat *banania*. Utilisant l'image du tirailleur sénégalais, devenu très populaire en raison de sa participation à la Première Guerre mondiale, cette affiche véhiculait le cliché du Noir grand et fort mais qui n'est qu'un « grand enfant », comme le montre son hilarité¹⁵⁰. De même, dans le film *Camp de Thiaroye* réalisé par Ousmane Sembène en 1988, le Capitaine Labrousse, Commandant du Camp de transit Thiaroye parlait « *de grands enfants* » en désignant les tirailleurs sénégalais. Les films sur L'Afrique dans les années 30 mettaient également en scène une Afrique noire ramenée à une dimension puérile, avec l'archétype du nègre benêt et bon enfant, voué au paternalisme et à l'ironie des Blancs. Comme exemples, nous pouvons citer des films comme *Bouboule Ier, roi nègre*¹⁵¹, *Trader Horn*¹⁵². Ils montraient le personnage africain marchant de manière lourde et hasardeuse, se logeant misérablement sur de grands espaces riches, riant à belles dents au passage d'une locomotive, à la vue d'une bicyclette conduite par un homme blanc, ou prenant ses jambes à son cou au bruit d'un moteur de voiture (Ukadike, 1994: p. 35).

Pour être en phase avec le soubassement et la rhétorique masculinistes de la colonisation, la pratique coloniale devait également jouer sur le registre d'une efféminisation de l'autochtone. D'abord, en venant à

¹⁴⁷ Claudia Bruns, *Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur (1880-1934)*, Cologne-Weimar-Vienne, Böhlau, 2008. Cité par Patrick Farges dans sa communication intitulée « Histoire des masculinités et modèle hégémonique », présentée lors du colloque « Féminismes allemands (1848- 1933) » tenu à Lyon du 27 au 28 janvier 2012. Texte consultable sur www.ciera.hypotheses.org/322.

¹⁴⁸ Certains auteurs percevaient également la colonisation comme une entreprise de revirilisation de l'Européen et par ricochet comme une entreprise d'infériorisation par la féminisation du colonisé soumis à l'autorité du viril conquérant. C'est le cas d'Edward Said (1935- 2003) l'un des premiers théoriciens de la déconstruction du colonialisme à mettre en évidence la féminisation du colonisé comme méthode de domination. Said, E, (1978). *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.

¹⁴⁹ Des fonctions comme celle de Gouverneur, de Commandant de cercle, de chef de subdivision étaient exclusivement masculines.

¹⁵⁰ Affiche présentée et interprétée dans le site www.tpe-la-volonte-de-persuader.e-monsite.com. Consulté le 28 juillet 2015.

¹⁵¹ Certaines scènes de ce film de Georges Milton et de Léon Mathot étaient tournées à Dakar en 1934, avec la participation de l'acteur sénégalais Papa Demba Dia. *Paris-Dakar*, n° 109, 05 mars 1935, p. 4.

¹⁵² *Trader Horn* est le premier film non documentaire tourné en Afrique et diffusé pour la première fois en 1931. Il est réalisé par l'américain W. S. Van Dyke.

[http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Trader_Horner_\(film_1931\)&action=history](http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Trader_Horner_(film_1931)&action=history). Consulté le 22 août 2015

bout des résistances armées et en exerçant, avec son puissant appareil de répression, une autorité implacable sur les colonisés qui leur devaient désormais soumission totale, l'Etat policier colonial rendait difficile la pratique, à l'encontre de l'ordre colonial, de certaines vertus locales comme l'héroïsme, la témérité, le courage, l'honneur, la force, etc. Ce qui fragilisa du coup la figure extrême à partir de laquelle se déclinait la masculinité hégémonique autochtone¹⁵³, car celle-ci, qui avait pour substrat le modèle *ceddo* de masculinité¹⁵⁴, reposaient sur ces vertus guerrières.

