



**Thèse Présentée  
par Moustapha  
SENE**

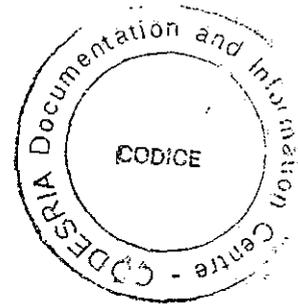
**UCAD - FLSH  
DEPARTEMENT DE  
LETTRES MODERNES**

**Le surnaturel et la représentation du  
"merveilleux" dans les ethno-textes  
wolof : corpus de mythes et contes :  
essai sur l'imaginaire et les visions  
endogènes de l'environnement**

---

**Année 1987-1988**

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR  
FACULTE DES LETTRES ET Sc. HUMAINES  
DEPARTEMENT DE LETTRES MODERNES



**LE SURNATUREL ET LA REPRESENTATION DU  
"MERVEILLEUX" DANS LES ETHNO - TEXTES WOLOF  
( CORPUS DE MYTHES ET CONTES )**

\*\*\*\*\*

**Essai sur l'imaginaire et les visions endogènes  
de l'environnement**

**THESE DE DOCTORAT DE 3<sup>e</sup> CYCLE**

Présentée par:

Moustapha SENE

Sous la direction de :

M<sup>re</sup> Lylian KESTELOOT

Maitre de conférences

Directeur de Recherches à  
l'IFAN - C. A. DIOP Dakar

Année 1987 - 1988

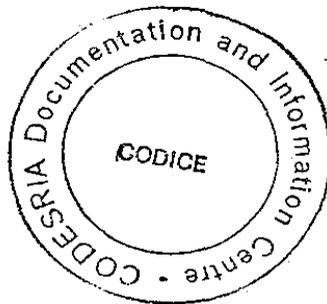
Ce travail a pu être réalisé grâce à un appui  
financier du programme de bourses de recherches  
du conseil pour le Développement de la recherche  
Economique et Sociale en Afrique (CODESRIA)

JUL. 1991

**UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR**

FACULTE DES LETTRES ET Sc. HUMAINES

DEPARTEMENT DE LETTRES MODERNES



05.05.03

SEN

2672

**LE SURNATUREL ET LA REPRESENTATION DU  
"MERVEILLEUX" DANS LES ETHNO - TEXTES WOLOF  
( CORPUS DE MYTHES ET CONTES )**



**Essai sur l'imaginaire et les visions endogènes  
de l'environnement**

***THESE DE DOCTORAT DE 3° CYCLE***

Présentée par:

*Moustapha SENE*

Sous la direction de :

*M<sup>me</sup> Lylian KESTELOOT*

*Maitre de conférences*

*Directeur de Recherches à*

*l'IFAN - C. A. DIOP Dakar*

Année 1987 - 1988

Ce travail a pu être réalisé grâce à un appui  
Financier du programme de bourses de recherches  
du conseil pour le Développement de la recherche  
Economique et Sociale en Afrique (CODESRIA)

D E D I C A C E S

In Mémoriam.

- Cheikh Anta DIOP
- Henry COULOMB
- Maseen Banda mon père, Seen Banda xaar ak Caatu Maam  
Obscurs pâtres de la vertu et Bohémiens du savoir...  
Entre Picardie, Caaka Njaay et Ceeytu, ce jour là, au  
millénaire passé...  
... La paix éternelle...

-----0-----

A. Yaye Khady CISSE et à ses enfants  
Ndeye Ami et Oumar, Blanc MBAYE, Néné  
et Badou.

A Oulimata ma soeur, Njaay Samba Xatta  
en témoignage d'une sincère gratitude.

Aux amis d'enfance, Lamine NDIAYE, Baba  
Gallé, les deux Malick, SAMB et FALL  
(Djaly), Ngo, Ahmed, Carlos, Black, Madu,  
Boubou et les autres.

-----0-----

A Youssouf Tené GUEYE et à tous les  
exilés de Goumel de par le monde...

A Jacques BUGNICOURT et Lylia KESTELOOT  
mes père et mère en Dieu,  
pour nos communes convictions à l'UTOPIE  
comme Religion du possible...

A ceux qui meurent de soif quand, quelque  
part l'eau coule à flots.

-----0-----

Pour Xaar Yalla SEKK ma mère  
Dignité sublime dans la divine  
souffrance.

Pour Anta, Papis, Jeannot, Ahmed,  
Yakhoub

Pour Amy leur mère mon "better-half"  
et compagne discrète dans l'épreu-  
ve; avec ce vicéral espoir à une  
fin imminente au chemin de la croix  
...avec dans tes mains l'illusoire  
trophée d'une errance mystique...

## INTRODUCTION GENERALE

Nous avons essayé, dans les lignes qui précèdent, de manière sommaire, de retracer les circonstances qui ont présidé à la naissance de ce travail. Sa gestation, relativement éphémère, n'en est pas moins riche en péripéties de divers ordres. Le choix même du thème nous plaçait empiriquement en face d'une aporie initiale, une sorte d'écueil logique que l'objectivité de l'analyse se devait de contourner, non sans certaines considérations préalables qu'il fallait liquider une fois pour toutes. Cette société sur les données desquelles, nous réfléchissons, ne s'offre pas à nous du coup, en une réalité qu'il est possible de cerner du dehors, à partir d'un regard extérieur jeté sur elle. Au contraire, elle nous implique et nous explique à la fois. C'est elle qui nous a vu naître, elle a nourri notre corps et notre esprit. Situation favorable pourrait-on penser ! C'est véritablement tentant d'admettre que ce qui a été vécu intensément se laisse expliquer avec plus de plausibilité. Raisonner de la sorte, c'est peut-être minimiser l'importance de cette "distance" nécessaire, parce que garante d'une observation lucide qui reste, quoi qu'on puisse dire, la condition sine qua non d'une compréhension réelle. Si une trop grande dilution dans la "chose étudiée" est souvent source d'erreurs, force est de reconnaître que l'on a pas toujours la franchise intellectuelle pour s'en démarquer suffisamment. Les propos qui ressortiront de cette étude, porteront inéluctablement les empreintes de notre appartenance à cette société. Conscient de cela, nous nous efforcerons, tout au long de ce travail, de réaliser cette "ascèse sentimentale" dont parlait Assane SYLLA (2) et sans laquelle, toute la dimension de cette entreprise ne se ramènerait qu'à une stérilisante apologie, qui, loin de restituer la valeur réelle de notre patrimoine culturel, ne fera que contribuer à l'obstruer davantage.

Cette première ambiguïté éludée, en surgit une autre, non moins importante; spécifier nos investigations aux seuls domaines du mythe et du conte implique une taxonomie sous-jacente à cette littérature, question qui, du reste, est loin d'être expédiée. La littérature orale, compte tenu d'un certain nombre de caractéristiques qui lui sont propres, se prête difficilement à l'instar de la littérature écrite, en une parcellisation en genres particuliers. Ce souci est pourtant bien permanent dans les écrits de ceux-là qui ont étudié et continuent encore à s'intéresser au phénomène de la tradition orale.

---

(2) Assane SYLLA *Philosophie morale des Wolof* Dakar. Sankoré. 1978

*"Toute révolution a sa préhistoire et son histoire. Cette histoire ne s'invente pas dans l'abstrait. Il faut l'exhumer du limon du champ culturel et des civilisations qui la portent ...(...)"*

Pathé DIAGNE (1)

## GENESE D'UN PROJET

L'idée de travailler sur un thème qui a trait à la tradition orale, dérive d'un projet qui nous est apparu d'une manière quelque peu tardive. En année de licence, il est vrai, l'auguste personne qui a eu l'amabilité et la constante disponibilité de diriger nos recherches, nous eût initié à la méthodologie de l'analyse et de l'interprétation des textes oraux, cela dans le cadre du Certificat de Spécialisation de Civilisations Négro-africaines dispensé par le département de Lettres modernes. Nous avons subodoré, à l'époque, tout l'intérêt de cette entreprise et déjà, nous pensions pour ce qui était de nos investigations universitaires ultérieures, nous orienter vers ce domaine. Des difficultés inhérentes à la documentation d'abord et à la collecte des textes ensuite, dans un champ relativement vierge désaxèrent en nous, mais pour un moment fort heureusement, cet élan initial. Les contingences de l'heure en appelaient à ce que nous nous consacrons, en un temps réduit, à une maîtrise de lettres qui nous aurait ouvert les portes de la profession enseignante ; ainsi nous soutenûmes un mémoire sur le roman, travail qui était facilité par l'existence d'une abondante documentation mais également par des antécédents réels sur le plan de la méthodologie.

Il a fallu attendre l'année d'après, lors des séances de cours et les nombreux exposés dans les séminaires du D.E.A., pour voir cette belle idée qui a failli mourir en germe, se systématiser. Cet enseignement devait confirmer en nous, une conception que nous avons eue très tôt et qui n'a pas cessé de mûrir pendant les deux années d'expérience dans l'exercice du métier de professeur de lycée. Nous avons appris, au contact avec ces jeunes âmes que nous avons la responsabilité de "tirer vers le haut", qu'il était impératif de recentrer la pro-

---

(1) Pathé DIAGNE "Des idées et des hommes" SOLEIL du 13 juin 1983. Entretien dirigé par Hamadou TOURE.

blématique du discours littéraire, en tout cas dans la façon dont il était enseigné dans les institutions scolaires de ce pays. Nous nous sommes rendus compte qu'il était difficile, voire impossible d'ouvrir la sensibilité des élèves au patrimoine littéraire de l'universel, si au préalable, ils n'ont pas été initiés aux significations particulières qui étaient dévolues au VERBE dans leur contexte culturel d'origine. (Cette exigence s'avérait d'autant plus ardue que ces sociétés qui les ont vu naître étaient, dans la plupart des cas, en butte à des mutations profondes, consécutives à une évolution historique précipitée et par conséquent, très peu préparées par les hommes). Une page de roman se laisse "pénétrer" plus facilement, si ceux-là à qui on l'explique, savent implicitement ce qui l'identifie ou le différencie aussi bien au niveau des mécanismes narratifs qu'à celui des modes de représentations, de ces autres genres que leur offre leur propre tradition littéraire, le conte et l'épopée notamment.

Le soutien constant que nous apportait notre Directeur de Recherches ainsi que ses encouragements très maternels et sa sincère volonté d'oeuvrer à la sauvegarde du patrimoine de nos cultures dangereusement menacées, allaient faire le reste. Nous lui sommes redevables de bien des thèses qui nous ont permis de reconsidérer avec plus d'objectivité bon nombre d'aspects de notre propre culture. Il s'était dès lors établi, de manière tacite, entre elle et nous, une sorte de contrat moral que nous ne pourrions honorer qu'en acheminant ce travail qui ne sera, nous le souhaitons, qu'un moment dans la réalisation de cette noble tâche à laquelle elle continue encore de consacrer une large parcelle de son existence. Il nous est agréable de lui exprimer ici notre profonde gratitude. Nous voudrions également remercier du fond du coeur, tous ceux qui, de près ou de loin, ont participé à l'acheminement de ce travail. Nous pensons en premier lieu à M. Madior DIOUF chef du département de Lettres modernes de l'université de Dakar qui nous aura inculqué cette passion pour la recherche, mais aussi la minutie dans l'analyse et l'obstination dans l'effort; à M. Laurent Patrick GOMIS, chef du service de la documentation du C.R.D.S. de Saint Louis pour nous avoir aidé à surmonter les difficultés premières, à Madame Aminata SOW FALL écrivain et directrice du Centre d'études de Civilisations de Dakar, ainsi qu'à tous les chercheurs et techniciens de cet institut, Messieurs Massaër DIALLO, Babacar DIOP et Alioune Badara MBOUP pour les manifestations d'intérêt portées à nos recherches, nous avons profité utilement de leurs conseils; à tous les membres de l'équipe de la clinique Moussa DIOP de l'hôpital psychiatrique de FANN et principalement à l'assistant social du groupe, M. Abdoulaye BA et au docteur Momar GUEYE, pour nous avoir donné l'occasion d'intégrer

"leur grande famille" et de discuter à batons rompus avec les malades, les thérapeutes, médecins psychiatres et guérisseurs traditionnels, ndëpkat, biloji, sërĩñ et autres fajkatt; qu'ils trouvent ici, l'expression de notre sincère reconnaissance. Le même voeu va aussi à Monsieur Mamoussé DIAGNE, maître-assistant du département de philosophie de l'université de Dakar qui, avec un amical désintéressement, a accepté de lire et discuter certains passages de cette thèse; ainsi qu'aux humbles mais doctes personnes, ménagères, pêcheurs et paysans, gens anonymes du Sénégal profond, gardiens honorables de ce que ce pays possède encore de plus vrai et de plus beau... A ceux là, plus qu'à tout autre, nous sommes redevables de ce qui aujourd'hui vous est présenté et qui porte malencontreusement notre signature. Ils sont trop dans nous-mêmes, (qui est une grand-mère, qui une tante, un maître, un oncle, un grand-père), pour nous dispenser de les citer ici...

Enfin, quoique l'usage n'en soit point établi, nous voudrions évoquer ceux qui, par leur attachement affectif à l'auteur de ces lignes, font partie de l'histoire subjective de ce travail, nous voulons parler du "cercle des amis de la NAZA" de la Médina, Ahmed, Carlos, Black, Ngo, Mamadou, des amis d'enfance, Lamine Ndiaye, Tiger, Mamadou Diallo et de mes neveux et nièces Ouzin, Zaal, Sokhna ainsi qu'à leurs parents Marys et Diogo Diop, Tapha et Ouly; à tout ce petit monde qui a contribué dans l'intimité à justifier et soutenir nos efforts, ce travail est dédié.



INTRODUCTION GENERALE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

La classification la plus répandue et très certainement la plus difficilement acceptable, est celle qui se fonde sur la distinction entre littérature didactique (visant à la formation de l'individu) et une littérature ludique qui serait uniquement distractive. Les "devinettes" et "fables" constitueraient dans cette perspective les exemples les plus typiques de cette "littérature de jeu"; concevoir ces genres particuliers comme tels, c'est perdre de vue qu'ils peuvent tout aussi bien, sinon plus que les autres genres de la "littérature sérieuse", cultiver chez l'enfant, certaines aptitudes comme la bonne intelligence des phénomènes et la subtilité dans le jugement.

Une autre dichotomie héritée très certainement de l'ethnologue allemand Leo FROBENIUS, semble également faire fortune dans les milieux universitaires. Il en ressort une classification fondée sur une distinction entre deux niveaux différents :

- Le niveau du sacré ou de la "strate ancienne" qui serait celui de "l'homme des profondeurs". Le type de littérature qui correspondrait à ce niveau, serait dès lors, constitué par les mythes et les autres textes sacrés dotés d'une certaine portée initiatique qui restent les lieux de prédilection où se déploie toute une population surnaturelle comprenant entre autres êtres : les ancêtres morts, les génies, les divinités... etc.
- Le niveau du profane correspondant à ce qu'on a appelé la "strate récente." Le fait littéraire à ce niveau, sera centré sur l'homme c'est à dire "l'existant actif", l'être impliqué dans la dynamique sociale et les contingences de l'existence. Il comprendrait la poésie lyrique, les généalogies, l'épopée d'une manière générale, qui bien que présentant des personnages le plus souvent hors du commun, évoluant dans un univers merveilleux, n'en continuent pas moins, sa "base historique" (3) aidant, à gratifier les groupes qui l'ont produite de modèles comportementaux incarnés par les héros idéalisés.

Cette division semble, à première vue, être d'une pertinence incontestable. Par contre, une fois confronté à la réalité des faits qu'il tend à catégoriser, le schéma qu'elle renferme se révèle quelque peu trop rigide. La vie religieuse, en tout cas dans le contexte sociologique qui nous préoccupe, ne se distingue pas toujours, de façon aussi nette, des activités profanes proprement dites dont les plus quotidiennes (comme le travail par exemple) restent encore fortement imprégnées d'une certaine sacralité. S'il n'existe pas chez les Wolof, à l'image

---

(3) L'expression est de Lylia KESTELOOT.

de nombreuses autres sociétés africaines une divinité donnée pour chaque activité de la vie, il n'en reste pas moins qu'on peut retrouver, presque partout chez eux, des pratiques encore très vivaces illustrant une volonté certaine de ritualisation des événements et des faits. Les sous-groupes qui vivent dans les régions côtières (Lebu) et les populations du Waalo dont la vie est, pour l'essentiel, régie par la pêche, développent tous de manière similaire, les mêmes cultes du génie de l'eau (4) que l'on implore souvent sous formes d'incantations et de sacrifices divers. (L'analyse des textes nous permettra de montrer la recurrence de ce thème dans le corpus de mythes et de contes recueillis auprès de ceux-là).

Dans le prolongement de la pensée de FROBENIUS, Léopold S. SENGHOR développe entre les deux pôles de la dichotomie proposée, l'idée d'une courbe dite de profanisation parce qu'elle part de la strate ancienne, celle qui correspond au niveau du sacré vers le niveau du profane :

"Prolongeons dit-il la courbe qui va du mythe à la fable et nous aboutissons à l'énigme en passant par le proverbe" (5).

Selon que la trajectoire de cette ligne partira de la strate du sacré vers le second niveau, ou vice-versa, on sera en présence de deux courbes différentes qui seront respectivement des courbes de profanisation ou de sacralisation progressives. Ceci suppose l'existence d'un étage intermédiaire qui correspondrait à la deuxième dimension d'une classification fondée sur une hiérarchie dont le sommet serait occupé par le Mythe (lieu par excellence du surnaturel). Le mythe, en perdant de "son sacré et son secret", devient progressivement conte puis fable (6). Les genres de l'oralité sont donc définis en fonction de leur teneur relative en sacralité et non pas, comme en littérature écrite, par des critères esthétiques et formels.

---

(4) Il est intéressant de signaler qu'en 1946 déjà, une promotion de l'Ecole Normale William Ponty avait consacré une bonne partie de leur mémoire de vacances au thème du Génie de l'Eau. Certains de ces travaux, classés à la rubrique "cahiers Ponty" figurent dans les réserves de la bibliothèque de l'IFAN (Dakar). Il faut espérer qu'ils puissent être vulgarisés dans les plus brefs délais.

(5) Léopold S. SENGHOR.

(6) Ce glissement de la croyance à l'art en tant qu'activité strictement profane a été finement analysé par Roger CAILLOIS dans Le Mythe et l'homme. Paris Gallimard 1938 (page 151). "Le mythe, écrit-il, appartient par définition au collectif, justifie, soutient et inspire l'action d'une communauté, d'un peuple, d'un corps de métier ou d'une société secrète. Exemple concret de la conduite à tenir et PRECEDANT, au sens judiciaire du terme, dans le domaine fort étendu alors de la CULPABILITE SACREE, il se trouve du fait même, revêtu aux yeux du groupe d'autorité et de force coercitive. On peut aller plus loin dans cette opposition et affirmer que c'est précisément quand le mythe perd sa puissance morale de contrainte qu'il devient littérature et objet de jouissance esthétique".

Cette taxinomie vaut ce qu'elle vaut, elle relève d'un souci certain de didactisme et offre pour ainsi dire une base méthodologique indispensable à toute étude en profondeur. Elle se laisse trahir par une trop grande commodité pédagogique qui n'est pas toujours avouée.

Les frontières qui séparent ces prétendus genres sont bien poreuses et obscures dans bien des cas. Ce qui est considéré comme "littérature profane" peut d'une manière implicite, véhiculer une signification profonde que seule une catégorie restreinte d'individus (les initiés) peuvent saisir.

Il y a également un autre fait qui rend encore beaucoup plus complexe tout travail de catégorisation qui repose sur ce critère distinctif, c'est l'aspect totalisant du texte oral qui peut mêler au sein d'un même récit, des données concrètes à des allusions au surnaturel le plus atemporel. ZAHAN a eu raison d'écrire dans la dialectique du verbe chez les Bambara (7) :

"Ce qui se dit à découvert constitue le tremplin des communications secrètes : les proverbes, les fables sont la meilleure préparation de l'homme à la pénétration des mystères dévoilés lors des réunions initiatiques".

Pourquoi alors, à la lumière de la pertinence d'une telle assertion, continuer à parler, à propos du champ de cette étude, de Mythes et de Contes ? Si le concept wolof Leeb\* désigne de façon assez nette cette réalité qu'en Français on nomme "conte", il n'existe pas, à notre connaissance, un terme qui puisse exprimer avec une pareille adéquation la notion de mythe. Nous nous en sommes rendu compte, quand, au contact avec les gens du "pays fondamental", les véritables dépositaires de la parole, nous travaillions à la collecte des textes. Ces derniers éprouvaient toutes les difficultés du monde à comprendre la notion qu'on tenait à leur expliquer selon les canons hérités de l'enseignement et des livres. Cette anecdote constitue, entre autres, une preuve suffisante que le concept en lui-même, est fortement connoté. Il porte les stigmates d'un mode de pensée qui procède ou plutôt se réclame de la "rationalité" et qui, à son tour, a tendance à "mythifier" tout ce que d'une manière ou d'une autre, il n'a pas pu expliquer selon les schèmes qu'il s'est forgés. "Au 19e s note Mircea ELIADE, le mythe signifiait tout

---

(7) D. ZAHAN. La dialectique du verbe chez les Bambara. Paris/La Hayes. Mouton 1963.

\* Le mot Leeb qui signifie "conte" appartient au même paradigme nominal que ces deux autres lexemes : Léébul (insinuer) et Lébu sous-groupe de l'ethnie wolof ainsi dénommée pour spécifier leur relatif isolement géographique (les Lébu occupant la presque île du Cap-Vert pointe la plus avancée vers l'ouest de l'espace wolof) et aussi sa spécificité dialectale.

ce qui s'opposait à la réalité" (8). Il apparaît dès lors, que la signification initiale qui lui était dévolue dans ce contexte particulier, pourrait être considérée comme faisant partie de ces nombreux "clichés" hérités du rationalisme positiviste, trop rivé sur une dualisation d'inspiration manichéenne, pour ne pas entretenir le "mystère" de certains phénomènes. Aujourd'hui fort heureusement, les recherches entreprises dans des domaines aussi nombreux comme la psychanalyse, la psychiatrie, l'ethnologie... permettent de reconsidérer, non pas seulement "cet héritage sémantique, survivance de la polémique chrétienne contre le monde païen" (9), mais également de revenir sur ses rapports en tant que mode de pensée avec la science et la raison. Est-il opportun de continuer à ne faire recouper par cette notion que ce qui était factice, aléatoire, inessentiel, si l'on sait que pour certaines sociétés humaines, le Mythe constitue depuis très longtemps, la seule explication valable, le fondement de toutes les activités de la vie.

Pour ces sociétés dites "primitives" ou "archaïques" (selon la terminologie des auteurs), le Mythe est une révélation de la société environnante et du vécu, parcequ'il est censé être une "histoire vraie" qui se serait déroulée "à l'aube du Grand-Temps, dans le temps sacré du commencement..." (10), il érige des modèles de comportement au groupe auquel il fournit également des explications sur sa position dans le cosmos. Le Mythe est donc "un mode d'être dans le monde" qui est d'ailleurs pas l'apanage de quelques groupes isolés, mais plutôt, l'autre pendant de la raison qui formera avec elle, la "pensée humaine" que Pierre MARCHAIS définit comme étant : "une intrication subtile et composite de processus mythiques et rationnels" (10 bis).

Le récit qui relate l'origine de la parenté totémique entre la lignée Ngeyeen de Njorna (qui sont des sédentaires du village de Gaya dans le Waalo) et les couleuvres, est un exemple de texte mythique (si l'on se situe dans la perspective de cette conception même du mythe que nous nous sommes efforcés de ruiner dans les lignes qui précèdent). Il l'est, d'autant plus, qu'il intègre dans la symbolique

---

(8) *Mircea ELIADE " les mythes du monde moderne" in Mythes, rêves et mystères. Paris : Gallimard 5e édition 1957 (page 17).*

(9) *M. ELIADE op. cit. Page 17.*

(10) *idem page 17.*

(10 bis) *Pierre MARCHAIS. Magie et mythe en psychiatrie. Paris : Masson 1977. page IX (avant-propos).*

de la narration des éléments surnaturels se déployant dans une irrationalité qui heurte "l'esprit discursif".

C'est cette catégorie d'ETHNO-TEXTES\* qu'on appelle MYTHES (faute de pouvoir l'appeler autrement) qui vont constituer avec les CONTES, l'objet propre de notre réflexion : en bref des histoires ; plus ou moins fantastiques, mais dotées d'une "base historique" de réalité vécue.

Le choix du thème devient à partir de ce moment relativement clair. Si l'on sait que Mythes et Contes développent beaucoup de caractéristiques communes dont les plus importantes sont, sans doute : le fait d'abord qu'ils constituent tous deux, des récits proférés dans un environnement particulier ; et qu'ensuite, ils sont des données universelles et intemporelles, convoquant à chaque fois le MERVEILLEUX qui y intervient, sans cesse, sous formes de génies ou autres êtres surnaturels qui se manifestent, d'animaux qui parlent ou de morts qui reviennent intruser l'univers des hommes vivants. Ils ont également le propre, d'être des textes à structure figée qui requièrent, en conséquence, une dimension symbolique, recourant, le plus souvent, à un langage métaphorique pour transmettre d'une façon

---

\* Le concept d'ETHNO-TEXTE défini par A. ALHAMDOU comme englobant "tout texte oral ou écrit qui, dépassant le cadre de la simple communication, tend à acquérir une fonction historique, culturelle, religieuse, socio-politique institutionnalisée... propres à une ethnie donnée en rapport plus ou moins étroit avec une certaine tradition qui n'est pas immuable". ("Aspects de la théorie de l'ethno-texte" in Cahiers CELHTO N° 1 mai 1985. P. 20) n'est donc pas réductible à ces catégories que sont les "mythes" et les "contes". Il est au contraire beaucoup plus extensible. Il renvoie, en effet, à toutes les pratiques sémiotiques, idéophones, mimiques, onomatopées, signes gestuels, bref à tous les éléments de la "concatenation phrastique" ainsi que toutes les autres formes translinguistiques culturalisées entrant en lice dans le procès de signification et faisant de cette entité produite (l'ethno-texte) une donnée dont la cohérence s'épuise dans le contexte socio-historique précis où il a été proféré.

L'ethno-texte participe ainsi de ce que J. KRISTEVA appelle, l'IDEOLOGEME, c'est à dire "le foyer dans lequel la rationalité connaissante saisit la transformation des énoncés (auxquels le texte est irréductible en un tout (le texte) de même que les insertions de cette totalité dans le texte historique et social" (J. KRISTEVA "Le texte clos" in Langages N° 12. Décembre 1968. P. 104).

plus ou moins ésotérique un message particulier.

On a, depuis Marcel MAUSS, insisté sur la valeur ethnologique de ces "documents" qui "présentent une autorité morale et juridique (et) servent de précédent" (11). Les Mythes et les Contes dans le contexte de la société wolof acquièrent certaines spécificités qui, sur le plan de l'analyse, les rendent particulièrement intéressants. On a dit, par ailleurs, qu'ils sont restés les véhicules tenaces d'une pensée collective (12) qui fonctionne par symbolisation. Ils expliquent le monde d'une certaine façon et édifient dans bien des cas, des cosmogonies complexes.

Objets sociaux, les Mythes et les contes restent avant tout l'expression de fantasmes collectifs refoulés, dramatisant sous forme de récits, les angoisses des hommes. "Sous le voile de l'affabulation écrit Jacques CHEVRIER, ils font allusion à des problèmes qu'une société n'a jamais été capable de résoudre de manière satisfaisante et qu'elle continue à se poser de génération en génération" (13). On voit donc aisément que, par delà le discours ainsi proféré, l'imaginaire se profile, pour se mêler au réel et évoquer ensuite les phantasmes et les conflits houleux, inhérents à la vie en société et à l'Existence d'une manière générale. Il importe dès lors, d'étudier ces rapports intrinsèques unissant les mythes et contes et les comportements sociaux. Geneviève Calame GRAULE avait vu juste, elle pour qui, ces récits constituent : "un miroir dans lequel la société s'observe à la fois telle qu'elle est réellement... telle qu'elle se souhaite à travers ses héros idéalisés... telle enfin qu'elle se redoute".

Cela nous plonge, d'emblée, dans la première dimension de la présente étude qui est la question fondamentale du comment analyser et interpréter le texte oral.

#### EXPOSE DE METHODE : le champ de l'ETHNO-TEXTOLOGIE

Il y a à propos de la question méthodologique, plusieurs types d'approches qui ont été proposés par différentes écoles (14).

- 
- (11) M. MAUSS. *Manuel d'ethnographie*. Paris Payot 1947 (cité par C. LACOSTE DUJARDIN. *Le Conte Kabyle*. Paris Maspero. page 8).
  - (12) *Nous employons avec beaucoup de réserve cette notion, en attendant la suite de l'analyse qui s'efforcera de faire ressortir ce qu'elle englobe.*
  - (13) Jacques CHEVRIER (présentation et commentaire de *la mère dévorante* de D. PAULME) Numéro spécial 42-43 *Notre librairie* (juillet-septembre 1978) Page 12.
  - (14) *Le lecteur intéressé trouvera dans la plaquette de Jean CAUVIN (comprendre les contes. Classiques africains. Paris 1980) un résumé bien élaboré des différentes méthodes interprétatives du récit oral et du conte notamment. Cet ouvrage*

Les épigones du folkloriste russe Vladimir PROPP (dont l'oeuvre était essentiellement orientée vers l'élaboration de théories génétiques sur l'origine des contes et l'établissement d'une méthodologie analytique et classificatoire des textes) partent de l'idée selon laquelle le conte est "une structure de personnages et d'événements qui s'enchaînent". Cette structure obéissant à une dynamique interne, celle du récit qui est ordonné par une série "d'actions" que PROPP et GREIMAS désignent respectivement dans leur terminologie par les notions de "fonctions" et de "séquences". Elles se regroupent en types (manque-départ-méfait-épreuve... etc). Ces "actions" sont générées par les personnages qui sont des "actants", catégorisés selon leur fonction en six types (héros - adjurant - opposant - donateur - objet - destinataire). Ce type d'analyse qui se veut structuraliste préfigure deux plans distincts :

- Le niveau narratif qui comprend toutes les lois qui gouvernent le récit (les différents personnages impliqués dans des états particuliers et auteurs de diverses actions).
- Le niveau discursif qui est celui des structures qui organisent le récit en profondeur, ainsi les différentes oppositions au premier niveau se traduiront de manière plus nette par d'autres oppositions plus générales touchant les questions existentielles elles-mêmes. Bien/mal, vie/mort, féminité/virilité ... etc.

Ces deux niveaux correspondent à ce que GREIMAS appelle : " le plan de l'immanence" (divers niveaux de l'analyse et de la compréhension) et "le plan de la manifestation (qui est celui du récit tel qu'il s'est raconté).

Dans le prolongement de ces approches de type structuraliste, il est une autre méthode dite "actancielle" dont la démarche consiste à montrer la position des divers éléments par rapport au projet central du récit. Les personnages, dans cette perspective, ne sont pas simplement <sup>Sais</sup> dans leur "concrétude" (c'est-à-dire du point de vue de la signification qui leur est dévolue au seul plan de la manifestation) mais aussi, comme des figures abstraites, des valeurs particulières qui se posent en s'opposant, ils concourent à la réalisation de ce projet central du récit qui, tout compte fait, ne s'articule qu'autour de ces trois axes suivants :

- un désir à réaliser - une communication à effectuer - une lutte à soutenir - Chacun de ces axes introduit des oppositions de divers ordres : (sujet/objet par exemple, pour l'axe désir = le sujet étant l'élément escomptant la réali-

sation de l'objet qui constitue en lui-même la finalisation du projet). Sur l'axe communication, on peut avoir une opposition du type "donateur/destinataire" (le premier attribuant le bien visé par le "projet", le destinataire celui à qui il est attribué).

Ainsi, il est possible de parvenir à représenter de manière schématique toutes les probabilités de relations susceptibles de traduire les différentes possibilités d'actions et d'interactions entre les divers "actants" du récit au niveau de chaque séquence.

L'intérêt de cette méthode réside sur le fait qu'elle fait ressortir de manière assez évidente, les différentes fonctions que peut avoir un personnage aussi bien au niveau de la surface du récit qu'à celui de la profondeur.

D'autres chercheurs fondent leur investigation du texte, sur l'idée que les contes et les mythes fonctionnent comme de véritables structures logiques obéissant, ici encore, à une dynamique générale qui se révèle dans un sens particulier.

Leur analyse reste centrée sur les significations possibles repérables sur la ligne que trace la succession logique des séquences.

Ce type d'approche, peut introduire une possibilité de comparaisons avec d'autres textes ayant une structure similaire.

Non moins intéressante est aussi cette autre méthode qui consiste à délimiter "des parcours figuratifs" qui sont l'ensemble des détails accumulés tout au long du récit allant dans le même sens que celui de la dynamique narrative et qui permettent de faire ressortir tel ou tel autre aspect des personnages.

Cette méthode peut aider à compléter du point de vue de l'interprétation les autres types d'analyse ci-dessus cités. En effet, si au plan de l'immanence, les différents personnages ont des fonctions différentes qu'ils assument abstraitement en tant qu'"actants" dans l'architecture du récit, au niveau de la "manifestation" par contre, force est de reconnaître que leur "matérialité" (c'est à dire leur apparence concrète, leur forme) reste pour une très large part, tributaire de la perception particulière que le groupe social qui a produit ce récit a de son environnement mais surtout des rapports qu'il entretient avec celui-ci.

C'est cela qui explique par ailleurs le fait qu'il n'existe pas de "personnage-héros" en soi, ce qui existe réellement c'est la fonction qu'au niveau discursif, il se confère. Dans les contes de la forêt, ce héros sera certainement l'araignée, dans les mythes du Moyen-Age européen, il sera peut-être question de Prince charmant, alors que pour ce qui sera de l'aire culturelle qui a produit notre corpus, ce sera le lièvre. Tous ces héros-types incarnant au niveau de la structure narrative une seule et même fonction : la ruse.

Le travail de repérages "des parcours figuratifs" consiste avant tout à inventorier les différents codes selon lesquels se manifestent ces personnages :

- code spatial (structure des lieux, de l'espace où ils évoluent).
- code chronologique (la successivité des actions sur le plan temporel).
- code sémique (le sens des symboles et leur signification dans le contexte particulier où le texte a été produit).
- code onomastique (consistant à une interrogation de la nomenclature des termes).

Le problème du chercheur n'est pas, à ce niveau, des plus faciles étant entendu que l'existence de ces parcours figuratifs n'est pas toujours évidente, étant entendu qu'il peut y en avoir là, où on ne les perçoit pas toujours (ce qui est fort probable, s'il est étranger à la culture qui a engendré le texte); de même, il peut en exister à des niveaux où la vérité que le texte recèle est inconsciemment refoulée par le groupe ou simplement parce que cette vérité fait partie entre autres, de celles-là que la société couve très jalousement et ne les livre qu'à ses initiés.

L'interprétation du texte est donc assujettie à la subtilité du chercheur mais également à l'objectivité des renseignements qu'il se doit de recueillir pour compléter son information sur ces récits.

Par rapport aux méthodes énoncées précédemment, celle-ci apparaît beaucoup plus totalisante. Il est vrai qu'elles sont d'un intérêt non négligeable quant à la compréhension des textes, mais parce qu'elles se situent délibérément dans le texte et le conçoivent comme une structure signifiante entièrement autonome, qu'elles ne nous paraissent pas suffisantes en elles-mêmes. Pour qui connaît la complexité du fonctionnement de la pensée des Wolof (éthnie qui a produit les textes que nous allons étudier), un recours à d'autres formes d'analyse s'avère être plus que nécessaire. Ces récits, en effet, (qu'ils soient mythes ou contes) constituent des "objets"

signifiants où se tracent en pointillés des contours de modèles explicatifs sous-jacents. Nous pensons que pour restituer leur dimension profonde, il faudra, d'abord et nécessairement, replacer ces textes dans leur contexte socio-culturel. Ceux-ci ne sont en définitive que des canaux où s'expriment des messages donnés, à travers toute une forêt de signes -souvent symboliques- et qui constituent autant d'indices permettant de cerner les rapports entre l'homme et le groupe et entre ce dernier et le monde. Mise à part la très grande résonance qu'y acquièrent les problèmes proprement existentiels comme les drames et autres angoisses de toutes sortes, vécus sur le plan social (problème d'interdit, d'inceste, de position par rapport au cosmos), ils sont restés des textes dotés d'une très forte cohérence du point de vue de leur structure.

Ce dernier aspect s'explique en partie par le fait que malgré les vicissitudes de l'histoire, ils sont des textes "en fonction", c'est à dire, liés indissociablement à la société dont ils peuvent révéler bien des aspects. Mais ainsi que le suggère A. HAMADOU "un bazar de textes, fussent-ils thématiquement classifiés, ne constituent pas les bases d'une science de l'ethno-texte".

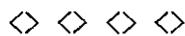
L'ETHNO-TEXTOLOGIE conçue comme mode d'approche de "L'ORATURE" (entendez la totalité des productions liées à ce vaste champ anthropologique que constitue l'imaginaire collectif), se veut hermé<sup>ti</sup>que, c'est à dire tentative délibérée d'une conquête par un DISCOURS ("situé quelque part") de significations sous-jacentes. Embrigadée dans la dialectique de la destructuration - reconstruction du sens, elle participe de cette ambiguïté propre à tout projet d'interprétation et d'exégèse : "volonté de soupçon et volonté d'écoute, vœu de rigueur et vœu d'obéissance", signe de notre "modernité" qui fait, comme l'a dit RICOEUR que : "nous sommes aujourd'hui ces hommes qui n'ont pas fini de faire mourir les idoles et qui commencent à peine d'entendre les symboles".

La démarche que nous allons adopter, ne sera pas simplement rivée sur une seule méthode, au contraire; elle va en intégrer dans une perspective interdisciplinaire, plusieurs, selon l'opportunité des thèmes distribués dans les différents chapitres. On recourra par exemple à ce type de lecture à "ras-de-texte" ou à une interrogation des symboles, des "motifs" selon que l'on veuille cerner la spécificité thématique du texte ou decrypter le message qu'il véhicule.

Elle se situe résolument au confluent de toutes les méthodes interprétatives notamment la psychanalyse (qui se préoccupe de la structure profonde de la

pensée) et la critique du texte d'inspiration ethnologique. L'une et l'autre discipline recèlent des avantages certains du point de vue de l'interprétation, seulement appliquées isolément à ces textes, elles ne manqueront pas d'en occulter bien des dimensions.

Notre souci, sera moins de nous réclamer telle ou telle autre identité à partir d'une affiliation à un quelconque courant, ou à une quelconque école, que d'essayer de montrer, par delà, les interférences entre les textes et le contexte, la vérité profonde qu'ils renferment. C'est cet unique souci qui a guidé la distribution interne du travail.



Dans la première partie de l'étude, il sera d'abord question de situer ce qu'il est convenu d'appeler : "l'espace wolof", de voir comment d'un point de vue historique, expliquer son emplacement actuel et quelles sont les conséquences culturelles qui en ont découlé. Ce que d'ores et déjà on peut affirmer c'est que le peuple wolof forme une société au carrefour de plusieurs cultures qui l'ont plus ou moins marqué de leurs influences (15).

Une approche comparative des textes de la littérature orale de cette ethnie, avec d'autres textes tirés de cultures qui lui sont voisines permettra <sup>de voir ce</sup> qui dans ces récits, peut être rangé au registre des emprunts par rapport à ce qui pourrait être considéré comme partie intégrante de son héritage séculaire.

Nous parlerons ensuite des formes d'organisation socio-économique et des autres particularités culturelles notamment cette dualité (ou superposition) cosmogonique caractérisant la pensée wolof et qui, sur le plan religieux, fonctionne d'une manière assez particulière. Le fond religieux des wolof est fortement marqué par l'Islam, mais il y demeure encore plus présentes que jamais, certaines pratiques héritées du mode de pensée "animiste". L'analyse des textes du corpus, permettra <sup>ainsi</sup> de dégager la structure du SURNATUREL tel qu'il se manifeste aux deux pôles de cette ambivalence cosmogonique. Le substrat de l'analyse sera constitué pour ce qui est du mode de pensée islamisée, de textes plus récents (chronologiquement) : récits

---

(15) *L'étude du cadre de vie, de l'évolution historique et des relations sociales n'occupe pas une place centrale dans notre travail. Elle concourt simplement à éclairer celui-ci sur certains de ses aspects. Des recherches plus systématiques portant sur la question existent, notamment les thèses de B. BARRY, B. LY, A. Bara DIOP, Assané SYLLA... etc. Nous sommes d'ailleurs partis de ces travaux pour élaborer une synthèse.*

hagiographiques inspirés de la vie de quelques personnages historiques (les saints) ou simplement des mythes orientaux dégénérés et réactualisés; pour ce qui est du mode de perception animiste, les textes appartiennent à une strate plus ancienne dont le sens véritable se fossilise de plus en plus. Certains d'entre eux, en se "restitu-ant", perdent d'ailleurs une grande partie de leur originalité sémique (substitutions de "motifs" par des séquences nouvelles, des bouleversements onomastiques avec des personnages qui changent de nom pour être réinsérés dans le contexte culturel nouveau, né des profondes mutations qui ont affecté la société au cours des âges...). C'est ainsi que l'on peut retrouver, au niveau de deux versions d'un même conte-type, le même héros, sous des appellations différentes. "L'enfant terrible" devient BANJI KOTO ou AMARA NJULI selon qu'on est dans le contexte des récits plus originaux et SAMBA SAYTANE s'il s'agit des textes islamisés. Cette évolution sur le plan onomastique allant des fois, de pair (comme c'est le cas ici) avec un bouleversement dans les attributs et les fonctions initialement dévolus au héros. Comment expliquer cette dépréciation du rôle du personnage, qui, du HEROS-LIBERATEUR, né de son propre chef pour enrayer le mal (Banji Koto) en arrive à se muer en véritable polisson, garnement impénitent habité par les puissances maléfiques et animé d'une volonté inébranlable de destruction. Le prédicat "saytani" (qui est une déformation de l'Arabe CHAYATIN, personnage correspondant dans la mythologie musulmane à SATAN) en dit suffisamment.

Mais enfin, c'est une des propriétés du texte que de se prêter aux aléas de l'Histoire qui les vidant et les dévident à leur guise pour n'en faire, ainsi qu'avec toutes les autres données superstructurelles que des vecteurs d'idéologies particulières. C'est à ce titre que l'auteur de l'Origine des manières de table a écrit :

"La transmission des mythes étant orale et leur tradition collective, les niveaux probabilistes qu'ils incluaient ne cesseront pas de s'éroder en raison de leur moindre résistance à l'usure sociale que celles des niveaux organisés de façon plus rigide parce que répondant à des besoins partagés..." (16).

La distinction préalablement établie entre les différentes formes de textes qui marquent ostensiblement la littérature orale des Wolof, ressortira de manière plus pertinente après qu'on se sera interrogé sur la valeur conférée au VERBE

---

(16) Claude LEVI - STRAUSS. Mythologiques. L'homme nu. Paris PLOU 1971 (page 560).

et la conception particulière que ceux-ci se font du fait littéraire. Cette partie de l'étude sera également le lieu d'un questionnement sur certaines habitudes culturelles dont une, qui n'est pas des moindres, est cette passion presque effrénée des Wolof pour leur référence historique, leur origine qu'ils expriment par des notions d'une très grande densité symbolique (les termes "Baax" et "Cosaan").

Le chapitre suivant sera consacré à l'espace qui sert de cadre où se déploient ces personnages surnaturels, et qu'il semble comporter plusieurs dimensions. Nous partirons d'un type particulier de personnage (qu'on pourrait par ailleurs identifier aux "héros picaresques"), protagoniste principal de récits suffisamment représentatifs du thème du surnaturel, pour voir quelles sont les fonctions dévolues à l'espace dans les limites de ces textes ayant une certaine portée initiatique. Il s'agira ici d'étudier, par delà la conception socio-centriste qui est perceptible en filigrane dans ces récits, comment fonctionne la dichotomie Dèk/A11 qui reproduit le dialecte universel de l'ORDRE et du CHAOS. Dans les rapports entre le réel et l'imaginaire dans les modes de figuration de l'espace mythique, l'attention sera portée sur les différentes formes de manifestation et de révélation du SACRE, en somme ce qu'ELIADE appelle "hierophanie".

Dans le prolongement de cette partie qui traite de l'espace on s'interrogera sur les divers aspects de l'autre catégorie qui est le Temps et qui forme <sup>avec</sup> celle-là, ce qu'on nomme par le terme UNIVERS.

Le chapitre intitulé "Temporalité et significations" traitera des nombreuses valeurs du Temps dans les Mythes et d'autres contes où prédomine l'élément surnaturel. L'expression du Temps, on le verra, sera beaucoup fonction de cette dualité cosmogonique dont on a parlé. Nous nous intéresserons ici, à ce que peuvent connoter sur le plan temporel les formules introductives des contes et autres récits mythiques.

L'étude du symbolisme des thèmes conduira l'analyse à un inventaire des fonctions de ce qu'on appellera à la suite de Geneviève Calame GRIAULE les "objets magiques" (17) et l'interprétation d'un certain nombre de "motifs récurrents" ("calebasse" - "ruisseau" - "oeuf" - "baobab" ... etc). De même, on s'efforcera à partir d'une approche comparative de plusieurs variantes de quelques récits-types, d'élucider la signification symbolique de certains des signes usités également dans

---

(17) Geneviève CALAME - GRIAULE et Véronika GOROG - KARADY " la calebasse et le fouet : le thème des "objets magiques" en Afrique Occidentale" in Cahiers d'études africaines. N° 45. Paris MOUTON. (pages 12 à 76).

le système géomantique élaboré par les Wolof.

On parlera également du thème de la Mort en insistant sur l'ambivalence aspectuelle qui la caractérise (se révélant tantôt comme une véritable entreprise punitive pour mettre un terme à l'existence turbulente des héros associaux, tantôt dans un élan rédempteur, comme l'anti-chambre de la Vie éternelle, le retour au monde des manes et des maam (ancêtres). Dans bien des récits, elle intervient comme prétexte au "manque initial" qui sera le moment premier d'une quête initiatique où s'introduit de façon permanente, les génies et autres êtres surnaturels.

Dans la dernière partie on tentera après avoir esquissé un typologie de la population surnaturelle, de traiter du surnaturel comme composante du processus narratif. Ainsi, reprenant les vues sur les notions de temps et d'espace, on essaiera de montrer la place de l'irrationnel dans la pensée wolof, mais aussi le pourquoi de cette incursion constante des puissances surnaturelles (jinns - rabb - tuur), agissant au niveau du déroulement de l'action des récits en véritables DEUS EX MACHINA.

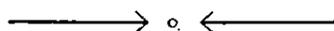
La conclusion enfin, tentera de condenser en les dosant les lignes-forces et les thèses émises tout au long de l'analyse et ouvrira la brèche sur les problèmes et perspectives théoriques de l'étude.



PREMIERE PARTIE :  
PROBLEMATIQUE DU SURNATUREL ET NOTE SUR L'ESPACE WOLOF

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE I :  
PROBLEMATIQUE  
L'EXPERIENCE DU SURNATUREL ET SES RAPPORTS AVEC LE  
SACKÉ  
NOTE SUR L'ESPACE WOLOF



" Salaal, mumadin, walaali, mumadin

" Jiifi jaafa, jafataa jaf yañ

" Karjaa marjaa, karatee marjaa

" Saa jigeen suk jur

" Soo de takk takka

" Kiri aj, kiri kiri aj

" Dënun dënu nun

" Xoleeku ne yay tak "

Rien, plus que ce texte en exergerie (que nous citons de mémoire mais que nous sommes assurés d'avoir bien restitué) ne pourrait acquérir avec autant de densité suggestion la puissance nécessaire pour nous introduire dans l'univers des forces obscures du surnaturel que nous nous proposons d'explorer dans les pages qui suivent.

Certaines gens, esprits subtils - il n'en manque pas fort heureusement - sachant ce qu'implicitement cette formule confuse recouvre comme fonction, anticiperaient tout de suite à l'idée que l'auteur de ces lignes a voulu d'abord s'en servir comme Leemay, une façon d'invoquer les génies protecteurs de l'ombre pour qu'ils le préservent des puissances maléfiques qu'il a été amené à déranger dans leur quiétude.

Parler publiquement des TUUR (ces génies tutélaires et ancestraux) et des RABB (ces êtres invisibles bons ou mauvais, sédentaires ou errants mais manifestement présents dans la vie des hommes), et de surcroît, dans la perspective forcément critique d'une démarche herméneutique comme c'est le cas ici, n'est-ce pas une manière

de divulguer maints secrets séculaires de famille et partant provoquer la colère des mânes ?

D'aucuns sont unanimes à reconnaître qu'il n'existe pas dans notre société, de péché plus grave que le fait d'oser étaler devant "l'AUTRE", ce que tous les "frères" savent, parce que l'ayant acquis d'une source commune, mais que chacun se garde de révéler à toute autre personne étrangère au clan ou à la lignée (1). Le mode de transmission du patrimoine ancestral se réalise ici, comme ailleurs de façon ésotérique selon les exigences d'une discrétion sans failles. S'il arrivait donc que l'on pensât de la sorte, il nous serait difficile d'opposer à un tel jugement des arguments suffisamment crédibles pour le refuter. De toute évidence, notre rapport à ces textes se profile dans l'analyse que nous<sup>en</sup> faisons, aux autres de juger de son ambiguïté ou de sa transparence. Convions ceux qu'une telle idée aurait pu effleurer, à méditer avec nous quelques unes parmi toutes les significations que renferme ce texte.

Nous défions au passage, les meilleurs exégètes à tenter une traduction intelligible qui pourrait restituer toutes les subtilités sémantiques et les resonances psychologiques que peut avoir ce texte dans l'entendement d'un Wolof né dans le milieu, façonné par ses croyances et modelé par sa culture.

Certes, notre propre histoire est subjective, faite pour l'essentiel d'une distanciation (par déculturation et acculturation) progressive des schémas originaux et des modalités logiques d'appréhension de la "pensée collective" de notre peuple, mais cette formule demeure ancrée au fond de nous-mêmes. Les frères et sœur qui ont vécu avec nous auprès de Maam Sëydane Saar (tante maternelle de notre père) le récitent encore, tout aussi bien, sinon mieux que nous.

Cette vieille femme dont nous chérissons la mémoire était une encyclopédie vivante, elle était de la race de ces personnes dont le sage Hampathé BA disait qu'à chaque fois qu'il en mourait, la perte équivalait pour nos sociétés "à une bibliothèque qui se consume"... C'était tard dans la nuit, au coin du feu, dans sa case

(1) L'adage wolof est à ce propos, très suggestif : "Xam lep, wox lep mag ñi da fu koy tere". C'est à dire que "c'est enfreindre la volonté des ancêtres que de dévoiler au premier venu la connaissance séculaire, venue de la nuit des temps. Il faut dire ce que l'on sait avec toute la force de ses convictions et en même temps se garder de tout dire" C'est par cette ultime recommandation paradoxale que se terminent les rituels initiatiques du lël (la circoncision) lors du lakk qui en constitue la cérémonie finale.

embaumée d'encens, qu'elle nous exhortait à répéter, après elle, ces phrases. La chose était devenue pour les enfants que nous étions une sorte de rite auquel nous étions attachés par un lien qui nous dépassait. C'était presque toujours, au même moment, après qu'elle avait fini de nous conter mille et une histoires qui nous plongeaient, chaque soir, dans l'empire éthéré du rêve. "Dormez bien ! avait-elle l'habitude de dire à la fin, car vous vous réveillerez demain, vous avez dit ce que disent Yaasa Maroosin, Takkō Dām-Dam et sa soeur Dikko Dam-Dam\* avant leurs criminelles envolées nocturnes. Elles tomberont jëfur\*\* s'il leur arrivait de penser à vous toucher ...".

Elle nous assurait ainsi, chaque fois qu'on avait fini de réciter ces formules incantatoires qu'aucune de ces trois "femmes" qui "dévorent l'âme des enfants" pendant la nuit, ne rôdera aux alentours du quartier, parce qu'on a réussi à y dire avant elles, ce qu'elles disent pour se muer en "ombre" et hanter les demeures de leurs futures victimes.

Nous grandîmes avec ces fantasmes et longtemps après la mort de Maam Sëydane, nous répétâmes à nous-mêmes, avant d'aller au lit, ces phrases mystérieuses. Mais au fur et à mesure que nous avançons en âge et que le souvenir de cette femme qui nous avait couvés plus que nos propres mères, se dissipait, nous faillîmes petit à petit à la recommandation qui était sienne, sans que pour autant, son image (la stature altière, le teint noir foncé, les boucles d'or aux tresses) ne cessât de temps à autre, de ressurgir devant nous.

Une esquisse de commentaire de ce texte, au double plan du fond et de l'expression, nous situera au coeur même de la problématique du surnaturel telle que nous l'envisageons dans cette étude.

(\*) Noms de "femmes-dëm" "anthropophage" qui selon la croyance populaire planent au-dessus des concessions pour s'emparer de "l'âme" des individus avant d'aller les déterrer une fois ensevelis.

(\*\*) Crise d'hystérie et de délires verbales, où le dëmm (sorcier anthropophage) dévoile ses exploits macabres avec tous les détails et preuves matérielles à l'appui. Balandier et Mercier définissent le phénomène du jëfur comme "un rituel public d'oradalie et d'exorcisme". Particularisme et évolution. Les pêcheurs Lébou. Etudes sénégalaises IFAN St Louis 1952. P. 130.

Ce texte fonctionne à première vue, comme un assemblage hétéroclite de concepts sans signification. Une approche plus étriquée de la forme de ces phrases permet cependant de déceler un certain nombre d'aspects d'une teneur signifiante indubitable. Faute de pouvoir procéder autrement, nous avons été obligés de lire ce texte selon la grille classique de l'analyse poétique. Dans cette perspective, on sera amené à admettre que ce texte, de par la profusion des images qu'il renferme et aussi la disposition de sa syntaxe, s'identifie à certains égards au poème. C'est ainsi que des termes du registre poétique seraient employés ici, pour désigner certaines composantes du texte dans l'analyse, même s'ils ne recouvrent pas toujours le même sens. (Il s'agit des concepts de "vers", d'"allitérations", de "structures"... etc) Il y a seulement trois séquences de phrases sur l'ensemble que constitue le texte, qui sont dotés d'une signification empiriquement perceptible. ("Saa jigéen suk jur" - "Soo de takk takkal" et "Xoleeku ne yay takk".) Encore qu'au niveau du premier vers, la compréhension prête à une certaine équivoque qui, ici, est liée au terme introducteur "saa", concept qui est marqué par une certaine ambivalence sur le plan sémantique. Il peut, en fait, signifier soit le possessif première personne (ma, mon) du singulier comme on le retrouve dans les parlers lébu, Ajor ou même Baol-Baol. Ce qui aurait donné dans une traduction littérale : "ma femme (femelle de l'homme) s'accroupit et mit bas", soit alors, il exprime une nuance temporelle, il signifierait alors "moment", ici l'instant où se réalise effectivement l'acte de procréation évoqué par le vers. Le sens de ce mot se rattache à une étymologie arabe (sah'a) qui désigne la même réalité.

Mis à part ces trois phrases, le reste apparaît comme une juxtaposition composite de termes ésotériques qui peuvent se répartir en trois catégories :

- Des onomatopées (ce sont ces mots comme dënu qui suggèrent à partir d'une invitation phonétique, des choses évoquées).
- Des anthroponymes (l'emploi de noms propres de personnes "Mumadin", nous reviendrons plus loin sur son origine, retenons simplement que ce procédé est très fréquent dans les textes wolof et qu'il fait également fortune dans les écrits de certains poètes comme SENGHOR qui ayant entrevu la grande portée suggestive et la densité expressionnelle du nom propre, n'hésitent pas à l'intégrer dans leur poésie).
- Et les idéophones. Il s'agit des mots comme "jif" ou "jaf" qui sont suffisamment représentatifs. Ce qu'expriment ces mots, c'est une image concrète (un être ailé qui vole par exemple, pour les expressions "jifi jafia", la dimension

phonétique de l'expression crée à ce niveau, ce que dans le domaine de l'étude des textes poétiques et de la versification on appelle : "l'harmonie imitative". En somme, ces idéophones traduisent directement, par un jeu de sonorités, l'idée qui renvoie à une réalité particulière (2).

L'intelligence de ce texte ne se localise donc pas uniquement dans ce rapport qui unit "signifiant" et "signifié", mais elle se dessine également au niveau d'un expressionnel de contexte, c'est à dire d'une <sup>compréhension</sup> qui peut parfaitement se réaliser en dehors des schémas discussifs (idée/objet). Cela revient à dire que ces genres de textes qui foisonnent dans le système oral des Wolof, suggèrent plus qu'ils n'expriment. Le second "vers" est assez révélateur à ce titre. La double allitération en [f] et [j] alliée à l'assonance en [a] (jifi jaafa, jafata jaf yan) concourt à créer une impression de terreur qui est rendue ici, par l'image d'oiseaux gigantesques déchirant l'azur de leurs ailes enflammées (le verbe jaf qui est marqué dans ce vers par sa récurrence en tant qu'il est un radical que l'on retrouve dans plusieurs autres formes dérivées, signifie en wolof "prendre feu" d'où l'autre expression de la même famille jafal qui se traduit par "allumer", "mettre le feu quelque part". Sa reprise dans le vers avec la variation vocalique des geminées ii/aa en se combinant au son [f] plusieurs fois répété également, renvoie d'une manière symbolique à la présence d'êtres surnaturels et de surcroît ailés, sortes d'anti-anges, gardiens de l'enfer que l'on retrouve dans presque toutes les mythologies du monde).

Cette impression de violence et de puissance mystérieuse qui est suggérée ici, parcourt le texte de part en part. La redondance consonantique ([k], [r], [d], [n] etc...) que l'on peut déceler dans les vers suivants (karja marja, karatee marja kiri aj kiri kiri aj, dënu dënunum, soo de takk takkal) semble évoquer de manière implicite, la frénésie dévastatrice de ces puissances mystérieuses de la nature que sont la foudre et le tonnerre. Cette idée est d'ailleurs introduite explicitement

(2) Le professeur Assane SYLLA en a recensé un exemple très édifiant dans sa thèse (op. cit) "Ku karfa fufa , fufa xarfa la" expression apparemment insignifiante mais qui est, pourtant d'une intelligibilité réelle que lui-même s'est efforcé d'élucider en ces termes : "C'est comme si l'on disait : celui qui ne "tacoradi" pas, "radi" le "tacora" le mot "tacoradi" n'ayant en lui-même aucune signification. Ce proverbe qui ne prend une signification précise que dans le contexte où il est évoqué invite à la prudence et pourrait être en gros traduit ainsi : "ce lui qui ne se prémunit pas à temps, sera démuni par le temps"...

Assane SYLLA . Philosophie morale des Wolof Dakar - Sankoré 1978 (page ??).

par le substantif dënu (qui signifie tonnerre) et le verbe takk (qui dans ce contexte a le sens de "brûler", "s'enflammer" ou "éclater" (ex : fetal takk) qui sont nommément cités. Il s'agit là, d'une allusion pure et simple aux forces obscures du Mal qui sont interpellées ici, à partir de certains de leurs attributs les plus concrets (le feu - la foudre - la force etc...). L'image qui ressort ici, semble cadrer parfaitement à la conception réinterprétée et remodelée par la pensée wolof, de ces "anges" de la mythologie musulmane (Munkir et Munakir), dénommés dans le contexte culturel wolof Abdu jambaar<sup>\*</sup>, dont on dit qu'ils sont des êtres indescriptibles tellement qu'ils sont terrifiants; à la mort de l'individu, ils fendent la terre avec une violence inimaginable, pour venir une fois le cadavre enseveli, faire au nom de Dieu, le décompte des bonnes et des mauvaises actions commises par le défunt du temps où il était encore du monde des vivants.

L'analyse de ce texte nous situe par rapport à la perception particulière que les Wolof se font d'un certain nombre de phénomènes que l'on peut retrouver dans beaucoup d'autres sociétés humaines, à savoir; la "sorcellerie anthropophage" qu'ils expriment par le vocable de Ndëm, phénomène qui fait partie de leur vécu quotidien et qui soustend bon nombre de leurs croyances.

L'étude recèle également un autre centre d'intérêt, non moins important, qui permet de s'interroger, par delà l'imbrication de données étrangères dans cette évocation des "Dëmma"<sup>\*\*</sup>, sur les rapports existants entre ce type de croyance qui relève d'une cosmogonie originale et les autres formes de spiritualités héritées du contact de ce peuple avec l'Islam.

La formule introductive du texte (salaali, mumadin, walali mumadin) est d'inspiration musulmane. Elle est une déformation subtile de l'arabe "sali Allah Mouhamad, wa Allah Ali'hi Mouhamad", même si son sens originel est visiblement dérivé. Retenons d'abord qu'elle est sans cesse usitée dans les écrits des Grands apôtres locaux de la pensée islamique.

On la retrouve dans certains textes saints (les Xassaid) du Cheikh fon-

(\*) Dëmma le sorcier anthropophage, "dévoreur d'âmes humaines".

(\*\*) L'on dit souvent de Abdu Jambaar "qu'il est deux anges incarnés dans une unique forme" Le chant des rituels du Tajabon lors de la fête de Tamxarit est à ce titre très révélateur. "Abdu Jambaar hari malakala Bes dee we muni la juli gaam, gani "deeded"... cf corpus.

dateur de la secte mouride Sayix Ahmadou Bamba, notamment dans son "Jeusboul Khou-loud", ode qu'elle introduit. Elle est également présente dans les poèmes psalmodies de Sërin Musa Ka de Sayix Hadi Ture et Sayix Abdulaay Nang Ndar. On comprend dès lors, que cette formule ait pu faire fortune dans les textes des marabouts (nous reviendrons plus loin sur l'ambiguïté de ce concept) qui, malgré les avatars du fait religieux dans cette société, restent encore les intermédiaires, sinon entre Dieu le tout puissant et les hommes, du moins, entre ces derniers et les forces occultes. Considérée comme telle, cette formule demeure, malgré son contexte animiste, un indice de la présence lointaine de l'Islam dans la spiritualité des Wolofs. Ce qui du reste, nous incite à une interrogation sur la relation existant entre cette religion révélée mais importée et les structures religieuses traditionnelles que d'aucuns taxent un peu trop précipitamment de "pratiques fétichistes" et de "superstitions". Par delà cette interrogation, l'on devra déboucher sur un questionnement des deux types de surnaturels qui marqueront inéluctablement cette pensée qui s'ordonne selon une double cosmogonie, même si une telle entreprise semble peu réalisable, compte tenu de la complexité du phénomène de brassage des valeurs.

Ce qui se dégage comme constante dans l'analyse de ce texte, c'est l'existence d'une religiosité duelle et également une Weltanschauung complexe, caractérisée par la coexistence, au niveau d'une même structure de pensée, de deux modes de spiritualités : l'Islam d'une part, et les croyances animistes traditionnelles dont certaines formes et pratiques culturelles se situent aux antipodes de la foi musulmane orthodoxe, de l'autre.

La symbiose apparente que ce texte semble en donner, nous amène à une autre certitude : la vivacité des croyances aux puissances surnaturelles que l'imaginaire de ce peuple convoque, à chaque instant, dans la quasi totalité des activités quotidiennes de la vie.

Jean SURET-CANALE analysant le fait religieux chez certains peuples africains disait de la religion animiste :

"une de ses caractéristiques est de peupler le monde, les êtres et les objets qui le composent, d'esprits ou de forces occultes, plus ou moins nettement personnalisés qu'il convient de neutraliser ou d'orienter favorablement par un rituel magique".(3) :

(3) Jean SURET-CANALE - Afrique Noire, géographie, civilisation - histoire. Paris Edit. sociales (3e edit.) 1973 page 134.

Cette assertion pertinente nous mène droit à l'autre dimension du problème qu'est celui des liens dialectiques qui unissent la perception spontanée du surnaturel au sacré; ces liens manifestent une volonté psychique ou un élan inconscient à attribuer l'idée d'excellence à une "réalité" autre, suprême et transcendante; en tout cas, en dehors de l'homme. C'est ce moment initial qui marque, selon B. HOLAS, la genèse de toute pensée religieuse.

"Face aux éléments incoercibles de la nature (écrit-il), l'être humain (...) sentant sa faiblesse, a besoin d'un appui moral supérieur. Il se crée donc des dieux tutélaires qu'il opposera aux puissances qu'il juge hostiles, dangereuses".

(B. HOLAS - Les dieux d'Afrique Noire - LIMOGES. Paul GEUTHNER - 1968 P. 13)  
C'est cette attitude qui permet de délimiter au niveau de tout le groupe, une aire sacrale où l'homme se définira dans ses rapports particuliers avec la chose ainsi sacralisée. Ainsi il s'établit presque tacitement entre eux, une relation de SUJET à OBJET, laquelle étant toujours sous-tendue selon le Professeur Assane SYLLA "par le respect, l'amour ou la crainte, l'adoration, un culte et ses rites, la soumission à des recommandations ou à des interdits inviolables..."(4).

L'auteur de cette dernière assertion qui définit ainsi, très admirablement, toutes les conditions (et les seules !), nécessaires à l'existence, écrit assez paradoxalement par ailleurs - incohérence théorique ou intention implicite non avouée ? - que le culte des génies en milieu wolof n'est pas et n'a pas été une religion. Et arguant "l'absence d'une idéologie religieuse" et "le caractère immédiatement utilitaire de ce culte"(5), il admet quelque part et de manière assez dogmatique que cela::

"n'a jamais été une véritable religion, n'étant que le résidu suffisamment dégradé et travesti d'une religion très ancienne et monothéiste"(6) (c'est nous qui soulignons !)

avant d'ajouter quelques lignes plus loin :

"sur le plan métaphysico-religieux, nous avons constaté une pauvreté du vocabulaire actuel et l'absence d'une métaphysique vivante".(7).

(4) Assane SYLLA. "Le sacré dans les philosophies africaines" in Notes africaines N° 164 octobre 1979 IFAN Dakar page

(5) Assane SYLLA. Philosophie morale des Wolof Dakar - Sankoré. 1978 page 58

(6) *Idem*

(7) *Idem*

Il eût été intellectuellement plus juste que Mr SYLLA délimite de façon plus nette le cadre théorique dans lequel se situe son analyse. Le titre qu'il donne à sa thèse est sur ce plan assez édifiant : Philosophie morale des Wolof. Il s'agit en fait d'une réflexion centrée sur la problématique de l'éthique dont l'auteur exalte, en certains passages, la "richesse immense". Cette valorisation débordante du comportement moral n'infirme en rien l'existence d'une religion que SYLLA a du mal à récuser en certains endroits, mais qu'il traite avec une sorte de mépris<sup>non</sup> justifié. Ces pratiques cultuelles ne sont, selon lui, qu'une "forme dégradée", qu'"un résidu". Il serait, par ailleurs, intéressant que SYLLA nous dise, avant de glisser vers des affirmations de cette nature, ce que recouvrent ces notions qu'il emploie avec une certaine désinvolture : "Absence d'idéologie religieuse" "pauvreté du vocabulaire métaphysique". Souhaiterait-il que les Wolof s'élèvent au même niveau de théorisation théologique que les peuples arabes ou judéo-chrétiens ? Il ne pourrait assurément en être ainsi. Tout comme "imiter un modèle ce n'est pas philosopher"(8), dans le domaine de la religion également, point n'est nécessaire de plagier de manière mécanique. Chaque peuple, en fonction de ses particularités, interprète, à sa façon, les mystères de l'univers et partant, se dote dans sa manière de les contempler et de les adorer, d'un arsenal cultuel et spirituel original. Nous croyons, en conséquence, qu'il y a une confusion manifeste chez A. SYLLA entre la religion et la théologie, cette dernière n'étant en définitive qu'une tentative de réflexion rationnelle mais seconde, sur la première.

Ce qui est indubitable, c'est certainement le fait que, tout ce qui, dans la culture wolof a été religieusement conçu et valorisé, a été bel et bien conceptualisé. Sous-estimer ce degré de conceptualisation ou décréter sa caducité, relève d'un problème qui ne touche pas l'analyse objective des faits. N'est-ce pas l'auteur visé par cette critique lui-même qui dans les pages qui précèdent immédiatement, s'acharnait lui-même à réfuter l'idée communément admise et selon laquelle les Wolof n'auraient pas dans leur propre langue une expression originelle pour désigner Dieu, argument qui veut également que le concept qui sert à l'exprimer maintenant soit une déformation subtile d'une étymologie arabe qui se confondrait avec l'expression "ya Allah" (la formule consacrée pour invoquer Dieu) ? Ce qui fait que la religiosité d'une société ce n'est certainement pas sa grande expansion dans l'espace et dans le temps, encore moins cette dimension théorique de conceptualisation chère à Assane SYLLA, mais c'est plutôt cette expression spirituelle et émotionnelle qui vise constamment à la sacralisation de toute réalité qui dépasse l'entendement des hommes. Ce "ganz-andere" (qui est quelque chose de tout autre) en se

(8) Philosophie morale... p. 28

évélant en tant que spectacle, s'offre par là-même, en véritable OBJET d'adoration (9). M. SYLLA sait, même s'il ne veut pas le dire, que ces pratiques "utilitaires" bénéficient dans cette société d'un statut religieux dont on ne peut pas douter. De même, il n'ignore pas que cet Islam que l'on tient, un peu trop farouchement, à faire assimiler "harmonieusement" aux Wolof, n'est pas toujours vécu sans heurts. Et pour preuve, nous le renvoyons tout simplement au tollé général qu'a soulevé son propre article intitulé "Prophète après le prophète Mouhamed" qui créditait à partir de certaines sources arabes (El Arabi notamment) l'existence du Mah'di incarné selon lui, en la personne de Seydina Limamu Laay, lors du 102ème anniversaire de ce saint. Le débat contradictoire par intellectuels interposés, n'est, il nous semble, que la partie émergée de l'iceberg. C'est une des manifestations concrètes d'un drame vécu très profondément par une conscience religieuse, tiraillée à l'état actuel des choses, par deux postulations <sup>nées, la première tendant</sup> simultanées à perpétuer les croyances "animistes" traditionnelles, la seconde rivée sur une prétention dérisoire à en faire table rase avec pour unique cause, le prétexte fallacieux qu'elles sont des "superstitions" qui doivent s'abolir d'elles-mêmes devant cette vérité venue d'Orient qu'est l'Islam. Andras ZEMPLINI résume en des termes très pertinents cette lutte dialectique dont l'alternative réside dans une sorte de stratégie syncrétiste, la seule capable de la dépasser :

"L'Islam, écrit-il, fait éclater les représentations animistes traditionnelles et celles-ci entament à leur tour l'unité des représentations islamiques. Mais les forces ne sont pas égales de sorte que la religion officielle tend à faire basculer sans y parvenir toutefois, la tradition animiste toute entière dans le domaine d'Ibis dont relèvent les saytane et auquel s'oppose la puissance de Yalla et des êtres bénéfiques (anges, rawaan, xudam...) de l'univers céleste musulman". (10) (c'est nous qui soulignons encore).

Le Professeur Assane SYLLA dont nous ne doutons aucunement de l'immensité de sa connaissance du Coran et des Hadiths du prophète Mouhamed, est censé donc, mieux que n'importe qui, discerner ce qui dans l'actuel système religieux des Wolof

(9) *Nous ne pouvons donc que souscrire intégralement à cette assertion d'Amewisika Kwadzo TAY qui écrit dans son article intitulé : "Pour une relecture de la spiritualité négro-africaine" (Recherche, pédagogie et culture N° 57. Avril-juin 82 p. 37) "Toute religion est reconnaissable sommairement par son récit fondateur d'une vision du monde et de l'existence d'un rituel qui sert de norme et d'instrument d'ordre pour la pratique religieuse et un culte, manifeste du récit sacré et de la ferveur de ceux qui y adhèrent".*

(10) ZEMPLINI L'interprétation et... op. cit. (page 516).

ou plus précisément de leurs pratiques religieuses, relève de l'Islam orthodoxe, du moins de la branche supposée l'incarner dans notre pays (celle qui s'inspire de l'hermeneutique d'Imaam Maalik) et ce qui appartient spécifiquement au fond traditionnel des croyances. Ne trouve-t-il pas cet Islam qui sous-tend cette description des moeurs religieuses wolof qui suit, assez original et quelque<sup>peu</sup> teinté des pratiques du culte religieux ancestral ?

"Les Wolof tissent facilement des liens de cause à effet entre les accidents, les calamités naturelles, les échecs et la conduite immorale des individus. Qu'un incendie ravage un quartier, qu'une épidémie se déclare, que la sécheresse compromette les récoltes, c'est avant tout la faute de ceux qui s'adonnent à la débauche. Il faut alors avoir recours à des sacrifices expiatoires, collectifs ou individuels conseillés aussi bien par les guides religieux musulmans que par les guérisseurs maîtres du culte des RAP"(11).

Dans le chapitre I de sa thèse, intitulée "RELIGION", M. SYLLA énumère un certain nombre d'actes "qu'il faut compter parmi les fautes morales les plus redoutées" : l'adultère (njaalo), le mensonge (fen), la médisance (jêw), le vol (sac)... etc et d'autres faits qui, de par leur bassesse et leur immoralité se situent aux antipodes des vertus auxquelles se réclame le gor ou le jambur (incarnation même de l'idéal wolof du probe et honnête homme), vertus qui ont pour noms : le jom (le courage altier, l'honneur) le fit (la bravoure dans le respect de l'adversaire), le mban gace (le refus de l'humiliation), le fonk sa waajur (le respect des parents) ... etc. Nous convenons avec lui que la morale chez les Wolof est vécue intensément et qu'elle s'intègre harmonieusement dans leur existence quotidienne. Force est cependant de reconnaître que nous ne pouvons que nous inscrire en faux sur l'interprétation que lui-même fait sur les rapports entre cette morale et la religion.

Si, en effet, nous évacuons d'emblée la dimension idéologique de cette éthique (puisque pour en arriver à une formation aussi systématisée de cet arsenal de principes moralisateurs -j'ai voulu dire normatifs- il faut nécessairement qu'il ait bel et bien un "foyer" de conception où tout cela s'élabore avant de se diffuser), on est tenté de demander à Assane SYLLA quelle est la religion qui s'exprime de manière aussi rigoureuse à travers ce système qu'il interprète admirablement à la page 60 de son ouvrage en ces termes :

"...chez les Wolof le DIEU que l'on adore se confond avec le bien.  
On n'entre dans ses bonnes grâces qu'en pratiquant le bien et en

(11) A. SYLLA. *op. cit.*; (page 61)

s'éloignant de la souillure morale. Celle-ci constitue le bouc émissaire responsable de tous les déboires. Non seulement elle condamne l'individu à être jeté parmi les damnés de l'enfer mais, de plus, dès ce bas-monde, elle a un pouvoir nocif redoutable. En effet :

- a) - la souillure morale détruit la vertu spirituelle des gris-gris et amulettes : dafa toe goillac.
- b) - elle freine la réussite sociale et la propriété matérielle : dafa deloo ganaaw.
- c) - elle compromet l'épanouissement physique (santé) et spirituel de la famille du coupable. Tous les membres d'une famille souffrent dans leur corps et dans leur âme d'une infamie provoquée par l'un d'eux.
- d) - enfin, elle freine le développement économique et social de la cité où règne le libertinage. C'est pourquoi à l'approche de l'hivernage toutes les réjouissances populaires (tam-tam, danses) sont interdites afin que les pluies soient abondantes et les récoltes bonnes"(12).

Proclamer dogmatiquement (Assane SYLLA s'en garde !) comme le font certains intellectuels musulmans, que c'est l'Islam qui a gratifié nos sociétés de toutes ces valeurs, c'est tenter à l'instar des idéologues du colonialisme, de faire table rase de tout le patrimoine ethico-religieux qui a existé et s'est développé longtemps avant le contact de notre peuple avec l'Islam et l'occident. Ces contacts, il est vrai, ont été décisifs quant aux mutations profondes qui s'en sont suivies et qui ont affecté assez profondément cette culture, mais ils ne tueront jamais en elle, ces velleités, témoins d'une tradition religieuse multiséculaire qui guette les circonstances les plus inattendues pour manifester de sa vivacité.(13)

La référence au sacré (et là nous reprenons le cours de l'analyse après cette petite et nécessaire extrapolation sur les rapports entre l'Islam et la religion traditionnelle), quelle que puisse être sa nature, est le seul critère de re-

(12) *Philosophie morale... op. cit. page 60*

(13) *Certains intellectuels sénégalais, apologistes de la pensée islamique semblent s'étonner de la résurgence de ces phénomènes qui illustrent fort bien l'existence de formes religieuses traditionnelles : Yankhoba SENE par exemple, écrit avec une certaine note d'amertume : "si l'Islam a pénétré la masse jusqu'aux contrées les plus isolées, la masse n'a pas encore dans l'ensemble, pénétré profondément l'Islam dans ses principes et dans son esprit".*  
*Yankhoba SENE. Islam et pensée wolof Mémoire de maîtrise. Faculté des Lettres et Sciences Humaines 1977*

pérage évident de l'existence et de la religiosité et de la religion. Son importance dans les sociétés africaines a fait l'objet de conceptions nombreuses et souvent controversées. Certains auteurs s'attachent à déceler dans toutes les activités et dans tous les domaines de la vie africaine des valeurs religieuses qui leur seraient consubstantielles. SENGHOR par exemple, insiste sur le double caractère "agraire" et "familial" de la "religion négro-africaine" et d'une magie qui "anime toutes les activités sociales"(14). Dans le même ordre d'idées, Assane SYLLA essaie de montrer comment dans le cadre culturel qui nous concerne, la religion réussit à s'imbriquer de façon dynamique dans le vécu quotidien des hommes. Ainsi écrit-il :

"L'activité débordante de cette tendance sacralisante de l'esprit, ne s'est pas limitée à sa finalité religieuse première, elle a vite multiplié les divinités secondaires, les cultes, les rites, étendu ses créations à d'autres domaines et notamment à la vie sociale, à l'administration de la cité, à la médecine du corps et de l'esprit..."(15).

D'autres penseurs comme B. HOLAS semblent tenir le contrepied de ces thèses, ils contestent aux religions des sociétés africaines ce caractère tentaculaire qu'on tient à tout prix à leur conférer. Tout, selon lui, n'est pas à situer au même degré de sacralité, car il existe à côté des valeurs proprement religieuses des faits purement profanes et que l'on s'achemine vers une désacralisation progressive de ces univers culturels. C'est eu-égard à cela que HOLAS exhorte les chercheurs qui s'intéresseraient à ce phénomène de :

"réduire à ses réelles dimensions la conviction généralement diffusée de la religiosité conçue comme dominant impérativement la vie de l'Africain..."(16).

car ajoute-t-il, celui-ci

"éprouve un grand besoin de la religion pour s'en servir comme d'un soutien moral dans sa routine de tous les jours. Mais cela ne signifie pas que le religieux envahisse sa personnalité de façon absolue, loin de là"(17).

(14) Léopold Sédar SENGHOR. "Elements consécutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine" in Liberté I. Paris SEUIL 1964

(15) Assane SYLLA. "Le sacré dans les philosophies africaines" *loc. cit.* (page 103)

(16) B. HOLAS. Séparatisme religieux en Afrique Noire. Paris P.U.F. 1965. (page 41)

(17) *Ibidem*.

Ces thèses contradictoires, par généralisation abusive, appliquent à la diversité des peuples et des cultures africaines un certain nombre de faits particuliers observés uniquement dans certaines sociétés. L'analyse du fait religieux dans ses manifestations concrètes au sein de la société wolof nous permettra de vérifier pour ce cas précis en tout cas, la portée véritable de ces conceptions respectueuses. Avant d'en arriver là, essayons tout d'abord à l'aide de quelques définitions succinctes de circonscrire le champ sémantique dans lequel le terme SURNATUREL va être employé ici.

\* \* \* \*  
\* \* \*  
\* \* \*

Ce concept est, tout comme le terme générique d'où il est dérivé, un polysémique, c'est à dire une expression riche de significations plurielles, et plus ou moins précises.

L'épithète "SURNATUREL" -érigé pour les besoins du contexte en substantif- est un terme parasynthétique se décomposant de la façon suivante : (le préfixe "sur", radical "nature" et le morphème "el") Le surnaturel s'oppose donc à tout ce qui est lié à la Nature (à la "natura naturare", la nature créée comme ensemble des êtres finis et soumis à des lois précises et qui caractérise tout ce qui est perceptible immédiatement). Cette nature est différente de la "natura naturans" dont parlait Spinoza et que l'on identifie à la transcendance et à la grâce divine).

Cette définition héritée de la théologie chrétienne s'attache à expliquer le "phénomène surnaturel" comme "état ou force" qui dépasse le niveau de la "nature naturée" et fait participer à la vie même de Dieu. Tous les faits qui dépassent l'entendement humain, apparaissent dans cette perspective comme relevant de la volonté divine. Ils sont dès lors, sans commune mesure avec les dispositions de la réalité vue et comprise. MALEBRANCHE laissait entendre à ce titre que :

"Les effets naturels sont ceux qui sont des suites des lois générales que Dieu a établis pour la production et la conservation de toutes choses et les effets SURNATURELS sont ceux qui ne dépendent pas de ces lois"(18).

Envisagé ainsi, dans cette optique toujours, il est question de deux types de SURNATURELS différents mais qui renvoient à l'idée de DIEU dans sa grandeur et

(18) MALEBRANCHE "Recherches de la vérité" Eclaircissement sur le 5ème livre 5ème épreuve cité par André LALANDE. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris P.U.F. 1968 (page

dans son unicité :

- Le "surnaturel essentiel" qui implique l'action divine par la grâce c'est à dire la participation à la vie trinitaire de DIEU.
- Le "surnaturel modal" lié aux phénomènes praternaturels qui, ici également, ne sont compris que dans la mesure où c'est DIEU qui intervient et se manifeste à travers certains MIRACLES qui rythment pour ainsi dire le cours normal des faits naturels.

Ce distinguo est d'un intérêt certain, mais il semble quelque peu retrécir l'aire de significations du mot; il est un peu trop étriqué en ce sens qu'il ne recouvre pas toutes les significations envisageables dans notre contexte. Il ramène tout à DIEU et explique tout à partir de lui. Dans le contexte culturel wolof, l'expérience du SURNATUREL est vécue autrement; elle est indissociablement liée au quotidien. Dans cette culture, la spiritualité s'ordonne selon une hiérarchie des valeurs religieuses, qui même si elle restitue à DIEU sa place de créateur, n'en fait pas pour autant la seule et unique référence. Il existe ici des intermédiaires possédant certains de ses attributs qui sont religieusement valorisés par le fait qu'ils sont ou peuvent être générateurs d'états ou d'actes qui sortent de l'ordinaire. Dieu, en dernière analyse, n'y a donc pas le même statut que celui qui lui est dévolu dans les religions du LIVRE. Même si le nom de DIEU est toujours présent, constamment évoqué (à noter que d'après certains penseurs, il n'y a pas un terme dans la langue originelle qui désigne l'idée de DIEU), il n'en demeure pas moins, comme le montrent Edmond et M. C. ORTIGUES qu'ici, "on n'éprouve pas le besoin d'en faire l'objet principal du culte"(19). La raison en est simplement que :

"Dieu est tout puissant, sa volonté ne propose aucune alternative (...). Il demeure hors de toute catégorie juridique, il est invoqué dans le culte, mais le culte est la mise en pratique d'un savoir, d'un art de maintenir les liens communautaires entre les MORTS et les vivants, les GENIES et les hommes"(20).

Cette réflexion semble corroborer l'argument défendu par PARRINDER pour qui :

"Le DIEU de l'Africain est un DEUS INCERTUS et un DEUS REMOTUS, autour de lui, subsiste toujours un halo d'indetermination. Si les questions posées par l'Européen veulent s'engager dans les détails, la réponse sera : nous ne savons"(21).

(19) et (20) Marie Cécile et Edmond ORTIGUES. *Oedipe africain* Paris Plon 1966 (p. 159)

(21) Cité par L. V. THOMAS. "Animisme et Christianisme" in *Présence Africaine*. N° 26 Juin-juillet 1959 (page 10).

A la lumière de la différenciation ainsi établie, on utilisera le concept de SURNATUREL dans son sens le plus couramment admis, c'est à dire comme désignant tout ce qui, comme réalité, acte, idée ou respect d'une manifestation quelconque est non conforme ou dépasse la nature des choses dans leur ordre physiologique, physique, psychologique etc ...

Encore faudra-t-il, pour opérer une telle réduction que l'on puisse se "situer" subjectivement par rapport aux phénomènes de culture, pour pouvoir faire la part des choses entre ce qui est du domaine du discursif, de l'ordinaire et celui de l'irrationnalité la plus pure. Reprenant à son compte, la célèbre idée de SENGHOR selon laquelle, la perception du REEL, chez le négro-africain,

"n'acquiert son épaisseur et ne devient vérité qu'en brisant les cadres rigides de la raison logique, qu'en s'élargissant aux dimensions extensibles du SURREEL"(22)

écrit

Mohamadou KANE v écrit justement que "le merveilleux n'apparaît pour tel qu'aux yeux de l'étranger, car, pour les Wolof qui ont élaboré ces récits,

"de la réalité la plus massivement concrète, au merveilleux le plus achevé, il n'y a aucune rupture"(23)

Ceci ne signifie pas pour autant que l'Africain, dans sa vie pratique, n'établit, comme ont tenté de le prouver certains, aucune distinction entre ce qui est courant et "ce qui sort de l'ordinaire".

La langue wolof en tout cas, recèle de nombreux termes pour spécifier l'épouvante, l'insolite (Keemaan, Lu doo waar), l'étrange (Lu ñang), force est cependant de reconnaître qu'ils ne recouvrent pas totalement le sens des concepts français de "SURNATUREL", de "SUPRA-NATUREL", d'"IRRATIONNEL" etc...

Retenons pour étayer cette conception que l'immortalité corporelle (deedekki), la métamorphose a-biologique (d'être humain en animal ou vice-versa), les nombreux cas réperables dans notre corpus (et également dans l'expérience concrète de cette ethnie) de parenté établie entre une famille ou un clan avec des animaux, la présence de TUUR et d'autres êtres obscurs dans l'univers des hommes, les phé

(22) Léopold Sédar SENGHOR "Préface aux Nouveaux contes d'Amadou Koumba. (de Birago DIOP). Paris, Présence Africaine édition de 1967 (page 15)

(23) Mohamadou KANE Essai sur les contes d'Amadou Koumba. Dakar N.E.A. 1982 (p. 138)

nomènes d'incombustibilité (Takkaan) ou d'invulnérabilité (Tulte), l'existence affirmée d'enfants nés de leur propre chef, pour assurer la sécurité du groupe en affrontant toutes séries d'épreuves, tous ces faits ainsi cités, constituent autant d'exemples qui révèlent la constance de "l'élément surnaturel" qui se manifeste encore de tout son poids dans la perception intuitive des Wolof et à travers tout un dédale de représentations qu'ils ont élaborées. Il serait intéressant d'analyser ces phénomènes qui demeurent encore vivaces et que l'on range souvent au registre du "paranormal" qui, bien que relevant de la magie, s'insèrent de façon organique dans les modèles institutionnels et idéologiques de la société. Il est évident qu'une étude systématique de ces phénomènes, même limitée à une seule ethnie, dépasse de loin le cadre de ce travail, elle s'inscrit dans une problématique d'ensemble qui suppose un certain nombre de préalables théoriques et méthodologiques parmi lesquels, la reconsidération des thèses rationalistes sur ces pouvoirs dits "magiques" ("parapsychologiques", "paragnomiques" etc...) que "l'esprit scientifique" répugne, pour des raisons très ambiguës, à aborder autrement que sur la base des préjugés.

Il se dessine fort heureusement depuis quelques temps, une certaine tendance dans les sciences comme la psychiatrie, à conférer aux dits phénomènes un statut épistémologique similaire à celui des données "naturelles" étudiées dans le domaine des sciences expérimentales. Cette réticence à admettre la réalité des "pouvoirs magiques" compte pour beaucoup parmi les raisons majeures de l'insuccès actuel de la science positive devant la MAGIE. (Ce mot, lui-même, n'a-t-il pas, pendant longtemps, été pris en mauvaise part, c'est à dire étant uniquement un mode d'action illusoire dont les "réalisations" sont à priori impossibles ou plutôt ne sont possibles que dans l'imagination de quelques peuples "primitifs" et évoluant en dehors de l'histoire).

On ne peut comprendre des phénomènes SURNATURELS que dans la mesure où ils se sont insérés dans les sphères culturelles où ils ont encore la possibilité d'être valorisés par des manifestations concrètes(\*). S'il est imputable que la magie postule un

(\*) Cette précaution ne nous semble pas avoir été prise par Lucien LEVY-BRUHL qui écrit dans l'avant-propos de son ouvrage intitulé : Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. Paris Librairie Félix Alan. 1931.

"Les primitifs... tout en distinguant fort bien du cours ordinaire des choses ce qui leur paraît surnaturel, ne l'en séparent presque jamais dans leurs représentations. Le sens de "l'impossible" leur manque. Ce que nous appellerons morale est banal à leurs yeux et peut souvent les émouvoir, mais difficilement les étonner. Les événements qui les frappent ne procèdent pas réellement des "causes secondes" mais sont dus à l'action des puissances invisibles (...) Bref, à en juger par ce qu'il (le primitif) se représente et ce qu'il craint continuellement, il semblerait que le surnaturel même fit partie pour lui de la nature". Page VII (avant-propos).

mode d'appréhension de la réalité arinomique dans sa démarche au mode de connaissance scientifique, il reste que comme l'a si bien signalé Pierre MARCHAIS :

"ses racines profondes contribuent à expliquer vraisemblablement son caractère originel de protection, puis secondairement d'action liée au désir de puissance, sa permanence à travers les âges, ses résurgences constantes (...)"(24).

Eu égard à ces limites qu'impose en l'état actuel des choses, le discours rationaliste sur ces phénomènes surnaturels, nous avons pensé à restreindre leur interprétation au seul niveau des données que nous offrent les textes, en extrapolant de temps à autre pour convoquer dans l'analyse d'autres éléments dont la recurrence dans le corpus n'est pas toujours évidente, mais que nous connaissons par expérience. Il s'agit par exemple, des phénomènes (très visibles chez les Wolofs pêcheurs), de Gangèri (qui sont des procédés de divination par personne "possédée" interposée, qui permettent au groupe de prévoir certaines éventualités de calamités (noyade collective d'enfants, raz-de-marée, maladies etc...) et de les juguler par des sacrifices appropriés de Tulte (invulnérabilité) des techniques thérapeutiques recourant à l'élément surnaturel (ndép, Jat, moc etc...) .

Leur intégration dans l'analyse permettra d'étoffer la cohérence de celle-ci et partant, d'asseoir une compréhension plus globale des problèmes ainsi soulevés par les textes et leur contexte.

Un certain souci de clarté a rendu nécessaire ce détour par la sémantique du concept et des avatars du "fait surnaturel" dans le discours rationaliste. Essayons de "camper" l'espace wolof avant d'en arriver à l'étude des rapports entre le SURNATUREL et les autres éléments du système de représentations et de l'EINSTELUUNG culturel de cette ethnie.

(24) Pierre MARCHAIS Magie et Mythe en Psychiatrie. Paris Masson. 1977 (page 8).

L' E S P A C E W O L O F  
(HISTOIRE ET ASPECTS CULTURELS D'UNE SOCIÉTÉ)

La société wolof a fait l'objet, ces dernières années, d'une littérature abondante et de très grande qualité. Sur les questions d'origine, d'évolution historique du peuplement et de la dynamique sociale, il existe de nombreux travaux, monographiques de domaines et études systématiques remarquables, entrepris aussi bien par des étrangers que par des Sénégalais. On peut en citer entre autres, les thèses de Boubacar BARRY (1), d'Abdoulaye Bara DIOP (2), de Boubacar LY (3), d'Assane SYLLA (4), mais également les nombreux travaux de MARTIN et BECKER sur les sites protohistoriques du Sénégal, de Pathé DIAGNE (5) et Cheikh Anta DIOP (6) dans le domaine de la linguistique, d'Andras ZEMPLINI (7) et du couple ORTIGUES (8) sur l'ethnologie et la psychologie etc... Nous n'aurons donc pas à alourdir ce travail, par un exposé exhaustif sur le cadre géo-politique et les formes d'organisation sociale et économique des Wolof. Nous renvoyons à ces ouvrages et à leurs auteurs à qui nous sommes redevable de nombre d'idées que nous reprenons dans cette tentative de synthèse où l'on s'est limité à ne retenir que ce qui pourrait intéresser nos développements ultérieurs.

L'EMPLACEMENT ACTUEL ET LA QUESTION DES ORIGINES

L'espace traditionnel des Wolof ne correspond pas exactement à l'emplacement actuel de cette ethnie dans la nouvelle distribution géographique consécutive à l'implantation coloniale. Mis à part le FUTA qui est encore et qui a longtemps été

- (1) Boubacar BARRY. Le royaume du Waalo. Paris Maspéro.
- (2) Abdoulaye Bara DIOP. La société wolof : tradition et changement. Thèse doctorat d'état es-lettres. Paris 1978. 2 tomes.
- (3) Boubacar LY. L'honneur chez les Wolof et Toucouleur du Sénégal. Etude de sociologie. Thèse de doctorat 3<sup>e</sup> cycle. Paris F.L.S.H. 1966.
- (4) Assane SYLLA. La philosophie morale des Wolof. Op. cit.
- (5) Pathé DIAGNE. Pouvoir politique traditionnel en Afrique Noire. Paris Présence Africaine 1967.
- (6) Cheikh Anta DIOP. Nations nègres et cultures. Paris Présence Africaine 1955.
- (7) Andras ZEMPLINI. L'interprétation et la thérapeutique traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebu du Sénégal. Thèse doctorat 3<sup>e</sup> cycle Paris 1966.
- (8) M.C. et E. ORTIGUES. Oedipe africain. Paris Plon. 1966.

le pays Tukulër, il s'étendait sur la quasi-totalité de la partie nord-occidentale de la Sénégambie, allant d'ouest en est, de la bordure de l'Océan Atlantique aux confins du désert du Ferlo et du sud au nord de la latitude de Jurbel jusqu'au delà de la rive gauche du fleuve Sénégal.

Il comprenait, outre les royaumes vassaux du grand empire du Jolof (Kajoor Baol) qui s'était constitué en très forte unité politique autour de la province qui porte le même nom, toute cette région à cheval sur les berges du fleuve Sénégal et dont la limite septentrionale s'éloignait jusqu'à soixante kilomètres environ dans l'actuel territoire mauritanien sur une ligne allant de la mer jusqu'aux alentours du lac de Rkiz où se situe le village de Xoomak, région correspondant à l'Ancien Waa-lo et qui constitue selon B. BARRY (9) "le noyau le plus ancien" dans l'aire du peuplement wolof.

Il semble, en tout état de cause, qu'on ne peut comprendre l'histoire du peuple wolof que par référence à l'ensemble soudano-tekrourien qui l'englobait et où ont dû coexister, pendant longtemps, des états que le contexte géographique (pays au carrefour des voies commerciales transsahariennes, à la portée des influences maghrébines, atlantiques et intérieures) semblait exposer à des processus permanents de dislocation"(10). Pathé DIAGNE écrit à propos de cet espace :

"Les réalités qu'il concerne ont été progressivement mises en place par une évolution jalonnée entre autres par l'histoire des empires du Tekrou, du Mali et du Djoloff avant de donner naissance, à partir du XV<sup>e</sup> siècle à des entités aussi diverses et disparates que l'on identifiera à l'époque contemporaine (...)" (11).

A en croire cet auteur, l'évolution du pays wolof prend ses sources dans ce Tekrou qui a constitué avec l'empire du Ghana "la première construction politique que l'on connaisse en Afrique Occidentale" (12). Toujours selon DIAGNE (dont on retrouve dans les écrits le vocable "Walaf" pour désigner les Wolof), ceux ci

"tiennent leur nom de la langue qu'ils parlent. Cette langue elle même (empruntant) sa dénomination au pays du LOF" (13) (LOF désignant une an-

(9) B. BARRY *op. cit.* Page V

(10) Pathé DIAGNE (page 36)

(11) *Idem*

(12) *Idem*

(13) *Idem*

cienne province du Waalo dont les populations se faisaient appeler wa-Lof (-les gens de Lof- d'où est né le mot wolof).

On ne sait pourtant pas avec exactitude comment à l'époque protohistorique, s'est réalisé le peuplement de la région sénégalienne où, aujourd'hui encore, les Wolof demeurent l'ethnie majoritaire. L'absence de documents écrits concernant cette période constitue un obstacle de taille quant à la compréhension parfaite de l'histoire de cette partie de l'Afrique. L'état actuel des recherches entreprises par MARTIN et BECKER notamment sur certains des sites protohistoriques a permis de poser un certain nombre d'hypothèses qui devront être vérifiées par des investigations ultérieures.

Par ailleurs, il est très souvent fait mention des Wolof dans les sources arabes. On ne trouve aucune allusion à leur présence dans les écrits d'EL BĀkri qui, au dire de certains historiens, aurait visité cette partie du continent au XI<sup>ème</sup> siècle avant de rédiger sa "description de l'Afrique Septentrionale".

C'est dans les récits de voyage des explorateurs portugais, chez CA DA MOSTO plus précisément qu'ils ont été signalés pour la première fois. C'est également de cette époque que datent les récits d'EL OMARI et les autres témoignages d'écrivains arabes où l'on fait allusion à leur existence au XV<sup>ème</sup> siècle dans le royaume du Tekrou(14).

Il existe heureusement presque partout dans l'espace considéré, une tradition orale relativement bien élaborée qui, malgré sa très faible portée critique et son impossibilité à résoudre le crucial problème de la chronologie, aide à suppléer à certaines lacunes, surtout en ce qui concerne la période des grandes migrations qui précédèrent la fondation de l'empire du Jolof. C'est ainsi que la genèse de cet empire a pu être reconstituée grâce aux nombreux renseignements fournis par Amadu Wadd et Yoro Boli Jaw et <sup>les</sup> diverses variantes recueillies sur la légende de Njaayan Njaay.

Il y a de nombreux points sur lesquels l'analyse scientifique des faits historiques et la tradition orale sont convergentes. Toutes les deux admettent de manière unanime que les Wolof n'auraient occupé leur emplacement actuel qu'à une époque assez tardive et qu'ils y ont été précédés par des habitants d'origine mandingue : les Soose.

(14) cf. Amar SAMB -Islam et histoire du Sénégal" Bulletin IFAN N°3 série B. 1971

Jean BOULEGUE (15) dans un article intitulé : "Les pays Wolof et Sereer dans le monde mande au moyen-âge", distingue deux phases différentes dans l'évolution du peuplement mandingue dans l'espace sénégalais. Il y a, selon lui, une première rencontre qui remonte à l'installation du groupe wolof-sereer de ce pays (ce qui confirme la thèse unanimement admise par les diverses traditions orales selon laquelle, ceux-ci ont été précédés dans cette région qu'ils occupent aujourd'hui encore). Cette première rencontre se distinguant d'après BOULEGUE, très nettement de l'implantation de populations malinké consécutive à l'expansion de l'empire du Mali à son apogée. Cette dernière phase est supposée contemporaine à la naissance de l'empire du Jolof qui devait subir, du moins, au niveau de ses provinces septentrionales, une très grande influence de la part de ce rameau de peuple venu de l'ancien empire du Gaabu.

MARTIN ET BECKER font d'ailleurs remarquer que :

"Les dynasties du Kayor et du Baol attestent très fortement ce métissage : ainsi au Baol, une dynastie Wagandu inaugurée par un souverain du nom de Khaya Manga (titre des souverains du Ghana) et comportant de nombreux rois aux patronymes sérères a été remplacé par la dynastie FALL ou plutôt FAM originaire du Mande (Famjounda)".(16)

La tradition orale reconnaît également les origines mandingues lointaines des princes de patronyme Fa qui ont régné dans le Kayor et le Baol. Il semble d'ailleurs, selon certaines de ces sources orales traditionnelles que l'appellation des Wolof viendrait du nom du fondateur du premier village sédentaire de cette région du nom de Jolof Mbing qui lui-même était mandingue d'origine. Selon ces mêmes sources, ce sont également ces peuplades soose qui auraient engendré les premiers propriétaires terriens ou laman qui ont eu également à jouer un rôle politique prépondérant dans la dislocation même de l'empire du Jolof. Puissants possesseurs fonciers, fiers de leurs nombreuses richesses et de leur esprit d'indépendance, ils seront en effet les premiers à se soulever et à se rebeller contre l'autorité impériale, avant d'écraser sous la direction d'Amari Ngone Sobel, ses troupes démobilisées et affaiblies par des querelles intestines et des conflits de dynastie.

Tout concourt donc, sur la question des origines, à créditer cette thèse selon laquelle les Wolof seraient venus du Nord-Est avant de s'installer sur cette région ouest-septentrionale du Sénégal, empruntant ainsi le même itinéraire que les Se-

(15) Jean BOULEGUE "Les pays Wolof et Sereer. dans le monde mande au moyen-âge" Actes du colloque de Dakar sur les Traditions orales du Gaabu in Ethiopiques numéro spécial. 28 oct. 1981.

(16) MARTIN et C. BECKER "Les anciens royaumes sénégalais de l'ouest africain" ATLAS du Sénégal. 1976. Page 52.

rer qui sous la pression des invasions almoravides ont poussé plus vers le sud, dans les marécages du Sine et du Saloum. L'éminent historien Cheikh Anta DIOP s'efforce d'ailleurs dans son ouvrage Nations nègres et cultures (17) à l'aide d'un certain nombre d'arguments linguistiques, sociologiques et historiques, de montrer qu'ils viennent des berges du Nil. Ils y auraient, selon lui, contribué activement au rayonnement de la grande civilisation de l'Egypte pharaonique avant de se diriger vers l'ouest par vagues de migrations collectives qui les auraient faits transiter par le Sahara qui était alors, non pas cet immense désert qu'il est devenu aujourd'hui, mais une zone fertile.

Il ressort donc assez clairement que c'est du côté de ce "royaume amphibie" dont parlait l'autre, pour désigner le Walo, qui était selon Boubacar Barry "un lieu privilégié de convergences de divers peuples nomades ou sédentaires" (18) qu'il faudra nécessairement se tourner pour pouvoir apprécier, à leur juste valeur, tous les faits liés à l'histoire de cette société wolof. Cette partie du Sénégal en constitue indéniablement un des noyaux les plus anciens.

\* \* \* \*

(17) *op. cit.*

(18) *op. cit* (page 68)

## ASPECTS TRADITIONNELS DE LA CULTURE WOLOF

Le caractère controversé et complexe de l'origine de la société wolof fait qu'elle est souvent considérée comme un amalgame d'ethnies diverses (Sereer - Sarakolé - Peul - Toukulër etc...) dont le brassage à l'intérieur de cette zone qui favorisait les interprétations culturelles, devait aboutir à sa constitution. Pathé DIAGNE faisait remarquer, à ce titre, que cette société représentait "la meilleure expression de l'hétérogénéité culturelle qui caractérise l'espace soudano-tekrourien" (19), hétérogénéité qui dénote selon lui un "héritage commun qui atteste une continuité réelle" (20).

La nation wolof apparaît aujourd'hui comme une entité, qui, par delà les particularités locales des différents rameaux qui la composent (les Waalo-Waalo, les Saloum-Saloum, les Joor, les Lebu, les Njambur-Njambur etc...), présente les mêmes traits physiques et une langue commune. D'un groupement à un autre, on retrouve presque partout chez ces populations, les mêmes modèles sociaux, le même sens aigu des relations sociales et à quelques variantes près, les formes identiques de croyances. Cela explique en partie le fait que nous n'avons pas voulu souscrire à certaines tendances artificielles visant à isoler certains de ces rameaux, comme les Lebu par exemple, pour ensuite en faire des ethnies autonomes ayant assuré leur évolution historique en dehors de la nationalité wolof.

L'ethnie wolof, est comme tous ces peuples de la savane soudanaise auxquels elle appartient, une société rurale. L'espace géographique occupé par les Wolof est caractérisé pour l'essentiel, par un relief uniformément plat, où s'étendent à l'infini des plaines sablonneuses dont la monotonie ne se heurte qu'à quelques élévations dunaïres sur le littoral. Deux régions naturelles semblent nettement s'y distinguer. Ce sont : d'une part, les régions intérieures (Jolof, Njambur, Kayor, Baol) caractérisées par l'existence de deux types de sol (le Jor et le Dek) favorables à la culture des céréales et de l'arachide, et de l'autre, toute la partie contiguë au fleuve, qu'on nomme le Walo, inondable par les crues et où les hommes, en plus de l'agriculture, s'adonnent également à d'autres activités économiques comme la pêche.

L'agriculture reste pour les Wolof, malgré l'urbanisation croissante consécutive à l'implantation coloniale et post-coloniale, la principale activité économique.

(19) Pathé DIAGNE *op. cit.* (page 51)

(20) *idem*

Celle-ci y est depuis toujours, tributaire des aléas de la nature. L'irrégularité des pluies saisonnières, les expose aux rigueurs des sécheresses cycliques devenues endémiques dans l'ensemble de la zone sahélienne.

Sur le plan de l'organisation socio-économique, il est intéressant de noter que les structures profondes de la société wolof restent encore très aristocratiques et féodales. Elle est, en effet, très fortement hiérarchisée par une double stratification sociale : la première reposant sur la parenté et l'alliance, la seconde sur un système d'inégalité et de domination se fondant sur l'existence de castes et de divers ordres politiques, religieux etc... (21). Le statut social de l'individu était conféré par la naissance. La famille y constituait la cellule sociale minimale, mais elle se dissolvait dans le lignage qui était la famille étendue. C'est le lignage qui cimenter la parenté à partir de la descendance duelle : matrilineaire et patrilineaire.

Jusqu'avant l'infiltration islamique, les Wolof accordaient une place prévalente à la lignée utérine. La société wolof qui était initialement matrilineaire est arrivée à accorder progressivement, sous l'influence de la religion musulmane une place prépondérante au lignage paternel. C'est ainsi que le système de succession et d'héritage qui, originellement se réalisait par voie utérine, tend de plus en plus à être supplanté par un mode de transmission patrilineaire s'inspirant du droit successoral musulman. Le mode de filiation reste néanmoins bilatéral avec, selon le rameau considéré et la relative intégration des valeurs musulmanes, une prépondérance accordée à l'un ou l'autre lignage que sont le Xeet (ou meen) et le geeño. Quelle que soit la structure de parenté en vigueur, il reste que, comme l'a admirablement montré Abdoulaye Bara DIOP, les Wolof "ont accordé traditionnellement une très grande importance aux liens de sang (qui)... déterminent leur rang, leur fonction dans la société globale et dans l'organisation politique" (22).

La religion traditionnelle des Wolof est l'animisme. Nous avons essayé de montrer plus haut comment la religiosité y était vécue. La présence de l'Islam est pourtant très ancienne. D'aucuns la situent entre le XIème et XIIème siècle de notre ère, mais son intégration totale reste encore à faire, la religion traditionnelle semble encore se juxtaposer à l'Islam dont elle réussit à absorber certaines valeurs, non sans les réinterpréter et les remodeler. Il existe dans presque toutes les familles wolof des interdits ou Mbañ animaux liés à la famille par une parenté totémique, symboles des génies tutélaires faisant encore l'objet de cultes nombreux.

(21) Voir Abdoulaye Bara DIOP. *Op. cit.* page

(22) *Société wolof...* *op. cit.* (page 30)

La vie de l'individu, chez les Wolof est rythmée par une série d'événements allant de la naissance à la mort. On peut citer parmi ces moments les plus déterminants : l'octroi d'un nom au huitième jour de l'arrivée au monde, événement qui est marqué par un sacrifice sanglant (généralement c'est un mouton qu'on tue), l'acte de sevrage qui se fait selon un rituel particulier, la circoncision qui marque une rupture fondamentale dans l'itinéraire personnelle de l'individu. La circoncision s'inscrit dans un processus global et continu d'éducation prise en charge par la totalité de la société et se réalisant à l'intérieur des classes d'âges ou Maas. Notons simplement que l'excision n'est pas pratiquée par tous les Wolof, mais elle est visible encore dans certaines régions du Waalo. Le rituel funéraire chez les Wolof s'identifie à bien des égards aux funérailles musulmanes. Le corps est enveloppé dans des draps blancs et enseveli, il devra auparavant être lavé par une personne de même sexe que le défunt...

Voilà très brièvement exposés certains aspects de la culture wolof. Nous n'avons pas voulu alourdir davantage le texte, c'est ce qui explique le fait qu'on soit resté au seul niveau anecdotique et descriptif, nous limitant uniquement aux détails ethnographiques les plus saillants qui nous permettront d'être plus systématique dans l'exploration de l'univers des représentations. Essayons maintenant, avant d'en arriver à l'examen de ces réseaux de valeurs qui <sup>à</sup>transparaissent <sup>v</sup>travers les mythes et les contes, de montrer d'abord comment l'expérience du surnaturel est vécue comme modèle axiologique et idéologique en rapport avec cette catégorie qu'est l'espace temps.

\* \* \*

DEUXIEME PARTIE :  
LES MODALITES DU SURNATUREL  
ET SES RELATIONS AVEC L'ESPACE-TEMPS

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## GENERALITES

### LES AVATARS D'UNE PERCEPTION - RAPPORTS ENTRE ESPACE-TEMPS ET MYTHE

-:--:--:-

On a longtemps pensé que l'Espace -"ce milieu idéal caractérisé par l'extériorité de ses parties dans lequel sont localisés nos percepts et qui contient toutes les étendues finies" (1)- était une forme à priori finie, homogène et indépendante de toute expérience subjective. Il serait lié en cela à une sorte de perception absolue et qui serait pour tous les hommes, unanime. Ainsi, en était-on arrivé à dégager, en ce qui le concerne, des propriétés générales au nombre de trois et qui sont : l'homogénéité, l'isotropie et la continuité.

Cette conception inneiste de l'espace, tributaire de la géométrie euclidienne et d'un certain type de rationalisme n'était pas à même de prendre en charge cette différence fondamentale existant entre, d'une part, l'espace psychologique (relatif à la perception empirique que tout sujet pouvait avoir de la réalité environnante) et, d'autre part, la notion d'espace qualitatif (entité abstraite, qui ne peut être comprise qu'intellectuellement). Il va de soi qu'une telle conception ne pouvait guère résister à l'usure du temps. Elle sera ébranlée par la physique contemporaine. La théorie de la relativité qui opère un renouvellement total du paradigme de la connaissance et de l'interprétation des phénomènes devait aboutir à l'idée fondamentale selon laquelle, l'espace en dehors des trois propriétés citées, était une donnée indissociablement liée à une quatrième dimension : le temps.

Ces catégories de l'intuition sensible que sont l'espace et le temps apparaissent dès lors, non plus, comme des éléments absolus et isolés (la première étant un milieu neutre, un simple englobant et la seconde une donnée fluide, homogène et continue) mais plutôt, comme constituant deux données inséparables, formant une sorte de "continuüm quadridimensionnel". Cette idée existait déjà, il est vrai, sous une formulation moins systématisée chez Mallebranche et chez Spinoza dont les conceptions respectives de l'espace impliquaient déjà, la notion d'ensemble intelligible et indivisible.

(1) André LALANDE *op. cit.* page 298.

Dans l'univers du mythe, cette relation entre l'espace et le temps qu'introduit le principe relativiste est plus qu'évidente. Le discours et le rite qui actualisent le mythe opèrent, en effet, une césure sur le temps chronologique. Ils abolissent, dans une certaine mesure, la durée profane, le cours normal du temps pour restaurer le temps primordial, "l'illud Tempus" dont parlait ELIADE, qui "se vit" à nouveau, grâce à l'acte de commémoration. Ce temps qualitatif exprime une hiérophanie c'est à dire une manifestation surnaturelle d'une puissance tout autre, le "GANZ ANDERE". Celui-ci se révèle sous la forme d'une expérience mumineuse, irrationnelle dans les limites particulières d'un espace donné qui se différencie du reste de l'étendue par le fait qu'il est religieusement valorisé. L'expérience de ce "MYSTERIUM FASCINANS" permet à la conscience mythique, de se fonder ontologiquement, à partir de cet instant ahistorique, un "MONDE" qui va se distinguer des autres "mondes". A ce niveau, la dimension qui est assignée à l'espace ne se conçoit plus que par référence au Temps mythique de l'origine que l'acte liturgique et le rituel peuvent à chaque instant rendre présent. Abdoulaye KANE avait bien perçu cette sorte de corrélation dialectique qui lie au niveau du mythe, ces deux dimensions "coexistantes" que sont l'espace et le temps. Ainsi explique-t-il fort judicieusement dans une communication publiée aux Annales de la Faculté des Lettres que, pour un bon nombre de sociétés africaines précoloniales, parmi lesquelles la société wolof :

"l'espace territorial singulièrement est organisé suivant les références cosmiques et les coordonnées célestes et terrestres" (2).

Cela revient simplement à dire que les relations qui se tissent horizontalement qui déterminent les rapports de l'homme à son environnement social et objectal s'ordonnent selon l'axe de la spiritualité où s'articulent ces autres catégories de liens unissant l'homme à la transcendance et au monde supra-sensible. L'espace et le temps entretiennent donc des liens intrinsèques avec l'expérience du surnaturel.

Nous nous attacherons dans les pages qui suivent, à montrer comment de façon concrète, et au moyen de cette expérience, les Wolof s'efforcent, à l'instar de toutes les sociétés humaines, dans un élan de rationalisation du cosmos, de s'intégrer dans leur environnement. Sur la base des informations que nous fourniront les textes, l'on essayera de montrer à partir d'une description des divers aspects du cadre spatio-temporel, le traitement particulier qu'ils réalisent sur l'espace et le temps. Ce travail d'interrogation de la vision du monde de ce peuple va être facilité par le fait que les matériaux servant de substrat à l'analyse (les mythes et les

(2) Abdoulaye KANE "L'Espace-Temps dans les représentations africaines précoloniales : clause de fiabilité du "modèle communautaire" in Annales Faculté de Lettres et Sciences humaines VIII. 1978 page

contes) fonctionnent en véritables structures narratives autonomes où l'espace et le temps interviennent comme les "éléments constitutifs" sur lesquels repose toute leur architecture.

Les mythes et les contes sont en effet des "récits" au sens où les structuralistes l'entendent, c'est à dire une dynamisation (ou mise en acte) d'une histoire virtuelle au départ, mais, qui s'actualise par le biais d'un canal donné (ici le discours oral ou le texte proféré) à une fin unique : révéler par delà la narration un message particulier. Ces textes, quoi qu'on puisse dire, relatent des faits (authentiques ou imaginaires ? peu importe), ils racontent des "histoires" selon des schémas narratifs précis. En tant que tels, ils ne peuvent pas ne pas s'articuler autour des données spatio-temporelles qui en constituent l'ossature même. Une histoire qui se raconte, qu'elle soit réelle ou fictive, réfère toujours à des situations localisables dans les limites d'un "Topos" donné et se déployant toujours selon une temporalité singulière. A ce niveau encore, l'espace et le temps fonctionnent plus que jamais comme deux réalités corollaires que l'on ne peut dissocier que dans l'acte d'abstraction et à dessein, par souci de rationalité. S'il nous arrive à nous aussi, de sacrifier à cette tradition, c'est dans le seul but de mieux cerner les faits que la dichotomisation permet de mieux décrire. Nous tenterons cependant à la fin de ce chapitre, de pallier ces lacunes inévitables qu'entraîne forcément une schématisation de cette nature, en reprenant sous une synthèse que l'on s'efforcera de doser, les vues parcellaires auxquelles l'analyse a dû aboutir. Michel BUTOR faisait remarquer à propos de l'impérieuse nécessité de traiter corrélativement de ces deux données (espace et temps) pour élaborer une fiction originale :

"C'est en se déplaçant dans un espace clairement imaginable que nous pourrions véritablement suivre la marche du temps".

Cette réflexion qui porte sur le genre romanesque, disons même sur le type le plus particulier des romans, celui qui en se posant comme objet de son propre discours, voulait par là même, s'ériger des modèles esthétiques et techniques originaux (le nouveau roman), s'applique très parfaitement à tous les genres narratifs et par conséquent aux contes et aux mythes.

Dans ces textes en effet, plus peut-être que dans le roman ou le théâtre, se développe de façon rigoureusement cohérente une "intrigue" qui s'agence selon des schémas presque codés en une courbe narrative allant d'une situation "initiale" à une situation "finale". La trajectoire décrite par celle-ci réalise par là même, une série de séquences narratives qui impliquent dans un processus dynamique "actions" et "actants". (3)

(3) Voir à ce propos les développements fournis par Claude BREMOND dans un article intitulé "Le message narratif" dans la revue *Communication* N°4, mais aussi le N° 8 de la même revue traitant spécialement de l'analyse structurale du récit. (*Communication* N° 8 Paris SEUIL 1968) notamment les articles de Roland BARTHES et de Todorov

## CHAPITRE I

### L'ESPACE MYTHIQUE

Le mythe que d'aucuns, subodorant sa dimension totalisante, définissent comme une "architectonique" est, à en croire certains penseurs, avant tout, un discours sur le lieu. "Le mythe parle de quelque part" notait le Professeur Abdoulaye KANE (1).

"Son pouvoir de discours totalisateur consiste à se présenter comme l'équivalent absolu de ce dont il parle, tout en effaçant soigneusement le lieu dont il parle." (2).

Ses rapports à l'espace sont plus que pertinents. Le mythe est, selon KANE, "une topologie archaïque" en ce sens qu'il est un discours antérieur à la science des ensembles géométriques et que, tout comme elle, il procède aussi d'une tentative de rationalisation du Cosmos. Le mythe en soi n'est donc pas totalement irrationnel, il converge avec la science sur un point essentiel : une commune volonté d'appréhender l'espace pour pouvoir en définitive "le gouverner de quelque part".

L'interprétation des modèles d'organisation de l'espace fournis par le mythe, permet (par delà la "critique idéologique" des idéologies sous-jacentes aux textes, à laquelle s'attelle une certaine lecture du mythe) de montrer que celui-ci s'enracine très profondément dans l'imaginaire des peuples qui l'élaborent et d'où il resurgit pour s'ériger en modèle explicatif chaque fois que le hasard de leur histoire les confronte au "Mysterium fascinans" : cette puissance obscure qui en se manifestant, révèle en même temps aux hommes l'existence surnaturelle d'un être d'un tout autre ordre.

---

1.- Abdoulaye KANE.- "Topologie archaïque : Mythe et Espace" in Mythe et imaginaire. Colloque organisé par le Groupe de Recherches sur l'imaginaire (sous la direction de M. Jacques BRENGUES. Dakar, 22 mars 1980, page 72.

2.- *Ibidem*.

En somme, il s'agira pour nous de faire ressortir que le mythe n'est pas uniquement un instrument idéologique élaboré à dessein depuis un "foyer" particulier à des fins d'exploitation et de domination, comme s'attache à le montrer la critique marxiste qui transparait dans le texte très cohérent du Professeur KANE mais qu'il est aussi, pour reprendre une expression chère à Mircea ELIADE : "la solution exemplaire de toute crise existentielle" (3). La conscience qui vit le mythe l'assume intégralement dans les dimensions spirituelles d'une expérience intense d'une très profonde religiosité qui se démarque de manière très nette de l'expérience profane de la vie quotidienne. Le mythe n'est pas simplement allégorique (au sens où il dit autre chose que ce qu'il dit ou même, fait en le disant), mais il dit presque toujours la même chose, en cela, il peut aussi être "tauté-gorique". On est bien tenté à partir de ce moment, de dire comme plusieurs anthropologues que le mythe reste quoi qu'on puisse dire :

"une tentative de réponse à une interrogation angoissée"

Nous emprunterons pour étayer ces vues, à Andras ZEMPLINI, une version du mythe de Maam Kumba Lambay, publiée antérieurement dans sa thèse précitée. En voici la traduction intégrale d'une variante recueillie par l'auteur auprès du Docteur Thianar NDOYE, lors d'un de leurs entretiens sur l'histoire de la famille Ndooyeen de la presqu'île du Cap-Vert.

#### MAAM KUMBA LAMBAY

"... Lamba, père de Maam Kumba, le grand Tuur de Rufisque avait conclu un pacte avec l'ancêtre lointain des Ndoye de cette ville.

- Ce dernier, homme immense aux cheveux bouclés tombant sur les épaules, grand buveur de vin de palme et d'un courage exceptionnel, se décida un jour à aller s'installer dans un pays jusqu'alors inhabité et couvert de forêts. Il quitta donc le Diender (région près de la côte où les lebou s'installèrent après leur départ mouvementé du Cayor) et s'avançant vers l'actuel dans la végétation

---

3.- Mircea ELIADE.- Mythes, rêves et mystères. Op. cit. page 13.

abondante. Après une longue marche, il déboucha au bord de la mer à la place dite "Ndeppe" dont une partie devait recevoir ensuite le nom de Ndunku Pêêy. Une roche noire se dressait à proximité de la place. Après avoir inspecté les lieux, il décida d'y élever sa case mais lorsqu'il donna le premier coup de coupe-coupe dans les branches d'un arbre, Lamba, le génie apparut. L'ancêtre ne s'enfuit pas en le voyant. Il le regardait les yeux dans les yeux. Surpris par son courage, le génie l'incita à parler/ "Rien ne me fait peur, c'est ainsi que j'ai quitté les hommes" dit l'homme. "C'est la première fois que je rencontre un homme aussi courageux" dit le génie. Puis réalisant son vieux désir de vivre auprès des hommes, Lamba proposa à l'ancêtre de conclure un pacte et de partager son domaine de Ndunku. En vertu de cette alliance : 1). La famille de l'ancêtre et celle de Lamba devait porter le même nom (secret) et chaque enfant devait avoir son double dans la famille de l'autre ; 2). L'ancêtre et ses descendants devaient devenir riches, puissants et savants ; 3). Ils s'engageaient à verser en contrepartie chaque année sept gourdes de vin de palme et sept Calebasses de nakk, liquide sur la roche noire ; 4). Les enfants de l'ancêtre et ses descendants ne devaient être rasés que le jour où ils en exprimaient le vœu et ce jour ils devaient être présentés sur la roche : Si l'enfant était destiné à devenir un homme vaillant et savant, "celui que le tuur suit" (moom la tuur yi topp) la roche noire devait virer au blanc ; 5). Enfin, le génie indiqua à l'ancêtre un trou au flanc de la roche, "le trou de la vengeance" où il pouvait, en cas de besoin, introduire un lézard pour appeler Lamba afin qu'il accomplisse son désir. Tout sort infligé à l'animal (torsion, facture) devait immédiatement se répercuter sur l'adversaire de l'ancêtre." (4).

Le caractère très systématisé de ce récit et aussi la cohérence de la formulation, nous avaient amené après une première lecture de ce texte, à soupçonner quelque peu son authenticité. Septicisme exige ! d'autant plus<sup>que</sup> dans le domaine qui est le nôtre, un peu de cela n'est pas toujours

---

4.- ZEMPLINI.- *Op. cit.* page

inutile. Pour plus de prudence, nous le confrontâmes à de nombreuses autres versions recueillies à chaud auprès de personnes d'un certain âge et plus ou moins affiliées à la lignée Ndoyeen parmi lesquelles la dame Bineta Ndooy\*. Ce qui rendait encore plus justifiée une telle précaution, c'était surtout sa source "intellectuelle". (C'est un médecin qui l'a rapporté). Figure parmi les enseignements de Madame KESTELOST ce principe fondamental "qu'on ne peut travailler valablement que sur un texte authentique" ; ce qui du coup, exclut d'emblée certaines catégories de personnes que le hasard de leur propre histoire individuelle n'autorise pas à parler au nom de leur peuple, soit, parce qu'ils n'en ont pas l'âge et donc le droit, soit parce que, pour une raison ou une autre, ils en sont distanciés : ce sont les jeunes qui n'ont pas accédé à la connaissance parce que leur initiation reste encore à faire, mais également ces élites "intellectualisées" et transculturées coupées des vérités profondes de leur société.

Ce travail de vérification était donc nécessaire (5). Il nous a permis néanmoins de donner à ce texte son certificat d'authenticité. Il s'identifie, par bien de ses traits, à "l'histoire de Ndyan Ndoye" à laquelle font allusion BALANDIER et MERCIER dans leur ouvrage intitulé : Particularisme et Evolution - Les pêcheurs Lébou (6). Mais il est vrai que la version recueillie chez le griot de la famille, en wolof, est plus complète (7).

Dans ce récit, se dessinent en pointillés, les grands axes de ce que l'analyse que nous allons faire sur les textes de notre corpus, permettra de dégager.

---

\*.- Elle même, membre de la grande Congrégation des Ndëpkat de Fass et affiliée à la lignée des Ndoyeen.

5.- Cette démarche méthodologique s'inscrit en faux sur les conceptions de Levi-STRAUSS. Cet auteur n'aurait vu dans cette sorte de "précaution" nécessaire qu'une vaine prétention ou une entreprise dérisoire car écrit-il, il n'y a pas à proprement parler de version originale d'un texte mythique car : "Tout mythe est par nature une traduction, il a son origine dans un autre mythe (...) qu'un auditeur cherche à démarquer en la traduisant à sa façon dans son langage personnel ou tribal, tantôt pour se l'approprier et tantôt pour le démentir, donc toujours en le déformant." Mythologiques - L'Homme nu. Op.cit. p. 576.

6.- IFAN, St-Louis, SENEGAL, 1952, pages 20 et 21.

7.- Voir L. KESTELOOT et Cherif MBODJ.- Contes et mythes wolof - NEA).

Il s'agit, à n'en pas douter, d'un mythe de fondation. L'action se déploie ici et laisse entrevoir une série d'épisodes qui se succèdent et qui, dans leur déroulement quasi-linéaire, révèlent deux dimensions différentes du cadre spatial. Une distinction très nette peut être faite entre :

- d'une part, un espace sauvage, neutre et indifférencié qui correspond à la longue période d'errance de l'Ancêtre migrateur
- et de l'autre, un endroit qui, par la luxuriance de sa végétation contraste avec le décor antérieur. C'est le lieu terminal de la quête de l'ancêtre. Les éléments du décor sont bien mis en relief. Forêt, vie végétative, rocher mais aussi océan (ce dernier étant pour les Wolof qui sont de grands pêcheurs, une source intarissable de vie mais également la limite objective de leur univers). Le lexique topologique du trajet, tout comme à l'arrivée, s'inscrit dans la logique d'un cadre naturel, celui d'un espace non domestiqué par l'homme parce qu'il est "inhabité" ; cependant, tout en cela s'insère dans l'ordre normal des choses. L'élément surnaturel n'y est introduit qu'avec l'apparition du Génie, c'est la première séquence qui va marquer la rupture symbolique qui s'opérera par la suite sur l'espace. Dans la dynamique du récit, celui-ci est doublement fonctionnalisé : il est à la fois l'enjeu du débat entre le Tuur et l'ancêtre et aussi le témoin actif de ce "débat". L'ancêtre migrateur se pose en "intrus" dès lors que le génie manifestait à priori une certaine réticence à céder une parcelle de "son" territoire et que lui-même était déterminé à faire sien. Il y a là, une contradiction que le mythe a tenté de résoudre au moyen d'un compromis réalisé sur la base d'un "pacte". La présence de l'homme en ce lieu représentait pour l'être surnaturel une menace potentielle qui pesait sur l'intégrité de son "domaine"; cohabiter, c'était peut-être, perdre un peu de son identité et partant de son occulte puissance. Sinon, que justifierait alors cette volonté farouche de défense, dont il fait preuve ? La mainmise sur le lieu qu'il fallait "dominer" à tout prix, est donc l'enjeu de ce conflit momentané qui, faute de pouvoir faire un perdant et un victorieux, devait déboucher sur cette sorte de concession qu'un contrat synallagmatique permet d'assumer. Les clauses de ce contrat sont posées par référence à l'espace qui a été pour un moment

l'objet et le témoin d'une joute oratoire entre les deux personnages. Cette situation d'éphémère adversité sera dépassée très rapidement et la relation primordiale est énoncée dès le début, en termes gemellaires. Lamba et l'ancêtre réussissent ainsi à la réaliser à partir d'une "communisation" de l'espace. L'aïeul des Ndooy, pour avoir su faire preuve d'une bravoure sans précédent, acquiert désormais au terme de ce consentement mutuel, réalisé d'un commun accord avec le génie, un "pouvoir" sur le lieu. Il est dorénavant autorisé à jouir des merveilles que lui offrait cette providentielle nature et cela, en dehors de tout autre risque ; le génie devant assurer sa protection et celle de toute sa descendance, de toute éventualité de danger, notamment des agressions d'autres esprits maléfiques. En contrepartie, et cela le mythe ne le dit pas explicitement, il devra veiller à la spatialité des lieux. En vertu de ce pacte, la nature semble réellement être médiatisée. L'espace apparaît en dernière analyse comme l'unique témoin de "l'appariement rigoureux de la famille de l'ancêtre à celle du Tuur" (8) l'instant où ontologiquement est décrété la fondation de ce "MONDE" que légitimement, la lignée Ndooyeen pouvait désormais peupler. L'acte de fondation ayant comme corollaire la fixation "ab illo tempore" d'une parenté symbolique entre cet être surnaturel et tout individu issu de ce lignage. Ainsi l'implantation se réalise de pair avec une sacralisation de l'espace par l'homme. Ce moment mythique est marqué par la révélation hiérophanique d'une force surnaturelle, d'un mystère qui fascine, moment que toute conscience liée à ce mythe se doit de réactualiser (en le revivant symboliquement) grâce à l'acte rituel. Marcel MAUSS enseignait à propos du geste sacrificiel (qui est annoncé par le mythe ici) qu'il réalisait de façon concomittente ce qu'exprimaient le mythe et le rituel; deux données liées par une sorte de relation dialectique. Le mythe servant de prétexte au rite et le rite pérennisant le mythe.

"L'étude simultanée des thèmes mythiques et des thèmes rituels du sacrifice nous révèle le mouvement parallèle du rite et du mythe." (9).

---

8.- ZEMPLINI.- *Op. cit.* page

9.- Marcel MAUSS.- *Oeuvres. Chapitre I : "L'analyse des faits religieux..."*  
cité par Maria HALER. "Littérature orale africaine, quelques mythes  
et contes du Zaïre" in Etudes scientifiques. Décembre 1976, page 3.

Le mythe est d'ailleurs, sur ce point précis, très explicite ; le thème de la fixation ("samp" ou "sanc" en wolof) est clairement exprimé. Ces expressions (sensiblement synonymiques) sont dotées dans cette langue, de significations plurielles mais qui, dans la logique de ce contexte, peuvent être envisageables selon une triple valence sémantique.

- "Samp" employé comme verbe signifie "planter" un arbre, un pilier, "implanter une demeure, là il a le strict sens du mot sanc, il signifie alors par extrapolation "fonder".

- En tant que substantif, il désigne l'espace particulier de l'environnement sacré que constituent les XAMB, sortes d'autels édifiés et servant de cadre de ritualisation. Les "samp" sont formés, en effet, presque toujours des mêmes éléments constitutifs généralement au nombre de quatre et que l'on peut retrouver invariablement dans tous les autels (les xamb), ce sont :

1) les ndaā (grands canaris à très large ouverture circulaire sur leur partie supérieure ; ils sont remplis de racines d'arbres et de plantes différenciées par leur valeur supérieure ; ils sont remplis de racines d'arbres et de plantes différenciées par leur valeur symbolique, thérapeutique ou par leur fonction magique. Ces récipients sont généralement recouverts par de grandesalebasses (lekatt ou kël)

2) les njaq (ce sont des récipients qui s'apparentent par forme circulaire aux ndaā ; ils sont cependant de dimensions plus réduites mais : pratiquement utilisés aux mêmes fins)

3) les xeeru samp (mégolithes de couleur noire, "pierres de foudre" ou blocs basaltiques tirés des plages rocailleuses (les mêmes qui sont utilisés par les musulmans (que ces derniers appellent "xeeru tîm" (la pierre purificatrice) par le fait qu'il est, avec le sable blanc, un des substituts de l'eau "pure". Toutes ces trois matières pouvant servir dans le rituel des ablutions qui constituent la condition indispensable de la prière. Ces pierres témoignent, de par leur présence récurrente aussi bien dans ces lieux de cultes animistes que dans l'espace spirituel musulman, d'une sorte d'attachement symbolique de ces hommes à la mer qui est la source de leur provenance.

4) il y'a enfin ce que l'on appelle tèlitu kuur ou damittu kuur ; qui sont des moitiès de pilons plantés dans la terre et qui parsèment l'espace sacral ainsi délimité.

Ces divers éléments qui constituent l'environnement sacré du XAMB et que sont les SAMP sont dotés de significations symboliques particulières. Ils ont chaque élément en ce qui le concerne, une connotation singulière (cosmologique, sexuelle... etc) mais ils attestent principalement de la triple vocation agricole, pastorale et maritime de ce peuple. Le mythe lui même, exprime cela à travers son lexique spatial et ses invariants; l'évocation qu'il fait des divers éléments de l'univers le traduit très parfaitement (forêt - troupeau - mer : sont les données les plus rigoureusement constantes dans l'espace de ce récit).

Il est, en dehors de tous ces sens évoqués jusqu'ici, une autre signification de la notion de SAMP que ZEMPLINI avait bien perçu et qu'il définit comme étant :

"L'action de bâtir un autel domestique, autrement dit, de fixer un RABB et de s'employer à lui faire une demeure." (10).

L'acte initial du "samp", opère en conséquence une rupture sur l'homogénéité originelle de l'espace. L'irruption du surnaturel comme manifestation d'une hiérophanie, introduit, pour ainsi dire, une discontinuité spatiale. Il est évident que le "SAMP", en tant qu'espace sanctifié, acquiert un statut sacral qui l'élève au-dessus de l'espace profane. Il est un "CENTRE" au sens où il procède d'une fondation d'un univers donné. C'est à ce titre, qu'il réussit selon les ORTIGUES, à opérer cette double transformation qui se réalise à la fois sur l'homme et sur l'être surnaturel, car expliquent-ils.

"En donnant un nom à l'ETRE SURNATUREL, l'HOMME rend la puissance surnaturelle apte à recevoir un culte ; en choisissant de posséder qui elle veut pour en extraire son propre nom ; la puissance surnaturelle fait participer l'individu à l'acte qui fonde la vie re-

---

10.- *Op. cit* (page 155).

ligieuse de tout le groupe. C'est en somme l'acte fondateur de la religion, l'instauration du culte qui se renouvelle dans l'élection d'un individu, de tout individu possédé par l'esprit." (11).

En clair, le pacte originel a permis, en plus d'une identification ontologique respective des "contractants" que sont l'être surnaturel et l'homme, l'élection d'un espace cultuel (l'autel) qui va consacrer l'homme au génie dans un élan mutuel de "sympathie". Ceci est un premier aspect de la dimension plus globale du mythe que l'analyse a permis de faire ressortir.

Mais comme nous l'enseigne Lylian KESTELOOT, le texte de tradition orale véhicule souvent de manière implicite une large part de "non-dit", il fonctionne toujours comme un masque.

"Il voile et révèle à la fois certains conflits séculaires qui ne sont pas encore résorbés ou encore le récit fonctionne comme un défoulateur de tension entre des fractions du groupe où parfois mais plutôt rarement, il conteste un mouvement historique irréversible." (12).

L'étude des éléments laisse poindre ainsi une volonté du mythe d'agir sur l'espace en vue de la dominer et de l'organiser. Nous avons montré, plus haut, que la révélation d'une hiérophanie en la personne de Lamb le génie ainsi que le pacte qui s'en est suivi, avaient entraîné une valorisation d'une certaine partie de l'espace qui, à partir de l'instant où il était sacralisé, se différenciait ainsi de l'étendue homogène et neutre de la période précontractuelle, celle qui correspondait à l'errance de l'ancêtre. Il était opportun de rappeler cela pour montrer que dorénavant, il est question d'un espace qualitatif où l'homme pourra, à la faveur de ce pacte originel conclu avec le génie, faire prévaloir son droit à l'exercice d'un pouvoir particulier d'ordonnement et d'appropriation.

---

11.- M. et C. ORTIGUES.- *Oedipe africain*. Op. cit. page 157 et 158.

12.- Lylian KESTELOOT.- "Problématique de la littérature orale" in *Afrique Littéraire*. Numéro spécial, 54 et 55 consacré aux Actes du colloque de Limoges sur "Mythe et littérature africaine". 4ème trim. 1979. 1er trim. 1980 (page 41).

Ainsi, ce que le Mythe FAIT, c'est tenter, par delà le pacte et le culte, de légitimer l'attachement de la lignée Ndoyeen à cette terre. Mieux, il exprime en des termes de dépendance cosmique, les liens de dépendance réciproque entre celle-ci et celle-là; la constante référence au génie - qui apparaît ici comme un médiateur surnaturel - en constituant, à la fois, la garantie et la justification.

Si on pouvait évacuer du mythe l'élément surnaturel, on aurait, par la même occasion, supprimé cette médiation contingente entre l'homme et cet objet valorisé ainsi qu'est la Terre ; ET tout de suite seraient mis à nu les rapports de l'un à l'autre qui ne font que traduire, en définitive, un effort volontaire de construction rationnelle sur cet espace. Il se dégage de ce mythe, la légitimation d'un ordre qui exclut toute volonté destabilisatrice d'une main-mise étrangère sur cet espace particulier que le mythe octroie au clan pour en faire une propriété patrimoniale. Cet espace implique donc concrètement, aussi bien dans sa distribution que de son utilisation, des comportements et des modèles sociaux que l'on ne peut sérier qu'en interrogeant la sociologie globale des groupes Lebu auxquels sont affiliés les Ndooy. De là à affirmer comme tendent à le montrer les épigones de MARX, que le mythe est et n'est uniquement qu'"une instance de médiation idéologique", il n'y a qu'un pas que nous nous garderons de franchir.

Pour qui connaît la société Lebu où s'expriment de façon très vivace encore, selon les villages et les lignées, diverses variantes similaires à ce mythe, (les nombreuses légendes liées à Lëg Daour génie de Dakar, Fatou Maam Tuuli, Cumba Castel "Rab" de Gorée... etc) comportant presque toutes cette même volonté de "fonder" et de s'approprier un espace donné) ; rien ne semble plus légitime pour ces hommes que les persécutions répétées au cours des âges ont fini par pousser jusqu'aux confins de cette presque île du Cap-Vert, dans ces lambeaux de terres effilochés par les vents atlantiques. Refuge ultime à la pointe la plus avancée vers l'Océan et à l'extrémité de cet immense continent qu'ils ont, à l'image de ce grand peuple auquel ils appartiennent, sillonné de part en part, dans l'unique espoir de trouver, un jour, une terre où

ils pourraient vivre en paix dans la logique de leurs convictions et de leurs particularités. Aujourd'hui isolés dans des "îlots africains, repoussés entre mer et autoroutes et encerclés par ce que le Sénégal compte de plus moderne et de plus orienté vers l'étranger" (13), les Lebu s'efforcent encore, leur expérience de luttes séculaires aidant, dans un ultime élan, de conserver le peu de leurs spécificités que veuillent bien leur laisser encore ces rapaces et "Ndëmm" des temps nouveaux que sont firmes industrielles, hôtels luxueux à plusieurs étoiles, avions supersoniques, buildings et chalutiers...

En se r<sup>é</sup>vant aux dimensions étriquées d'une approche "marxiste du mythe, sans en entrevoir ce qui, d'une manière plus profonde, en constitue les mobiles inconscients, on ne pourra saisir de ses facettes signifiantes multiples que les plus aléatoires, (comme par exemple le fait de restreindre la portée de ce texte à la seule volonté de dominer une terre et d'en faire une propriété exclusive).

Cela ne constitue qu'un seul niveau parmi tant d'autres qu'une analyse globale du mythe est sensée dévoiler. Dans cette perspective, il est évident que l'on y aurait certainement perçu

"un mythe de défense, un mythe "réactionnaire s'il en est, ultra conservateur certes, mais aussi et surtout, un sursaut ultime et désespéré d'une communauté condamnée à brève échéance, dans sa personnalité originelle, encerclée petit à petit, diminuée, minée..." (14).

Ce mythe exprime bel et bien un conflit vécu concrètement et quotidiennement par une conscience collective qui postulait, dans la façon même dont elle a élaboré ce texte, des solutions irrationnelles, peut-être, mais "inconséquentes" parce que relevant de l'imaginaire ? nous n'oserons pas le dire. L'espace, tel qu'il se profile dans le traitement qui

---

13.- Lylian KESTELOOT.- "Problématique de la littérature orale". Communication au colloque afro-comparatiste de Limoges sur le thème : "Mythe et Littérature africaine" in L'Afrique Littéraire N° 54-55 (1979-1980) page 48.

Lylian KESTELOOT.- *Loc. cit.* (page 48).

en est fait par le mythe, apparaît comme une donnée valorisable et effectivement valorisée par le fait que toute entreprise humaine suppose d'abord l'existence d'un espace qui leur serve de théâtre de réalisation et sans lequel rien ne pourrait se concevoir. L'étude des modalités de la révélation de l'espace par une médiation surnaturelle et l'inventaire des différentes catégories spatiales dans les mythes analysés nous conforteront sur l'exactitude de ce postulat.

#### LES MODALITÉS SURNATURELLES DE LA RÉVÉLATION DE L'ESPACE (ESPACE ET VISION DU MONDE)

Pour une société comme celle des Wolof où l'essentiel de l'activité vitale et productrice reste centré sur l'Agriculture, il est tout à fait aisé de noter cet attachement des hommes à la Terre. Ici comme ailleurs, celle-ci est perçue comme une puissance créatrice, ayant cette divine faculté de prodiguer et de protéger. Un mythe wolof qui aujourd'hui semble se fossiliser, explique l'origine de l'homme à partir d'une longue gestation qui aurait été entamée depuis les entrailles de la "terre-mère". De même, il s'en dégage une vision eschatologique qui semble la concevoir comme la fin dernière où retourneront l'homme, toutes les choses et tous les êtres animés. Ce mythe qui, à notre connaissance, ne s'articule plus sur une forme narrative précise, trouve cependant un support d'actualisation sur une maxime très usitée dans l'expression populaire.

"Nit : suuf, suuf, suuf rek".

Si le Professeur Assane SYLLA avait repéré dans sa philosophie des Wolof et médité suffisamment la portée profonde de cette "vérité", il n'aurait certainement pas affirmé, de manière aussi catégorique, qu'il n'a jamais existé dans le culte religieux traditionnel des RAB, "aucune mythologie ni aucune eschatologie." (15).

La réalité c'est que l'idéologie musulmane (dont certains intellectuels arabisants semblent minimiser l'action iconoclaste sur les formes religieuses traditionnelles)(16) a dû récupérer cette maxime pour ensuite

---

15.- Philosophie morale des Wolof. Op. cit. page 54.

16.- Voir à ce propos l'article du Professeur Amar SAMB.

biaiser sur le contenu initial ; ainsi se dégage une tendance à l'interpréter en référence au mythe d'origine de l'Humanité tel qu'il s'est exprimé de façon similaire dans l'Islam et les autres religions révélées.

Cette sentence qui postule une trilogie unitaire par référence à l'élément "suuf" (la terre) est révélatrice à plus d'un titre, non seulement de la Genèse de l'existence humaine, mais également de la position ontologique et eschatologique de l'homme. Celui-ci serait, selon ce "mythe-adage" (puisqu'il en est un) (17), créé à partir de la terre et dans les profondeurs telluriques, il aurait vécu dans un état "pré-existential" sous une forme, sinon embryonnaire du moins pré-humaine. Créé à partir de la terre, tout comme Adam dans la mythologie judéo-chrétienne, "l'homo-wolofus" est destiné à la terre elle-même. Le rituel d'inhumation qui chez les Wolof se réalise par ensevelissement, comporte cet aspect qui consacre le retour à l'origine, à la "Terre-source" après l'existence de l'errance qu'est la vie d'ici-bas. Ne disent-ils pas jusqu'à nos jours d'un homme mort "qu'il est allé se reposer" (nopaliku ji na) ou "qu'il dort" (nelaw na) momentanément avant de se réveiller plus tard dans l'univers intra-terrien où vivent dans l'éternité tous ceux qui "avaient quitté ce monde".

On peut retrouver encore aujourd'hui une illustration de cette conception dans certains de leurs us et coutumes. Il y a des interdits qui pèsent sur certaines pratiques comme le saawe ou badax (jeu très prisé par les adolescents qui consiste à planter par coups violents un instrument pointu, aiguillé ou couteau dans la terre) ou le fait de verser de l'eau chaude par terre. Dans le premier cas, on suppose que celui qui se livre à ce jeu, risque de blesser à la tête des ancêtres morts et à propos du second, on dit généralement que la personne qui verse par imprudence de l'eau chaude finira par susciter la colère des génies à

---

17.- A en croire Levi-STRAUSS.- "Le mythe système de sens s'accommode de la série illimitée de supports linguistiques que ses narrateurs successifs peuvent lui prêter." *Mythologiques - L'homme nu. Op. cit page 580.* Il écrit par ailleurs, dans son *anthropologie structurale*.- "La substance du mythe ne se trouve pas dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire." (Paris 1958 page 235).

force de "brûler" leurs enfants et ceux des hommes qui vivent sous terre.

La poésie populaire également, en porte certaines traces; dans les chansons funèbres en effet, des vers psalmodiés comme ceux qui suivent, reviennent chaque fois avec une fréquence très nette.

"Janaxoo mbaay, yaw mi dëkee suuf  
Soo demee neel diw mankay joobe..." (18).

Cette conception était enfin d'autant plus marquée que chez les Wolof qui sont traditionnellement animistes, on avait l'habitude d'enterrer les morts avec leurs biens qu'ils chérissaient le plus et avec d'autres objets précieux et richesses de toutes sortes que l'on "envoyait" en offrandes aux parents qui les avaient précédés et que le défunt devait dans son voyage souterrain amener avec lui.

Cette pratique du "yobëlu ja niw" (la part des morts) a été rendue caduque par la religion musulmane, elle reste cependant assez vivace chez certains groupes sereer qui appartiennent à la même branche culturelle que les Wolofs et qui eux, sont restés plus à l'écart de l'aire d'influence de l'Islam.

Ce motif de la genèse et de la parturition nous retiendra encore plus dans la suite, quand nous aurons à traiter du thème de la Mort en rapport avec la vision globale du monde. Retenons simplement pour l'instant, qu'à la lumière de ce qui a été énoncé ci-dessus, qu'il était donc tout à fait normal que cette "Terra-Genetrix" ne manquât en aucune occasion d'être l'objet des nombreux rites de sacralisation qu'une certaine approche des mythes permet aisément de déceler.

Ce comportement est d'autant plus justifiable que l'emplacement et l'occupation d'un espace quelqu'il soit étaient toujours décrétés par une volonté surnaturelle; celle-ci s'exprimant toujours à travers la médiation d'un animal ailé ou rampant mais qui dans tous les cas, reste lié, d'une manière ou d'une autre, de façon directe, à la Terre.

---

18.- *Traduction.*- "Oh toi souris Mbaay tu te nommes; toi qui habites sous la terre, tu diras à un Tel (un parent décédé ou un ancêtre) que je continue à louer ce que vivant, il a oeuvré de bon sur la terre."

Le mythe (M<sub>2</sub>) intitulé Mbënum nderatt, recueilli auprès de M. Assane Marokhaya SAMB, griot traditionniste wolof, donne un aperçu, par delà la fonction politique du puits magique et Nderatt, de toute la signification symbolique qui est dévolue au monde intra-terrien. Le mythe rapporte, en effet, que tout prétendant au trône du Baol (ancienne province vassale du Grand empire du Djolof), devait, avant son intronisation, être conduit devant ce puits. Là, "on lui donnait une urne" qu'il devait plonger "devant sept captifs du trône des Damels et sept féticheurs réunis", dans l'eau pour la retirer aussitôt après. Selon que l'urne, retirée du puits, contenait de l'eau, du sang, du mil, de l'herbe verte, l'assistance pouvait, en interrogeant un code symbolique particulier, ce qui correspond à chacune de ces substances, prédire "ce que sera le règne du futur roi". Grâce à ce procédé, le peuple du Baol pouvait se faire une idée précise de la valeur intrinsèque du monarque qui allait présider, pour un temps, aux destinées de leur royaume. Il serait superflu d'ajouter que là également, c'est la voix unanime des ancêtres qui "sont sous la terre" qui a eu à s'exprimer.

Dans un autre mythe également rapporté par le même Assane Marokhaya SAMB (Texte M<sub>3</sub>) du corpus), c'est un serpent (animal terrien) qui va révéler l'existence d'un espace sacré et médiatisé, forum des concertations entre les hommes vivants et les Ancêtres morts. Il s'agit du puits de Kalom de Ndande (bourg de la région de Thiès sur la route Dakar-St-Louis, à quelques kilomètres de la préfecture de Tivaouane). Ce serpent, dit le mythe, se montrait toujours aux mêmes heures de la journée, au moment, précisément, où le soleil se lève, et empruntait chaque fois le même itinéraire, laissant derrière lui des traces mouillées. Il s'adonnait ainsi régulièrement à ce "manège" jusqu'au jour où, un homme le remarqua et exhorta ses prochains à le suivre pour découvrir sa providentielle cachette. Il devait révéler ainsi le puits original autour duquel allait s'édifier le village de Ndand dont le prestige, dans le royaume du Kajor alors à son apogée, a été plus que certain. Tout semble se passer comme si le puits qui est un orifice sur la Terre (donnant la Vie par le fait qu'il prodigue l'eau nourricière) constituait une réalité sacrée et qui, pour ainsi dire, apparaît comme étant le lien chtonien unissant pour

toujours le monde des hommes vivants à celui d'une existence souterraine et éternelle qui serait celui des morts "qui ne sont pas morts" (19) et "qui ne sont pas partis" comme disait le poète mais qui sont "sous" et "dans" la Terre.

La quasi totalité des mythes qui traitent de l'origine ou de la fondation des lieux corroborent cette idée ; ils comportent en plus, presque toujours, la médiation d'un être surnaturel. Nous avons noté cela à propos du mythe de Maam Kumba Lambay, il en est pratiquement question dans la plupart des textes mythiques répertoriés dans notre corpus. Analysons en très succinctement quelques uns.

#### UN EXEMPLE DE RÉCIT DE MIGRATION : LE MYTHE DE FONDATION DU VILLAGE DE KËR MASEEN

Le texte (M<sub>5</sub>) de notre corpus est comme ceux qui ont été préalablement analysés un récit de fondation, il traite en effet de la Genèse du village de Kër Maseen situé sur la rive mauritanienne du Fleuve Sénégal à moins d'une centaine de kilomètres à l'Ouest de Rosso. Il comporte cependant, en référence au traitement particulier qu'y acquiert l'espace, une dimension qui en fait avant tout "un mythe de migration".

L'ancêtre mythique est ici connu, il s'appelle Maseen, personnage historique et aïeul des occupants actuels de ce village à qui il a donné son nom.

Le mythe s'attarde assez longuement et de manière assez précise sur les circonstances et autres détails de l'exil. Il s'agit d'un prince à qui revenait le droit, le trône d'un royaume (non cité), laissé vacant à la suite du décès de son père. Paradoxe du mythe ou érosion de la version initiale, le pays où devait régner l'Ancêtre n'est pas nommé, on le situe cependant quelque part au Nord-Est de l'emplacement actuel du village en question. "Ca bëj ganaar ga, Fale ca kaw" ("Là-bas plus haut dans le Nord lointain). Cette indication laisse supposer qu'à

---

19.- Cf. Birago DIOP.- Poème intitulé "souffles" ; dans ses *Contes d'Ahmadou Koumba*. Il le fait dire au personnage de Sazan ; lequel, revenu d'Europe, a commis le sacrilège de détruire les "Xamb" du village, parce qu'ayant pensé à tort que le culte des Rab et les autres pratiques en vigueur dans sa société n'étaient, à la limite, que des "manières de sauvages." (*Les contes d'Ahmadou Koumba*. Paris Présence Africaine, 1959).

l'instar des mouvements migratoires de tout le groupe wolof-sereer dont la région à cheval sur les deux rives du fleuve Sénégal a dû être le théâtre, qu'il s'agit d'une province, dont le mythe n'a su ou voulu se souvenir, et qui serait située quelque part dans l'Ancien Tekrour. Ce qui est assez caractéristique, c'est que les gens qui sont rattachés à la descendance de l'ancêtre Maseen (qui sont des Wolof de par leurs traits physiques et leur langue, bien que s'étant très fortement brassés avec les Maures) se rappellent aujourd'hui encore leurs origines sereer ; ethnies à laquelle ils sont encore liés par le patronyme Seen qu'on peut retrouver dans les régions sereer du Sénégal.

Ils sont très nombreux ceux d'entre eux qui affirment que certains de leurs ancêtres sont allés jusque dans le Sin où ils auraient, dans ces "contrées éloignées", engendré les Seen de la presqu'île du Cap-Vert et ceux que l'on retrouve sur les régions de la Petite-Côte. Cet argument crédite certains aspects du mythe sur lesquels nous reviendrons plus loin.

Maam Maseen, raconte le mythe, n'accédera jamais à ce pouvoir qu'il avait hérité légitimement. Des demi-frères prétendants jaloux l'ayant envoûté et détourné à jamais du chemin de cette contrée qu'il avait quittée pour aller dans les lieux où ses Ancêtres avaient élu leurs autels et où toute personne qui devait régner sur ce pays devait obligatoirement se rendre pour y accomplir son sacre dans les règles de la bonne tradition. A la différence des récits précédents, ce mythe fait état, non pas

d'un seul, mais de deux "médians" qui sont des animaux ayant chacun une fonction aux antipodes de celle qui est dévolue à l'autre. Le premier est un oiseau, un pigeon plus précisément auquel il a été attaché à la patte, l'élément envoûtant. Il est le responsable de la longue errance de l'ancêtre des Seen dans "l'ailleurs" et cet espace sauvage ; randonnée qui allait se solder par la MORT SYMBOLIQUE du personnage (celui-ci se perd dans les profondeurs abyssales) et de sa RENAISSANCE.

L'Engloutissement du héros apparaît en effet comme un thème symboliquement valorisé. Cette MORT du héros joue un rôle important dans le parcours initiatique en cela qu'elle n'est pas une FIN EN SOI mais qu'elle fonctionne plutôt comme la condition nécessaire à un passage à

"un autre mode d'être, épreuve indispensable pour se régénérer, c'est-à-dire pour commencer une vie nouvelle" (20).

Mieux, elle équivaut comme dirait ELIADE à une mort transitoire dans la mesure où elle marque un moment de rupture qui fait que surgit des décombres de l'existence, une nouvelle vie.

Cette rupture est rendue d'autant plus évidente qu'entre ces deux situations (l'initiale et la finale), il a été question d'un espace concrètement exploré mais vécu inconsciemment dans un état de profonde détresse.

L'intervention gracieuse et providentielle de l'autre médiateur surnaturel apparu à l'ancêtre des Seen sous forme d'une immense tortue de mer n'est pas ici, (comme c'était le cas dans le récit de Lambay texte cité par ZEMPLINI - cf - supra), référée à un contrat dont les clauses seraient explicitées, dès le début, pour spécifier à chacune des parties en présence, des avantages particuliers qui sont assortis de conditions données. Au contraire, l'action rédemptoire apparaît totalement gratuite et désintéressée, du moins, à l'instant, en question.

---

20.- Mircea ELIADE.- Mythes, rêves et mystères . Paris, N.R.F. Gallimard  
1957 (p. 299).

Ce n'est qu'après l'implantation au site qui allait devenir le village que Ndumaan exprimera à celui qu'elle venait de sauver, son désir de faire sien, une partie de sa future progéniture.

Ndumaan avait auparavant emprunté un itinéraire inverse au premier (celui-ci s'étant réalisé selon les indications spatiales d'Est vers l'Ouest compte tenu de l'emplacement géographique de l'Océan dont il est fait allusion) pour révéler à l'ancêtre ce lieu mythique qu'il devait "fonder". On retrouve ici également tout comme à l'arrivée de l'aïeul des Ndooy à Ndunku Peey, la même constance des "invariants" au niveau du vocabulaire topologique et aussi la même insistance du récit descriptif sur les détails qui illustrent la clémence de la Nature en ces lieux (luxuriance d'une forêt, existence d'étendues cultivables, proximité d'un fleuve source intarissable d'eau douce et donc de vie... etc). Ce n'est qu'une fois l'ancêtre établi dans le "confort" de cet Eden que l'être surnaturel l'investira de sa "nouvelle" fonction qui implique, de sa part, des exigences; celles renferment ce qui pourrait, parlant en termes de pacte, être considéré comme étant la contrepartie aux bonnes actions jusqu'ici accomplies par Nduman. Ce dernier est d'ailleurs très explicite dans ses propos, l'ancêtre Maseen pouvait vivre un bonheur intégral dans ce havre de paix, entouré d'une vaste progéniture et de beaucoup de richesses pour peu seulement que certains de ses futurs enfants émigrent à leur tour, car ils seront aussi les "enfants" de Nduman la tortue ; il serait donc normal que ces derniers viennent la chercher où qu'ils puissent se trouver. Ici, comme dans de nombreux autres mythes wolof, l'union avec l'être surnaturel est posée en termes d'une gemelleité symbolique.

Ce texte en tout cas, soulève une myriade d'interrogations rendues possibles par les nombreux thèmes qui, dans ce récit, s'enchevêtrent de

manière à conférer au mythe plusieurs dimensions correspondant à ses différents étages de signification (sociologique, oedipienne, politique, cosmogonique... etc). Retenons simplement que ce texte s'inscrit, à l'instar de tous ces mythes traitant de l'espace socialisé (la Terre des ancêtres) comme objet sacré, dans la double perspective d'une volonté de légitimation d'un comportement particulier par rapport à cet "espace-bien" mais également, d'une tentative de trouver une solution aux angoisses vécues collectivement et liées aux relations du groupe tout entier à son environnement social et cosmique.

A ce titre, nous reviendrons sur une interprétation fournie par A. ZEMPLINI sur le mobile du mythe de LAMB comparativement à d'autres récits où le pacte original est non énoncé au début comme c'est le cas dans le mythe de Maseen. Cette interprétation nous semble d'autant plus sujette à caution qu'elle n'entrevoit pas l'aspect migratoire dans ce texte qui est plus qu'"un simple récit de fondation." Cet auteur prétend, à juste titre, qu'il y a une contradiction que le mythe s'efforce de résoudre, ainsi note-t-il que l'argument d'une dépossession initiale est matérialisée par une absence d'autorité légitimée sur l'espace (à fonder). Nous souscrivons entièrement à l'idée selon laquelle le Lebu originaire des régions septentrionales du Sénégal éprouvait, pour "faire symboliquement sien son territoire actuel", ce besoin incessant de

"s'y enraciner par les légendes de fondation qui situent nécessairement l'occupation dans un temps mythique." (23).

Cependant, quand ZEMPLINI affirme que l'ambiguïté que voulait éluder le mythe demeure, pour la bonne et simple raison que "l'alliance en terre étrangère est frappée de nullité dès le départ" (24) (compte tenu du fait que l'adjuvant surnaturel lui-même ne pouvait pas se prévaloir un droit quelconque sur les lieux, ce qui lui aurait permis de léguer moyennant une contrepartie bien précise, une parcelle de son espace et de ses attributs), il semble quelque peu perdre de vue, que l'espace socialisé, du moins dans la perception qu'en ont les Wolof, n'est pas une interconnexion d'espaces "épars" ("partes extra partes" comme aurait dit

---

23.- ZEMPLINI:- *Op. cit.* page 163.

24.- *Ibid.*

Spinoza), appropriés en parcelles ou en domaines fonciers distincts mais qu'il apparaît plutôt comme une totalité close et cohérente dont le CENTRE peut-être déterminé d'une manière fixe mais dont les LIMITES peuvent s'étendre à l'infini. Mieux, il y a encore ici, une certaine possibilité de diversifier ces ESPACES en multipliant autant de fois les centres. Ce qui nous semble être le cas ici. Il est bien vrai que le Wolof fait une distinction très nette entre ces deux notions que sont le Dëk (le village des ancêtres, l'espace habité) et le All (l'ailleurs), cependant, cette idée de "discontinuité dans le phylum ancestral" qui selon ZEMPLINI est introduite par le mythe, ne nous semble pas très évidente dans la mesure où, dans ce récit, "l'ailleurs géographique se résorbe dans l'ici mythique" comme le notait très justement Daniel ARANJON pour qui :

"Ce qui compte dans un espace mythique qui se tient c'est le centre et non point la circonférence qui gravite et s'élargit autour de ce centre. Le centre posé, ajoute-t-il, on aura autant de circonférences que l'on souhaitera (...). Un univers dont le centre est ici et la circonférence nulle part pourvu qu'elle ne sorte pas de l'aire vitale (la maison, le village, la tribu, l'éthnie, le pays)." (25).

A la question fort pertinente de ZEMPLINI qui se demandait :

"A quel titre en effet, un tuur lui-même "déraciné", pourrait-il céder ses droits sur cette terre ? "

On tentera de répondre en lui opposant les deux textes suivants :

Le premier est une réflexion très succincte livrée par ARANJON qui écrit quelque part :

"L'ailleurs n'est jamais aussi ailleurs qu'on le croit, il subsiste du moins dans sa forte cohésion et dans sa structure au niveau de l'espace verbal du mythe." (26).

---

25.- Daniel ARANJON.- "Aspects spatiaux du mythe de migration". Afrique littéraire. Op. cit. p. 69.

26.- Daniel ARANJON.- "Aspects spatiaux du mythe de migration" in Afrique littéraire. N° 54 et 55. Op. cit (page 73).

SENGHOR précise ailleurs que la hiérarchie des forces vitales, "ne fait qu'exprimer l'intégration de l'univers à la famille ou peut être plus exactement, la dilation de la famille aux dimensions de l'univers." (27).

Les Wolof, pour leur part, expriment très concrètement cette conception que nous nous sommes efforcés de faire ressortir arguments théoriques à l'appui, à travers quelques formules bien étayées :

Il est courant de les entendre dire :

"Góor · dëkul fenn, fu njërinam ak terangaam  
ne rek war na fa mën toog." (L'Homme n'est censé habiter définitivement quelque part que là où il pourra trouver paix, bonheur et décence matérielle).

Cette idée, on la retrouve également dans une expression populaire très fréquemment utilisée par les hommes (Elle semble d'ailleurs porter les stigmates de l'idéologie dominante d'une société phallogratique).

"Alal ju bare wala bameel bu sore."\* (expression qui traduit une sorte de défi lancé qu'il lance d'abord à lui-même, puis aux autres, pour leur prouver qu'il est, lui aussi, à même, de fonder à son tour "son" village, "sa" descendance, là où le destin voudra bien lui en offrir la possibilité.

La migration comporte un aspect assez particulier chez les Wolof : ce nouveau CENTRE apparaît comme la PROJECTION, d'un point de vue cosmologique, de l'espace initial qui, dans ce nouveau "monde" semble se prolonger à travers bien des faits de coutumes et dans les habitudes culturelles; l'idée d'une continuité de l'espace est rendue encore plus nette par une certaine perception de l'Univers qui fonctionne comme une véritable archtecture, une entité cohérente (dont le principe

---

27.- "Eléments constitutifs..." in *Liberté I*. Op. cit (page 266).

\*.- *Traduction.*- "être riche ou mourir très loin".  
L'expression dit certainement plus que ce qu'en a donné la traduction, si l'on sait que dans le contexte sociologique particulier des Wolof, être riche ne signifie pas accumuler des biens mais c'est surtout légitimer cette fortune à partir d'une affiliation ontologiquement justifiée à l'espace socialisé. Le *doxandeem* (l'étranger) a beau être riche il ne pourra jamais prétendre au statut de *Nawlé* (égal) s'il ne résoud pas ces problèmes de référence et d'origine.

catalyseur serait cette idée d'ETRE-FORCE) mais aussi très fortement hiérarchisée et structurée selon cet autre principe non moins important qu'est celui de "la proximité génétique". Ce système qui place l'HOMME à son centre de gravité et par le truchement de cette position à une place plus élevée à son "DOUBLE SUPERIEUR" qu'est le RAB, confère inmanquablement à l'un et à l'autre, le droit inaliénable de l'exercice légitime d'une autorité sur l'espace, où qu'il puisse se situer dans l'aire vitale.

Le récit mythique (Texte M<sub>4</sub> du recueil) qui traite de la fondation des capitales du royaume du Kajor (ancienne province vassale de l'empire du Jolof) au lendemain de son émancipation de la tutelle impériale, est assez caractéristique de cette forme de révélation par l'élément surnaturel interposé. Il semble, selon le mythe que ces différents villages (Mbul, Sugeer, Xandan... etc) n'ont pu s'ériger que par la grâce du Mystère.

Le sage Ndongo NIANG griot historien rapporte dans un entretien avec le sociologue sénégalais Abdoulaye Bara DIOP (28), conformément aux développements du mythe (qui nous a été raconté par Assane Marokhaya SAMB) que l'origine de ces contrées en question remonte au troisième jour qui suivit la déroute de l'armée de l'Empereur du Jolof, démantelée par les troupes cayoriennes conduites par le fils du roi vassal : le prince Amari Ngoone Sobel. Ce dernier, dit le mythe, élu roi (son père ayant mystérieusement trouvé la mort, tué lors des festivités de son intronisation, par un taureau qui devait être immolé pour la cérémonie du sacre), décida, pour se doter d'une autorité politique et juridique sans faille, de "fonder" ses propres "villages-capitales" (ses "peey"). Il consulta le devin qui, dit-on, avait lui-même prédit non seulement sa naissance mais également toute son action redemptrice pour le peuple du Kajor. En reconnaissance à ce marabout du nom de Amadou Jaa, son père avait juré à celui-ci de faire porter à ce "fils" le même nom que lui. Le devin consulté lui recommanda de lui amener un pigeon (petaxu mareem) à la patte duquel il attacha une amulette avant de le laisser s'envoler. L'oiseau devait, selon le marabout,

---

28.- Voir le Wolof fondamental. Dakar - CLAD (page ).

suspendre momentanément son vol pour se "reposer" sur des arbres. Chaque pause qu'il allait faire indiquerait ainsi un emplacement idéal qu'il fallait repérer et "nommer" en fonction de "l'identité" de l'arbre qui aurait abrité pour un temps, l'oiseau mystérieux. Les hommes que le jeune monarque dépêcha pour cette tâche le suivirent des jours et des nuits, pendant tout le parcours qui devait les reconduire au point initial d'où ils étaient partis. Plusieurs agglomérations allaient, comme cela, voir le jour ; l'espace de chacune d'elle correspondant à un des emplacements survolés par le pigeon magique et dont le "CENTRE" était constitué par l'arbre indiqué. Ces lieux étaient ainsi "ontologiquement" fondés et leur toponymie déterminée (ou prédéterminée) par la référence aux arbres sur lesquels s'était posé l'oiseau (xandan\*, suger\*, njigis\*, ... etc).

Ce récit introduit, avec l'allusion au marabout et à l'écriture sacrée, une donnée nouvelle qui a trait à une conception plus islamisée de l'espace. (Celui-ci cependant, se révèle toujours selon le même processus de sacralisation mais avec cette particularité que l'élément surnaturel qui sert ici de médiateur hiérophanique ; n'est pas comme c'est le cas dans les mythes de Lamba ou de Maseen directement lié aux eaux telluriques des profondeurs souterraines. Il s'agit en effet d'un oiseau qui, dans ce contexte particulier, fait office d'indicateur surnaturel ; la modalité de la révélation est donc aérienne. Ce qui n'est pas sans innover quelque peu cette vision antérieurement établie qui postulait implicitement une origine terrienne à toutes les formes vitales au sein desquelles figure en bonne place l'existence humaine elle-même.

Ce texte qui réfère à une situation historique que l'on peut approximativement situer dans le temps, n'est pas sans rappeler certains récits d'origine orientale notamment ces contes merveilleux des mille et une nuits où très souvent il est question d'un auxiliaire magique (un anneau tombé du ciel ou un tapis volant) qui joue ce rôle d'adjuvant surnaturel, compagnon mystérieux des héros comme Aladin dans les "ailleurs" d'espaces plus étendus et inconnus.

Dans les mythologies orientales en général et indo-arabes en particulier, ce n'est pas le monde souterrain, mais plutôt le ciel qui est valorisé religieusement, c'est le lieu qui est supposé abriter la demeure céleste du Grand Créateur, il est donc tout à fait normal qu'il serve aussi de théâtre d'initiation au héros mythique dans sa quête de la divine vérité.