En outre, le colonisateur s'attela à exalter sa virilité et à dépouiller les colonisés de leur masculinité symbolique à travers un certain nombre de pratiques. Par exemple, celle consistant à décoiffer les Africains en leur faisant enlever le bonnet (symbole d'une masculinité mûre) en présence d'un colon relevait d'une entreprise de dévirilisation du colonisé. Elle fut tellement ancrée dans les mœurs locales que les lieux du pouvoir colonial, où le colon était seul habilité à se coiffer, étaient appelés *Fii mbakhana dooné bénn* (là où une seule personne porte un bonnet). Autre « coutume coloniale » qui pouvait saper les bases de la masculinité autochtone, la prolifération de « *boys indigènes* » dans les foyers du colonat de Dakar. Ces jeunes remplissaient non seulement des fonctions « féminines » mais devenaient souvent des « serveurs au lit » quand cela était souhaité ou nécessaire (Frank, 2002 : p. 610). Cette violence de la domination coloniale et sexuelle, combinée à la pratique par les Africains d'activités professionnelles (techniciens de surface, serveurs dans les restaurants, etc.) corrélées, dans les représentations locales, à la féminité, pouvait aussi induire une crise de la masculinité hégémonique autochtone.

La colonisation fit également émerger des modèles masculins qui ne cadraient pas avec la masculinité guerrière. C'était le cas de celui incarné par « l'évolué » : son attachement à la beauté¹⁵⁵, aux soins corporels, au paraître¹⁵⁶ le présentait aux yeux des non occidentalisés¹⁵⁷ comme un homme incomplet, efféminé ou porteur d'une masculinité féminisée. D'ailleurs dans les représentations populaires, le Saint Louisien (désigné sous le vocable de *gooru ndar*) qui symbolisait l'évolué parce que très tôt occidentalisé, était efféminé et considéré comme un homosexuel¹⁵⁸. Cela témoignait du rejet des contre-modèles qui incarnaient l'efféminement hors du champ de la masculinité hégémonique autochtone.

¹⁵³ La masculinité correspond, à une époque et dans un contexte social donné, à un ensemble d'éléments socialement reconnus comme devant être le propre des hommes. Les hommes se doivent donc d'acquérir, d'entretenir et de défendre ces aspects reconnaissables. Quant à la notion de « masculinité hégémonique » empruntée à R.W. Connell, elle permet de penser un modèle dominant de masculinité. Ce modèle sert, dans un contexte donné, de référence, et d'éventuelles formes de masculinité dominées et alternatives se positionnent par rapport à lui. Nous devons ces définitions aux auteurs Connell, R. W.; Messerschmidt, J. W. (2005). *Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept*, *Gender & Society*, 19.6, 829-859.

¹⁵⁴ Pour plus d'informations sur le modèle *ceddo* de masculinité dont les dimensions étaient les vertus guerrières et l'honneur, lire Fall, R. (2004). Sociétés wolof et violence politique, une lecture à travers l'histoire. *Les Cahiers Histoire et Civilisation*, 2, 57-63.

¹⁵⁵ Par exemple des jeunes de Dakar, obsédés par le souci d'exhiber des signes d'appartenance à la catégorie des évolués, prenaient en 1933 l'habitude de se réunir (dans le cadre d'une association dénommée « la Société de divertissements indigènes ») dans de petits banquets en organisant des concours de beauté et d'élégance. *Paris-Dakar*, n° 28, 16 août 1933, p. 3

¹⁵⁶ Entre 1919 et 1924, les Africains occidentalisés de Dakar consacraient 15% de leur budget mensuel aux dépenses liées à l'habillement et aux soins corporels. Pour les Européens, ces mêmes dépenses s'élevaient à 10 %. ANS, 21 G 134 ch. 4, comparaison du coût de la vie à Dakar entre 1913-1914 et 1919-1924.

¹⁵⁷ Pour railler les évolués, notamment leur comportement vestimentaire européen, les autochtones non occidentalisés les désignaient sous l'appellation péjorative de « *toubabou jalakhaar* » c'est-à-dire de blancs de rien du tout. El Hadji Ousmane Ndoye, informateur déjà cité.

¹⁵⁸ Dans les années 40 par exemple, la rumeur attribuait à des homosexuels en provenance de Saint Louis l'organisation à Diourbel de spectacles appelés « Cirques ». Dieng, A. A. (2011). *Mémoires d'un étudiant africain*. Vol 1 : *de l'école régionale de Diourbel à l'université de Paris (1945-1960)*. Dakar : Codesria, p. 15.