L'inviolabilité des cités célestes conférerait pour ainsi dire à Dieu, réalité au-dessus tout, suprême et transcendantale, un statut hors de portée mais exerçant sur tout, un pouvoir intégral. Le symbolisme de l'ascension est tributaire d'une conception idéologique particulière; celle qui institue l'idée des "Rois-dieux", dont l'apothéose comporte toujours ce mouvement ascensionnel d'une expédition vers le ciel. Il est caractéristique des civilisations asiatiques et méditerranéennes. Mircéa ELIADE interrogeant la signification symbolique du "Vol magique" (thème repérable dans la quasi totalité des aires culturelles qui recouvrent la Mesopotamie, toute l'Asie Mineure, la Grèce Antique et l'Extrême Orient... etc. et qui cristallise un corpus immense de mythes, rites et légendes) laissait entendre que, dans ces cultures particulières, il n'était pas uniquement l'apanage des souverains mais qu'il était également : "le fait des magiciens, des sages, des mystiques de toutes sortes" (29).

Ainsi, ajoute-t-il :

"L'univers spatial de la Magische Flucht reste celui des hommes et de la mort. Il n'est jamais transcendé. La vitesse atteint une intensité fantastique et pourtant il n'y a aucune rupture dans l'espace" (30).

Qu'est-ce à dire ? sinon que cette vision du monde procède d'une conception plus déserrée de l'Espace qui se révèle à l'image de la puissance divine qui l'a créé, comme une étendue infinie, qui serait aux divers étages du système galaxial peuplé par des créatures différentes (Djinns, Malayika, Anges... etc.). Même si elles dépassent l'Homme de

---

29.- *Mythes, rêves et mystères*. Op. cit (page 135).

30.- *Ibid* (page 140).

par certains de leurs attributs surnaturels, . . . n'en sont pas moins des êtres soumis à l'unique et suprême volonté de DIEU et qui devant lui, ont à peu près tous, un statut similaire. Ceci n'infirme pourtant en rien (l'idée qu'un HOMME (élu par Dieu)) puisse être doté d'un pouvoir qui lui permet d'opérer une sorte de "mutation ontologique" qui l'élève au dessus du commun des mortels. Le Waliyu de la religion musulmane en constitue le prototype même. Il peut s'élever très haut dans le Ciel. Néanmoins il ne peut accéder directement à Dieu. Il est toujours question dans sa communion avec l'Etre suprême, d'une mystérieuse médiation numineuse que l'esprit humain quel que puisse être son degré d'extase et d'élévation ne pourra jamais percer. La seule personne qui eut l'insigne honneur et le privilège suprême d'avoir été accueilli par DIEU sans avoir été médiatisée par quoi que ce soit, est, dit-on, le prophète MOUHAMED, celui qu'il a choisi parmi tous (Al Mustafa).

Le célèbre chanteur wolof Mbay Dondé de la confrérie sénégalaise des Tidjan, relate, dans un long poème bi-lingue (arabe et wolof) et psalmodié : (poème intitulé : Appolo ; n'évacuez pas s'il vous plaît la sémantique de ce non donné aux navettes spatiales américaine qui permirent à ARMSTRONG de réaliser l'exploit du "premier pas de l'homme sur la lune"), le long trajet ascensionnel qui devait conduire le Prophète à son maître.

"Taraxa, Yonen Yeeg na...

Mlakaya ñon kay teeru, ñoo kay teral...>(\*).

On le voit donc, on est bien loin de la mythologie originelle des Wolof où tout procède d'une idéologie de la centralité qui postule dans un élan centripète, une concentration de tout l'univers vers l'espace d'une étendue (la Terre occupée) dont l'Homme serait à la fois le CENTRE et la seule raison d'être.

L'Islam a donc indubitablement introduit cette donnée nouvelle dans la perception traditionnelle de l'espace qui était chez les Wolof essentiellement chthonienne, compte tenu de la valeur symbolique et religieuse qui était conférée à la Terre. En effet, il a désaxé le "centre" du monde

---

\*.- "Il est monté dans le Ciel le prophète...

Les Anges accoururent, se recueillèrent et l'accueillèrent... etc."

qui correspondait, pour eux, au village, à la "terre natale" dont la fondation ab illo tempore l'identifie à la genèse de tout le Cosmos, en déplaçant l'espace sacré de "l'ici", où se réalisa au temps primordial la REVELATION, vers ces deux AILLEURS que sont d'une part :

- le CIEL : les hauteurs célestes et ouraniennes qui sont supposées abriter la divine demeure d'Allah,
- et de l'autre l'Orient et les Terres saintes du soleil levant doublement élues par Dieu par le fait d'abord que c'est là où pour la première fois il s'est manifesté aux hommes mais aussi c'est parce que c'est au sein de de ces peuples qui sont les meilleurs parmi les peuples du monde qu'il a eu à choisir dans la lignée la plus pure (celles des xureych) parmi ces races supérieures que constituent les ("Bani Arab") peuples arabes, l'Homme qui allait devenir son messager sur terre.

Ainsi en est-on arrivé à un élargissement de la perception de l'étendue et de la perspective spatiale qui, tout en prenant en considération l'existence au delà des mers, d'autres "mondes", peuplés par d'autres hommes différents par leur couleur et par leurs coutumes, n'en laissent pas pour autant, poindre l'idée d'une finitude de l'espace et d'un inachèvement dans le temps. Cette idée les Wolof l'expriment à partir d'un certain nombre d'images concrètes suggérées à travers toute une série d'apoph-tèmes, d'adages et de simples formules succinctes dont la succulence expressive n'a d'égale que la limpidité de la vérité presque naïve qu'elles renferment.

Quand le Wolof proclame : "Adina potu ndaa la ku naan  
jox sa moroom mu naan" (31).

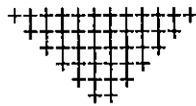
ou qu'il dit non sans un regain d'amertume : "Adina wëlbett"(\*) ou "Reew day dox" ("le monde aussi marche"), c'est toute une vision cosmogonique qui se cristallise dans ces expressions. Il admet par là que non seulement le monde que nous vivons est régi par la loi immuable du devenir perpétuel, mais il reconnaît également que ce monde n'est ni plus ni moins

---

31.- Traduction.- "Le monde est comme un pot laissé sur un canari, chacun à son tour vient boire et l'y laisse".

\*.- "Le monde va".

qu'une transition éphémère vers d'autres formes de vies qui nous seront inéluctablement données, mais dans les dimensions d'une existence éternelle. L'Homme apparaît en définitive, selon cette vision cosmogonique comme le support dynamique (en tant qu'il est lui-même FORCE), d'un processus irréversible. Comment alors créditer encore ces thèses selon lesquelles, la société wolof n'était qu'une "société à répétition" et incapable en cela d'élaborer une mythologie ou une eschatologie qui auraient canalisé ses formes spirituelles ?



L'étude des aspects spatiaux dans ces différents récits laisse entrevoir une esquisse de taxonomie des mythes. Ceux qui en effet pouvaient être classés selon l'évidence du thème spatial le plus pertinent : fondation, origine, migration etc... Ce travail est possible et il serait rendu d'autant plus facile si ces thèmes en question ne s'imbriquaient pas les uns dans les autres comme c'est le cas, dans ce texte qui traitera de l'origine et de la fondation du village de Kër Maseen ; mais il n'était pas de nos préoccupations d'opérer une classification des mythes dans ce chapitre. Ce que, par contre, l'on pourrait d'emblée retenir comme point essentiel auquel devait aboutir l'analyse, c'est sans doute le fait que tous ces mythes relèvent (et par delà ces différences que nous avons notées) pratiquement d'une seule et même conscience hantée par ces brûlantes questions de référence par rapport à une origine : (le Cosaan ou baax, sans lesquels on n'est jamais "bon"), d'alliance à un agent surnaturel sans quoi ne peut jamais être légitime l'action de l'homme sur l'espace, en fut-il le fondateur.

Elle a, par ailleurs, permis d'anticiper sur deux conceptions différentes de l'espace, liées chacune à une vision du monde tributaire des deux formes de religion qui coexistent ici.

## CHAPITRE II :

### LE SURNATUREL ET LA DIMENSION SPATIALE DES CONTES

Cette dualité qui caractérise la perception et l'interprétation de l'espace que nous avons notée à propos des mythes, existe également dans les contes. Ceux-ci, en effet, peuvent se répartir en deux catégories selon qu'ils appartiennent au fond traditionnel ou qu'ils relèvent de la strate plus récente des textes influencés par la pensée islamique.

Mais le conte en raison de sa portée généralement plus profane, intègre, plus que le mythe; cette double valence dans le système global des représentations des Wolof. En outre, parce qu'il est doté d'une structure moins rigide que celle du mythe qui est un récit codé, le conte se prête beaucoup plus à une imbrication de motifs nouveaux. Il peut en effet servir de vecteur à un certain nombre d'emprunts, sans que pour autant ne cessent de s'y refléter, avec un acuité renouvelée, les modèles culturels anciens.

Le conte, a-t-on l'habitude de dire, est le "miroir" d'une société. Il est à la fois, témoin des formes de pensée en voie de désuétude et aussi l'expression des grandes mutations qui affectent un groupe social à une époque donnée de son évolution historique. Camille LACOSTE DUJARDIN écrit fort judicieusement à ce propos :

"Ce que l'examen du conte permet d'appréhender c'est bien plutôt un système conceptuel, un réseau de valeurs, une culture au sein desquels il peut être possible de reconnaître la place précise de chaque élément par rapport aux autres par le jeu de leurs relations, solidarités, antinomies et hiérarchies..." (1).

Le conte est donc une "représentation" au sens où l'on entend ce concept en ethnologie c'est-à-dire à la fois "acte et discours, fait culturel mais surtout réflexion d'une société sur elle-même" (2). En cela, il va traduire davantage, sinon beaucoup plus que le mythe cette double con-

---

1.- *"Le conte kabyle"*. op. cit. page 111.

2.- *Ibid.* page 12.

ception de l'espace que nous avons essayé de faire ressortir plus haut. Cette valeur quasi-sacrée qu'acquiert la Terre comme "espace humanisé" ne s'y estompe en rien. Tout au contraire, parce que les contes situent leur action non pas à l'origine du Temps primordial de la fondation, mais plutôt dans le cadre de la société organisée, la terre y est synonyme de pouvoir. Elle est conçue comme un bien qui ne manque pas de faire l'objet, de convoitises nombreuses, originelles, des conflits non pas seulement entre les hommes mais entre ces derniers et ces puissances occultes (certains malins génies) et forces sauvages (animaux féroces, fauves, êtres fabuleux, etc...).

Notre corpus de contes comporte une permanence très nette du thème du héros libérateur qui affranchit son peuple de la malveillante tutelle d'un être surnaturel méchant, exigeant des sacrifices injustifiés en contrepartie d'une concession très limitée sur un espace vital (eaux, puits et champs fertiles).

Le conte intitulé Penda Aram Maabo (Texte C.4.) en est une illustration parfaite. L'héroïne Penda (ainsi elle se nomme) est non seulement réputée pour sa beauté presque féérique mais encore pour son habileté sans pareil à faire des tresses.

A une époque où les hommes se coiffaient comme le font aujourd'hui les femmes, nous dit le conte, quiconque qui réussissait à "faire pencher Penda Aram Maabo sur sa tête", était par là même reconnu comme étant le plus brave de tous les hommes. La raison en était toute simple, Penda n'était pas une femme comme les autres. Son mari était un lion si affreusement jaloux, qu'il dépêçait quiconque s'évertuait à faire "les yeux doux" à sa femme...

L'analyse symbolique s'établit ici d'elle-même. La femme, il serait peut-être superflu de le dire, est à l'image de la terre nourricière, symbole de fertilité et source de vie. Par delà la personne de Penda, l'interdit dont elle est l'objet, pèse tout aussi bien sur l'espace de la famille

restreinte dont la femme est le pilier, que sur sa totalité de l'espace social de par le mariage entre un animal et un être humain. Si nous évacuons la dimension oedipienne du conte, on se trouve tout de suite en face d'une autre situation non moins problématique qu'est celle d'une coexistence, dans les limites logiques de l'ORDRE SOCIAL, d'éléments de statut socio-ontologique différent. La main-mise du lion-être associatif sur l'espace vital d'une société qui aspire à s'organiser selon les normes spécifiquement humaines, est assez significative. Le conte actualise à travers ce motif une préoccupation humaine vieille comme le monde qui est celle de savoir maîtriser l'espace pour le dominer en dehors de toute intrusion sauvage. C'est le souci qui anime également, ce héros qui va à l'assaut du génie maléfique des puits qui n'autorise les gens de son village à ne se ravitailler que momentanément en eau et moyennant à chaque fois le sacrifice sanglant d'une personne de sexe féminin et à la fleur de l'âge. (Test C.S. du corpus).

Aidé par sa foi en Dieu, "sans qui rien n'est et ne pourra jamais être", il tue le génie et délivre ainsi son peuple de la volonté de cet être surnaturel, trop orgueilleux pour concéder à l'image du personnage de Lambay dans le mythe lebu, une parcelle de sa puissance occulte.

Ce type particulier de héros-libérateur est toujours proposé par le conte comme un modèle de référence axiologique, un exemple de bravoure héroïque et de prototype mythique inspirateur de la conscience morale du groupe.

C'est ce modèle en question que l'on retrouve pratiquement dans les nombreux récits légendaires repérables dans la quasi-totalité des sociétés de l'aire culturelle Ouest-africaine et qui constituent autant de variantes du même texte que de Samba Gèla Jiegi.

Tous les textes traitant du thème de la "naissance extraordinaire" du héros (les personnages du Saltigué chez les Séreer du "NITKU YAA BOP" des Wolof, etc...) sont très certainement inspirés de ce modèle mythique.

Le permanence de ce thème est fortement attestée par sa récurrence dans un très large corpus de contes recueillis par Véronica GÖRÖG, Ch. Seydou,

et regroupés sous le titre insolite de : Histoires d'enfants terribles (3). Le Conte très connu en milieu wolof de Banji Koto que nous allons analyser bientôt en est une variante. Tous ces contes en effet développent une structure narrative similaire dont le schéma général est à peu près le même.

C'est ce schéma, sur lequel repose toute l'architecture de ces récits, que nous essaierons ici de dresser, en insistant davantage sur la dimension spatiale du conte, ce qui nous permettra éventuellement de montrer plus loin les rapports particuliers que la donne "ESPACE" peut entretenir avec la signification globale du message qu'il exprime et partant, de mettre en relief sa fonction spécifique de "lieu" où se déploie l'action.

## BANJI KOTO

### SITUATION INITIALE

Lieu : VILLAGE

- 1) un enfant demande de naître ( In utero" il parle ainsi de sa mère).
- 2) étonnement de la mère et refus.
- 3) l'enfant naît de lui-même se donne un nom et décide aussitôt d'aller à la rencontre de ses frères qui "vont chercher des épouses".

### SITUATION MÉDIANE (1)

Lieu : LA BROUSSE

- 1) première apparition aux frères. METAMORPHOSES  
1. (en objet de valeur)

---

3.- Histoires d'enfants terribles Paris. Maisonneuve-Larose. 1980  
Christiane SEYDOU, Suzanne PLATIEL et Diana REY-HULMAN.

- 2) découvert par les frères il est battu et renvoyé.
- 3) deuxième apparition aux frères. METAMORPHOSES.  
2. (en objet de valeur).
- 4) redécouvert, il est battu et renvoyé à nouveau.
- 5) troisième apparition aux frères. METAMORPHOSES.  
3. (en objet de valeur).
- 6) Il est encore battu par les frères (Il leur livre son secret et leur explique ses intentions).

#### SITUATION MEDIANE (2)

Lieu : CHEZ LA SORCIERE

- 1) les frères arrivent et sont reçus comme il se doit par la vieille sorcière qui prépare son sinistre projet (les tuer, la nuit venue).
- 2) réapparition du héros sous un visage autre (il est également bien accueilli par la vieille sorcière).
- 3) METAMORPHOSE et apparition la nuit, aux frères à qui il explique les intentions macabres de la femme-sorcière et leur fait part de son désir de contrecarrer ses actions).
- 4) le héros réussit à brouiller le "plan" maléfique de la vieille sorcière. Celle-ci se trompe et tue ses propres filles à la place des trois jeunes hommes.

#### SITUATION MÉDIANE (3)

Lieu : LA BROUSSE (sur le chemin du retour)

- 1) le héros réussit à s'enfuir.
- 2) la vieille sorcière la poursuit vainement malgré la vitesse surhumaine avec laquelle elle se mit aux trousses de l'Enfant.

#### SITUATION MÉDIANE (4)

Lieu : A L'OREE DU VILLAGE (à la porte de la brousse)

- 1) réapparition de la femme-sorcière qui se MUE en arbre fruitier et ameute les enfants du village avant de les capturer tous à l'exception du héros.
- 2) le héros va à l'assaut de la sorcière, use de toute sa dextérité et de sa puissance surnaturelle (de TRANSMUTATION ET DE METAMORPHOSE) et réussit à libérer les enfants.

#### SITUATION MÉDIANE (5)

Lieu : toujours en dehors du village (BROUSSE et à l'entrée du VILLAGE)

- 1) la vieille sorcière revient en charge, se METAMORPHOSE à nouveau et réussit à enlever d'autres enfants.
- 2) Contre-attaque du héros qui réussit une fois de plus à jouer un tour à la SORCIERE pour libérer ses victimes.

#### SITUATION FINALE

Lieu : A l'orée de la BROUSSE (sur le chemin du retour)

- 1) la vieille-sorcière réussit dans une ultime tentative, à capturer le héros (en l'enfermant dans unealebasse ou le met dans un sac).
- 2) le héros se libère MYSTERIEUSEMENT et MIRACULEUSEMENT réussit à tuer la sorcière.

---

Une approche, même empirique, du traitement de l'espace dans ce conte, révèle une opposition très tranchée entre les "village" (espace humanisé, pays des hommes et des faits ordinaires et naturels) et la "brousse" (qui fonctionne comme un véritable théâtre d'actions occultes-

métamorphoses de toutes sortes - le domaine par excellence où élisent domicile les êtres surnaturels bons ou mauvais, puissances protectrices à l'image du héros comme les forces obscures du mal.

Une conception duelle de l'espace s'ordonne autour de ces deux pôles antinomiques que sont Dèk (le village - le pays des hommes) et All, (l'ailleurs, monde de l'inconnu) ; elle symbolise la dialectique de l'ORDRE et du CHAOS.

La double valence ontologique du héros est assez caractéristique de cette idée. Au village, il est un homme parmi les hommes et que rien ne distingue apparemment du commun des mortels. Il n'use de ses attributs surnaturels que quand la sécurité du groupe auquel il appartient se trouve menacée par l'imminence d'un danger quelconque. S'il a demandé de naître, c'est simplement parce que, depuis le ventre de sa mère, il avait entrevu déjà, que ses propres frères s'étaient engagés dans une aventureuse entreprise dont l'issue allait être fatale, n'eût été cette intervention. Face à l'étonnement (fort normal du reste !) et l'obstination de sa mère à exercer ce désir, il ne semblait lui rester comme alternative que le faire lui-même. Il vint donc au monde de son propre chef et se donne un nom (quand son père refusa dans les conditions plutôt extraordinaires dans lesquelles il naquit, de le faire à sa place ; puis se lance à la rencontre des frères, victimes potentiels de la vieille-sorcière. Là également, il y a lieu de noter que BANJI KOTO n'use de ses prérogatives surhumaines qu'une fois en dehors de l'espace des hommes. Mises à part, les conditions de sa naissance extraordinaire le VILLAGE n'est jamais le lieu, ni de ses mystérieux agissements, ni des nombreux cas de métamorphoses auxquels il est fait allusion dans ce récit.

Dans de nombreux contes, cette vision dualiste des lieux qui opère cette distinction manifeste entre l'espace d'un "ailleurs", (topos sauvage et univers des antipodes) et l'ici (correspondant au monde des hommes, espace rationalisé et humanisé) transparait très nettement. Dans certains textes, le héros, par la méchante volonté d'un

d'un frère ou d'une belle-mère, se trouve condamné à quitter momentanément le "pays des hommes" pour une randonnée parsemée d'embûches et de risques de toutes sortes, à travers le monde des génies, errants, des animaux féroces et des puissances occultes ; il en revient comblé de bien et nanti d'une expérience édifiante qui lui permettra de mieux assumer son existence sociale au sein de la société humaine.

L'Espace, dans ses types particuliers de contes est fonctionnalisé à des fins initiatiques, (nous y reviendrons dans les chapitres qui suivent) ; nous montrerons, avant d'en arriver là, comment sont représentés ces deux pôles que nous avons nommés plus haut et autour desquels s'articule cette vision de l'espace.

#### L'ESPACE HUMANISÉ - LA NOTION DE DĚK

Employé comme substantif, la notion de DĚk désigne tout emplacement habité par les hommes, du plus petit hameau à la ville. D'une manière générale, le sens qu'il recouvre s'il est employé comme verbe, s'identifie à la signification qui est dévolue au concept de samp. (cf. supra page) et à une autre expression qui lui est synonymique. (L'idée de sañc), par le fait que tous les trois, ils impliquent l'action volontaire de l'homme sur un espace donné, action légitimée par l'installation à l'instant primordial de l'ancêtre mythique qui "fonda" ce monde par la grâce d'une révélation surnaturelle.

Ce principe d'Espace-référence est rendu en Wolof par les concepts de Cossaan et de baax, (se traduisant respectivement par les termes de "passé", "origine" et "Tradition", "le Bon") ; ils s'appliquent tous les deux à tout ce qui est lié à la tradition ancestrale, par conséquent et en premier lieu, à la TERRE des aïeux, qui explique ontologiquement l'individu et le "situe" par rapport à tout et notamment au plan de sa personnalité propre et de son statut au sein de la société.

Le pays habité a cette très curieuse particularité d'être à la fois

en espace identifié par rapport à l'espace sauvage, non dominé, et aussi un espace identificateur, il permet avant toute autre considération, de déterminer la valeur particulière de l'individu en se posant comme une référence absolue.

Le premier geste (qui est le plus fiable moralement) n'est-il pas pour le Wolof qui a en face de lui un étranger de lui demander, déjà lors même du *jamanté* (les salutations d'usage que la bienséance exige que l'on prolonge autant que possible pour maintenir le contact avec l'autre), d'où il est Foo fek baax ? en est la formule consacrée; littéralement traduite, elle donne : "où as-tu trouvé la Bonté ?" en clair, "où situer tes origines, de quelle tradition es-tu ?"

C'est en effet une façon de décliner son identité que de répondre à cette question apparemment anodine et qui semble porter vaguement sur la localisation des lieux où l'on a des sources.

La spatialité implique en même temps, cette idée de l'origine généalogique et en conséquence le statut social et même la moralité de la personne. Il existe effectivement une espèce de lien consubstantiel qui unit cette dernière à son environnement d'origine, ainsi en arrive-t-on, des fois à juger (non pas toujours sans raison !) des qualités morales ou des défauts de quelqu'un par le seul fait de son appartenance à telle lignée, à tel village.

Il est courant d'entendre les Wolof dire :

"Kii dey ku baax la, ndax famu faxe ku fa bok baax". (Celui-là, doit nécessairement être bon, parce que quiconque appartenant à la même branche que lui ne peut en aucun cas être mauvais).

De même, il leur arrive souvent de créditer une action et de la concevoir, quel que puisse être son degré de grandeur morale ou de bassesse, comme étant la chose la plus normale du monde : c'est pourquoi pour magnifier davantage le geste d'un homme qui excelle dans le Bien, le sage wolof dit tout simplement : (en cette formule est pour ceux qui savent l'appréhender à sa juste valeur beaucoup plus suggestive que mille autres paroles laudatives).

"Lii ga saxoo def jombula Ndax  
da nga yewu fek say waajur di  
ka def". (Ce que tu fais ainsi, quotidiennement, s'inscrit dans la  
logique des choses, car tu es né dans une famille où cela comptait par-  
mi les habitudes). Cette idée, se dessine dans la signification de ce  
proverbe.

"Kewël du tëb, doom ja bët". (x) qui réprend la façon fort originale,  
la vérité qui exprime l'adage universel : "Tel père, tel fils". Tout se  
passe comme si l'espace originel prédéterminait la valeur intrinsèque  
de l'individu et prédisposait tout naturellement la personne d'une fa-  
çon ou d'une autre. Cette conception figéiste, comporte pourtant des im-  
plications sociologiques orientées : elle procède de l'idéologie dominante,  
selon laquelle les wolofs croyaient qu'une faute commise par un tiers cri-  
minalisait tout le groupe, tout le village. Ce n'est pas par hasard que  
les phénomènes d'antropophagie (sur lesquels nous reviendrons plus loin)  
se transmettaient par voie utérine et culpabilisaient en définitive toute  
la lignée. L'individu apparaît selon ces formes de représentations comme  
la "projection" isolée du groupe social d'où il est originaire et qu'il  
exprime dans toutes les circonstances de sa vie, par ses propres actes.

Ces actes étant toujours conçus par rapport à la référence généalogique  
laquelle n'est légitimée que par un appariement justifié à la "valeur  
centrale" que constitue la "Terre" des origines, le Dëk.

Louis Vincent THOMAS avait perçu la grande complexité du réseau très  
étriqué des valeurs qui se tissent à travers de multiples liens et dont  
le noeud reste, dans le contexte de nos sociétés la référence absolue  
à l'espace originel ; la terre des ancêtres, apparaissant dès lors com-  
me un espace valorisé et valorisant ; point convergent des diverses  
relations nouées entre les hommes qui le peuplent mais également entre  
eux-ci et un monde supra sensible. Ainsi, fait-il remarquer très jus-

---

X.- "Kewël du tëb doom ja bët".- *Traduction littéraire* : "la biche saute,  
le faon ne percera donc guère". Prendre en considération l'image  
de l'animal mère et de son enfant devant un enclos.

tement que :

"du point de vue topologique, il existe des participations verticales (le plus souvent bi-polaires, elles s'établissent d'un palier à l'autre de la hiérarchie des forces entre l'homme et la terre, entre l'individu et son totem, entre les vivants et les mânes) et des participations horizontales (celles qui retiennent l'homme à son clan, la faute du premier contamine (passage du profane au magique, au religieux)" (1).

La notion de Dëk recouvre donc, d'abord tout emplacement (hameau-village-ville) occupé par des êtres humains et surhumains (puisque les êtres surnaturels sont supposés eux-mêmes, habiter quelque part. Dëku Dëmm. (Le village des sorciers anthropophages) Dëku rab (le village des génies, etc... ensuite elle désigne la Terre où l'homme a ses racines : le pays des ancêtres. C'est en somme une entité typique que l'on ne peut saisir dans sa spécificité qu'en fonction des rapports qu'il entretient avec l'humanité qui y vit. Il est très fréquemment "représenté" dans les contes mais presque toujours en opposition à un "ailleurs", l'espace sauvage du All. Le dëk y apparaît tantôt comme un espace sécurisant, un havre de bonheur dont l'harmonie est cependant assez précaire, souffrant à chaque instant d'une éventualité de déséquilibre, liée aux perpétuelles menaces de danger (animaux féroces-esprits malveillants-envahisseurs étrangers-malédiction surnaturelle, etc...) qui pèsent sur sa sécurité.

On a montré plus haut, comment, en créant des stéréotypes mythiques qui fonctionnent comme des modèles comportementaux (héroïsme-honneur-amour et attachement au groupe et à sa terre), le conte essayait à travers l'image des héros idéalisés, de préparer les hommes (les existants actifs" comme aurait dit SENGHOR) à oeuvrer dans le sens d'un maintien de la cohésion et de l'intégrité de l'espace social occupé par le groupe. L'équilibre social à l'intérieur de ce cadre précis, c'est-à-dire dans les limites de l'espace humanisé du Dëk est un des problèmes cruciaux que posent pratiquement tous les contes. Ainsi pourrait-on entrevoir

---

1.- L.V. THOMAS, *article, op. cit.* (page 67).

au delà de la leçon étiologique fort explicite que fournit le conte intitulé "Goné gi bëggon fekke njonal baayam". (Texte C.6) relatant les tribulations d'un jeune garçon dont le seul désir était d'assister à la cérémonie de circoncision de son propre père), une invitation tacite faite aux jeunes gens de se soumettre entièrement à la volonté ancestrale, qui semble représenter l'unique garantie de la survie du groupe. Le héros (ou l'anti-héros pourrions-nous dire compte tenu du signe négatif qui lui est affecté dans ce récit) est pourtant apparemment assez doué, en cela qu'il est très téméraire (ce qui est pour le Wolof une qualité majeure) ; mais il "meurt" à la fin du conte, par le seul fait, qu'il était trop orgueilleux pour cautionner, sans mot dire, la volonté de patriarche qui est le pilier sur lequel repose toute la stabilité sociale. S'il est des choses que le conte DIT SANS VÉRITABLEMENT LE DIRE, on peut affirmer que ce récit en appelle à un STATUT-QUO social ce qui exclut d'emblée toute innovation qui enfreindrait l'ordre traditionnel.

Ce conte constitue avec cet autre qui est la légende de Dur, Mbaba Jiey (qui résout implicitement à sa manière la brûlante question de l'interdit qui pèse sur l'inceste par la mort du héros), des exemples typiques de textes focalisés, élaborés, à dessein depuis un "foyer" et pour légitimer un ORDRE. Ils comportent en cela une dimension idéologique et sociologique. Et ce n'est pas un fait fortuit qu'ils ont été tous les deux, recueillis auprès de personnes d'un certain âge et qui, par rapport aux conflits nés du clivage sans cesse grandissant entre les générations, tranchent nettement en faveur de la tradition et des valeurs ancestrales.

## L'ESPACE SAUVAGE DE "L'AILLEURS" - LA NOTION DE A'1

L'A11 est l'espace qui, à tous les points de vue s'oppose au Dëk, c'est le monde des antinomies.

Dans l'univers imaginaire des contes, les limites de cet espace se circonscrivent aux confins immédiats de l'espace humanisé dont les frontières avec celui-ci, sont constituées par un certain nombre de lieux intermédiaires comme la "brousse", le Ganaaw dëk (zone de chasse et

espace des cultures) la mer, le désert ; en somme toute une série d'espaces susceptibles d'être hantés par des êtres sauvages ou surnaturels mais où l'homme se rend quotidiennement pour trouver sa nourriture ou pour subvenir à d'autres besoins. Dans la première catégorie des textes, ceux qui relèvent de la strate la plus ancienne, l'AILLEURS se confond avec le monde extérieur à l'espace immédiat où vit le groupe. C'est tout l'espace situé en dehors du "terroir" c'est-à-dire de la terre occupée par les hommes ; il ne se distingue pas de l'univers des êtres sauvages et des puissances occultes. Dans ces lieux, trône l'extraordinaire, c'est l'empire de la métamorphose et du désordre, monde de l'infécondité et de l'incompréhensible où toutes les normes sociales, s'effritent et cèdent sous l'emprise de la violence et de l'imprévisible.

La représentation qui en est faite dans beaucoup de contes, la fait subir sous ses aspects négatifs et antithétiques aux valeurs humaines. C'est tantôt le refuge des esprits errants, les RAB non identifiés et non appariés à l'existence humaine, tantôt le domaine des Génies malveillants et animaux sauvages (félins et rapaces) dont l'incursion momentanée dans la société des hommes est toujours facteur d'insécurité.

Enfin, c'est tout cet "AILLEURS" que l'orpheline du conte "des deux filles" (Kumba am nday ak Kumba amul nday) et sa méchante soeur, sillonnent à travers deux voyages séparés et consécutifs pour aller laver à la mer de Dayaan la fameuse cuillère sale. Leurs expériences respectives dans cet espace et les deux issues opposées qui en découlent laissent augurer que l'ESPACE acquiert dans bien des récits une fonction précise, celle d'ouvrir par delà une quête initiatique, les yeux du héros, aux vérités de l'existence sociale.

#### A) - LA VALEUR INITIATIQUE DE L'ESPACE

Le texte qui sert de support à notre analyse (dont le but précis est de montrer la dimension initiatique afférant au traitement particulier dont l'espace est ici l'objet), est bâti sur un schéma narratif binaire qui correspond au type "en miroir" des combinaisons de Denise PAULME (1).

---

1.- La mère dévorante Paris. NRF Gallimard 1979.

Il met effectivement en présence deux personnages principaux, deux filles qui sont engagées de façon symétrique dans deux itinéraires parallèles et sont différenciées inversement (la première positivement et la seconde négativement). Elles entreprennent successivement une aventure qui les place chaque fois devant une chaîne de circonstances extraordinaires et éprouvantes. Toutes les deux sont parties d'un point commun ; elles sont en plus issues d'un même père.

La première, Kumba amul nday, est orpheline. Sa mère décédée quand elle était toute jeune, la laisse seule au monde. Son père qui logiquement aurait dû veiller à sa protection, apparaît dans le conte, comme la négation même de l'idéal de père de famille tel que le conçoivent les Wolof ; il est l'exemple le plus caractéristique du Yatara, bag-gag, c'est-à-dire de l'homme qui n'a aucun pouvoir de décision dans sa propre famille et qui est entièrement soumis aux caprices d'une méchante épouse dont il subit sans mot dire, les brimades et les injures (2).

Kumba l'orpheline se trouvait donc exposée aux agissements d'une marâtre et de sa fille, qui, contrairement à elle, était très choyée. C'est l'incorrection notoire qu'elle ne cessait d'afficher.

Il en sera ainsi jusqu'au jour où pour une banale petite histoire de cuillère qu'elle avait malencontreusement oublié de laver, elle se fit sommer d'une punition sans commune mesure avec la nature de cette erreur. Kumba amul nday se vit expulser de la maison par la marâtre qui lui ordonna d'aller laver la cuillère à la mer de NDayaan, c'était une façon de décréter sa mort que de la pousser vers une entreprise aussi périlleuse. C'est ce geste malveillant de la mère jalouse qui va déclencher l'action menant Kumba l'orpheline le long du peuple qui allait la conduire successivement dans divers lieux hostiles où dans un ordre de progression croissante, vont se révéler à elle, autant de rencontres

---

2.- *L'auteur des "Nouveaux Contes d'Amadou Koumba" est loin d'être tendre à l'endroit de ce père de famille indigne. Pour Birago DIOP, en effet celui-ci "était le plus méprisable des hommes, c'est-à-dire un mari faible de caractère. Il n'osait pas défendre l'orpheline car l'épouse qui lui restait le menaçait chaque fois qu'il tentait d'élever la voix : - Si tu ne laisses pas faire, tu ne me casseras plus ma ceinture en terre cuite. Et le pauvre homme abandonnait sa fille à son misérable sort et aux mains de la méchante femme". La cuillère salue "Les nouveaux contes d'Amadou Koumba" Paris. Présence Africaine 1958 (page 177-178).*

insolites (deux "pains" qui s'amuse en luttant, une marmite au feu qui se cuisine d'elle-même et qui la hèle au passage, une vieille femme dont l'autre moitié du corps tenait de toutes les espèces animales existant sur terre), circonstances où elle sera chaque fois l'objet de sollicitations impossibles mais auxquelles elle saura, par sa politesse et son obéissance répondre positivement.

Elle réussit ainsi à chaque palier de ces pérégrinations à obtenir la faveur des êtres et gagner l'estime des "choses" que le destin avait mis sur son chemin.

Tous les personnages rencontrés lors de cette excursion dans cet "ailleurs" sont, sinon des êtres surnaturels, du moins des personnages fort extraordinaires en tout cas, possédant des attributions très peu humaines. Ils appartiennent tous à ce monde des antipodes et de l'insolite ou encore, pour reprendre l'expression de Geneviève CALAME GRIAULE :

"un monde à l'envers où tout se passe au rebours de la logique humaine" (1).

Les "adjuvants en question ont unanimement cette étrange particularité d'être tous liés d'une manière ou d'une autre à la MORT, ce qui laisse supposer que la quête elle-même n'est ni plus ni moins qu'un CHEMINEMENT PROGRESSIF VERS LA MORT SYMBOLIQUE ou REELLE qui est le SUMMUM de tout trajet initiatique, le moment suprême qui marque l'issue d'une épreuve ultime qui doit mener la personne initiée sur le chemin du retour et consacrer en apothéose sa réintégration dans sa société.

Dans ce conte c'est la vieille femme ("mi-homme, mi-monstre, mère de tous les animaux sauvages") qui en est l'incarnation. Kumba amul nday accepte toutes ses exigences et suit à la lettre ses recommandations. Elle réalise le choix judicieux qui devait aboutir à la consécration. Elle retourne au village d'où elle était partie, nantie d'une richesse immense (troupeaux - esclaves - etc... etc...) et d'une beauté miraculeuse ; autant de merveilles qui suscitent la jalousie de la marâtre

---

1.- Geneviève CALAME GRIAULE "Le conte des deux filles" in Recherche, Pédagogie et Culture n° 20 Novembre-Décembre 1975, page 3.

qui décida aussitôt d'envoyer sa fille entreprendre la même aventure, espérant bien entendu, qu'elle en reviendra comblée, autant, sinon plus que sa soeur. C'était vraiment ne pas compter sur les vilains défauts de celle-là qui sa vie durant, n'avait assimilé qu'une seule chose : ne jamais se conformer au voeu de quelqu'un, sans avoir au préalable eu à la railler de manière sarcastique.

Faute de pouvoir réellement assumer son initiation, (parce que tout en ces lieux lui semblait tellement étrange au point qu'elle brûlait d'envie de retourner sur ses pas pour aller raconter cela à sa mère), elle meurt sans avoir pu faire fortune, dévorée par les fauves qui n'ont laissé d'elle que la chose dont personne ne voulait. Il s'agit à n'en pas douter de ce "mauvais coeur" que l'oiseau du conte est venu jeter en chantant dans laalebasse de sa mère, annonçant ainsi son châtiement mérité.

Ce conte comporte, par delà cette structure spatiale une dimension initiatique certaine. Chacun des deux protagonistes marqués par des buts opposés : Kumba l'orpheline parce qu'elle a réussi à contourner tous les obstacles et aller au devant des épreuves auxquelles elle a dû se confronter acquiert la connaissance et ce capital "savoir" (le yar) nécessaire à l'existence au sein du groupe. L'autre qui n'a pu s'élever à la hauteur de ces exigences par le fait de son comportement associial n'accèdera guère à la "Vérité de la vie qui ouvre les portes du monde des adultes.

La société qui a produit ce conte a en effet, élaboré une institution initiatique dont le but est d'assurer le passage régulier d'une classe d'âge à une autre selon un canevas rituel bien particulier et qui comprend entre autres étapes décisives, la CIRCONCISION.

Les termes wolof qui le rendent, les concepts de lël (du verbe lëlu qui signifie se retirer "quelque part" pour y vivre en toute solitude) de mbaar (l'emplacement où vivent les initiés retirés du monde des hommes

pendant la durée du rituel) ou de nee.uu gour (la case de l'homme) comportent tous ce principe d'une impérieuse nécessité de fouler un "ailleurs", de se frotter aux épreuves d'un espace étrange pour appréhender dans toutes ses dimensions l'univers particulier dans lequel on vivra. C'est cette idée qu'exprime avec une petite note péjorative cet apophtegme wolof si cher aux hommes plus voyageurs que les femmes pour faire prévaloir supériorités sur celles qui dans le contexte des sociétés sédentaires sont moins enclin que les hommes à aller à la découverte d'autres "mondes".

"Ku tukki wul du xam fu dëk neexe". (Celui qui ne voyage pas, ne pourra guère goûter aux délices des autres lieux).

Le système éducatif chez les wolof repose sur ce principe essentiel que l'existence humaine s'apparente à une succession d'étapes symbolisée par un long voyage qui chaque instant révèle dans l'espace un univers à découvrir. Autant de circonstances éprouvantes que l'idéal éthique recommande d'apprendre et appréhender ou contourner avec clairvoyance. Il faut constamment avoir en vue que ces séries d'obstacles qui s'enchaînent déboucheront inéluctablement un jour sur la Vérité profonde des choses. L'intégration totale de l'individu ne peut donc se réaliser parfaitement que selon la logique de ce parcours initiatique qui tout en façonnant par l'endurance, la personnalité de l'individu, lui prodigue par la même occasion, des réponses plausibles aux énigmes de l'univers.

"Bala nga xam xamadi xaw laa ray", dit l'adage wolof et il est très significatif : il faut passer par les buissons épineux pour arriver aux plus hauts sommets de la vie.

L'élément surnaturel pour sa part n'est jamais absent de ce long circuit initiatique ; en vérité, il y est convoqué en permanence, parfois comme simple médiateur (comme dans le rituel introductif du "jong" (la circonsion) où il faut procéder à tout arsenal de préalables liturgiques avant d'entamer l'opération proprement dite (1), et plus souvent comme référence

---

1.- Voir à ce propos l'article d'Amadou NDIAYE dans le numéro 7 de la revue Demb ak Tey (publiée par le Centre d'Etudes des Civilisations du Ministère de la Culture de la République du SENEGAL, article intitulé : "Un aspect de l'initiation chez les Wolof : la circoncision". (pages 26 à 30).

durant certains cas de négativité et d'associabilité extrêmes d'un sujet. C'est cette dernière signification que recouvre cette formule que l'on brandit en guise de mise en garde ou pour attirer l'attention d'un adolescent turbulent.

"Ku nangu wul ku ka yar, gineey doon ka lay yar" (Celui qui n'accepte pas de suivre les recommandations de ses parents, finira par se soumettre à la volonté des génies).

Ce conte que nous venons d'analyser semble donc implicitement, inviter à une sorte de communion avec les lieux que l'homme se devra d'observer et d'interpréter à chaque moment pour saisir l'essence même des choses, que l'on ne peut atteindre qu'en dépassant le sens premier et immédiat des phénomènes. Il s'en suit que les contes tout comme les mythes, constituent avant tout un "discours" que l'homme tient sur l'espace et ses relations avec les forces environnant

## B) LE SURNATUREL, L'AILLEURS ET LA LOGIQUE GEOMETRIQUE

Nous avons montré dans les pages qui précèdent comment l'univers de cet AILLEURS était représenté dans les contes ; l'espace ici, bien que toponymisé n'en comporte pas moins une dimension imaginaire qui le situe aux antipodes des valeurs du monde humanisé. On peut cependant entrevoir dans ce traitement particulier de l'espace, une certaine volonté d'identification géographique. Cet AILLEURS est souvent nommé dans les textes, par delà le terme commun et indifférencié de Aïl, on peut retrouver dans certains textes des désignations précises : c'est Geeju daayan (comme dans le conte des deux filles que nous venons d'analyser) ou Wuli Mbaba taatu sax (désignant un espace merveilleux si proche et si éloigné à la fois) ; tantôt on parle de Ndumbelaan (le pays où les animaux parlent et où les fauves cohabitent en toute harmonie avec les hommes) et quelques fois de Ganaar quand il s'agit des récits wolof du Walo où ce pays désigne toute l'étendue désertique qui s'étale à l'infini de l'autre côté du fleuve, le "pays des maures").

Tous ces espaces constituent des univers fabuleux, théâtre par excellence des actions les plus surnaturelles. En ces lieux, les règles logiques de l'entendement s'éclipsent pour donner libre cours aux espiègleries et gestes miraculeux des puissances occultes, malfaisantes ou non. Dans ce domaine de l'irrationnel, la métamorphose acquiert ses lettres de noblesse et le retour des morts, à la vie est monnaie courante. Les barrières étanches qui séparent dans la vie ordinaire les différentes catégories naturelles laissent filtrer à travers les divers règnes, animal, occulte, végétal et humains de très nombreux passages qui manifestement ne s'expliquent que par référence à la logique particulière de l'imaginaire qui enfreint toutes les conventions de la logique cartésienne.

L'irruption du surnaturel dans cet "ailleurs" est toujours marquée par une distorsion de l'espace qui semble se trouver subitement régi par d'autres lois que celles de la géométrie et de la Raison positive. Dans ces contrées des sortilèges et de la magie, l'homogénéité de l'espace est à chaque instant rompue pour regarder, le regard s'abolir l'inflexible loi de la pesanteur.

Cette distorsion spatiale est attestée dans plusieurs récits, elle trouve une de ses plus parfaites illustrations dans le conte intitulé "Yamane Gay" (Texte C du corpus).

Il relate l'histoire pathétique d'une jeune orpheline que ses frères avait confiée par mégarde à une femme hypocrite qui leur avait néanmoins promis de veiller à sa sécurité jusqu'à ce qu'ils reviennent tous les deux d'un long périple qui devait les mener, le premier à Ganaar, le second aux lieux du SAVOIR (njan gama). La méchante femme s'efforça pourtant, au début, de tenir sa promesse, mais chemin faisant, fit comme si elle était habitée par le diable. Elle décida un jour, par simple caprice, de donner la fille en pâture à un lion qui en contrepartie d'un service qu'il lui avait rendu n'exigeait qu'un yool (c'est-à-dire un simple acte sacrificiel et qui même si on se réfère au sens fort du mot qui aurait désigné un sacrifice sanglant n'en spécifie pas le fait qu'il faut absolument verser du sang humain. La nature du yool n'étant pas rigou-

reusement définie, la femme avait tout le loisir de donner autre chose en offrande, un objet symbolique quelconque (volaille ou autre chose) pourvu seulement qu'il soit significatif de l'intention et du témoignage de reconnaissance).

Livrée du fauve, la jeune fille ne trouva d'autres moyens pour pleurer sa détresse que d'entonner une triste chanson qui eut pour effet miraculeux d'ébranler la nature toute entière ( ) au point que celle-ci dépêcha aussitôt calweer le tourbillon d'aller ramener les frères qui à l'instant même étaient à des milliers de lieues de là. (Nous n'aurons malheureusement pas la possibilité de montrer de façon exhaustive la double fonction cathartique et hiérophanique du chant et de la mélodie d'une manière générale dans les contes wolof, où ils sont attestés avec une remarquable fréquence (1). Laissons plutôt le conte nous relater avec quelle rapidité calweer abolit l'étendue de la distance objective qui sépare les lieux, pour sauver la petite Yumaane Gay des griffes de l'animal.

"Calweer ni cirip, ni cèp ca Ganaar

Ni cas mag ja

Neeti cirip ni cèp ca Njangama

Ni cas ka ca des.

Da1 dee leen èndee ndoo.

L'expressivité elle-même, grâce à la connotation particulière qu'y acquièrent les sons sur le plan imago-logique, concourt davantage sinon plus que le "sens" proprement dit à mettre en relief cette impression de vitesse surhumaine et ces mouvements combinés presque et illogiques dont il est question ici.

Il y a là tout un jeu homophonique, qui s'opère à partir d'un travail expressif sur le choix des consonnes. L'allitération en "c" qui se prolonge tout au long de ces phrases et ce sur quoi repose toute l'architec-

---

1.- Nous retiendrons cependant ce propos très succinct d'Othoniel DOSSEVI qui nous fournit la note juste sur cette conception que nous avons sur la question. En effet, écrit cet auteur : "Le chant qui dans cette situation particulière est "un langage qui permet à la fille de communiquer avec sa mère morte" permet selon lui de "dépasser les mots de tous les jours (et d') abolir les barrières apparentes entre les différentes composantes de l'univers". Voir Othoniel DOSSEVI. "Le conte et le merveilleux ou la promesse de l'âge d'or" in *Annales Fac. Lettres et Sc. Hum. n° 10 Univ. DAKAR P.U.F. 1980.*

ture significative du texte. On pourrait timidement essayer de le rendre en ces termes.

"Le tourbillon s'en alla jusqu'à Ganaar prit l'un des frères, s'en retourna de sitôt, alla ensuite aussitôt à l'endroit où l'autre était allé étudier et les ramena tous les deux".

Cette traduction est d'autant plus fastidieuse qu'elle aura cherché vainement à rendre la "substantifique moelle" du texte, la faussant encore plus, chaque fois qu'elle prétendait être plus précise).

Cette allitération, disions-nous procède d'une transformation phonologique qui s'ordonne autour de l'expression calweer. Ainsi avec la phrase, en est-on arrivé à imiter de manière très harmonique, l'action virevoltante et presque diabolique de ce vent qui est supposé par les wolof, être habité par les "Esprits" lesquels s'en servent pour voyager à travers l'espace ; ils sont en mesure de le plier et de le déplier à volonté, faisant fi des lois comme celles de l'attraction terrestre et de la distance objective qui dans le domaine de la géométrie rationnelle régissent de façon rigoureusement stable tous les ensembles spatiaux.

Par la grâce d'une volonté surnaturelle, l'étendue réelle, s'estompe dans ce conte, elle cède à une nécessité d'un ordre supérieur à laquelle s'attèlent dans un commun élan de sympathie toutes les forces protectrices de la nature. C'est la volonté d'une mère morte il y a plusieurs années pour sauver sa fille de l'imminence d'une mort fomentée par une co-épouse jalouse et qui aura à la fin du récit un châtement bien mérité.

Bien d'autres textes recèlent cet aspect dans leur façon de "représenter" l'espace, nous nous sommes limités à cet exemple assez caractéristique pour ouvrir la brèche sur un domaine vierge mais riche que l'on pourrait investir ultérieurement.

## CHAPITRE III

## TEMPORALITE ET SIGNIFICATIONS

\_/\_/ /\_/\_

I.- Le Wolof et le temps (Aperception empirique et interprétation de la donnée temporelle).

On ne répétera certainement jamais assez ce que le Temps peut représenter de déterminant et de significatif dans le système global des représentations collectives d'une culture.

La perception et l'aperception empiriques que l'on en a, font partie intégrante (à même titre que les autres catégories comme l'espace, le nombre, la causalité, etc...) du modèle explicatif particulier que fournit la vision du monde. Comme l'écrit très justement A.Y. GOUREVITCH :

"Le sentiment du temps est un des paramètres essentiels de la personnalité" (1).

En effet, le comportement de l'homme envers le temps, c'est-à-dire, la façon dont celui-ci est saisi et vécu permet au psychologue, des sociétés, de remonter jusqu'à l'essence même de la mentalité collective et aux modèles logiques d'appréhension de la réalité. Cette attitude est variable, selon les sociétés et les époques considérées. L'Etude de la temporalité implique donc nécessairement le problème de l'évolution sociale et culturelle.

L'exemple de la société wolof, on le verra tout de suite, est édifiant quant à l'exactitude de cette thèse. Il s'agit en somme d'une société qui, de par sa position géographique, s'est trouvée très tôt au cours de son histoire, en contact avec d'autres formes culturelles dont les influences sur elle, seront marquantes à plus d'un titre. Une approche historique de cette culture, laisse se dessiner une évolution nettement perceptible des conceptions et vues empiriques de l'idée de temps, ce qui n'est a-fortiori qu'un des corollaires d'une évolution sociale et culturelle globale.

---

1.- *"Le temps comme problème d'histoire culturelle". In Les cultures et le Temps. Paris, Payot, UNESCO, 1975, p. 257.*

Au niveau de la dynamique sociale proprement dite, on constate que l'on est passé des structures politico-économiques d'une société rurale aux monarchies fortement centralisées, à une société résolument orientée vers la Civilisation industrielle avec tout ce que cela peut comporter d'innovations sur le plan des idées, des conceptions et des données superstructurelles d'une manière générale. L'Islam, (en tant qu'il est avant tout une religion qui, de par son caractère prosélytique, fonctionne forcément comme un vecteur de pratiques et d'institutions idéologiques, s'inscrit en droite ligne dans la même perspective évolutive ; car comme l'indique si bien de Mr. Amar SAMB :

"Nulle autre religion n'aura exercé plus d'effets sur les esprits qui la pratiquent que l'Islam" (1)

selon lui,

"L'Islam n'est pas qu'une religion, c'est-à-dire une soumission, totale à l'autorité des dogmes, des croyances révélées au prophète Mohamet, professées et pratiquées par l'ensemble des musulmans, mais l'Islam par l'intermédiaire du Coran, Livre Saint, régit tout : droit, philosophie, vie sociale et individuelle" (2).

Face à cette intrication complexe des valeurs, la nécessité s'impose d'une approche diachronique des conceptions du temps, qui d'une manière synchronique semblent coexister aujourd'hui dans le système global de la pensée des Wolof.

Cette évolution réelle des formes culturelles est révélatrice du pluralisme et de la superposition . des vues qui caractérisent de nos jours, la conception particulière que les Wolof ont du Temps. En attendant de montrer comment celle-ci s'exprime à travers les mythes et les contes (puisque c'est cela qui constitue notre préoccupation principale),

---

1.- *"Influences de l'Islam sur la littérature "wolof" in Bulletin IFAN. Série B. n° 2 (1968) Tome XXX p. 629.*

2.- *Ibid. page 628.*

essayons tout d'abord et très succinctement de montrer comment ce Temps en question est perçu et vécu au sein de cette culture.

Aujourd'hui, en tout cas, dans les milieux wolof urbanisés, rien ne différencie fondamentalement la conception que ceux-ci en ont de celle qui caractérise les sociétés industrielles contemporaines. En cela, la thèse avancée par Jean PUCELLE (et que semblaient défendre certains africanistes européens lors des premières rencontres internationales de Bouaké en 1962), selon laquelle le Nègre ne vit que dans le présent (pendant que le Jaune et le Blanc étaient respectivement tournés, le premier vers le passé et le second vers l'avenir), nous semble sinon erronée, compte-tenu du raisonnement raciste qui la sous-tend, du moins un argument un peu "à l'emporte pièce" sans aucune prise réelle sur la réalité des faits.

Le Wolof qui aujourd'hui habite les villes, croit tout autant que le Blanc de l'Amérique du Nord ou de la Scandinavie, à quelques différences de degré peut-être, à l'irréversibilité du Temps universel, vectoriel, mesurable et spatialisable. Ils sont de la même manière asservis par ce Temps qu'ils ont pensé dominer en le divisant en "segments d'égale grandeur et de valeur équivalente" (GOUREVITCH) et en inventant ces instruments pour le mesurer : chronomètres, horloges, calendriers, etc... et qui, en définitive ne sont devenus pour lui, si nous reprenons l'expression de SPENGLER que :

"Les effrayants symboles du temps qui s'écoule, (...) l'expression la plus rigoureuse dont soit jamais capable un sentiment historique de l'univers" (1).

S'ils en sont arrivés à cette situation, c'est parce qu'à la faveur des révolutions scientifiques et techniques, les hommes modernes ont divorcé d'avec leurs conceptions initiales du Temps qui auparavant n'était pas seulement perçu comme "un cadre vide et indépendant des événements qui s'y déroulent" (2), ou encore comme une abstraction qui aurait

---

1.- Cité par GOUREVITCH, *art. op. cit.* page 271.

2.- *Idem.*

permis de donner forme à une image qu'ils avaient de l'univers, mais aussi et surtout comme un englobant qui avait "son contenu et ses qualités propres" (1).

A la société wolof traditionnelle, (si l'on permet qu'on la dénomme ainsi pour pouvoir schématiquement l'opposer au type de société qui prévaut de nos jours), correspondait une conception du temps qui laissait entrevoir celui-ci comme une réalité mystérieuse et puissante à la fois. Cette aperception du temps, le définissait comme une dimension de l'AU-DELA dans la mesure où, il n'existe aucune frontière qui pourrait constituer une barrière étanche entre le passé et le présent. Cette perception de la temporalité qui confondait dans un unique élan, ces deux dimensions du chronos jetait pour ainsi dire un pont entre le monde des vivants et celui des ancêtres morts, entre l'univers de l'existence concrète et celui d'un monde supra-sensible.

Cette idée de continuité temporelle n'avait pourtant rien de linéaire comme c'est le cas, dans le modèle scientifique que propose la saisie rationnelle du cosmos, elle n'était pas statique non plus comme le prétendent certains penseurs qui croyaient que les sociétés "archaïques" étaient incapables d'innovations. Elle fonctionnait simplement comme un temps réversible et réactualisable par ce "temps festif" qui réinstaure le GRAND TEMPS dont parlait ELIADE, celui des origines et de la création. C'est cela, sans doute, qui explique toute l'importance que les Wolof accordent à leur propre passé. Leurs faits quotidiens s'inscrivent dans la dynamique d'une reproduction (mais dans une certaine mesure seulement) des actes accomplis autrefois.

Cette aperception du Temps, singulière à plus d'un titre, (mais qui n'est certainement pas spécifique aux Wolof dans la mesure où, on le retrouve à quelques variations près, dans d'autres sociétés de la même sphère culturelle), avait manifestement attiré l'attention des chercheurs européens. Il y a déjà si longtemps, que le père de la nouvelle école française l'Ethnologie proclamait du haut de la tribune<sup>de</sup> l'Assemblée de la Communauté

---

1.- Jean Pierre VERNANT.- Mythe et pensée chez les Grecs.

"Tout groupe africain qu'on le considère socialement, religieusement, juridiquement, est de son propre point de vue, un moment de son histoire ; un aboutissement de son passé, un départ pour son aboutissement de son passé, un départ pour son avenir (...). En Afrique tout groupe se sent lourd de ses morts et de tous leurs travaux remontant jusqu'à la nuit des Temps, ce qui pour lui est la lumière du mythe" (1).

C'est pratiquement la même idée que reprenait en d'autres termes et avec quelques décennies de décalage, Roger BASTIDE lors d'une conférence donnée à Dakar :

"Les civilisations africainés sont des civilisations symboliques, où les morts et les vivants constituent une même communauté et cela d'autant plus facilement que la mort n'est qu'un passage à un statut supérieur et que l'ancêtre pourra redevenir vivant en se réincarnant dans son arrière petit-fils" (2)

Ce qui se dégage comme constante dans l'analyse de ces vues complémentaires, c'est sans nul doute ce qui est conférée au passé dans les systèmes africains de représentations. Dans la société wolof en tout cas, la tradition est doublement valorisée. Les deux concepts qui l'expriment réfèrent à un seul et même aspect. Ils renvoient à une idée unique, celle qui consiste à cautionner positivement tout ce qui relève du legs ancestral. Il s'agit des termes Baax. et Cosaan. qui signifient invariablement tout ce qui est du domaine du "Bien" et du "Beau" parce qu'issu des coutumes et usages traditionnels ; d'où l'expression dérivée Baax ou maam (littéralement : "le Bien des ancêtres") qui recouvre tout aussi bien les pratiques concrètes que tous les autres faits qui d'une manière ou d'une autre, ont trait aux coutumes ancestrales et qui pour ainsi dire participent à des réalisations immémoriales du groupe.

- 
- 1.- Cité par L.V. THOMAS dans "Temps, mythe et histoire" en Afrique de l'Ouest" in Présence Africaine. Nouvelle série trimestrielle. N° 39. 4ème trim. 1961. p. 19.
  - 2.- Roger BASTIDE.- Religions africaines et structures de civilisations" In Présence Africaine. N° 66. 2ème trim. 1968. p. 103.

Le second concept (cosaan) spécifie à ces valeurs, une origine, (un commencement dans le temps) et qui pourrait être circonscrite dans les limites d'un espace donné et situé cependant dans un "autrefois" mythique. Nous nous sommes largement étendu sur la question en développant le thème de l'affiliation originelle de l'homme aux génies en rapport avec l'espace. Rappelons simplement ici, que, ce qui caractérise fondamentalement cet attachement au passé, sentiment crucial, chez le Wolof, c'est d'abord le fait que celui-ci apparaît comme une véritable force tentaculaire en tant qu'il est un des principes moteurs sur lesquels repose la survie des institutions sociales et la sauvegarde des acquis. On a taxé non sans raison, des Wolofs d'individus misonéistes, dans le contexte de la société traditionnelle, non seulement ce point de vue se justifiait, mais il trouvait aussi sa légitimation dans le cadre même des structures socio-culturelles qui étaient mises en place. Les Wolof semblaient, en effet, à l'image de tous ces peuples qui ont développé le même culte du passé, manifester une sorte de réticence à l'innovation en elle-même, (comme le croient certains penseurs qui prétextent de l'existence réelle de ce phénomène pour avancer la thèse selon laquelle cette société étaient du type "répétitionniste" mais plutôt parce que l'idée qu'ils se faisaient de l'avenir, sans pour autant manquer de consistance, ne pouvait pas moins se concevoir que dans la logique d'une reproduction des archétypes mythiques.

Le Wolof traditionnel croyait à un retour périodique des ancêtres qui pouvaient se réincarner dans le corps d'un nouveau-né. Ils disent de nos jours encore, d'un enfant qui vient au monde avec certains signes physiques assez particuliers, (malformation des membres, une tête anormalement grosse) ou qui affiche déjà en très bas âge un comportement social qui le singularise (précarité intellectuelle ou refus manifeste d'intégrer sa classe d'âge) que c'est un ancêtre qui est revenu (Maag mu delusi la).

Le Professeur Assane SYLLA explique dans le texte qui suit comment dans la conscience collective des Wolofs, cette perception

du temps est empiriquement vécue et jusqu'à quel point le surnaturel réussit à s'incruster dans la quasi-totalité des activités.

"On pourrait dire dans la personnalité du Wolof, presque tout est héritage : transmission héréditaire du métier, du rang social (caste), du RAP, permanence de la réputation ou du déshonneur; à travers les générations, statut politique d'une lignée, etc..., le passé est toujours présent dans la conscience du wolof. le temps est vécu intensément, il n'est pas extériorisé et dichotomisé en un passé révolu, un présent inachevé et un futur incertain. Ainsi la solidarité horizontale qui unit les vivants est complétée par une Solidarité verticale entre les morts et les vivants et même, ces derniers et les futurs descendants. Ce lien prend la signification d'une extra-temporalité puisqu'on va jusqu'à affirmer un retour périodique des ancêtres ; la mort est vaincue, la vie triomphe dans le regard brillant d'un nouveau-né..." (1).

L'Elasticité et le caractère pluridimensionnel de ce Temps, aspects qui sont soulignés dans ce passage, lui confèrent ce pouvoir absolu qui fait que le passé est toujours présent, à travers l'imitation scrupuleuse des faits, dans toutes les activités sociales notamment dans les rites, mais aussi et surtout au niveau des rapports entre les hommes.

Le respect de la tradition s'inscrit dans la perspective d'une distribution "judicieuse" des rôles et des statuts en vue d'une bonne marche de la société. C'est une des données essentielles sur lesquelles repose toute la hiérarchie sociale qui régit la vie communautaire. en cela il fonctionne comme un principe éthique d'une importance cardinale.

Boubacar LY avait suffisamment montré comment au sein de cette société, cet attachement aux valeurs traditionnelles rejoignait dans une certaine

---

1.- Philosophie morale... Op. cit. page 50.

mesure, la problématique globale de l'honneur. Ceci, nous semble-t-il, n'est pas plus, ni moins, qu'un principe idéologique qui tend à se muer en catégorie affective. Son origine de classe est incontestable, "l'honneur" comme sentiment vécu concrètement est d'essence noble, même si au niveau individuel il se traduit par :

"une émotivité qui pourrait être mise au niveau sociologique en corrélation fonctionnelle avec le type social d'organisation clanique et lignagière" (1).

Tout ce qui se rapporte au passé, bénéficiait d'un statut de réalité sacrée, ce qui l'élevait au dessus de toutes considérations critiques. Les traditions en milieu wolof authentique, doivent être maintenues à tout prix ; c'était enfreindre les normes morales élaborées par la société que de penser, à déroger aux coutumes ancestrales. Ici l'être associatif, c'est d'abord celui qui refuse de se soumettre aux exigences, à la volonté des anciens ; la loi du destin est implacable à son égard. Il est d'ailleurs certaines formes de folie qui, selon les Wolof, ne constituent que l'issue fatale mais "normale", pour l'individu qui, par son comportement dérisoire, aura manifesté un manquement délibéré aux déterminismes sociaux et qui aura négligé d'implorer le pardon des ancêtres, ou la clémence des mânes. Un exemple typique nous en est fourni par le dernier récit des contes d'Ahmadou Koumba de Birago DIOP. "Sarzan" (qui a d'ailleurs été porté à l'écran). C'est l'histoire d'un homme qui a servi sous les drapeaux de l'armée coloniale et qui à son retour au berceau, après un long séjour en Europe, pensa que les "fétiches" qui symbolisaient la présence des morts et l'autorité du passé dans le présent des hommes", n'étaient que des "manières de sauvage". Il fallait au nom du progrès et des valeurs modernistes les détruire purement et simplement. Il s'aventura dans cette malencontreuse entreprise et en fit les frais :

"Une bave mousseuse et blanche naissait au coin de ses lèvres.

---

1.- Boubacar LY.- L'honneur... Thèse Op. cit. page 505.

Il parla, ce n'étaient plus les mêmes paroles qui sortaient de sa bouche. Les souffles avaient pris son esprit et il criait maintenant leur crainte /

### NUIT NOIRE ! NUIT NOIRE

disait-il à la tombée de la nuit..."

## II.- LE TEMPS DES CONTES

"Devant les habitants du village africain rassemblés sur la place aux palabres, à la tombée de la nuit parce que les êtres mystérieux n'aiment pas la pleine lumière, les Griots africains disent les faits des ancêtres mythiques qui ont reçu du créateur de l'univers à ses débuts et qui l'ont organisé tel qu'il est aujourd'hui..."

ROGER MERCIER (1)

L'adéquation de la temporalité vécue dans l'action réelle, à celle d'un univers "représenté" par le récit, a de tout temps, constitué un problème de taille dans l'élaboration du discours littéraire et cela quel que puisse être le genre.

Le temps de la narration fonctionne toujours comme un décalage par rapport à l'instant où l'histoire qui se raconte se déroulait comme événement concret. Michel BUTOR avait vu juste qui laissait entendre qu'un effort si rigoureux qu'il soit, de suivre le déroulement chronologique ne pouvait en définitive que mener à cette constatation surprenante que :

"Toute référence à l'histoire universelle devient impossible" (2). Cela est d'autant plus vrai, qu'au moment où se "dit" ce qui s'est fait, une durée plus ou moins longue s'est déjà écoulée. Ainsi, le temps de ce récit, même s'il est rendu actuel par un présent narratif, n'en traduit

---

1.- "Sacré et profane.- fonctions et formes du mythe dans les littératures africaines" in L'Afrique littéraire. n° 54 et 55 (Actes du colloque de LIMOGES).

2.- Michel BUTOR.- *Op. cit.*

pas moins une volonté certaine de rompre la fluidité temporelle du cours irréversible des événements. Cette "réserve" sur le temps objectif est toujours marquée par la "ré-création" factice d'un univers déphasé ou révolu. Tout le charme d'une oeuvre littéraire réside, semble-t-il, dans l'habileté particulière, avec laquelle son auteur réussit à remonter le flux de la successivité des faits et de la simultanéité universelle, pour donner sur l'Illustre Instant, celui de la durée suspendue et des contingences abolies.

Les contes d'une manière générale et ceux de l'aire culturelle soudanienne en particulier, ont cette très mystérieuse spécificité de nous y replonger avec presque toujours la même ardeur, chaque fois qu'au grès hasard, l'on tombe sur un de ces redoutables personnages que la Providence a gratifiés de ce pouvoir magique du VERBE.

Écoutons plutôt un de ceux-là, le Grand Ahmadou Hampathé BA nous dire, comment par la frénésie du DISCOURS, lui-même, se laissait emporter dans ces voyages sublimes à traverses la nuit des temps.

"Alors que les pierres étaient encore les unes molles les autres tendres ; alors que les grands lacs de toute l'Afrique communiquaient entre eux de l'Est à l'Ouest ; alors que WOKLONI faisait paître tous les herbivores dans les plaines étendues entre HOULA et HELA, alors que le SAHARA n'était pas pelé, on a conté et le conte s'est transmis de père en fils ou de maître à pupille, des origines jusqu'à nous, on conte ô conte ! ô mon frère ! qu'il y avait au pays merveilleux des GOTTE WOLE petits bonhommes rouges dont les géants mesuraient trois coudées de l'homme actuel des bords de DIAKA..." (1).

---

1.- *"Les traditions africaines, gages de progrès" in tradition et modernisme en Afrique Noire (Rencontres internationales de BOUKE. faveur 1962) Paris SEUIL, 1965, page 32.*

A force que la voix s'élevait ainsi, fendant les ténèbres, les clameurs se frayaient des sentiers dans la constellation des symboles et l'auditoire stupéfait et rivé aux lèvres magiques du conteur, se promenait, sidéré, dans les contrées obscures du mystère.

Ce sentiment confus d'une terreur alliée au désir de découvrir, nous l'eûmes vécu étant enfant, mieux nous l'éprouvions tous les soirs presque aux mêmes heures, quand Grand-mère ou une autre personne de son âge, brisait subitement dans la nuit le murmure de la foule d'enfants submergés par une curieuse envie de ré-écouter avec la même ferveur que la première fois, les nombreuses histoires de bouki l'hyène et de son malin compère, celles de Maam Randatu la fée ou des soeurs Koumba...

Et la voix grelottante nous accrochait dès qu'elle s'élevait : "Leebom !" Aussitôt les réponses fusèrent du parterre avec la belle cadence d'une véritable harmonie. "Lëppoom !" ; celle ou celui qui les avait déclenchées, reprenait à nouveau. "Amoon nafi". (Il était une fois) et avec la même spontanéité on retorquait en chœur : "Daan naan" (il a toujours existé...).

L'orateur comme revigoré, entama d'une voix plus assurée "Mu difi woon" (Il eut lieu quelque part...) et laissant à ses interlocuteurs le soin de consentir par une approbation en chœur (ënggh !!!), avant de drainer ses auditeurs vers les merveilles des vérités séculaires qui avaient résisté à l'usure du temps et qui avaient permis de lier les ancêtres aux jeunes générations, se transmettant de bouche à oreille comme dans ces conditions.

- "Il était une fois..."

- "c'était au temps où les hommes vivaient avec les bêtes..."

Nous fûmes de ceux-là qui répondaient en chœur à cette "invitation au conte". Néanmoins, aujourd'hui que par un fait fortuit, nous en sommes arrivé à réfléchir dans une perspective critique sur le conte en tant

que produit ou fait de Société, nous ne pouvons dire en toute clarté ce qui recouvrent ces formules introductives, véritables rites auxquels nous nous sommes adonné, sans jusqu'ici les comprendre.

Si très paradoxalement, nous ignorons jusqu'à présent comment d'une manière rationnelle, on pourrait les élucider, ce n'est que l'on ait cherché à tout prix à en occulter le sens pour une raison ou pour une autre, encore moins que nous n'ayons fourni l'effort d'analyse nécessaire pour y arriver. Tout au contraire, ces formules ésotériques ont fait, de notre part, l'objet d'un questionnement constant qui nous a d'ailleurs amené à interroger bon nombre de personnes (conteurs de métiers, vieillards, griots) plus versées que nous dans ce domaine particulier. Mais, avouons le, celles-ci nous répondaient soit en affirmant leur ignorance totale par rapport au problème sur lequel ils étaient sollicités, soit alors les réponses qu'elles nous fournissaient étaient si vagues et parfois si contradictoires qu'ils nous était difficile de créditer leur authenticité. Les plus cohérentes parmi elles recourent pour l'essentiel l'interprétation que le regretté Omar Ben Khatab DIA (éminent chercheur qui a travaillé au Centre d'Etude des Civilisations) en a donné dans un numéro de la revue Demb ak tay. Voilà comment dans son article intitulé : "la fonction éducative du conte : l'exemple des Wolof", il a tenté de cerner la question.

<u>"Formule"</u>	<u>Traduction"</u>
- Leboom" disait-il	- Voici un conte
- Lupon" répondait le choeur de l'assistance	- Tout oreille pour écouter
- "Ammoon na fi"	- Il était une fois
- "Daan na am"	- Habituelle, il a toujours été ainsi
- "Ba mu amee ya fekkhé ?	- Lorsqu'il fut ainsi as-tu été présent ?
- Yaa wax n'aa dëgg	- C'est toi qui as parlé et moi enregistré.

-----

- Waxi tey mat a dëgg
- "Sa òos a ci-raw
- des propos d'aujourd'hui, nul besoin de les retenir
- surtout quand il s'agit de ceux qui viennent de toi" (1)

Et guise de commentaire, l'auteur explique :

"par cette introduction, il était aisé de savoir que le récit qui allait suivre est une fiction destinée à plaire, certes, mais à travers laquelle apparaissaient des préoccupations d'ordre éducati..." (2).

Nous ne discuterons pas, compte tenu des raisons avancées antérieurement du bien fondé de cette interprétation qui nous semble plausible à bien des égards, ce que d'ores et déjà l'on peut en retenir c'est le fait que ces formules mystérieuses que les intéressés eux-mêmes ont du mal à comprendre permettent pour l'essentiel de marquer un changement de registre, attitude comprise par les diverses parties en présence dans ce "jeu verbal". Dans un élan de communion intégrale qu'autorise le DISCOURS qui unit orateur et auditeurs, "on passe du niveau de la communication courante à celui du style narratif et du symbolique" (3).

En clair, ces formules ésotériques semblent n'avoir pour fonction que de préparer l'assistance à cette rupture inéluctable du temps profane et de la durée ordinaire, qui introduira le MERVEILLEUX des contes. Dès lors et à loisirs, l'esprit pourra se délecter dans cet UNIVERS SURNATUREL, celui des ANTIMOMIES et du MYSTÈRE, errer à volonté dans la nuit des temps, et se prélasser jusqu'au confins de cet AILLEURS où la contingence temporelle se suspend pour livrer l'INSTANT aux caprices du VERBE. "Il était une fois..."

- 
- 1.- Omar Ben Khatab DIA.- "La fonction éducative du conte chez les Wolof"  
Demb ak tay ; cahier du mythe - (Publication du CEC Ministère de la Culture, n° 7 p. 60.
  - 2.- Ibidem.
  - 3.- Geneviève CALAME GRIAULE.- "Approche conte" entretien avec M.C. JACQUEY.  
Notre librairie n° 42 et 43 sept., 1978, page 28.

\* Les critères morpho - linguistiques et logiques de l'expression du temps dans les contes wolof

Ce temps achronologique qui affère à l'univers intemporel du conte est rendu diversement dans les récits. Qu'il s'agisse d'exprimer un passé lointain, ou d'autres plus lointains ou complètement éloignés dans le temps, il existe dans tous les cas, tout un édifice de recettes qu'offre la langue d'une manière générale. On peut en effet traduire ces différents étages temporels d'abord au niveau de la tonalité et du rythme de l'expression orale, (ce qu'il est très difficile dans la transcription et la traduction des textes) ensuite par un certain nombre d'autres critères d'ordre phonologiques, ou morpho-syntaxiques. Le critère le plus courant pour rendre présent ce passé révolu, est d'ordre linguistique :

- "Autrefois, par exemple, se dit en wolof "Bu yagg" et pour exprimer un temps encore plus reculé on recourt à des signes suprasegmentaires ce qui donne : bu yagg a yagg (il y a longtemps) ou encore bu yagg yagga yag (il y a très très longtemps) la transformation ainsi obtenue ayant été réalisée soit sur la base d'un redoublement (il est ainsi pour le premier cas), soit alors, à partir d'une répétition plus ou moins étirée du concept yag qui, dans ces contextes respectifs, peut acquérir une triple valence dans sa façon d'exprimer la durée pouvant s'employer comme adverbe, adjectif ou verbe).

Cette supra-segmentation qui se réalise au double niveau morphologique et syntanique est toujours accompagnée d'une tonalité particulière. Ainsi s'opère un certain changement dans la signification première du mot, ce qui intensifie cette idée d'éloignement de plus en plus grand dans le temps.

C'est le même procédé qui est d'ailleurs utilisé dans la langue wolof d'une manière générale pour exprimer la notion de distance temporelle qui est toujours relative, parce que située par rapport au PRESENT

du locuteur, à son "ici maintenant" : Leegi l' instant présent, Tay (aujourd'hui, de nos jours...) ou ren (l'année en cours).

Le wolof dit "Daaw" pour signaler l'année qui précède immédiatement le moment particulier de l'année où il énonce cela, ainsi à partir de ce concept, il peut nommément indiquer les nombreuses autres années qui se sont succédées jusqu'à l'année en question, possibilité d'expression offerte encore une fois par la supra-segmentation, le renforcement ou la redondance morphématique.

Ainsi, l'année d'avant se dit "daaw jieg", ce qui, par transformation, permet de rendre plusieurs autres nuances - (dawaati jieg, dawaataati jieg... dawaatadi jieg...) selon que l'on veuille désigner la troisième, la quatrième ou la "niène" année qui est venue avant l'année où l'on se situe.

Il en est de même pour les jours de la semaine ; hier se dit "demb", avant hier "bërki demb", de la sorte on dira "berkaati", ou "bërka-kataati demb" : pour indiquer respectivement le jour qui précède et le jour avant le jour qui précède avant hier"... etc...

En dehors de cette façon de formuler le passé, il existe d'autres manières de traduire ce temps achronologique et indéterminé dont il est question dans l'univers fabuleux des contes : ce sont les diverses allusions symboliques qui servent de prologue à l'action fantastique des récits, mais également tout ce qui, en guise de référence, surgit dans le vif de la narration et qui peut drainer une indication chronologie quelconque. Citons en quelques exemples.

"- Amoon na, ca jamano ba nga xam ni, mala yi ci al bi tay nit ni noo dëkkon, di wox na ñoon, di déficit li ñmy def. (C'était au temps où, les animaux sauvages qui peuplent (aujourd'hui la forêt vivaient dans le même village que les hommes et comme eux, parlaient et faisaient).

"- Booba saa gor ñi dañu daan lettu ni ka figeen ñy defe"

En ce temps là, les hommes se tressaient les cheveux comme de nos jours, seules le font les femmes...) cf. le conte intitulé Penda Aram maabo.

L'intention du conteur est sans équivoque, il s'agit de rejeter le plus loin possible dans le temps l'action des contes. Ces derniers, s'y prêtent d'ailleurs avec plus ou moins de bonheur, s'il est parmi ces récits, certains qui réussissent parfaitement à recréer ce temps mythique hors du temps, objectif, il en est également d'autres qui ont du mal à se démarquer de la réalité historique à proprement parler. Il est évident, si la comparaison nous est autorisée, que l'on ne peut pas situer à une même strate temporelle, cette époque où les animaux "parlaient" et vivaient parmi les humains de cette autre, où les hommes se coiffent "comme le font aujourd'hui les femmes". Cela va de soi ; car cette dernière allusion, même si elle réfère à une pratique qui n'est plus en vogue dans la société wolof, n'en constitue pas moins, une manière de camper l'existence d'un phénomène culturel dont la disparition est relativement récente. Symbole archétypal, d'une façon très distinguée de se singulariser par son comportement ou d'assumer son statut social, les tresses ont, nous semble-t-il, représenté tout cela, dans, nos sociétés traditionnelles.

Les descriptions qui ont jusqu'ici, été données sur l'image du Ceddo, font une large part à ce fait esthétique, on peut en trouver quelques exemples fort édifiants dans la poésie populaire et notamment à travers l'hommage que celle-ci rend à Jieri Joor Ndella (Personnage historique qui, pour protester contre l'autorité coloniale tua à coup de poignard le gouverneur blanc dans la ville de Thiès au Sénégal).

"Jieri Joor Ndella, da dan sad letëm jël li per def ca". ("Ce personnage, nous dit la chanson, avait toujours les cheveux tressés et une la tête richement décorée par les perles les plus précieuses...").

Cet aspect du récit, (celui qui intéresse cette indication chronologique) n'est qu'une illustration entre autres, d'une certaine volonté manifeste dans le conte d'insérer le texte dans un contexte socio-historique donné. Une telle démarche procède sans aucun doute d'une certaine tentative d'historicisation du cadre où se déploie l'action, même si apparemment cet essai de dotation reste vague.

La légende de Dun Mbaba jey est assez caractéristique de ce type de conte "historique" (ou plutôt "historicisant"). C'est un récit anecdotique dont on peut percevoir à travers les diverses allusions chronologiques, un véritable souci de vraisemblance historique. Il est fait mention dans ce texte, d'un cadre spatial qui est localisable géographiquement (les îlots qui forment avec l'île de Ndar-Saint-Louis, cet petit archipel fluvial à quelques kilomètres de l'emboûchure du Fleuve Sénégal), mais on peut déceler dans la narration une référence à toute une série de données, historiques au sein desquelles, l'action merveilleuse de ce récit veuille s'inscrire. Il s'agit en effet des faits qui ont certainement existé réellement mais que l'imagination créatrice tente de récupérer en leur conférant une allure d'épopée. Cette volonté d'historicisation qui est ainsi attestée n'infirme pourtant en rien la dimension fantasmagorique du texte, qui continue malgré tout à fonctionner comme un véritable conte.

On aurait pu, à la lumière de toutes ces remarques qui concernent le traitement du temps dans les récits, tenter de les classer en catégories distinctes. Ce travail de taxonomie qui reste encore à faire, pourrait restituer cette classification que nous avons tenté de faire dans le chapitre sur "l'espace", ce n'est là qu'une hypothèse que nous avançons comme une possible direction de recherches, reste cependant à la vérifier par une étude plus systématique et plus fouillée sur la question.

Un peu subjugué par les merveilles du conte, nous avons été amené à "mettre la charrue avant les boeufs". Comment en effet peut-on parler du TEMPS DANS LE CONTE (c'est-à-dire du temps de l'action racontée)

sans avoir au préalable parlé du Temps-où-l'on conte, en un mot du cérémonial et du contexte particulier où le CONTE, en tant qu'activité essentiellement orale et rurale, se profère.

Que l'on veuille bien nous excuser cet anachronisme formel, il est des fois où l'on éprouve toutes les difficultés du monde à se démarquer de l'emprise envoûtante d'une "LOGIQUE" qui n'a rien à voir avec la discursivité et l'appréhension objective et rationnelle des phénomènes. (Je veux parler de la logique particulière du conte !).

- Le caractère "sacré" du contexte de la profération

La réalisation du conte comme activité collective est, dans le contexte de la société wolof, solidaire d'un certain nombre de considérations liées à l'espace et au temps. Il faut, pour comprendre cela, avoir toujours en vue le fait que le conte est d'abord et avant tout autre chose, une production communautaire ; auditeurs et orateurs se confondent dans le même environnement spatial (le Geew ou cercle). Mieux les rôles d'émetteur et de récepteur qui caractérisent les deux pôles de toute communication peuvent changer tout comme l'acteur du moment (puisque tout le monde, à tour de rôle, parfois en même temps, peut officier) peut recouvrir à tout l'arsenal langagier que lui offre, comme ressources d'expression, son propre corps ; Gestualité, Intonation, Mimiques etc...

Le conte est une activité typique d'une société orale, sa réalisation étant collective, il obéit forcément à une réglementation précise, laquelle dépasse le plus souvent, le niveau du discursif et de l'objectif pour atteindre une dimension surnaturelle.

On retrouve très curieusement au sein de la société et à propos de cette sacralisation du contexte de la récitation, les mêmes règles et interdits que d'autres chercheurs avaient notés dans d'autres cultures. Ceux-ci peuvent présenter néanmoins quelques différences très formelles qui à en croire. G. CALAME GRIAULE ne constituent que :

"des variantes à l'intérieur d'un même système" (1).

1.- *Op. cit.*, page 27.

L'interdit le plus important et le plus recurrent est d'ordre temporel. En effet, on ne doit raconter les contes en milieu wolof que la nuit tombée c'est-à-dire après le coucher du Soleil, donc en pleine obscurité. Cette exigence qui spédifie le moment particulier de la "récitation" étaient sacrée, elle l'est aujourd'hui encore dans certains milieux villageois qui sont restés relativement à l'écart des grands centres urbains et par conséquent de l'aire de l'influence occidentale. Cet interdit est d'ailleurs formulé dans une recommandation qui paraît quelque peu anodine aujourd'hui mais qui, sur le plan fondamental est doublement révélatrice et de la nature du conte à travers le lien symbolique qui l'unit à la mère, mais aussi de tout un éventail d'oppositions d'ordre écologiques, cosmiques... etc.

Les Wolof, en effet, disent souvent :

- "Sooy leeb bëcëk, sa yaay day de" (Si tu contes le jour, ta mère mourra !) ou, encore comme Maam Sëydaane aimait à nous le rappeler quand on s'évertuait à vouloir répéter en plein jour, les récits que la veille, nous écoutions avec passion :

- "Kuy leeb bëcëk sa yaay day jur doomu xoolol mu lay modd di la modd ba nga jeex". (Si tu racontes des contes le jour, ta mère mettra au monde un bébé-reptile (mi-enfant, mi-serpent) qui te dévorera à petits coups jusqu'à ce que tu finisses !...).

D'un point de vue rationnel on pourrait essayer d'étudier ces interdits en faisant prévaloir leur caractère très pragmatique. Le conte est doté d'une très grande portée éducative et en cela il a une fonction sociale précise, tout cela est vrai ; mais elle est aussi une activité ludique, la compensation récréative d'une harassante journée de labeur. De ce point de vue, on pourrait admettre que sa réalisation nocturne soit commandée par des raisons pratiques d'emploi du temps. La journée étant réservée aux travaux champêtres et aux activités d'utilité primordiale, seule la nuit peut constituer le moment idéal pour vaquer aux occupations secondaires, aux rangs desquels il faut compter la PALABRE. Cela était d'autant plus justifiable que la nuit offrait une occasion d'un rassemblement plus grand grâce aux retrouvailles qu'il y avait le soir au village

Cela est, à notre avis, un argument difficilement recusable. Il explique en effet très objectivement un des aspects du problème : la facette pratique d'un fait très complexe qui pourrait cependant être abordé autrement qu'au simple niveau superficiel. Si, on tente de cerner cet interdit en interrogeant sa dimension symbolique, on s'aperçoit qu'il véhicule toute une série de données opposables qui sont tributaires d'une vision particu-

L'opposition la plus nette c'est tout d'abord celle qui s'établit entre le JOUR et la NUIT, elle est très prégnante pour sa valeur cosmique dans le weltuungschung wolof. De par sa portée énigmatique, le CONTE s'apparente par bien de ses aspects à la NUIT qui est contrairement à la clarté diurne, le symbole de MYSTERE de l'obscurité, de l'inconnu et de l'INOUIE que la conscience collective de doit toujours de harceler pour lui faire accoucher de quelque chose qui devra consolider le patrimoine cognitif du groupe, tout comme il faudra NECESSAIREMENT que le CONTE, s'efforce au-delà des problèmes cruciaux qu'il soulève, de leur trouver à tout prix, une solution au moment de son "dénouement".

Il y a donc, ici un parallélisme symbolique qui s'impose et qui lie d'une part le mystère du conte et la PROFONDEUR OBSCURE de la nuit et d'autre part la "VERITE" qu'exprime le conte et le JOUR qui SUCCEDERA INELUCTABLEMENT à la nuit.

Les Wolof savent eux aussi très bien que "la nuit porte conseils", cela est d'ailleurs très nettement formulé dans une expression qu'ils emploient très couramment.

"Soon täddee guddi na nga waxtaan ak sa njaganaay" (Littéralement : "quand tu sera au lit, le soir, cause bien avec ton oreiller).

Il s'agit là d'une recommandation qu'ils prodiguent généralement à un des leurs ou à tout autre individu en butte à un problème psychologique quelconque.

Cet aspect "procréation", ou d'"engendrement" qui se dégage de cette sorte de DIALECTIQUE entre l'obscurité et la clarté, le jour et la nuit, le MYSTERE et la vérité, l'énigme au niveau du conte et la solution qu'il propose, se trouve exprimé de façon plus nette encore dans l'allusion faite par l'interdit ainsi formulé, à la mère. Celle-ci en effet est si symboliquement liée au conte que même une enfreinte au niveau du processus de sa réalisation dans les règles de l'art, entraîne toujours sa mort.

Cette mort pouvant être REELLE comme dans le premier cas où cette destruction est explicitement annoncée par l'interdit ou simplement SOCIALE ce

qui semble être le cas dans la seconde formule où la mère de l'enfant qui travestit impunément la règle, est condamnée à mettre au monde, un monstre de cette nature, ce qui aurait d'emblée suffi pour l'excommunier à jamais de la société des hommes.

L'on pourrait donc penser, qu'au regard de tout cela, qu'il y a là tout un réseau de relations tissées par l'imagination symbolique, laquelle établit certaines projections analogiques qui lient le conte au cosmos d'une manière générale et plus particulièrement celui-ci à la fécondité. C'est ce double lien qui transparait à travers la symbolique de ces interdits et qui leur confère par là-même, ces significations sous-jacentes que nous avons cherché à éluder.

A la lumière de ces relations ainsi établies par ces interdits entre d'une part le conte et la succession jour-nuit et de l'autre entre le conte et la femme, on pourrait, sans oublier de rappeler que dans le cadre des sociétés wolof authentiques, le conte apparaissait essentiellement comme une propriété maternelle, admettre ce point de vue très succinctement défendu par G. CALAME-GRIAULE, argument selon lequel :

"Raconter de nuit, c'est aider (...) le jour à succéder à la nuit et en même temps c'est une sorte de naissance : faire sortir la clarté de l'obscurité, c'est comme mettre au monde un enfant qui passe de l'obscurité du sein maternel à la clarté du jour..." (8)

Cette interdiction de conter le jour n'est, quoi qu'on puisse dire, pas absolue (ou du moins elle a cessé de l'être). Il y a bel et bien, de nos jours, des moyens d'y déroger grâce à un certain nombre de procédés entre autres, la non répétition des formules introductives consacrées. C'est en tout cas l'ultime recommandation que nous faisaient les grandes personnes (Grand-mère et les autres).

---

8.- *Ibid.* (page 29).

### III.- LE TEMPS "MERVEILLEUX"

La Notion de Temps, n'est guère précise dans sa figuration dans l'univers du conte que celle de l'espace, telle que nous l'avons analysée plus haut.

La durée objective, celle du temps chronologique y est en effet tout comme l'étendue géométrique, assujettie à d'autres lois que celle de la loi logique rationnelle. L'élasticité temporelle est, dans les récits telle que la durée réelle est constamment soumise au grè des êtres SURNATURELS qui peuvent la raccourcir ou l'allonger à volonté selon leurs désirs du moment. Cette faculté est dans la plupart des contes l'apanage des génies qui servent d'auxiliaires magiques aux héros.

Les nombreux exemples que nous avançons pour illustrer l'existence attestée des distorsions spatio-temporelles pourraient être repris au compte de la présence dans ces mêmes récits, d'un TEMPS "MERVEILLEUX" qui n'est pas seulement celui d'un AUTREFOIS indéterminé et révolu et qui peut néanmoins être ramené au présent de l'actualité sociale ; mais il comporte aussi cette prodigieuse possibilité d'être aboli, suspendu ou étendu selon les besoins immédiats de ces auxiliaires magiques. C'est le cas par exemple de cette vieille femme, mi-humain, mi-monstre du conte Kumba am nday ak Kumba amul nday ("les deux filles") dont la seule parole peut tordre le cheminement inflexible des événements dans l'espace et dans le temps. Tel est aussi le cas de ce lait mystérieux qui pour annoncer l'imminence d'un danger quelconque à un frère situé à des milliers de lieux ou à un ancêtre mort il y a des décennies, vire de sa couleur naturelle qu rouge et permet ainsi à ces êtres si distants dans l'espace et dans le temps, de voler au secours d'un parent menacé (Cf. le conte : "Les deux frères Saala Njaay"...).

Comme nous le faisons remarquer à propos de l'espace, ici encore, la rupture sur la fluidité chronologique est toujours liée à la présence d'un être surnaturel, les exemples précités l'illustrent éloquemment.

Cet aspect de la temporalité n'est cependant pas spécifique au conte, genre par excellence du fabuleux et des aventures impossibles, il est très large-

ment attesté dans d'autres formes littéraires notamment dans les récits hagiographiques, textes qui s'inspirent profondément d'un type de surnaturel caractéristique de la pensée islamique. Ce sont en général tous ces textes qui retracent l'itinéraire spirituel de certains guides religieux wolof d'origine ou d'adoption.

On raconte par exemple pour éluder le nom du Saint Cheikh Ahmadou Bamba dont on retrouve dans certains écrits l'orthographe "BANBA" (à la place de BAMBA), que celui-ci avait vécu des milliers d'années avant toute vie humaine et que ce prédicat BANBA, (fort symbolique), qui signifie en wolof : "argile", traduit parfaitement, l'idée que c'est avec la "TERRE" (forme dans laquelle il s'incarnait à l'époque pré-adamique) qu'il était que DIEU UTILISA POUR CREER le premier homme du couple originel d'où allait descendre l'Humanité toute entière.

De même, on dit de Cheikh Seydina LIMAMOU LAYE (ce qui ne finit pas de soulever d'innombrables controverses au sein des milieux musulmans sénégalais) qu'il est l'incarnation du MAHDI. Ce personnage (que nos informateurs appellent aussi MAHDI ALLAH ou MAHDI A'RAHMAN) - est-il nécessaire de le rappeler ? - c'est dit-on celui que DIEU devait envoyer sur terre quand s'annoncera HAAXIRU ZAMAAN, c'est à dire à la veille de la fin des TEMPS, il y sera dépêché selon certaines sources, par le créateur suprême, en sa qualité de JUSTICIER qui, avant que ne vienne l'apocalypse viendra punir les impies et récompenser les fidèles. Selon d'autres sources, le MAHDI serait un maillon de la longue chaîne des Prophètes ; devant apparaître quelque mille ans après le Prophète. MOUHAMED. Sa venue (qui dit-on était prévue par le Coran) sera marquée par la consécration du message divin et la rectification de certaines sourates du livre saint qui avaient été bafouées à dessein ou détournées de leur signification authentique.

L'Islam, il est vrai, est aussi bien dans sa mythologie que dans la vision eschatologique qu'il offre, une religion très fortement imprégnée d'irrationalité. Une distinction très nette y a été faite entre ce qui est du domaine de l'appréhension rationnelle, de la conscience claire,

du vu et du su par les hommes c'est-à-dire le SHAHIR et ce qui, par contre relève du BAATIN et qui concerne tout ce qui est du domaine de l'"esotérique" et du "NON SU".

Il ne faudrait cependant pas ranger tous ces phénomènes que nous venons d'énoncer au registre du SYNCRETISME qui affecte aujourd'hui la pensée religieuse des Wolof. Cette saisie de la temporalité qui autorise une telle maîtrise du TEMPS CHRONOLOGIQUE, que l'on peut suspendre ou plier à volonté, réfère à une vision du monde plus profonde.

En effet, le don d'ubiquité qui permet à une même personne de s'élever au-dessus des contingences spatio-temporelles, en étant à la fois dans un "AILLEURS-AUTREFOIS" et en même temps plongée dans l'ICI-MAINTENANT, était un phénomène typique des croyances traditionnelles de ce peuple, sa fréquence était encore attestée à une époque encore récente.

Dans nos familles qui traditionnellement sont pêcheurs et où nécessairement les hommes étaient obligés de quitter momentanément la maison pour un séjour plus ou moins long vers d'autres horizons où la pêche s'avérait plus fructueuse. (Déplacements saisonniers (mang) vers le sud, Petite Côte, le Pays Sérér, la Gambie parfois vers le Nord en Mauritanie particulièrement). La durée, très poignante de l'exode qui propulsait pour un temps indéterminé loin des siens était atténuée par cette faculté qui avaient certains membres de la communauté de "revenir" de temps à autre au lieu d'origine (la maison familiale) sans pour autant quitter l'endroit où ils ont émigré. Nous avons encore souvenance d'un certain nombre de pratiques qui témoignent d'une croyance réelle à l'existence de ce phénomène en milieu wolof.

Grand-mère, Maam Seydane dont nous parlions tout au début de cette étude, aimait, ainsi que plusieurs autres personnes de son âge, à déposer, les nuits de Vendredi un canari rempli d'eau aromatisée avec l'herbe de cepp<sup>\*</sup> et les Calebasses de cous-cous bien préparé à la plage ou à l'intérieur

---

\*.- Cepp.- "herbe aromatique généralement utilisée pour rendre l'eau des canaris plus douce".

de la concession ; car nous disait-elle, c'était le moment ou revenaient les "AUTRES" (entendez tous ceux qui appartiennent à la famille, les ancêtres morts, les "enfants qui sont partis dans les eaux", les frères et oncles qui étaient à des milliers de lieux de là... etc.).

Ayant nous-même été façonné dans et par ces croyances, nous ne nous étonnions aucunement quand au petit matin, envoyés pour ramener ces récipients, nous les trouvions, vidés de leur contenu de la veille. Aujourd'hui que par la force des choses, nous avons été amené à réfléchir "POSITIVEMENT" sur la réalité de ces faits, nous ne pouvons pas sous prétexte fallacieux d'une pseudo-affiliation à la pensée rationaliste, affirmer comme le font malheureusement certains intellectuels, qu'ils étaient purement imaginaires et que leur existence fictive relevait uniquement d'une sorte d'ILLUSION COLLECTIVE.

La preuve de tout cela, nous était concrètement fournie par notre expérience, car plus d'une fois, il nous est arrivé au retour d'une promenade nocturne à travers la ville de nous trouver, une fois dans la cour de la maison, en face de silhouettes insolites dont les formes humaines ne se différenciaient en rien de la stature physique d'une personne normale. Ce qui les rendait étranges aux yeux des enfants que nous étions, c'était peut-être qu'ils étaient entièrement recouverts de vêtements d'un blanc immaculé...

- "Ce ne sont pas des ginne !..." avaient l'habitude de nous dire les grandes personnes à qui nous racontions nos mésaventures de la veille. Celles-ci nous interdisaient cependant de sortir à certaines heures. "Ce n'étaient, ajoutaient-elles souvent, que, les mânes des maam, les esprits des ancêtres morts ou des frères expatriés qui se manifestaient ainsi..." Ces esprits, nous faisait-on comprendre, servaient de courroie de transmission entre la communauté d'origine et les membres de la famille qui avaient quitté. Il y a un autre fait très caractéristique qui atteste encore de la réalité de ces faits : il existe dans les sociétés wolof, un certain nombre de familles où le patriarche ne mourrait jamais sans avoir réuni auparavant à son chevet tous les membres de sa famille. Que ces derniers soient à des milliers de kilomètres de leur village natal, il existait des moyens occultes pour les "convoquer" en vue de leur pro-

diguer les ultimes recommandations. C'est ce que les Wolofs appellent wootal qui est une technique de communication réalisée sur la base de tout un ensemble de procédés irrationnels.

Le wootal était un phénomène que très curieusement on retrouvait sous les mêmes formes, presque partout dans les milieux wolof pêcheurs où les hommes étaient forcément obligés de "nomadiser" momentanément. Les entretiens que nous eûmes avec Mesdames Xaar Yalla Sek et Sukeyna WADD, toutes deux issues de clans mool (pêcheurs) et qui sont originaires respectivement des villages que Gae et de Teekan sur la moyenne vallée du fleuve Sénégal, nous confortèrent dans cette conviction que ces phénomènes comme la télépathie et l'ubiquité étaient bel et bien connus dans la société wolof traditionnelle où ils étaient concrètement vécus. La très technique étude de El Hadji Malick SARR allait faire le reste. Cet auteur en effet affirme dans son ouvrage préfacé par Lylian KESTELOOT :

"Les Lebous avaient des pouvoirs extraordinaires. Ils pouvaient se transformer en serpent, en lion, en chat ou en vent.

Lorsqu'ils étaient loin de leur village natal, ils pouvaient quand ils éprouvaient de la nostalgie pour leur famille ou à l'époque des jeux nocturnes, quitter l'endroit où ils se trouvaient pour venir à Yoff à des dizaines et des dizaines de kilomètres.

Et quand ils arrivaient aux jeux, ils retournaient avant l'aube soit à Ndar (Saint-Louis) soit à Banjul, Fatick, Kaolack ou Thiès.

Ils retournaient de la même façon qu'ils étaient partis, c'est-à-dire d'une manière très rapide car ils savaient raccourcir le chemin en faisant ce qu'ils appelaient "un saut d'homme" (tëbum goor)" (9).

Ce semblant de digression a fait divaguer notre analyse des catégories spatio-temporelles à l'univers du SURNATUREL proprement dit. Que l'on veuille bien nous excuser de cette maladresse méthodologique ; la réalité très complexe de toutes ces données qui s'interconnectent et s'interfèrent, fait que la rigueur schématique d'un plan se trouve constamment soumise à l'assaut des exigences d'une démarche qui, à défaut de laisser en suspens des questions qui, nous semblent capitales est obligée de rafistoler, au prix d'une plus grande cohérence théorique, tous les éléments épars aux-

---

9.- *El Hadji Malick SARR.- Les lebous parlent d'eux-mêmes ; Dakar NEA, 1980, (page 80).*

quels, elle aboutit.

Cette extrapolation n'était pas aussi inopportune qu'on aurait pu le croire, elle visait essentiellement à poser les prémisses d'une approche plus exhaustive de la "notion de personne" en rapport avec certaines catégories surnaturelles et ce, dans les limites du système des représentations collectives de cette culture wolof qui a produit ces nombreux mythes et contes qui serviront de substrat à notre étude.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## CHAPITRE IV

### LE CONCEPT DE "NIT" ET SES LIENS AVEC L'ESPACE-TEMPS

#### (ÉLÉMENTS DE LA PERSONNALITÉ ET MODÈLES MYTHIQUES)

Nous voudrions, en guise de conclusion à cette première partie de l'étude qui nous a permis, à travers ce large tour d'horizon, de traiter cumulativement de ces questions aussi nombreuses que variées : (la dimension religieuse de la pensée wolof, l'articulation de l'expérience du surnaturel dans le fait sacré, les implications et manifestations concrètes de cette expérience en rapport avec les différentes catégories de l'intuition sensible comme l'espace et le temps... et...), nous arrêter un instant sur la notion de "NIT" c'est-à-dire de la conception particulière que le Wolof se fait de la "PERSONNE" et donc de lui-même.

C'est autour de la notion de "NIT", pierre angulaire de ce système des représentations que gravite toute la pensée sociale et magico-religieuse de ce peuple.

Par delà la diversité des problèmes, se dessine en effet une constante, c'est la référence permanente à l'HOMME conçu non pas comme une entité abstraite mais plutôt comme le NOYAU DYNAMIQUE de tout un réseau de participations. L'on pourrait tout de suite nous confronter à cette réflexion de MARX selon laquelle

"L'essence humaine, n'est pas une abstraction résidant dans l'individu pris isolément (qui) dans sa réalité, il est la somme de ses rapports sociaux",

et nous rétroquer que ce que nous venons de dire n'est pas une particularité, qu'il n'est pas une donnée spécifique de cette société et qu'enfin, l'HOMME-EN-SOI n'existe nulle part ; l'individu se situant toujours par rapport à un ORDRE SOCIAL déterminé.

Cependant, dans le cas de la société wolof, l'idée que l'on se fait de la PERSONNE est indissociablement liée à une pluralité de considérations extérieures à celle-ci et qui l'unissent d'abord à la famille restreinte,

au lignage, au clan, à l'entourage social d'une manière générale mais également à la totalité de l'environnement animé et inanimé qui l'entoure. Une telle conception se rapproche par bien des aspects au point de vue de Michel CARTRY pour qui l'individu, dans le cadre des sociétés africaines, est :

"d'emblée et toujours situé en un ou plusieurs points d'une chaîne d'ancêtres ainsi qu'en plusieurs lieux du COSMOS ou de son entourage naturel ou social. En même temps, il est marqué dès sa naissance - ou avant sa naissance - par quelque parole ou quelques signes originaires qui orienteront sa destinée" (1).

Nous partirons de cette idée directrice selon laquelle la PERSONNE est plus située en dehors qu'au-dedans de lui-même, pour mettre en évidence les principes constitutifs de l'être humain dans la pensée wolof. Nous essayerons par la suite de voir comment, au niveau des modèles proposés, par ce système de représentations, cette même notion (celle du "NIT") est perçue et éludée par les Wolof eux-mêmes. Deux aspects nous retiendront plus particulièrement : la grande importance qu'acquièrent les modèles mythiques dans la définition de la personnalité de l'individu, mais également l'incursion constante de l'élément surnaturel dans son vécu Espace-Temps.

Roger BASTIDE affirmait, non sans raison, que l'homme dans le contexte africain, ne se conçoit pas a-priori comme "une unité intrinsèque" (2). Il ne peut non plus pas se définir "indivisum in se" comme l'occidental d'aujourd'hui parce qu'il est "divisible et pas distinct" (3)

En d'autres termes, c'est un INDIVIDU qui ne jouit pas de cette autonomie qui lui aurait permis de s'affirmer en tant que personnalité indépendante de tout déterminisme. Car comme le montre BASTIDE

"en dehors du nom qui lui a été donné, il n'existe concrètement que dans et par le réseau qui le relie aux temps des Ancêtres, à l'espace du mystère vivant, aux totems et aux Dieux" (4).

---

1.- *"Introduction" au Colloque sur la Notion de personne en Afrique Noire*  
C.N.R.S. op. cit (page 30).

2.- Roger BASTIDE art. in *La Notion de personne en Afrique Noire. op. cit.*  
page 39.

3.- *Ibidem.*

4.- *Ibidem.*

Nous retrouvons là, la fameuse théorie de "la chaîne et de l'échelle" dont aimait à parler le professeur Jacques BRENGUES, laquelle autorise ce double lien vertical et horizontal, diachronique et synchronique qui dessine l'axe. où s'édifie toute une architecture cosmologique dont l'HOMME est la pierre angulaire, se réalisant en tant que FORCE centrale vers laquelle convergent toutes les autres forces cosmiques.

Cette dilution de l'homme dans son PASSE et dans son ENVIRONNEMENT constitue selon BASTIDE l'un des deux "anti-principes d'individuation" ou mieux : principes d'anti-individuation. Le second (c'est là où nous allons davantage nous attarder) serait le fait qu'il existe une pluralité d'éléments dont l'ensemble réuni forme ce que l'on pourrait définir comme la personnalité du Wolof ; ou encore sa PERSONNE (c'est la notion de NIT).

Il y a tout d'abord une opposition principale que le Wolof fait entre d'une part, l'enveloppe corporelle ou Yaram et de l'autre le ruh, principe vital correspondant à l'âme. Le premier est supposé être la résidence du second. Cette distinction, nous dira-t-on n'a rien de spécifique.

Cela est vrai, il l'est d'autant plus qu'elle opère une réduction dualiste de la notion de personne qui rappelle à bien des égards la conception judéo-chrétienne et islamique de l'Homme.

En réalité, le concept de NIT est beaucoup plus complexe, une fois replacé dans le système des représentations traditionnelles.

Dans son acception la plus générale, le concept de NIT renvoie à la personne ou l'être humain en tant que celui-ci constitue un "genre" particulier qui se distingue par ses particularités biologiques de l'animal ou de la chose. Considéré comme tel, il réfère à l'essence humaine comme somme d'une pluralité de principes dont la jonction forme cette totalité cohérente et dynamique qu'est la personne au sens où les Wolof l'entendent.

Nous ne pensons pas, comme semble le croire Assane SYLLA, que la seule existence de ces trois substances que sont, celui lui, : "le principe

vital (baken - ruu)", le "principe énergétique de santé" (fit) et leur "support matériel (le corps ou yaram)", suffisent pour assumer la "vie et l'équilibre" de tout l'être humain. Cette typologie qui est ici esquissée ne recouvre pas toutes les catégories qui entrent en ligne de compte dans la "constitution" de la personne ; à cela s'ajoute le fait que ces notions, du point de vue de leur sens, se chevauchent. On peut facilement d'ailleurs en percevoir certains aspects dans cette sorte de concurrence sémantique consécutive à la substitution du concept de BAKAN par le RUU, phénomène qui s'explique par le jeu de syncrétisme qui s'opère dans la pensée religieuse des Wolof.

En outre, M. SYLLA ne fait pas cas dans sa classification, d'un principe qui nous semble être d'une importance capitale dans la conception de la personne chez les Wolof, Il s'agit de la notion de Jëmm.

Cette notion qui s'identifie quelque peu à la signification que recouvre le concept de NIT ; un autre niveau, elle comporte cependant un sens différent. Quand le Wolof s'exclame devant la venue inopinée d'une personne qui lui est chère et qu'il avait perdu de vue pendant un si long moment :

"Moo jii jëmm fu ka jant doon tiime ?" (mais sous quels cieux a-t-il vécu tout ce temps ?)

Il veut simplement se demander où a bien pu se localiser sa "PERSONNE" pendant tout ce temps que cet individu était absent. Et il est tout à fait évident que ce n'est pas la forme physique, le corps (Yaram) de la personne en question qui l'intéresse au moment où il se pose cette question. Celle-ci n'est en effet que l'enveloppe charnelle la parcelle concrète qui situe "cosmiquement" la personne dans un vécu "ici - maintenant". La notion de jëmm on le voit donc, renvoie à une réalité plus globale qui comprend en plus du yaram, d'autres principes. Elle recoupe le sens premier du terme de NIT, celui qui est fourni par l'ouvrage de Assane SYLLA, et à la suite d'un glissement de sens, elle en est arrivée à désigner d'une manière générale, l'apparence physique de l'être qu'il soit, animal, humain ou occulte. Ainsi parle-t-on de jëmmu rapp (la silhouette de l'esprit ou du génie), de jëmmu nit (la stature d'un homme) de jëmmu mala (l'apparence physique d'un animal).

Ce transfert sémantique est, croyons-nous, imputable à la croyance animiste traditionnelle selon laquelle toute chose était à l'image de l'homme, doter d'un principe vital qui préside et existe aussi par delà sa propre concrétude. L'arbre, comme le serpent, n'existent pas en tant que tels, il y a, une sorte de puissance sous-jacente qui sous tend leur matérialité. Le type de mysticisme qui affère à une pareille conception des choses, procède d'une saisie intuitive de la réalité environnante qui s'appuie sur le principe de FORCE VITALE au sens où SENGHOR l'entend.

Le terme de NIT nous semble donc, beaucoup moins marqué que cette notion de jëmm, telle que nous avons tenté de l'expliquer en raison du retrécissement de sa signification originelle dans la langue courante d'aujourd'hui. En effet, il désigne l'être social qui s'assume comme tel dans les limites de sa socialité. On dit par exemple de quelqu'un "NIT LA" ("c'est une personne") quand il est à même de prendre en charge en toute lucidité toutes les responsabilités qui lui incombent sur le plan social. Le sens véritable du mot NIT apparait plus nettement, comme l'indique l'auteur de la philosophie morale... si on l'oppose à l'un quelconque de ses antonymes (puisqu'il y en a deux au lieu d'un seul) : le terme NIOO DI (concept formé du radical NIT et de la désinence de négation : le suffixe "ÓODI" NITÓ ODI c'est NON-PERSONNE", mais non "NON-HUMAIN" car le fait d'être NITÓ ODI n'implique en rien la négation de l'essence humaine qui détermine le jëmm. Le déséquilibre intellectuel (Ku wayadi, Ku dese) ou le débile mental (Ku dof) n'en constituent pas moins des êtres entiers, c'est-à-dire des jëmm.

Cette polyvalence sémantique qui caractérise cette esquisse de typologie illustre parfaitement l'idée que la PERSONNE dans la culture wolof ne se résume pas, comme disait VERNANT<sup>(\*)</sup> à une forme achevée dont on pourrait donner une définition simple et générale.

En réalité, elle recouvre plusieurs données dotées chacune d'un sens particulier.

---

\*.- VERNANT.- Mythe et pensée chez les Grecs op. cit (page ).

L'autre expression antonymique au concept de NIT s'apparente phonétiquement au mot NITÓODI (ou NITÉDI selon les variantes liées aux différents parlars locaux) mais s'en distingue du point de vue sémantique : il s'agit du substantif NITÓORI.

Ce terme peut, dans une certaine mesure, s'identifier à une des significations du mot français SURNATUREL, au sens où tout ce qui est "NATUREL" est, de facto accessible à l'HOMME ; il désigne, en effet, l'état de quelqu'un qui dépasse, par ses facultés intrinsèques, ou par certains attributs physiques et psychiques, l'ordre logique des choses et l'entendement humain.

Les Wolof, ou du moins ceux de la région nord du Sénégal, (de Saint-Louis et de ses environs plus particulièrement), disent souvent d'une personne de cette trempe :

"Kii du nit, nitóori la" ("Cet homme n'en est pas un en réalité c'est plus qu'un homme"). Le NITÓORI apparaît donc comme un être surhumain, "mi-homme mi-génie" ; sa position et son statut ontologiques sont ambivalents, il tient de l'un et de l'autre à la fois.

"NITÓORI ĒP NA NIT WANDE MATTUL GINNE" (le NITÓORI est plus qu'un homme, mais il n'est cependant pas un "esprit", (il est les deux)).

Il occuperait très certainement dans la HIERARCHIE des FORCES qui pèlent dans le système cosmogonique des représentations sacrées, une position médiane à égale distance entre le NIT et le RAB, tenant de l'un et de l'autre, certaines de leurs spécificités ontologiques.

Le NITÓORI c'est celui qui, a-priori jouit d'une prédisposition à servir d'intermédiaire dans les échanges constants entre l'HOMME et son DOUBLE.

Nous venons de lâcher le mot le plus important dans la conception particulière que le Wolof a de la notion de personne : c'est le DOUBLE.

Celui-ci croit effectivement à une DUPLICITE de la personnalité, qui rappelez le, une fois pour toutes, n'est pas réductible à quelques unes

ou à une seule de ces diverses notions que sont : JÈMM, YARAM, XEL SAGGO, JUKKO... etc ; mais qui fonctionne plutôt comme la SYNTHESE COHERENTE ET DYNAMIQUE de toutes ces données. Le point de vue défendu par Jean Pierre VERNANT selon lequel

"La personne n'est pas une forme achevée dont on pourrait donner une définition simple et générale" (6)

trouve ici, toute sa signification. L'existence dans cette société d'une institution initiatique qui favorise le passage constant d'un stade de la personnalité à un autre, d'un palier inférieur à une classe d'âge supérieure en est une illustration concrète. Le lecteur soucieux de comprendre le sens particulier de chacune de ces différentes notions que sont le FIT, le RUU, le XEL le BAKAN, etc... qui entrent en ligne de compte parmi les éléments constitutifs de la "personnalité" (et par conséquent de la PERSONNE) gagnerait à se référer aux thèses respectives d'Andras ZEMPLINI et d'Assane SYLLA, ouvrages dans lesquels la question a été débattue. Pour en revenir à la notion de "DOUBLE", nous signalerons simplement que c'est le FIT qui est un des principes vitaux, qui constitue en raison de sa très forte mobilité, l'élément psychique essentiel qui sert de courroie de transmission entre l'HOMME et le SURNATUREL. Comme le dit Assane SYLLA, "Le FIT peut quitter le corps sans que mort s'en suive, du mois dans l'immédiat. Le sorcier malfacteur (dëmm) peut en effet le capter et le sequester quelque part. Son propriétaire tombe malade et ne pourra recouvrer sa santé qu'avec le retour de son FIT. Il appartient au guérisseur doué d'un pouvoir magique ou spirituel comparable à celui du sorcier de le récupérer et de le lui rendre" (6).

C'est la raison pour laquelle les individus affichant un comportement qui, d'un point de vue rationnel est taxé d'attitude déviante, sont généralement considérés comme des personnes ayant été dépossédées de leur FIT par les RAB ou un sorcier. C'est l'état des personnes sous la "possession" des génies ou des TUUR. Elle peuvent rester pour un moment indéterminé sous l'emprise de la "puissance surnaturelle qui leur enlève la libre disposition de leurs paroles, de leurs actes et en fait l'instrument de leur volonté" (7).

---

5.-

6.- *La philosophie morale ... op. cit page 196.*

7.- Ousmane SILLA.- "Religion traditionnelle et techniques thérapeutiques des Lebu du Sénégal" in Bulletin IFAN - Série B. N° 4 ; 1968 ; page 1569.

Une telle conception de la personne humaine qui transcende les contingences du déterminisme spatio-temporel, pour saisir l'HOMME dans les dimensions d'une véritable EXTRA-TEMPORALITE, ne peut que se réaliser de pair avec une vision très singulière de la maladie mentale et de toutes les autres formes de deviance, qui, dans le contexte particulier de cette société sont interprétées selon des canons précis.

Le mérite historique du regretté professeur H. COLLOMB aura été de percevoir cette dimension des cultures traditionnelles et d'avoir été parmi les premiers psychiatres occidentaux à avoir oeuvré dans le sens d'une revalorisation et d'une intégration des procédés thérapeutiques traditionnellement élaborés au sein de cette société, dans les méthodes curatives modernes.

Tous ces aspects que nous venons de passer en revue, montrent fort bien combien la notion de personne est complexe dans cette société wolof : combien elle est éloignée des définitions des théoriciens qui ne la conçoivent que comme une <sup>entité strictement</sup> sociale. Elle se dévoile chaque jour davantage constamment, parce que la PERSONNE dans ce contexte social précis se façonne en même temps qu'elle se pose comme l'objet propre de sa quête perpétuelle.

Nous avons été amené ainsi à parler du concept de NIT et du terme de NITÓORI ; revenons-en, un instant, pour montrer à quel point à travers les modèles mythiques proposés, le SURNATUREL réussit à s'incruster dans le vécu quotidien des hommes.

Une petite enquête linguistique nous a permis de constater l'usage de plus en plus rare du concept de NITÓORI aujourd'hui en milieu urbain où, peu nombreux sont ceux qui en comprennent le sens et qui l'emploient. Le sens que ce mot exprime est de plus en plus concurrencé par un terme d'origine arabe le mot WALIYU qui dénote la même signification mais qui parce qu'il relève des concepts islamiques, draine nécessairement une charge idéologique d'un tout autre ordre.

L'analyse des textes hagiographiques traitant de la biographie d'hommes exceptionnels nous a permis, après une confrontation avec d'autres récits

fictifs comme les contes merveilleux, de percevoir une analogie de fait entre l'image mythique du HEROS-ENFANT-PRODIGE et celle du personnage NITÓORI-WALIYU.

Dialogue in-utéro avec la mère, volonté manifestée d'assumer précocement une indépendance vis-à-vis de toute contrainte extérieure, fut-elle l'autorité parentale, un courage sans faille une intrépidité orientée vers une lutte âpre contre les forces du mal (génie malveillant, sorcière dévoreuse d'âmes, dëmm), nous avons là, toute un éventail de stéréotypes qui cadrent parfaitement avec les clichés que l'on donne respectivement au NITÓORI-WALIYU dans la vie concrète et du "NIT KU YAA BOP" personnage typique des formes imaginaires de représentations, les contes plus précisément.

Entre le modèle mythique proposé par les récits (contes et mythes) et le modèle comportemental afférant à la vie sociale proprement dite, on peut établir un parallélisme du fait même qu'on retrouve de part et d'autre un profil commun. Ce qui, sur le plan de la vision du monde des Wolof, constitue effectivement leur unique dénominateur, réside (comme le faisait remarquer Alain LE PICHON à propos des Sereer), dans cette croyance à

"la naissance prodigieuse d'individus exceptionnels appelés à jouer dans la société un rôle de héros, de guide ou de voyant" (8).

Le critère d'identification du NITÓORI-WALIYU est, pour une très large part, déterminé par cette faculté qu'il a, d'être un homme qui peut, bien avant sa naissance déjà, se manifester miraculeusement par certains signes avant-coureurs (le fait de parler depuis le sein de sa mère), annonceurs de sa future personnalité d'homme au dessus du commun des mortels.

Ce qui, caractérise fondamentalement NITÓORI et WALIYU par delà certaines différences liées aux connotations islamiques qui surchargent ce dernier concept, c'est sans conteste la fonction qui leur est dévo-

---

8.- Alain LE PICHON.- "Naissances extraordinaires et modèles mythiques du Saltigué" in la revue DEMB ak TAY, N°4 et 5 page 28.

lue dans l'IMAGINAL (\*) de cette société. Tous les deux entretiennent, tout comme le NIT KU YAA BOP ou le jeune BANJI KOTO du conte, des liens très étroits avec le MONDE SURNATUREL ou SUPRA SENSIBLE. Ils constituent tous des personnages comportant (chacun à sa façon peut-être) une dimension métaphysique certaine ; possibilité que favorise leur propre position ontologique d'être plus à proximité de la chose sacralisée et d'y participer plus activement que les hommes ordinaires. Situation privilégiée pourrait-on penser, qui leur confère ce rôle de RELAIS NECESSAIRES qui assurent la médiation avec la réalité divine.

Quelle que soit la perspective théophanique dans laquelle on se situe, la participation à Dieu implique toujours cette double propension qui s'articule selon L. V. THOMAS sur deux données précises : la première afférant à l'Espace ; la seconde au Temps. C'est ce que dit en substance le texte qui suit et qui s'efface de comprendre cette participation par rapport à

"la proximité spatiale (d'où la nécessité des relais : pour atteindre Dieu dans le sacrifice, le fidèle doit passer par le sacrificateur-prêtre, la victime sacralisée c'est-à-dire revitalisée, renforcé - les Ancêtres et les génies) ou temporelle (continuité des générations assurant la cohésion clanique : la filiation des génies expliquant leur degré respectif de puissance)" (9).

Cette réflexion nous permet de saisir le rôle du NITÓORI dans le contexte religieux traditionnel et de voir enfin jusqu'à quel point, ses fonctions initiales s'identifient à celles du waliyu. Ils font, en effet, tous deux, office de devins ; il y a donc une identité d'attitude religieuse qui les spécifie de la même manière aussi bien du point de vue de leurs attributs particuliers que de leurs propres pouvoirs. Cela se manifeste d'ailleurs de façon concrète au niveau du rôle très ambigu qui revient au personnage qui, dans la vie sociale actuelle, semble en constituer les incarnations respectives : nous parlons du MARABOUT ou SERIN.

---

\*.- L'on nous permettra d'employer ce néologisme à la suite de L.V. THOMAS qui le définit comme "un imaginaire collectif et fortement opératoire (monde du rite et du symbole)", l'imaginaire selon lui ne jouant "qu'au niveau individuel" Cf. L.V. THOMAS "Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire" in La Notion de personne en Afrique Noire op. cit. page 406.

9.- L.V. THOMAS.- "Pour un programme d'études théoriques des religions et d'un humanisme africain" in Présence africaine, N° 37, 2<sup>e</sup> trim. 1961 (page 65 et 66).

L'ambiguïté que nous soulignons à l'instant, à propos de ce personnage, réside essentiellement sur le fait qu'en même temps, qu'il officie généralement le culte musulman (c'est au sein de l'élite maraboutique que se recrutent les imams de mosquée), le marabout est constamment sollicité, soit à cause de son pouvoir antidotique pour anéantir l'action envoûtante d'une puissance occulte (RAB-GINNE-DËM) soit alors, pour agir dans le sens totalement opposé à l'action salvatrice proprement dite. Le type de ligééy ("Travail" - "maraboutage") qu'il peut prodiguer à cet effet, procède souvent d'une sorte d'alliage des procédés purement magiques (utilisation de rognures d'ongles, d'habits ou de tout autre objet lié à l'identité de la personne que l'on cherche à détourner), et d'autres formes d'opérations occultes réalisées sur la base d'une transformation ou "déformation" des saintes écritures du Coran. Le Serĩñ jouit toujours d'un statut sacré qui lui permet d'intervenir dans toutes les activités de la vie sociale, des mésalliances conjugales aux litiges inter-familiaux en passant par les divers problèmes individuels qui lui sont quotidiennement soumis et auxquels s'il s'efforce toujours de donner les solutions appropriées. (Ceci n'est en définitive que la suite logique au niveau social, de la conception qu'on a de son statut d'être au-dessus des hommes).

A la faveur d'une certaine évolution qui se dessine dans la mentalité religieuse et qui est peut-être consécutive à l'effritement progressif des valeurs religieuses traditionnelles au profit d'un islam de plus en plus tentaculaire et pragmatique, cette ambiguïté qui caractérise la fonction du SERĨÑ devrait s'estomper petit à petit. La référence à la connaissance objective du Coran et de son utilisation plus orthodoxe en conformité avec les normes de la sunna, (la pratique de l'Islam selon les canons de l'enseignement du prophète Mahomet), devrait tendre de plus en plus à s'ériger en principe différenciateur entre le MARABOUT-FETICHEUR (sëriñu tariyaax) dépositaire de la connaissance occulte et du savoir magique, appelé encore (Borom njang mu ñul :) "le propriétaire du savoir obscur" et le MARABOUT authentiquement musulman, propagateur de la vérité qu'exprime Dieu à travers son livre saint.

Cette distinction qui relève plus de la théorie que de la réalité des faits, ne bouscule en rien la conception populaire très profondément ancrée qui voit toujours à travers l'un et l'autre personnage l'image similaire de l'incarnation de l' élu, de la puissance suprême, le des-servant de la connaissance esotérique et l'intermédiaire privilégié entre les hommes et cette force transcendente qui les submerge et les dépasse et à laquelle ils vouent une certaine adoration.

La réalité de cette conception est si profonde et si marquée dans la pensée religieuse des Wolof aujourd'hui convertis à l' Islam qu'on le remarque aisément dans leur façon très particulière de vivre leurs nouvelles pratiques cultuelles. A travers celles-ci en effet, transparait une importance excessive accordée au marabout au détriment du sacerdoce ou même de Dieu. (Certains musulmans wolof vont parfois jusqu'à affirmer que le Dieu suprême s'est réincarné dans la personne de leur marabout). Nous n'en voulons pour preuve que la prolifération des sectes religieuses qui bien que se réclamant tous, de cet Islam qui est "UN et indivisible" n'en comportent pas moins un amalgame très complexe de données qui ne peuvent pas ne pas irriter l'esprit orthodoxe qui a évolué dans un contexte culturel différent du nôtre.

"Le marabout de l' Islam noir, écrit Odile REVEYRAND, est en personnage à haute fonction non seulement sacré mais aussi profane. Il organise la vie spirituelle et matérielle de ses prosélytes. Très puissant, il régit l'organisation sociale dans son secteur d'influence qui, pour certains peut-être très vaste et s'étendre à l'ensemble du Sénégal" (10).

Il y a là à n'en pas douter, une tendance manifeste à l'anthropolâtrie phénomène typique de l'islam négro-africain qui avait été par ailleurs souligné par FROELICH et MONTEIL pour qui, ce qui particularise de manière déterminante la religion musulmane dans cette partie de l'Afrique au Sud du Sahara c'est :

"l'influence démesurée des marabouts, des saints et des Cheikhs, de confrérie dans la vie spirituelle" (11).

---

10.- Odile REVEYRAND.- Tradition - modernité et tendances culturelles des femmes de Casamance (Sénégal). Etude effectuée en milieu peul-mandingue et diola. Thèse de Doct. 3è cycle. Lyon II, Sept. 1980 page

11.- J.C. FROELICH.- Les musulmans d'Afrique Noire : page 145.

Ce problème soulevé par cet auteur illustre très pertinemment l'existence d'une pensée foncièrement marquée par une expérience numineuse et qui, dans son interprétation des mystères du SURNATUREL intègre dans un mouvement syncrétique, une pluralité de données relevant aussi bien de l'Islam, religion venue d'autres cieux, que du fonds des pratiques et croyances religieuses ancestrales.

Quoi qu'il en soit, le rôle qui est aujourd'hui dévolu au MARABOUT ou SERIÑ musulman s'identifie, à bien des égards, à la fonction essentielle qui revenait au NITÓORI ou NIT KU YAA BOP dans la société traditionnelle. On peut d'ailleurs voir à travers ce rôle qu'il a dans la société islamisée d'aujourd'hui, une certaine perpétuation des formes anciennes de pouvoir que le NITÓORI a, de tout temps, eu dans l'univers religieux du Wolof, à savoir l'administration des sacrements, le fait de veiller à la stricte observance des rites liturgiques, fonctions qui lui conféraient, en outre, la responsabilité de garant de la déontologie sociale. Le NITÓORI était en effet habilité, compte tenu de son statut ontologique qui l'élevait très au-dessus du commun des mortels de veiller au respect des interdits et commandements sur lesquels repose la bonne marche de la société. Ce qui légitimait cet étonnant pouvoir dont ce personnage jouissait s'explique en partie par le fait que NIT KU YAA BOP, NITÓORI et WALIYU (si après coup on pouvait décharger ce concept de ce que prosélytiquement il véhicule comme notion d'origine arabe), sont supposés être, des êtres vivant parmi les hommes mais qu'ils dépassent dans la mesure où ils vivent dans les dimensions véritables d'une TRANS-TEMPORALITE (Ils incarnent soit un ancêtre ou une divinité) et réussissent à transcender toute forme de contingence liée à l'espace et au temps. Ils sont d'ici et d'ailleurs, parce qu'ils sont à la fois du monde des vivants et de celui des ESPRITS.

Signalons simplement avant de terminer cette partie de l'analyse qu'il existe une ANOLOGIE DE FAIT entre le NITÓORI et la notion de NITÉDI (la "non-personne" dont parlait le Pr. Assane SYLLA), qui est établie dans la pensée religieuse traditionnelle des Wolof. En effet, la "folie" en tant que modèle d'associalité (notion à laquelle renvoie les termes de NITÉDI ou de NITÓODI), est souvent incriminée comme indice possible

de l'élection de la personne par la puissance suprême.

Monsieur Sidi SAW du village de Ganjool que nous remercions d'avoir attiré notre attention sur cet aspect du problème, nous a expliqué dans une discussion dont nous possédons l'enregistrement sur bande magnétique) que les Wolof croient que l'individu qui est jugé comme "fou" n'est en définitive que quelqu'un qui dépasse les hommes et qui vit dans les dimensions d'une très profonde communion avec Dieu.

Il cite à ce titre l'exemple d'un certain S.N.S. qui fit brûler au début de ce siècle tout le quartier des pêcheurs de Guet-Ndar à Saint-Louis par la seule force de son verbe parce que ce personnage qui affichait tous les comportements d'un débile mental, avait été un jour excédé par les enfants des habitants de ce quartier qui, le croyant comme tel, le violentaient à chaque instant. Cet homme, ajoute notre informateur, 'était, en fait, au-delà de ce masque de fou qu'il portait un être surnaturel "Waliyu Kamil la wóon".

On le voit bien, nous ne sommes pas très bien éloignés de cette conception de Michel FOUCAULT qui voyait en la personne du "FOU" cet "AUTRE" qui "conjugue" dans les dimensions d'un univers auquel ne pourront jamais accéder ceux-là qui le jugent ainsi.

TROISIEME PARTIE :  
HIEROPHANIES, SYNCRETISME ET ASPECTS SURNATURELS  
DES PERSONNAGES ET DE LEURS POUVOIRS

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## CHAPITRE I : STRATEGIE SYNCRETISTE ET EXPERIENCE DU SURNATUREL

Dans la dixième édition, "revue et augmentée" du Vocabulaire technique et critique de la philosophie de LALANDE, on peut lire à la rubrique "SYNCRETISME" la définition suivante :

"réunion factice d'idées ou de thèses d'origine disparate et qui ne paraissent compatibles que parce qu'elles ne sont pas clairement conçues" (1)

Dans les considérations préliminaires (où ce "dictionnaire" insiste surtout sur le contresens dans l'emploi courant de ce mot toujours pris en un sens péjoratif), aussi bien que dans la série des variations sémantiques passées en revue (et qui sont solidaires des conceptions respectives de VACHEROT, de RENOUVIER, RENAN et CLAPAREDE), on ne remarque aucune allusion au "synchrétisme" en tant que donnée caractéristique des systèmes religieux nés du contact entre deux ou plusieurs cultures historiquement différentes. Ce dernier aspect semble nous être fourni par le ROBERT qui, dans cette perspective, définit ce concept comme étant une

"appréhension globale et plus ou moins confuse d'un tout".

C'est de cette note que nous partirons pour élucider ce que nous entendons par "stratégie syncrétiste" dans notre approche de la pensée religieuse actuelle des Wolof. L'Islam, à en croire les sources arabes (les chroniques d'El Beбри et d'Al Idrissi) et les nombreuses relations qui ont été faites dans certaines études exhaustives sur le Tékrou (2), s'est implanté progressivement dans la zone soudano-sahélienne depuis le XI<sup>ème</sup> siècle déjà. Si cette hypothèse d'historien s'avérait exacte, on pourrait en déduire, (conséquemment à ce que nous disions sur le caractère destabilisateur de toute idéologie d'un système en position de colonisateur), que de cette longue coexistence entre l'Islam et les religions traditionnelles locales, sont issues des formes spirituelles nouvelles qui devaient engendrer les structures syncrétiques actuelles. Ce qu'il est intéressant de noter pour la suite, c'est le fait que le moment initial de ce contact aura causé un

---

1.- *Op. cit* (page 1087).

2.- *Notamment celles de G. THILMANS et A. RAVISSE (voir Protohistoire du Sénégal Tome 2, IFAN) et de Pathé DIAGNE.*

heurt violent qui eut pour conséquence une situation d'impasse culturelle (donc de crises religieuses). Cette "stratégie" en question n'est rien d'autre que l'expression et aussi la réaction du génie de ce peuple à la dite situation de crise. Au niveau de la mentalité religieuse, elle fonctionne comme un processus dynamique de ré-équilibre conditionné pour l'essentiel, par un besoin urgent de redemption sociale et de survie culturelle. En cela, elle appelait à un dépassement immédiat, d'où donc ces mutations constantes et parfois profondes réalisées sur la base d'une "symbiose" entre éléments étrangers destabilisateurs et données culturelles traditionnelles. On peut donc dire que le caractère stratégique de ce syncrétisme religieux (autour duquel va devoir s'articuler une nouvelle expérience du surnaturel), réside essentiellement dans cette sorte d'élan salvateur qui le sous-tend. Il n'a pu cependant se réaliser ainsi, qu'à partir d'un jeu complexe d'intégration et d'élagage au sein de la gamme très composite de valeurs qui s'est constituée par la somme des apports étrangers et des éléments locaux. Ces premiers, tout en ayant transformé sensiblement les données culturelles trouvées sur place, n'en ont pas moins subi à leur tour, des modifications profondes au contact avec ces éléments.

"Du contact de la culture animiste et de la culture islamique est issu un syncrétisme qui facilite le processus de changement religieux" (3).

Signalons, avant d'aller plus loin, que la question relative au syncrétisme islamo-animiste en Afrique noire, a fait l'objet, dans ces deux dernières décennies, d'une littérature abondante. Ces études nombreuses (qui sont descriptives pour la plupart), même si elles n'égalent pas en densité et en rigueur dans l'analyse, ces autres travaux beaucoup plus systématiques qui s'intéressent plus particulièrement à la sphère d'influence chrétienne, procèdent néanmoins de certaines formes de synthèses qui inaugurent des axes pour une réflexion théorique plus globale. La perspective généralement adoptée par ces auteurs dans leur approche (surtout ceux qui avaient réfléchi sur la question avant l'indépendance des pays africains), était essentiel-

---

3.- Martine QUECHON.- "Réflexions sur certains aspects du syncrétisme de l'Islam ouest-africain" in Cahiers d'Etudes africaines - N° 42, 1971 (page 212).

lement dirigée vers une sociologie des rapports entre puissances colonisatrices et "Islam noir" afin de pouvoir en tirer parti pour ainsi légitimer idéologiquement les entreprises de ce système au nom duquel ils parlaient.

La problématique de ce syncrétisme n'était à l'époque que très rarement abordée en elle-même, c'est-à-dire dans la dynamique des liens intrinsèques entre l'Islam comme religion importée et imposée et les cultures traditionnelles ; c'est cela qui faussait, dès le départ, l'objectivité des thèses émises par ces auteurs sur la question. On trouvera dans l'article précité de Martine QUECHON, un tour d'horizon critique des divers travaux qui ont été menés par les différents penseurs sur ce problème. Le reproche majeur que semble faire cette analyste à ces différentes recherches entreprises par des auteurs comme MONTEIL, TRIMINGHAM, LEWIS, FROELICH... etc. c'est le fait qu'elles se limitaient uniquement à

"expliquer le phénomène de l'Islam et non d'étudier pour eux-mêmes les résultats du contact" (4).

Or, la démarche la plus opportune (qui est aussi celle qui nous a fourni le chemin <sup>que nous allons adopter dans l'analyse des phénomènes religieux</sup> théorique et magiques en milieu wolof), est, selon M. QUECHON celle qui est proposée par Vittorio LANTERNARI. Elle consiste à

"restituer la diachronie, la continuité dynamique, la possibilité de transformation et l'ambivalence même du syncrétisme, placé entre passé et futur entre tradition et innovation" (5).

En fait, l'examen des aspects de la dynamique culturelle, dans laquelle s'inscrit l'évolution de la pensée religieuse, permet de montrer cette influence déterminante de l'Islam dans les habitudes et croyances traditionnelles des Wolof. Celles-ci, en effet, ont eu, à la faveur de ce contact que favorisait, dans une certaine mesure, tout un ensemble de facteurs (d'ordre historique, politique, géographique, etc.), à se charger d'éléments islamiques d'origine et qu'il n'est pas toujours facile de déceler comme tels, compte tenu de leur degré relatif d'intégration

---

4.- Martine QUECHON.- *Loc. cit.* page 206.

5.- Vittorio LANTERNARI.- "Syncrétisme, messianisme, néo-traditionalismes : post-face à une étude des mouvements religieux de l'Afrique Noire". *Archives de Sociologie des Religions* X, 19, 1985 ; p. 96 à 116 (cité par Martine QUECHON, *Loc. cit.* page 214).

dans le système global des représentations. Cette influence s'est avérée d'autant plus décisive que, très tôt, les Wolof ont été, sinon totalement convertis à l'Islam, en tout cas, en contact permanent avec cette religion. Notons que leurs rapports avec l'Islam, n'ont jamais été univoques. Au cours de l'histoire, ces rapports ont été plutôt ambigus, valant selon l'opportunité des moments et les exigences d'une situation critique (déterminée au cours du dernier siècle par la présence de la puissance colonisatrice occidentale), d'une adhésion massive des populations wolof à cette religion à un refus partiel des valeurs qu'elle véhiculait.

On pourrait, pour tenter d'expliquer ce phénomène de "RUSH" vers l'Islam chez les Wolof, avancer l'hypothèse selon laquelle : si l'Islam a réussi "à s'implanter de manière si facile", c'est parce qu'il a trouvé une religion qui comportait sur l'essentiel les mêmes bases théologiques qui étaient monothéistes de part et d'autre. Les Wolof croyaient traditionnellement en un DIEU unique, qui était comme ALLAH dans la religion musulmane, omniscient et omniprésent. Le monothéisme actuel des Wolof, même s'il introduit certaines ambiguïtés liées au fait qu'en dehors de ce DIEU suprême, il existe une sorte de panthéon d'autres divinités intermédiaires (RAB-TUUR...) faisant l'objet d'adoration et de cultes particuliers, ne pourrait en aucun être considéré comme une "innovation religieuse" que l'on devra nécessairement créditer au compte de l'Islam. Ousmane SILLA fait remarquer à ce propos que le nom qui chez les Lebu (qui, précisons le, encore une fois forment avec les autres rameaux wolof une seule et même nationalité et non une entité culturellement différente) désignait cette divinité supérieure, était l'expression "BÖT BADIYAN" (6).

La seule ambiguïté qui, de nos jours, affecte cette croyance, traditionnelle à l'unicité d'un ETRE, alpha et oméga de toute chose, est liée au terme qui est, aujourd'hui, ordinairement employé par les Wolof pour désigner ce DIEU UNIQUE, c'est-à-dire le terme "YALLA".

---

6.- (*Lire Bët bajaán*) : Cf. Ousmane SILLA.- "Religion traditionnelle et Techniques thérapeutiques des Lebu du Sénégal" ; in *Bulletin IFAN* ; Série B, n° 4, 1968 (page 1570).

Beaucoup de chercheurs en effet, parmi lesquels l'auteur que nous venons de citer, prétendent que ce concept n'est ni plus, ni moins que la déformation de l'expression arabe "YA ALLAH" (qui est, entre autres, une façon en arabe d'invoquer le Tout-Puissant) ; Et qu'en conséquence il doit être rangé au registre des emprunts d'origine islamique.

Parmi ces auteurs, il faut bien entendu, distinguer :

- ceux qui, comme le Pr. Amar SAMB, partent de ce "constat" pour affirmer que l'idée d'un dieu unique et transcendant relève de cette série de données novatrices véhiculées par l'Islam et qu'en définitive, le monothéisme était inconnu dans la religion wolof pré-islamique ;

- et les autres comme Ousmane SILLA qui, tout en faisant prévaloir cette idée d'emprunt linguistique à propos du terme "YALLA", n'en continuent pas moins de croire que la religion traditionnelle des Wolof était bel et bien monothéiste. SILLA par exemple, tente d'éluder ce problème qui n'est que lexical (nous dirons tout de suite pourquoi,), par référence à cette volonté d'arabisation forcenée qui a caractérisé la mentalité de certaines branches de l'éthnie wolof à une époque de l'histoire. C'est dans cet ordre d'idées qu'il écrit

"... Déjà les familles royales se cherchaient une origine arabe ; c'est ainsi que la légende de N'Diadiane N'Diane (fondateur de l'empire du Djoloff) lui donne comme père un almoravide Boubakar Ben Oumar venu islamiser le Sénégal au XIIIème siècle et qui se serait marié à la fille du Lam Toro Amrane, Fatimata SALL, qui serait la mère de N'Diane N'Diaye ! C'est ce que Cheikh Anta DIOP qualifie de chérifisme (...). Nous avons pu mesurer l'importance de cette mentalité quand nous avons essayé de retrouver le nom de Dieu dans les langues locales. Tout le monde répond "Yalla" et nous savons pertinemment que ce mot est "Allah" arabe" (7).

On aurait pu situer Assane SILLA dans cette dernière catégorie d'auteurs si ; comme nous l'avons montré dans l'introduction de cette étude, celui-ci s'était montré moins enclin à cette sorte de "nihilisation" (pas trop justifiée à ce qu'il nous semble) les valeurs religieuses traditionnelles du wolof,

---

7.- Ousmane SILLA.- "Les Arabes et le Sénégal : Arabisme sans arabisation" in Notes Africaines ; N° 121, janvier 1969 - IFAN, Dakar, p. 26.

lesquelles, semble-t-il nous dire implicitement (et de concert avec d'autres penseurs et islamologues de ce pays Amar SAMB, et Mamadou DIA (8) ne peuvent, en aucun cas, égaler ces vérités universelles que renferme l'Islam.

Ce problème linguistique (d'ordre lexical plus précisément) nous paraît beaucoup plus simple. Le terme qui initialement désignait la divinité supérieure, (cet ETRE SUPREME, créateur des hommes et de l'Univers), était "NGEEJ". Il y a très certainement là, une analogie symbolique qui pourrait être établie à partir d'un rapprochement entre le concept "NGEEJ" et le nom "GEEJ" (l'océan).

"Geej - la mer, comme les grandes étendues d'eau, faisait l'objet d'un culte avant l'Islam, comme génie tutélaire" (9) font remarquer Lyan KESTELOOT et Bassirou DIENG. La mer, (tout comme le fleuve d'ailleurs), pour autant qu'elle était, dans son immensité mystérieuse, la source fascinante qui prodiguait la VIE (la nourriture aux hommes s'entend), "avait une grande importance dans les représentations du sacré". A la faveur de l'évolution culturelle consécutive au contact durable avec l'Islam, il s'est produit ce que l'on pourrait appeler un renforcement lexical. Au mot "Njeej" est venue se greffer l'expression arabe "Alla..." qui a dû subir certaines déformations phonétiques jusqu'à donner "YALLA". On peut retrouver dans la langue courante cette "expression-vestige" dans le terme : Yalla njeej qui, tout en référant à la seule et même réalité, tend de plus en plus, à être supplantée dans l'usage par le concept unique et plus abstrait qu'est "YALLA". Néanmoins, il serait intéressant de noter que ce jeu linguistique (d'association, de substitution ou de concurrence conceptuelle) afférant au nom actuel que les Wolof emploient pour désigner DIEU, n'est rien d'autre qu'un des nombreux indices de cette "stratégie syncrétiste" dont nous parlions à l'instant. En somme, il atteste parfaitement de l'incorporation d'éléments d'origine islamique dans la cosmogonie traditionnelle des Wolof et également d'un travail réel de symbiose et d'élagage au niveau de la mentalité religieuse qui intègre ces éléments.

---

8.- Voir les "Essais sur l'Islam" et plus particulièrement le Tome III : Islam et civilisation négro-africaines. Dakar . NEA - 1980.

9.- "L'Histoire, le mythe et leur mystère dans la tradition orale africaine ; un exemple : Ndiadiane Ndiaye et la fondation des royaumes wolof". (L. KESTELOOT, B. DIENG, S. Lampsar SALL) - communication au Pen'club inter ; Dakar, Janvier 1983 - F.L.S.H. et IFAN (page 11).

L'état actuel de notre connaissance objective de la religion ancestrale de ce groupe ethnique, n'autorise malheureusement pas une analyse approfondie des données de ce syncrétisme ; cependant, il nous est loisible de distinguer deux tendances fondamentales de celle-ci face à la religion musulmane. Ce sont :

- d'une part, cette volonté d'intégration des éléments étrangers notamment musulmans, ce qui permet à la religion traditionnelle de s'approprier de certaines données nouvelles ;
- d'autre part, une résistance affichée, mais pas toujours infailible, de la part de cette mentalité religieuse laquelle s'efforce, à tout prix, (et assez farouchement d'ailleurs !), de conserver certaines de ses conceptions mythiques originelles, en l'occurrence celles qui traitent de la Genèse de l'univers, de la position et du statut ontologique de l'HOMME et de ses rapports avec les autres FORCES du Cosmos.

Nous avons dégagé là, les deux axes à partir desquels nous tenterons une esquisse de description du système syncrétique de la pensée religieuse des Wolof. Ce type de travail ne peut-être mené que par référence à l'évolution socio-historique qui a placé leur société dans cette sorte de chaos culturel et religieux dont l'alternative (la "stratégie de délivrance") semble avoir été fournie par cette forme de réaction organisée et orientée inconsciemment vers une sorte de dépassement nécessaire et inéluctable. Ce syncrétisme religieux qui caractérise aujourd'hui la spiritualité wolof, si confus qu'il puisse être, n'en demeure pas moins significatif d'un élan réactionnel tendant, par delà la "symbiose" des valeurs qu'il propose, à juguler une situation historique critique. Nous croyons comme Jean Claude FROELICH que les mouvements syncrétiques

"apparaissent toujours dans les sociétés en crises, crises déterminées par des contacts extérieurs ou parfois crises internes provoquées par un déséquilibre social et politique"(9))

et qu'en dernière analyse, on ne peut expliquer objectivement leurs manifestations sur le terrain social et culturel autrement que comme

"des efforts d'assimilation, des efforts de rééquilibrage tentés par ces sociétés en crises" (10).

---

9.- J.C. FROELICH.- Les nouveaux dieux d'Afrique - Paris, Prisme-Orante 1969 (p. 57)

10.- Ibid. page 62.

## CONSERVATISME ET INNOVATION : LES SURVIVANCES "PAÏENNES" DANS L'"ISLAM" WOLOF

La religion wolof, telle qu'elle se présente aujourd'hui, offre l'exemple assez original d'un syncrétisme complexe dont l'aspect le plus saillant demeure la coexistence au niveau de la même pensée spirituelle d'une pluralité d'éléments culturellement différents et qui peuvent être répartis en deux grandes catégories, selon qu'ils appartiennent originairement à l'Islam (religion d'emprunt) ou au fonds religieux ancien et animiste. Cela revient à dire que c'est un système qui fonctionne sur une base animiste sur quoi est venu se greffer toute une profusion d'éléments islamiques qui devaient progressivement en entamer les fondements même. Ainsi apparaît-il comme un enchevêtrement inextricable de formes spirituelles tributaires de l'Islam et d'éléments anciens qui attestent de la très grande vivacité des croyances traditionnelles. Celles-ci, en effet, ressurgissent et survivent malgré leur altération constante liée à l'érosion perpétuelle de ces valeurs sous les assauts répétés et combinés de l'influence moderniste de l'Occident et d'un Islam de plus en plus tentaculaire.

Rappelons, avant d'en arriver aux manifestations concrètes de ce syncrétisme sur le plan religieux et magique, que ce qui a favorisé son éclosion en tant que système symbiotique, c'est sans nul doute le contact constant avec le monde arabo-berbère, contact qui remonte à une époque très éloignée dans le temps. De cela, il a résulté ce fait souligné par Ousmane SILLA qu'

"on ne s'aperçoit en général que des manifestations musulmanes (salam quotidien autour des nombreuses mosquées, jeûne du Ramadan, fête du mouton, Gamou, enterrements, baptêmes, mariage) et l'on conduit hâtivement à l'islamisation totale de cette population" (11).

alors qu'en réalité, cette pratique de l'Islam en milieu wolof, confrontée aux diverses façons dont la même religion est assumée sous d'autres cieux (notamment dans son berceau : l'Arabie et l'Orient d'une manière générale),

---

11.- Ousmane SILLA.- *Croyances et cultes syncrétiques des Lebous du Sénégal*. Thèse de Doctorat de 3ème cycle. Sorbonne - Paris. 1967 (p.6).

rèvèle des "deviations" et innovations assez nettes par rapport à l'orthodoxie du dogme.

Pourtant, le Wolof admet l'existence d'un Dieu unique, maître absolu de l'univers et dispensateur de la vie. L'originalité de cette croyance établie est que :

"Ce Dieu unique, Yalla, n'est pas (uniquement) la figure divine, inaccessible et lointaine, vénérée seulement à travers les génies intermédiaires et bien souvent indifférente aux choses (...), son nom est sur toutes les lèvres aux heures de prières, il est pris à témoin à chaque moment, il punit et récompense et l'on se remet à lui dans les malheures et la maladie" (12).

Tout cela illustre très parfaitement l'idée que le monothéisme wolof n'est pas une innovation religieuse qui serait totalement tributaire de la conception islamique du monde. A la limite, on peut penser comme Andras ZEMPLINI qu'il

"s'est sans doute profondément modifié sous les poussées successives de l'islamisation" (13).

La vérité c'est que les Wolof, du point de vue de leurs convictions religieuses traditionnelles, n'étaient pas monothéistes de la même manière que les Arabes ou les autres peuples de l'espace judéo-chrétien. (Nous doutons fort qu'à ce jour encore, ils puissent le faire). Le Dieu auquel ils croient traditionnellement n'est pas comme le Dieu musulman ou chrétien, une "réalité" qu'il est possible à l'individu d'atteindre spontanément grâce à sa seule foi. Il est plutôt la FORCE SUPREME à laquelle on ne peut accéder que par la médiation de certaines créatures supérieures spiritualisées : (Ancêtres - TUUR - RAB...etc.) dont l'ensemble pourrait être considéré comme formant une sorte de panthéon constitué de divinités médianes et secondaires, mais sans aucune commune mesure avec NGEEJ (l'étendue infinie qui est la cause et la finalité de tout). Il ne pouvait exister dès lors, aucun culte qui lui soit adressé directement par un individu situé isolément. Cela veut dire que l'idée de FOI, conçue comme une expérience essentiellement individuelle (et que LALANDE définit comme une "adhésion ferme de l'esprit" sub-

---

12.- ZEMPLINI.- *Thèse op. cit.* page 151.

13.- *Ibidem.*

jectivement aussi forte que celle qui constitue la certitude, mais incommunicable par la démonstration"), est, nous semble-t-il, une donnée étrangère à la mentalité religieuse traditionnelle des Wolof. L'acte de foi, qui, selon ORTIGUES fonctionne beaucoup plus comme un "principe d'individualisation" (14) relève de la somme d'éléments introduits par l'Islam. Le mysticisme qui dans la religion animiste mène à la saisie du divin, est différent du mode de procession dans le culte musulman ; car comme le notait à juste titre Oumane SILLA

"ce mysticisme est grégaire, il s'appuie sur l'enthousiasme collectif" (15)

L'exemple le plus frappant de la survivance de ce fait dans l'Islam wolof, nous est fourni par l'ampleur qu'acquièrent, dans cette société, certains phénomènes de regroupement à vocation religieuse au sein des confréries et autres collectivités sectaires à tendance messianique et syncrétique. L'anthropolatrie, caractéristique de l'Islam wolof, n'est en définitive que la manifestation de cette conception religieuse, car une association d'individus secrète toujours ses propres guides spirituels et par conséquent, se trouvent créées les conditions objectives d'une dépendance réciproque des uns vis-à-vis des autres. C'est ce que dit en substance, de façon si imagée, cet adage wolof que l'on aime à faire prévaloir chaque fois qu'il s'agit de légitimer la situation privilégiée qu'occupent les élites maraboutiques.

"Ay nit su nu andee ci yoon, faw  
mu am ñu jiitu am nu ca top".

(Ce qui signifie approximativement : "si plusieurs hommes engagent en même temps dans un même chemin, il faudra nécessairement à un moment qu'il ait des gens pour diriger et d'autres pour suivre").

Du contact entre la religion animiste traditionnelle et l'Islam, est issu une autre réalité qui confine à l'existence réelle d'un syncrétisme : c'est l'ambivalence au niveau de la vision eschatologique des Wolof croyants, qui est liée à la coexistence entre, l'idée d'une REINCARNATION de l'âme selon les schémas de la théologie islamique (qui pose ce problème en termes

---

14.- *Oedipe africain* op. cit. page 266.

15.- *Religion traditionnelle et technique thérapeutique de Lebou du Sénégal*  
Loc. cit. p. 1568.

redemption dans une vie future) et certaines croyances traditionnelles où l'alternative de cette réincarnation n'est conçue dans les limites d'un "RETOUR" à la vie ici bas. Nous avons tenté de montrer, dans un des chapitres qui précèdent, comment fonctionnait dans la mentalité des Wolof, cette croyance en la résurrection des morts qui pouvaient ressurgir dans l'univers des "Existants actifs" (SENGHOR), en se réincarnant sous la forme humaine d'un nouveau né pour devenir ainsi un Mag mu delusi, (c'est-à-dire un "ancêtre revenu").

C'est dans l'application même du dogme et surtout au niveau des pratiques culturelles dans l'Islam wolof qu'il est encore plus aisé de déceler cet écart très net qui le sépare de la manière dont cette même religion est vécue et assumée ailleurs.

Cet écart est une des preuves plausibles de la réalité de ce syncrétisme. Celui-ci est doublement révélateur :

- D'abord de la façon très singulière dont cette religion est perçue dans un contexte culturel particulier.
- Et ensuite, de la puissance avec laquelle la conscience religieuse traditionnelle réussit à faire sienne d'un certain nombre des données véhiculées par l'Islam, pour en dernière analyse, les réinterpréter après les avoir remodelées selon les schémas culturels d'une cosmogonie initiale.

Nous nous bornerons, pour illustrer tout cela, à deux exemples assez originaux, mais qui n'en sont pas pour autant uniques, tant il est vrai que dans le domaine religieux, il existe une pullulation de phénomènes qui manifestent concrètement de la vitalité de la dynamique syncrétiste. Il s'agit des mouvements "Baay-Fall" et Laayeen.

Ces deux mouvements ont constitué des sectes généralement qualifiées de dissidentes (pour ne pas dire hérétiques) par certains esprits orthodoxisants, et sont nés à une époque critique de l'histoire de la nation wolof (fin XIX et début XX<sup>e</sup> s.).

Ils apparaissent, en fait, comme des mouvements messianiques d'essence "nativistes" (c'est-à-dire des mouvements du type prophétique dont la vision

et l'action sont centrées sur la seule problématique du SALUT ; lequel s'articule sur un instant innovateur qui marque une "rupture" nette avec le statu-quo).

On peut donc dire, en reprenant l'expression de V. LANTERNARI que les phénomènes Baay Fall et Laayen ont vu le jour et se sont développés

"sur le terrain fécond de la désagrégation sociale,  
de l'assimilation forcée et de la déculturation" (16).

En cela, ils pourraient être considérés comme des formations religieuses à tendance "émancipationnistes" qui dans leur dynamique intrinsèque, perpétuent certaines données originaires de l'animisme traditionnel. Ils en conservent par ailleurs le caractère communiel et les aspects immédiatement utilitaires liés à sa nature de religion "grégaire". En somme, ils apparaissent comme des sortes de néo-religions qui s'expriment et s'orientent, en même temps, dans la perspective d'un dépassement de la situation concrète de crise qui pesait sur l'intégrité du groupe social et qui a présidé à leur surgissement dans l'histoire.

#### . LE PHÉNOMÈNE BAAY-FAAL : (LE SUBSTRAT ANIMISTE DANS LE MYTHE DE LA GENESE)

Le terme "Baay Faal" qui est passé dans le langage courant comme un nom commun, dérive d'un nom propre de personne. Le premier terme qui correspond au prénom "Baay", se traduit littéralement par "père" : (C'est le nom vénérateur que les Wolof donnent généralement à un garçon de leur propre progéniture pour perpétuer en lui le souvenir du "père" (l'ascendant direct) ou alors

---

16.- Vittorio LANTERNARI.- Les mouvements de Liberté et de salut des peuples opprimés . Paris - Maspero, 1962 (page 67).

celui d'un ancêtre de la famille. (17).

L'autre terme ("Faal") qui, dans l'ordre canonique de cette expression fait suite au mot "Baay" est un patronyme. (18).

---

17.- L'enfant ainsi nommé jouit d'une sorte de respect qui d'une manière tacite lui est voué par ses parents. De la sorte, ces derniers peuvent souvent en arriver, même s'ils n'en sont pas toujours conscients, à l'entourer d'une affection plus grande que celle dont les autres frères et soeurs sont l'objet. On pourrait, pour expliquer ce phénomène assez original, évoquer deux raisons principales :

- la première, qui avait été traitée en partie antérieurement, c'est le fait que l'ancêtre peut, selon les croyances wolof, "revenir" à la vie, en se réincarnant tout simplement dans la "personne" d'un nouveau-né ;

- la seconde raison, liée celle-là à une certaine façon de comprendre et d'interpréter l'Islam réside dans la conviction (assez enracinée somme toute) que la "personne" qui porte le même nom qu'un ascendant supérieur (ancêtre réel ou fictif, saints, sërïn...) héritera de ce dernier au moins sept parmi ses qualités les meilleures ou ses défauts les plus manifestes. C'est pourquoi il existe dans les milieux wolof islamisés une fréquence notoire des divers noms du Prophète MOUHAMED (Mustafa - Ahmed - Lamin...etc.) et de ceux de ses premiers compagnons spirituels les "Sahaaba" (Abubakr - Usman - Aliyun - Umar) mais également les noms des nombreuses grandes figures de l'Islam universel et local (Cheikh Ahmadou Bamba - El Hadji Oumar, El Hadji Malick... etc.)

18.- Chez les Wolof, le patronyme est un signe socialement valorisé, en ce sens qu'il circonscrit l'origine ethnique, l'appartenance généalogique et par conséquent le statut social de l'individu. Il est toujours postposé au (x) prénom (s), mais peut cependant être renforcé par une série d'autres éléments ayant une valeur de référence ou de précision généalogique : nom du père, celui du père du père ; de l'ancêtre... etc. C'est ainsi que pour montrer qu'il parle de Birame Njieme Kumba le prince du Jolof, Assane Marokhaya SAMB étale toute la chaîne parentale qui permet de remonter jusqu'à l'ancêtre mythique de ce personnage : (Njaajaan Njaay) : "BIRAM NJIEME KUMBA - BUXAARI BIIGE SANGULEEN - BIRAM KURA KAN TESE DAAGULEEN - BIRAM NJIEME NGALEN NJIELEEN MBAY LEYTI - LEYTI CUKULI CUKULI - CUKULI NDILAAN - NDILAAN-SAARE - SAARE NJAAJAN NJAAY" (Cf. "entretiens sur Njaajan Njaay" (Ass. Marokhaya SAMB, L. KESTELOOT Oumar GUEYE) Archives sonores du départ des Traditions orales de l'IFAN.

On peut retrouver la traduction de ce texte (faite par Bassirou DIENG) dans un article de L. KESTELOOT B. DIENG et Samba Lampsar SALL intitulé : "L'Histoire, le mythe et leurs mystères dans la tradition orale africaine ; un exemple : NDiadiane NDiaye et la fondation des royaumes wolof" Fac. Lettres et IFAN (Annales de la Fac/Lettres de Dakar - 1983).

C'est à la suite d'un glissement de sens ou plus exactement d'un élargissement metonymique que le mot Baay-Faal en est arrivé aujourd'hui à désigner le disciple du premier taalibe de Cheikh Ahmadou Bamba : SEEX IBRA FAAL, et ensuite l'ensemble de ses adeptes.

Le phénomène Baay-Faal qui trouve toute son explication et sa genèse dans l'idéologie de cette secte religieuse initiée par Cheikh Ahmadou Bamba lui-même (le MOURIDISME) innove, par certaines des données qu'il y apporte, la pratique du culte musulman auquel se réfèrent non pas seulement les adeptes du mouridisme mais aussi les Baay-Faal eux-mêmes. En effet, ces derniers s'estiment être totalement dispensés de certaines obligations cultuelles fondamentales qui comptent parmi les "cinq piliers" de l'Islam, à savoir le jeûne et la prière quotidienne.

A propos de la genèse de ce mouvement, on rapporte "qu'un jour le Cheikh Ahmadou BAMBBA avait réuni ses fidèles et, après leur avoir attiré l'attention sur les vertus et vérités du jeûne, les exhorta à s'astreindre avec une très grande dévotion à une pratique saine et désintéressée de cette divine recommandation. C'était dit-on, à la veille du "Chêhr ramadaan" (X<sup>e</sup> mois de l'année musulmane) : weeru koor. (Un mois pendant lequel le fidèle s'abstient de boire, de manger et de s'adonner à toute forme de plaisir charnel pendant toute la durée de la journée ; soit du moment qui précède d'un peu le lever du soleil jusqu'à son coucher). Le lendemain, premier jour de ce mois saint, Seex Ibra Faal, en disciple fervent, jeûna comme tout le monde. Au plus, il fit jeûner aussi ses femmes, ses fils et neveux. Son zèle était tel qu'il fit aussi jeuner les adolescents, les tout petits enfants, les nouveaux nés et même ... les animaux qui étaient dans la maison : chats, moutons, vaches, chevaux... Quand le soleil fut au zénith, et ce jour là, il faisait une chaleur de plomb, animaux et enfants se mirent à pleurer. Ils pleurèrent si fort et si longtemps que les voisins vinrent s'enquérir de ce qui se passait chez Seex Ibra Faal. Ayant été informés, ils coururent aussitôt en aviser Seex Al Xadim. Ce dernier fit appeler son disciple. Il lui demanda de couper court au calvaire de ces "innocents" (bêtes et bambins) qui n'étaient pas sous le coup de cette obligation. Alors, pour couronner cet attachement (on ne peut dire fanatique) de son taalibé aux vertus du Ndigël

(la recommandation) le Cheikh lui dit

"Bes naka tay, wacee nala, yaw ak sa njaboot

Leep lu waroon donn sen farata ak sen waru gar

Sen digënte ak seen boroom teggoo na ka" (- "A compter de ce jour, tu es déchargé de toute obligation cultuelle, je me porte entièrement garant de toute dette qui t'aurait lié ainsi que ta famille à Dieu" -).

C'est sur ces entrefaites que tous ceux qui se réclament de Cheikh Ibra Faal bénéficient de cette dérogation qui les dispense des exigences comme la prière et le jeûne ; ce qui n'enfrein pourtant en rien, le fait qu'une fois morts, ils seront au premier rang des élus dans le royaume de Dieu. Le Baay-Faal clame à qui veut l'entendre :

"Du ñū juli, du nu woor Faal

du ñū dee di layoo" (" Nous ne prions pas et nous ne jeûnons pas !

Faal - Nous irons cependant au Paradis !").

Pour appréhender à sa juste valeur ce qu'"enseigne" cette sorte de leit-motiv, il ne serait peut-être pas inutile d'interroger ce que véhicule de significatif ce pronom personnel (première personne du pluriel) ÑŪ dont la réccurrence à l'intérieur de cette phrase qui est toujours psalmodiée, n'est pas totalement exempte de sens. Le nounoiement qu'il introduit n'est pas seulement de singularisation, il est aussi et surtout COMMUNIEL. Le Baay-Faal authentique n'est ainsi conçu que dans la mesure où il ne vit que par et pour la communauté dénommé DAARA, à laquelle il consacre toute sa vie. Au sein de cette communauté il s'efface en tant qu'individualité pour se soumettre entièrement à la volonté de son guide spirituel qui se trouve en l'occurrence être un marabout mouride issu de la famille MBacké auquel "il voue se destinée" par un acte solennel d'allégeance appelé Jebëlu.

Le maître-mot de "l'idéologie" Baay-Faal est le Ndigël c'est-à-dire soumission totale et observance stricte de toute recommandation émanant de l'autorité spirituelle incarnée par le SÉRIN.

Le Vieux Njaga Jaw de Tuba Belel (de qui nous tenons la précédente version sur la genèse du mouvement Baay-Faal) mouride fervent et grand ami de feu notre père, nous a résumé par cette phrase si dense, toute la signification, pour un adopte de Seex Ibra Faal, l'attachement absolu à la PAROLE DU MAITRE

"NDIGËL NGENEEL LA ÑŪ CA DIIGËL".

Apophtème qui, approximativement pourrait être traduit de la façon suivante :

"L'Obeissance est un océan de trésors infinis".

Il ressort de tout cela, sinon une certaine primauté accordée par l'idéologie Baay-Faal au travail et à l'action concrète, du moins un statut similaire à la dévotion mystique dans la pensée religieuse. Dans l'enseignement du maître Xaadimu Rasuġ en tout cas, Labeur et quête mystique ne constituent que les deux facettes d'une conviction saine.

On attribue au SEEX cette expression :

"NA NGA LIGEEY BA MEL NA KUY DUND DAYIMAN  
JULI BA MEL NA KU ÑŪ NI SUBA NGAY DEE".

("Il faut travailler comme si l'on ne devait jamais mourir et prier si l'on devait mourir demain").

C'est grâce à son travail, dit-on, que Seex Ibra a pu être élu et c'est par là également (et par là seulement) que ses véritables disciples pourraient être consacrés à son image.

Daniel B. CRUISE O'BRIEN rapporte dans un de ses ouvrages, ces faits qui montrent toute l'importance que le Mouridisme d'une manière générale et les Baay-Faal en particulier confèrent au travail comme source de redemption et voie vers le salut

"It's told that on one occasion Amadou Bamba brought Shaikh Ibra to prayer with him in the mosque, but when the prayer began, Shaikh Ibra became enraged and enraged to an enormous size whereupon the voice of Angel Gabriel revealed to Amadou Bamba that his disciple was to be dispensed from prayer.

On a les miraculous level it's said that Shaikh Ibra habitually replied to his critics that : "The next world will show whether God prefers words or acts" ; and he felt prayer to be humiliating, as it involved begging for something rather than winning it by one's actions" (19).

Le merveilleux animiste qui se manifeste ici à travers la METAMORPHOSE du personnage (qui de façon magique se transforme jusqu'à devenir gigantesque), apparait comme une constante des représentations de l'idéologie "Baay-Faal-mouride".

---

19.- D.B.C. O'BRIEN.- *The mourides of Senegal* . London Oxford University Press, 1971 ; page 151.

Cela, croyons-nous, compte parmi les raisons qui, avec le comportement apparemment laxiste du Baay-Faal qui n'est pas sans rappeler l'image stéréotypée du CEDDO (moeurs relâchées, l'atmosphère de défoulement caractérisant leurs sorties en ville...), font que les musulmans wolof non mourides, taxent les adeptes de cette secte (à tort ou à raison ?) d'hérétiques.

Le thème de la métamorphose qui est si prégnant dans l'univers magico-religieux de l'animisme, est très fortement attesté dans les nombreux récits et légendes qui traitent de la vie spirituelle des apôtres de cette secte. Fait paradoxal, l'Islam a, de tout temps, été et il demeure encore la RELIGION à laquelle les Baay-Faal se réfèrent même si, au regard de leurs convictions et de la façon toute particulière dont ils la pratiquent, cet Islam semble entaché de ce que d'aucuns ont appelé "survivances païennes".

Tout cela, une fois encore nous conforte dans cette idée que le syncrétisme religieux est un phénomène culturel lié à une situation de "CRISIS" qui doit être comprise comme telle, c'est-à-dire comme un mouvement stratégiquement orienté vers un dépassement d'un REEL qui fait problème. C'est à ce niveau que le point de vue de R. BASTIDE qui évalue le "degré de syncrétisme" d'une culture par rapport à son "degré d'enkystement", nous semble très juste. (20).