La domination coloniale n'avait pas donc laissé indemne la construction des genres (Gautier, 2003 : p. 569) notamment la masculinité hégémonique locale, fortement ébranlée dans ses fondements et amputée de ses dimensions héritées de l'éthos *ceddo*. Les populations africaines déployèrent alors des stratégies de reconquête et de préservation de cette masculinité. L'arène était un des lieux de déploiement de ces stratégies.

2 L'arène un lieu de reconstitution et de revitalisation du modèle autochtone de a masculinité

Si certains colonisés¹⁵⁹ empruntèrent la voix - très rude, avec l'Etat policier colonial - de la transgression des règles pour reconquérir leur masculinité dérobée par cette castration symbolique instaurée par la domination coloniale, d'autres jetèrent leur dévolu sur l'arène pour en faire (à travers la place accordée au corps, à la danse, à la femme, à la violence, à la douleur et aux blessures et à la distribution de biens) un espace de revitalisation de la masculinité locale d'autant plus qu'elle était déjà, à l'époque des *mbapatt*¹⁶⁰, un lieu de fabrique de cette masculinité.

D'abord par ses compétences physiques et viriles, sa puissance corporelle, le lutteur était tenu d'adopter les codes de la masculinité guerrière¹⁶¹ pour mieux incarner l'idéal-type de cette dernière. Alors son corps, valorisé, "narcissisé" et investi de tous les pouvoirs¹⁶², cristallisait une reconquête de la virilité.

Ensuite, pour faire de l'arène une sphère fortement masculinisée et le bastion des jeunes males robustes, tout acte qui n'entraînait pas dans les canons de la virilité était dévalorisé, assimilé à la féminité et faisait alors objet de railleries. Par exemple, la passivité au combat suscitait la chanson « *bayiléén séénn yaaba dji té laalé, laalé bakhu goor, budoon lamb jiguen sakh jeekhna* »¹⁶³

En outre, pour mieux s'encastrent dans la masculinité, l'arène réduisait la femme au rôle de témoin, de laudatrice de la puissance de l'homme¹⁶⁴ et de trophée que ce dernier exhibait comme démonstration de sa masculinité restaurée. Dans les *bak*, le lutteur se posait en *kor jeek ji* (le bien-aimé des dames) pour mettre

¹⁵⁹ C'était le cas de Babacar Ndiaye plus connu sous le nom de *Yaadikoon*. Il reçut, selon ses propos, la révélation divine de sa mission : « me rebeller contre l'ordre établi par les toubabs de mon pays ». Il soutient qu'il était toujours encadré par deux *jiin* qui lui prêtaient main forte, en veillant sur lui, et ceci depuis qu'il est âgé de 7 ans. Ainsi, il était célèbre à cause de ses rixes effrénées dont il sortait toujours vainqueur, et de ses multiples et rocambolesques évasions de la prison de Dakar. Pour des informations sur la révolte anticoloniale menée par Yaadikoon, lire Faye, O. (2003). *Domination coloniale et banditisme social à Dakar : le cas de Yaadikoon (1946-1959)*. In L. Fourchard et I.A. Olawale. *Sécurité, crime et ségrégation dans les villes d'Afrique de l'Ouest du XIXe siècle à nos jours*, 245-261. Paris, Ibadan: Karthala-IFRA. et Thioub, I. (1992). *Banditisme et ordre colonial : yaadikoon (1922-1984)*. *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences de l'Université C.A. Diop de Dakar*, 22, 161- 173.

¹⁶⁰ Le *mbapatt* est un dérivé du mot wolof *mbap* qui renvoie à quelqu'un qui est assis à même le sol. Séance de lutte organisée la nuit durant les périodes de clair de lune plus précisément à la saison de la récolte du petit mil, le *mbapatt* était une école d'apprentissage de la lutte qui permettait aux plus jeunes d'acquérir les techniques et astuces de ce sport, mais surtout toutes les vertus et la corporalité guerrières prisées chez la jeunesse. D'ailleurs à ses origines, ce lieu d'un devenir homme offrait aux notables des royaumes wolofs et sérères l'occasion de repérer les jeunes qui se sont particulièrement distingués par leur virilité, leur courage et leur sens de l'honneur pour les enrôler dans l'armée royale. Faye, O. , *op cit*, p. 312.