On peut retrouver dans certaines zones de l'espace wolof, celles qui sont restées dans une sorte de relative autarcie culturelle, malgré le double processus de déculturation qui a suivi l'implantation de l'Islam et le contact avec l'Occident (les villages Lebu de la presqu'île du Cap-Vert, certains clans waalo-waalo et guet-ndariens, et dans quelques hameaux des environs de Gandiol) des exemples assez originaux qui permettent d'illustrer cette thèse. Les phénomènes liés au syncrétisme fonctionnent, dans ces poches de résistance culturelle, comme de véritables mécanismes de défense secretés spontanément par ces groupes, dans le but de sauvegarder, (moyennant quelques réaménagements formels), les acquis cardinaux du patrimoine ancestral dont la conservation reste l'unique garantie de cohésion sociale. Les cultes collectifs (TUURU) des Lébu sont à ce propos suffisamment édifiants quant à cette volonté de s'approprier certains aspects de l'Islam pour mieux

---

20.- Roger BASTIDE.- Les religions africaines au Brésil - Paris, 1960 (page 393).

asseoir et renforcer quelques unes des valeurs spirituelles traditionnelles en voie de désuétude. Le rituel des cérémonies de Ndëp comporte, au niveau de ses préludes, un certain nombre d'éléments caractéristiques de cette imbrication des symboles islamiques dans le culte animiste traditionnel. En plus du "BISSIMILAH" musulman (qui est toujours déformé), on peut citer le fait que la personne possédée, une fois isolée et déshabillée, est tenue de se tourner vers l'Est, point cardinal qui, faut-il le rappeler, est doublement valorisé dans la religion mahométane d'abord en tant que terre où se révéla le message de Dieu pour la première fois, mais surtout comme espace où sont édifiés les lieux saints de l'Islam.

Cette posture de la personne "élue" par les RAB va durer le temps que la maîtresse du culte (Ndëpkat) finit de prononcer les incantations liminaires ("Taggu") qui constituent une sorte de dialogue avec les ESPRITS et les ANCETRES MORTS qui vont autoriser le déroulement de la cérémonie. L'approbation de ces derniers, est marquée par l'annonce tambourinée (TUUS) qui indique la fin de la phase d'isolement et donc, le début du rituel collectif. Les griots réunis autour de l'officiante principale, battent dans un mouvement cadencé, les solennels SEPT coups de tam-tam, qui vont consacrer l'apparition publique de la possédée.

Il est évident que le Nombre "SEPT" est exploité ici selon un code symbolique particulier qui n'est pas sans rapport avec sa signification profonde dans le culte musulman. La fréquence de ce nombre dans la mythologie et dans la vision islamique du MONDE est plus que certaine. Le Dictionnaire des Symboles nous enseigne que dans la religion musulmane

"tout ce qui existe dans le monde est SEPT parce que chaque chose possède une ipscité et six côtés. Les dons de l'intelligence sont SEPT (six, plus la GHAYBAT : connaissance supra-sensible).

Les Imâms d'une période sont SEPT (six, plus le DA'IM), l'Imâm de la résurrection)..." (21).

Concernant toujours le Ndëp, il y a une autre analogie entre les rites sacrificiels qui y sont réalisés et ceux qui sont menés dans une perspective

---

21.- Dictionnaire des symboles (réalisé sous la direction de J. CHEVALIER)  
Paris. Édition Robert Lafont, 1969 ; page 687.

toute autre par les Wolof musulmans lors de la célébration de l'AID-EL-KEBIR (ou Tabaski), fête religieuse qui commémore le sacrifice d'ABRAHAM. Ici et là en effet, hommes, enfants et femmes se tiennent en file indienne derrière le sacrificateur qui prononce le Leemu ("Bissimilah") avant d'égorger l'animal, le dos tourné vers le Couchant. Les quelques différences existant à ce niveau, sont liées à l'ampleur de la participation collective, qui est plus "cathartique" dans le rituel animiste. Le sang de l'animal (ici un boeuf) une fois versé, tout le monde, officiants, "possédés" et spectateurs s'en enduisent littéralement le visage, parfois tout le corps, alors que les "fidèles" qui participent à l'immolation du bœuf par l'Imama ou le père de famille, se limitent simplement à tremper un doigt dans le sang et à le poser sur leur front. On pourrait, peut-être, penser qu'il n'y a là qu'une survivance, sous une forme très fortement atténuée de la pratique animiste traditionnelle ; ce qui traduit encore une fois, une volonté très nette de perpétuer certaines significations religieuses tributaires de la symbolique animiste, dans la façon même dont on assume le culte musulman. Et ce n'est donc pas un hasard si cette pratique est constamment battue en brèche par certains théologiens puristes qui ne voient là que "BIDAH" c'est-à-dire, une vague réminiscence de la caduque religion païenne. C'est pratiquement la même appréciation que la plupart des exégètes orthodoxes ont des processus culturels en vigueur dans la secte des Laayen.

#### LA SECTE MAHDISTE DES LAAYEN : (DU MYTHE DU "POISSON-GENIE" AU MYSTÈRE DE LA REVELATION)

C'est dans la presque île du Cap-Vert et en milieu Lebu plus précisément que devait naître, ce mouvement prophétique qui, de par son caractère de syncrétisme, allait susciter le plus de controverses au sein des adeptes de l'Islam wolof. Il s'agit de la secte mahdiste des Laayen. Les membres de cette confrérie tiennent leur nom de l'expression "LAAY" (qui est une déformation du nom de Dieu "Allah"), laquelle finit par se substituer totalement au patronyme originel, sinon se trouve juxtaposé à lui. Ce que visent essentiellement les adeptes de cette secte, c'est d'asseoir une communauté réelle qui serait débarrassée de toutes formes de clivages (social, éthique) qui

reposeraient sur l'origine parentale ou sur une quelconque disparité. Cette universalisation du patronyme "Laay" pour désigner invariablement tous les membres de la confrérie obéit à une volonté très franche de nivellement des contradictions sociales et des disparités de tout genre qui selon l'apôtre-fondateur, ne font que nuire à la dévotion et à la foi véritable en Dieu.

Seydina Limamu Laay, fondateur de la secte est issu d'un des groupes Lëbu qui peuplaient les environs immédiats de la mer à la fin du XIX<sup>e</sup> s. Il est originaire du village de Yoff était pêcheur de profession. D'aucuns disent qu'il était dépourvu de toute connaissance arabe et pourtant

"Il revint un jour de la mer, faisant étalage de connaissances religieuses extraordinaires, ce qui lui conféra la réputation de Prophète auprès de ses disciples nombreux" (22).

Selon EL Hadji Issaka Doro DJIGO, on attribue à ce personnage de nombreux miracles parmi lesquels

"- la délimitation de la mer de Yoff en une ligne formant un rivage que plus jamais les vagues des flots assourdissants n'osèrent dépasser jusqu'à nos jours. En une période de l'année l'eau de ce rivage devient parait-il non salée" (23).

et églament, le fait qu'un jour :

"il transforma publiquement... son visage en deux teints : l'un restant à l'état noir, l'autre arabe" (24).

(Réfléchissez au passage, sur le symbolisme de cette métamorphose et éventuellement ce qu'elle peut implicitement signifier de déterminant en rapport avec ce qui anime fondamentalement tout mouvement syncrétique !).

Ce qu'il est intéressant de noter c'est que la confrérie Laayen qui, pour certains, passe pour être une secte hérétique, s'est toujours réclamée des principes cardinaux de l'Islam universel. Mieux, Limamu et ses disciples revendiquent à leur compte le monopole de la "Grande Vérité" exprimée par "ALLAH" dans son livre saint. Ils prétendent en effet que le véritable message du Koran a été longtemps occulté ou galvaudé par la plupart de ceux qui

---

22.- *El Hadji Issaho Doro DJIGO.- Histoire et biographie des Grandes figures de l'Islam. Dakar, document RONEO, page 11.*

23.- *Ibidem.*

24.- *Ibidem.*

devaient en assurer la transmission aux générations postérieures. C'est eu égard à cela que le premier geste spirituel de Cheikh Seydina Limamu Laay (ou encore Limamu MAHDI) en tant que prophète investi, a été orienté vers une rectification des aberrations commises à dessein sur la parole divine. On peut citer parmi les correctifs qu'il a lui-même apportés, (un seul exemple a été porté à notre connaissance par ses nombreux disciples que nous avons eu à interpeler sur cette question, parmi lesquels Assane SYLLA) ; l'exemple de la sourate dénommée "Ina Anzalna"...

Autre fait caractéristique, l'Islam en milieu Lebu, par delà la tolérance très réservée qu'il affiche, compose allégrement avec le traditionnel culte de génie ; religion sans laquelle, on ne peut guère concevoir les Lebu comme un groupe culturel homogène.

Il s'agit là nous semble-t-il d'une démarche centrée sur la nécessité de s'approprier l'Islam pour en annihiler les effets désintégrateurs. Ce à quoi nous fait penser ces propos de Martine QUECHON :

"Le rapprochement structurel possible entre l'Islam et les religions traditionnelles a favorisé l'évolution de <sup>celles-ci</sup> d'un intégrisme qui neutraliserait la puissance et l'étrangeté de l'Islam colonisateur et continuerait à garantir la cohésion de la société sans qu'intervienne une rupture avec les anciens modes de pensées". (25)

L'illustration la plus parfaite de cette tendance à la continuité et à la conservation de ce qui a été religieusement valorisé par les ancêtres, nous est fournie par le MYTHE qui raconte comment Seydina Limamu Laay, apôtre de la secte religieuse des Laayeen, accéda à la DIVINE PUISSANCE, qui allait faire de lui le MAHDI c'est-à-dire le REDEMPTEUR qu'attendait ce peuple

"vers la fin du XIX<sup>e</sup>s., un poisson-génie révéla à un pêcheur lebou, la voie à suivre pour devenir prophète, celui-ci déclina sagement l'offre, mais un nommé Limamou Laye se plia aux conditions formulées par le poisson et fonda la voie layenne" (26).

Ce mythe de la genèse de la secte des Laayeen rapporté par FROELICH, même s'il est rejeté par des intellectuels arabisants adeptes de Seydina Limamu (partisans d'un intégrisme islamique total et par conséquent, d'un divorce radical d'avec les velleités animistes), ne cesse pas moins d'avoir droit de cité au sein des populations lebu elles-mêmes.

---

25.- Martine QUECHON.- *loc. cit* (page 228).

26.- Jean Claude FROELICH.- Les musulmans d'Afrique Noire.- Paris Edit. Orante 1962, (page 231).

LE RÔLE DES FEMMES DANS LA DYNAMISATION  
DES STRUCTURES RELIGIEUSES TRADITIONNELLES

Jean Claude FROELICH, Georges BALANDIER et Roger MERCIER - le premier à la suite des seconds - ont beaucoup insisté dans leurs études sur la société lebu sur une certaine dichotomie religieuse qui serait telle que les hommes se seraient tous convertis à l'Islam, pendant que

"les femmes (...) restées animistes (auraient) conservé dans le cadre des sociétés des femmes, la pratique des cultes et des rites adressés aux génies protecteurs des lignages et de la mer" (27).

Approfondissant cette thèse, les auteurs de Particularisme et évolution notent en conclusion de cet ouvrage :

"Faisant le bilan de ces croyances et des pratiques religieuses, ce qui frappe d'entrée, c'est la très apparente division en religion des femmes plus archaïque et en religion des hommes, la musulmane. Un tel fait est d'un grand intérêt, il nous manifeste le groupement lebu s'emparant de tous les Dieux ou de toutes les recettes qui peuvent l'aider à faire le monde à sa mesure, à rendre celui-ci familier et faste. Ces emprunts doivent se réaliser sans bouleverser l'ordre du monde, la fécondité, la puissance, la richesse de tous en dépendent" (28).

Si, effectivement comme le soulignent si bien BALANDIER et MERCIER, ce syncrétisme vise un objectif :

"ouvrir l'accès aux connaissances surnaturelles, obtenir les accords nécessaires à la santé et à la puissance de la communauté" (29).

Il reste qu'il existe d'autres facteurs déterminants dans cette apparente division religieuse (qui ne sont cependant pas bien perçus par ces auteurs) et qui sont liés au dynamisme même de cette société lebu. Le premier parmi ces facteurs, (et certainement le plus important aussi), c'est bien entendu la place imminente qui revient à la femme dans cette société, bien avant même son contact avec l'Islam.

---

27.- C. Claude FROELICH.- Les musulmans d'Afrique Noire. op. cit.

28.- Particularisme et évolution op. cit (page 131 - 132).

29.- Ibid (page 53).

On a beaucoup parlé de la prévalence de la lignée utérine sans jamais insister suffisamment sur ses implications religieuses, notamment comme une explication possible de ce clivage visible entre les deux formes de cultes : celui dont les hommes sont les tenants et qui est adressé à Allah et l'autre, lié à ce que ces auteurs appellent religion "d'appoint", assuré par les femmes et rendu aux génies.

Ce qui rend cette dichotomie trop réductrice et par conséquent difficilement acceptable, c'est le fait qu'elle ne prenne pas en charge le caractère dynamique et stratégique de ces deux aspects à première vue tranchés, mais qui ne sont en réalité que l'envers et l'endroit d'un système cosmogonique en plein devenir.

D'un point de vue chronologique, ils se confondent avec les deux strates de perception du Sacré qui s'interpénètrent au point de fournir comme résultat tous ces détails syncrétiques que nous nous sommes efforcés de faire ressortir tout au long de ce chapitre.

L'habileté toute particulière avec laquelle la religion traditionnelle a su faire sienne certaines valeurs islamiques, nous semble être, beaucoup plus que cette prétendue souplesse de la religion musulmane (dont parlent certains auteurs comme L.V. THOMAS (30), FROELICH (31) etc...), la cause fondamentale qui explique la relative rigidité du substrat animiste dans les croyances religieuses actuelles des Wolof. Pour comprendre ce dernier aspect, il ne serait pas inutile d'interroger les liens symboliques unissant la femme et la terre dans les représentations cosmogoniques traditionnelles. La religion ancestrale, essentiellement chtonienne était orientée vers la quête d'une puissance intégratrice d'où l'importance accordée au culte de la fécondité et à la femme comme l'agent social congénitalement prédisposé au pouvoir de médiation entre les ETRES SUR-NATURELS (Rab-TUUR, JINNE etc) et les hommes.

---

30.- L.V. THOMAS.- "Animisme et Christianisme" loc. cit.

31.- FROELICH.- Les musulmans d'Afrique Noire. op. cit. (page 122).  
E. DAMMAN, chez qui on retrouve aussi cette idée écrit à ce propos :  
"Celle-ci (la religion musulmane) était et reste plus attirante que le christianisme pour des raisons profondes et complexes. Elles sont, tout tout d'abord, d'ordre théologique. Le crédo musulman est simple (...) Il n'y a ni (...) enseignement (celui-ci dure deux ans dans la plupart des églises chrétiennes) ni examen. Plus important encore on ne demande pas de conversion, c'est-à-dire de renoncement à la confession précédente..."  
Les religions de l'Afrique.- Paris ; Payot 1964 (page 232).

Tout se passe en somme, comme s'il existait chez les ESPRITS électeurs à la connaissance magique et religieuse, une sorte de prédilection pour ces êtres devenus par la force des choses le "SEXE FAIBLE". La manifestation la plus concrète de cette espèce de suprématie spirituelle de la femme sur l'homme, nous est donnée par certains vestiges (encore vivaces) de la religion traditionnelle des Wolof ; notamment dans les rituels collectifs de NDÉP, où non seulement les femmes ont le monopole du cacerdoce (étant les seules habilitées à officier le culte), mais où encore, elles demeurent la charnière même du processus de transmission de ce type de savoir ésotérique. Phénomène très curieux, mais qui consolide cet argument, les rares hommes qui peuvent intégrer la congrégation des Ndëpkat "ne sont jamais totalement des mâles", dans la mesure où ils sont, soit homosexuels de fait, soit alors effeminés. Ils ne sont autorisés dans tous les cas à administrer dans le rituel des cérémonies religieuses de TUURU, que s'ils sont déguisés en femmes (port de la robe longue d'étoffe bariolé, boucles d'oreilles, bracelets et autres gadgets féminins) : "nafa", ceintures de perles, gris-gris... etc...).

De la même manière, on s'en rendra compte tout de suite, dans l'arsenal des pratiques magiques également qui portent elles aussi les marques de cette symbiose des éléments animistes et musulmans, la place des femmes sera hautement prépondérante.

## LE SYNCRÉTISME MAGIQUE

L'imagerie synchrétique qui caractérise les conceptions religieuses des wolof, se manifeste plus nettement encore dans le domaine de la magie. Ici, en effet, cette intégration, dans le champ imaginal de stéréotypes nombreux et d'origines diverses, est très visiblement attestée par la panoplie d'objets et de techniques usités à des fins magiques. Ce qui fait qu'en définitive, le terrain magico-religieux apparaît comme une intrication infinie et complexe d'éléments culturellement différents ; phénomène qui n'est pas sans rendre encore plus difficile tout travail de distinction entre, ceux d'entre eux qui relèvent de la tradition wolof proprement dite et les autres que l'on pourrait considérer comme emprunts. BALANDIER et MERCIER faisaient

remarquer à ce propos la très grande ouverture des Wolof à certaines de ces données originaires de l'Islam, religion qui leur fournissait, non sans effort de réadaptation et de réinterprétation de leur part

"les éléments rénovateurs (...) qui suppléent aux carences des pratiques magico-religieuses traditionnelles ou qui revigorent ces dernières" (32)

En fait, il existe au niveau de la mentalité qui intègre et brasse toutes ces valeurs hétéroclytes, un jeu dialectique d'absorption, de stockage, de tri (et donc nécessairement d'altération) dans la gamme de ces données inhérentes à une vision du monde différente mais qui s'offrent ainsi à elle, par le biais de ce contact entre la culture wolof et le monde extérieur d'une manière générale.

Ce travail de sélection spirituelle et magique est révélateur du caractère tactique d'une cosmogonie qui s'efforce de demeurer ce que pour l'essentiel elle a toujours été, en essayant de conserver certains modèles et d'en innover d'autres devenus désuets ; ou alors de les élaguer purement et simplement. Cela est indicateur, enfin, de la constance du SACRE conçu comme facteur essentiel de l'équilibre psychique et social du groupe. Cette sorte d'obsession symptomatique des puissances SURNATURELLES dans l'attitude mentale des Wolof d'aujourd'hui en est une preuve irréfutable. Ce dernier fait qui est aussi caractéristique de la plupart des sociétés africaines actuelles avait été souligné par FROELICH.

"Aujourd'hui, écrit-il, la magie, les envoûtements, les talismans jouent un rôle considérable dans la vie (...) africaine. Il n'est personne qui ne les prenne au sérieux et leur efficacité n'est jamais mise en doute" (33).

L'Islam, à en croire cet auteur, occupe de par ce qu'il apporte aux formes renouvelées des croyances une place pré-éminente. En effet, cette religion "fournit un contingent important de magiciens appelés alors marabouts- en langue populaire (...) Ces marabouts-charlatans fabriquent des sachets contenant un verset de QORAN, ce soit les amulettes. Ils pratiquent la SIMIYA, étude ésotérique du texte sacré, mais ils détournent cette étude honorable de son but mystique pour en tirer des horoscopes.

---

32.- *Particularisme et évolution op. cit (page 129).*

*De même, il ajoute quelques lignes plus loin.*

*"Historiquement, l'Islam est, en Afrique une religion étrangère. Mais malgré sa structure et grâce à elle, il est parvenu à s'implanter en Afrique de telle façon qu'on peut souvent parler d'un Islam africain" (page 233).*

33.- J.C. FROELICH.- *Les nouveaux dieux d'Afrique. op. cit (page 97).*

Ils dressent des carrés magiques, ils prononcent des incantations, font boire à leurs clients de l'eau ayant servi à rincer l'encre d'un verset coranique ou d'une prière écrite. L'Islam dont ils se réclament, leur faconde de charlatan, l'usage de l'écriture et un savoir-faire plus moderne leur confère un grand prestige" (34).

Tous ces faits, ainsi évoqués, existent réellement dans les sociétés africaines modernes et notamment en milieu wolof ; nul ne pourra donc faire grief à FROELICH de les avoir mis à nu. (La croyance aux puissances occultes se renouvelle chaque jour davantage, en s'articulant bien entendu, sur les données nouvelles amenées par l'Islam). Cependant, il faut noter que le ton péjoratif avec lequel cet auteur en parle, occulte un aspect extrêmement important qu'il était judicieux de faire ressortir pour donner tous les éléments nécessaires à une compréhension globale des phénomènes analysés. FROELICH, à ce qu'il nous semble, ne fait pas cas au niveau du processus syncrétique des formes différentes de magies qui pour ce qui est de la société wolof en tout cas, peuvent être réparties en deux catégories distinctes :

- Une magie protectrice LIGEEY BU BAAX, essentiellement tournée vers la recherche des moyens qui permettent de guérir un malade ou d'assurer la réussite sociale. Cette magie postulant un pouvoir antidotique à l'autre forme de magie qui est plutôt destructrice et que les Wolof appellent LIGEEY BU BON. Cela est une chose et une autre chose est de montrer que cette magie soit protectrice ou destructrice, elle apparaît toujours, dans la société wolof, comme une composante de la cosmogonie "nouvelle" qui s'est élaborée au fur et à mesure que durait le contact entre l'Islam et les croyances ancestrales. Le fait le plus typique de l'innovation du système magico-religieux a été sans contexte, l'introduction de l'écriture arabe dans l'univers des pratiques occultes et plus particulièrement des objets qui y sont utilisés.

La recette la plus courante à laquelle recourent de nos jours, presque tous ces "MARABOUTS-MAGICIENS" (Jabarkat, Sëriñ) est celle qui combine les pro-

---

34.- *Les nouveaux dieux d'Afrique. op. cit (pages 95 et 96).*

cédés et matériaux traditionnels (cornes - racines d'arbre - rognures d'ongles... etc) à une graphie arabe disposée selon un ordre géométrique particulier, sous forme de tableaux chiffrés dans lesquels on peut lire aussi bien les nom d'Allah, du prophète Mouhammed que ceux des puissances mystérieuses connues dans les représentations magico-religieuses traditionnelles (Génies - Tuur - rabb...etc). La nature du LIGEEY (bon ou mauvais) est déterminée par la disposition et l'ordre onomastique à l'intérieur de ces Waïndare (Talismans). En effet, selon qu'il s'agit pour le jabarkat de solliciter une action bénéfique ou alors de chercher à envoûter une personne quelconque, on aura respectivement divers tableaux (les xaatim) disposés de manières suivantes.

- En figures triangulaires ou rectangulaires, subdivisées en de minuscules petits carrés chiffrés qui s'emboîtent ou se superposent de façon à donner, quel que soit l'axe considéré, la somme arithmétique le "CHIFFRE ILLUSTRÉ" de 66 qui correspond, au nom d'Allah.

Dans d'autres Wayndare, l'ensemble géométrique formé par le Xaatim est bâti sur le seul nombre 7 qui, dit-on est le "chiffre porte-bonheur" par le fait qu'il renvoie aux "sept mondes" célestes que dut traverser le prophète Mouhamed lors de son voyage ascensionnel qui allait le conduire à SIDRATUL MUNTEHA (avant dernière étape où l'ange Gabriel s'arrêta avant de le laisser continuer jusqu'à RAFF-RAFF, le face-à-face entre Dieu et son envoyé).

L'ordre nominal des puissances surnaturelles invoquées dans ces exemples de ligéey est le suivant : ALLAH - MOUHAMED - NOMS DE GENIES CELEBRES (Maam Kumba Bang, Maam Ngesso etc.) Noms de WALIYU et autres saints locaux...

Quand par contre, il s'agit d'un cas de Ligéey envoûtant, cet ordre se trouve remplacé par un autre qui substitue à chacun de ses personnages cités son pendant négatif, ce qui donne la hiérarchie suivante : Seytaane (Satan) - noms d'esprits malveillants et réputés méchants et, en dessous, encadré dans un cercle le nom de la personne que l'on cherche à envoûter.

Au plus, il existe d'autres techniques spéciales utilisées aussi bien dans la magie de protection que dans celle qui détruit, et qui recouvrent à des prières (Naan) inspirées des textes saints de l'Islam. En général des versets qu'on extirpe du Coran et qu'on déforme phonétiquement en y ajoutant un surplus d'éléments animistes d'origine.

C'est ainsi que les Wolof admettent que les passages du Coran comme Laxat Jahakum\* ou Ayatul Kursiy\*\* permettent à la personne qui les récite 7 fois au lever, ou le soir avant d'aller au lit, non seulement d'avoir la garantie de vivre jusqu'au lendemain mais encore de résister à toute action sidérante dont elle aurait pu être l'objet de la part des forces maléfiques : dëmm (sorcier anthropophage) jinne (malins génies) ... etc.

Pour se protéger contre la "mauvaise langue" (Cat) ou le "mauvais oeil" (Bëtbu aay) les Wolof disent qu'il suffit simplement de répéter trois fois avant de sortir de chez soi la prière du Herzu en naxati\*\*\*. De même, la sourate "Tabad yaddah Abi layab" (Sourate de la Corde - sour. 111) est utilisé par les jabarkat pour tuer un ennemi. Il suffit, disent-ils de savoir la combiner à d'autres éléments "non coraniques" et d'enfourer le wayndare qui le porte, dans la nourriture de la personne que l'on cherche à nuire, pour atteindre les résultats escomptés.

Toutes les pratiques nouvelles héritées de l'enseignement islamique ont, en effet, contribué à féconder un système de protection devenu de plus en plus inapte, au contact avec les influences extérieures, à assumer ses fonctions originelles. L'esquisse d'analyse du syncrétisme magico-religieux que nous avons tentée, montre très clairement comment l'Islam en s'imposant aux Wolof (qui finiront par l'adopter), s'est révélé à eux comme un surplus de puissance, "un instrument et un véhicule de puissance magique". Ce qui signifie en clair que c'est moins les valeurs spécifiquement islamiques qui ont attiré les Wolof à cette religion que la dimension magico thaumaturgique (autrement plus sécurisante à une période de crise, de stress collectif comme la fin du XIXe s) que ceux-ci ont pensé entrevoir à travers les modèles cosmogoniques qu'elle charriait.

C'est dire toute l'importance qui revient à ce que Weston LA BARRE appelle "culture sacrée" (opposé à "la culture séculière et technologique") dans le processus d'adaptation des groupes humains et de la préservation de leur intégrité.

---

\*.- Sourate n°

\*\*.- Sourate n°

\*\*\*.- Sourate n°

Pour ce qui concerne la société wolof, on pourrait sans pour autant suivre ce psychanalyste des religions dans certaines de ses interprétations de détail (un peu trop tendacieuses à notre sens) (35), admettre, avec lui, que d'un point de vue strictement fonctionnel, il y a effectivement un parallèle entre la façon dont sont secrétés au sein de cette société les mécanismes autistiques de défense et l'activité onirique réalisée à un niveau subjectif, car :

"Tout comme le rêve protège le sommeil de l'individu et tient le monde réel à l'écart, ainsi la culture sacrée protège le sommeil intellectuel de la société..." (36)

W. LA BARRE ne limite cependant pas la comparaison là (et pour une fois encore comparaison ne sera pas raison !), il poursuit non sans une certaine dose de logocentrisme :

"Chaque crise de la vie exige du travail onirique, chaque crise qui représente une menace épistémologique pour la foi dans la culture sacrée exige de nouvelles acrobaties théologiques" (sic) (37).

Ce qui est bien plus évident et notre analyse des mouvements Baay-Fall et Laayen s'est efforcé de le ressortir, c'est que les divers processus syncrétiques religieux ainsi que les nouvelles pratiques magiques qu'ils ont engendrées, participent tous de cultes de crises, fonctionnant comme des sortes de néo-religions d'essence fondamentaliste ou "nativiste" (Cf. typologie de V. LANTERNARI) dont les rapports à l'Islam classique orthodoxe se résument principalement aux deux tendances que voici :

- un effort de neutralisation de l'impact de la religion colonisatrice à partir d'une intégration de certains de ses grands mythes au système des représentations traditionnelles ;
- et une volonté attestée de juguler le malaise sous-jacent et les contraintes consécutives à l'impasse sociale et politique grâce à une appropriation de la puissance dont l'Islam était porteur, précisément à cette période de chaos culturel, d'acéphalisme politique et par conséquent d'une impérieuse nécessité de restructuration sociologique et idéologique.

---

35.- *Weston LA BARRE : "Rêve , charisme et héros culturel" in Le rêve et les sociétés humaines ; Paris, NRF Gallimard, 1967.*

36.- *Ibid.*

37.- *Ibid.*

TRIMINGHAM, dans un texte parfaitement éclairant, a décrit les mécanismes ainsi que le caractère stratégique de ce type particulier de syncrétisme que nous avons essayé de définir comme une espèce de dynamique alternative.

"When communal life (...) is imperilled or desintegrating under new conditions and demands for which the local religions foundation is inadaquate, individuals, families and even ethnic groups feel the need for a religion which help to reintegrate their social structure" (38).

Devrait-on peut-être préciser que pour le cas de la société wolof, du moins pour ses couches profondes, il s'est agi non pas d'une adhésion pure et simple à l'Islam, mais bien plutôt d'une adoption, par assimilation progressive de certains de ses principes aux données originaires de l'animisme (ainsi il en est de ces nombreux mythes musulmans réinterprétés) ; ou par intégration-appropriation de n'importe quel autre de ses éléments qui pouvait paraître pour le culte traditionnel comme vecteur d'un surcroît de puissance magique.

---

38.- TRIMINGHAM.- Islam in West-Africa ; Oxford, 1959, p. 30.

## CHAPITRE II

### LE SYMBOLISME DES THEMES

(ESSAI D'ANALYSE ET D'INTERPRÉTATION DE QUELQUES  
"MOTIFS" RECURRENTS)

"Certes, le maître parle exclusivement par images (...) Chaque image ou presque, recèle comme un piège, un symbole, et derrière le symbole, une idée souvent complexe. Le même symbole est parfois le support d'une dizaine d'idées différentes (...) sans compter la référence très fréquente à l'esotérisme du nombre"(\*).

Nous avons tenté de montrer tout au début de cette étude, les difficultés qui concernent la catégorisation de la production littéraire orale en genres distincts et notamment, la différence qui pourrait exister entre le mythe et le conte.

Certains analystes, soucieux de taxonomie, ont fait prévaloir l'idée que le mythe se rattachait à un contexte de sacralité et faisait ainsi appel à des croyances profondes, alors que le conte ne serait qu'un récit de pure affabulation mettant en scène des personnages imaginaires sans portée religieuse aucune.

Ce critère d'identification pourrait être pris en compte, n'eut été le fait qu'il existe bon nombre de sociétés qui, bien que connaissant les deux types de récits, n'en établissent pas pour autant entre eux une distinction nette. Ces sociétés, au rang desquelles on peut compter la nôtre, "mettent, pour reprendre l'expression de Geneviève CALAME-GRIAULE, pêle-mêle, sous la même appellation ce que nous aurions envie, d'après nos propres critères, d'appeler conte ou mythe" (1).

---

\*.- Amadou Hampâté BA et L. KESTELOOT.- *Kaïdara ; Récit initiatique peul.* Paris - Julliard "classiques africains" 1968 (page 11).

1.- G.C. GRIAULE.- (Entretien avec...) : "Approche du conte" in *Notre Librairie* ; N° 42-43 - Juillet-Septembre 1978 (page 20).

Ce qui rend encore plus ardu ce travail de classification c'est l'existence sur le plan formel de similitudes nombreuses entre ces deux formes de textes. Mythes et contes, en effet, constituent d'un point de vue purement structuraliste des "RECITS", c'est-à-dire des entités signifiantes, mieux, des types de discours dont il est possible de postuler a-priori "un rapport homologique" avec la PHRASE au sens où celle-ci avait été décrite par André MARTINET (2).

L'unité significative de ces "discours" ou "récits" ne reposant en réalité que sur le déploiement d'une action ; laquelle permet une évolution de la narration d'une situation initiale à une situation finale grâce à une succession de séquences particulières correspondant aux divers "moments" de la trajectoire narrative qui se profile au fur et à mesure que le texte est proféré.

Dans cet ordre d'idées Christiane SEYDOU disait du conte (et la remarque nous semble être aussi valable pour le mythe) qu'il

"constitue en lui-même une sorte de syntaxe ordonnée selon sa propre logique interne et orientée par la finalité sémantique qu'il présente" (3)

---

2.- Cf. Roland BARTHES.- "Introduction à l'analyse structurale des récits" in *Poétique du récit*. Paris - "Points" - Edition du SEUIL - 1976.

BARTHES écrit dans cet article paru originellement dans le numéro 8 de la revue *Communications* (1966) :

"On le sait, la linguistique s'arrête à la phrase : c'est la dernière unité dont elle estime avoir le droit de s'occuper ; si, en effet, la phrase, étant un ordre et non une série, ne peut se réduire à la somme des mots qui la composent, et constituent par là même, une unité originale, un énoncé n'est rien d'autre que la succession des phrases qui le composent : du point de vue linguistique, le discours n'a rien qui ne se retrouve dans la phrase : "La phrase, dit MARTINET, est le plus petit segment qui soit parfaitement et intégralement représentatif du discours" (page 10).

3.- Christiane SEYDOU.- "Introduction" au numéro spécial de *Cahiers d'Etudes Africaines* (N° 45 2ème trim. 1972) consacré aux "Recherches en Littérature orale africaine" (p. 7).

Il semble, dès lors, admis que de la progression de l'action qui confère au récit narré sa structure rythmique et son allure générale, dépend l'essentiel de la compréhension qu'un sujet peut avoir du texte (4). Il s'agit là, d'un pas que nous nous garderons de franchir.

L'auditeur peu averti, peut effectivement ne percevoir, au niveau de la manifestation concrète du récit, qu'un sens possible, là où l'analyste (et avant lui, l'initié, "le maître de la parole") s'efforce de dégager par delà le discours explicite, une signification sous-jacente.

Cela revient simplement à dire qu'il existe en tout récit, divers étages de sens, ce qui rend encore plus impérieuse la nécessité d'une lecture à plusieurs niveaux :

- le niveau de l'histoire réelle ou de la dynamique interne du récit, c'est-à-dire de l'évolution et de l'enchaînement des séquences)
- le niveau symbolique, lequel correspond au plan des grandes oppositions universelles qui sont développées par ces textes (Vie-Mort ; Bien-Mal ; Fécondité-Aridité, etc.).

Comme le soulignait Roland BARTHES, ces différents niveaux s'interpénètrent par le fait qu'ils interfèrent au plan du procès de signification

---

4.- *L'économie générale de cette conception fort critiquable du récit nous semble avoir été dégagée dans la définition du "conte merveilleux" proposée par Vladimir PROPP. Celui-ci écrit :*  
*"On peut appeler conte merveilleux du point de vue morphologique tout développement partant d'un méfait (A) ou d'un manque (a) et passant par les fonctions intermédiaires pour aboutir au mariage (W) ou à d'autres fonctions utilisées comme dénouement. La fonction terminale peut-être la récompense (F), la prise de l'objet des recherches ou d'une manière générale, la réparation du méfait (K), le secours et le salut pendant la poursuite (Rs) etc. V. PROPP. Morphologie du conte. Paris - SEUIL/Poétique 1970 (p. 112)).*

"Ces niveaux sont dans un rapport hiérarchique, car, si chacun a ses propres unités et ses propres corrélations, obligeant pour chacun d'eux à une description indépendante, aucun niveau ne peut à lui seul produire du sens : toute unité qui appartient à un certain niveau ne prend de sens que si elle peut s'intégrer dans un niveau supérieur" (5).

Ceci amène l'auteur à définir le récit comme "une hiérarchie d'instances" (6). On retrouve d'ailleurs cet argument dans les théories grémassiennes du texte narratif.

A.J. GREIMAS qui préconise une approche sémiotique du récit, distingue pour tout texte les deux "plans" où devront nécessairement s'articuler les divers niveaux d'analyse et de compréhension (7) :

- a) le plan de la manifestation qui est celui de l'histoire telle qu'elle se raconte : univers des personnages, réseaux de relations tissées entre ces derniers à travers leurs actions et interactions...
- b) le plan de l'immanence où l'analyse doit permettre de dégager les différents types "d'actants" et de leurs "fonctions" respectives. Il correspond selon l'auteur au niveau des "structures narratives".

Ce dernier niveau où nous allons axer notre étude symbolique des thèmes, est le lieu où s'organisent en profondeur les significations véritables du message exprimé par le récit. D'où donc la nécessité encore plus opportune d'interroger le symbolisme de tous ces éléments que sont les "motifs" (PROPP) ou "séquences" (GREIMAS) et de s'attarder comme dirait Suzanne RUELLAND :

"sur les particularismes de surface pour élucider le message du conte au niveau de l'organisation sociale" (8).

---

5.- "Introduction à l'analyse structurale des récits" loc. cit. (p. 13).

6.- Ibid.

7.- A.J. GREIMAS

8.- Suzanne RUELLAND.- La fille sans main. C.N.R.S. - SELAF - N° 39 et 40 ; 1973 (page 11).

Nous nous intéressons à quelques unes de ces "séquences", en tant que chacune d'elles, prise isolément, peut être considérée, à juste titre, comme un symbole, c'est-à-dire comme une "image" qui préfigure ce qu'elle exprime inversement l'allégorie\* dans la mesure où elle est d'abord et surtout :  
"un signe concret évoquant, par un rapport naturel, quelque chose d'absent ou d'impossible à percevoir" (9).

Ce qui fait dire à Gilbert DURAND que le symbole est "une reconduction du sensible, du figuré au signifié" (10). Il est, pour ainsi dire, en raison du lien (on ne peut dire factice) qu'il entretient avec "un signifié inaccessible",

"une EPIPHANE, c'est-à-dire apparition par et dans le signifiant, de l'indicible" (11).

Le propre du symbole est d'être redondant et de dire encore plus qu'il n'a toujours dit, ceci eu égard au fait que le symbole "ne vaut que pour lui-même" (P. GODET). Cependant, comme a su le montrer excellemment Jean CHEVALIER dans son introduction au Dictionnaire des Symboles, celui-ci "reste toujours dans l'histoire, il ne supprime pas la réalité, et n'abolit pas le signe. Il leur ajoute une dimension ; le relief, la virtualité ; il établit à partir d'eux : faits, objets, signes, des rapports extra-rationnels, imaginatifs entre les niveaux d'existence et entre les mondes cosmique, humain, divin".

Commentant un texte de Paul RICOEUR\* sur la valeur du symbole, G. DURAND esquisse ce qui en constitue concrètement les trois dimensions.

---

\*.- *L'allégorie, écrit P. GODET, part d'une idée abstraite pour aboutir à une figure, au lieu que le symbole est d'abord et de soi, figure et comme telle, source, entre autres choses, d'idées" P. GODET : "Sujet et symbole dans les Arts plastiques" in Signe et Symbole ; cité par G. DURAND : L'imagination symbolique Paris ; PUF, 1964 (p. 7).*

9.- A. LALANDE.- Vocabulaire critique et technique de la philosophie. Op. cit. (p. ).

10.- Gilbert DURAND.- L'imagination symbolique. Op. cit (pages 7 et 8).

11.- *Ibid.*

\*.- Paul RICOEUR.- *Finitude et culpabilité, II, la symbolique du mal* (cité par G. DURAND : L'imagination symbolique. Op. cit (page 9).

"Il est à la fois "cosmique" (c'est-à-dire, prise à pleines mains sa figuration dans le monde bien visible qui nous entoure), "onirique" c'est-à-dire s'enracine dans les souvenirs, les gestes qui émergent dans nos rêves et qui constituent comme FREUD l'a bien montré la pâte très concrète de notre biographie la plus intime) enfin "poétique" c'est-à-dire que le symbole fait aussi appel au langage, et au langage le plus jaillissant, donc le plus concret" (12).

Ces "motifs" que nous allons bientôt passer en revue et qui nous sont fournis d'une manière assez récurrente par les textes, pourraient dans la perspective de l'interprétation symbolique que nous devons en faire, fort aisément être assimilés aux "métaphores obsédantes" dont parlait Charles MAURRON ; tant il est vrai que du point de vue de leur fonction symbolique à l'intérieur de nos contes et mythes, ils permettent de rendre compte des structures profondes de la mentalité collective qui a produit ces textes.

L'analyse que nous en ferons se fondera essentiellement sur le mode d'approche du texte auquel nous convie GREIMAS, auteur pour qui :

"le récit ne fait que manifester les rapports qui existent au niveau de l'axiologie collective et dont le récit n'est qu'une forme de manifestations parmi tant d'autres formes possibles" (13).

Ceci montre qu'il est nécessaire pour comprendre un récit de ne pas simplement se limiter au dévidement de l'histoire, mais aussi à la succession des séquences.

C'est seulement alors qu'on pourra prétendre à saisir de ces genres de textes ce qui en constitue la "SUBSTANTIFIQUE MOELLE" ; car

"Le conte populaire n'est en ce sens qu'une incarnation particulière de certaines structures de significations qui peuvent lui être antérieures et qui, fort probablement, sont redondantes dans le discours social" (14).

---

12.- L'imagination symbolique. Op. cit (page 9).

13.- A.J. GREIMAS.- Sémantique structurale : Larousse, 1966 (page 208).

14.- Sémantique structurale.- Op. cit (page 208)

L'interprétation symbolique des "MOTIFS" que nous proposons de faire dans le présent chapitre, s'inscrit véritablement au confluent de divers méthodes heuristiques.

Nous nous sommes simplement limité à combiner quelques unes des théories structuralistes du récit (pour ce qui concerne la formalisation du discours littéraire) à une interprétation de certains des thèmes dont la signification symbolique à l'intérieur de la culture wolof nous paraît prégnante.

C'est ainsi que nous investirons ces "symboles" récurrents dans les textes, en interrogeant, tour à tour, quelques uns des aspects de la vie sociale, notamment les rapports particuliers que le Wolof entretient avec son environnement social, écologique, cosmique... etc ; étant armé de la profonde conviction que pour celui-ci,

"L'univers tout entier est comme un tissu de messages divins à interpréter" (L.V. THOMAS).

Ce qui nous mène à penser, comme Mircea ELIADE parlant des cultures traditionnelles, que dans ce contexte aussi, c'est l'existence toute entière qui se pose comme hiérophanie. Car le Wolof croit fermement à l'idée que "La création - à tous les niveaux cosmiques - (suppose) l'intervention d'une puissance sacrée" (15).

"NIT KUY YEEMU, JEMM JI MU DOON WALA JAW JI KO WERR WAR KO DOY KEEMTAAN".

Ce qui, approximativement, veut dire ceci :

"Pour qu'un homme comprenne la vérité du MYSTÈRE, il lui suffit simplement de s'interroger sur sa condition d'être humain ou de contempler l'univers qui l'entoure".

#### . LE BESTIAIRE DES CONTES : LES CONTROVERSES DU TOTÉMISE ORIGINEL

Ce qui, à première vue, frappe, le plus, l'analyste étranger des contes

---

15.- Mircea ELIADE.- Mythes, rêves et mystères - op. cit (page 234).

et mythes wolof, c'est, sans nul doute, la place importante qu'y acquièrent les animaux.

Il est en effet rare qu'un récit se raconte, du début à la fin, sans que n'y intervienne sous une forme ou sous une autre, un animal quelconque.

Dans les pénétrantes analyses qu'il fait du thème du "merveilleux" dans les contes d'Amadou Koumba, Mohamadou KANE élude ainsi ce problème :

"L'Homme (...) délègue ses qualités et ses vices aux animaux et les convie à une sorte de "comédie humaine" dont il devient le spectateur amusé ; cette substitution des animaux aux humains, cette personification des animaux à des fins d'édification et de divertissement, procède d'un besoin de protection de l'individualité dans des êtres fictifs pour défendre, renforcer ou tout simplement créer un certain ordre" (16).

Dans cette perspective, les animaux apparaissent comme des Stéréotypes humains. A chaque espèce correspond une qualité ou un défaut de l'homme et dans l'action du récit, c'est cet attribut de l'homme que l'animal va devoir incarner.

Ainsi GAYNDE le lion symbolise la force physique et la témérité, LËK le lièvre, la ruse, BUKI l'hyène, la cupidité, l'étourderie et la peur, alors qu'on dira de GOLO le singe qu'il est vicieux, MAAM ÑAY grand père éléphant, le patriarche de tous les animaux, l'incarnation de la sagesse et de la sérénité.

M. KANE précise plus loin, ce que, par delà le fait "qu'il ajoute toujours à l'agrément du conte", le bestiaire peut avoir comme fonction sur le plan de la dramatisation et de l'intelligibilité des récits.

"La substitution des animaux n'est qu'une forme de "distanciation", c'est toujours lui-même que l'Africain est certain de retrouver dans l'univers du conte avec cette différence tout simplement que les pro-

---

16.- Mohamadou KANE.- Essai sur les contes d'Amadou Koumba. Dakar - NEA 197 (p.139).

tagonistes, s'ils sont fortement "humanisés", n'en sont pas moins "dépersonnalisés". Ainsi, ajoute-t-il, lorsque Leuck devient un courtisan habile, il perd nombre de ses attributs animaux pour ne plus paraître que comme un homme". (17).

Cet argument reste pertinent pour autant que l'on ne s'intéresse qu'aux fonctions premières de "ces animaux qui pensent et parlent comme les hommes" dans la dynamique actancielle des contes. A un niveau symbolique plus profond, l'on pourrait, en effet, axer le questionnement sur le pourquoi du choix d'un tel animal pour spécifier tel caractère humain et non pas un autre ?

Qu'est-ce qui fondamentalement sous-tend, au niveau des représentations imaginaires, cette correspondance établie entre telle catégorie humaine et telle espèce animale ?

Il est tout à fait évident que tout cela n'est pas fortuit, il trouve son explication "logique" quelque part dans les méandres de la pensée collective qui a élaboré ces récits.

M. KANE avait bien perçu cette dimension du problème ainsi posé, même si dans son étude, il ne lui confère pas la place qui lui revient dans l'analyse des contes. Il affirme :

"... la projection en des animaux préalablement humanisés, dans le conte africain, se justifie par les références nombreuses au totémisme originel (...) ce totémisme qui facilite le passage des humains aux animaux" (18).

En Afrique d'une manière générale et chez les wolof plus particulièrement, le thème des "alliés animaux" est, aussi bien dans les textes contés que dans les autres formes de représentations, d'une recurrence remarquable.

---

17.- *Ibid* (page 140).

18.- Essai sur les contes d'Amadou Coumba. *op. cit* (page 139).

Ici en effet, chaque famille possède un animal tutélaire auquel elle se réclame et dont on dit généralement qu'il est un MAAM, c'est-à-dire un ancêtre.

L'animal ainsi considéré acquiert un STATUT SACRAL qui le promeut au rang des créatures supérieures spiritualisées de la pyramide sacrée et devient l'objet d'un culte spécial.

Nombreux sont, chez les Wolof, les mythes génésiques qui font état de l'alliance, à l'origine des temps, d'une famille, d'une lignée ou d'un clan avec une espèce animale donnée. Parmi ces récits encore très vivaces, qui traitent de la parenté totémique on peut citer l'exemple du texte M<sub>5</sub> de notre corpus, mythe intitulé : "Lu waral mboku ngeyeen nu Njorna ak nco" : (sur l'origine de la parenté entre les Guèye de Njorna et les couleuvres).

Ce texte recueilli auprès de la dame Xaar Yalla Sekk, relate comment, depuis les temps immémoriaux, la lignée Ngeyeen (les Geey) de Njorna du village de Gae (dans la région du Fleuve à quelques kilomètres de Dagana), en est arrivée à sceller ces liens sacrés qui l'unissent depuis lors, à cette espèce de serpent.

Le type de relation totémique dont il est question dans ce mythe est un des plus classiques. Les personnes issues de la lignée Ngeyeen ne se considèrent <sup>pas</sup> à proprement parler comme des descendants directs de l'animal mythique. De même ils ne peuvent penser que l'un quelconque de leur ancêtre puisse se réincarner dans le corps de ce serpent.

La "parenté" dont il est fait allusion ici est purement symbolique.

Le mythe raconte qu'à l'origine, une jeune femme issue de la famille des Geey était partie "en brousse" pour chercher des fruits de nénu-

phar pour la cuisson des repas du lendemain.

Une fois hors du village, cette femme qui était enceinte "fut soudainement surprise par l'enfant qui voulait naître". Restée longtemps seule dans cette difficile situation, elle succomba des suites de son accouchement douloureux après avoir mis au monde l'enfant.

Celui-ci couché à côté de sa défunte mère, se mit alors à pleurer. Il pleura si longuement que ses pleurs alertèrent un couleuvre qui rodait aux alentours. Ce couleuvre les ayant aperçus, alla aussitôt faire part à sa mère qui se trouvait à quelques lieux de là, de sa mystérieuse découverte.

Ils accoururent tous les deux à l'endroit du danger. Le nouveau-né, à qui personne n'avait jusqu'ici su prêter assistance, continuait toujours à pleurer.

La couleuvre-mère attendit un moment puis rampa vers le fleuve qui n'était pas si loin de là, trempa sa queue dans l'eau et en revint aussi vite et introduisit sa queue mouillée dans la bouche de l'enfant. Des gouttes d'eau ruisselant du membre du serpent, le nouveau-né s'en abreuva. Il se tut alors momentanément. Il ne recommençait à pleurer qu'après qu'il eut fini d'incurgiter le liquide vital qui contenait sa petite bouche.

La couleuvre retourna alors au fleuve et en revint un moment après, pour recommencer le même geste.

Elle répéta cela plusieurs fois durant jusqu'au moment où un piroguier qui passait par hasard entendit les pleurs de l'enfant. Le piroguier remonta alors la berge et aperçut le corps sans vie de la femme à côté duquel se débattait fébrilement le nouveau-né.

Quand il s'apprêta<sup>pas</sup> les prendre pour les ramener au village, la couleuvre-mère qui était retournée entre temps au fleuve pour y retremper sa queue,

réapparut soudain et sans se soucier aucunement de la présence de l'homme, remit sa queue mouillée dans la bouche de l'enfant qui cessa aussitôt de pleurer.

Le piroguier s'en allant alors avec le corps de la femme et amena aussi l'enfant.

Du village, secoué par la triste nouvelle, tout le monde s'était réuni auprès des parents proches de la défunte pour écouter de la bouche même du piroguier, ce que lui-même venait de découvrir il y a quelques instants.

C'est en ce moment précis que la "mère-nco" et le coulevreau apparurent au milieu du Geew,<sup>\*</sup> c'est-à-dire du cercle formé par l'assistance. Ils avaient en fait, suivi l'homme qui ramenait au village le cadavre de la femme et son fils. Les sages du village, avisés de ce que ceux-ci (les coulevres) avaient fait pour les leurs, decretèrent l'acte qui devait marquer solennellement l'alliance de la lignée Ngeyen de Njorna aux Nco.

Battements des tam-tam ("ceux de la tradition" ndëndu coosaan), sacrifices sanglants à travers l'immolation d'animaux et la réception au foyer des Geey, sont autant de détails auxquels le mythe fait allusion et qui pourraient être considérés comme faits caractéristiques d'un rituel de sacralisation.

Toutes ces données augurent une certaine volonté d'élection spirituelle de la part des personnes issues de cette lignée et qui se manifeste pour cette tendance solennelle et unanime à élever cette espèce animale au panthéon des créatures supérieures porteuses d'une puissance mystérieuse.

Et comme pour insister sur la gravité et la vérité de ce pacte conclu "ab illo tempore" entre Ngeyeen et Nco, le mythe clot là la première épisode du récit et recentre ainsi la suite de l'action sur une temporalité d'un tout autre ordre.

---

\*.- Geew.- Le cercle formé par l'attroupement des gens.

Le décalage chronologique ainsi réalisé permettant au discours mythique de se doter de l'élément tangible qui lui permet de mettre en évidence la signification véritable de l'alliance qui avait été conclue, il y a plusieurs générations entre "les deux parties" :

"Longtemps après que le nouveau-né était devenu un homme et que ses enfants avaient eu des enfants qui, à leur tour avaient engendré des fils et des filles qui avaient donné naissance à d'autres enfants... un homme qui appartenait à cette famille quitta un jour le village pour se rendre, lui aussi, aux champs.

Une fois aux champs, il mit le feu aux buissons qu'il avait défrichés la veille. Ces buissons ainsi que les herbes qu'il y avait aux alentours s'enflammèrent.

Soudain !... deux couleuvreaux sortirent des flammes, brûlés à mort. L'Homme les prit, les amena au bord du fleuve, versa de l'eau sur eux, les ventila... Malheureusement ils moururent.

L'Homme enleva la chemise qu'il portait les enveloppa avec et les enterra à l'ombre d'un tamarinier. Ensuite, il se dirigea vers le villages".

L'histoire ne s'arrêtera pas là. L'épilogue de cette dramatique circonstance sera consacrée par une apothéose tragique. En effet, l'homme qui venait ainsi d'être auteur involontaire de ce "sacrilège", allait, ainsi que les siens, en faire les frais.

Sur le chemin du village, il rencontrera un jeune cavalier monté qui allait lui apprendre qu'un incendie s'était déclaré chez lui, en son absence et que deux de ses enfants (les "jumeaux") avaient péri.

Ce récit que nous venons ainsi de résumer est doublement révélateur, d'abord de la très grande vivacité de la croyance au totémisme mais encore et surtout, du symbolisme particulier de l'animal-allié qui se trouve être, dans ce contexte-ci, un serpent.

Ernest DAMMANN, chez qui, on retrouve encore la terminologie trop entachée d'ethnocentrisme qui a fait le succès mais aussi les malheurs d'un au-

teur comme LEVY-BRUHL (primitif ≠ civilisé... etc.) a pourtant bien élucidé la signification fondamentale de ce phénomène qu'est le totémisme.

Il écrit :

"Là où l'on pense en termes de magie (entendez l'Occidental !), tout, l'homme compris, est soumis aux lois de la magie. Les frontières qui séparent les règnes de la nature sont souples et peuvent être franchies par des moyens "surnaturels" (...). L'inorganique devient vivant et doué de la parole. Les arbres sont les ancêtres des hommes et <sup>se</sup> présentent à eux comme des êtres particuliers (p. ex., ils avalent des gens). Les animaux parlent et agissent comme nous (...). Ainsi l'homme vit dans un milieu qui, s'il le menace dans la mesure où il ignore les "lois" et ne possède pas les moyens de le dominer, lui est parfaitement accessible dans l'autre cas.

La distance est réduite voire supprimée. C'est surtout vrai des rapports entre l'homme et l'animal et cela se manifeste de diverses façons" (19).

Cette interprétation du totémisme (pris à son sens le plus général) nous paraît plausible malgré sa charge d'a-priori idéologique, en cela simplement qu'elle situe le phénomène en question sur son terrain véritable, c'est-à-dire celui de la religiosité et du système global des représentations.

Elle nous permettra de dépasser d'un cran l'interprétation fonctionnelle que Mohamadou KANE donnait de l'importance du bestiaire dans l'univers merveilleux des contes. (Nous noterons au passage que DAMMANN emploie le terme de totémisme dans son sens le plus étendu, c'est-à-dire de l'ensemble des liens entretenus par l'homme avec son environnement végétal, écologique, animal, cosmique etc.).

Il serait intéressant dans l'analyse du thème de l'alliance sacrée de l'homme avec les autres êtres des autres règnes - thème dont la récurrence

---

19.- Ernest DAMMANN.- Les religions de l'Afrique. Paris - Payot, 1964 (p. 43).

est très attestée dans les contes et mythes - d'interroger la culture wolof elle-même, sur les relations particulières que l'Homme entretient avec certains objets et sujets animaliers.

Madame Xaar Yalla Sekk, de qui nous tenons ce mythe génésique sur la parenté totémique entre les Geey de Njorna et les couleuvres, nous a expliqué comment ses ancêtres (ceux de sa lignée paternelle) qui étaient des mool ("maîtres de l'eau") grands pêcheurs et chasseurs d'animaux aquatiques, s'entouraient de précautions rituelles nombreuses avant de se lancer à la chasse des maymaydo (crocodiles) et de cet autre mammifère des eaux fluviales qu'est le lamantin.

Ils se réunissaient, dit-elle, derrière le patriarche du clan, au bord du fleuve et là, trois jours durant, ils récitaient des formules incantatoires, s'abreuyaient de potions de toutes sortes et faisaient des offrandes aux génies des eaux.

C'était au bout de trois jours et trois nuits de veille que pouvait commencer la "chasse" proprement dite.

Il existait, semble-t-il, toujours quelques uns des animaux qui consentaient à l'appel des hommes. Ils sortaient ainsi des eaux et les rejoignaient au rivage. Ils étaient accueillies alors, dans l'allégresse par des battements de tam-tam et les chants des femmes. Ces animaux n'étaient jamais tués, on les laissait retourner dans les eaux à la fin de la cérémonie, non sans les avoir auparavant comblés de toutes formes d'offrandes.

Ceux, parmi les animaux que l'on pouvait tuer sans risques, c'était plutôt ceux qui ne voulaient pas "répondre à l'appel". Hommes et femmes armés de sagaies, de harpons et de gourdins se ruaient alors dans les pirogues et allaient à leur assaut. Et la chasse ne se terminait que quand on en avait capturé plusieurs.

Ces cérémonies dénommées Njatum leraw (l'appel au lamantin) n'avaient lieu qu'en de très rares occasions. Il semble que leur objet propre visait

essentiellement à l'initiation des jeunes au langage (l'apprentissage de "jaat") des esprits de l'eau. Elles avaient par conséquent une fonction sociale et religieuse précise.

Un autre mythe très vivace au Waalo, qui nous a été rapporté il y a quatre ans par un pêcheur waalo-waalo du nom de Usman Sëy Sekk (domicilié à GAANI sur la rive mauritanienne du fleuve Sénégal), permet de mieux saisir la portée véritable de cette sorte de sacralisation de certaines des activités sociales traditionnelles comme la pêche et la chasse.

Le récit en question est un mythe génésique sur l'origine du lamantin (Texte Mg corpus).

Le lamantin, dit le mythe, était à l'origine, une personne ; une femme peule plus exactement.

Un jour, alors qu'elle s'était rendue dans plusieurs villages pour vendre son lait, elle sentit soudain le besoin d'aller se doucher après sa harassante randonnée. Elle se dirigea alors vers le fleuve.

Là, sous un tamarinier, elle se déchargea de laalebasse qu'elle portait sur sa tête, la posa sous l'arbre et commença à se déshabiller. Quand elle était toute nue et s'apprêtait à entamer son bain, apparut soudain, on ne sait comment, sa belle-mère qu'accompagnait une de ses filles.

A la vue de ses beaux parents, elle s'empara alors du van qui recouvrait laalebasse, se le porta au derrière et plongea dans le fleuve.

Elle ne devait jamais plus en ressortir. C'est cette femme, ajoute le mythe, qui allait devenir le premier lamantin qui allait engendrer tous les autres lamantins qui peuplent les eaux du monde.

Ce qu'il est intéressant de noter dans ce récit c'est le fait "qu'il se trahit" en ceci qu'il confère à la concrétude des faits qu'il évoque un

relief fort consistant, tout en effaçant littéralement la temporalité de l'action, la chronologie des événements n'étant articulée que dans les dimensions d'un temps mythique.

Le mythe, en effet, fait comme si l'existence de cette espèce animale était de loin postérieure à l'implantation dans cette région, de l'ethnie peule ; problème dont il est fait allusion de manière très nette dans le récit. Il s'agit d'anachronismes suspects et lourds d'un "NON-DIT".

Ce récit vise principalement à "démontrer", non sans y parvenir réellement, la raison du pourquoi de cette sacralité qui entoure l'animal-totem qu'est le lamantin mais il implique également un autre pôle thématique, social celui-là et qui se trouve être lié au problème des rapports inter-familiaux et inter-personnels dans le cadre du mariage. C'est peut-être là, une des raisons pour lesquelles les MAKARIUS ont pensé expliquer le phénomène du totémisme en le liant à la question très particulière de l'exogamie.

Raoul et Laura MAKARIUS font remarquer dans leur ouvrage intitulé L'origine de l'exogamie et du totémisme, que le totémisme est un phénomène social qu'il est impossible de cerner de manière abstraite.

Sa nature de phénomène total exige, pour que l'on puisse en rendre la détermination exacte, une corrélation du totémisme avec d'autres catégories sociales.

Partant de ce postulat, ces auteurs ont tenté d'expliquer la relation établie, dans certaines sociétés, entre l'homme et l'animal, comme étant la résultante d'un processus plus ou moins avancé d'une certaine tendance à la zoolâtrie; en somme, une sorte de projection religieuse qui ne fait que maquiller la signification véritable de la symbolisation totémique. Etant entendu que celle-ci ne fonctionne dans les sociétés chasseresses que

"lorsqu'un aliment, pour quelque raison que ce soit, se voit aborder en lui, le tabou couvrant les autres aliments prohibés" (20).

---

20.- Raoul et Laura MAKARIUS.- L'origine de l'exogamie et du totémisme  
Paris - Edit° Gallimard ; 1961 (page 256).

Cet argument nous semble d'autant plus sujette à caution que ceux qui tentent ainsi de le faire prévaloir, observent le mutisme le plus complet sur le mécanisme même de cette symbolisation dont ils parlent. Sont encore de loin plus audacieux ces propos respectifs de Claude LEVI-STRAUSS et Sigmund FREUD sur la même question.

Le totémisme, écrit le premier,

"est d'abord la projection hors de notre univers et comme un exorcisme, d'attitudes mentales incompatibles avec l'exigence d'une nature entre l'homme et la nature que la pensée chrétienne tenait pour essentielle. On pensait donc la valider, en faisant l'exigence inverse d'un attribut de cette "nature seconde" que, par vain espoir de s'en affranchir en même temps que de la première, l'homme civilisé se confectionne, avec les états "primitifs" ou "archaïques" de son développement" (21).

Ayant été amené à s'aventurer plus loin que tout le monde dans cette systématique intellectualiste visant à la réduction des symboles à des données immédiatement perceptibles par une Raison qui appréhenderait tout, le Savant viennois affirmait

"(...) le sentiment de culpabilité du fils a engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme qui, pour cette raison se confondent avec les deux désirs reprimés du complexe d'Oedipe. Celui qui agissait à l'encontre de ces deux tabous se rendrait coupables des deux seuls crimes qui intéressaient la société, la société primitive" (22).

Il y a chez ces deux théoriciens issus de cultures très peu concernées par ce phénomène qu'ils tentent ainsi d'analyser, une volonté manifeste de ramener tout le symbolisme humain à une sorte de déterminisme causaliste - FREUD, par exemple, réduit toute la complexité des faits humains à une causalité stricte et unique, c'est-à-dire à l'impérialisme polymorphe d'un symptôme sexuel existant en tout sujet et que lui-même appelle : "la libido".

---

21.- Claude LEVI-STRAUSS.- Le totémisme aujourd'hui - Paris PUF, 1965 (p. 4).

22.- S. FREUD.- Totem et tabou - Paris, Payot, 1973 (p. 265).

Chez LEVI-STRAUSS, cette tendance à réduire "la transcendance du symbolisé" à un "symbolisant explicite" n'est pas exempte; raison fondamentale pour laquelle, certains penseurs comme Gilbert DURAND, renvoient dos à dos le structuralisme anthropologique qu'il a inauguré et la psychanalyse freudienne comme deux disciplines qui procèdent, de la même manière, d'une herméneutique réductrice.

"Finalement, conclut DURAND, psychanalyse ou structuralisme réduisent le symbole au signe ou dans le meilleur des cas, à l'allégorie. "L'effet de transcendance" ne serait dû, dans l'une et l'autre doctrine qu'à l'opacité de l'inconscient. Un effet d'élucidation intellectualiste anime LEVI-STRAUSS comme FREUD. Toute leur méthode s'efforce de réduire le symbole au signe" (23).

Ces thèses, en effet, occultent beaucoup plus qu'ils n'édifient sur la réalité véritable du phénomène qu'est le totémisme. On pourrait dire de même du point de vue des MAKARIUS sur la question.

Ce qu'en fait, ces derniers ne disent pas et qui limite très certainement leur argumentation, c'est le fait que <sup>même</sup> si l'exogamie est devenue un corollaire du totémisme auquel il n'a pu s'associer qu'après coup, le totémisme, en tant que fait religieux, existait en dehors de toute considération matrimoniale, sa primauté sur l'exogamie est quasi évidente.

En somme, il y a là, une série d'explications du totémisme qui ne satisfont en définitive que les esprits rationalistes qui ont été façonnés par les modèles d'une logique trop distante des arcanes de notre univers culturel pour en saisir tous les aspects spirituels.

Que dire des phénomènes dénommés, à tort, jeux de "faux-lion" (Simb) où un personnage, supposé avoir été pris par un lion et qui par la force des choses en est devenu un "allié", parvient à se métamorphoser progressivement, aux yeux de tout le monde, au point de se doter d'attributs biologiques et caractériels propres à son animal totem. Le dernier exemple de Simbkat

---

23.- Gilbert DURAND. L'imagination symbolique - Paris, PUF ; collect. "init. philosophique" ; 1964 (p.57).

en date et certainement aussi le plus connu c'est celui du Vieux Iba L00 du village de Gae (dans la région du fleuve).

Il y a un peu plus d'une décennie encore, cet octogénaire portait la terreur dans toutes les villes du Sénégal où il était invité pour animer ces genres de cérémonies. Il parvenait, en effet, grâce aux paroles magiques que proférait son "jatkat" au rythme de plus en plus saccadé des tam-tams à se muer, devant les spectateurs ahuris, en véritable lion ; du moins il réussissait à en manifester, le temps que durait le rituel introductif du Simb, les caractéristiques physiques les plus saillantes (l'extrême pilosité des pectoraux et du visage, une force physique et une agilité extraordinaires).

L'on pourrait sans doute nous rétorquer que le Simb, en tant que cérémonie collective, comporte une dimension théâtrale certaine et que sous l'emprise de l'hystérie, un tel phénomène puisse le plus normalement du monde se produire.

Ce serait ignorer l'importance de certains faits concrets dont l'énumération allongerait démesurément ce chapitre. Nous nous limiterons à n'en citer que quelques exemples assez caractéristiques que nous connaissons pour en avoir été le témoin.

Il y a de cela un peu moins de dix ans, vivait, au quartier de Goxu Mbaac à Saint-Louis, une famille que toute la ville connaissait à cause de leur célèbre tuur (animal-totem) qui était un gros bag (une sorte de varan amphibique).

Une fois par semaine au moins, (la journée du Vendredi en général), le bag sortait du fleuve qui se situait à quelques dizaines de mètres de la maison de ses "alliés" et venait nonchalemment leur rendre visite.

Là, on lui faisait des offrandes. On lui versait du lait caillé sur le corps, (ce qu'il se plaisait à lécher allégrement), puis le laissait

se promener à l'intérieur de la concession sans la moindre inquiétude des membres de cette famille.

Il était d'ailleurs fréquent de le voir "jouer" avec les tout petits enfants, (les bébés que leur mère avait laissés sur le lit, ceux qui pouvaient à peine marcher etc.) et fouler tous les coins et recoins de la maison, les dessous des tables et des lits, la cuisine, les sanitaires...

Un jour par malheur, un jeune homme, membre de cette famille, commit l'imprudence de le tuer.

Curieuse coïncidence ! celui-ci revenait du service militaire comme le célèbre "Sarzan" du conte de Birago DIOP...

Alors, pendant sept semaines, chaque Vendredi à la même heure (début de l'après-midi), leur maison prenait feu. La famille exaspérée, dut recourir ainsi à des sacrifices immenses et aussi à de nombreux rites expiatoires pour qu'enfin le sort qui s'était abattu sur elle, cessa.

Ce cas n'est pas isolé. A Dakar par exemple, tout le monde a entendu parler des incendies répétés du village artisanal de Soubédioune. Les causes en étaient pratiquement les mêmes.

Le film réalisé par le Pr. H. COLLOMB et intitulé Ndëp montre parfaitement cette très grande importance de l'animal-totem dans la société wolof-lebu.

Le personnage principal (la dame Faatu Joöb) y interprète le rôle d'une "possédée" qui, pour avoir osé tuer le caméléon-totem de sa famille, suscita la colère des rab qui la rendirent folle. Il a fallu qu'on organisât, sous la recommandation des guérisseurs, la cérémonie collective de rituel thérapeutique (qui a donné son nom au film) pour qu'enfin le sacrilège fut réparé.

Tout cela montre parfaitement que la parenté totémique était un fait qui, dans la société wolof traditionnelle avait son importance. Sa présence comme thème, si recurrent dans ces "documents ethnologiques" que sont les contes et les mythes, ne doit, par conséquent, pas être considérée comme un fait fortuit qui n'a de valeur que parce qu'il constitue un auxiliaire narratif à l'organisation générale du récit, mais bien plutôt, comme un indice authentique d'une croyance religieuse encore actuelle.

Dans la mythologie wolof, l'animal apparait d'une manière générale dans ce rôle fort ambigu de partenaire-adversaire de l'homme. Les exemples cités plus haut, illustrent bien cette ambivalence caractéristique de ses fonctions particulières en tant que "personnages" du mythe ou du conte.

Dans les récits où il apparait sous ses aspects de figure totémique, l'animal se trouve généralement associé aux aventures de l'Ancêtre fondateur, c'est ainsi que la tortue de mer (Ndumaan) dans le mythe de fondation du village de Kër Maseen aide l'ancêtre des Seen à sortir des profondeurs abyssales où il s'était jeté sous le joug de l'envoûtement et le mène, après un long voyage à travers les eaux, à l'emplacement actuel de ce village.

Ailleurs, on le considère comme étant issu de la même substance que son allié humain, c'est le cas du "mythe du marigot de Bundu" où le tamb est supposé être un "jumeau mal venu" de l'homme dont il entretenait avec la descendance cette alliance sacrée dont il est question dans le mythe.

Ce type de liaison interdit formellement à l'homme de tuer son animal totem; sous peine de risques nombreux, allant de la mort immédiate à la folie, en passant par l'incendie de la maison de la personne fautive : un exemple éloquent en a été fourni par le mythe qui relate l'origine de la parenté sacrée entre les gens de patronyme Geey et les coulevres.

Nous avons là, une série d'exemples qui posent le problème très important de la nature des animaux qui sont chargés de jouer dans les représenta-

tions imaginaires des Wolof, le rôle "d'alliés totémiques". Ainsi, est-il nécessaire à ce niveau de convenir avec Bouhimil HOLAS que :

"en se situant à un point de vue systématique, on pourrait distinguer, dans la totalité des sujets animaliers entre les formes naturelles et celles nées de la fiction" (24).

En fait, s'il est aisé de reconnaître à travers certains personnages de nos contes et mythes des êtres vivant effectivement dans la nature, il est tout aussi difficile d'en faire autant pour d'autres comme le tamb dont il est fait allusion dans le mythe du marigot du Bundu.

Interrogée sur l'apparence physique de cet animal mythique qu'est le Tamb, la personne de qui nous tenons ce récit, s'est simplement limitée à nous dire ceci :

"Dafa mel na jësik, wante du jësik" ("Il (le tamb) s'apparente aux crocodiles, mais il n'en est pas un").

Cette explication suffit à montrer que la plupart des espèces zoologiques sacralisées, existent sous des formes hybrides qui ne sont pas sans rappeler les créatures préhistoriques dont les mythologies humaines conservent encore des traces. L'inventaire, répertorié dans les textes évoqués jusqu'ici, en dit long : crocodile, camélion, serpent, tortue, lamantin... un ensemble de créatures liées allégoriquement à la Terre-mère et l'existence des eaux primordiales. Le symbolisme cosmogonique de ces reptiles sauriens et cheloniens, héritiers d'une tradition religieuse multiséculaire et essentiellement chtonienne, semble être exploité de la même manière, chez la plupart des peuples africains habitant la partie occidentale du continent. A en croire HOLAS, la fonction symbolique de ces espèces zoomorphiques, reste liée, dans les traditions orales africaines, aux différentes étapes de l'élaboration du monde, en cela, elle est témoin de "l'époque des temps obscurs, placée sous le signe de la non-existence et des virtualités créatives" (25).

---

24.- Bouhimil HOLAS. Les animaux dans l'art ivoirien - Paris, Paul GEUTHNER ; 1969 (p. 13).

25.- Les animaux dans l'art ivoirien, op. cit. (p. 9).

Ce qui fait, ajoute-t-il que :

"C'est aussi dans cette catégorie d'êtres que se rangeront certaines divinités mineures à caractère thériomorphe, en tant qu' émanations directes de la deité créatrice : ces dernières substances se détacheront hiérarchiquement de la masse confuse des autres créatures qui, elles, n'accéderont jamais plus au statut divin" (26).

La pertinence de cette interprétation exige que, dans l'étude du symbolisme du bestiaire, une distinction soit faite entre certains éléments qui sont religieusement valorisés comme ceux auxquels fait allusion HOLAS et les autres personnages-animaux des contes qui, tout en n'ayant pas le même statut que les précédents, n'en possèdent pas moins, chacun en ce qui le concerne, une fonction symbolique particulière.

C'est parce que la signification d'un objet symbolique n'est jamais donnée une fois pour toutes et de façon immuable mais bien plutôt comme un phénomène caractéristique de

"cette impuissance constitutive qui condamne la pensée à ne jamais pouvoir intuitionner objectivement une chose mais à l'intégrer immédiatement dans un sens" (27).

Au niveau de la SURFACE DES RECITS, ces animaux qui peuplent nos contes, peuvent être considérés comme des êtres personnifiés avec leurs défauts et aussi leurs qualités. De là, néanmoins, à affirmer comme le fait Mohamadou KANE qu'il ne s'agit là que d'une protection de l'individualité dans des êtres de fiction ou plus exactement d'une technique de "distanciation" visant, un peu comme dans un théâtre de masque, à une satire des moeurs judicieusement menée grâce aux détours allégoriques d'un discours elliptique, il y a un pas que nous ne franchirons pas (28).

---

26.- *Ibid.* (page 9 et 10).

27.- Gilbert DURAND.- *L'imagination symbolique* ; op. cit. (p. 60).

28.- M. KANE.- *Essai sur les Contes d'Amadou Coumba* - op. cit. (p. 139 et sq.).

## . LES "OBJETS MAGIQUES"

Geneviève CALAME-GRIAULE et Veronika GÖRÖG-KARADY, ont montré, dans une magistrale analyse publiée au numéro 45 des Cahiers d'Etudes Africaines, la fréquence du thème des "objets magiques" dans les contes africains. Cette étude portant sur un large éventail de textes recueillis en Afrique de l'Ouest, entre 1897 et 1969, visait à faire ressortir la signification profonde de ce thème qui est caractéristique des contes initiatiques.

Le type de classement adopté par ces auteurs repose, comme ils l'annoncent au début de l'article, sur la structure des contes. Ainsi en arrivent-ils à distinguer en dehors de quelques variantes intermédiaires, trois grandes catégories qui ont été inventoriées comme suit :

"Le premier groupe réunit des contes dont la forme est à la fois la plus simple et la plus proche du type européen, on y trouve un héros positivement qualifié en conflit avec un adversaire. Dans les contes du second groupe, aucun des protagonistes n'est positivement qualifié. Enfin le troisième type oppose un héros positif et un héros négatif selon une construction parallèle" (29).

Comme l'indique d'ailleurs l'intitulé de l'article, l'analyse en question est centrée sur la fonction symbolique de deux éléments particuliers : "laalebasse" et le "fouet" ainsi que sur quelques uns de leurs substituts respectifs (écuelle" pour laalebasse, "gourdin" à la place du "fouet").

Dans les contes de l'univers culturel wolof, l'existence de ce thème est attestée et porte généralement sur plusieurs objets différents, mais qui ont ceci de commun qu'ils sont liés presque tous à certaines croyances magiques ou religieuses, soit parce qu'ils appartiennent à l'arsenal culturel traditionnel, soit simplement, parce qu'ils sont supposés hiérophaniques, porteurs sacrés de quelque mystère du surnaturel.

---

29.- Geneviève CALAME-GRIAULE ET Veronika GÖRÖG.- "Laalebasse et le fouet...".

Nous tenterons dans les pages qui suivent, d'en dresser un inventaire. Il est évident que la liste n'est pas exhaustive, nous <sup>nous</sup> sommes limités en fait, aux seuls éléments qui nous ont été fournis par le corpus et dont la prégnance symbolique nous a semblé pertinente.

La perspective que nous allons adopter dans l'interrogation de ce que peuvent drainer, comme charge symbolique, ces "motifs", sera différente de celle de G. CALAME-GRIAULE ET Vernika GÖRÖG-KARADY, d'abord parce qu'elle limite le champ de la comparaison à une seule ethnologie, ensuite parce qu'elle n'obéit pas à ce souci (avoué) de classification qui anime ces chercheurs.

Nous nous proposons, dans ce sous-chapitre de répertorier et d'investir éventuellement le sens profond de ces divers "objets magiques" que sont la calebasse (lekett, kél), le puits (teen) l'arbre (garab) l'oeuf (nen) le tambour (ndënd)... etc., en ayant toujours en vue que l'imagination symbolique qui les convoque ainsi dans les récits, comporte une dimension syncrétique qui est réelle. Ceci augure une autre possibilité de taxinomie qui pourrait être fondée essentiellement sur l'appartenance originelle de ces "motifs", soit à la culture autochtone soit alors, à celle qui s'est imposée à elle, par le biais de l'Islam ou le monde judéo-chrétien.

### 1.- L'Oeuf

L'oeuf apparaît dans cette gamme très variée "d'objets magiques" comme étant celui dont le symbolisme est certainement des plus ambigus. Sa configuration dans les récits cadre parfaitement avec les conceptions respectives du symbole chez G. DURAND et H. CORBIN.

Le premier auteur cité définissait le symbole comme étant

"une représentation qui fait apparaître un sens secret (...) une épiphanie d'un mystère" (30)

Le second le spécifiant comme quelque chose qui

"n'est jamais expliqué une fois pour toutes, mais toujours à déchiffrer de nouveau" (31).

---

30.- Gilbert DURAND.- L'imagination symbolique op. cit. (p.9).

31.- H. CORBIN.- L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Al Arabi  
Paris - Flammarion 1958 (cité par G. DURAND op. cit. page 12).

Parce qu'il est une chose qui contient le germe à partir duquel naîtra la vie, l'oeuf est toujours pris comme le symbole de la réalité primordiale et de l'UNITE ORIGINELLE d'où sortira la CREATION dans sa grande DIVERSITE.

Pour n'être pas toujours lié à la GENESE du Cosmos, comme chez les HINDOUS où il est supposé être ce qui naquit du NON-ETRE pour engendrer tous les êtres de l'univers, ou chez les Egyptiens où il est rattaché à la naissance du premier DIEU qui organisa le chaos originel générateur de la vie actuelle, l'oeuf n'en comporte pas moins dans le contexte qui nous intéresse, une dimension sacrée certaine, et ce, en raison de ses qualités intrinsèques de support hiérophanique aux nombreuses fonctions magiques qui lui sont dévolues dans les représentations imaginaires des wolof.

L'oeuf, en effet, participe, non seulement de la parenté totémique de l'homme avec certaines espèces animales comme les ovidés, batraciens et autres sauriens sacrés (serpents, varan, crocodiles, tortues...) mais encore et surtout comme une réalité qui est symbolique de l'alliance primordiale avec les génies des eaux.

Le mythe intitulé Tamb ma ca marum bundu est, à ce propos, fort édifiant. Il montre en effet comment, par le biais de ce thème de l'oeuf, a pu se sceller une alliance sacrée entre un clan de pêcheurs du Walo et un de ces nombreux esprits qui peuplent encore le Juk, (fleuve Sénégal).

A l'origine, dit le mythe, il a existé une femme qui avait mis au monde deux jumeaux, l'un d'eux était un être humain et l'autre un oeuf.

La mère infortunée n'eut alors d'autre recours pour mettre cet enfant "insolite" à l'abri du regard des autres, que de le mettre sous une écuelle.

Au fur et à mesure que le jumeau-homme grandissait, le jumeau-oeuf croisait. Celui-ci finit d'ailleurs par ne plus pouvoir être contenu dans ce récipient. On le mit dans une grandealebasse, il grandit alors au point

de ne plus pouvoir être contenu dans laalebasse, on le mit alors dans une case de terre battue qui n'avait d'autre ouverture qu'une petite orifice par laquelle son frère, le seul à le voir et à lui parler, lui faisait parvenir sa nourriture quotidienne. Il allait en être ainsi jusqu'au jour où le jumeau-homme décida de fonder un foyer. Ce jour là, comme si le jumeau-oeuf avait entrevu ce qui allait advenir de cet acte, il appela son frère et lui<sup>fit</sup> comprendre que sa présence au milieu des hommes était conditionnée par une seule chose : le secret le plus total autour de son existence en ce lieu. En d'autres termes, il sera obligé de quitter le monde des humains, pour "aller vivre ailleurs", le jour où une autre personne que lui, le verrait. Averti de ladite recommandation, ce dernier prit alors la précaution de dire à sa femme de ne point s'aventurer à vouloir regarder ce qui se trouvait dans la case arrondie.

Quand bien même elle brûlait d'envie de savoir le pourquoi de cet interdit, celle-ci lui tint tout de même promesse que jamais elle n'y mettra les pieds.

Sa curiosité s'exacerbait et la rongait de plus en plus ; alors, un jour, elle attendit avec impatience que son mari fut aux champs pour se précipiter au lieu interdit et commença à épier son mystérieux habitant.

Le jumeau-oeuf (devenu tamb depuis) surpris par le regard de la femme, se débattit et d'un mouvement violent fit écrouler la case sur elle et se rua aussitôt vers le fleuve.

Le frère qui était parti travailler la terre, aperçut soudain un immense tourbillon de poussière rouge qui se déplaçait en direction du fleuve et que suivait dans sa course effrénée, une nuée d'éperviers. Il comprit aussitôt ce qui s'était passé. (Son frère lui avait expliqué auparavant que c'est cela qui devait être le signe annonciateur de son départ vers le monde des "Esprits").

Il jeta alors l'instrument qu'il avait dans les mains et courut à la poursuite de son frère. Il arriva au bord du fleuve juste au moment où le

tamb avait une partie de son corps dans l'eau et qu'il ne restait plus au dehors, que sa queue. Il s'en empara de "toutes ses forces" et se mit alors à pleurer sa détresse. Le "jumeau-oeuf" lui fit savoir, alors, que le moment était venu qu'ils se séparent" car il ne lui était plus donné la possibilité de continuer à vivre avec lui au milieu de ses semblables. Il lui assura néanmoins, que ce qui les liait les unissait pour toujours et qu'en conséquence, il serait toujours présent à ses côtés où qu'il puisse se trouver pour lui prodiguer santé, sécurité, richesse moyennant uniquement le fait que sa descendance future doit reconnaître en lui un "ancêtre".

Ce mythe est intéressant, en cela qu'il procède d'un traitement particulier du symbolisme de l'oeuf conçu d'abord comme un objet magique pourvoyeur de biens mais encore et surtout comme un support sacré, un vecteur hiérophanique à travers lequel se cristallise la puissance supérieure qui fonde l'origine d'une parenté mystérieuse entre l'homme et l'être SURNATUREL.

Le lien totémique qui unit certains sujets animaliers proches par leur configuration aux représentations physiques de ces créatures spiritualisées que sont les sauriens, ovidés et autres batraciens (Tamb), se trouve éludé dans la relation qui en est faite par le mythe, à la lumière d'une liaison gemellaire qui voudrait que l'homme et son "tuur" ou son "tamb", descendent d'un même sein.

L'exploitation symbolique du thème de l'oeuf vise, dans ce mythe, à une tentative implicite d'élucidation d'une réalité ambiguë et qui pose un problème crucial, celui du mystère de la manifestation sacrée d'une "kratophanie" c'est-à-dire d'une force supérieure.

Cette perspective n'est pas absente du symbolisme de ce même "motif" dans le conte "des deux filles" : Kumba am nday ak Kumba amul nday, mais il y a lieu de noter ici, une insistance beaucoup plus grande, sur les fonctions magiques de l'oeuf, conçu comme un véritable objet de quête

dans le cadre d'un parcours initiatique particulier.

Ce conte met en présence deux personnages féminins (deux jeunes filles) qui sont engagés dans un itinéraire similaire.

Issues d'un même père, ces deux protagonistes symbolisent par leurs qualités intrinsèques (la première étant marquée positivement et la seconde négativement), deux personnalités contradictoires mais qui, pour se réaliser intégralement comme telles, devront nécessairement "aller à la découverte de la vérité de l'existence" : Motif caractéristique des "contes merveilleux" dont B. BETTELHEIM résume ainsi la fonction symbolique :

"le fait de devoir quitter la maison équivaut à la nécessité de devoir soi-même. La réalité de soi exige la rupture avec le foyer, expérience terriblement douloureuse lourdes de multiples dangers psychologiques" (32).

Cette idée de danger (qui n'est pas simplement que "psychologique"), qui apparaît comme une constante de la quête initiatique, est perpétuellement présente dans le cheminement respectif des deux filles. Mais, elle ne se réalise concrètement ou finit alors par s'estomper que par le biais de l'être surnaturel qui au summum de leur parcours, prodigue à chacun des deux personnages en question, les trois oeufs magiques qui vont, dans un premier cas faire la fortune de la fille "polie" et dans un autre, le désastre puis la mort de Kumba am nday.

La "vieille femme" (intervenant dans le récit à la fois comme "donateur" et "adjuvant" grâce à sa nature d'être hybride, tenant à la fois de l'humain et du "monstre") remet respectivement à l'une et à l'autre, trois oeufs qu'elle leur recommande de casser selon un ordre précis.

La première fille (Kumba l'orpheline) qui, pendant tout le trajet qui le mena du village à la demeure de la "veille-femme", n'avait, pas une fois, cessé de se montrer exemplaire à tout point de vue, n'eut aucune peine à satisfaire cette ultime condition. Elle en sortit comblée. Elle cassa, en effet, dans l'ordre qui lui avait été indiqué, l'un des oeufs. Il en

---

32.- Bruno BETTELHEIM.- *Psychanalyse des contes de fées* - Paris, Robert LAFFONT "Collections-Réponses" ; 1976 (page 109).

sortit des esclaves, des chevaux et des chameaux chargés de trésors de toutes sortes. Du second qu'elle ne cassa qu'à mi-chemin, sortirent des cavaliers armés jusqu'aux dents qui lui servirent d'escorte. Le troisième oeuf cassé, donna toutes les espèces d'animaux féroces imaginables, felins fauves, reptiles... auxquels son escorte armée s'attaqua énergiquement et tua jusqu'au dernier.

Elle arriva ainsi au village qu'elle avait quitté quelques moments plus tôt, comblée de ses richesses bien méritées.

Sa soeur qui était son antithèse sur tous les plans, échouera là où elle avait réussi. Jugeant avec désinvolture la recommandation de la vieille femme, elle estima non utile de "casser les oeufs" selon l'ordre qui lui avait été indiqué par elle. Mal lui en prendra, car le premier oeuf qu'elle brisa était dans l'ordre le dernier qui devrait l'être ; alors les fauves qui en sortirent se ruèrent aussitôt sur elle et la dévorèrent. Ils ne laisseront d'ailleurs d'elle que son "petit coeur noir" que l'oiseau annonciateur de sa mort vint jeter dans laalebasse de sa mère en chantant :

"Xaleba demoon geeyu daanaaneeeeee

Xol ba nge, Xol ba ngeeeeeee"

(L'enfant qui était parti à la mer de Daayaan, en voici le coeur).

Au regard de cette dernière configuration du thème de l'oeuf dans ce conte, il apparaît assez nettement que l'oeuf fonctionne symboliquement dans l'univers des représentations du Wolof, comme un élément important. Il figure parmi les symboles rituels et appartient, pour ainsi dire à la catégorie supérieure des objets magiques dont la fonction polyvalente est sans conteste.

En même temps qu'il procure la richesse et la puissance, l'oeuf est également symbole de destruction, comme il en a été le cas pour la fille "impolie" du conte (Kumba am nday).

Dans l'imagerie rituelle et magique des Wolof, c'est d'ailleurs cette dernière fonction qui tend de plus en plus à primer sur les autres. Cela ex-

plique en partie le fait que l'oeuf est constamment utilisé dans le ligeey bu bon (travail mauvais) c'est-à-dire dans la magie destructrice. Par le fait de son appartenance à l'arsenal des éléments religieusement et magiquement valorisés, il est parfois associé à d'autres objets comme les cornes d'animaux, les morceaux d'étoffe rouge, pièce de monnaie etc... pour servir de ligeey ("Travail d'envoûtement"). Là, l'oeuf est utilisé en série et toujours selon un nombre impair ("trois" ou "sept" en général) pour être brisé ensuite au milieu de la chaussée ou déposé devant la demeure de la personne que l'on cherche à envoûter ou encore enfoui sous le porche, jeté dans la concession etc...

Dès fois aussi, pour pallier une éventualité de danger qu'un sujet aurait entrevu dans un rêve, ou à la suite d'un des nombreux procédés de divination (seet), les "marabouts" recommandent souvent à ce dernier de faire un sarax (aumome) composé exclusivement d'oeufs non cuits.

D'une manière plus prosaïque encore - on peut noter une autre forme d'association symbolique entre cet objet qu'est l'oeuf et d'autres catégories surnaturelles comme le phénomène de Ndëm (sorcellerie - anthropophagie) par exemple -. Ainsi les Wolof disent souvent de quelqu'un qui réussit à casser un oeuf placé en position oblongue, dans le creux formé par ses deux mains, qu'il est un dëm, c'est-à-dire, un "sorcier dévoreur d'âmes". Fait curieux, l'expérience montre effectivement que cela n'est pas réalisable par un homme ordinaire !

## 2.- L'Ecuelle (Kël), laalebasse (lekett), la cuiller (kook-battu)

Ces différents objets que sont l'écuelle, laalebasse et la cuiller, peuvent tous être considérés comme des figures du symbolisme féminin. Ils sont, en effet, les supports imaginatifs de la fonction nourricière dévolue à la femme pour la raison bien simple qu'ils sont des ustensiles de cuisine.

La cuisine étant dans la société wolof, une activité exclusivement féminine. Ce lien de fait, entre ces objets et la femme, les rattache à la

symbolique de la fécondité et explique dans une certaine mesure, l'ambiguïté de leurs fonctions particulières à l'intérieur de ces récits que sont les contes et les mythes.

Ils y apparaissent dans la plupart des cas comme des objets à valeurs plurielles où sur le plan de la thématique, interfèrent plusieurs significations possibles.

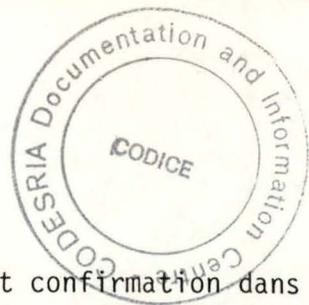
Auxiliaires magiques, pourvoyeurs de nourriture et de biens, ces mêmes objets peuvent paradoxalement, à l'intérieur du même conte, se doter de fonctions aux antipodes de celles qui leur étaient initialement attribuées.

De leur rôle de dispensateurs de vie et de biens, ils en arrivent ainsi et le plus souvent, à exercer cumulativement à cela, une fonction essentiellement coercitive. Dans le conte que nous analysons plus haut, à propos du symbolisme de l'oeuf, Kumba am nday ak Kumba amul nday, c'est le même objet (la cuiller salie) qui sert de la même façon, de prétexte à la randonnée initiatique des deux filles. Dans un cas, l'expérience s'avère tragique avec l'échec puis la mort du personnage négativement marqué dès le départ (Kumba am nday) alors que dans l'autre, la même aventure s'était auparavant soldée par une apothéose : le retour triomphal de l'orpheline Kumba amul nday, au village.

L'ambivalence symbolique de ce "motif" s'explique par le fait que la cuiller intervient dans le conte comme un objet typique de la quête initiatique. En tant que telle, sa fonction, au lieu de se poser de façon immuable, reste au contraire toujours tributaire du comportement respectif des personnages qui sont engagés dans cette voie labyrinthique.

Il faudrait peut-être signaler que "l'écuelle" (KĒl) sculpture de forme hémisphérique, quand bien même, elle remplit toutes les fonctions pratiques dealebasse, peut parfois, en raison de sa nature de substitut, se doter d'un rôle symbolique différent de celui qui revient à laalebasse et que Michel CARRY montre dans le texte qui suit.

"... laalebasse n'est pas seulement l'attribut féminin par excellence, elle est symboliquement la matrice de la femme. Qu'elle soit perçue



comme telle, on peut en trouver notamment confirmation dans l'obligation qui est faite à la femme enceinte de ne jamais sortir du village sans se munir d'unealebasse et, ceci dit-on, afin de lui permettre de déposer son enfant dans laalebasse et de le ramener au village au cas où elle accoucherait prématurément en brousse. Une telle association matrice/alebasse s'explique par la forme de cette dernière, mais tient également au fait qu'une relation est perçue entre le liquide que contient le fruit dualebassier, ou que va recevoir laalebasse récipient, et le liquide amniotique dans lequel baigne le foetus. Mais il y a davantage, car par sa forme et sa fonction de récipient, une poterie hémisphérique pourrait avoir une signification équivalente (...). Si laalebasse se prête mieux que la poterie à jouer le rôle de substitut symbolique de la matrice, c'est qu'elle est un objet naturel, un objet organique crée directement par Dieu, alors que la poterie est un objet fabriqué par les hommes" (33)

Cette distinction qu'établit M. CARTRY au niveau du symbolisme fonctionnel de ces deux objets que sont laalebasse (objet naturel) et son substitut éventuel (écuelle, poterie) trouve toute sa portée dans la relation qui est faite du motif de "l'écuelle magique" dans le conte intitulé "Lesalebasses de Kouss" et rapporté par l'écrivain sénégalais Birago DIOP (34).

Dans ce conte, le kël (que Birago DIOP traduit à tort par "alebasse") apparaît comme un archétype lié à un personnage surnaturel dénommé KUUS et qu'on appelle par ailleurs KONDORONG pour spécifier son origine "naxa-naxa", (méridionale).

Il est intéressant à ce propos de noter que chez les wolofs d'une manière générale et ceux du waalo en particulier les mots naxa-naxa ou bambara désignent invariablement toutes les ethnies des régions situées au Sud. Le KUUS-KONDORONG figure parmi les représentations mythiques comme une

---

33.- M. CARTRY.- "Laalebasse de l'excision en pays gourmantche" in *Journal de la Société des Africanistes* XXXVIII, 2, 1968 (page 193).

34.- Birago DIOP.- *Les contes d'Amadou Coumba* ; Paris - *Présence Africaine*, 1958 (page 155 à 162).

transposition imaginaire du nain. Il s'agit d'un personnage surnaturel qui rappelle le négresse par certains de ses traits physiques et également sa localisation géographique. Le KONDORONG est supposé habiter la brousse et se présente comme un être difforme, de petite taille, avec une très grosse tête, une longue barbe ; autant de traits physiques insolites que vient rendre plus typique encore sa propre coiffure.

Le KUUS KONDORONG est toujours coiffé d'une écuelle (Këlu Kondorong) ; les Wolof croient que le Këlu Kondorong est un récipient magique pourvoyeur de richesses infinies, c'est la raison pour laquelle d'ailleurs, ils disent de quelqu'un qui se réveille un beau jour avec une immense fortune (Et il en existe !) "qu'il a ramassé l'écuelle de Kondorong" (Dafa forr këlu Kondorong).

Dernier argument qui corrobore l'idée d'une origine étrangère de ce personnage surnaturel : A Saint-Louis, ville située à l'extrême Nord du Sénégal, où le mythe du KUUS KONDORONG persiste encore dans les croyances populaires, on dit de ce "génie" qu'il n'apparaît que très tard dans la nuit du Jeudi au Vendredi, uniquement aux alentours des quartiers comme Njoloféén, Senofobugu et Pomu Xor, zones qui, jusqu'à une date récente encore, étaient habités exclusivement par des "Bambara". Il en est de même d'ailleurs, pour le KANKOURANGOU KOMA qui est un génie très célèbre dans cette ville qui est d'origine mandingue et qui est supposé également être domicilié en ces lieux et entretenu par une congrégation composée essentiellement par les habitants non-Wolof de ces quartiers.

Pour en revenir aux attributs surnaturels du këlu kuus et à sa configuration dans les contes, rappelons simplement qu'il comporte du point de vue de ses "fonctions" dans les récits, deux aspects pour le moins que l'on puisse dire, antithétiques. Nous disions à l'instant, que cela était dû à sa nature d'objet des quêtes initiatiques.

Cette ambivalence fonctionnelle et symbolique qui caractérise "l'écuelle du Kondorong" et qui en fait tantôt un dispensateur de richesses et de biens moraux, tantôt un objet de coercition est attesté dans le conte

Birago DIOP cité plus haut. Lëk-le-lièvre, héros positivement qualifié jouit des faveurs que le këli aura bien voulu lui prodiguer parce qu'il a su faire preuve de patience, d'intelligence et de diplomatie, alors que son strict pendant Buki, L'hyène, personnage étourdi qui ne sut faire, rien de tout cela, en a fait les frais.

Dans d'autres contes cependant, la fonction punitive qui est ainsi dévolue au këli, peut être assumée par un autre objet que laalebasse ou l'écuelle, mais qui leur reste intrinséquement lié au point que l'on puisse conclure qu'il n'en constitue que le pendant coerciteur. Il s'agit généralement dans les contes wolof du bolde ou ngulde, c'est-à-dire le gourdin. Un exemple nous est fourni par ce conte wolof rapporté par R. GUILLOT et cité par G. CALAME-GRIAULE et Veronika GOROG-KARAAY dans leur étude présentée sur le thème des "objets magiques" dans les contes africains. En voici le texte intégral.

"En période de famine, le héros trouve dans la forêt un bol (en bois de caïcédrat) qui peut s'emplir de ce qu'on lui demande. Il le rapporte chez lui et nourrit sa famille. Lui-même va raconter sa trouvaille au roi, qui fait s'emplir d'or le récipient, le confisque et chasse le héros. Celui-ci retourne dans la forêt et trouve une massue qui parle. Il la ramène au roi qu'elle frappe ainsi que toute sa suite. Le héros récupère son bol et vit dans l'abondance avec sa famille" (35).

Ce récit que l'auteur a réduit à sa dimension narrative minimale, montre malgré tout et de façon nette, la dualité des fonctions qui reviennent respectivement aux deux "objets magiques", différenciés par leur nature et leur forme. Ce sont "le bol (en bois de caïcédrat) et la massue ; dans ce récit ils se partagent les deux fonctions magiques du këli

Il ressort de tout ce qui précède que la récurrence du motif de laalebasse

---

35.- R. GUILLOT.- "Contes d'Afrique" in *Bulletin de l'enseignement de l'Afrique Occidentale française - N° spécial*, 1933 pp. 80-81 cité par G. C. GRIAULE et Veronika GOROG-KARAAY - *loc. cit* (page 15).

ou des autres objets susceptibles de se substituer à elle dans l'activité culinaire (qui se trouvent par conséquent en liaison symbolique avec la femme) peut être expliquée par le caractère multidimensionnel de ce thème qui, comme le montrent si bien G. CALAME GRIAULE et Veronika GÖRÖG-KARADY entre en association avec le thème de la fécondité sur les trois niveaux suivants :

"cosmique (image du monde) humain (la matrice de la femme) et culturel (la cuisine)" (36).

### 3.- Le puits (Teen)

L'image du puits apparaît dans les contes et mythes wolof, avec une fréquence régulière, tantôt comme source de vie par le fait qu'il prodigue cette substance vitale de premier ordre qu'est l'eau, tantôt comme un médium hiérophanique à partir duquel se révèle une puissance numineuse.

Nous avons tenté dans le chapitre sur les modalités surnaturelles de la révélation de l'espace de montrer l'importance qui revenait à cet objet dans les représentations sacrées de l'éthnie wolof.

Cet aspect du thème du puits en relation avec la manifestation d'une hiérophanie est beaucoup plus prégnant dans les mythes que dans les contes. Dans cette dernière catégorie de récits, le puits figure généralement l'élément vital sur lequel repose la survie de tout un groupe mais dont la garantie de sécurité reste souvent précaire, tant est constante la menace qu'y fait peser une puissance surnaturelle ou un animal sauvage qui y imposent leur mainmise.

Nombreux en effet, sont les contes où il est question d'un héros libérateur qui va à l'assaut d'un fauve ou d'un génie malveillant qui s'empare de l'unique puits d'un village et exige de ses habitants des sacrifices injustifiés. Le conte C1 de notre corpus titré "les deux Saala Njaay" est de cette catégorie.

---

36.- Article Cahier d'Etudes Africaines N° 45 - loc. cit. (page 58).

Ce récit met en scène un personnage ("un jeune homme") qui est obligé de livrer bataille à un lion pour libérer sa fiancée des griffes du fauve ; celui-ci n'autorise les gens de son village à se ravitailler en eau qu'après qu'ils lui eussent livré en sacrifice, d'une façon périodique, une belle jeune fille vierge.

Ce manège qui a, pour les malheureux villageois trop duré, prit fin le jour où c'était au tour de la "promise" du héros d'être livrée en pâture au "maître-chanteur". Le héros jura qu'il allait, non seulement empêcher que la fille ne tombe entre les crocs de l'animal mais aussi qu'il lèverait la menace qui pesait sur la sécurité du groupe. Promesse qu'il tint non sans avoir eu à braver ce redoutable adversaire dont il réussit à venir à bout.

Il fut enfin consacré dans l'apothéose et épousa dans l'enthousiasme de tous ses siens, la fille de son rêve.

Dans les récits mythiques par contre, la représentation du puits revêt presque toujours en dehors de sa fonction d'objet social, un caractère sacré lié au symbolisme particulier qui lui est donné dans l'architecture des représentations imaginaires en vigueur chez les Wolof.

Les puits en effet, figure dans ce contexte-ci, l'objet qui relie les deux grands ordres cosmiques que sont le monde des Vivants et l'univers intraterrien que l'on suppose abriter la demeure éternelle des génies et des Ancêtres morts.

Nous précisons (cf. supra page ) que la manifestation du sacré en tant que puissance surnaturelle ou mystère, comportait toujours cette dimension chtonienne qui faisait que pour le Wolof, la terre toute entière était considérée comme une force sacrée et mystérieuse (conçue à la fois comme une puissance hiérophanique et aussi une kratophanie), ce qui fait du PUIITS, la voie qui mène à la vérité du MYSTERE qu'il renferme.

Le mythe génésique qui relate l'origine de l'implantation du "puits magique" de Kalom à Ndand, ainsi que le récit mythique Mbënum Nderat ("La source du sang" dénomination du puits magique de Nderup au Baol (voir corpus)) sont suffisamment révélateurs de la sacralité qui entoure cet objet ; le puits . . . fonctionne d'un point de vue symbolique comme une SYNTHÈSE COSMIQUE qui fait communiquer avec le "monde des morts". A un autre niveau, le puits est généralement considéré comme

"une lunette astronomique géante braquée du fond des entrailles de la TERRE sur le pôle céleste" (37).

Dans notre texte cité, la découverte du puits est étrangement liée au mystère d'une révélation sacrée, réalisée par un serpent, animal-totem dont on a essayé de montrer le rôle de médiateur surnaturel dans les pages qui précèdent.

Le mythe insiste d'ailleurs à la fin du récit sur les détails de la sacralisation de ce "puits de la tradition" (Teenu Cosaan) où régulièrement à la veille de l'hivernage, les populations du Kajor se réunissent pour célébrer un culte dont les rites nombreux ne sont pas sans rappeler, grâce aux dimensions collectives et cathartiques qu'occasionnait cette fête, les célèbres cérémonies dionisiaques rendues par les Grecs à leurs dieux.

L'existence de ce puits est associée à la lignée princière de MAAJOR FATI NGULEEN, dame du Kajor qui en avait fait "un puits-porte-bonheur" ou Teenu njiglaay. L'eau bénie qui en sortait préservait les habitants de ce royaume des mauvais augures et protégeait aussi les guerriers du roi des armées ennemies lors des grandes batailles contre les provinces voisines.

Aujourd'hui encore ce culte est perpétué par les descendants des anciens habitants de cette province, ils s'y regroupent périodiquement dans le cadre de cérémonies fastes pour communier et immoler des boeufs en guise d'offrandes au génie protecteur qui habite l'endroit.

---

37.- J. DUVALIER.- Dictionnaire des symboles - op. cit. (page 629).

C'est également la même sacralité qui entourait cet autre puits mystérieux qui se trouvait au Baol et que l'on dénommait Mbënum Nderatt (littéralement : "la source du sang") en raison de la miraculeuse fonction qu'il exerçait dans la société traditionnelle.

Le mythe dont une version a été publiée dans "Contes et mythes wolof", par L. KESTELOOT et Chérif MBODJ, (éd. NEA, 1983) fait écho de l'existence de ce puits magique. Il nous a été rapporté par M. Assane Marokhaya SAMB<sup>qui</sup> insiste sur les attributs surnaturels de cet objet. Ce puits permettait aux gens de l'ancien Baol de se faire une idée exacte du règne du prince qui était appelé à présider, pour un temps donné, aux destinées de ce peuple. Il était doté d'un pouvoir de divination qui autorisait toute la collectivité, à prospecter l'avenir pour en scruter et prévoir toutes les éventualités de danger qui pourraient peser sur la sécurité du groupe.

Les moyens pour y parvenir, étaient des plus simples. On donnait au prétendant au trône une urne qu'il devait plonger dans le puits pour l'en ressortir quelques temps après. Et le mythe d'énumérer comme suit ce qu'il pourrait en retirer après cet instant décisif.

"Dès fois il sortait de l'eau, dès fois il sortait du sang dès fois il sortait des grains de mil, dès fois il sortait de la boue, dès fois il sortait de l'herbe verte, dès fois il sortait de l'eau "noire", tellement claire que l'on pourrait la boire aussitôt sans attendre".

Chacun des divers objets qui étaient ainsi extraits de ce puits référant à un code symbolique particulier perçu par tous de la même manière, il suffisait alors, au peuple présent sur les lieux de "LIRE" le message des ANCETRES sous la terre. Ces derniers étant en dernière analyse, ceux qui devraient indiquer, par cette voie, à leurs descendants, ce qu'il adviendrait du règne du futur monarque. Chaque élément, parmi la gamme si variée des objets susceptibles d'être sortis du puits, correspondait dans l'éventail des attributs du prince, soit à une qualité ou à un défaut, mais constituait, dans tous les cas, l'indice avant-courreur de la nature véritable de son Ngur. (son séjour au trône). A ce propos le mythe renchérit:

"Si c'était du sang qui sortait, on savait que ce serait le règne de la guerre, qu'on allait se tuer jusqu'au dernier. Si c'était du mil qui sortait du puits on savait que l'abondance règnerait que tout ce qui serait mis dans la terre germerait.

Si c'était du lait qu'il avait tiré du puits, on savait qu'il n'y aurait que la paix pendant tout le temps que ce roi restera au pouvoir".

Tout cela démontre assez clairement que le symbolisme du puits reste solidaire d'une cosmogonie globale qui restitue à l'espace souterrain une valeur sacrée ; ce qui de la sorte, fait apparaître le puits dans les représentations imaginaires des Wolof, comme le lien chthonien qui unit les divers ordres d'existence que sont principalement, celui des "Existants actifs" et celui des Esprits et des Ancêtres morts.

Un des contes de notre corpus (Xanju Texte C) introduit dans une certaine mesure cette liaison symbolique du puits avec l'AU-DELA-INTRA-TERRIEN où vivent les morts.

Ce conte met en scène deux filles qui, depuis leur tendre jeunesse, avaient scellé une amitié qui, à une époque décisive de leur histoire de femme, allait être consolidée grâce à un haut geste de noblesse consenti par l'une des amies (Yaa Ndate) en direction de l'autre (Xanju).

Xanju était désespérée par une idée qui l'obsédait et la rongait intérieurement. Mariée dans les règles de la bonne tradition, elle était appelée à prouver son honorabilité de jeune fille devant tout le village, en exhibant à l'aube de sa première nuit nuptiale, le pagne immaculé taché des sept gouttes du sang de son "honneur". Comble de désespoir, Xanju avait on ne sait comment, perdu sa virginité.

Consciente alors de la honte qui frapperait toute sa famille et entacherait son nom pour l'éternité, elle confia sa détresse à l'unique amie qu'elle avait au monde : Yaa Ndate. Celle-ci lui jura dans l'intimité que jamais, de son vivant, pareille chose ne se produirait.

Elle demanda à Yanju de lui dire quel genre d'habit elle mettrait au soir de cette nuit décisive. Le jour où Xanju allait être "livrée", Yaa Ndate en avait déjà mis un semblable. Juste au moment où le mari, introduit dans la chambre par la Bajan (la soeur du père) de la fille, s'apprêtait à prendre sa femme, Xanju s'éclipsa et permit alors à Yaa Ndate de venir se "livrer" à sa place, comme il en était convenu entre elles, la veille.

Au petit matin, quand la Bajan de Xanju vint s'enquérir de la situation et que quelques instants plus tard les coups de tam-tam résonnèrent, personne ne pouvait soupçonner ce qui s'était réellement passé. Ce fut alors la fête...

Quelques mois plus tard, c'était au tour de Yaa Ndate de "faire ses peuves" devant sa famille et devant le village. Sachant ce qui l'attendait, elle fondit en larmes, ruminant dans la solitude de sa chambre, sa désolation.

Au beau milieu de la nuit, le génie du village lui apparut sous la forme d'une vieille femme et lui certifia que pour elle aussi, tout allait se dérouler de la meilleure des façons et, comme son amie qu'elle avait sauvée du déshonneur en lui donnant ce qu'elle avait de plus cher et que personne d'autre ne pouvait lui donner, elle allait elle aussi, être consacrée au milieu de ses siens qu'elle aura honorés doublement.

Ce qui fut dit par le génie fut fait, Yaa Ndate, "donnée" à son mari, donna entière satisfaction à tous. Elle était redevenue une "janq", "une vierge" comme elle l'avait été, pour la première fois à la place de son amie. Ce fut à nouveau la fête...

Des années et des années passèrent, Yaa Ndate et Xanju étaient devenus des mères de famille. Et, survint après un hivernage où il n'eut pas plu, une disette qui s'abattit sur les hommes. L'eau et les graines firent défaut, les hommes et les bêtes commencèrent à mourir de soif et de faim.

A cette époque, Xanju avait la chance de vivre dans un ménage où les conditions d'existence étaient plutôt décentes, tout au moins, pas si lamentables que celles auxquelles était confrontée Yaa Ndate. Cette dernière en fait, souffrait des calamités comme le commun du menu peuple. Le calvaire empirant, elle envoya une de ses filles chez son amie de toujours, dans l'espoir que celle-ci lui prodiguerait un peu de mil et de l'eau pour son unique repas du jour.

Xanju, que le diable semblait avoir emportée, rétorqua à la fille de Yaa Ndate avec un ton qui était des plus rébarbatifs.

"Tu diras à ta mère que ce qui me reste en grains, je la cuisinerai pour mes propres enfants. Elle n'aura pas d'eau aussi parce que le puits est tari".

La fille fondit en larmes et courut alors jusqu'à la maison pour aviser sa mère du mauvais traitement dont elle venait d'être l'objet chez sa tante Xanju.

Excédée, par ce qui lui fut raconté par la fille, Yaa Ndate demanda alors à celle-ci de retourner sur ses pas et d'aller dire à celle qui l'avait refoulée quelques instants plus tôt :

"Tenn bi gënoon na fe dëy ma root, rootaaleel Ka".

Ce qui signifie ceci :

lâ,  
"le puits a pourtant une fois été beaucoup plus sec et ce jour, je t'avais servi en eau avant même d'avoir pensé à le faire pour moi".

Quant l'enfant vint annoncer cela à la dame Xanju, elle s'effondra ; et dès qu'elle reprit connaissance courut follement vers le puits et s'y jeta. Yaa Ndate vint l'y rejoindre quand elle apprit que Xanju s'était donnée la mort à la suite de ce qu'elle entendit par la voix de la fille.

Ainsi cette commune destinée qui s'était forgée dans l'insouciance et aussi dans l'épreuve, qui s'est consolidée par le sacrifice du sang, n'aura pas été altérée par la désinvolture de l'autre. Elle sera assumée

ailleurs et pour toujours dans l'Eternité de ce monde de "Ceux qui vivent sous la terre". Le puits leur est apparu comme la voie royale qui devrait les y mener.

#### 4.- Le Tambour (Ndënd)

Dans l'univers des représentations imagologiques des Wolof, le Ndënd (tambour) est toujours associé aux grands événements qui ponctuent l'existence quotidienne. Une cérémonie <sup>quel</sup><sub>v</sub> <sup>le</sup> qu'elle soit, était marquée par un battement de tambour.

Les Wolof connaissent une gamme assez variée de cet instrument de musique : tambour portatif en forme de sablier, généralement sous l'aisselle du batteur (tama), les Ndënd, les Sabar, les Gorony qui sont en forme de mortier. Ils sont de taille variable et produisent une diversité de sons, selon qu'ils ont été confectionnés avec des peaux de mouton, de chèvre ou d'un autre animal.

Le Ndënd fait partie de l'arsenal des objets culturels usités dans les pratiques magiques et religieuses traditionnelles.

Le rituel du Ndëp par exemple, comporte à chacune des différentes étapes de sa procession, une batterie de messages tambourinés qui rythment le déroulement de la cérémonie. Le début de ce rituel, à caractère collectif et thérapeutique, est toujours annoncé par le Nijin ; là le tambour intervient par le rythme qu'on en fait sortir, dans ce moment solennel où toute la congrégation des Ndëpkatt réunis, sollicite l'approbation des Génies et des ancêtres morts pour pouvoir enfin démarrer le rituel.

Le tambour apparaît ici, comme un objet magique en cela que le rythme, langage des dieux, est associé au mystère de la création. Le son du tam-tam est un doublet de la parole originelle, c'est donc un langage obscur et esotérique qu'il faut apprendre à décrypter. C'est ce que firent re-

titre  
marquer à juste G. CALAME GRIAULE et Veronika GOROG-KARAAY en ces termes :  
"Le tambour est, au sens fort, un instrument de communication entre les hommes, par son usage communautaire d'outil rituel créateur d'effervescence collective. Il établit aussi (...) la communication entre le monde des hommes et celui de l'au-delà, entre les vivants et les morts" (38).

Dans les contes et les mythes, cette aura de sacralité qui entoure le tambour apparaît d'une manière quasi-prégnante.

Le récit du Nco qui traite de l'origine de la parenté totémique entre les Geey et les couleuvres en donne une indication. Le rythme du tam-tam (le njin plus précisément) intervient pour sceller l'alliance sacrée entre les partenaires en présence. La couleuvre mère ayant surgi avec son enfant au milieu du Geew, après ce qui s'était passé aux champs, devait sur la recommandation des anciens être célébrée dans l'honneur. On sortit alors les tam-tam de la tradition (Ndëndu cosaan) et leur battit le njin um nawle, c'est-à-dire le rythme que l'on faisait entendre que pour élever quelqu'un au grade d'allié véritable du clan et qui aura ainsi gagné par un haut geste de bravoure, d'honneur et de fidélité, le droit d'être traité en EGAL.

Cette double fonction d'objet-témoin des grands événements et de médium magique qui est conférée au "rythme", dans l'instance de sacralisation des faits extraordinaires, ressort assez clairement dans un chant anodin, conservé dans la mémoire des enfants wolof. Ces derniers aiment à l'entonner lorsqu'après que les graines ont été semencées, les pluies tardent à tomber.

Il s'agit d'une prière adressée au DIEU-SUPREME pour "qu'il fasse descendre l'eau" ; la litanie scandée en chœur se doit d'être renforcée par le rythme du tam-tam (allusion au vieux batteur de tama), pour être accessible à la divinité ainsi implorée. Voici ce que dit ce chant :

"Maam Yalla may ma ndox  
Suma dundee fay la ndox

---

38.- G. C. GRIAULE et Veronika GOROG KARAAY.- Art. ; Cahiers d'Etudes Africaines ; n° 45 loc. cit. (page 59).

Goor gi tégël tama li

Gaynde gi sottil mbuus mi".

Littérellement traduit :

"Dieu l'Ancêtre donne moi de l'eau  
que je vivrai, je te paierai ton eau  
Grand-père bats le tam-tam  
Lion, verse l'outre".

Dans d'autres textes, cet aspect envoûtant du tam-tam qui, du rythme qui s'en sort, permet le passage de la danse à la transe dans les rites de possession, est perçu sous un signe plutôt négatif. Ainsien-est-il de la croyance selon laquelle, les *dëmm* (sorciers anthropophages) dont l'univers obscur semble constituer un calque du monde des humains, se réunissent le soir, autour de leur patriarche et avant leurs criminelles randonnées nocturnes pour danser au rythme de tambours confectionnés avec les peaux tannées de leurs victimes humaines.

## . LA SYMBOLIQUE DES NOMBRES

Le <sup>système</sup> numéral élaboré par les Wolof, apparaît d'un point de vue strictement linguistique, comme une combinaison de deux systèmes différents : le premier, à base 5, (1 = benn, 2 = ñaar, 3 = ñatt, 4 = ñeett, 5 = juroom, 5 + 1 = juroom mben 5 + 2 = juroom ñaar, 5 + 3 = juroom ñatt, 5 + 4 = juroom ñeett, 2 x 5 = fukk), s'emboitant dans un autre plus vaste qui, lui, serait décimal : (10 se dit fukk; 10 + 1 = fukk ak benn; 10 + 2 = fukk ak ñaar... 2 x 10 = ñaar fukk, 3 x 10 = ñatt fukk ou encore par allégorie: Fan weer littéralement : "les jours du mois", 4 x 10 = ñeet fukk... etc).

Cette énumération qui va de l'unité naturelle (benn) à l'infini positif (alfa junne), comporte, en plus de sa fonction mathématique strictement profane (dénombrer, compter...), une myriade d'autres significations ésotériques à portée magique et mystique mais qui, malheureusement sont en voie d'être oubliées à jamais, tant sont peu nombreux les gens qui en ont l'apanage.

Il s'agit là, en fait d'une arithmétique enseignée seulement par voie initiatique et qui inclut une numérologie entretenant des liens intrinsèques avec l'ONTOLOGIE, l'Ethique, la physiologie. Pour reprendre l'expression de Memel FOTE, on peut dire que l'utilisation du nombre obéit à la nécessité pour l'homme de se doter d'un

"instrument de progrès intellectuel (...) en même temps (qu'il fonctionne comme) un facteur de perfection ontologique du monde" (39).

Comme dans la plupart des sociétés africaines qui ont été en contact avec l'Islam, il exige chez les Wolof aussi,

"une sorte d'arithmétique magique et mystique, une numérologie esotérique en relation avec la kabbaïe juive" (40).

L'explication qui en est fournie par le Dr. Ibrahima SOW nous paraît plausible ; il écrit :

"... le nom est attaché à la substance de la personne ("agir" sur un nom et "agir" sur sa substance sont parfaitement identiques, en Afrique), il y a un décompte numérique et alphabétique de chaque nom et prénom, correspondant à un code chiffré ; l'addition des chiffres composant le nom et le prénom donne un nombre, important pour la suite des opérations" (41).

C'est ainsi qu'il faut comprendre cette profusion numérale qui caractérise les récits mythiques et quelques uns des contes wolof.

La récurrence des nombres-symboles, ("un", "deux", "trois", "sept"... ) que l'on retrouve avec une valorisation particulière dans la géomancie wolof, apparaît donc comme une constante de la cosmogonie de ce peuple. Chacun de ces nombres se trouve associé symboliquement à une série de significations.

---

39.- Memel FOTE.- "Rapport sur la Civilisation animiste" in Actes du Colloque sur les religions - Abidjan ; Avril 1961. Présence Africaine, page 44.

40.- Pierre ALEXANDRE.- Voir "Dictionnaire des Civilisations africaines" "numération".

41.- Ibrahima SOW.- "Psychiatrie dynamique africaine" ; Paris, Payot, 1977 (page 55).

Le nombre "un" (benn) renvoie à l'unité du Créateur Suprême et à l'unicité du Cosmos "Yalla kennla, mooy ki sakk loo jis ak loo jisul" (Dieu est un, il est celui qui a créé le visible et l'invisible).

Le nombre "deux" (ñaar) intègre la double symbolique du couple primordial (le Ciel et la Terre) qui engendra la Vie (troisième élément dans l'ordre cosmogonique après Dieu et le Verbe créateur) et de la Gemelleité, principe exceptionnel qui fonde, chez les Wolof, un arsenal de spéculations métaphysiques dont les mythes et les contes fournissent quelques échos.

Cet aspect "engendrement" reste un des thèmes les plus manifestes dans la conception des nombres dans les représentations imaginaires des Wolof. Pierre ALEXANDRE avait perçu cette dimension, il l'explique en des termes très succints.

"La polarité sexuelle paraît être le fondement des systèmes de ce genre ; les nombre de 1 à 5 représentant deux couples plus un élément complémentaire isolé, et chacun d'eux pouvant être perçu soit comme un élément unique complexe, soit comme somme de tels éléments" (42). Les autres chiffres comme le "sept" (juroom ñaar) et le trois (ñatt) sont caractéristiques des récits initiatiques comme dans "Samba de la Nuit", ce conte de Birago DIOP, que commente merveilleusement Mohamadou KANE dans ce passage.

"Dans "Samba-de-la-Nuit", trois fois l'enfant prodige trouve un subterfuge qui lui permet d'imposer sa présence à ses sept frères qui vont chercher femme, trois fois le même dialogue est repris. Presque partout dans les "Contes d'Amadou Coumba", le troisième dialogue est décisif. Il entraîne soit un changement, soit un renouvellement de l'intérêt par le passage à une autre péripétie. Au troisième dialogue, Samba est admis dans la compagnie de ses frères qui ne peuvent se débarrasser de lui. Dans le même conte, trois fois Samba déjoue les projets de la "vieille sorcière" et entre ces deux personnages le même dialogue ponctue les péripéties. La vieille sorcière tend aux jeunes gens

---

42.- 'Dictionnaire des Civilisations africaines' (p. 299).

trois pièges qui sont déjoués par l'intelligent Samba. Tour à tour, elle se métamorphose en un jujubier, en sept coursiers blancs et enfin en un tamarinier que Samba abattra" (43).

Dans beaucoup d'autres contes, se trouve illustrée avec la même netteté, la prègnance symbolique de ces deux nombres. C'est trois oeufs que prodigue la mère-des-animaux-sauvages" respectivement à Kumba amul nday (l'orpheline) et à sa soeur "impolie". De même, sont toujours trois ou sept, selon les variantes, les frères de Banji Koto, engagés dans la périlleuse aventure qui devait les conduire à la maison de la méchante ogresse à qui il est fait allusion dans les différents récits.

L'Odyssée océane de Seex Ahmadou Bamba, rapportée par la poésie hagiographique mouride, confère également au nombre "sept", une importance similaire. Le long séjour maritime qui a conduit le fondateur de la secte murid, de l'Île de "Wir-Wir" où vivait le monstre, à Mayombe en passant par Limbèrwali (Libreville du Gabon ?), aurait, dit-on, duré "sept ans, sept mois, sept jours, sept heures" (juroom ñaari at, juroom ñaari weer, juromm ñaari fan, juroom ñaari saah).

L'emploi si récurrent de ces différents nombres n'est pas, comme veut le faire croire M. KANE, uniquement déterminé par ce souci du conteur de rythmer la parole proférée selon un canevas discursif particulier qui aurait le propre de rendre celui-ci plus persuasif et par conséquent le message exprimé dans le conte plus accessible. M. KANE fait remarquer ceci "Ces chiffres trois et sept, que l'on retrouve surtout dans les contes merveilleux, peuvent n'avoir gardé de leur ancienne fonction peut-être magique, que leur usage dans la mise en relief du rythme du dialogue et dans la prohibition de toute répétition abusive de cet élément" (44). Encore que cette préoccupation ne soit pas absente chez ce conteur-écrivain fêru d'esthétique occidentale et maître dans "l'art de bien écrire", comme savaient le faire tous les grands poètes noirs de sa génération.

---

43.- *"Essai sur les contes d'Amadou Coumba"* op. cit. (page 161).

44.- *"Essai sur les contes d'Amadou Coumba"* op. cit. (page 161).

Mais bien plus que cela, la présence de ces nombres dans les nombreux récits évoqués, reste tributaire de conceptions plus profondes ; elle préfigure l'existence dans cette culture d'une arithmétique immanente dont l'origine religieux nous paraît incontestable.

Ici, comme dans beaucoup d'autres sociétés africaines, les trois nombres suivants (le sept, le quatre et le trois) sont entourés d'une aura de mystère. Et pour cause :

"le nombre 7 qui représente la Genèse du monde est une addition de l'homme 3, et de la femme 4. Or ces chiffres correspondent aux parties principales des organes génitaux" (45).

Aussi bien dans les textes sacrés que dans certains rituels comme celui du Ndëp les nombres "sept" et "trois" interviennent toujours selon une ordonnance allant jusqu'aux moindres détails et déterminent dans l'acte de procession proprement dit un agencement ingénieux. "Viatique", ce poème de Birago DIOP (que M. KANE cite dans son essai sur les contes d'Amadou Coumba, pour mieux étayer son point de vue sur la question), en dit long.

#### VIATIQUE

"Dans un des trois canaris  
Des trois canaris où reviennent certains soirs  
Les âmes satisfaites et sereines,  
Les souffles des ancêtres,  
Des aïeux qui furent des sages,  
Mère a trempé trois doigts,  
Trois doigts de sa main gauche :  
Le pouce, l'index et le majeur ;  
Moi j'ai trempé trois doigts  
Le pouce, l'index et le majeur.

---

45.- *Memel FOTE.- Art. loc. cit. (page 44).*

Avec ses trois doigts rouges de sang  
De sang de chien,  
De sang de taureau,  
De sang de bouc,  
Mère m'a touché par trois fois  
Elle a touché mon front avec son pouce  
Avec l'index mon sein gauche  
Et mon nombril avec son majeur.  
Moi j'ai tendu mes doigts aux vents  
Aux vents du Nord, aux vents du Levant  
Aux vents du Sud, aux vents du Couchant  
Et j'ai levé mes trois doigts vers la lune  
Vers la lune pleine, la lune pleine et nue  
Quand elle fut au fond du plus grand canari.  
Après j'ai enfoncé mes trois doigts dans le sable  
Dans le sable qui s'était refroidi.  
Alors Mère a dit : "Va par le monde, va !  
Dans la vie ils seront sur tes pas".

Depuis je vais  
Je vais par les sentiers et sur les routes,  
Par delà la mer et plus loin, plus loin encore,  
Par delà la mer et par delà  
Et lorsque j'approche les méchants  
Les hommes au coeur noir,  
Lorsque j'approche les envieux  
Les hommes au coeur noir  
Devant moi s'avancent les souffles des Aïeux".

Birago DIOP "Leurres et Lueurs".  
Présence Africaine - Paris, 1960.

Birago évoque là un rituel lié à la MAGIE du NOMBRE, dont il semble parfaitement conscient.

Ce serait cependant faire fausse querelle à Mohamadou KANE que de lui reprocher de faire prévaloir l'aspect rythmique du NOMBRE au détriment de ses possibles significations symboliques ou cosmogoniques, car le rythme participe aussi, comme du reste l'atteste la plupart des mythologies, du langage divin et de la création originelle. C'est ce que notait fort judicieusement Emile MALE qui affirmait :

"Le charme de la danse réside dans un rythme, c'est-à-dire dans un nombre ; mais il faut aller plus loin : la beauté elle-même est une cadence, un nombre harmonieux. La science des nombres est donc la science même de l'univers ; les chiffres contiennent le secret du monde" (46).

#### LE SYMBOLISME COSMIQUE

Une des thèses majeures de L'imagination symbolique de Gilbert DURAND consiste à montrer qu'il existe au-delà des déterminismes sociologiques particuliers, un certain nombre de grands symboles qui participent à une "sorte de logique qualitative universalisable" (47).

L'auteur est d'ailleurs sur ce point précis, très explicite. Il écrit :

"Le niveau culturel fournit donc un langage symbolique déjà universalisable. Les grands symboles technologiques et astrobiologiques : le soleil, la lune, les points solsticiaux, l'arbre, la céréale, la pluie, le breuvage, le feu et les briquets, le tissu et les métiers à tisser, le fer et la forge, le pot et la poterie constituent des sortes de substantifs symboliques polarisés par un couple de patterns culturels facilement déchiffrables" (48).

G. DURAND reconnaît cependant que si

"raconter le mythe émerge à la singularité conventionnelle des synthèmes (...) COMPRENDRE le mythe (par conte) fait appel au sens du mythème lui-même" (49).

---

46.- Emile MALE.- 'L'Art religieux du XIII<sup>e</sup> s. en France - Tome I, Paris Arm. COLIN (page 41).

47.- Gilbert DURAND.- 'L'imagination symbolique . op. cit (page 103).

48.- Ibid. page (103 et 104).

49.- Ibid. page (103).

Ce serait cependant faire fausse querelle à Mohamadou KANE que de lui reprocher de faire prévaloir l'aspect rythmique du NOMBRE au détriment de ses possibles significations symboliques ou cosmogoniques, car le rythme participe aussi, comme du reste l'atteste la plupart des mythologies, du langage divin et de la création originelle. C'est ce que notait fort judicieusement Emile MALE qui affirmait :

"Le charme de la danse réside dans un rythme, c'est-à-dire dans un nombre ; mais il faut aller plus loin : la beauté elle-même est une cadence, un nombre harmonieux. La science des nombres est donc la science même de l'univers ; les chiffres contiennent le secret du monde" (46).

#### LE SYMBOLISME COSMIQUE

Une des thèses majeures de L'imagination symbolique de Gilbert DURAND consiste à montrer qu'il existe au-delà des déterminismes sociologiques particuliers, un certain nombre de grands symboles qui participent à une "sorte de logique qualitative universalisable" (47).

L'auteur est d'ailleurs sur ce point précis, très explicite. Il écrit :

"Le niveau culturel fournit donc un langage symbolique déjà universalisable. Les grands symboles technologiques et astrobiologiques : le soleil, la lune, les points solsticiaux, l'arbre, la céréale, la pluie, le breuvage, le feu et les briquets, le tissu et les métiers à tisser, le fer et la forge, le pot et la poterie constituent des sortes de substantifs symboliques polarisés par un couple de patterns culturels facilement déchiffrables" (48).

G. DURAND reconnaît cependant que si

"raconter le mythe émerge à la singularité conventionnelle des synthèmes (...) COMPRENDRE le mythe (par conte) fait appel au sens du mythème lui-même" (49).

---

46.- Emile MALE.- 'L'Art religieux du XIII<sup>e</sup> s. en France' - Tome I, Paris Arm. COLIN (page 41).

47.- Gilbert DURAND.- 'L'imagination symbolique' . op. cit (page 103).

48.- Ibid. page (103 et 104).

49.- Ibid. page (103).

Le mot "comprendre" (souligné par l'auteur lui-même) doit être pris à son sens le plus "linguistique", c'est-à-dire comme l'acte d'intelligibilité par lequel un sujet SAISIT l'objet-message dans le processus ordinaire de la communication. (Dans ce contexte précis, le langage propre du mythe).

Si d'un autre côté, on tient compte du fait que le symbole n'existe que parce qu'il est structuré selon des patrons culturels particuliers, il apparaît désormais plus qu'impérieux de recourir au contexte (éthique et linguistique) du groupe qui a produit le texte, pour pouvoir cerner les nombreux contours du discours mythique.

C'est ce qu'avait compris E. SAPIR qui, analysant certains aspects du langage humain qu'il définit comme étant avant tout

"une actualisation vocale de la tendance à voir la réalité de façon symbolique" (50)

insistait sur la nécessité de saisir le langage comme le lieu où s'exerce le mieux, les rapports entre l'homme et le monde qui l'entoure. E. SAPIR précise :

"Toute activité linguistique suppose l'imbrication étonnamment complexe de deux systèmes isolables que l'on désignera de façon schématique comme un système référentiel et un système expressif" (51).

Là, réside, nous semble-t-il l'idée maîtresse qui sera au coeur même de la problématique de l'éthnolinguistique, cette discipline qui se donne pour domaine d'intervention l'expérience sociale perçue à travers les prismes du langage.

En regard de ses considérations qui orientent, de nos jours, les recherches pluridisciplinaires en matière de tradition orale, il paraît plus qu'évident que rien ne puisse édifier davantage sur les structures profondes de la mentalité d'un groupe que les textes oraux qu'il a produit. C'est à juste titre que G. CALAME-GRIAULE définissait le conte comme

"l'expression d'une certaine vision du monde dont les thèmes fondamentaux apparaissent à travers eux sous une forme symbolique" (52).

---

50.- E. SAPIR.- *Linguistique* Edit° de Minuit, 1968 (page 41).

51.- E. SAPIR.- *Linguistique* op. cit. (page 37).

52.- G. CALAME-GRIAULE.- "Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines" in *Langages* - N° 18 ; juin 1970 (page 34).

Cette symbolisation qui est consubstantielle au langage esotérique du mythe ("guide symbolique de la culture" comme aurait dit SAPIR) mène, dans le cas de la culture wolof, à l'idée d'une TRANSCENDANCE INFINIE qui se pose comme FORCE SUPREME. Figurent, en effet, parmi les thèmes qui inspirent la pensée symbolique et qu'attestent à la fois les mythes, les contes, les rites et les croyances, quelques uns qui développent des liens que l'homme, dans la perspective d'une sacralisation, entretient avec l'environnement cosmique (végétal, animal, écologique etc.).

Le Wolof croit en une unité absolue du COSMOS qui aurait pour fondement l'existence, en toute chose, d'une sorte

"d'énergie en instance, impersonnelle, inconsciente répartie dans tous les hommes, animaux, végétaux, dans les êtres surnaturels, dans les choses, dans la nature..." (53).

Les divers composants du cosmos ont valeur de symbole, au sens que DURAND donne à ce concept ; c'est-à-dire des images qui, dans leur

"dynamisme instauratif à la quête du sens, (constituent) le modèle même de la médiation de l'Eternel dans le temporel" (54).

Tout se passe ici, comme si pour le Wolof,

"la Nature n'est jamais exclusivement "naturelle" : elle est toujours chargée d'une valeur religieuse" (55).

Nous ne sommes pas si éloignés de cette saisie impressionniste qui caractérise la perception du monde chez la plupart des peuples négro-africains et qui a fait dire à Louis Vincent THOMAS :

"La conception d'un monde arbitraire, obscur ou irrationnel, semble méconnue en Afrique traditionnelle. L'Homme noir tout d'abord donne un sens à l'univers total, à ses dimensions segmentaires, aux phéno-

---

53.- Marcel GRIAULE.- 'Masques dogon' (chapitre IV) cité par Memel FOTE "Rapport sur la civilisation animiste". Actes du colloque sur les Religions. Abidjan, 1961. Présence Africaine (page 37).

54.- G. DURAND.- L'imagination symbolique op. cit. (page 125).

55.- Mircea - ELIADE.- Le sacré et le profane op. cit. (page 99).

mènes qui s'y déroulent. En humanisant ou plutôt en hominisant la nature, système d'intentions et de signes, il affirme ainsi l'amorce de son pouvoir. Et il a une telle foi dans la puissance de son verbe qu'il n'entreprendra aucune action (creuser une pirogue, préparer un poison, ensemercer un champ) sans prononcer les paroles rituelles qui rendront l'action efficace" (56).

### Le CIEL (Asamaan)

L'on s'étonnera peut-être que dans la plupart des contes et mythes wolof, le ciel n'ait pas, en dehors de quelques rares allusions, une existence propre. Ceci s'explique. Dans la cosmogonie originelle des Wolof, le ciel n'existait pas, en lui même, comme une entité cosmique différente des autres. Il était plutôt intégré à une perception globale de l'espace tout entier.

Cela est d'ailleurs corroboré par la profusion des mythes qui traitent de l'hiérogamie cosmique et selon lesquels la Création résulterait d'un accouplement du Ciel et de la Terre. Le concept wolof JAWW est la réalité qui désigne le COSMOS, l'espace crée, est plus englobant. Il implique ce que l'on a appelé "Asamaan" (qui désigne le "ciel" au sens restrictif du terme : "l'en-haut"), la terre, les eaux...

Le terme "Asamaan", emprunt linguistique d'origine arabe (AZAMAHU) introduit dans la vision du monde traditionnelle des Wolof, une innovation de taille. Il a, en effet, concouru à la localisation de l'être suprême, créateur transcendant quelque part dans les cités célestes. On dit que Dieu habite "le septième ciel" or, on le sait bien, dans les conceptions animistes pures, c'est à la "Terre" que revient ce primat d'hiérophanie première. Elle y est supposée abriter le règne originel et éternel, elle est l'au-delà où vivent les Ancêtres morts et les génies.

---

56.- Louis Vincent THOMAS.- *Les religions d'Afrique noire* (page 14)  
cité par Honorat AGUÉSSY "*Visions et perceptions traditionnelles*"  
in *Introduction à la culture africaine* ; Paris UGE, UNESCO, 1977  
(page 149).

Comme le notait fort justement ELIADE :

"L'Etre suprême de structure céleste ne conserve sa place prépondérante que chez les peuples pasteurs (...) il acquiert une situation unique dans les religions à tendance monothéiste (Ahura - Mazda) ou monothéiste (Jahvé - Allah)" (57)

Cela ne signifie cependant pas pour autant que le ciel (l'en-haut ou plus exactement Kawgi) n'ait bénéficié d'aucun statut sacré dans les croyances wolof. Au contraire. Le ciel, "porteur des astres, réservoir des eaux et théâtre des orages" était associé à des divinités secondaires (des génies) qui le peuplent et qui s'y manifestent.

Ce sont ces génies-là, que le Wolof implorait à travers les fastes rituels du Baaw-naam, quand à l'approche de l'hivernage, les pluies tardent à tomber.

Ces divinités secondaires différentes du CREATEUR SUPREME étaient conçues comme étant les fécondateurs de la terre, c'est-à-dire

"les auxiliaires de sa parèdre, la Terre - Mère" (58)

\* La TERRE (Suuf)

"Nit suuf, suuf, suuf rek"

Ce mythe-adage que nous avons tenté d'analyser dans le chapitre sur les "Modalités surnaturelles de la révélation de l'espace", résume de façon allégorique tout le symbolisme qui affère à la "TERRA-GENITRIX" d'où sortirent les hommes, les génies, les animaux et les choses et où tout retournera.

"TELLUS - MATER", la terre est aussi symbolique de ce lien ombilical qui unit l'homme au règne de l'AU-DELA intra-terrien où vivent dans l'éternité génies et ancêtres morts.

---

57.- Mircéa ELIADE.- 'Le sacré et le profane' op. cit. (page 104).

58.- Ibid (page 105).

Elle marque également cet attachement quasi-mystique de l'homme wolof à la "terre de ses aïeux" (suufu maam) qui est aussi la "terre de ses dieux" et qui est lié à la persistance de

"ce sentiment de structure cosmique qui dépasse de beaucoup la solidarité familiale et ancestrale" (59)

\* L'ARBRE (Garab)

"NIT, NITAY GARABAM" ("L'Homme est ARBRE pour l'homme")

Dans les contes wolof, l'image de l'arbre apparaît comme une des figures symboliques les plus prégnantes. Cela s'explique par le fait que l'arbre intervient aussi bien dans la vie matérielle que dans le rituel.

Le mot wolof GARAB implique l'idée de protection pour l'homme et ce en divers aspects. Il serait d'un point de vue étymologique formé de la fonction des deux expressions suivantes : "Gaar" qui signifie "protéger, défendre" et "Rab", terme qui dans une certaine mesure renvoie aux génies malveillants. Il aurait alors pour sens : "ce qui protège du RAB" (Liy gaari rab). L'Arbre, en effet, est REMEDE, il est aussi la vie ou plus exactement ce qui donne la vie. C'est là, un des sens possibles que peut renfermer le proverbe wolof : "Nit nitay garabam". (L'Homme se doit d'être ARBRE pour son prochain, il doit en être le remède et aussi le nourricier et le protecteur car :

"Par son ombre qui met à l'abri du Soleil, par son feuillage qui protège de la pluie, par son tronc éventuellement creux pouvant servir de refuge, l'arbre est protecteur (...)

(Il est aussi) un donneur de biens essentiels et particulièrement de nourriture" (60).

---

59.- M. ELIADE.- "Le sacré et le profane" op. cit. (page 120).

60.- G. CALAME-GRIAULE.- "Introduction" in "Le thème de l'arbre dans les contes africains" ; Paris ; SÉLAF (Tome I) 1969 (page 21).

La référence à l'étymologie du mot introduit des controverses au niveau des sens possibles de l'expression garab. "Liy gaar rab" signifie également "ce qui protège le rab". Ce sens est d'autant plus crédible que pour les Wolof, la plupart des génies errants et malveillants trouvent refuge et protections dans certains arbres comme le Bawobab (guy) ou le tamarinier (daxaar). Ces propos d'Amadou Coumba rapportés par son disciple le confirment.

"Le tamarinier est, de tous les arbres, celui qui fournit l'ombre la plus épaisse ; à travers son feuillage que le soleil pénètre difficilement, on peut apercevoir, parfois en plein jour, les étoiles ; c'est ce qui en fait l'arbre le plus fréquenté par les génies et les souffles, par les bons génies comme par les mauvais, par les souffles apaisés et par les souffles insatisfaits" (61).

C'est cette image de l'arbre-receptacle de puissances mystiques qui en fait l'élément initiateur par excellence, thème qui exploite très largement les mythes et contes wolof.

Au surplus, faudrait-il noter que la polyvalence fonctionnelle afférant au symbolisme de l'arbre (et qu'ont soulignée à la suite de M. ELIADE, les nombreux chercheurs réunis autour de Geneviève CALAME-GRIAULE) est effectivement attestée dans les récits wolof (62). Cela nous amènerait à convenir avec l'auteur du Traité d'Histoire des religions que

"Le mode d'être du Cosmos et en premier lieu sa capacité de se régénérer sans fin est exprimé symboliquement par la vie de l'arbre" (63)

\* L'EAU (Ndox)

L'importance de l'élément eau dans les représentations imaginaires du Wolof est d'une évidence remarquable, ceci est d'ailleurs attesté par le travail magistral d'O. MARONE dont une partie a été publiée au Bulletin de l'IFAN en 1969 sous le titre : "Essai sur les fondements de l'éducation sénégalaise à la lumière des métaphores aqueuses de la langue wolof".

---

61.- Birago DIOP.- "Les Mamelles" Cf. Les contes d'Amadou Coumba op. cit. (page 36).

62.- Cf. Geneviève CALAME-GRIAULE (éditeur). Le Thème de l'arbre... op. cit.

63.- Le Sacré et le profane op. cit. (page 126).

La thèse fondamentale à laquelle aboutit la recherche entreprise par cet auteur, c'est l'existence chez les Wolof

"d'une symbolique existentielle qui consacre la prépondérance de l'élément aqueux dans l'univers de l'homme" (64).

L'eau est, dans la plupart du récits où elle est évoquée, associée soit au mystère de l'apparition, soit alors à celui de la disparition. Elle consacre une dialectique de l'immersion et de l'émergence.

Dans le mythe de fondation de Kër Maseen, l'ancêtre-fondateur disparaît dans les eaux océanes et en ressurgit longtemps après, par la grâce de Ndumaan la géante tortue magique pour créer aux bords du fleuve, le village auquel il donnera son nom.

De même N'Diombane, le personnage de "Petit-Mari" des contes d'Amadou Coumba va se jeter dans la mer pour éviter de commettre l'acte incestueux que voulait lui faire sa soeur.

Sa famille toute entière (sa malheureuse mère ainsi que l'impénitente) péri-ra avec lui dans le déluge. Ils seront tous engloutis par les eaux, alors que les vagues qui les emportaient, dans l'obscurité des abysses,

"s'enflèrent, roulèrent et déferlèrent dans un immense rugissement" (65).

Dans d'autres variantes du même conte, c'est Samba N'Dimbane, le frère qui est le seul à périr dans les eaux. Il en ressortira des années après, sous la forme d'un melon oblong (Xaal) que sa soeur ramassera lors d'une promenade à la plage et mangera pour mourir à son tour.

Curieux itinéraire que celui qui est symboliquement mené en sens inverse par le jumeau-oeuf dans le récit mythique du Tamb du marigot de Bundu dont l'irruption au sein de la société des hommes (la naissance insolite) trouvera son épilogue dans le retour du frère reptile de l'autre jumeau-homme aux eaux primordiales. Cet acte apaisant qui marque le retour de cet enfant mal venu à la vie des origines, introduit en même temps que ce personnage

---

64.- O. MARONE.- "Essai sur les fondements de l'éducation sénégalaise à la lumière des métaphores aqueuses de la langue wolof" in Bulletin IFAN. Série B - tome XXXI, N° 3, 1969 (page 807).

65.- Birago DIOP.- Les contes d'Amadou Coumba op. cit. page 162 (Cf. "Petit mari").

surnaturel se voit consacrer au panthéon des Maam (génies), l'idée d'une sécurité retrouvée.

On retrouve là, une structure symbolique qui s'harmonise parfaitement avec celle du thème universel du DELUGE qu'on retrouve dans toutes les civilisations et qui confère invariablement à L'EAU, ce pouvoir sacré d'objet purificateur et régénérateur, magistralement interprété par M. ELIADE dans ce passe

"tant sur le plan cosmologique que sur le plan anthropologique, écrit-il, l'immersion dans les eaux équivaut non à une extinction définitive, mais à une réintégration passagère dans l'indistinct, suivie d'une nouvelle création, d'une nouvelle vie ou d'un "homme nouveau" selon qu'il s'agit d'un moment cosmique, biologique ou sotériologique" (66).

Le point de vue de Gaston BACHELARD, développé dans une toute autre perspective, corrobore l'argument d'ELIADE. Celui-ci écrit dans ses essais sur l'imagination de la matière:

"L'eau est vraiment l'élément transitoire. Il est (sic) la métamorphose ontologique essentielle entre le feu et la terre" (67).

Et BACHELARD, renchérit sur une lancée qui trouve son illustration la plus pertinente dans le contexte de la culture wolof. Il ajoute :

"L'Etre voué à l'eau est un être en vertige. Il meurt à chaque minute, sans cesse quelque chose de sa substance s'écroule" (68).

Les Wolof croient effectivement (à leur manière s'entend !) à l'existence de "l'homme-d'eau", de cet "homme voué à l'eau" comme disait BACHELARD ; c'est le NITU NDOX ou NDOX-NDOX. A en croire O. MARONE.

"L'Homme-d'eau ne fait pas partie de l'espèce humaine véritable sa nature d'homme est interprétée comme une manifestation phénoménale de la nature. Il lui est impossible de vivre durablement en société humaine, s'il ne reçoit pas un apport continu et renouvelé de force vitale, de soutien, de réanimation" (69).

---

66.- Le sacré et le profane op. cit. (page 111).

67.- L'eau et les rêves - Paris - Librairie José Corti 1979 (page 8 et 9).

68.- *Ibid* (page 8 et 9).

69.- O. MARONE.- Article, loc. cit. (page 808).

Cela est juste. Faudrait-il peut-être simplement ajouter que le NDOX-NDOX est un phénomène typique des groupes vivant sur les côtes océaniques et aux environs des cours d'eau, fleuves, lacs, rivières... etc. ; (comme les Lébu, Guet-Ndariens, Waalo-Waalo et autres populations wolof pêcheurs) et que même après qu'il ait consenti à vivre avec les hommes (puisqu'il "disparaît" généralement en bas âge), l'intégration sociale du NITU NDOX restera quand même toujours à faire. La raison en est bien simple, le NITU NDOX appartient à un autre règne que celui des vivants.

Il est à la limite considéré comme un transitaire. Sa fonction sociale consistera par conséquent à jouer ce rôle d'intermédiaire entre les hommes et les génies de l'eau, ses ancêtres. A Saint-Louis il en existe un, le sieur S.D. Il est connu de toute la ville grâce à ce pouvoir surnaturel qu'il a de rester plusieurs heures parfois une journée entière dans l'eau du fleuve. Il a le don miraculeux de voir dans l'eau. C'est lui d'ailleurs qui extirpe du fleuve les noyés, chaque fois qu'il se produit une catastrophe de la sorte. L'auteur de ces lignes a plus d'une fois été témoin de ses exploits.

Le NITU NDOX n'est pas toujours exclusivement de sexe masculin. Il existe des filles NDOX-NDOX aussi.

Parvenues à l'âge adulte, celles-ci deviennent des voyantes, quand bien même, elles sont toujours considérées, comme les NDOX-NDOX hommes, comme étant des débilés mentaux. C'est d'ailleurs généralement lors de leurs crises aiguës d'hystérie (dénommées) par les Wolof Njelum Gangëri) que leur apparaît ce don de voyance qui leur permet de lire l'avenir et de crier tout haut les éventuels dangers qui s'abattront sur le groupe (noyade d'enfants, incendie, la mort d'une vieille personne... etc.).

Les mystères liés à la présence des génies aquatiques foisonnent dans l'univers des croyances wolof. M. Amadou NDIAYE, chercheur au CEC de Dakar en rapporte des exemples intéressants dans le numéro spécial de la revue DEMB AK TEY, consacré aux "Naisances extraordinaires" (70). Cela veut dire

---

70.- Cf. Amadou NDIAYE.- "  
in DEMB AK TAY N°

"  
CEC, Minist. de la Culture du Sénégal.

simplement que dans le cas de la société wolof, le symbolisme de l'eau n'est pas unique, il comporte tout au contraire une pluralité d'aspects qui peuvent parfois même se contredire ; ce qui justifie dans une certaine mesure, la signification qui lui est donnée dans la poétique de BACHELARD ; cet auteur écrit :

"Il y a sous les images superficielles de l'eau, une série d'images de plus en plus profondes, de plus en plus tenaces (...) l'eau est aussi un type de destin, non plus seulement un vain destin des images fuyantes, le vain destin d'un rêve que ne s'achève pas mais un destin essentiel qui métamorphose sans cesse la substance de l'être" (71).

Cette randonnée à travers les méandres de l'imaginaire des Wolof, nous aura conduit au seuil d'un labyrinthe dont nous prenons conscience de l'immensité obscure. Et, nous est venu tout de suite à l'esprit cette autre vérité de Wolof Njaay qui voulait que :

"Soo sumbee saw yoon, dem ba ca biira biir

Xamattoo foo jëm, li gën mooy nga delu ci say tank ya"

("Si tu engages une route qui, chemin faisant, se multiplie subitement en une série d'autres voies qui font que tu ne retrouves plus celle qu'il te faut emprunter pour être à destination, le mieux serait pour toi de retourner sur tes pas").

Cette recommandation nous est apparue d'autant plus opportune qu'il est tout à fait certain que ce domaine sur lequel nous empiétons est si vaste qu'il dépasse largement les limites de cette étude.

Il existe à côté de ces symboles cosmiques que nous avons tenté d'investir (le ciel, la terre, l'eau, l'arbre... etc), d'autres, non moins importants qu'il ne nous a pas été possible d'étudier dans ce chapitre. Nos récents entretiens avec nos "maîtres-de-la-parole" (Griots, Vieillards, Sages...) nous ont révélé l'existence au sein de la société wolof de mythes intéres-

---

71.- L'eau et les rêves ... op. cit. (page 8).

sants sur l'origine du feu, sur le pourquoi de cette sacralité qui entoure le "fer" et la catégorie sociale qui en constitue les ayants-droits ; c'est-à-dire les forgerons... etc.. Dans nos travaux à venir nous tacherons de focaliser nos recherches sur ces mythes, pour jeter plus de lumière sur l'obscur univers des symboles.

Reste simplement à poser l'hypothèse qui nous permettra ce moment venu, d'être encore plus systématique dans ce qui ne sera en définitive qu'une tentative seconde d'élucidation de la fonction essentielle du symbole et de l'imagination symbolique d'une manière générale. La note juste sur cette question intéressante à plus d'un titre, nous semble venir de G. DURAND qui concluait une de ses études sur ces propos si éclairants :

"... après avoir instauré face à la mort, la vie, et face au dérèglement psychosocial, le bon sens de l'équilibre (...) le symbole, face à l'entropie positive de l'univers, érige enfin le domaine de la SUPREME VALEUR et équilibre l'univers qui passe, par un Etre qui ne passe pas, à qui appartient l'éternelle Enfance, l'éternelle aurore, et le symbole alors débouche sur une théophanie" (72).

---

72.- G. DURAND.- L'imagination symbolique *op. cit.* (page 112).

### CHAPITRE III.

#### LES CATEGORIES DU SURNATUREL :

#### LES PERSONNAGES ET LEURS POUVOIRS (ESQUISSE D'UNE TYPOLOGIE).

S'il est un point sur lequel convergent la plupart des travaux ethnologiques et ceci, malgré les divergences méthodologiques et la diversité des projets que se sont donnés les auteurs, c'est bien évidemment sur l'importance unanimement reconnue des phénomènes dits "surnaturels" dans le vécu Espace-temps des gens de ce continent.

Lucien Levy-BRUHL disait dans un de ses écrits d'avant les Carnets que, pour le nègre :

"les miracles sont plus que quotidiens (...). Par l'effet de ces interventions continues des puissances invisibles, la distinction entre la nature et le surnaturel s'estompe et tend à s'effacer. Dans un grand nombre de circonstances, la pensée et l'action du primitif passent de l'un de ces mondes à l'autre sans s'en apercevoir..." (1).

Poussant ce raisonnement à son point maximal, Levy-BRUHL en conclut à l'existence chez le nègre d'une "catégorie affective du surnaturel" qui serait d'essence biologique.

On retrouve cet argument, développé il est vrai dans une toute autre perspective, chez B. HOLAS pour qui, en Afrique d'une manière générale :

"Toute existence, en fait, se trouve expliquée par un cycle de récits qui introduisent, à partir du néant primordial, la déité suprême, autrement dit, la substance dynamique fondamentale sur laquelle reposera la vision générale du cosmos, cet infini au centre duquel se situe l'homme lui-même. Voici donc le point de départ d'une authentique réflexion philosophique d'où sortiront dieux, génies, héros civilisateurs et tout le reste. Cette armée d'êtres surnaturels nourrira désormais les spéculations métaphysiques..." (2).

- 
- 1.- Lucien LEVY-BRUHL.- Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive (Avant-propos ; page XXXVI et XXXVII. - Paris : Librairie Félix - Alcan, 1931.
  - 2.- Boukimil HOLAS.- Les dieux d'Afrique Noire. - Paris : Paul GEUTHNER 1968 (pages 13 et 14).

Dans son ouvrage intitulé "Les religions de l'Afrique", Ernest DAMMAN esquisse, après avoir décrété qu'"aucune religion n'est née en Afrique", ce qui, selon lui, constitue la différence fondamentale entre le "primitif" qu'est l'Africain et l'Européen civilisé ; il affirme :

"Il y a (...) entre lui (l'Africain) et le "civilisé", une différence qui ne consiste pas avant tout dans les facultés accrues : je crois qu'elle consiste plutôt en ceci que le primitif est chez lui dans l'ensemble de son milieu ; il en fait partie et vit parfaitement de lui et en lui, il ne s'est pas encore "distancié" : organique ou non, la nature lui importe également, la transcendance et l'immanence, l'objectivité et la subjectivité ne font pas de différence pour lui. Tout cela est différent chez le civilisé, qui ne vit ni du, ni dans le tout. Ainsi, le primitif est à un degré antérieur de l'évolution historique." (3).

Cette conception farouchement "ethnocentriste", n'innove en rien les fameuses théories de HEGEL, (contenues dans ses leçons d'introduction à La philosophie de l'Histoire), qui voulaient que l'Afrique, continent de l'A-HISTOIRE, demeurât jusqu'au jour où le grand maître de la pensée occidentale eut l'idée de réfléchir sur la question d'une Histoire universelle, ce monde sans culture ni civilisation, sans Etat ni moralité, sans Droit et sans religion. (4).

Dans la mouvance de ces thèses tombées en désuétude depuis les travaux de Leo FROBENIUS, de Claude LEVI-STRAUSS et ceux de Marcel GRIAULE, E. DAMMANN à qui ce siècle et demi d'évolution des idées ne semble pas avoir ouvert les yeux sur l'exacte vérité de l'histoire africaine, renchérit sur ces propos :

"Lié à son milieu, le primitif fait sans cesse l'expérience que

---

3.- Ernest DAMMANN.- Les religions d'Afrique Noire ; Paris : Payot 1964 (page 15).

4.- ... de l'Afrique (voir ...)

ce milieu est plus fort que lui. La maladie et la mort, l'inconfort, et l'hostilité, l'insuccès à la chasse, la sécheresse, la mortalité du bétail et la famine ne sont que quelques exemples de ce que tout africain a souvent subi. Certes lui a déjà tenté de s'opposer à ces obstacles ; peut-être connaissait-on à date très ancienne quelque médecine dont on pouvait espérer le succès. Malgré presque toujours l'homme était en face d'une "transcendance" qu'il ne pouvait défier. Comme il était déjà un être pensant, il tenta de se faire une idée précise de cette Puissance qui le dominait. La pensée causale lui est parfaitement familière. Sans doute il ignore la causalité que NOUS connaissons, pour avoir observé la nature et sondé l'histoire. Sa "pensée causale" a une autre origine et une autre méthode. Pour lui la "transcendance" à laquelle il est lié a son siège sur un autre plan : la religion." (5).

(X) On est bien tenté, bien que notre propos ne soit pas de discuter ces affirmations péremptoires (puisqu'il n'est pas autrement si l'on sait que DAMMANN n'a des ethnies africaines dont il fait allusion dans son livre qu'une connaissance superficielle et qu'il aurait probablement connues, comme son maître à penser, en son temps, que par le biais des relations qui lui ont été faites par certains voyageurs européens), de demander à cet auteur quel est le sens précis qu'il donne au mot RELIGION dans ce contexte. Etant entendu qu'au départ il niait l'existence en Afrique de toute forme religieuse durable. Cette incohérence apparente ne fait que refléter l'ignorance et les préjugés qui sous-tendent ces types d'études dont le crédit scientifique est de nos jours, largement sujet à caution.

D'autres études plus sérieuses entreprises par d'autres Européens qui n'avaient pas les mêmes préoccupations ni les mêmes motivations que leurs prédécesseurs, sont venues fort heureusement rectifier le

---

5.- *Les religions de l'Afrique - Op. cit (page 15 et 16).*

tir. Figure parmi ces travaux dont l'énumération serait trop longue l'Oedipe africain de Marie Cecille et Edmord ORTIGUES. Mohamadou KANE disait, non sans raisons, que les auteurs de cet ouvrage ont parfaitement réussi à y montrer que :

"l'Afrique auquel s'adresse (les) contes, est toute sa vie, accompagné d'un cortège de génies, de démons dont les manifestations quelques rares et imprévisibles qu'elles soient, l'incitent à accepter le merveilleux comme relevant de l'ordre de la vie" (6).

Le simple esquisse d'une typologie des catégories du SURNATUREL, telle que nous l'envisageons dans ce chapitre, demanderait à être précédée d'un certain nombre de premisses théoriques. La rectification de ces questions soulevées par les ouvrages respectifs de L. LEVY-BRUHL et d'Ernest DAMMANN en constitue une.

La plupart des thèses émises par ces deux auteurs comptent parmi ces allégations d'ethnologues étrangers qui ont été la source de ce malentendu que Melville HERSKOVITS a signalé ; ce dernier écrit :

"En Europe et en Amérique, nous avons peut-être les sociétés les plus hautement spécialisées que le monde ait jamais connues, dans lesquelles la compartimentation de l'effort est égalée par une répartition de la participation. Pour quiconque, non initié à l'étude scientifique des différences culturelles, vient d'une société de cette espèce, l'omniprésence du facteur religieux dans le comportement religieux de l'Africain est très frappante. Ceci semblerait expliquer réellement l'usage courant et fallacieux qui consiste à souligner exagérément que l'Africain est orienté vers le Sacré, que le naturel et le surnaturel ne sont pas phénoménologiquement séparés et que les canons africains de temps d'espace et de volume ont un caractère mystique." (7).

---

6.- Mohamadou KANE.- Essai sur les contes d'Amadou Coumba. Op. cit (page 154).

7.- Melville J. HERSKOVITS.- "La structure des religions africaines" in Colloque sur les Religions - Abidjan 1961, Présence-Africaine. (page 75).

Sans toutefois discuter du problème de fond que soulève cette réflexion, nous signalerons simplement qu'il s'agit là de propos honnêtes et dignes d'un chercheur averti de ses propres limites mais tout de même soucieux de l'objectivité de l'analyse des faits .

Il faudrait, pour dépasser cette excroissance, rappeler, (avant de s'aventurer à nouveau dans la mosaïque des représentations de l'imagerie magico-religieuse de Wolof qui forme ce que B. HOLAS appelle "l'ordre hiérarchique du monde invisible" (8), ce qui au début de ce travail, nous avons tenté de définir comme étant le domaine où pourrait se circonscrire le SURNATUREL.

La "SURNATURALITE" d'un phénomène n'est pas une chose qu'il est aisé de decreter ipso-facto et ceci, eu-égard au caractère relatif des cultures où ce phénomène a pu être observé mais également et surtout, parce qu'il existe pour désigner ce qui sort de la "nature" des choses et échappe pour ainsi dire à toute possibilité d'élucidation rationaliste.

Employé comme adjectif, le SURNATUREL intègre dans son concept tout ce qui touche à l'inouï, à l'imprévu, au hasard et à l'insolite qui rompt la banalité de l'existence pour laisser s'interposer cet intermédiaire "trouble-fête" et "porte-fête" dont parlait Pierre BRUNEL(9). C'est à cette signification particulière de l'expression que réfère ces propos de Weston LA BARRE :

"Les hommes craignent de reconnaître leur condition existentielle. Ils persistent à se vouloir aimés d'un père SURNATUREL aussi omnipotent et omniscient que la culture qui forma leur enfance..." (10).

---

9.- Pierre BRUNEL.- Le mythe de la métamorphose ; Paris : Armand COLIN, 1974 (page 48).

10.- Weston LA BARRE.- "Le rêve, le charisme et le héros culturel" in Le rêve et les sociétés humaines ; Paris : NRF. Gallimard. 1967 (page 46).

Employé comme substantif, le mot SURNATUREL renvoie d'une manière générale au mystère qu'exprime le mythe. Le mythe implique le SURNATUREL en cela que "Là où il y a mystère éclot le mythe" (11).

Le SURNATUREL dans cette perspective, tient également du divin, en tant que ceci pourrait être <sup>considéré</sup> <sub>v</sub> comme une zone qu'il est impossible à l'homme d'atteindre. Il se conçoit alors comme une expérience numineuse qui, comme le dit J.P. MAERTENS :

"part certes, d'une initiative indépendante de l'homme mais s'inscrit dans l'histoire de ce dernier, en modifie le déroulement et appelle à la collaboration et à la créativité" (12).

Cette définition concorde parfaitement, d'ailleurs, avec l'opinion formulée dans une optique presque identique par Raymond BOURGAULT qui postule :

"Les choses ne sont MERVEILLEUSES que dans la mesure où elles ont été dites telles, où qu'elles pourraient et devraient l'être. De ce point de vue, le merveilleux n'a rien de substantif ni de substantiel ; c'est plutôt une qualité évanescence qui épuise son être intentionnel dans la manifestation de son expression, c'est quelque chose comme un accident dépourvu de substance ou plutôt une espèce intelligible qui transsubstantié par le langage les espèces sensibles dont elle se sert pour se manifester et s'exprimer et qui a toujours besoin d'être défendue contre le bruit de fond qui menace constamment l'écoute de la parole" (13)..

Ces précisions sémantiques sont d'autant plus nécessaires qu'il nous a semblé que pour relier certaines conceptions spirituelles acceptées comme telles par un peuple, il faut impérativement interroger ce qui en constitue le véhicule au niveau de la culture (c'est-à-dire la langue), pour voir comment une notion comme celle du SURNATUREL y est articulée en rapport avec les croyances s'y rapportant.

11.- Pierre BRUNEL.- *Le mythe de la métamorphose*. Op. cit (page 46).

12.- Jean-Thierry MAERTENS.- "La désacralisation et le merveilleux religieux" in *Le Merveilleux*. "Actes du 2ème colloque sur les religions populaires" 1971. Presses de l'Ébrw. LAVAL - Québec 1973 (p.118).

13.- Raymond BOURGAULT.- "La notion de merveilleux" in *Le Merveilleux*. "Actes du 2ème colloque sur les religions populaires". Op. cit (page 17).

Il n'existe, à notre connaissance, aucun vocable dans la langue wolof qui recouperait parfaitement ce que l'Occidental par exemple, aurait aimé désigner, sous le terme SURNATUREL. Les rares expressions comme Keem-taan ("ce qui étonne") ou lu doy waar (l'extraordinaire) qui s'en rapprochent sont circonscrites à des significations trop ponctuelles pour embrasser toutes les variations de sens que nous venons de passer en revue.

Cela confirme encore une fois l'idée que nous avancerons plus haut que la mentalité des Wolof fonctionne comme une intrication complexe d'éléments divers tendant à se fondre en une même structure perceptuelle. Ce que d'autres hommes, placés dans des sphères mentales différentes, auraient volontiers fait éclater en deux catégories distinctes telles que "l'objectif" et "l'imaginaire", quand bien même il arrive souvent que cette LOGIQUE qu'ils érigent en modèle explicatif se trouve constamment en butte à des phénomènes liés ou non à leur subjectivité propre mais qui, dans tous les cas procèdent d'une "LOGIQUE" toute autre.

C'est à cet effort de rationalisation que, d'une manière ou d'une autre, va se devoir se référer cette tentative de classification que nous proposons de faire. Car, est-il besoin de le dire, réfléchir sur le MYTHE c'est déjà NE PLUS Y CROIRE TOTALEMENT.

Force est donc de reconnaître que cette typologie-ci porte en elle-même, ses propres limites "objectives". Faute de pouvoir restituer la réalité des phénomènes qu'elle se propose de sérier, dans leur vérité charrie, elle s'efforcera tout de même, au-delà de la part d'arbitraire qu'elle comporte et qui est congénitale à tout travail de taxinomie, de pallier ce manque en interrogeant perpétuellement la culture wolof dont l'étude des contes et des mythes a permis de dégager un certain nombre de constantes.

Tout d'abord et ceci les textes l'attestent, il y a une SURPOPULATION SURNATURELLE qui caractérise l'univers imaginaire des Wolof. Des créa-

ures spiritualisées de toute nature et d'origines diverses s'y cotoient à la faveur de ce jeu du syncrétisme islamo-animiste.

Ibrahima SOW a tenté dans sa Psychiatrie dynamique, de dresser l'armature de cette hiérarchie spirituelle en proposant une synthèse qui pourrait selon lui, être valable pour toutes les cultures africaines situées dans l'aire d'influence musulmane, les Wolof y compris.

"Au sommet dit-il, il y a DIEU.

Sous l'autorité directe et immédiate de DIEU : les quatre-vingt-dix-neuf Rahwan (entités purement angéliques) dont chacun, comme on sait est le "gardien" personnel de l'un des quatre-vingt-dix-neufs attributs divins principaux.

Au-dessous des Rahwan, il y a les quatre archanges (qui sont aussi gardiens des choses sacrées auprès de Dieu) :

- Djibril (Foi et révélation)
- Mikhaïl (Production sociale et lois naturelles ; c'est aussi le partageur des chances = égalisateur)
- Israhyil (Trompette du jugement dernier)
- Asraïl (Mort).

Chacun de ses quatre archanges a sous ses ordres une armée d'anges (exécutants). Au dessous, hiérarchiquement, des archanges, se trouve Iblis : ancien archange, le premier révolté incarnant le principe du Mal, provoquant toutes les tentations et qui pousserait les hommes à assouvir leurs plus mauvais penchants. Mais les actions d'Iblis peuvent être, dans l'instant neutralisées (ou annulées) par l'un quelconque des archanges. Les Seytaanés ne sont rien d'autre que les fils d'Iblis.

En hiérarchie de puissance et au dessous d'Iblis (et de ses fils les Seytaane), se trouvent les Afaarit (sing. Ifrit) qui ont comme rôle d'aller espionner dans le ciel tout ce qui concerne les hommes : leur force et leurs faiblesses, afin d'en avertir les mal-faisants humains qui s'en servent pour agresser les hommes. Les

Afaarit représentent toute la cohorte des "diables", "diablotins" et "lutins". Ce sont en fait les plus puissants Djinns (...)  
(...) Puis il y a les Khaïraïnn qui sont les doubles immédiats des hommes ; chaque homme (femme) à son Khaïraïnn (ombre)..." (14).

Cette typologie des puissances spiritualisées ne nous semble pas cadrer véritablement avec la hiérarchie des forces qui ressort de la cosmogonie des Wolof même si M. SOW affirme à certains passages de son livre qu'il existe :

"une assimilation quasi parfaite entre la hiérarchie des Etres du mésocosmos traditionnel africain et les entités et Etres du monde musulman." (15).