¹⁶¹ Par exemple, pour mettre en valeur sa poitrine qui devait témoigner de la qualité de sa puissance musculaire, de sa robustesse et de sa virilité, le lutteur sérère arborait un double objet fixé à la hauteur de son sternum et à la partie correspondante sur la colonne vertébrale. Raphael Ndiaye, *op. cit*.

¹⁶² *Sama doolé sama kharit souma jakhé mba lamb ko sama khel dal* (ma puissance corporelle est mon ami. Et en être conscient me rassure à chaque fois que je suis mal-en-point). Ce refrain, que les lutteurs entonnaient lors des *bak*, était significatif de cette valorisation du corps.

¹⁶³ Cessez de danser le *yaaba* (une danse alors en vogue) et donnez-vous des coups, comme l'exige votre statut d'homme. Même des filles feraient mieux !

¹⁶⁴ Les femmes (et uniquement les femmes) devaient composer des chansons à l'honneur des lutteurs qui s'affrontaient.

en évidence sa capacité à séduire et à conquérir les femmes par sa virilité affichée. C'est donc dire que l'arène était un terrain d'expression de l'idéologie de la suprématie masculine. D'ailleurs, même quand la féminité voulait avoir droit de cité dans ce pré carré de la masculinité que constitue l'arène à travers la danse¹⁶⁵ (pratiquée par les lutteurs lors des *bak*), celle-ci devait être « déféminisée ». Alors, les lutteurs s'efforçaient de danser tout en vivant leur identité masculine par l'étalage de leur puissance à travers des actes qui suggéraient la virilité: seuls les sièges de la puissance musculaire (la poitrine, les bras, les jambes) devaient être remués au moment où la croupe (symbole de la féminité dans les représentations populaires) restait statique.

La violence, parfois stupéfiante, qui était en cours dans l'arène faisait également apparaître la lutte comme un mode de reconquête de la masculinité autochtone. Lors des combats, qui n'étaient pas encore soumis à une réglementation tacite, tous les coups comme les morsures, les coups de tête, les jeux de sable pour aveugler l'adversaire, *le kulac*¹⁶⁶, étaient permis. Et pour faire honneur à leur statut d'homme viril et incarner ainsi la masculinité guerrière, les lutteurs étaient obligés de supporter stoïquement la douleur et les blessures corollaires de cette violence considérée comme l'apanage des hommes¹⁶⁷. Ceux qui jouaient sur ce registre étaient adulés par les populations qui les considéraient comme le symbole de l'honneur, élément central de la masculinité autochtone. C'était le cas d'Abdourahmane Ndiaye Falang qui vit sa cote de popularité grimper en flèche lorsqu'il fit preuve, lors de son combat contre Babacar Thiaw aux arènes de la jeunesse dakaroise le 1^{er} mars 1942, d'un sens de l'honneur et d'un courage révélateurs, selon ses supporters, de sa valeur d'homme¹⁶⁸.

Par ailleurs, en tant que lieu d'exhibition des réussites sociales, l'arène contribuait à revitaliser un autre pan de la masculinité locale, celui constitué par la possession de biens matériels. En effet, les supporters d'âge mûr, qui ne pouvaient répondre à l'injonction sociale de virilité par une participation active aux spectacles (à travers des hurlements et une gestuelle de virilité¹⁶⁹), cherchaient à incarner le *Samba linger*¹⁷⁰, figure emblématique de cet autre versant de la masculinité, en rivalisant d'élégance et de générosité : drapés dans de grands boubous dont l'ampleur devait être proportionnelle au prestige social et tenant à la main une belle cravache (pour sacrifier à la mode d'alors)¹⁷¹, ils distribuaient à tour de bras de l'argent aux griots qui chantaient leurs louanges. Avec cette mise en scène de ce pan de la masculinité autochtone, l'arène était

¹⁶⁵ Dans le contexte colonial, la danse était fortement corrélée à la féminité en étant, d'une part, une activité à travers laquelle s'exprimaient la féminité et, d'autre part, un lieu d'apprentissage de la corporalité féminine. D'ailleurs, la grande figure de la danse dans les années 40, était Coura Thiaw, une fille idolâtrée par la jeunesse dakaroise au point d'inspirer une coiffure appelée *jamono coura*. Sadjji, A. (1958). *Maimouna*. Paris : Présence Africaine, p. 97. C'est dire qu'on était loin de la période actuelle où la danse est en train de se masculiniser : les grandes figures actuelles de la danse sont des hommes.