La raison en est que le syncrétisme qui affère à la pensée religieuse des Wolof, n'a pas atteint ce degré d'intégration de l'imagerie spirituelle musulmane.

Les Archanges dont il est question de cette classification n'ont pas dans les représentations imaginaires des Wolof (encore largement tributaires de leurs convictions animistes originelles), la même importance. De même, la place qui y revient aux TUUR, (conçus comme "doubles" de l'homme et médiateurs entre le Grand Dieu et les existants) et les RAB ("ces êtres à mi-chemin entre les symboles collectifs sereins que sont les grands TUUR et les images d'ordre fantasmatique" (16)) n'est pas réellement restituée par cette hiérarchie. Les TUUR et les RAB figurent parmi la gamme très variée de divinités médianes qui, comme le faisait remarquer très justement HERSKOVITS, :

"se fondent (...) dans la catégorie ancestrale, étant considérées comme des ancêtres de grande puissance et qui sont adorées par tous." (17).

---

14.- Ibrahima SOW.- Psychiatrie dynamique africaine ; Paris : Payot. 1977.  
(p. 56 et 57).

15.- *Ibid.* (page 57).

16.- Anadras ZEMPLINI.- L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebous du Sénégal.  
Thèse de 3ème cycle. Paris, 1968 (page 172).

17.- M.J. HERSKOVITS.- "La structure des religions africaines" *loc. cit.*  
(page 77).

L'inédaquation du schéma rapporté par I. SOW à cette hiérarchie méso-cosmique qui découle de l'étude des représentations cosmogoniques des Wolof, s'explique par le fait que les informateurs de qui cet auteur tient ses sources, sont presque tous érudits et d'origine pular, issus d'une zone culturelle où l'influence de l'Islam est déterminante et qui plus est, sont pour la plupart profondément versés dans le domaine de l'islamologie (SOW les cite d'ailleurs à la page 57 de son ouvrage).

Notre propos dans les pages qui suivent, consistera à restructurer ce schéma à partir d'un éclairage méthodologique fourni par Melville J. HERSKOVITS qui préconisait pour toute approche taxinomique des systèmes de croyances africaines ces six catégories principales :

- "1.- Le Grand Dieu (variablement appelé le Créateur, premier Moteur ou PRIMUS INTER PARES)
- 2.- Les divinités qui s'associent aux créatures
- 3.- Les esprits locaux
- 4.- Les Ancêtres et l'âme
- 5.- Le Destin
- 6.- La Magie." (18).

Cette classification qui, signalons-le, ne peut-être qu'analytique, dans la mesure où comme le précise HERSKOVITS :

"C'est seulement dans le cas d'un Africain spécialisé dans le mystère du SURNATUREL, ou dans le cas du penseur philosophique ou analytique, rare dans toute société, que l'on différencie ainsi les forces." (19).

Cette classification disions nous, nous permettra d'intégrer dans l'analyse des catégories surnaturelles, aussi bien les personnages dont il est fait mention dans les textes (contes et mythes) que quel-

---

18.- *Ibid.* (page 76).

19.- M.J. HERSKOVITS.- *Loc. cit* (page 76) ; expliquant son point de vue, cet auteur ajoute : "Pour ceux dont la vie et la destinée sont régies par ces symboles et dont la principale occupation est de veiller à ce que les rituels qui assurent leur action bénéfique, soient convenablement observés, le monde NATUREL et SURNATUREL est une pure unité qui a une signification." (page 76).

ques uns de leurs pouvoirs "extraordinaires" que l'observation de la culture wolof nous a permis de déceler. Commençons par celui qui, pour le Wolof, (animiste ou musulman) est l'alpha et l'oméga de toute chose, ce personnage dont le nom est sur toutes les lèvres et à qui on se remet dans toutes les circonstances heureuses ou non : YALLA NGEEJ.

1. LE "GRAND DIEU", ARCHITECTE DE L'UNIVERS : YALLA NGEEJ

Dans les croyances religieuses traditionnelles des Wolof, l'idée de DIEU conçu dans son unicité comme l'architecte suprême de l'univers est une d'une certitude absolue :

"Maam yalla moo sakk asamaan ak suuf saak doomu adama ak bep xetu mbindeef" (Littéralement : "L'ancêtre Yalla est celui qui créa le Ciel et la terre, celui qui créa aussi les fils d'Adam ainsi que tous les autres Etres.").

La périphrase : "doomu adama" ("les enfants d'Adam") ne doit point tromper sur l'origine de cette conception monothéiste. La référence musulmane de cette expression que les Wolof emploient pour désigner l'Humanité en tant qu'entité "distincte" des autres règnes (animal et végétal) est évidente, cependant, elle ne doit être considérée, à la limite, que comme une marque du syncrétisme islamo-animiste qui caractérise de nos jours la pensée spirituelle de ce peuple dont les traditions monothéistes multiséculaires ont été par ailleurs démontrées avec beaucoup de rigueur. Dans un des chapitres qui précèdent, nous avons essayé de montrer (Cf. supra page ) ce qui spécifiait cette conception par delà les nombreux avatars subis par le concept eu-égard à l'équivoque liées aux appellations successives de l'Etre suprême.

Reste simplement à préciser que, contrairement à ce que l'étude des

textes a permis de révéler sur d'autres ethnies africaines (20), le Dieu des Wolof, n'intervient pas dans les récits comme un "personnage" (ou actant) directement impliqué dans le commerce des autres protagonistes humains et animaux. Sa présence dans les mythes et les contes est très planante.

Il en est ainsi, même dans les récits du cycle de Toolî Kumba ndeyam Yalla (littéralement : "L'Esseulée Koumba, Yalla est sa mère") où il est souvent question d'un enfant dont personne ne veut, parce que sa mère a été la première à le rejeter mais qui, par la "grâce de DIEU", surmonte toutes les épreuves du monde et survit là où meurent tous ses autres frères ou soeurs sur lesquels s'étaient portées les affections de la mère.

Les Contes et Mythes wolof de Lylian KESTELOOT et Cherif MBODJI (Dakar, NEA page 44), ainsi le recueil de COPANS et COUTY en fournissent respectivement une variante. C'est le conte N° 60 des Contes wolof du Baol (page 151) dont le doublet dans le corpus rassemblé par L. KESTELOOT porte ce titre assez insolite de Doomu Yalla ("L'Enfant d'Allah"). Ce qui est mis en évidence à travers ces contes, c'est moins une possibilité pour DIEU d'avoir un enfant à l'instar de tout autre être vivant (Il est trop singularisé dans son UNICITE et dans Sa grandeur pour être ainsi appréhendé) que la croyance selon laquelle YALLA qui sait et voit tout, est avant tout un DIEU d'équité et de justice... Son omnipotence et son omniscience n'en souffrent pas pour autant dans la mesure où il est l'ORDONNATEUR ABSOLU des multiples variations de l'action dont il agence le déroulement et cela jusqu'à ses ultimes méandres.

---

20.- A titre d'exemples, on pourra se reporter à "L'Essai sur la littérature merveilleuse des Noirs" de F.V. EQUILBECQ publié en préface à ses Contes populaires d'Afrique Occidentale. Paris - Maisonneuve-Larose - 1972.

EQUILBECQ cite à ce propos le cas du Dieu bambara NGOUALA, et aussi OUTENOU la divinité suprême des Gourmantché. Ainsi écrit-il : "En général ces dieux sont des souverains debonnaires et qui tiennent à l'homme de très prêt : OUTENOU pardonne aux méfaits de ce sacrifiant de Fountinndouha et s'en fait le complice puisqu'il se laisse corrompre par la promesse d'un bounia. NGOUALA passagèrement géné dans ses affaires, demande du crédit à ses obligés. OUTENOU philosophe avec un marabout..." (page 66).  
"Les races qui ont imaginé ces potentats accomodants ne peuvent être ni méchantes, ni foncièrement férues de hiérarchie." (page 66).

Tics

(X) Tics de conteurs ou signe discret de la présence absente de cette figure divine, l'expression :

(Y) "Yalla mi dara tëwul def..." ("Dieu pour qui rien, n'est impossible, fit...)

revient en véritable leit-motiv dans la plupart des récits proférés. Sept fois de suite, par exemple, elle a été prononcée par la conteuse du récit intitulé : "Lawbé ba ak silëm." ("le bucheron et son écuelle") dont on retrouve une variante dans les Contes wolof du Baol de COPANS et COUTY sous le titre : "Le laobé et son vase de bois taillé" (21). A priori, cela semble paradoxal pour ce texte apparemment "profane" et dont le contenu sexuel l'emporte de loin sur tous les autres aspects, notamment la dimension spirituelle. Il s'agit là, cependant, d'un détail suffisamment édifiant quant aux fonctions plurivoques de ce DEUS-EX-MACHINA, commandeur de l'INSOLITE à certains endroits comme par exemple dans le conte de Yumana Gay, où c'est par "sa grâce" que l'orpheline sera sauvée des griffes du fauve à qui elle avait été livrée en pâture par sa marâtre.

De même, diront les conteurs de tous les récits, c'est parce que "Yalla le voulait" que Banji Koto naquit de son propre chef pour voler au secours de ses frères ; que les deux frères Sala Njaay, portaient le même nom et se ressemblaient d'une manière qui n'avait d'égale que ce don surnaturel qu'ils avaient et qui leur permettait de communiquer, même séparés par une longue distance.

Cette croyance profondément ancrée dans la mentalité qui a produit ces contes confine à l'idée d'une "PRESENCE-ABSENCE" de ce Dieu unique et suprême dont la position à la fois intemporelle et omniprésente a donné lieu aux spéculations les plus diverses de la part des historiens des religions africaines.

Ernest DAMMANN, entre autres, situe son origine et toute son explication dans la seule RATIO. Il écrit :

"La croyance à ce dieu, n'implique aucun sentiment. La meilleure

---

21.- Jean COPANS et Phillippe COUTY.- Contes wolof du Baol. Paris UGE coll. 10-18, 1976 (page 71 à 73).

façon de la comprendre est de la considérer comme le produit de l'aspect rationnel. Les Africains aussi réfléchissent et se posent des questions. Or le Grand dieu donne la réponse à bien des questions, surtout celles qui concernent l'origine des êtres et des institutions." (22).

D'autres penseurs comme MEINHOF (23) font prévaloir l'idée d'un "monothéisme naïf", conçu pour combler ce double besoin d'un "sommet reconciliant toutes les tendances divergentes" (24) et aussi d'un DIEU généralement bon et qui puisse exaucer les vœux de ces peuples qui semblent avoir forgé de toute pièce et à dessein l'idée :

"d'une Puissance du Bien inébranlable et capable de triompher de toutes les puissances hostiles." (25).

Toutes ces affirmations ne valent pas plus que ne vaut un quelconque point de vue, car dans un domaine comme celui de la religion ne peuvent en définitive prévaloir que des conceptions particulières. DAMMANN lui-même le reconnaît :

"dans le domaine de la foi, fait-il remarquer, il est impossible de faire des affirmations scientifiques (...) même à l'intérieur de la recherche empirique, poursuit-il, il semble difficile d'établir une succession convaincante." (26).

Dans des travaux plus récents et moins entravés par ces préjugés qui animaient les premiers auteurs, la question demeure encore à l'ordre du jour. La plupart d'entre eux s'accordent à reconnaître que même si

---

22.- E. DAMMANN.- *Les religions de l'Afrique*. Op. cit. (page 38).

23.- C. MEINHOF.- *Die Gottesvorstellung bei den Bantu in Central-ud Südafrika*, AMZ, L, 1923 (page 67) cité par E. DAMMANN. Op.cit (page 38).

24.- E. DAMMANN.- Op. cit (page 38).

25.- Ibid.

26.- *Les religions de l'Afrique* - Op. cit (page 39).

"La pyramide hiérarchique des entités spirituelles de ce secteur de la civilisation a donc au sommet une divinité primordiale, unique, incréée, conçue comme une substance maternelle de l'univers qui préexiste dans le sombre chaos des premiers temps." (27).

Il n'en demeure pas moins que le monothéisme n'est pas vécu chez les peuples africains de la même manière que dans les religions doctrinaires.

Une des particularités de ce DIEU animiste est d'être ce que les théologiens ont appelé un DEUX OTIOSUS c'est-à-dire une figure divine caractérisée

"par la courbe descendante de ses capacités, qui, après avoir atteint le point culminant lors des travaux de la création, se maintient sans osciller à un niveau." (28)

Bouhimil HOLAS, le "décrit", comme ressemblant en somme à

"l'individu qui a vécu une jeunesse éclatante, épuisante aussi, et qui, aujourd'hui désenchanté et un peu amer, se condamne volontairement à une retraite discrète (et dont) les enfants, semblent en effet respecter son désir de paix, à moins que ce ne soit tout prosaïquement à l'égard d'un inutile." (29).

Il précise quelques lignes plus loin.

"Mais on a pas encore oublié tout à fait ses hauts faits et on sait bien que si c'est une puissance qui dort, c'est toujours une redoutable puissance quand même. Aussi, tout en apportant des offrandes à ses subordonnées assumant l'intérim, l'homme suppose, et le précise souvent expressément, que son offrande parviendra en dernière instance au destinataire suprême." (30).

M. PARRINDER et les ORTIGUES ne sont pas prêts de dire le contraire. Le premier écrit :

"Le Dieu de l'Africain est un DEUS INCERTUS et un DEUS REMOTUS ;

---

27.- B. HOLAS.- *Les dieux d'Afrique Noire Op. cit (page 47).*

28.- *Idem (page 95).*

29.- *Les dieux d'Afrique Noire - Op. cit. (page 95).*

30.- *Idem. (page 95 et 96).*

autour de lui, subsiste toujours un halo d'indétermination. Si les questions posées par l'Européen veulent s'engager dans les détails, la réponse sera "Nous ne savons" (31).

Les auteurs d'Oedipe africain, reprenant à leur compte certains arguments développés par Amadou Hampaté BA lors des premières rencontres internationales de Bouaké (32) insistent sur le fait que :

"La religion animiste tout en invoquant et priant Dieu, n'éprouve le besoin d'en faire l'objet principal de son culte. C'est que, ajoutent-ils, DIEU est tout puissant, sa volonté ne propose aucune alternative du même genre. On vous dira : si c'est Dieu qui a envoyé cette maladie ou qui a voulu cela, alors il n'y a rien à faire. Il n'y a qu'à s'incliner (...) Il n'y a aucune alternative entre puissance inconnue et puissance maîtrisable par une alliance (...) A la différence du monothéisme biblique, l'enothéisme animiste reste mystique. Dieu demeure hors de toute catégorie juridique..." (33).

Il semble ressortir de toutes ces assertions une contradiction implicitement formulée mais majeure tout de même. Elle touche à la question fondamentale du COMMENT concilier l'extrême inaccessibilité de ce DIEU dont l'action demeure toujours hors de portée de ce que les hommes peuvent comprendre et sa constante présence dans leur vécu espace-temps ?

A en croire THOMAS et LUNEAU, il s'agit là d'une contradiction qui n'apparaît comme telle que pour l'analyste des phénomènes religieux, soucieux de démonter les mécanismes de ce que l'on pourrait appeler la structure spirituelle. Pour l'esprit qui vit intensément tout cela, "il n'y a d'opposition que formelle et le paradoxe est peut-être effectivement le chemin qui conduit le plus près du mystère du Dieu à la fois familier et inaccessible. (...) les tendances

---

31.- PARRINDER.-

32.-

33.- M.C et E. ORTIGUES.- Oedipe africain - Op. cit (page 158 et 159).

se conjugent assez bien (cela) ... montre avec assez de clarté la manière dont l'homme, dans sa vie de tous les jours, parvient à concilier ce qui nous semblerait volontiers inconciliable." (34).

## 2. LES DIVINITÉS MÉDIANES

Nous entendons par "divinités médianes", l'ensemble des puissances spiritualisées, hiérarchiquement dépendants du DIEU suprême et agissant en médiateurs entre lui et les Hommes. Elles comprennent par conséquent les catégories 2 et 3 du schéma herskovitchien, c'est-à-dire "les divinités qui s'associent aux créatures" et "les esprits"; en somme tous ces êtres surnaturels que DAMMANN appellent par commodité terminologique "les esprits" (ancêtres, démons, héros civilisateurs).

Dans le cas de la société wolof, il s'agit d'une mosaïque spirituelle comprenant outre les TUUR et les RAB, ces sortes d'êtres associés à diverses espèces de phénomènes naturels et qui ont le propre d'être "bienfaisants ou malveillants, austères ou méchants." (Herskovitch). Par la suite du syncrétisme musulman, il s'est produit au niveau de cet univers, une irruption d'autres puissances mystérieuses d'origine islamo-orientale, ce qui modifie sensiblement les données initiales de cette hiérarchie mésocosmique. M.C. et Edmond ORTIGUES montrent bien comment a pu se traduire ce processus d'enkystement au double plan des croyances et du rituel.

"Il arrive que le RAB soit assimilé dans le vocabulaire à des djiné ou saytané, des anges ou des diables en même temps que les anciens rites religieux se dégradent en pratiques magiques utilisées à des fins individuelles." (35).

Hiérarchiquement, en dessous des divinités secondaires et de leurs pendants syncrétiques, figure la merveilleuse cohue des "moyennes

---

34.- L.V. THOMAS et René LUNEAU.- *La terre africaine et ses religions*  
Paris : Larousse - Série Anthropologie - Sc. Hum. et sociales -  
1974 (page 141).

35.- *Oedipe africain* - Op. cit (page 147).

puissances", sujets humains (Nitbori - Waliyu ; Nit ñu yaa bopp, sortes de SURHOMMES) et aussi sujets animaliers, dotés d'un pouvoir exceptionnel et dont la présence dans les contes et récits mythiques est manifeste.

#### A) TUUR ET RAB

La distinction entre RAB et TUUR n'est possible qu'au niveau de la théorie ; dans la réalité, ces deux termes se confondent le plus souvent.

Nous avons essayé de montrer au début de cette étude, reprenant en cela certaines des thèses de M.C. et E. ORTIGUES et A. ZEMPLINI que la différence que l'on pourrait établir entre TUUR et RAB

"réside dans le degré de notoriété de l'esprit et de l'ancienneté de l'alliance qui les lie aux hommes." (36).

On retient généralement deux critères pour établir une différenciation entre ces deux catégories : la nominalisation et la localisation. Le nom du RAB ordinaire ne se compose en général, comme pour le cas de la personne, que d'un ou de plusieurs prénoms usuels (Tur) suivis du Sant., c'est-à-dire le patronyme.

Le nom apparaissant dans ce contexte culturel particulier comme un indice ethnique et un classificateur social, c'est-à-dire comme l'expliquent THOMAS et LUNEAU, ce qui

"place l'homme (ou la chose nommée !) dans le groupe (...) le tableau qui le qualifie, le signe de sa situation, de son origine, de son activité, de ses rapports avec les autres (...)" (37),

la nominalisation des RAB, selon les critères spécifiquement humains, introduit à partir de ce moment une pluralité qui autorise l'existence de RAB, d'ethnie, de race, d'origine et de statut social divers. Ainsi distingue-t-on dans la généalogie du célèbre Ndëpkatt de Bargny, (M. Daouda Seck, l'un des rares hommes à officier à ce jour le culte collectif des Tuuru), rapportée par les ORTIGUES, des RAB d'ethnie et

---

36.- A. ZEMPLINI.- L'interprétation et la thérapeutique du désordre mental chez les Wolof et les Lebu du Sénégal... Op. cit (page 172).

37.- La terre africaine et ses religions - Op. cit. (page 31).

de race diverses : Sereer (Ndella Diouf), Peul (Yoro Sow), Wolof-Lebou (Samba Diop), Européen (Alamdou), Maure (Cheikh Mouhamed Aïdara)... etc. A cela, il faudrait peut-être ajouter le fait que certains de ces RAB sont désignés sous leurs noms allusifs qui sont tout aussi bien, révélateurs de "l'identité" du RAB que de ses principaux attributs ; c'est le cas de Ardo le Rab berger, peul.

Les Grands TUUR qui forment cette sorte de panthéon (dont Ousmane SILLA disait qu'il

"est compliqué, confus et ne fait pas l'objet d'une représentation picturale ou plastique." (38)),

ne sont pas toujours désignés ainsi. L'etymologie de leur appellation n'est pas précise. La signification véritable de leur nom semble s'être égarée dans la mémoire des Wolof. On suppose qu'ils portent des noms d'ancêtres, en tout cas on les interpelle toujours en précédant leurs noms par le terme Maam qui signifie "l'ancêtre" : Maam Njaare (Tuur de yoff), Maam Kumba Lambaay (Tuur de Rufisque), Maam Kumba Bang (Tuur de Saint-Louis), Maam Kumba Kastell (Gorée), pour n'en citer que quelques uns.

Concernant la localisation, on suppose que les RAB qui ne sont pas encore parvenus comme les tuur, à une existence symbolique, vagabondent, alors que ces derniers sont domiciliés.

Il faudrait cependant reconnaître que les assises naturelles de ces êtres spiritualisés, qu'ils soient errants et inorganisés (RAB) ou fixés et domiciliés (TUUR) comportent toujours cette triple valence (aquatique, végétale, souterraine) soulignée par A. ZEMPLINI.

Dans de nombreux récits (contes ou mythes) où il est question de cette catégorie de "personnages", la référence à l'eau apparaît comme l'un des éléments les plus prégnants du décor dans lequel se déploie l'action. Burtégën dans le mythe de NGor (39) habite la mer. Nduku Peey,

---

38.- Ousmane SILLA.- "Religions traditionnelles et Techniques thérapeutiques des Lebu du Sénégal" in Bulletin IFAN - Série B. N°4. 1968 (page 1570).

39.- Lylilian KESTELOOT et Chérif MBODJI.- Contes et mythes wolof. Dakar-NEA, 1984 (page

L'espace qui servit de théâtre de réalisation du pacte qui allait lier Lambaay le génie des lieux à l'Ancêtre de la lignée Ndoyeen était une zone fertile, située sur la bordure océane.

Le jumeau-oeuf devenu Tamb, du mythe du marigot de Bundu, ira se jeter dans la rivière quand il fut surpris dans sa ténébreuse retraite par le regard indiscret de la femme de son frère-homme. Maam Ndumaan, retirera l'ancêtre des Seen des profondeurs océanes pour aller l'installer quelque part au bord du fleuve. La distribution géographique des lieux présumés abriter la demeure des grands TUUR témoigne de cet aspect. Lèg Daour habite la mer de Dakar (plus précisément la plage contigue à l'emplacement actuel de l'Université), Maam Njaare et Ndeu NDiongama trouvent respectivement leur lieu d'attache à la plage de Yoff au Cap-Vert et dans les marécages du Sine.

"La pointe de Sangomar est le grand lieu de rencontre des esprits (...). Elle se trouve à l'embouchure du Fleuve Saloum (...) à l'extrême sud du monde Sereer du Sine-Saloum. Les habitants de cette région la conçoivent comme le lieu de rassemblement des âmes de leurs ancêtres.

Pour les Lébous, elle est le foyer à partir duquel rayonnent et vers lequel convergent les relations complexes de l'univers du RAB. Pendant le ndöp, il y a un va-et-vient constant entre les lieux de culte et Sangomar. Les RAB plongent, tels les poissons, dans la mer et surgissent sur les côtes là où les appelle (...).

La puissance de "ce village de RAB" est celle même de la tempête : "Sangomar gronde, c'est Ndella Diouf, Sangomar gronde" chante-t-on. Mais ce grondement est aussi le roulement des tambours car c'est le lieu où les ancêtres défunt séjournent et restent en éveil (...) tout bateau qui longe cet endroit "doit s'arrêter" et y laisser une offrande. Pour y débarquer il faut faire appel à un mystérieux passeur qui vous transporte dans sa pirogue." (40).

A l'image de la Pointe du Sangomar qu'A. ZEMPLINI vient ainsi de présenter si magistralement, les autres emboûchures des fleuves, ainsi que les autres cours d'eau sont presque tous peuplés par des génies

---

40.- A. ZEMPLINI.- L'interprétation et la thérapeutique... Op. cit (page 176).

tutélaires. Maam Kumba Bang, grand Tuur de Saint-Louis habite le JUK (fleuve Sênégâl) alors que ses deux filles Maam Kumba Kantaay et Lala Xeer se partagent les deux bras du fleuve (Dex gu ndaw gi et Dex gu rey gi) dont la jonction à partir de la pointe Sud de l'île de NDar constitue l'estuaire menant au Bël (emboûchure) de Tassinair. Les Rab - gelwaar trouvent eux-aussi des attaches aux environs du Lac de MBoro.

De la même manière, on peut déceler l'existence de liens secrets mais profonds entre ces différents génies et le monde végétal. En dehors du fait qu'il est généralement considéré comme le symbole ancestral et le centre du monde "fondé" par l'aïeul, l'arbre est doublement associé à l'univers des TUUR-RAB. D'abord parce qu'ils aiment "hanter" certaines espèces arboricoles comme le Daxar (tamarinier), le Guy (le Baobab), les Xay (fromager), le benteñe (Caïlcédrat), ensuite parce que les RAB sont les dépositaires de l'occulte connaissance en matière de thérapeutique végétale ; c'est par leur biais que les Biloji (guérisseurs) et Ndèpkatt (officiants du culte de possession) accèdent aux secrets et à la vertu curative des reen et sunguf, c'est-à-dire les poudres et racines d'arbre.

La troisième et dernière valence "souterraine et terrestre" résume et prolonge les précédentes en ceci que :

"Le monde des eaux, celui de l'humidité, le monde des arbres et des sèves renvoient à l'image du sous-sol frais." (41).

De nombreux récits signalaient déjà l'importance de l'existence souterraine c'est le cas du célèbre mythe du puits de NDenip dont la fonction divinatoire avait été analysée plus haut et également du puits du conte de Xanju où la tragique histoire des deux amies allait trouver son épilogue.

Rappelons à présent, après cette parenthèse ouverte sur les communes particularités entre ces deux espèces de puissances surnaturelles, que le RAB originellement "inconnu" et errant devient TUUR à partir du

---

41.- A. ZEMPLINI.- *Op. cit* (page 177).

du moment où par un rituel particulier, il est domicilié et nommé.  
Comme l'indique justement ZEMPLINI :

"Ce sont les rituels de Samp et de Ndöp qui permettent d'identifier et de localiser le RAB (...). L'esprit ancestral ainsi nommé est honoré sur l'autel domestique par la possédée qui devient, dès lors son allié et se laisse investir par lui lors des séances publiques de possession. Grâce à ces échanges rituels, l'esprit prend sa place parmi les véritables Tuur u cossaan (les tuur de l'origine) et si le culte est suivi, si l'alliance est renouvelée de génération en génération il devient lui-même tuur." (42).

Autre particularité qui confine beaucoup plus à la similitude qu'à une distinction nette : TUUR et RAB apparaissent dans tous les cas comme des DOUBLES de l'homme qu'ils suivent partout.

L'analyse des différents mythes de fondation a permis de montrer que c'est généralement à une période critique de l'histoire des hommes que leurs "suivants invisibles" choisissent de se manifester à eux. Leur rencontre est toujours suivie d'un pacte qui conclut une alliance à l'issue de laquelle, le RAB promu au statut de TUUR, assure fécondité, richesse et connaissance à la progéniture de l'Ancêtre mythique, en contrepartie d'un appariement symbolique à "SA" descendance humaine. Il s'en suit une sacralisation de l'esprit qui va désormais faire l'objet d'un culte spécial ; c'est le TUURU.

Nombreux également sont les mythes où l'alliance du RAB-TUUR avec l'ancêtre du groupe est posé, dès le départ, en termes gemellaires : l'ancêtre et le tuur naissent jumeaux. C'est le cas du récit du mariage de Bundu (Texte M. de notre corpus) et du mythe de Maam NGesso, tuur des Damels, dont on trouvera chez ZEMPLINI quelques relations parmi lesquelles, la variante suivante

"Maam NGesso

A l'origine, il y eut des jumeaux. Celui qui sortit le premier

---

42.- *Ibid.* (page 153).

fut un enfant mâle. Le second ne se montra pas immédiatement, il est resté un morceau de placenta ("and" signifiant par ailleurs "compagnon"). Les vieux le cachèrent dans un grenier afin de la soustraire aux regards des curieux. Puis, le placenta se transforma en serpent. "Nos aïeux dit la narratrice, disaient alors que celui qui avait la forme humaine devait aller demander conseil à son frère jumeau avant de faire quoi que ce soit". En contrepatrie, on devait donner au serpent de la viande, du sang et du lait. Après avoir grandi dans le grenier, un jour, le serpent est descendu et s'est logé dans un "ök", une souche de l'arbre Ngeer (*Guiera senegalensis*) qui se trouvait dans la brousse à proximité du village. Désormais, on mettait la viande, le lait et le nak au pied de cette souche. On n'y attachait aussi des boeufs et des chevaux et "le lendemain on n'y trouvait plus rien". Bien plus tard, on coupa un morceau de cette souche pour en faire un ndönd (tambour) qui reçut le nom de "jigul jamm" "qui porte malheur à la paix." C'était un tambour de guerre." (43).

Ce récit est intéressant en ceci que s'y trouve d'emblée résolu le problème implicitement posé par les mythes précédemment analysés, celui qui implique le pacte proprement dit, c'est-à-dire la NECESSITE D'UNE UNITE ORIGINELLE DANS LA DUALITE, sans laquelle l'homme ne peut jamais se sentir intégral.

Cette alliance nécessaire se trouve ici réalisée au départ par le fait que l'Ancêtre et le RAB sont issus du même sein. Toute la signification symbolique de la gemelleité réside là. Celle-ci, en effet se conçoit, comme a su l'élucidermerveilleusement. Edmond ORTIGUES, comme

"une relation naturelle pouvant symboliser la complétude d'une totalité close, d'une vie double (spécifique ou totémique) par réduction de la culture à la nature." (44).

A noter également parmi les nombreux aspects spécifiques à la configuration de l'univers imaginaire des TUUR et RAB dans les contes et mythes, ces deux données singulières que sont d'une part, le fait que cet univers apparait comme un décalque et aussi un doublet parfait

---

43.- A. ZEMPLINI.- *Thèse. Op. cit* (page 164).  
 44.- Edmond ORTIGUES.- *Gemelleité, inceste et folie chez les Bambara et les dogons. Polyc. 1964.*

du monde des hommes, d'autre part, le syncrétisme complexe qui le caractérise.

Certains chercheurs ont vite fait de conclure de cette sorte d'innovation incessante qui affère à l'imagerie rituelle, que l'univers des TUUR et des RAB ne constituait pas une tradition à part entière. Il s'agit là d'une affirmation qui gagnerait à être nuancée car s'il est vrai comme l'écrit ZEMPLINI que

"La multiplicité des sources où s'alimente l'imagerie en question n'explique pas que la tradition elle-même réunisse sous le même vocable de tuur et de rab, des images aussi hétéroclites que le serpent Maam Ngesu, la "mère des crabes" (Saint-Louis) le pieux maure et le tubab, capitaine de bateau." (45).

Il est tout aussi juste de reconnaître que :

"ces diverses images et notions ne sont que des signifiants adaptés à des fins variables de la pratique et qu'ils renvoient à un signifié collectif lui-même homogène." (46).

Pour la conscience qui vit concrètement ces représentations, il n'y aura rien d'étonnant à ce que ces génies interviennent dans le commerce quotidien des hommes, soit pour se disputer avec eux un objet de prestige quelconque (puits, champ, jeune fille, etc... , comme c'est le cas de ce RAB qui dans le conte de Penda Aram Maabo apparaît sous la forme d'un lion - RAB veut dire aussi animal - pour s'emparer de la ravissante jeune fille) ; ou encore comme dans ce mythe lebu où la question du célibat de certaines femmes est éludée à la lumière d'un mariage possible avec Buurtégën le génie de la mer. (47).

---

45.- A. ZEMPLINI.- *Op. cit* (page 186).

46.- *Ibidem*.

47.- Voir *Lylian KESTELOOT et Chérif MBODJI.- Contes et mythes wolof*  
Dakar, NEA, 1983.

## B) LES FIGURES SYNCRÉTIQUES DE LA POPULATION SURNATURELLE

Entrent en ligne de compte dans la catégorie des "figures syncrétiques", tous ces Etres de la population surnaturelle dont le crédit d'autochtonie n'est pas toujours évident. Ceux-ci recourent pour l'essentiel la quasi-totalité des éléments dont il est question dans la typologie proposée par I. Sow (48) et dont nous avons essayé de faire ressortir les limites pour ce qui était de la société wolof. Ce sont les Rawaan, Archanges, Anges, Seytane, les Afrarit, Khaïraan etc...

En dehors des Ginne, terme générique qui inclut aussi bien les Seytaane que tous les esprits intermédiaires entre les Hommes et les anges, rares sont les fois où ces figures de conception islamique, symboliques selon EQUILBECQ de la "révolte vaincue et de la rancune éternelle" (49), apparaissent de manière véritablement prégnante dans les mythes wolof. Cependant, dans les contes qui constituent la strate récente des récits influencés par l'Islam, leur présence est constante. Dans les vingt-six textes qui forment le corpus wolof des Contes populaires d'Afrique Noire d'EQUILBECQ, il en existe un certain nombre où ces génies d'inspiration orientale jouent un rôle particulièrement important. Le conte intitulé "Ibrahima chez les Hafrit" est un de ceux-là (50).

Il y est question d'un homme, qui, à la suite d'une altercation avec sa femme à propos de problèmes touchant à l'intimité de leur vie conjugale, se trouve exilé subitement dans une île où ne vivaient des Hafrit. Sa femme avait demandé à DIEU à ce que ce sort lui fut voué ; aussi,

"dès qu'Ibrahima se trouva dans la cour, un Hafrit vint (...)

---

48.- *Psychiatrie dynamique africaine. Op. cit (page*

49.- F.V. EQUILBECQ.- *Contes populaires d'Afrique Occidentale. Paris, Maisonneuve - Larose - réédition de 1972 (page 506).*

50.- EQUILBECQ.- *Op. cit (page 506).*

le prendre. Il l'enleva dans l'air et fendit l'espace de son vol en l'emportant avec lui. Il n'était pas cinq heures du matin qu'ils avaient déjà parcouru une distance égale à sept années de marche. L'Hafritt s'abattit dans un île habitée par des "guinné" féroces (car il y a deux sortes de "guinne" : les bons et les mauvais, comme ici on voit des marabouts et des "tiedos" (non musulman). Puis l'Hafrit s'envola de nouveau, laissant là le "gourgui" (l'homme)." (51).

Sa présence inopinée en ce lieu engendrera par la suite une bagarre entre les bons génies (les "Hafrit marabouts") et les mauvais (les "Hafrit Tiedo"), la raison en est que les "Hafrit tiedo" voulaient le tuer, projet auquel s'opposèrent les Bons génies. Ceux-ci durent lutter énergiquement contre, leurs pendants maléfiques pour avoir le dernier mot. Ibrahima ainsi sauvé, resta avec eux six années durant lesquelles, il instruisit leurs enfants.

Vint alors le jour où il ne put plus résister au désir de retourner chez les siens. Il se confia au chef des "Hafrit marabouts". Celui-ci désigna un des "Guinné sauvages" parmi les plus rapides qui étaient dans ce pays, et lui ordonna de ramener Ibrahima au monde des hommes. Il prit néanmoins la précaution de faire comprendre à celui qui fit leur hôte pendant tout ce temps, qu'il ne devrait pas lors du trajet retour, (au risque de voir "fondre comme la bougie dans le feu", le guinné qui le transporte), prononcer le nom de DIEU. Le héros acquiesça ; l'Hafrit le porta alors sur son dos et s'envola.

"(Il) fila à travers jusqu'à passer tout près de l'ALDIANA (le Paradis) Ibrahima entendit les paroles des MALAKA (les Anges). Et son cœur "fut doux à la parole d'Allah". Il répondit par cette invocation "ALLAH E KOUBAROU !" (Arabe déformé, au lieu de ALLAH AKBAR : Dieu est grand) (sic) et l'Hafrit devint comme de l'eau et disparut." (52).

---

51.- *Ibidem.*

52.- *Ibidem.*

Ibrahima échouera (par la Grâce de Dieu) dans une autre île, qui cette fois n'était peuplée que d'"Hafrit marabout". Il y resta les premiers jours de son séjour dans un état d'immobilité et d'inconscience totale. Quand finalement il ouvrit les yeux, il se trouva qui il était et d'où il venait. Il lui répondit : "Je suis marabout (...) de la race de Mor' Hammed le prophète." sic).

Il fut accueilli avec tous les honneurs au sein de cette communauté des ANGES. Il y séjourna encore "douze mois moins un jour".

Le conteur précise :

"Il ne restait plus que ce jour là pour que ses sept années d'absence fussent accomplies." (53).

C'est ce jour là exactement où Ibrahima se fit transporter dans des conditions similaires à celles de ses odysées précédentes, jusque dans son village qu'il avait quitté depuis SEPT ANS.

Sa femme, dit le conte, avait pris soin d'informer le CADI (guide spirituel) du village de ce qui s'était passé entre son mari et elle, au lendemain du départ d'Ibrahima. Elle fut alors sommée, comme il l'était de rigueur dans certaines traditions musulmanes, de rester sept années avant de se remarier. Ibrahima était revenu le jour où justement ce délai ayant expiré, la femme qui venait de se trouver un autre époux, s'apprêtait à coucher avec ce dernier.

Sa brusque irruption que le conteur relate avec beaucoup de détails, suscita un malentendu entre les deux époux et causa une grande stupeur de leur "commune" conjointe.

Le lendemain, ils se rendirent de très bonne heure, tous les trois chez le CADI, à la mosquée.

Celui-ci, après avoir pris connaissance de ce qui était advenu la veille, demanda à la femme, si elle avait couché avec son nouveau mari, elle répondit : "NON !". La même question fut posée au nouveau mari, elle donna la même réponse.

"En ce cas, conclut (alors) le chef religieux, elle a encore le droit de choisir entre vous deux." (53).

---

53.- *Ibidem.*

Ceci dit, la femme se décida en faveur de son premier mari qui regagna alors sa maison après ces sept années d'existence dans le monde des ESPRITS.

Se trouvent condensés dans ce récit qui pose de manière explicite entre autres problèmes, une question de droit coutumier musulman, la quasi-totalité des éléments qui pourraient être retenus comme les indices principaux de la présence de l'Islam dans les textes wolof. En dehors de la référence constante au DIEU de Mouhamed et à son prophète, on peut citer les allusions nombreuses à ces puissances spirituelles de l'univers judéo-arabe (ANGES "MALAYIKA", AFAARIT, DJINNS, SEYTAANE) auxquelles vient s'ajouter l'exploitation particulière qui y faite d'un certain nombre de thèmes spécifiquement musulmans ou orientaux d'une manière générale. Tout d'abord, on retrouve dans ce conte, cette sorte de manichéisme absolu qui sous-tend toutes les représentations islamiques et qui veut que dans tous les règnes (animal, humain et aussi les règnes comme celui des puissances invisibles), il existe toujours de façon tranchée, deux catégories distinctes : la première constituée par les ETRES (ou ESPRITS) affiliés à DIEU et au souverain BIEN et la seconde catégorie par ceux qui sont toujours enclin au MAL et aux attrait trompeurs de SATAN.

Ce conte recueilli par EQUILBECQ auprès d'un wolof musulman, à Kaolack (Centre-Ouest du Sénégal) en 1905 intègre parfaitement ce dualisme religieux par le fait que l'univers qu'il dramatise fait la part belle à une distinction nette pour ce qui est principalement du monde des ginne entre les Hafrit croyants, bons musulmans (les "Marabouts") et les impies ou "Hafrit tiedo". Mieux s'y trouve affirmée, avec la victoire des "Hafrit marabout", la suprématie absolue et inéluctable de la DROITURE DIVINE, sur les autres formes de VOIE.

En outre, le traitement et la valorisation de l'espace, tout comme les thèmes connexes, procèdent d'un symbolisme radicalement différent de ce que nous avons tenté de faire ressortir à propos des récits de la première strate, c'est-à-dire les mythes d'une manière générale et les autres contes où l'influence de l'Islam n'est pas aussi manifeste qu'il l'est pour des textes comme celui-ci.

Le thème du vol magique, avons nous dit, était tributaire originellement d'une idéologie qui valorisait d'une manière particulière ce symbolisme céleste dont Mircea ELIADE a magistralement montré, comment pour les peuples qui l'ont adopté, il a servi à

"mettre en rapport et solidariser des faits aussi hétérogènes que : la naissance, le devenir, la Mort, la Ressurrection, les Eaux, les plantes, la femme, la fécondité, l'immortalité." (54). Dans les récits plus authentiquement wolof, c'est de la nature profonde de la TERRE que surgit la REVELATION HIEROPHANIQUE. Ici en effet, le SURNATUREL naît du monde intra-terrien, celui des Ancêtres morts et des génies et beaucoup plus rarement des hauteurs ouranien-nes, comme semble l'attester le conte "d'Ibrahima chez les Hafrit". F.V. EQUILBECQ lui même reconnaît dans les notes explicatives jointes au texte les nombreuses similitudes thématiques entre ce récit et le conte des "Trois calenders" des Mille et une nuits, notamment au niveau de ce motif de l'engloutissement du personnage du fait qu'il prononce le nom d'ALLAH à la suite des recommandations expresses qui lui avaient été faites auparavant. L'auteur ne s'embarrasse d'ailleurs pas de montrer dans l'Essai qui introduit ce recueil de contes que

"Le "conte d'Ibrahima chez les Hafrit" est plutôt arabe que wolof." (55).

Il reprenait ainsi et non sans raison, l'explication fournie quelques pages avant sur la nature et l'origine des HAFRIT

"On pourrait peut-être ranger les HAFRIT parmi les guinné de l'air. Ceux-ci dont la conception est plus proche de l'idée de DJINN que les autres guinne, sont des génies qui se déplacent en volant, des sortes de génies-oiseaux dont le déplacement s'effectue progressivement, donc avec une moindre rapidité que celui des autres guinné. Ces derniers se transportent d'un endroit à un autre avec la rapidité de la pensée." (56).

---

54.- Mircea ELIADE.- Le sacré et le profane. Op. cit (page 133 et 134).

55.- EQUILBECQ.- Op. cit (page 73).

56.- Ibid. (page 69).

Cette dernière catégorie de ginne dont parle EQUILBECQ semble avoir une origine antérieure à l'Islam malgré l'équivoque liée au terme employé pour les désigner : GINNE. L'argument d'un emprunt direct à l'univers culturel arabe qui serait attesté par la similarité linguistique ne paraît pas très crédible et cela eu-égard au fait qu'on peut retrouver aussi éloignées dans l'espace que dans le temps, des expressions sensiblement identiques qui, de surcroît, réfèrent au même signifié.

Dans leur configuration dans les contes en tous cas, ces GINNE autochtones jouissent d'une consistance beaucoup plus nettement marquée du sceau des représentations imaginaires traditionnelles. Comme le fait remarquer justement EQUILBECQ sont infiniment variables leurs aspects physiques. D'un conte à l'autre leur configuration change et ceci en fonction de l'imagination du narrateur. Ainsi se plaît on généralement à les représenter

"comme des géants à membres grêles, ayant un seul oeil fendu dans le sens vertical et placé sur le front au-dessus d'un nez très allongé. (Les Wolof) leur supposent de très longs cheveux et une barbe qui tombe jusqu'aux pieds. Enfin ils leur font jeter le feu par les yeux et par la bouche. Quant aux déguisements qu'ils peuvent revêtir, ils sont innombrables : bouc, cabri, chat, serpent, cartouche, torche flambante... etc etc.." (57).

Dans les croyances populaires, ces GINNE interviennent généralement en association avec d'autres figures comme les DÈMM (sorcières - anthropophages) auxquelles ils s'allient dans leurs actions destructrices. Les Wolof disent souvent que les DÈMM confient à ses acolytes GINNE la substance énergétique de la personne capturée (le FIT qui est aussi pour l'homme le principe vital), le temps de dissimuler soigneusement ses sinistres manigances.

De même, il leur arrive pour conjurer un éventuel danger et déjouer les nombreux traquenards dont ils sont l'objet de la part des multiples exorciseurs (Jabarkat, marabout, bilejo) et guérisseurs de leur confier leur propre FIT.

Les rapports entre DĚMM et GINNE apparaissent ambigus à l'image du système syncrétique global dans lequel ils s'insèrent. Au dire d'un marabout JABARKAT dont Andras ZEMPLINI rapporte les propos.

"Le DĚMM s'accompagne avec le JINNE DĚMM, comme le BOROOM-XAM-XAM (le guérisseur littéralement celui qui possède la connaissance) s'accompagne avec le JINNE BOROOM XAM-XAM, et le WALIYU avec le JINNE-WALIYU. Le DEMM donne au JINNE sa part et rentre chez lui... Ils ne se saluent, ils ne se rendent pas visite. Le JINNE n'a pas d'affaires avec le DEMM sauf quand il s'agit d'attraper quelqu'un..." (58).

### 3. LES VECTEURS IMMANENTS (OU RELAIS "NATURELS") DU SURNATUREL

La quasi-totalité des définitions envisagées par les différents auteurs, autour du concept de FANTASTIQUE convergent sur ce point : la reconnaissance d'évènement, de deux ordres, ceux qui relèvent du monde naturel et ceux qui sont de l'ordre du surnaturel.

Ces définitions, que l'on retrouvera analysées d'une manière fort pénétrante chez T. TODOROV (59), pourraient, d'après cet auteur, être ramenées en deux catégories, selon qu'elles insistent sur "le caractère différentiel du FANTASTIQUE, comme ligne de partage entre l'étrange et le merveilleux" (60) (- la définition de Vladimir SOLOVIOV reprise par TODOROV est une de celles-là), ou qu'elles mettent l'accent sur certains aspects du FANTASTIQUE conçu en tant que SUBSTANCE. A cette dernière catégorie de définitions du fantastique, on peut rattacher celle de Roger CAILLOIS pour qui :

"Tout le fantastique est rupture de l'ordre du reconnu, irruption de l'inadmissible au sein de l'inaltérable légalité quoti-

---

58.- A. ZEMPLINI.- *Thèse - Op. cit (page 300).*  
59.- Tzevetan TODOROV.- *Introduction à la littérature fantastique. Paris : SEUIL 1970 (page 28 et 59).*  
60.- *D'après Vladimir SOLOVIOV que cite TODOROV à la page de son ouvrage. : "Dans le véritable fantastique, on garde toujours la possibilité extérieure et formelle d'une explication simple des phénomènes, mais en même temps cette explication est complètement privée de probabilité interne".*

dienne." (61).

La même idée avait été formulée auparavant par G.P. CASTEX qui dans son conte fantastique en France, écrivait :

"Le Fantastique (...) se caractérise (...) par une intrusion brutale du mystère dans le cadre de la vie réelle." (62).

A la lumière de ces définitions, le titre donné à ce sous chapitre (Les relais "naturels" du surnaturel) se laisse appréhender plus aisément ; éclairons le néanmoins par cette réflexion de Mohamadou KANE à propos des contes wolof :

"Il faut noter, écrit-il, le pouvoir surnaturel reconnu à certains hommes et à certaines choses pour les raisons les plus diverses. En général, on admet qu'à côté de l'homme, existe le "plus qu'homme", d'où le crédit accordé à la théorie du dédoublement, des métamorphoses. De là vient, de même, la croyance dans l'exercice d'un pouvoir magique par certains artisans, les forgerons en l'occurrence et d'un pouvoir maléfique par l'homme en particulier." (63).

Jusqu'ici en fait, nous nous sommes limité à ne parler que des catégories véritablement impliquées dans le mystère du surnaturel, ces êtres que leur statut ontologique prédisposent le plus NATURELLEMENT du monde au commerce avec l'INSOLITE (le Dieu suprême, les divinités médianes, RAB, TUUR et autres génies hiérarchiquement situés au dessus de l'humanité ordinaire). Il s'agissait en somme de traiter du SURNATUREL dans ses perspectives propres, celles des limites particulières ce qui a été dit précédemment concernant l'esthétique du fantastique qui veut

---

61.- Roger CAILLOIS.- Au coeur du fantastique : Paris - Gallimard 1965 (page 161) cité par T. TODOROV - Op. cit (page 31).

62.- G.P. CASTEX.- Le conte fantastique en France : Paris - CORTI, 1951 (page 8).

63.- Mohamadou KANE.- Essai sur les contes d'Amadou Coumba. Op. cit (page 76).

que les récits qui constituent ce genre soient toujours LUS et COMPRIS comme des ENVERS possibles de DISCOURS RATIONNALISTES. C'est cet argument qu'Irène BESSIERE s'efforce de mettre en valeur dans le texte qui suit.

"De même que dans la légende, la vie du saint et la fable diabolique s'apparentent et s'opposent, le récit fantastique paraît le symétrique négatif du récit du miracle et de l'initiation, du récit du désir et de la folie (...). Cette déconstruction et cette inversion entraînent qu'à la défférence de la narration merveilleuse, illumiste ou onirique, on ne peut pas référer le récit fantastique à l'univers puisqu'il prive les symboles empruntés aux domaines religieux et cognitifs de toute leur signification fixée. Les faits rapportés sont concevables dans le seul et par le seul récit." (64).

Il semble, d'après ce que dit Irène BESSIERE, exister une différence fondamentale entre le récit à caractère éthique ou religieux qui s'inscrit dans le système des croyances qui lui confère son statut de "réalité" et les simples récits d'affabulation qui font la part belle à l'INIMAGINABLE. L'auteur est sur ce point précis très explicite :

"Le récit fantastique, recueille et cultive les images et les langages qui, dans une aire socio-culturelle, paraissent normaux et nécessaires, pour fabriquer l'absolument original, l'arbitraire. L'étrange n'existe que par le rappel et la confirmation de ce qui est communément admis ; le fantastique, par le rappel et la perversion des opinions reçues relatives au réel et à l'anormal." (65).

Nous retombons là dans le paradoxe de la vieille dichotomie entre "littérature sérieuse, sacrée" et "littérature profane" dont nous avons essayé de montrer au début de ce présent travail, les limites intrinsèques en ce qui concernait principalement les productions lit-

---

64.- Irène BESSIERE.- Le récit fantastique ; la poétique de l'incertain : Paris - 1973 (page 13).

65.- Irène BESSIERE.- *Op. cit* (page 14).

téraires des sociétés orales où le TEXTE apparaît le plus souvent comme un phénomène totalisant, une entité signifiante pouvant impliquer parfois toutes les variations esthétiques qui pourraient par ailleurs être retenues comme spécifiques à tel ou tel autre genre.

Nous retiendrons simplement des considérations émises par ces éminents théoriciens du récit, la possibilité qui est ainsi donnée, dans l'univers de la narration, à des personnages de la catégorie du COMMUN-DES-MORTELS (ou de l'existence ordinaire tout court) de réaliser le SURNATUREL selon des canons précis et parfois même avec une prise égale que les autres puissances supérieures comme celles dont on a parlé jusqu'ici. Nous les désignons pour la commodité de l'exposé : Les "vecteurs immanents du surnaturel".

L'analyse des contes a permis de déceler, en plus de l'existence de certains sujets animaliers et autres objets concrets (dont la fonction de support hiérophaniques, de "Topismes" du sacré, a fait l'objet du chapitre précédent consacré au "symbolisme des Thèmes") la présence de figures humaines (donc immanentes) directement convoquées dans le concert de la Transcendance et du surnaturel.

Celles-ci apparaissent généralement sous l'image de ces trois personnages suivants : la vieille femme (Jigeen - magatum jigeen) de l'enfant extraordinaire (l'enfant "NIT KU YAA BOP" et le "PLUS-QU'HOMME" (NITTOORI-WALIYU) symbolisé dans les contes par le MARABOU ou le DEVIN.

#### A) LA VIEILLE FEMME "MAGATUM JIGEEN"

Nombreux sont les contes wolof qui mettent en scène un personnage féminin, d'un âge assez avancé (Magatum jigeen) dont l'image humaine se trouve généralement associée à une sorte de familiarité avec le SURNATUREL.

Citons à titre d'exemples : la vieille-sorcière du conte de Banji Koto, la grand-mère des animaux sauvages, cette magatum jigeen, mi-

204

personne, mi-monstre, que l'on retrouve dans presque toutes les variantes du cycle Kumba am nday ak Kumba amul nday (le conte "des deux filles", ou encore ce génie qui apparaît la nuit à la jeune fille Xanju, dans le récit qui porte le même nom, sous l'image d'une vieille femme pour la consoler de sa détresse.

Cela ne signifie pas pour autant que la féminité au troisième âge, est chez les Wolof, marquée d'une manière absolument négative comme c'est le cas dans l'univers des Contes Kabyles analysés par Camille LACOSTE-DUJARDIN où

"En aucun cas, une vieille femme n'est valorisée par sa sagesse, son expérience ou ses conseils." (66).

Ici, les vieilles femmes peuvent être qualifiées doublement. Ainsi la vocation magique qui leur est reconnue et qui fonde leur pouvoir, peut selon le cas, être orientée par les intentions maléfiques ou protectrices.

Dans le conte de Banji Koto, elle apparaît plutôt sous l'image d'une ogresse. C'est la vieille-sorcière dont les sinistres visées (tuer tous les hommes qui se présentent chez elle pour demander la main de ses filles) amèneront le jeune héros du conte à décider de naître de lui-même pour aller lui livrer bataille et sauver ainsi ses frères qui, sans cette intervention miracle allait tomber sous ses mailles. La métamorphose est un des attributs les plus manifeste de cette "vieille femme". A plusieurs reprises dans ce conte, elle se mue en "dattier aux fruits mûrs", en animal, en "foule nombreuse et dansant au rythme du tam-tam", ou en un autre objet attirant selon les différents versions, tout ceci, pour aller à l'assaut de l'enfant qui saura chaque fois, déjouer ses extraordinaires manigances.

Dans la version recueillie par Mouhamadou Moustapha DIAW et publiée au numéro 6 de la revue Demb ak Tey (67), ses intentions destructrices sont clairement affirmées dès les premières séquences de la narration.

---

66.- Camille LACOSTE DUJARDIN.- Le conte Kabyle. Op. cit (page 335).

67.- Nous remercions notre ami Mouhamadou Moustapha DIAW d'avoir bien voulu mettre à notre disposition le texte transcrit de ce conte, tout au début de nos recherches. Les passages que nous en citons proviennent du texte édité et publié à la revue. DEMB ak TEY au numéro spécial consacré aux "Naissances extraordinaires". (N°6 page 49 à 57). Ce texte de M.M. DIAW est tiré des archives.

Sa nature de DĒMMA (sorcière anthropophage, dévoreuse d'âmes humaines) y est exprimée par de nombreuses allusions comme celle-ci.

"Il (BANJI KOTO) avait deux grands frères : deux grands frères qui devaient aller dans le village voisin courtiser deux jeunes filles d'une beauté rare et recherchée qui malheureusement étaient réputées être des sorcières.

Leur mère tuait tous ceux qui allaient les courtiser. Mais avant de tuer, elle n'hésitait pas à égorger poulets et moutons en l'honneur des prétendants. Rien ne manquait. Après les avoir bien accueillis, elle les tuait." (68).

Allusions auxquelles, il faudrait ajouter l'insistance particulière de la conteuse sur les scènes où la vieille-sorcière est présentée, aiguïsant en pleine nuit, les couteaux dont elle se servait pour égorger ses victimes.

Cette image dépréciée de la vieillesse au féminin qui perce à jour ses dons surnaturels dont il est fait état dans les contes, trouve des résonances dans les croyances populaires des Wolof.

On pourrait tout au moins l'articuler avec certaines conceptions traditionnelles qui voudraient que la vieille femme soit toujours vue comme un être doté d'un pouvoir magique, qu'elle peut à sa guise et selon sa nature utiliser à de bonnes ou de mauvaises fins et cela contrairement au vieillard qui est toujours perçu sous un angle positif.

Quand le Wolof dit, reprenant une des quatre vérités de KOCC BARMA :

"MAG MAT NAA BA CIM REEW." (C'est-à-dire : "Il est impérieux d'avoir toujours un vieillard au village) ; il pense beaucoup plus au vieil homme qu'à la vieille femme. La preuve, quand s'est posé le délicat problème de la survie de l'auteur de cet adage, à cet instant précis qui allait lui donner toute sa vérité, c'est un "VIEUX" et non une "VIEILLE" qui est intervenu pour sauver ce docte personnage qu'est KOCC BARMA de la mort que lui voulait son ami de tout temps, le roi Daaw Demba Xureja Kuli (69).

68.- *Ibid.* (page 50).

69.- *Sur la légende de KOCC BARMA FAAL, l'on pourra lire avec beaucoup d'intérêt le numéro spécial de la revue Dëmb ak Tey, (N° ainsi que le texte de la conférence de M. Omar Ben Khatab DIA, publié aux numéros 4 et 5 de la même revue (page 98 à 100).*

Disons, pour revenir à notre propos immédiat, qu'aussi bien dans les récits contés que dans la vie courante, il est souvent reconnu à la vieille femme ce pouvoir surnaturel qui est finalisé tantôt positivement, tantôt utilisé à des fins maléfiques.

Assumé négativement, ce pouvoir confine à la conception très dépréciée que les Wolof se font parfois des femmes ayant atteint la MENOPAUSE (donc devenues physiquement inaptés à procréer) sans avoir eu d'enfants. Ils disent de celle-ci "dafa aay gaaf." (littéralement : "Elle draine le mal"). Si, nonobstant leur infécondité congénitale, elles ont la malchance de voir mourir plusieurs maris dans leur vie conjugale, on dit alors : "Rabay jëkërëm." ("Elle est mariée au Rab). Le mythe de Burtëngën, (70) donne de cette dernière conception un exemple assez clair.

Positif, ce pouvoir hors du commun qui est attribué à la femme, vise à contrarier les mauvais agissements de certaines puissances maléfiques (mauvais RAB, Jinné, animaux féroces...) ou alors à assurer la protection du groupe.

La vieille femme devient, dès lors, l'officiante principale des cérémonies collectives du Ndëp, si elle n'est pas spécialisée dans la thérapeutique des maladies consécutives aux attaques persécutives des RAB méchants. Elle est alors MOCC-KATT ou BILÓOJI, c'est-à-dire une personne qui, grâce à la puissance de son VERBE, se donne pour rôle de garantir la sécurité des siens.

Cette fonction quasi-sacerdotale qui est dévolue au jigeen ju magatt (la vieille-femme, compte parmi les raisons majeures qui expliquent l'importance du rôle qui est aujourd'hui par les femmes dans la dynamisation des structures religieuses traditionnelles. (Cf. Supra.). Le mode de transmission de ce type de connaissance se réalisant presque exclusivement par voie utérine, de mère à fille plus précisément. Dans les contes, cette image de la vieille femme, régulatrice des tensions sociales à cause de ses attributs surnaturels, apparaît d'une façon assez prégnante.

Après s'être "livrée" à la place de son amie Yaa Ndate pour sauver celle-ci du déshonneur, Xanju vivait un dilemme profond parce qu'il fallait, quelques mois après, prouver devant tout le village, qu'elle avait elle aussi, conservé sa dignité de jeune fille (Entendez sa virginité !), ce sera sous l'aspect d'une vieille-femme qu'un génie lui apparut dans la nuit pour dissiper son inquiétude, en lui assurant que pour elle aussi, tout se passerait de la meilleure des manières possibles. Ce qui fut effectivement fait.

De même, le personnage surnaturel du conte de Kumba am nday ak Kumba amul nday, au summum du parcours initiatique des deux filles, est également une vieille-femme, du moins sa moitié humaine l'est ; parce qu'elle tient de l'humain pour une partie de son corps, l'autre étant composée par une parcelle de toutes les formes animales imaginables. C'est elle qui donnera à l'une et à l'autre fille, les oeufs qui causeront respectivement le bonheur à la première (Kumba l'orpheline, la bonne fille) et la mort de l'autre. L'ambivalence du pouvoir surnaturel de la vieille femme est ici à son comble.

#### B) "L'ENFANT NIT KU YAA BOP"

Il y a de nombreux contes wolof qui, à l'instar de "Banji Koto" ou de "Samba-de-la-Nuit" (Samba juddu biig), mettent en scène un enfant qui étonne par ses exploits extraordinaires et qui, de miracles en miracles, finit par se révéler comme un personnage doté d'un pouvoir surnaturel.

Les héros-enfants de ces contes précités par exemple, se manifestent à leur entourage social bien avant leur venue au monde. Les récits en question font mention de cet état de fait à travers la relation d'un dialogue IN - UTERO du jeune personnage avec la mère à qui celui-ci demande avec insistance de le laisser naître. Face au refus affiché par cette dernière, Banji Koto (de même de Samba juddu biig) le fera de lui-même, se donne dès sa naissance un nom et ceci pour pouvoir user de la puissance ésotérique qui lui est donnée ; son premier acte décisif après sa naissance aura été d'aller ses frères de la mort imminente qui les guettait.

Dans le conte intitulé "Naari Saala Njaay", il est question de deux "jumeaux" qui ne le sont véritablement pas, si l'on s'en tient à ce que rapporte le conte, car ils ne sont pas issus du même sein. Néanmoins, ils avaient le même âge. Ils étaient nés le même jour et aussi se ressemblaient à tel point que même la mère de l'un d'eux ne pouvait, (quand ils étaient ensemble ; et Dieu sait que personne ne pouvait les séparer) reconnaître celui qu'elle avait mis bas de "l'autre", c'est-à-dire de l'enfant de sa co-épouse décédée au moment où elle mettait celui-ci au monde.

Ces "jumeaux" qui portaient le même nom, (ils se faisaient tous deux appeler saala njaay !), avaient en outre cette curieuse particularité d'être télépathes. Ils pouvaient en effet à des milliers de lieux l'un de l'autre, savoir dans quelles circonstances se trouvait l'autre ; ce qui leur permettait de communiquer ainsi à distance leurs impressions respectives pour conjurer toute éventualité de danger. Ce par quoi, ils parvenaient à se faire part respectivement de leurs sentiments et de leurs préoccupations entre autres procédés non moins extraordinaires, était symbolisé par une vache dont le lait tournait au rouge, chaque fois qu'il en était besoin. C'est ainsi que le jour où ils étaient obligés de se séparer parce qu'était arrivé l'instant décisif de fonder une famille, ils n'eurent aucune peine à s'appeler mutuellement et s'unir pour écarter les dangers que représentaient respectivement pour eux, d'un côté ce lion-rab du fleuve qui exigeait le sacrifice d'une jeune fille pour laisser les gens du village accéder à l'eau, et de l'autre, cette pintade-malin-génie qui se plaisait à s'emparer de toutes les belles filles de l'autre village et qu'elle allait garder au cime d'un immense baobab.

Au regard des croyances établies, ce rôle surnaturel qui est réservé à certains enfants dans les contes wolof, se comprend assez nettement.

Les Wolof sont de ces ethnies africaines qui ont élaboré autour du phénomène des "NAISSANCES EXTRAORDINAIRES" une théorie très cohérente.

Pour s'expliquer l'existence de cette catégorie d'enfants qui viennent au monde avec des attributs hors du commun et qui, au fur et à mesure qu'ils grandissent accusent une précocité incroyable au point de passer pour des ETRES SURHUMAINS, les Wolofs en sont arrivés à distinguer parmi ceux-ci, ces deux types différents : l'enfant "NIT KU BON" et l'enfant "NIT KU YAA BOP". Chacun de ces deux types est associé, dans les représentations imaginaires des Wolof à toute une série de considérations étranges.

L'enfant "NIT KU BON" est conçu comme un enfant issu d'une mère qui pendant sa période de grossesse, avait impunément transgressé les interdits qui entourent cet état que ne vivent que les femmes.

En effet, il existe chez les Wolof un certain nombre de tabous que le groupe impose à la femme enceinte et que celle-ci doit respecter à la lettre si elle ne veut pas accoucher d'un enfant... qui n'est pas le sien !

Dans l'article introductif du numéro spécial de la revue Demba ak Tey consacré à la question des "NAISSANCES EXTRAORDINAIRES", Cheikh A. NDAO en énumère un certain nombre. Il fait remarquer que par exemple (70)

"Il est interdit à une femme enceinte de dormir dans une cour à l'approche du crépuscule, le soir "Takkussaan u suuf". C'est l'heure des Esprits qui rentrent au bercail ; or un mauvais génie, par plaisanterie ou méchanceté pourrait tuer l'enfant dans le sein de sa mère et prendre sa place. Il n'est pas indiqué non plus de sortir juste après le coucher du soleil encore moins entre midi et une heure, de peur de rencontrer un mauvais vent chevauché par un génie. Il serait capable de s'engouffrer sous les pagnes de la future maman et de "changer" l'enfant. La femme enceinte se gardera de marcher sous un tamarinier à l'heure maléfique (le milieu du jour) car elle recevrait la gifle du propriétaire des lieux, l'esprit vivant dans le tronc de l'arbre." (71).

---

70.- Cheikh Alioune NDAO.- "Les Wolof et les naissances extraordinaires" in Demba ak Tey - N° 6 spécial "Naissances extraordinaires" (page 9 à 11).

71.- *Ibidem*.

240

L'enfant NIT-KU-BON, que l'on appelle à sa naissance "DOOM U WECCE" ("L'enfant échangé") parce qu'on suppose comme le dit NDAO que les mauvais génies "ont dû s'engouffrer" dans les pagnes pour changer l'enfant), naît généralement avant terme et affiche toujours d'étonnantes difformités physiques qui ne sont pas sans rappeler les étranges portraits des ginne dont il est question dans certains contes.

L'enfant NIT-KU-YAA-BOP est la seconde notion de la "naissance extraordinaire" qu'on retrouve chez les Wolof.

Il s'identifie par certains de ses traits physiques à l'enfant échangé (Doomu wecce). Il est tout aussi "vilain" parfois, c'est ce qui lui vaut sa dénomination "Yaa bop" c'est-à-dire : "Tête large" ou encore "Grosse tête". Mais il s'en distingue par bien d'autres aspects.

Alors que l'enfant NIT KU BON meurt souvent en bas âge (Les Wolof disent en ce moment qu'il est retourné chez ses vrais parents), le NIT KU YAA BOP par contre, vit le temps d'accomplir sa mystérieuse mission dans le monde des hommes.

Très jeune le NIT KU YAA BOP se fait remarquer par ses dons exceptionnels et son sens très élevé des responsabilités sociales. Les Wolof disent de lui que "MAG MU DELUSI LA" : ("C'est un ancêtre revenu"). C'est ainsi en tout cas que le personnage du conte. "Samba-de-la-nuit" se reconnaît. Il proclame à sa naissance qu'il est l'enfant du TEMPS ETERNEL",

"MAAY SAMBA JUDDU BIIG, MAG NDEYAM ; MAG BAAYAM MAASE AY RAKAM YA JUDDOO GUL".

"Je suis Samba né de la nuit dernière

Plus vieux que sa mère

Plus vieux que son père

Et du même âge que ses cadets qui sont à naître." (72).

et s'affirme pour ainsi dire une sorte d'IDENTITE METAPHYSIQUE.

Cela ne bouscule en rien les conceptions cosmogoniques établies. Comme

---

72.- Birago DIOP.- Les nouveaux contes d'Amadou Koumba. Op. cit (page 10).

le dit si bien C.A. NDAO.

"Un tel enfant né dans une famille est un signe de bénédiction. Il est entouré de respect comme un vieillard ; les gens sont persuadés qu'il a un pouvoir de divination. Voilà comment saisir le terme "YAA BOP" "une grosse tête", c'est-à-dire un don de voyance." (73).

Devenu adulte, "l'enfant NIT-KU-YAA-BOP" s'assimile au NITTOORI-WALIYU cet homme surhumain qui joue les intermédiaires entre le monde des PURS ESPRITS et celui des HOMMES, M. NDAO explique bien comment les Wolof eux-mêmes en arrivent à faire le rapprochement.

"Quelquefois, écrit-il, on explique le destin exceptionnel d'un marabout en fouillant dans son enfance, voulant prouver que même très jeune, déjà il étonnait." (74).

Ces croyances constituent donc la veine féconde qui nourrit l'inspiration de ces genres de contes où le jeune-héros est un personnage d'autant plus déroutant qu'il est marqué par une naissance exceptionnelle et qu'il accomplit tout au long du récit de hauts faits, sauve ses proches des maléfices d'un être surnaturel en opposant à ce dernier un surplus de pouvoir magique.

En somme il s'agit de récits qui mettent en face d'un paradoxe de taille. Comment, en fait, comprendre le message qu'ils véhiculent en rapport avec cette "case des hommes" pour arriver enfin au stade suprême du CURSUS INITIATIQUE, c'est-à-dire à la vieillesse réelle qui seule garantit l'accession véritable à la CONNAISSANCE ?

Cette question appelle à une interprétation du message du conte aux deux niveaux distincts où peuvent se manifester ses différents sens :

- Le niveau éthologique de la morale explicite du conte où il faudra situer l'analyse de C.A. NDAO pour qui

"... le conte enseigne que la connaissance n'est pas forcément liée à l'âge (...) (sa) morale est qu'il faut respecter la con-

---

73.- C.A. NDAO.- *Loc. cit.* (page 10).

74.- *Ibidem* (par exemple Bamba).

naissance dès qu'elle se manifeste. Ainsi on inculque aux auditeurs que la source du savoir est toujours sacrée." (75). Cette interprétation tout en ruinant systématiquement une conception traditionnelle de l'éducation selon laquelle le savoir véritable n'est acquis qu'au prix d'efforts incessants : "BALA NGAA XAM XAMADI XAW LAA RAY", en lui opposant la possibilité d'une connaissance esotérique et innée qui est CO-NAISSANCE c'est-à-dire CE AVEC QUOI ON NAIT, trouve néanmoins toutes ses bases dans ce même univers des croyances wolof. Elle semble d'autant plus vraie que l'enfant qui est supposé être le dépositaire de cette forme de connaissance occulte, le non-circoncis principalement, participe d'une manière symbolique (et là nous touchons au second niveau de l'autre herméneutique possible du conte) à une série de représentations au plan de l'imaginaire.

Analysant une autre variante du même conte, tirée de l'univers bambara malinké, Veronika GOROG explique avec pertinence ce qui justifie symboliquement ce choix de l'enfant non-initié (l'incirconcis) pour assumer ce rôle qui est le sien dans la plupart des contes de ces aires culturelles voisines.

"L'incirconcis, fait-elle remarquer, est "L'ETRE ENTIER", une totalité, participant aux qualités masculines et féminines de l'être humain, rappelant les premiers hommes qui ont vécu avant (...). L'incirconcis par sa nature bisexuée, androgyne ressemble de la sorte davantage à DIEU qu'aux hommes. Ce rapprochement avec le divin permet de comprendre le mépris de la douleur et de la mort qu'(il) manifeste ; attitude qui le sépare des humains et qui l'affranchit pourrait-on dire de la condition terrestre." (76). Nous butons là aux normes d'un système cosmogonique complexe et qu'il n'est possible d'appréhender dans son occulte transparence qu'en le situant sur le terrain particulier de la culture qui l'a érigé en modèle explicatif. C'est à quoi nous convie en tout cas Mangoné NIANG

---

75.- *Ibidem.*

76.- Veronika GOROG.- "Enfant de nulle part : un conte d'enfant terrible" in Notre Librairie - N° 51. Décembre 1979 (page 85).

qui écrit dans un succinct article intitulé : "le retour de l'ancêtre mort" consacré à L'enfant du lignage de Jacqueline RABAIN (77).

"L'ensemble des processus de socialisation de l'enfant chez les Wolof renvoient à des significations de tous ordres. Tout est fait pour que l'enfant soit un jour un adulte. Mais, adulte, il arrive que l'enfant le soit à la naissance, qu'on voie en lui un ancêtre réincarné. Lorsque c'est le cas, l'éducation s'adapte en un discours éclaté, à plusieurs dimensions, où la réalité se mêle à l'imaginaire. Cette idée de réincarnation, il ne faut certes pas l'exagérer ; il suffit simplement de mentionner une véritable "théorie de l'hérédité" et ceci explique peut-être cette sur-éducation de l'enfant wolof, cette surabondance de signes qui accompagnent son entrée dans la vie et ce souci constant de lier son existence à des figures mythico-historique..." (78).

C) "LE MARABOUT - NITÓORI - WALIYU"

Dans le chapitre IV de leur ouvrage, traitant des interprétations persécutives en milieu wolof, les auteurs d'Oedipe africain, écrivent à propos des gens de cette ethnies.

"On peut dire que tout le monde est marabouté ou en instance de maraboutage.

Chacun, dans la mesure où il est bien portant, beau, prospère, intelligent, apprécié, aimé, fécond et dans la mesure où cela est censé être perçu par l'entourage, se sent en danger de devenir l'objet d'envie, de jalousie, donc d'être marabouté. Et

---

77.- Jacqueline RABAIN.- L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal. Paris : Payot (Bibliothèque scientifique) 1979.

78.- Mangoné NIANG.- "Le retour de l'ancêtre mort" (Note de lecture à propos de l'ouvrage de Jacqueline RABAIN. Op. cit.) in Notre Librairie - N° 51 - Décembre 1979 (page 16).

2-4

c'est ainsi que chaque malaise, chaque incident désagréable ou mésaventure, chaque échec, accident, est, parfois après élimination de l'hypothèse d'agression par les RAB ou les sorciers, attribué à un maraboutage." (79).

C'est dire toute l'importance accordée à ce personnage aux attributs exceptionnels dont on a toujours besoin de la médiation pour accéder pour une raison ou une autre aux sollicitudes des êtres supérieures. (Le Dieu suprême - les TUUR - RAB, JINNE...etc).

Dans les contes, on retrouve cette conception afférant à ce personnage, avec peut-être cette particularité que le marabout n'y est pas toujours vu, contrairement à ce qui se passe dans la réalité, à travers cette image survalorisée. Nous citons Mohamadou KANE.

"Ce personnage (le marabout) occupe dans le conte une place plus grande. Il alimente une veine satirique féconde." (80).

Et le critique sénégalais de citer les nombreux contes de Birago DIOP ("le Prétexle", "Serigne Khali et le voleur", "le cercueil de Makakuli"... ) où le marabout, à l'image de la plupart des contes recueillis par COPANS et COUTY (81), apparait plutôt comme un naïf que sa crédulité conduit souvent à tous les déboires imaginables.

On ne peut comprendre cette configuration controversée du rôle du marabout dans les contes que comme une marque de la désintégration du système global des valeurs qui sous-tendent les représentations qui nous sont fournies par les récits.

Monsieur KANE a eu raison dans son analyse du personnage du marabout et dans sa manière d'élucider ce fait étonnamment contradictoire que celui-ci figure généralement dans les récits sous ce portrait déprécié, de parler de "l'introduction d'un ordre nouveau" consécutive selon lui à "l'implantation de l'Islam" (page 85).

---

79.- M.C. et Edmond ORTIGUES.- *Oedipe africain*. Op. cit (page 271).

80.- *Essai sur les contes d'Amadou Coumba*. Op. cit (page 85).

81.- *Les contes wolof du Baol*. Op. cit.

2015

Il faudrait peut-être ajouter que ce bouleversement s'est surtout accompagné d'un éclatement du système originel des valeurs dont l'une des conséquences qui n'est pas des moindres aura été une désacralisation qui s'est réalisée de pair avec l'extension progressive de l'Islam.

Le résultat de ce processus qui a entamé les fondements mêmes des représentations traditionnelles a été tel qu'au concept initial de NITÓORI conçu comme un MEDIUM HUMAIN, nécessaire à la réalisation du culte animiste, s'est substitué un autre concept synchrétique celui-ci : le MARABOUT. Ce personnage pour le moins hybride, tient du NITÓORI (plus exactement du NIT KU YAA BOP parvenu à l'âge adulte) qui occupait dans la société wolof traditionnelle la même fonction que le SALTIGE en milieu sérère (82) et aussi du WALIYU arabe qui lui, occupe dans la pyramide spirituelle musulmane, une position ontologique similaire à celui du NITÓORI dans le contexte animiste.

Cette image ambiguë du MARABOUT, à la fois guérisseur, meneur d'hommes et devin nous semble avoir été bien perçue par les chercheurs de l'Ecole de Dakar, regroupés autour de la Revue de Psycho-pathologie africaine, auxquels il faut rattacher le Pr. H. COLLOMB, A. ZEMPLINI, M.C et E. ORTIGUES dont nous rapportons ici le texte.

"Il faut savoir, écrivent les auteurs d'Oedipe africain, que le terme "MARABOUT" a au Sénégal une grande extension. Il désigne :  
- les vrais marabouts, hommes savants, sages et pieux dont la

---

82.- *Le rôle du Saltige dans le contexte sérère a fait l'objet d'un numéro spécial de la revue Demb ak Tèy. N° 4 et 5. Il se résume grosso-modo, à ces quelques points fournis par l'article de Papa Massène SENE*

*"Le Saltigui apparaît d'abord comme un médiateur entre le monde des humains et celui des esprits dits supérieurs. En tant que tel, il remplit une multitude de fonctions dans l'édifice social : Gardien des XAMB ancestraux, il doit constamment veiller à la bonne tenue des lieux de culte. A cela s'ajoute l'entretien des TUUR (objets-symboles qui représentent les esprits à travers lesquels se font les TIUR (offrandes de lait ou gâteaux de mil,...)...) le Saltigui par qui se fait la confrontation alchimique du signifiant au signifié comme un "révélateur" social...*

vie est consacrée à la prière et à l'enseignement ;

- les marabouts qui, sachant plus ou moins l'arabe, enseignent et soignent moyennant finances. "Le marabout est fréquemment un magicien, un voyant, un devin" écrit V. MONTEIL. Il est difficile de préciser les parts respectives de l'animisme et de l'islamisme dans leurs pratiques.

- Enfin, les marabouts, très nombreux aussi qui n'ont aucune connaissance religieuse particulière mais qui font commerce de soins, amulettes, conseils, prédictions. Ils peuvent se déplacer tels des marchands ambulants, ou exercer seulement leur art en période sèche, comme métier d'appoint.

Les marabouts appartenant à la première catégorie, ont selon les croyants, une attitude religieuse pure ; ils prient DIEU directement et n'ont jamais l'intention de nuire à quiconque. Parmi les marabouts des deux dernières catégories, les croyants distinguent nettement les "mauvais marabouts" des bons marabouts. Les uns évoquent TUR U DJINE (le nom des DJINE), les autres TUR U YALLA (le nom d'Allah)." (83).

#### 4. LE CONCEPT DE DESTIN ET LA DIVINATION

On ne saurait réfléchir exhaustivement sur la problématique du SURNATUREL en tant qu'expérience numineuse sans parler de ce qui véritablement lui donne corps, c'est-à-dire de destin conçue comme fondement de tous les systèmes théologico-métaphysiques.

Melville HERSKOVITS soulignait l'importance de cette idée dans les croyances animistes. Le concept de destin en effet trouve toute sa signification dans les rites, en cela il intègre la cosmologie générale des peuples. HERSKOVITS qui a étudié de près certaines sociétés africaines, a essayé de montrer dans sa communication au colloque de 1961 sur les

---

83.- Oedipe africain. Op. cit (page 269).

religions africaines, comment le concept de destin est, dans les cosmogonies africaines, rendu manifeste au moyen de la divination.

Ainsi est-il apparu, d'après cet auteur, plus que nécessaire, "pour acquérir une plus profonde compréhension des sanctions qui sont à la base de la divination" de poser le problème du DESTIN en l'intégrant dans le système global des représentations qui ont été élaborées par ces peuples.

Dans l'esprit du Wolof en tout cas (que ce dernier soit animiste ou non), il ne se passe aucun événement sans que n'y interviennent d'une manière ou d'une autre, une ou plusieurs de ces PUISSANCES SURNATURELLES dont on a parlé plus haut.

Pour le Wolof, en effet, l'évènement n'existe jamais pour lui même, mais apparaît bien plutôt comme un moment particulier qui entre en relation avec tous les autres maillons de la chaîne cosmogonique.

Le Wolof croit effectivement à l'idée de présage, car pour lui, toute chose qui se déroule sous ses yeux, est considérée comme le signe patent d'un événement à venir. C'est ainsi qu'il dit d'un coq qui chante au beau milieu de la journée qu'il présage la mort d'un patriarche ou alors d'un enfant qui s'amuse à saluer les convives et les grandes personnes qu'il annonce l'arrivée d'un hôte de marque. De même, les démangeaisons de la paupière de l'oeil gauche et celles de la paume de la main gauche sont respectivement interprétées comme les signes avant-coureurs de l'imminence d'une venue d'une personnalité distinguée ou d'une richesse destinée à la communauté.

Comme le dit E. DAMMANN :

"La plupart de (ces) présages n'ont pas besoin d'être interprétés. Apparemment d'une haute antiquité, l'interprétation est transmise d'une génération à l'autre. Pour qu'un sens puisse être sondé systématiquement, il faut une certaine fréquence. Il est néanmoins pensable qu'un signe particulièrement frappant, bien que

248

nouveau, donne l'idée de chercher son sens. Dans ce cas, de première apparition, on s'adresse vraisemblablement à un spécialiste. Ensuite on peut transmettre l'explication indéfiniment." (84).

Le présage est en fait, conçu de manière à permettre à l'homme d'entrevoir ce qui n'est pas encore mais qui pour le Wolof qui croit à l'efficacité divinatoire, sera irrémédiablement un jour.

C'est en regard de cette série de croyances qu'il faudrait essayer de comprendre la sacralité dont on entoure les événements centraux de l'existence humaine que sont en milieu wolof, la naissance, la circoncision, le mariage, la mort... etc.

En somme, la divination apparaît ici, comme un moyen de décrypter le sens véritable des manifestations et éventuellement de les prendre en considération pour l'avenir. Paul MERCIER avait vu juste, qui faisait remarquer

"qu'il s'agisse de fixer la date d'une cérémonie afin qu'elle se déroule sans obstacles, de choisir un roi parmi plusieurs prétendants, de décider un mariage ou d'une entreprise quelconque, de s'engager dans un voyage ou dans une expédition guerrière, de déceler les causes d'une maladie ou d'une mort, d'avoir des nouvelles d'un absent, de trouver son destin afin de se conformer aux forces qui le gouvernent, le devin est toujours indispensable." (85).

Nombreux sont les textes wolofs qui font état de cette croyance à la puissance du devin. Dans le mythe rapporté par Assane Marokhaya SAMB qui relate l'origine des diverses "capitales" (peey) du Kayor, ce personnage-devin apparaît, en la personne du marabout Amari Jaa. C'est sur son instigation que son homonyme, le prince Amari Ngóone Sobel ;

---

84.- E. DAMMANN.- Les religions de l'Afrique. Op. cit (page 144).

85.- Dictionnaire des civilisations africaines. Op. cit (pages 130 et 131).

fils du roi vassal de l'empire du Joloff (Dece fu Njiegou) va fonder, après son intronisation, plusieurs villages-capitales à des emplacements qui lui ont été indiqués par un pigeon magique dont le marabout s'était servi avant de le libérer, pour demander ensuite au roi de laisser ses troupes le suivre. Le pigeon magique se posa, comme convenu sur des arbres. Ce sont ces différents arbres qui donneront les noms des célèbres bourgs du Kajor comme Mbul, Sugeer, Xandang etc. qui s'édifièrent d'ailleurs tout autour d'eaux.

La discussion d'Amari Ja et d'Amari Ngoné Sobel d'où allait découler la fondation de ces peey du royaume du Kajor marque dans le récit en question la seconde apparition du personnage devin. La première remonte à une époque où le prince Amari Ngoné n'était pas encore né. En fait, il est clairement mentionné dans le même récit que le devin Amari JAA avait vu en songe la naissance du premiers fils de DECE FU NJIEGU et également les héroïques circonstances dans lesquelles, le jeune héros allait affranchir le royaume de son père de la tutelle de l'Empereur du Jolof. Sur sa recommandation que DECE FU NJIEGU alla épouser dans la province voisine du BAOL, la femme qui allait devenir la mère du brave prince. En guise de contrepartie (weexal), il avait demandé à ce que l'enfant prodige soit son homonyme. C'est ce qui fit qu'à sa naissance DECE FU NJIEGU lui donna le nom de AMARI auquel on greffa "NGONE SOBEL" le nom de sa mère, pour spécifier son origine matrilinéaire.