¹⁶⁶ Le *kulac* est une pratique qui consistait à chercher à crever les yeux de l'adversaire.

¹⁶⁷ La chanson citée plus haut dit sans ambages *laale baakhu goor* : se donner des coups est le propre de l'homme.

¹⁶⁸ Tout au début du combat, à la suite d'un violent coup de poing reçu en pleine figure, il saignait et dut même dissimuler ses deux dents en les embouchant jusqu'à sa victoire. *Paris-Dakar*, n° 1856, 23 mars 1942, p. 4

¹⁶⁹ Les spectateurs jeunes ne consommaient pas les combats de lutte dans la passivité. Bien au contraire, pour prendre une part active à ce moment de la célébration de la masculinité que constitue la lutte, ils adoptaient une gestuelle qui suggérait la violence et par ricochet leur virilité : ils simulaient des coups de poings et de tête, se tapaient la poitrine, bandaient les muscles, etc. Et parfois une petite étincelle, comme la contestation du verdict du combat, mettait le feu aux poudres de la violence verbale et physique ; ce qui déclenchait entre supporters des bagarres souvent mortelles. El hadji Ousmane, *op cit.*

¹⁷⁰ Le *Samba linger* était un personnage qui se faisait remarquer par son costume élégant et imposant, sa générosité, sa conduite digne. Diop (O. S), *Karim. Roman sénégalais*, Paris, Editions latines, 1948, p. 29

¹⁷¹ *Ibid.*

aussi un site de codification de formes de masculinités socialement hiérarchisées et largement imperméables les unes par rapport aux autres.

En ravalant la femme aux seconds rôles et en la réduisant au statut de trophée et d'ornement, la lutte avec frappe faisait apparaître l'arène comme un véritable lieu de refuge et de revitalisation de la masculinité hégémonique locale alors fragilisée par l'ordre colonial qui induisit même une masculinité rivale incarnée par la figure de l'évolué.

CONCLUSION

Par son caractère spécifiquement autochtone, la lutte à Dakar dans le contexte colonial offre un site idéal d'analyse des processus de colonisation, de résistance à la domination culturelle, d'affirmation de différentes identités (ethnique, spatiale, du genre) en cours dans cette ville. Phénomène total, elle obtint très tôt l'agrément du pouvoir colonial. En effet, pour celui-ci, elle était en phase avec son objectif de développement de la culture physique en AOF, s'adaptait avec le système sportif ségrégué qu'il encourageait dans les années 20 et 30 et pouvait contribuer à sa pérennisation puisqu'elle jouait le rôle de catharsis face à la soif de révolte des colonisés et orientait ceux-ci vers d'autres horizons que celui politique. Cependant, pour ne pas être emportés dans le tourbillon de l'assimilation culturelle, les milieux africains dakarois s'y arc-boutèrent dès que les conditions de son épanouissement furent plus favorables avec la création de la ville de Médina en 1914 : d'abord ils revigoraient à travers la lutte les techniques corporelles locales et leur patrimoine corporéique pour contester le modèle sportif occidental qui était aussi un instrument de colonisation. Ce qui est révélateur des enjeux symboliques dont le corps était le siège et des actes de résistance en sourdine que ces milieux posaient contre la colonisation. Ensuite, avec la massification de Dakar qui brouillait les repères identitaires et exacerbait le sentiment d'appartenance à une ethnie et/ou à un terroir, les populations africaines de Dakar investissaient l'arène pour donner un second souffle à leurs cultures locales. Ceci faisait de la lutte un vecteur d'affirmation identitaire et était significatif de la capacité de résistance des cultures locales face au rouleau compresseur de l'assimilation culturelle. Enfin, enfermés dans le carcan dévirilisant de l'entreprise coloniale, les colonisés (surtout le segment non occidentalisé) s'adonnaient à la lutte (pratique de célébration de la masculinité hégémonique autochtone) et à l'adulation de ses héros pour régénérer la masculinité hégémonique autochtone (adossée aux valeurs guerrières locales) fragilisée par l'envahisseur.

Se situant ainsi au carrefour du culturel, de l'économique et du politique, la lutte était très sensible aux transformations en cours à Dakar durant la période coloniale et peut même en être le baromètre. Son évolution post coloniale (marquée surtout par sa sur-marchandisation) et les dynamiques qui y sont à l'œuvre doivent faire l'objet d'une étude approfondie qui sera alors un des meilleurs révélateurs de la société sénégalaise dans toutes ses dimensions.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1 Sources d'archives

ANS, 5D 193 (100), Note du directeur des Affaires politiques et administratives, 30 septembre 1939.

ANS, 5D 195 (83), Rapport annuel du comité central d'éducation physique et de préparation militaire établi en 1923 par le président, le colonel Bonavita.

ANS, 5D195 (100) : Rapport annuel sur le fonctionnement de l'éducation physique et de préparation militaire (année 1936), établi par le lieutenant-colonel Cazeilles, 11 mars 1937.

ANS, 2G23 (82) AOF, Lettre du général Claudel au gouverneur général de l'AOF, 22 janvier 1922.

ANS, 21 G 134 ch. 4, comparaison du coût de la vie à Dakar entre 1913-1914 et 1919-1924.

2 Sources imprimées

2- 1 Les documents officiels

Journal officiel de l'AOF, n° 1372, 20 décembre 1930, p. 1059

Recensement démographique de 1955, fascicule édité en 1956

2 – 2 Les périodiques

Le Gaulois, n° 16429, 27 septembre 1922

L'Auto, vendredi 17 août 1923

L'auto, vendredi 20 mai 1927

Paris- Dakar, n° 03, 22 février 1933

Paris- Dakar, n° 13, 03 mai 1933.

Paris-Dakar, n° 16, 24 mai 1933.

Paris-Dakar, n° 17, 31 mai 1933.

Paris-Dakar, n° 21, 28 juin 1933.

Paris-Dakar, n° 28, 16 août 1933

Paris-Dakar, n° 109, 05 mars 1935

Paris-Dakar, n° 578, 23 décembre 1937

Paris-Dakar, n° 1856, 23 mars 1942

Paris-Dakar, n° 1901, 24 avril 1942.

Paris-Dakar, n° 1974, 23 juillet 1942

Sunu Lamb, 24 octobre 2013

Sud Quotidien du 18 avril 2003

3 Sources orales

El Hadji Ousmane N'Doye est né le 01 janvier 1922 à Rufisque. Ancien comptable à la NOSOCO, il avait passé toute sa jeunesse entre Dakar et Rufisque. Il est mort en 2008. Entretien réalisé le 22/06/2006 à Keury Kao (un quartier de Rufisque) à l'occasion de la rédaction de notre thèse.

Ndiaye (R.), Conférence sur la lutte, tenue à l'Institut Goethe de Dakar le 09 avril 1996.

4 Sources imagées

Camp de Thiaroye, film réalisé par Sembène Ousmane et Thierno Faty Sow, 1988.

Bouboule Ier, roi nègre, film réalisé par Léon Mathot et Georges Milton, 1934.

Trader Horner, film réalisé par W. S. Van Dyke, 1931

« Y'a bon Banania », affiche publicitaire, 1915

« Les icônes de l'arène sénégalaise », Exposition organisée au musée Théodore Monod, IFAN, novembre 2014.

5 Etudes et travaux

Abassi, D. (2009). Le sport dans l'empire français : un instrument de domination coloniale ? *Outre-mer, Revue d'Histoire*, 2e semestre, 183, 5-13.

Aysha, M. (2004). *Sexe, genre et société. Engendrer les sciences sociales africaines*. Paris, Dakar : Karthala et Codesria.

Bancel, N. (2002). L'AOF entre sport indigène et sport colonial. In N. Bancel et J.M. Gayman. *Du guerrier à l'athlète. Éléments d'histoire des pratiques corporelles*, 329-351. Paris : Presses Universitaires de France.

Benga, ND. A. (2002). Dakar et ses tempos. Significations et enjeux de la musique moderne urbaine (c. 1960 années 1990). In M.C. Diop. *Le Sénégal contemporain*, 289-308. Paris : Karthala.

Bidiar, I. (1990). *La lutte traditionnelle avec frappe à Dakar : quelles perspectives ?* Dakar : INSEPS, Mémoire de maîtrise STAPS, 1990.

Christelle, T. (2011). La virilité en situation coloniale. In A. Corbin (dir.) *Histoire de la virilité*, tome 2, 331-347. Paris : Le Seuil.

Connell, R. W.; Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept, *Gender & Society*, 19.6, 829-859.

Danthu, B. D. (1997). *Le sport en noir et blanc : du sport colonial au sport africain dans les territoires français d'Afrique occidentale (1920-1965)*. Paris : l'Harmattan.

Dieng, A. A. (2011). *Mémoires d'un étudiant africain. Vol 1 : de l'école régionale de Diourbel à l'université de Paris (1945-1960)*. Dakar : Codesria.

Diop, O. S. (1948). *Karim. Roman sénégalais*. Paris : Editions latines.

Fall, R. (2004). Sociétés wolof et violence politique, une lecture à travers l'histoire. *Les Cahiers Histoire et Civilisation*, 2, 57-63.

Farges, P. (2012). *Histoire des masculinités et modèle hégémonique*. Communication présentée lors du colloque « Féminismes allemands (1848- 1933) » tenu à Lyon du 27 au 28 janvier 2012. Texte consultable sur le site www.ciera.hypotheses.org/322

Faye, O. (2002). Sport, argent et politique : la lutte libre à Dakar (1800-2000). In M.C Diop. *Le Sénégal contemporain*, 309-340. Paris : Karthala.

Id, (2003). Domination coloniale et banditisme social à Dakar : le cas de Yaadikoon (1946-1959). In L. Fourchard et I.A. Olawale. *Sécurité, crime et ségrégation dans les villes d'Afrique de l'Ouest du XIXe siècle à nos jours*, 245-261. Paris, Ibadan: Karthala-IFRA.

Gautier, A. (2003). Femmes et colonialisme. In M. Ferro. *Le Livre noir du colonialisme*, 569-607. Paris : Robert Laffont.

Laville, J.-L. (2010). *Politique de l'association*. Paris : Éditions du Seuil

Mignon, J. M. (1986). Le destin de la loi de 1901 sur les associations en Afrique occidentale française. *Les Cahiers de l'animation*, 55.

Peter, B. (2006). *Battling Siki : A tale of Ring Fixes, race and murder in the 1920 s*. Arkansas: University of Press.

- Proschan, F. (2002). Syphilis, Opiomania, and Pederasty: Colonial Construction of Vietnamese (and French) Social Diseases. *Journal of the History of Sexuality*, 4, 610-636.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sadji, A. (1958). *Maimouna*. Paris : Présence Africaine.
- Seck, D. (2009). *Le loisir cinématographique à Dakar, 1926-1974*. Dakar : UCAD. Thèse de doctorat troisième cycle, Histoire.
- Sigrid, P. (1987). The wrestling tradition and its social functions. In J. William Bqker and A. Manga, *Sport in Africa. Essays in social history*. New York: Africana Publishing Company, p. 25
- Timothee, J. (2006). *Champions noirs, racisme blanc. La métropole et les sportifs noirs en contexte colonial (1901- 1944)*. Grenoble : Presses universitaires de Grenoble.
- Thioub, I. (1992). Banditisme et ordre colonial : yaadikoon (1922-1984). *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences de l'Université C.A. Diop de Dakar*, 22, 161- 173.
- Ukadike, F. (1994). *Black African*. Berkeley: University of California Press.

6 Sites consultés

www.enda-sigie-org/bases/sigie/edocs-ndia-lutte_trad_serere.pdf. Consulté le 26 juillet 2015.

www. Xibar. net, mercredi 20 avril 2011.

www.ciera.hypotheses.org/322

www.tpe-la-volonte-de-persuader.e-monsite.com

[http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Trader_Horner_\(film_1931\)&action=history](http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Trader_Horner_(film_1931)&action=history)