Dans le conte des "Deux Salla Njaay", la mère de l'un des deux garçons, troublée par son incapacité à distinguer son fils de l'enfant de sa co-épouse morte, ira se confier à une vieille femme qui était un devin. Celle-ci lui recommandera d'attendre jusqu'au moment où les "jumeaux-saala" reviendront des champs pour se mettre toute nue, en laissant la porte de sa chambre ouverte. Le devin lui certifia par là même, que l'enfant qui lui en voudra de s'être présentée à eux dans cette humiliante posture était son véritable fils. Les choses se déroulèrent exactement comme les 'avait prédites le devin, mais combe de malice, le vrai fils de la dame que cette dernière avait blessé au front d'un coup de sagaie

(espérant pouvoir dorénavant le reconnaître grâce à la cicatrice), expliquera tout à l'autre Saala Njaay qui à son tour acceptera volontairement de se blesser au même endroit pour avoir la même cicatrice. Ainsi le mystère de leur commune destinée continua...

Il apparaît comme une constante de l'attitude des Wolof, que chaque fois qu'un problème de cette nature se pose à eux, de recourir au marabout devin pour tenter de se le faire expliquer.

D'aucuns rapportent que le nom du personnage mythique de Njaajaan Njaay, lui vient d'un devin, sêrère, MAYSA WALI DION, personnage "très versé dans les sciences occultes" et qui vivait au SINE, qui quand il fut consulté à propos de la miraculeuse apparition de celui-là, rit et s'exclama : - "LAHI NJAAJAAN" - (Ce qui signifie en sêrère : "Quelle chose extraordinaire.") (86).

Lylia KESTELOOT et Bassirou DIENG qui ont étudié de très près le mythe de Njaajaan Njaay, montrent ce qui, symboliquement, justifie ce recours au devin.

"L'intervention de Maysa Wali, écrivent-ils, a, par ailleurs toute la valeur d'un office d'interrogation des génies. C'est l'intercesseur, qui par ses oracles, permet aux Waalo-Waalo de percer le mystère du génie de Ndiadiane. Grâce à lui, le contact s'établit entre des hommes et des dieux." (87).

Ils précisent par ailleurs :

"Le recours à Maysa Wali DIONE, le lointain maître des Fangol, rejoint le mythe du "Marabout-mandingue", c'est une manière de placer un fait au-delà de toute autorité interne et de l'imposer par sa FORCE, parce qu'il échappe au savoir détenu par le groupe considéré." (88).

---

86.- *Voir le Mythe de Njaajaan Njaay rapporté par Assane Marokhaya SAMB et analysé par Lylia KESTELOOT et Bassirou DIENG dans un article intitulé : "L'Histoire, le mythe et leurs mystères dans la tradition orale africaine". Un exemple : Ndiadiane NDiaye et la fondation des royaumes wolof in Annales Faculté des Lettres de Dakar (1983).*

87.- *Ibid (page )*.

88.- *Ibid (page )*.

C'est dire toute l'importance accordée aux diverses méthodes divinatoires qui visent à travers la MEDIUMNITE constituée par la vision d'un devin, à essayer de dévoiler l'INAPPARENT et prédire ainsi l'AVENIR.

Les Wolof portent un intérêt soutenu aux augures oniriques et ont dans la même perspective, élaboré toute une panoplie d'autres procédés divinatoires d'origine aussi bien locale qu'étrangère, islamique plus particulièrement. Nous voudrions à grands traits en analyser quelques uns. Commençons par le rêve (Gent).

#### \* LE RÊVE PRÉMONITOIRE : GÉNTËL ET LISTIXAR

Le rêve est dans le contexte wolof valorisé à des fins divinatoires. Un grand évènement (comme la naissance extraordinaire d'un homme, la mort d'une personnalité illustre ou l'apparition d'un sinistre quelconque) est toujours annoncée préalablement aux "GRANDS INITIES par le biais du songe visionnaire !

Les "marabouts", les vieilles personnes et autres Fajkatt (guérisseurs exorcistes) spécialisés dans le commerce avec le SURNATUREL sont principalement ceux à qui revient le don de voyance. Le Géntël (du wolof gent qui signifie "rêve") est une technique de divination basée sur une certaine exploitation du rêve ; il s'identifie par certains aspects à cet autre procédé d'origine musulmane dénommée "LISTIXAR".

Le Géntël consiste pour le marabout-devin à se mettre dans des conditions telles qu'il puisse se trouver dans un état de rêve éveillé, durant lequel, pourraient se révéler à lui d'une façon claire, les préoccupations d'un consultant et également les solutions qui leur sont les plus appropriées.

Toute la signification du Géntël, comme procédé de divination repose sur une certaine lecture des contenus oniriques selon un code ésotérique particulier.

Signalons que la matérialisation des vœux, ainsi que les solutions escomptées, restent pour une large part, tributaire de la réalisation du Sarax (littéralement : "aumône", "charité") qui consiste sur recommandations explicites du devin à faire un sacrifice (sanglant ou non) ou simplement à distribuer à des humbles gens (parfois aux premières personnes rencontrées au sortir de chez soi à l'aube) certaines denrées particulières : oeufs, sucre, lait, tissu blanc utilisé dans l'habillement funèbre... etc.

L'intérêt de la dite technique de divination, pour l'analyste, réside dans sa dimension syncrétique. Le Géntël - Listixar résume une gamme de procédés d'origine aussi bien animiste que musulmane. Les finalités initiales de chacune de ses deux composantes se rejoignent sur un point : leurs orientations diagnostiques et prospectives. Le Géntël-Listixar traduit parfaitement le degré d'ancrage de la divination dans le système culturel wolof ; ici, en effet,

"il s'agit toujours, (Ibrahima SOW l'explique), d'exhumer, en quelque sorte un "NON CONNU" sous-jacent, hallucinatoire-onirique considéré dans une perspective diagnostique, comme plus vrai (au plan d'une vérité structurale) que la pensée divine, superficielle "banale". Mais ce "NON-CONNU" est, ici, celui d'un professionnel et non celui du consultant-patient lui-même. C'est donc une pensée culturelle (au plus haut plan et au niveau le plus profond." (89).

Les Wolof connaissent en plus du GÉNTËL-LISTIXAR qui valorise ainsi que l'a montré M. SOW, leur croyance à l'oniromancie (divination par le rêve), d'autres modes de divination. Certains d'entre eux (le DUGGU XELWE par exemple) sont d'origine musulmane, ils coexistent avec d'autres qui ont été de tout temps pratiqués par ceux-ci.

M. Amar SAMB qui leur a consacré une attention particulière a publié sur la question un article (90) dans lequel, il tente de faire l'inventaire des différents procédés divinatoires en milieu wolof.

---

89.- Ibrahima SOW.- *Psychiatrie dynamique*. Op. cit (page 52).

90.- Amar SAMB.- "

Sans prétendre compléter l'étude de M. SAMB, ni même épuiser ce problème fort complexe, nous nous limiterons à traiter quelques unes de ces méthodes de divination, en les ramenant à la perspective qui est la nôtre ; celle qui consiste à n'en parler que dans la mesure où l'analyse de tels phénomènes pourrait servir d'auxiliaire à l'étude des textes dans lesquels ils sont mentionnés.

#### \* 'LE DUGGU XĒLWĒ

L'expression XĒlwĒ signifie "retraite" ; le DUGU XĒLWĒ consiste à "un isolement sensoriel quasi-total". Au dire de Ibrahima SOW qui s'y est intéressé, cette retraite constitue la condition sine qua non de sa véritable effiscience. Nous soutenions à l'instant que ce mode de divination était d'origine musulmane, la définition qu'en donne M. SOW le confirme. Le xĒlwĒ dit-il

"est une technique (...) complexe et d'ailleurs réservée, strictement, aux exégètes, très avancés, des grands textes musulmans (...) il est (...) une ascèse d'homme, et d'homme ayant atteint la pleine maturité : ayant une forte assise personnelle et une grande cohérence mentale." (91).

La durée de cette retraite est variable ; elle est d'ailleurs fonction de l'engagement librement pris par le Sĕrin, dévin au début, cet engagement une fois consenti doit cependant être assumé quoi qu'il puisse advenir.

Beaucoup de cas de "folie" (particulièrement la folie des marabouts "ndofum sĕrin") s'originent d'après les Wolof dans le fait d'avoir rompu cette sorte de pacts initialement conclu avec l'élément surnaturel et qui détermine le nombre de jours que doit durer le XĒlwĒ.

Il semble que durant cette retraite délibérée, de mystérieux phénomènes se révèlent au "voyant", parfois sous la forme d'une grenouille qui se met devant lui et commence à grossir au point de remplir la chambre,

---

91.- Psychiatrie dynamique africaine. Op. cit (page 55).

parfois dit-on c'est un immense serpent crachant du feu qui lui apparaît et l'enroule de toute part.

Devant tous ces spectacles terrifiants, le devin doit rester serein. La seule dérogation à cela, est d'après ce que nous a été rapporté par un devin, c'est de voir dans la mosaïque des scènes insolites qui s'offrent à lui, un enfant rampant vers un feu. La vue d'un tel spectacle, commande au devin de rompre les ISMU ("noms de dieu") et de retenir l'enfant.

Au summum de ce débat avec le mystère, le devin qui aura résisté à toutes ces occultes épreuves occède enfin à la vérité des choses cachées, non sans s'être lui-même métamorphosé préalablement. Le mythe M.9 de notre corpus (texte intitulé : Li tax duggu xëlwë doon mbir mu diis ; littéralement "Ce qui fait que la retraite du xëlwë apparaît comme une chose difficile) donne un aperçu sur cette extraordinaire transformation de la personne au stade suprême de son dialogue avec le surnaturel.

Ce mythe raconte qu'une fois, un enfant étourdi et fort curieux avait défoncé la porte de la chambre où un sërïn (marabout-devin), son père, s'était retiré depuis plus de trente neuf jours pour le xëlwë ; il se trouva devant une goutte de sperme posée sur une peau de mouton réservée à la prière. Cette goutte de sperme avait la taille d'une bille. Le chapelet du vieil homme qui lui était collé s'égrenait de lui-même.

Alors comble de stupeur, l'enfant prit une grosse pierre et la jeta sur la mystérieuse trouvaille et aussitôt le vieil homme réapparut devant lui. Il avait toute la partie gauche de son crâne fendue comme s'il avait été assené d'un violent coup de coupe-coupe. C'est lui dit le mythe qui s'était transformé ainsi, au moment où l'enfant profana sa retraite.

La séquence de la métamorphose qui est centrale dans ce récit, apparaît comme étant un signe révélateur de cette nécessité absolue d'une

dilution de l'homme dans le mystère, à l'instant précis où l'inapparent se dévoile à lui. Cela laisse supposer que l'accession au nouveau Supra-humain où il faudrait situer cette transmission de la connaissance cachée, suppose comme condition la dissolution radicale du sollicitant dans la vérité propre de la chose sollicitée. Mystère pour mystère est-on tenté de dire, mais il y a plus, car ce mythe traduit parfaitement ce souci très humain que l'on retrouve chez le wolof, à s'accorder au rythme de l'univers supra-sensible où pullulent d'autres créatures invisibles et qui, en même temps qu'il implique et explique l'homme, détermine aussi toutes les péripéties de son expérience terrestre. C'est peut-être ce qui fait que la divination qui fonctionne comme un phénomène universel est conçu dans cette société, comme un système plus ou moins cohérent mais qui offre au mortel la possibilité d'une communication constante avec le monde surnaturel.

\* LE PHÉNOMÈNE GANGËRI : LA DIVINATION PAR TRANSE MYSTIQUE

La technique de divination du Gangëri, telle qu'elle est pratiquée dans certains milieux wolofs, est un mode d'approche du surnaturel par le corps humain qui opère, durant la période de sa possession par les esprits, une véritable mutation de la personnalité du sujet-devin.

Le Jéél ("la chute") moment initial de cette sorte de transe mystique à caractère essentiellement divinatoire débouche sur l'extase, instant suprême de cette "crise hystérique" socialisée où la personne possédée (presque toujours une femme !) accède à l'obscur lumière du "non-su".

Le processus qui conduit à ce stade comprend diverses phases intermédiaires ; il rappelle par certaines de ses manifestations, les schémas interprétatifs de la maladie mentale en vigueur dans la Psychiatrie occidentale (hystéries, crise névrotique ou erratique... etc) mais il s'en distingue par le fait qu'il constitue dans ce contexte

culturel particulier, une donnée entièrement élaborée et élucidée à partir de l'expérience concrète et vivante du groupe. Il s'agit à n'en pas douter d'une forme particulière de crise qui pour reprendre l'expression de Luc DE HEUSCH

"n'est jamais anarchique, (parce que) réglée comme un rôle théâtral, elle s'intègre dans un culte organisé qui possède ses prêtres, son panthéon, ses règles strictes." (92).

En effet, le phénomène Gangëri est partie intégrante du système religieux traditionnel et des structures culturelles qui étaient en vigueur dans cette société avant son contact avec l'Islam. Dans ses manifestations actuelles cependant, il n'y est plus que l'apanage d'une catégorie très réduite d'individus, ceux que nous avons essayé d'identifier comme constituant d'une manière générale la catégorie sociale des NITÓORI NITU NDOX, NDOX-NDOX ! etc (92 bis).

Qui plus est, le phénomène gangëri n'est, de nos jours, visible que chez les Wolof pêcheurs habitant le long des cours d'eau (Guet-Ndariens, Waalo-Waalo) ; cela laisse supposer qu'il est un vestige de l'ancestral culte du génie des eaux. Cette hypothèse est d'ailleurs confirmée par le fait que, le gangëri-devin se recrute pour l'essentiel parmi les NITU NDOX, ("Les hommes voués à l'eau", "les Hommes-d'eau"... etc.).

Chez les populations ci-dessus citées, le Gangëri est intimement lié au fleuve et à la mer. C'est généralement pendant ses crises que le gangëri-devin prédit l'imminence de certains phénomènes touchant aux rapports de l'homme avec l'Eau : noyades collectives d'enfants ou autres sinistres consécutifs à "la colère de la mer" (Geej gu merr, Mbaaw) raz-de-marée, disparition en plein océan... etc.

La personne possédée par le gangëri jouit pendant ses jéél ("chutes") d'une puissance vocale extraordinaire ; en état de transe extatique, son cri peut-être entendu à des milliers de mètres de l'endroit où elle se trouve. Cela pour permettre à ceux qui sont habilités à dé-

---

92.- Luc DE HEUSCH.- "Possession et chamanisme" in Pourquoi l'épouser Paris ; Gallimard, 1971.

92 (bis).- Cf. *Supra* - Chapitre sur :

crypter le discours apparemment décousu qu'il profère (ce discours ne l'étant jamais totalement !) à venir l'écouter et aider à faire comprendre le message véritable qu'il comporte.

En périodes de Mbënd, celles des hautes crues où l'eau du fleuve devient douce, le cri du Gangëri est interprété comme un signe qui augure un danger immédiat en provenance du fleuve : un maymaydo (crocodile) qui rode aux alentours ou reste aux aguets d'une proie humaine. C'est ainsi que dès qu'on l'entend, on demande aussitôt à tous les enfants qui se baignent à ce moment de sortir le plus rapidement possible de l'eau.

De même, c'est par le biais du Gangëri, qu'il est indiqué aux populations les sacrifices à réaliser et les offrandes qu'il faut faire, avant d'entamer les rituels collectifs de Njaga Baar, sortes de cérémonies organisées à l'intention des RABU GEEJ et RABU DEX génies aquatiques que l'on implore dans ces circonstances pour qu'ils "libèrent" un ou plusieurs noyés qu'ils auraient retenus par devers eux, soit parce qu'ils exigent des sacrifices, soit parce que ceux-ci ont "élu" les victimes à la manière dont la personne possédée est élue par le TUUR dans l'univers du Ndëp lebou.

Ces genres de cérémonies dont nous avons été plusieurs témoins quand nous étions enfant à Saint-Louis (le dernier en date remonte à Juillet 1983) s'apparentent par ailleurs au Ndëp, en cela qu'elles sont collectives et comportent une dimension dyonisiaque, vue l'importance qu'y acquièrent le rythme, le défoulement, l'enthousiasme qui mène à la transe mystique. Ici encore la religion qui sous-tend toute l'imagerie rituelle fonctionne avant tout comme

"un théâtre dansé, une explosion dramatique,

une exhubérance dyonisiaque, une allégresse physique." (93).

Tout cela se comprend aisément, car nous sommes dans un système religieux où

"le corps humain est le véhicule du sacré, les dieux apparais-

sent sur terre, s'incarnent, "chevauchent" le fidèle, lui impriment des bondissements, lui prêtent leur voix. La personnalité propre du fidèle s'efface ; elle ne résiste pas à l'irruption de la personnalité divine." (94).

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

5. LE PHÉNOMÈNE NDÈMM : LA PROBLÉMATIQUE DE LA SORCELLERIE -  
ANTHROPOPHAGIE

Les Wolof croient à l'existence de certains êtres humains dotés de l'extraordinaire pouvoir de dédoublement et qui en usent, parce que poussés par une puissance irresistible, pour nuire aux hommes. Ce sont les dëmm "dévoreurs d'âmes", sorte de monstres psychiques, antithèses vivantes du bien et agissant d'une manière parfaitement anonyme. Nous les appellerons "sorciers-anthropophages", ceci, pour d'abord dépasser la confusion conceptuelle entretenue par l'emploi galvaudé du seul terme de "sorcier" qui désigne à la fois le guérisseur ou l'exorciste (fajkatt, biloji, "witch-doctor") ou de l'expression anglaise "sorcier" qui traduit le nom "magicien", ensuite pour spécifier leur nature propre d'êtres foncièrement agressifs mûs par d'obs- cures intentions de dévoration.

Cette croyance encore très vivace en milieu wolof, trouve des réson- nances dans leurs récits principalement dans les contes du cycle de "l'enfant-extraordinaire" qui mettent, la plupart des cas, en scène un jeune garçon fort doué dont l'ambition est d'aller sitôt né à l'assaut d'une dëmm (incarné généralement par le personnage de la vieille femme) pour l'empêcher de mener à terme un sinistre projet.

Dans "Samba-de-la-nuit" (95) de Birago DIOP tout comme dans la plu- part des variantes nombreuses du même conte wolof de Banji Koto, le dëmm apparaît sous l'image d'une vieille personne de sexe féminin qui, selon les versions, possède deux, trois ou sept filles d'une beauté extraordinaire ; elles aussi sorcières (car le mécanisme de transmission de ce maléfique pouvoir est héréditaire et se réalise par la filiation utérine).

Grande dispensatrice d'infortune, cette "vieille femme" se plaisait à égorger tous ceux que leur ignorance ou leur audace amenaient à s'évertuer à venir courtiser ses filles. Elle n'accomplissait ce

lugubre forfait non sans avoir auparavant gratifié les malheureux prétendants de tous les honneurs dûs à des hôtes de marque : chaleureux accueil, plats de cous-cous à la chair de mouton ou de poulet et autres copieux repas.

On retrouve ces deux thèmes (que sont "la dévoration" et le thème de la "féminité au troisième âge") qui entrent ici en association symbolique avec le phénomène ndëmm, dans presque tous les récits où il est fait allusion d'une manière claire au problème de la sorcellerie-anthropophagie.

Dans un conte de notre corpus : "La sorcière et la femme aveugle aux sept enfants" (Texte C.15), ces deux aspects ressortent d'une manière encore plus nette. La dëmm dont il est question dans ce récit est une vieille femme qui chaque fois que l'aveugle sortait avec tous ses enfants à l'exception d'un seul, se précipitait dans sa maison, s'emparait de celui-ci, le tuait et le dévorait.

En fait, dans l'imagination des Wolof, le dëmm est perçu comme une être humain que apparemment rien ne distingue des autres, qui possède des dons occultes grâce auxquels il peut se métamorphoser à volonté, se transformer en fauve ou en rapace pour "tuer" sa victime et venir après qu'elle ait été ensevelie, la déterrer, la raviver avant de la tuer réellement et manger sa chair.

L'image hallucinante de cet être psychopathe est rendue encore plus terrifiante par les clichés multiples au moyen desquels on s'attache à camper le physique du dëmm.

Les Wolof se l'imaginent généralement avec une ou plusieurs paires d'yeux à la nuque d'où la dénomination bōrom bëtu dox ("celui qui a des yeux au derrière").

Ils disent également du dëmm qu'il a aux différentes articulations de ses jambes et de ses bras des bouches dentées, qu'il est capable

de voir les entrailles et la moëlle des os d'un homme vivant. On se le représente enfin comme un être ailé (le nombre de paires d'ailes dont il dispose est fonction de son statut, plus il en a, plus il est dangereux), pouvant voler en l'air en laissant échapper des flammes par ses nombreuses bouches.

L'auteur des Contes d'Amadou Koumba, inspiré en cela par les conteurs traditionnels dont la verve descriptive est intarissable et riche en détails savoureux, insiste particulièrement sur les séquences de l'action précédant immédiatement la relation des scènes d'horreur où la vieille sorcière égorge ses victimes. Ici elles sont émaillées de dialogues entre elle et Samba, car celui-ci ayant été averti, on ne sait comment, des criminelles intentions de sa vieille sorcière, suivait munitieusement tous ses mouvements, simulant le sommeil.

"Longtemps après, la vieille femme et Samba-de-la-nuit s'en allèrent aussi se coucher dans la case qui était la plus proche de ce qui avait dû être la brousse et les champs qui n'existaient plus car même les chaumes du grain de mil rouge avant le crépuscule avait disparu.

La vieille ronflait et Samba-de-la-nuit ronflait encore plus fort.

La vieille femme se leva doucement, tout doucement et s'en fut derrière la case. Et un bruit s'éleva : evass ! evass !!!

Samba-de-la-nuit se leva aussi et, s'approchant de la vieille femme que regardait la lune curieuse demanda :

Mame Daffane !

Lô di dass ?

(Grand-mère affectueuse  
qu'affûtes-tu donc ?

La vieille femme était entrain d'aiguiser un couteau long de trois coudées

- Ce n'est que le couteau pour égorger le taureau que je servirai à déjeuner à mes hôtes ! Viens allons nous coucher.

Et ils s'en furent se coucher. Samba-de-la-nuit et la vieille femme." (96).

La valence nocturne du phénomène *ndëm* qui transparait ainsi dans cette évocation est confirmée dans presque tous les récits où le personnage du sorcier-anthropophage est présent et notamment dans ce texte rapporté par ECQUILBECQ sans le titre assez insolite du "chat-guiné de Saint-Louis." (97).

Là, le *dëmm* apparait sous la forme d'un loup-garrou, en fait il s'agit plutôt d'un chat-sorcier qui, la nuit tombée, rodait aux alentours des maisons et s'emparait du sexe des hommes qui sortaient pour satisfaire un besoin naturel ! Le thème de la métamorphose aussi est, entre autres, un sujet soulevé par ce conte.

L'analyse des autres textes où la présence du *dëmm* est attestée permettra de faire ressortir d'autres caractéristiques du dit phénomène.

Contrairement à l'univers des TUUR-RAB qui, comme nous avons tenté de le montrer (Cf. Supra), comportait une très forte valence souterraine et aquatique, la sorcellerie-anthropogonie, telle qu'elle est envisagée dans les représentations imaginaires des Wolof, est pour une très large part, associée aux thèmes du vol aérien, du feu et de la métamorphose.

Dans la version inachevée du conte de Banji Koto (Texte C.11), la brousse (àll) est le lieu privilégié des exploits surnaturels respectifs de la vieille sorcière et du jeune héros. Elle est le théâtre de leurs métamorphoses extraordinaires, qui se transformant, tantôt en une immense forêt, tantôt en fleuve, qui en datier qui vient subitement pousser devant le village et ameuter tous les enfants avant de les emporter mystérieusement avec lui, ou alors en un autre animal quelconque... etc.

---

96.- *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba*. Op. cit (page 117-118).

97.- F.V. ECQUILBECQ.- Op. cit (page 346).

293

Dans ce conte précisément, l'épisode de la course poursuite entre les deux personnages, est entre autres "motifs", suffisamment révélateur de ces aspects :

"Banji Koto dans la brousse, la vieille sorcière dans la brousse, Banji Koto dans la brousse, la vieille sorcière dans la brousse... La vieille sorcière le poursuit, le poursuit... il ne restait plus une grande distance entre eux, Banji Koto s'empara d'un oeuf et le lança xërr !!!... ce fut un grand fleuve. La vieille retourna aussitôt chez elle, en revint avec son récipient et commença à racler l'eau, Banji Koto courait, Banji Koto courait, la sorcière raclait jusqu'à ce qu'elle se fraya un passage... Elle s'y engouffra et dit : "à nous deux Banji..."(98).

D'autres indications contenues dans le conte de Birago DIOP permettent de saisir la place respective des deux autres thèmes également prégnants (ceux du "feu" et du déplacement aérien) qui entrent en association symbolique avec la conception wolof de la sorcellerie-anthropogamie.

Quant, après que le jeune personnage eut déjoué ses sinistres tentatives, la sorcière découvrit le lendemain que ce sont ses propres filles qu'elle avait égorgées à la place des frères, elle battit aussitôt des ailes et s'en fut à la recherche de l'espiègle enfant.

"Elle vola si loin qu'elle dépassa Samba-de-la-nuit et ses sept frères, qui se reposaient à l'ombre noire et fraîche d'un tamarinier. Et des Thiöyes, des perroquets, les plus rapporteurs des oiseaux, lui dirent qu'ils avaient dépassé, sur leur chemin, des jeunes gens et un enfant qui couraient vers l'ouest. La vieille femme s'arrêta au flanc du sentier, enfonça des racines dans la terre et se transforma en jujubier." (99).

---

98.- Banji Koto. - (Voir corpus - Texte C.11).

99.- Nouveaux contes d'Amadou Koumba. - Op. cit (page 120).

Et le conteur de préciser :

"Et tout tourbillonnait  
Et tout brûlait sur son passage  
Et tout tremblait  
Et tout frémissait  
Et la vieille femme marchait, courait, volait  
Et tout tremblait  
Et tout frémissait  
Et tout brûlait sur son passage  
Et tout tourbillonnait !!!" (99).

Ainsi à d'autres endroits du récit on pouvait entendre la vieille-sorcière qui "soufflait et crachait du feu", exténuée d'avoir couru en vain derrière le malin garçon.

La somme de tous ces attributs qui entrent en ligne de compte dans la signification de ce phénomène culturel qu'est le ndëm, justifie dans une certaine mesure l'hypothèse avancée par A. ZEMPLINI comme quoi il s'agirait d'une croyance qui par rapport à celles qui relèvent de l'univers TUUR-RAB

"offre une première zone de jonction avec l'univers islamique des Seytaane et des jinne." (100).

Partout la position de l'Islam officiel est, du moins en théorie, catégorique. Le sorcier y est inconnu, (100 bis) même si la réalité des faits prouve tout autre chose, ce qui n'est pas sans introduire une certaine ambiguïté quant aux attitudes du Wolof musulman face à ce phénomène.

Pour les esprits orthodoxes, le ndëm, compte parmi les problèmes marginaux qu'ils rangent sous l'étiquette de Bidah (expression wolofisée "superstition").

---

99.- *Ibidem.*

100.- A. ZEMPLINI.- *Thèse Op. cit (page 291).*

100 bis).-

Dans cette perspective, "le croyant véritable" ne doit jamais, au risque d'aller en enfer, s'il meurt dans les quarante jours qui suivent, prononcer le nom de dëm. La sanction ne se limite pas là, car s'il faut en croire ce que disent représentants de cet Islam intégriste (Et c'est peut-être là où réside l'ambiguïté !).

"Si un individu porte directement accusation contre un autre qui s'avère être réellement dëm l'un et l'autre attendront dans l'enfer le jour du jugement dernier. Si la personne a été accusé sans motif, tout ce que l'accusateur "fera par Dieu" de bien, sera "payé" à l'innocent et tout ce que celui-ci fera de mal sera "payé" à son accusateur. On dira d'une telle personne innocente : "ce n'est pas la peine qu'il prie, tout ce que les autres font de bien, on lui payera. Il ira de toutes façons au paradis." (101).

Tout se passe en somme comme<sup>si</sup> l'islam wolof reconnaissait implicitement l'existence de ce phénomène mais que pour une raison ou pour une autre il faudrait ne pas en parler publiquement, sinon que justifierait cette éventualité d'une culpabilité, parce qu'on parle ici même d'innocence qu'il faut prouver devant Dieu, pour qu'accusé et accusateurs puissent enfin être départagés.

Le marabout (Sërin), personnage le plus disposé à lutter contre le sorcier-anthropophage n'en parle d'ailleurs jamais que de manière allusive. Il recourt à toute une série de périphrases comme ngisteef ("celui que l'on voit") waxteef, ("celui dont on parle") pour le désigner, s'il ne l'assimile pas purement et simplement au Seytaane, personnage connu dans le Coran et qui légitime dans une certaine mesure la croyance à la "mauvaise langue" (cat) et au "mauvais oeil" (bët bu aay).

Ces deux dernières notions (cat et bët bu aay) sont perçues par les Wolof constituant les stéréotypes les plus significatifs du phénomène de la sorcellerie-anthropogonie. En conséquence, il semblerait métho-

---

101.- *Ibid* (page 303).

dologiquement fructueux de poser l'hypothèse d'une dimension synchrétique du ndëm, en tant qu'il intègre, dans la façon dont il est représenté par les Wolof, à la fois des éléments animistes et des éléments étrangers, musulmans d'origine notamment.

Ce qui a facilité cette intégration, c'est sans nul doute l'existence au niveau des différentes structures perceptuelles qui forment cette conception d'un certain nombre d'analogies. D'après ORTIGUES

"ces analogies recouvrent cependant deux conceptions du mal profondément différentes." (102).

La première, liée à l'Islam, religion qui, parce qu'elle privilégie l'acte de foi, introduit le problème de la responsabilité de l'individu quant à ses choix religieux (suivre ou ne pas suivre les recommandations de Dieu et de son prophète), n'explique la sorcellerie-anthropophagie autrement que un fait possible d'animosité notoire relevant entièrement de la volonté délibérée de la personne à faire du mal à ses semblables ; alors que :

"Dans la religion animiste, l'individu se croit traversé par des forces bonnes ou mauvaises dont il ne sent pas forcément responsable ; il appartient au groupe plus qu'à lui-même de les contrôler. La sorcellerie traduit l'angoisse qu'éprouve l'individu à l'égard de sa propre individualité et de celles des autres. Elle trouve son antidote dans les institutions chargées de régler les rapports de chacun avec tous les autres." (103).

C'est en regard de cette intrication des conceptions musulmanes et animistes, qu'il faudra comprendre le fait apparemment paradoxal que la plupart des mythes génésiques, traitant de l'origine de la sorcellerie-anthropophagie, réfèrent à une situation islamique.

Dans le texte M.10 de notre corpus, intitulé : Findëmm soxeeeko ("d'où vient l'endëmm"), la référence à l'Islam est très explicite, audacieuse

---

102.-

103.- *Ibidem.*

même, si l'on s'en tient strictement à cette volonté d'historicisation et de localisation de l'action et l'espace même du mythe.

On ne retrouve une variante légèrement différente chez ZEMPLINI (104), avec cependant la même précision du détail spatial et chronologique.

"C'était au temps du prophète Mouhamed", le jour où plus exactement, sa fille Fatimatu Bintu Yaa Rasul, blessée au sein pendant qu'elle prenait un bain, appela une femme parmi celles qui se trouvaient dans sa maison et lui demanda de l'aider ; car elle perdait trop de sang. C'est cette là, dit le mythe, qui allait devenir par la force des choses, la première sorcière qui engendrera tous les autres dëm de la terre. Restée seule, en effet, avec le bol où était recueilli le sang de la fille du prophète, elle céda à une obscure tentation qui la submergeait de toute part et la poussait à boire ce sang.

Cette autre version du mythe d'origine de la sorcellerie-anthropophagie, également rapportée par A. ZEMPLINI est cependant plus fréquente. Elle n'exclut ni l'association symbolique féminité-ndëm, ni la persistante référence à l'univers arabo-musulman :

"Au temps du prophète Daouda, trois femmes épuisées à l'extrême, marchaient dans la brousse, elles rencontrèrent un marigot rempli de sang. Lorsqu'elles voulurent y boire, Daouda leur apparut et leur ordonna de s'abstenir. En vain, la première femme but une grande quantité de sang. La seconde y lava son visage. La troisième prit une gorgée, s'en gargarisa la bouche et la recracha. Au retour, un guerrier du prophète barra le chemin aux trois femmes et les chassa du village.

(A partir de là on ne parle plus que d'une seule femme). Elle fut obligée d'aller chez les Peul. Elle épousa un nommé Yalanoïa. Celui-ci, lorsqu'il apprit la condition de sa femme, s'en sépara aussitôt et elle dût de nouveau repartir. Elle arriva chez

---

104.- *Ibidem.*

les Maures où les mêmes évènements se reproduisirent. Chez les Sérères, elle resta plus longtemps : Le mari savait d'avance qu'elle était dömm, il lui offrit le mariage à une condition fort curieuse : elle ne devait s'engager à ne manger que des personnes de race sérère. Après quelques années de vie conjugale, elle quitta cependant les Sérères aussi et vint chez les Wolof. Comme le mari précédent, le Wolof était déjà au courant. Mais ses conditions étaient différentes : elle devait désormais manger "toutes les races". Ils demeurèrent mari et femme. C'est ainsi que la sorcellerie commença." (104)<sup>bis</sup>.

Que retenir dès lors de la signification réelle du phénomène de la sorcellerie-anthropophagie et de sa fonction au sein de l'entité sociale qui a élaboré cette notion ?

Cette question est d'une importance capitale. Elle a préoccupé au premier chef tous ceux qui d'une manière ou d'une autre se sont intéressés au système des représentations magico-religieuses des Wolof. Ce sont les cliniciens ethno-psychiatres qui se sont le plus aventurés dans l'exploration de l'imaginaire de cette société. Les théories élaborées à la suite de leur investigations respectives, si elles concordent sur certains points précis, ne sont pas pour autant unanimes.

Pour l'essentiel, ces penseurs sont presque tous d'accord sur le fait qu'on

"ne saurait (...) rien saisir de la relation de sorcellerie sans une approche des dimensions constitutives et constituantes de la Personne dans le monde traditionnel et réciproquement." (105).

Pour le Pr. H. COLLOMB qui a initié et animé pendant plusieurs années, les recherches multidisciplinaires au sein de l'hôpital de FANN à Dakar.

"Le processus qui s'engage au cours d'une affaire de sorcellerie

---

104 (bis).- *Ibid.* (pages 304 et 305).

105.- I. SOW.- *Psychiatrie dynamique africaine. Op. cit* (page 138).

dont la victime (le malade) n'est qu'un symptôme, se déroule au cours d'une démarche qui, de l'inconnu, du vague, de l'imprécis, va conduire vers le précis, le connu, le nommé, le reconnu, par l'aveu. Le malade ou la famille soupçonnent une intervention du sorcier, les symptômes sont éloquents ou aucune autre cause n'a pu être reconnue, ou les cures essayées ont été inefficaces. Le guérisseur confirme en tenant compte des conditions de la maladie et du consensus du groupe. Le consensus est une condition nécessaire ; il faut qu'il y ait accord pour que la démarche diagnostique soit en même temps une thérapeutique." (106).

En d'autres termes, le phénomène apparaît comme un système cohérent socialement organisé qui, à l'intérieur de la sphère culturelle wolof, désigne la relation dialectique entre l'ordre et le chaos. Ici, cette relation s'investit symboliquement dans des liens communautaires problématiques établis entre l'endëmm (l'argent qui ensorcelle) et celui qui est ensorcellé. C'est du moins ce qui semble ressortir des propos d'Ibrahima SOW pour qui

"Dans le discours sur la sorcellerie se manifeste effectivement une transposition du modèle relationnel hiérarchique de puissance de la société du jour ainsi que de son ordre : la possibilité d'exercer l'emprise de son pouvoir vital sur le principe vital de celui que l'on domine et que l'on pourrait détruire par cela même. Mais, précisément, dans la société traditionnelle actuelle, par le jeu des protections statutaires, on n'a pas de raisons sociales de chercher à détruire son inférieur statuaire. Pourtant la Sorcellerie n'est "logiquement", sinon théoriquement possible, que si le principe vital du sorcier est plus puissant que celui de sa victime dans la relation d'emprise." (107).

D'élucidations en élucidations, on est arrivé à vouloir à expliquer le phénomène de la sorcellerie-anthropophagie comme une chose purement fictive mais dont nos sociétés ont encore besoin pour se purger

---

106.- Henry COLLOMB.- "La sorcellerie-anthropophagie et la maladie mentale." in *Demba ak Tey - N° 4 et 5 - Dakar C.E.C. 1978* (page 10).

107.- *Psychiatrie dynamique africaine. Op. cit* (page 157).

de leurs angoisses et assurer leur cohésion. Cette conception, émanant parfois de chercheurs sérieux même B. HOLAS dont nous citons ici même le texte, procède d'un simplisme et d'une démarche réductrice fort peu défendable. Ce dernier écrit avec beaucoup d'ironie :

"La riche, séduisante physionomie du sorcier fait de lui dans tous les cas, une figure d'affabulation de tout premier plan, sans doute malsaine mais qui dans un certain sens remplit le rôle d'un régulateur psychologique à l'instar des sombres héros des romans policiers de la Série noire ou des "thrillers" du cinéma américain qui sont devenus par un processus mental analogue, d'indispensables toniques de l'Occident moderne." (108).

Aux autres de juger de l'opportunité de telles comparaisons !... La déroutante inéadéquation des termes ainsi rapprochés avec un phénomène aussi complexe que celui de la Sorcellerie-anthropophagie dans les sociétés africaines, ne fait que traduire en dernier ressort, l'existence d'un écueil logique dont LEVY-BRUHL avait soupçonné la présence dans ce passage :

"tandis que nos habitudes logiques nous font chercher à définir ce qu'est un sorcier et en quoi consiste la sorcellerie, le primitif en possède d'emblée une connaissance essentiellement affective (si ces mots ne jurent pas d'être ainsi unis) et plus que claire, si l'on ose dire, bien qu'inexprimable sous forme de concept. Ce qui la rend si malaisée à saisir pour nous. L'absence de cette forme nous déconcerte. D'autre part, les éléments essentiels du contenu de ces représentations, nous échappent, parce que nous ne les "sentons" pas." (109).

6. "XÈRÈM", "XONJAM" ET "LIGEEY" : L'UNIVERS DE LA MAGIE

La magie relève, tout comme le mythe dont il comporte le même caractère d'irrationalité, de la pensée symbolique.

---

108.- B. HOLAS.- Les dieux d'Afrique Noire. Op. cit. (page 172).

109.- Lucien LEVY-BRUHL.- Le surmatériel et la nature dans la mentalité primitive. Op. cit. (page 226).

Autant on a pu dire et à juste titre du mythe qu'il était lié au SACRE en cela qu'il suggère l'inexprimable, le mystère, autant il apparaît judicieux de relier les phénomènes magiques à l'ensemble de la vision du monde dont ils font partie.

Dans la société wolof traditionnelle en tout cas, la magie avait un caractère éminemment religieux.

Melville HERSKOVITS insistait sur la nécessité pour une approche exhaustive et correcte des significations véritables de la MAGIE de ne pas les dissocier au niveau de l'analyse, de la religion, comme d'aucuns, parmi ceux qui étudièrent naguère les cultures africaines, ont tenté de le faire ; car, précise-t-il,

"La magie fait partie intégrante de la structure entière et fonctionnelle avec les autres aspects du SURNATUREL pour assurer la régularité et la sécurité dans le monde de l'homme." (110).

R. LARGEMENT montre parfaitement comment la magie, imbriquée aux autres catégories du SURNATUREL que nous avons analysées plus haut (Religion, divination...etc), assurait ce rôle qui lui est dévolu dans certaines sociétés et que souligne ainsi HERSKOVITS. Ce sumérologue écrit :

"De nombreux dangers menacent la vie de chaque fidèle ; la religion doit les prévoir : c'est le rôle de la divination et y parer, c'est celui de la magie." (111).

Ce serait en conséquence fort prétentieux que de vouloir épuiser tous les aspects de la magie dans la culture wolof dans le cadre restreint de ce chapitre.

Nous nous sommes d'ailleurs longuement attardé au chapitre I de la deuxième partie de cette étude sur la dimension syncrétique des procédés et objets usités dans l'univers des Xërëm ("les fétiches") et

---

110.- M.J. HERSKOVITS.- "La structure des religions africaines" *Loc. cit* (page 78).

111.- R. LARGEMENT.- "La religion suméro-akhadienne" in Histoire des religions - BLOUD et GAY - N° 4, 1955 cité par Pierre MARCHAIS - Mythe et magie en psychiatrie - Paris - MASSON, 1977 - (page 5).

du Ligeey (littéralement "travailler") mot qui par extension désigne aussi les opérations magiques du marabout dont la pratique inspirée du livre saint de l'Islam, recourt au Mbind ; c'est-à-dire à l'écriture cabalistique ; ou du Jabarkat qui fait commerce de soins avec un matériel plus technique (cornes, amulettes, talismans, ...) et qui à la différence du marabout musulman qui invoque le nom d'Allah, use plutôt de procédés tributaires des conceptions et cultes plus animistes.

De même, nous avons, parlant du caractère "interpersonnel" de la magie lequel repose sur la théorie très ancrée, en milieu wolof, du Nawle, en tant qu'institution qui socialise l'affrontement entre égaux, distingué entre l'existence d'une magie protectrice ("Ligeey bu bax") dont les exemples les plus marquants nous sont fournis par les talismans qui permettent d'être invulnérable (Tulte) ou de résister à l'action dévastatrice du feu (takkaan) et du "Ligeey bu bon" ("mauvaise magie") ou magie destructrice essentiellement orientée à des fins d'envoûtement.

Le mythe qui traite de la fondation du village de Kër Maseen donne un aperçu de l'importance de la croyance au Ligeey bu bon dans les représentations wolof.

Le héros de ce récit, parce qu'il représentait une menace potentielle pour ses doomu baay ("demi-frères"), en cela qu'il devait régner sur le pays, le pouvoir ayant été laissé vacant par la mort de leur père, allait à jamais en être détourné. Il sera "marabouté" au moyen de ce type de ligeey auquel recourt la "mauvaise magie". Victime du Naawtal, procédé qui consiste à accrocher le FIT, c'est-à-dire la substance vitale de la personne à envoûter à la patte d'un oiseau que l'on libère ensuite, il fut condamné à suivre l'oiseau magique partout où le bon vent l'eut mené...

Faudrait-il simplement préciser que ces dichotomies ainsi établies, ne sont réellement possibles qu'en théorie. Dans la réalité Ligeeyu sërïn (magie du marabout musulman) et njabar (magie d'inspiration animiste), qui semblent avoir été distingués en regard du statut du magicien, s'intriquent à travers toute une panoplie de formules et de techniques syncrétiques. D'autre part, les formes magiques qui sont leur apanage respectif : le "Ligeey bu bax" spécifié au marabout-sërïn, le "ligeey bu bon" étant considéré comme propre au Jabarkat, convergent souvent. Le même magicien excellent, la plupart des cas, dans un domaine, sait au besoin empiéter sur l'autre pour plus d'efficacité. Ces "deux" magies s'interpénètrent.

"L'une et l'autre mettent en valeur l'action continue ou répétitive du ligeey exerçant une influence permanente ou périodique sur l'individu visé." (112).

Il apparaît donc tout à fait hasardeux d'essayer de dissocier pour un cas concret de "Ligeey", ce qui, de nos jours, relève de l'univers animiste traditionnel et ce qui participe plus directement de l'Islam ; tant il est vrai qu'au niveau de la pratique magique actuelle, leurs procédures respectives interfèrent.

Un témoignage d'A. LERICHE publié au numéro 43 des Notes africaines et touchant spécialement aux fonctions magiques de l'oeuf (nen) - objet dont nous avons souligné la prégnance symbolique dans l'univers animiste - est particulièrement édifiant quant à cette intrication de deux instances que l'analyse rationnelle d'une part et la dialectique religieuse, (celle qui s'impose aux représentations collectives des Wolof et qui, à tous les niveaux, fonde des oppositions du genre : rab sërïn vs rab cedido ; xarbaax c'est-à-dire connaissance occulte inspirée du Coran vs Njang mu nul "le savoir obscur" d'obédience animiste... etc) d'autre part, distinguent théoriquement : le Mbind (littéralement : "Ecriture") magie islamique et le Xonjam ou Njabar magie animiste à proprement parler.

---

112.- Andras ZEMPLINI.- Thèse - Op. cit (page 511).

"A Saint-Louis, le 8 Juin 1946 j'eus (...) l'occasion d'avoir entre les mains deux oeufs destinés à jouer un rôle magique. Un marabout wolof les avait remis à un fonctionnaire qui craignait d'être muté à la suite de l'arrivée d'un nouveau chef de service. L'intéressé devait les casser sur le chemin que devait forcément suivre le personnage dont il redoutait la venue ; c'est-à-dire à l'entrée de la ville (Pont Faidherbe) et l'autre devant la porte du logement qu'il devait occuper.

L'opération devait se faire le plus discrètement possible, à la tombée de la nuit ou de bon petit matin pour que son effet ne soit pas annihilé par le "mauvais oeil".

Sur le premier oeuf étaient inscrits cinq noms, chacun dans une case, certains aux lettres liées d'autres non (...).

Le second portait quatre (chiffre fatidique) inscriptions disposées dans des cases comme dans le premier..." (113).

Outre cette première caractéristique dont nous avons parlé plus haut, ce témoignage permet aussi et surtout de montrer les rapports entre la MAGIE conçue comme "contrainte absolue exercée sur les forces occultes" (FRAZER) et la RELIGION d'une manière générale ; rapports qui ont été éludés par MAUSS, plus en termes de différences que de similitudes.

"Tandis que la religion tend vers la métaphysique et s'absorbe dans la création d'images idéales, la magie sort, par mille fissures, de la vie mystique où elle puise ses forces pour se mêler à la vie laïque et y servir. Elle tend au concret comme la religion tend à l'abstrait." (114).

Commentant ce passage, TODOROV cite à titre de preuve, illustrant les propos ci-dessus, que

"le recueillement mystique est a-verbal tandis que la magie ne peut se passer de langage." (115).

---

113.- A. LERICHE.- "L'oeuf en magie" in Notes africaines - N° 43 Juillet 1949 (page 81).

114.- Marcel MAUSS.- "Esquisse d'une théorie générale de la magie" in Sociologie et Anthropologie (M. MAUSS) Paris PUF.

115.- T. TODOROV.- Introduction à la littérature fantastique - Op. cit (page 162).

En elles-mêmes, ces conceptions ne sont pas fausses. Seulement, loin de replacer les "phénomènes magiques" dans le contexte véritable qui était originellement le leur, celui qui les voyait s'insérer de manière organique dans le tissu culturel global, elles ne semblent les saisir qu'à travers les prismes d'une culture où la MAGIE n'a pas échappé à la vaste entreprise de désacralisation. Ce qui en a fait aujourd'hui une activité strictement "profane" quand bien même, elle relève toujours du paralogique ou du paranormal.

Nous concevons avec Lylian KESTELOOT que, dans ses formes actuelles, la MAGIE sous l'égide de l'occultisme, tend de plus en plus, dans le cadre de la société wolof, à être déviée de ses fonctions originales et qu'en fin de compte, elle

"sacrifie aussi bien la loi du Coran que celle du Ndut." (116). Il faut néanmoins préciser que, ce que par ailleurs, l'on dénomme "MAGIE" sur la base des critères comme ceux qui ont été définis par MAUSS, était pour beaucoup de sociétés, partie intégrante de la structure religieuse. L'animisme, on ne le répétera peut-être jamais assez, n'est pas une religion désincarnée, c'est-à-dire un phénomène marginal et évanescent à l'image de ce que sont devenues les "religions" dans certaines sphères culturelles comme l'Occident.

C'est au contraire une religion caractérisée par son dynamisme efficient et son pragmatisme immédiat (excusez de la redondance) ; deux données fondamentales déterminées par la puissance qu'acquiert le VERBE dans les sociétés qui en sont les porteuses.

#### . LA MAGIE DU VERBE

Chez les Wolof, le VERBE n'est pas seulement un DISCOURS profane, il sert aussi de MEDIUM avec le MYSTERE par le fait qu'il permet d'établir la communication avec le SURNATUREL. Ici, c'est le VERBE qui protège mais c'est aussi le VERBE qui nuit. C'est par la PAROLE (baat)

---

116.- Lylian KESTELOOT.- *Occultisme et religion* in *Ethiopiennes* - nouvelle série 2ème et 3ème trimestre 1984 - Vol. II N°2 et 3.

que l'on pénètre les "vérités" des autres règnes - animal et végétal - pour livrer leurs vertus thérapeutiques aux "gens du verbe protégeant" (JATKAT; MOCCKAT, LUGGKAT...), ceux qui savent exorciser et guérir par leur lor u jamm ("leur salive de paix"). C'est dire que pour les Wolof, la Parole est plurielle, pour eux, en effet,

"Nommer est un acte magique doué d'efficacité.

Parler c'est aussi manipuler les forces de la nature, bénéfiques ou maléfiques." (117).

C'est ainsi que le JAT peut se définir comme un DISCOURS antidotique au CAT (littéralement : "la chose pointue"), discours mortifère et envoûtant. Apanage d'une catégorie restreinte d'individus ayant été initiés à la MAGIE du VERBE, le JAT prélude à toutes les procédures diagnostiques ou curatives que ce soient les rituels introductifs aux cérémonies sacrées comme le Ndëp ou le Lël (la circoncision) ou les autres activités sociales à portée apparemment plus profane : guerre (xeex), pêche (napp), agriculture (mbay), chasse (rëb) etc...

Comptent également parmi "ces paroles qui protègent", ce que les Wolof appellent MOCC et LUGG, deux types de discours magiques qui ont le propre de relever de la médecine pratique.

Le spécialiste du MOCC (souvent il s'agit d'une vieille femme) dialogue avec la partie du corps qui fait mal (gorge, dent, tête...) pour évacuer d'elle la substance maléfique et guérir donc la personne qui souffre.

Le LUGGKAT, pour sa part, use de ses pouvoirs à commercer "l'âme" même des serpents pour extirper le venin (dañarr) du corps des individus qui ont été mordus par eux ; il est, en cela, appelé par les Wolof baay-jaan ("L'homme des serpents").

La puissance de ces diverses "paroles qui protègent" (baat yiy aar) peut être cristallisée sur des objets sacrés (talismans et amulettes) lesquels, pourront dès lors exercer les mêmes fonctions protectrices ;

c'est tout l'appareillage des GALAAJ, gris-gris de toute sorte et de dimension variable que l'on trouve accrochés aux portails des maisons ou sur les frontons des chambres. (galaaaju kër) sur les pirogues (galaaaju gaal), aux divers accessoires de pêche, filets et autres (Galaaaju caax) ; mais que l'on peut aussi porter sur soi (Galaaaju-yaram).

Ces derniers sont aussi divers par leurs formats que par leurs fonctions. On peut citer en dehors du Teere, sorte de petite amulette triangulaire ou quadriangulaire, les Ndombo qui sont de forme circulaire que l'on peut nouer autour du cou (Nombo baat), des avant-bras (Ndombo përég) ou des reins (Ndombo ndigg) appelé par ailleurs xapp en raison du fait qu'il sert également de ceinture au pantalon bouffant des hommes. Cette liste n'est pas exhaustive, on retrouvera chez B. HOLAS (118) et chez Bamba MBakhane DIOP (119) un exposé plus détaillé des nombreuses formes de talismans utilisés chez les Wolof.

L'auteur de la plaquette titrée Lat-Dior et l'Islam (120) rapporte que dans le passé cayorien :

"Certains guerriers (qui) faisaient preuve d'un courage exceptionnel (...) pratiquaient dans leur corps une entaille dans laquelle ils inséraient le gris-gris qui, après guérison, ne risquait plus de se perdre.

D'autres enfilait le gris-gris d'un anneau métallique accroché à leur chair pour la même raison." (121).

Assurément, ceci montre combien il était nécessaire pour les Wolof d'avoir toujours sur (ou dans) son corps ses Galaaj pour résister aux éventuelles attaques des forces maléfiques. Ils le disent d'ailleurs très clairement : "Galaaj Galoo !" ("pour être efficaces les talismans doivent toujours être portés sur soi").

Toujours à propos des Galaaj, Demba MBakhane DIOP, cite également

---

118.- B. HOLAS.- "Protection magique en milieu lébou" in Notes africaines. N°

119.- Demba MBakhane DIOP.- Lat-Dior et l'Islam - Bruxelles - Coop. d'Imprimerie

120.- Ibid (page 21).

121.- Ibid (page 22).

pour ce qui concernait principalement les familles princières du Kajoor, l'exemple de ce talisman d'un genre assez particulier qui protégeait toute l'armée royale en période de guerre ; il s'agissait, selon lui, d'un pagne qui était fourni par la reine-mère ou par une soeur du monarque (une Lingeer en tout cas) et que les borom-xam-xam ("ceux qui possèdent le savoir") recouvraient d'écritures saintes.

Ce pagne magique qui servait d'étendard aux guerriers, faisait partie du Ngise (c'est-à-dire de l'ensemble des Galaaj) du Damel, prince régent au Kajoor. Le Ngise, précise cet auteur,

"se passait de père en fils ou d'oncle à neveu. Il grossissait de génération en génération et son volume témoignait de l'ancienneté de la famille et des moyens pécuniers qui ont permis de le constituer. (Les Ngise) des familles royales se transmettaient par voie matrilineaire. Ainsi le (Ngise) de Lat-Dior dont les pièces de base datent de Lat Soucabé Ier constituait la charge d'un chameau. (Celui) d'Alboury NDIAYE avait atteint une importance qui devint bientôt une gêne pour ce guerrier. D'une part il était obligé de le porter entièrement avant d'engager une bataille ; d'autre part, il devait faire sa prière avant toute action militaire, prière qu'en bon musulman, il considérait comme la dernière de sa vie. Voici comment il conciliait ces deux impératifs : on lui passait un grand pagne à la ceinture un autre à la hauteur des aisselles, derrière lui, par quatre soldats qui les manœuvraient suivant les mouvements imposés par la prière. Indépendamment de la protection mystique, ces (Ngisé) assuraient une protection matérielle importante, compte tenu de l'efficacité relative des armes d'alors." (122).

#### . LA MAGIE DU GESTE

Dans l'esprit du Wolof, l'efficacité protectrice qui incombe au Galaaj, relève d'une série de participations mystiques. Dès que l'action des

puissances invisibles se manifeste, la personne qui joint ainsi de leurs faveurs, se trouve disposée à l'accomplissement d'exploits de toute nature : ubiquité, invulnérabilité, métamorphoses... Autant d'exploits du corps réalisés sur la base d'un consensus mystérieux fondé sur la croyance à la valeur allusive de certains objets et de leurs pouvoirs métagnomiques. Il est tout à fait certain que cette croyance participe de modèles cosmogoniques qui font partie d'un ensemble idéologique et culturel particulier. L'étude que nous en avons esquissée aura permis de les lier à la présence, dans la mentalité collective des Wolofs, d'une "vision active qui n'est pas seulement une perception paranormale d'objets ou d'états mentaux, mais aussi (d') une force douée d'un dynamisme propre, d'une capacité de modifier plus ou moins profondément la chose vue, ou de bien prendre une certaine forme matérielle." (123).

De nombreux témoignages attestent l'existence en milieu wolof d'un talisman dénommé Tu et qui rend invulnérable aux coups de fusil, de coupe-coupe, sagaie ou autre arme tranchante.

Le Tu peut-être une amulette que l'on porte sur soi ou une sorte de poudre que l'on ingurgite. Le Tu qui était le plus courant dans la société traditionnelle, c'est lui dont il est fait allusion dans le texte précité de Demba MBakhane DIOP. L'efficacité de ce talisman était fonction d'un certain nombre de recommandations que l'on spécifiait dès le départ. Il y en avait qui ne voulaient pas que leur porteur "enjambât un pilon "allongé" par terre, certains d'entre eux ne pouvaient résister aux assauts d'une femme en période de menstrues ou à certains métaux particuliers. C'est la raison pour laquelle, en période de conflits, on recouvrait le bout pointu de quelques unes des armes d'une couche d'or ou de bronze.

Un vieil homme du village de Xën (situé dans l'ancien Waalo sur la rive gauche du fleuve Sénéfal), nous a rapporté, dans une conversation,

---

123.- Ernesto DE MARTINO.- Le monde magique. Op. cit (page 79).

que le Tul qui protégeait ses ancêtres (réputés grands guerriers !) restait toujours efficace si ceux qui le portaient pour la circonstance ne s'évertuaient pas à reculer devant l'ennemi ou à essayer d'esquiver les coups qui leur étaient destinés. Plus d'une fois, concluait-il, ces guerriers sont revenus indemnes des batailles contre les maures.

La croyance à l'ubiquité (Nekkfi, nekk fee) est également très ancrée chez les Wolof. Elle fonde l'idée de Tëbum ngor dont nous avons parlé dans le chapitre sur l'Espace. Phénomène de magie gestuelle par lequel l'homme peut être ici et ailleurs à la fois, grâce à un pouvoir de dédoublement de sa personne.

La métémorphose (sopaliku) et l'incombustibilité (Takkaan) s'inscrivent elles aussi dans la lignée des pouvoirs miraculeux de l'homme sur les choses. Elles expriment toutes deux la possible communication entre l'être et les esprits ; elles relèvent, pour ainsi dire, d'une "logique" d'un tout autre ordre.

Les phénomènes de Takkaan font partie de l'arsenal des rites de purification et d'exorcisation, par destruction, des mauvais esprits que la personne peut drainer avec elle.

Le sieur Y.G., un célèbre kasakkat (animateur des rituels de circoncision) de Saint-Louis commençait toujours ses interventions dans le geew (cercle des initiés) par une série de scènes extraordinaires lors desquelles, il se mettait, sans aucune trace de brûlures à croquer des braises et à s'en froter littéralement tout le corps. Ces préliminaires autour du feu, visaient, dit-on, un seul but : effrayer et chasser les dëmm (sorciers anthropophages) et autres njëgteef (mauvais génies) qui s'évertueraient éventuellement à s'attaquer aux njuli ("les circoncis"). Faudrait peut-être rappeler que pour les Wolof, le lël (la circoncision - initiation) - peut-être parce qu'il marque le passage symbolique de l'état de semi-divinité, c'est-à-dire de l'androgynie intégrale à la vie sexuellement marquée - est toujours considéré com-

me étant la période la plus critique et la plus précaire de l'évolution de la personne. Le Njuli est par excellence l'être contre lequel s'acharnent les puissances maléfiques. La réalité des faits ne le dément pas, car sont nombreux les cas où lors du lë des "initiés" - circoncis" (Njuli) perdent la raison ou meurent dans les circonstances imprévisibles. C'est ce qui explique d'ailleurs le fait que l'on renforce le dispositif de protection magique, c'est-à-dire des Galaa des Njuli à cette période précise.

La métamorphose (sopaliku), par contre, est valorisée différemment. Dans les récits en tout cas, elle procède d'une certaine ambiguïté symbolique ; d'une part parce qu'elle spécifie certaines catégories surnaturelles (dëmm - seytaane - rab... etc) et qu'elle peut aussi être un attribut des hommes habilités à lutter contre elles. Elle se pose ainsi comme une force antidotique qui s'oppose à une force contraire et maléfique, pour en déjouer l'hostilité.

Cet aspect qui est caractéristique de l'imaginaire de beaucoup de peuples africains n'a pas échappé à Lucien LEVY-BRUHL (ou plus exactement des gens de qui il tenait la plupart de ses sources). Celui-ci écrit en effet :

"Il paraît établi que (...) pour arrêter ou neutraliser une mauvaise influence, les primitifs se règlent à une sorte de principe : à un acte donné opposer le même acte, mais renversé ; refaire ce qui a été fait mais en sens inverse. Il faut que la réaction, ou pour mieux dire, la contre-action soit égale et contraire à l'action." (124).

---

124.- Lucien LEVY-BRUHL.- Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. Op. cit (p. 500).

Il ajoute : "Ce qui intéresse ici avant tout les primitifs, ce n'est pas une égalité quantitative, comparable à celle des deux grandeurs de signe contraire, qui additionnés s'annulent ; c'est ce qui se passe sur le plan mystique" (page 500).

Les nombreux exemples de métamorphoses dont nous gratifient les jeunes héros des contes de Banji Koto et Samba saytaane devraient être compris dans ce sens. Ils s'identifient par plusieurs traits, à la MAGIE ASSIMILATIVE des BILOOJI et autres FAJKAT (guérisseurs) qui sont tenus de se muer en ombre, en vent, en serpent ou en un rab, pour se doter de la puissance mystique requise pour débusquer telle ou telle autre force occulte.

A un autre niveau, et cela les textes l'attestent parfaitement, la métamorphose entre souvent en liaison symbolique avec la transgression d'un interdit, soit parce qu'elle s'en confond, soit parce que c'est la sanction qui pénalise l'acte proscrit qu'elle est. "Khary Khougue" la co-épouse jalouse du conte de Birago DIOP, se mue en collines (les "Mamelles" du Cap-Vert) pour avoir cherché à nuire sa compagne, bossue comme elle. L'indélicate "mère" sorcière qui dévora les six enfants de sa voisine aveugle et qui devint jéfur en tentant de s'attaquer au septième et dernier, se métamorphosera à la fin du conte en arbre (Texte C. du corpus). C'est le même sort qu'encourut ainsi la jeune femme du roi qui commit l'adultère, en l'absence du mari, avec le laobé (bûcheron) qui était passé vendre son bol en bois de caïlcédrat. (Voir texte intitulé : "Laobé ba ak silam" de notre corpus et aussi COPANS, Contes wolof du Baol (page )).

C'est peut-être pour éviter d'en arriver à commettre pareil sacrilège que le Daour Njombaan qui est un doublet du personnage du conte "Petit mari", se perd dans les déluges avant de réapparaître sous la forme d'un melon que la soeur incestueuse mangera pour mourir à son tour.

L'ânesse Fari sera définitivement condamnée à redevenir ce qu'elle était originellement pour avoir osé jouer à se métamorphoser de nouveau, chaque fois que ses congénères l'interpellaient dans la langue de leur espèce...

Nous butons là sur une autre particularité de la raison humaine qui d'une façon unanime, perçoit à travers l'insolite du geste représenté

par la métamorphose qui se réalise en dehors de toute "loi" biologique connue, à la fois, une faute qui incrimine le sujet que le châtement qu'elle appelle.

A la volonté, on ne peut dire excessive, de rationalisation qui l'anime, HEGEL montre bien, ici, l'universalité de ce sentiment qui lie la métamorphose à la culpabilité humaine.

"Les métamorphoses sont des productions symbolico-mythologiques, mais dans lesquelles le naturel se trouve nettement opposé au spirituel ; en ce sens qu'un objet existant dans la nature, tel qu'un rocher, un animal, une fleur, une source ou une fontaine, est interprété comme représentant une existence spirituelle déchue ou punie. Tel est le cas par exemple de Philomèle, des Pierides, de Narcisse, d'Arethuse etc..., qui à la suite d'une faute, d'une passion, d'un crime sont accablés d'une culpabilité infinie ou s'attirent des douleurs infinies qui les privent de la liberté de la vie spirituelle et les transforment en objets inanimés.

C'est ainsi que les objets naturels ne sont plus envisagés seulement par leur côté extérieur et prosaïque en tant que simple montagne, simple source ou arbre, mais on leur attribue un contenu faisant partie d'une action ou d'un événement émanant de l'esprit. (...) D'autre part, cette action humaine émanant de l'esprit est une action coupable, et la métamorphose en un simple objet naturel doit être considérée comme une dégradation de l'esprit..." (125).

---

125.- HEGEL.- *Esthétique, l'Art symbolique* - Aubier - Montaigne ; 1964  
(pp. 154-155) cité par Pierre BRUNEL : *Le mythe de la métamorphose*  
Op. cit (page 264).

II CONCLUSION GENERALE

-----

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

II ONCLUSION     "Lu Fi jiiwi jogul jogu Fi"\*

Cette étude nous a permis, au cours de l'analyse et l'interprétation du phénomène SURNATUREL dans les contes et mythes wolof, de sérier une foule de détails ethnologiques qui, dans une monographie classique, seraient rangés à la rubrique "Religion, Magie et Sorcellerie". Nous poserons à présent le problème de sa légitimation théorique ainsi que des perspectives qu'elle implique.

Nous croyons avoir dit, dès les prémisses de ce travail, que pour prétendre à la cohérence qui serait garante de sa dignité théorique le discours qui lui est afférant se devait d'être à même de se doter de moyens propres à réaliser son auto-questionnement. S'il fut une inquiétude dont il nous a été impossible de nous défaire pendant tout ce temps que nous interrogeons notre culture sur ses aspects que voilà, c'est certainement la conscience que nous avons de l'impérieuse nécessité de sonder constamment la pertinence de nos catégories de question. Eu-égard à cela, nous nous sommes attelé dès les premières pages de ce document, à soulever, en nous efforçant de les contourner de la meilleure façon possible, quelques-uns des écueils méthodologiques au rang desquels il fallait d'abord compter notre propre position par rapport à l'objet même de ce travail. Position dont nous avons souligné le paradoxe, en cela qu'elle déterminait en même temps, le crédit scientifique des résultats de notre analyse et ses limites objectives.

Le fait d'appartenir à la société wolof constituait, à ce qu'il nous semble, à la fois un moyen sûr de garantir, par delà l'interprétation, une certaine "vérité" des faits observés, mais malheureusement aussi une source possible d'erreurs, pour peu simplement que l'on éprouve quelques difficultés à fournir l'effort intellectuel nécessaire pour s'en distancer (1).

La seconde aporie d'ordre méthodologique, était liée à un problème

---

\*.- *"Ce dont la graine est encore là, germera toujours."* (Wolof Njaay dixit).

de taxinomie. L'intitulé de la thèse exigeait dès le départ que distinction fût établie entre ce que l'on appelle "mythe" et ce qui est connu sous le vocable de "conte" (leeb en wolof). Partant de généralités sur la classification des productions littéraires et de ce qu'elle impliquait de "non-dit", nous nous sommes finalement situé sur le terrain de la culture wolof elle-même pour voir comment pareilles distinctions y étaient réalisées. Cette investigation a abouti au fait que la certitude des taxinomies classiques est loin d'être établie dans notre culture.

Il nous fallait pour la commodité de l'analyse, retenir quelques uns des critères parmi les plus pertinents que nous fournissait une approche combinée des diverses méthodes actuellement en vigueur (le structuralisme anthropologique de LEVI-STRAUSS notamment ainsi que des différentes théories littéraires du récit qui en sont dérivées, celles de GREIMAS, BARTHES, TODOROV, BREMOND... etc.) pour finalement délimiter notre corpus.

Celui-ci se trouve constitué par des textes recueillis pour la plupart par nous-même auprès de personnes d'un certain âge, selon les canons définis : enregistrement, transcription, traduction... etc. Le choix des textes, faudrait-il le préciser, a été conditionné pour l'essentiel par la prégnance du thème du SURNATUREL, c'est ce qui explique dans une certaine mesure, sa relative modicité. Il ne s'agit en fait que d'un corpus de base. L'analyse ayant été amenée à se porter également sur d'autres textes édités ou non que nous avons repérés dans des publications antérieures et dont nous avons pu juger l'authenticité grâce à la connaissance implicite que nous en avons. Né dans cette société et y ayant vécu depuis toujours, nous avons eu la chance d'écouter plusieurs récits qu'il nous a été loisible d'identifier même transcrits dans une autre langue que le Wolof. Tel a été le cas pour tous ces textes extraits de recueils <sup>tels</sup> que ceux d'ECQUILBECQ, Birago DIOP, BERENGER-FERAUD (2), COPANS et autres ouvrages qui nous ne l'i-

---

2.- BERENGER-FERAUD.- Recueil de contes populaires de la Sénégambie  
Paris, Leroux 1885.

gnorons pas, ne satisfont pour la plupart, que partiellement aux conditions d'authenticité des corpus recueillis et de la fiabilité des analyses y portant ; celles qui sont en vigueur actuellement dans les milieux scientifiques et que l'on trouve clairement définies chez Wolfgang ZIMMER (3) et Jean Emile MBOT (4) à savoir :

- 1<sup>o</sup>/ inventaire des conditions lexicologiques de la traduction
- 2<sup>o</sup>/ spécification des contextes de production des récits
- 3<sup>o</sup>/ recherche des contextes de références sous-jacents, c'est-à-dire des projets idéologiques qui dynamisent et organisent ces textes. Cela en fait constitue une lacune dont nous prîmes conscience dès le départ, mais que nous espérons néanmoins avoir résolue en usant de ces "avantages" que nous offrait notre propre rapport aux textes. Mieux, ceci nous est apparu, au fur et à mesure que nous avançons dans nos recherches, comme une espèce de pari méthodologique qu'il nous fallait à tout prix gagner pour pouvoir aligner ce présent travail dans la mouvance générale de ces oeuvres magistrales qui ont porté sur la société et la tradition orale wolof par le truchement de l'étude littéraire des dits recueils. Nous pensons en premier lieu à la célèbre préface de SENGHOR, au corpus rassemblé par Birago DIOP, au remarquable Essai sur les contes d'Amadou Koumba du Doyen Mohamadou KANE, à l'étude déjà vieille mais non moins intéressante d'ECQUILBECQ sur la "littérature merveilleuse des Noirs", sans oublier le récent ouvrage de L. KESTELOOT et C. MBODJ.

Ceci dit, il nous restait alors à procéder à une analyse en profondeur des textes ainsi réunis. Ainsi nous avons essayé, à partir d'une approche que nous voulions systématique, d'investir tout d'abord le statut discursif du concept qui oriente l'analyse et en focalise la démarche (la notion de "SURNATUREL"), aussi bien au niveau des avatars qu'il a subis dans les sciences humaines (c'est-à-dire des définitions consacrées) qu'à celui des significations précises qu'il pourrait recouvrir dans la langue wolof. Résultat : nous nous sommes aperçus après analyse

3.- Wolfgang ZIMMER.- "La collecte des contes africaines : les méthodes actuelles." in Notre Librairie. Numéro spécial 42-43 ; Juillet-Septembre 1978.

4.- Jean Emile MBOT.- "La tortue et le léopard chez les Fang au Gabon (Hypothèse de travail sur les contes traduits)." in Cahiers d'Etudes Africaines. Vol. XIV ; 1974 (page 651 et sq.).

de la série des "thèmes" où il s'articulait, que le SURNATUREL apparaissait tantôt comme une expérience spirituelle dont les contes et les mythes donnaient souvent quelques échos, tantôt comme une "SUBSTANCE" que l'observation des faits de culture permettait de déceler.

C'est ce double aspect qui justifie et explicite le qualificatif "d'ethno-textologique" qui spécifie ce type d'approche fondé essentiellement sur l'interrogation des "motifs" récurrents dans les textes et qu'il n'est possible d'élucider exhaustivement qu'en les replaçant dans le contexte global de la société qui les a produits.

Nous avons préféré ce néologisme (Ethno-textologie) au terme "d'Ethno-littérature" pour éviter toute équivoque qu'un éventuel rapprochement avec le concept si controversé "d'Ethno-philosophie" aurait entraînée (5). La Textologie, expression plus circonscrite, étant comprise ici à son sens le plus strict, celui par lequel le Pr. Jacques BRENGUES l'entend (6) et que l'on trouve, par ailleurs, si promptement défini par Roger LAUFER. Retenons de ce dernier, les propos que voici :

"La textologie étudie les conditions générales d'existence des textes" (7)

ou encore :

"Le texte fonde toute étude littéraire. Cette constatation n'abroge pas la nécessaire référence de toute critique littéraire au DEHORS du texte (contexte, hors-texte, méta-texte) et sur fond duquel

---

5.- *Il y a à l'heure actuelle, un grand débat qui oppose dans les universités occidentales et africaines, partisans et délateurs d'une "philosophie africaine", principalement autour de la notion d'Ethno-philosophie. Le lecteur soucieux des enjeux qu'implique ce débat, pourrait se reporter au numéro spécial de la Revue Pédagogie et Culture N° 56 - Janvier-Mars 1982, où il est reproduit dans son intégralité une table ronde qui a réuni autour de Denyse de SAIVRE de la revue R.P.C, de nombreux enseignants et chercheurs africanistes et africains, Louis Vincent THOMAS (Université Paris V) Paulin HOUNTOUNDI (BENIN), Patrick TORT (de l'ENS d'Abidjan), M. NGAL de l'Université du ZAIRE etc...*

6.- Jacques BRENGUES.

7.- Roger LAUFER.- Introduction à la textologie - NANCY - Larousse - Université ; 1972 (page 5).

celui-ci se situe pour accéder à la signification (...). Un texte est nécessairement porté par un objet. Les conditions matérielles de l'existence des textes sont étrangères aux signifiés que ceux-ci véhiculent, au point qu'une réduction matérialiste des textes à la technologie des imprimés semblerait relever d'une grosse ironie. Et pourtant les "textes" des civilisations sans imprimerie nous prouvent combien notre "littérature" est prisonnière de la lettre. Par plusieurs de ses implications, la textologie concerne la philosophie de la littérature." (8).

Ce que nous recherchons par là, c'était le LIEU d'une lecture totalisante de ces "DISCOURS" que sont les contes et mythes ; lecture qui ne pouvait qu'être ANTHROPOLOGIQUE (au sens moderne du terme) c'est-à-dire PLURIDISCIPLINAIRE parce qu'intégrant aussi bien les dimensions historiques et psychanalytiques des textes que les autres niveaux (linguistiques, géographiques, techno-économiques, sociologiques, cosmologiques) qu'ils recèlent. En somme, il s'agissait pour nous, comme nous y invite Mangoné NIANG.

"d'analyser tous ces niveaux sans les isoler pour en donner autant d'interprétations possibles, les recevoir comme un TOUT DIT." (9)

Ce qui nécessairement devrait aboutir vers

"une mise à nu de (leur) signification par le biais d'une mise en forme relationnelle qui s'est elle déjà vérifiée dans le "contexte ethnographique."" (10).

Ainsi, nous était-il apparu opportun d'interroger dès les premiers chapitres de ce travail, à partir bien entendu du traitement particulier qui leur était fait dans les textes, les catégories primaires de l'intuition sensible : l'Espace, le Temps, le Nombre... etc.

Le premier constat qui s'imposait à nous aura été la fréquence de l'élément SURNATUREL non pas seulement dans les contes et autres mythes cosmogoniques mais également et surtout dans la quasi-totalité des représentations de l'imagérie magico-rituelle des Wolof.

---

8.- Roger LAUFER.- *Op. cit* (pages 6 et 7).

9.- Mangoné NIANG.- "Lecture anthropologique du texte oral" in "Arts et Lettres". Page culturelle du SOLEIL (quotidien national du Sénégal) du 8-Mai-1981 (page 2).

10.- *Ibidem*.

X L'analyse de l'expérience du SURNATUREL en rapport avec la donnée "Espace" a permis de faire ressortir l'existence d'une dualité spirituelle s'ordonnant autour de deux systèmes conceptuels et cosmogoniques sensiblement différents.

La première forme de spiritualité décelable surtout au niveau des mythes et contes qui constituent ce que nous avons appelé "la strate ancienne" de nos récits, valorise beaucoup plus que la seconde, la "Terre", élément du cosmos dont la sacralité est d'une grande importance, la terre occupe à l'intérieur de l'univers de ces textes une place primordiale. En tant que telle, elle est d'abord perçue comme CENTRE du monde, source de toute vie mais également la chose ultime vers laquelle tout tend et où tout retournera. Un mythe wolof que nous avons analysé et qui aujourd'hui se cristallise autour d'un adage résume parfaitement cette conception : "Nit suuf, suuf, suuf rek." L'Homme et avec lui tout ce qui meuble la Terre, vient de la Terre et retournera dans la Terre.

La topologie des mythes l'atteste d'ailleurs par ce fait singulier que la fondation de l'espace social qu'est le Dèk (le village) est toujours associée symboliquement à la présence d'animaux chtoniens (tortue, varan, serpent, crocodiles), figures theriomorphes dont la fonction sacrée réside en ceci que ce sont des êtres qui entrent en liaison allégorique avec "les eaux primordiales" et la "création originelle". Tel a, du moins, été le cas dans le mythe de Lambaay où l'alliance "ab illo tempore" avec le RAB de NdunkuPeey permettait à la lignée des NDOoy de faire sien cette partie de la presqu'île de Cap-Vert. Il en est de même dans les multiples autres récits comme dans le mythe de Teenu Kalom de Ndand, où un serpent révèle ce puits sacré ; ou dans le récit du Tamb du marigot de Bundu qui légitime l'appariement d'une certaine catégorie d'individus à l'espace en question en posant comme référence les termes d'une telle alliance gemellaire entre l'ancêtre mythique et le génie des lieux.

Dans le chapitre II de la deuxième partie, intitulé : "Symbolisme

des thèmes" nous avons essayé d'étudier les fonctions respectives de ces divers "sujets animaliers" en rapport avec la signification générale du totemisme dans les représentations imaginaires des Wolof.

Dans l'autre catégorie de textes dénommée par nous-même "strate récente" et composée par les récits ayant été marqués par les modèles islamiques, il a été question d'un déphasement cosmogonique consécutif, nous semble-t-il, à un déplacement de la perspective hiérophanique ; ce qui eut pour corrolaire un recentrage de l'espace sacré.

Ici, en effet, ce n'est plus de la "Tellus-Mater" que se révèlent "forces" et mystères mais bien plutôt des cités célestes elles-mêmes ; d'où donc cette symbolisation de l'espace d'en-haut (Kaw,gui) qui a abouti à une sorte de SUR-VALORISATION des profondeurs ouraniennes (Dieu habite désormais le ciel (ci kaw asamaan la Yalla nekk)) et c'est de là qu'il conçût la VIE) et également de l'ORIENT, point cardinal sacralisé dans la religion musulmane en tant que LIEU où se révéla pour la première fois le message divin.

L'étude de la configuration de l'espace dans les contes, nous aura permis de montrer qu'en marge de cette superposition cosmogonique qu'il faudra créditer au compte du syncrétisme afférant à la spiritualité des Wolof, il y avait une certaine permanence de l'ordre topologique. Elle se ramène à une vision dualiste des lieux, laquelle opère une distinction nette entre le AII (espace de "l'AILLEURS", topos sauvage et monde des antipodes) et le Dèk (notion qui peut être circonscrite à "l'ICI" social, au village, monde des hommes, espace rationalisé et humanisé).

D'un point de vue strictement socio-culturel, cette dualisation de l'espace apparaît comme un "pattern" efficient lequel traduit une fonctionnalisation de l'espace à des fins initiatiques. La randonnée à travers l'AILLEURS, lieu de prédilection du SURNATUREL, théâtre de l'INOUI et des mystérieux agissements comporte toute une série de risques et d'embûches (rencontre avec quelques génies errants ou Rab

méchants, combats contre des puissances occultes et autres animaux féroces) qui, dans le cas de la société wolof traditionnelle, avaient signification et valeur de rites de passage : "Balo ngay xam xamadi xaw la ray" "Il faut passer par les buissons épineux pour arriver au plus haut sommet de la vie" ou encore "Xale bu nangu wul tumuranke du Xam dara", "L'enfant qui n'accepte pas les privations ne comprendra rien aux vérités de l'existence", aiment souvent à se dire les Wolof. La plupart des héros des récits bâtis sur cette structure spatiale, Banji Koto, Kumba amul ndey, etc..., s'inspirent de ce modèle axiologique dont on retrouve l'origine dans les grands mythes de "NITÓORI NIT KU YAA BOP", êtres extraordinaires de la dimension de Samba Gala Jiegi, Ndiajaan Njaan, Kocc Barma Faal, Sërin Tuuba ... etc ...

Sur la base de la distinction préalablement réalisée entre les deux catégories de textes (distinction factice pourrait-on penser si l'on tient compte du fait de la coexistence parfois violente des deux systèmes à l'intérieur d'un même récit et dont nous ne voulons pour preuve que les bouleversements au niveau des attributs et des fonctions initialement dévolus au jeune héros libérateur BANJI KOTO lequel devient Samba Seytane ce personnage déprécié du conte islamisé, garnement habité par SATAN la force du MAL), nous avons pu noter à propos de la perception du Temps et de son traitement dans les contes et mythes, une juxtaposition de deux conceptions différentes de la temporalité :

- La première, tributaire d'une vision animiste du monde saisit le Temps comme un phénomène total et cyclique. Sa révélation s'étant réalisée "ab initio", à l'instant primordial, celui des commencements, le Temps, entité sacrée se réactualise constamment et indéfiniment grâce au mythe et au rite. Cette conception donne corps en même temps qu'elle les justifie, ces croyances très ancrées au Mag mu delusi (l'ancêtre revenu), à la possibilité d'une incursion éventuelle des morts dans l'univers des vivants, mais également à la probabilité d'une vie qui se prolongerait jusque dans l'autre monde (celui des êtres qui "vient sous la terre").

La notion d'ETERNITE apparaît, dans les limites de cette conception

du temps (reposant plus sur les habitudes religieuses et économiques des Wolof que sur autre chose), non pas une extrême antinomique du Temps vécu "Hic et nunc" mais simplement comme un phénomène SUI-GENERIS, consubstantial au temps social. C'est ainsi que le Temps n'est jamais perçu ici comme un cadre vide et entièrement désacralisé. Ainsi que le dit si bien le Pr. Alassane NDAW, ce temps n'est pas neutre.

"Il règle la succession des obligations à l'égard du Sacré, l'intervention successive des temps favorables et défavorables, les permissions et les interdits. Les fêtes, les Commémorations, les Sacrifices sont autant d'ouvertures par lesquelles le temps mythique, le GRAND TEMPS, débouche dans la réalité humaine pour la transfigurer." (11)

- La seconde, liée celle-là à l'Islam et dans une moindre mesure au contact des Wolof avec les autres peuples ayant plus ou moins adopté le calendrier grégorien, est bâtie sur le schéma dualiste qui distingue d'un point de vue eschatologique l'existence de ce monde transitoire, celui que nous vivons et l'AU-DELA, l'éternité. La mort apparaît dans cette perspective comme la rupture entre ces deux mondes.

Après avoir essayé de mettre en évidence ces diverses conceptions qui, dans leur imbrication (elles ne sont dissociables que pour les besoins de l'analyse) témoignent de la complexité d'un système métaphysique informant d'une manière assez cohérente somme toute, la plupart des représentations imaginaires des Wolof ; l'analyse devait nécessairement nous conduire à une étude des rapports entre l'Homme et l'Univers ; ce qui passait forcément par une étude des divers éléments constitutifs de la notion de personne, donnée immédiate permettant à l'HOMO-WOLOFUS de se penser d'abord en tant qu'unité psychologique et cosmique et d'assumer ses rapports au groupe et au monde.

C'est l'objet du chapitre conclusif à la première partie lequel porte précisément sur la structuration de la notion de personne dans l'expression linguistique et également des liens que celle-ci entretient avec l'Espace-Temps.

On a pu montrer ainsi que l'homme était ici, plus au "dehors" qu'au "de-dans" de lui-même en raison du fait qu'il est comme disait Michel CARTRY

"d'emblée et toujours situé en un ou plusieurs points d'une longue chaîne d'ancêtres ainsi qu'en plusieurs lieux du COSMOS ou de son entourage naturel et social. En même temps, il est marqué dès sa naissance - ou avant sa naissance - par quelque parole ou quelques signes originaires qui orienteront sa destinée." (11).

Le concept wolof de NIT, fonctionne comme une pluralité d'éléments dont la totalité réunie forme ce que l'on pourrait appeler la "PERSONNE". Il y a en plus du yaram qui est l'enveloppe corporelle et du rub ou fit principe vital correspond à ce qui a été dénommé par ailleurs "âme", une série d'autres catégories qui du point de vue du sens se chevauchent plus ou moins. C'est toute la série de notions qui constituent le JÈMM <sup>(X)</sup> totalité cohérente et dynamique comportant outre le yaram, le rub, le fit ces autres éléments dont nous avons sommairement dressé la typologie : Jukko, Xel, Saggo... etc. ; désignant respectivement la qualité, l'intelligence, la capacité de discernement et la maîtrise de soi.

C'est principalement autour du FIT que se jouent les liens de la personne avec le SURNATUREL. La personne attaquée par le DEMM par exemple sent progressivement son FIT le quitter, de même, la victime de JOMMI perd son énergie vitale presque spontanément, à l'instant précis où il subit la persécution sidérante du RAB.

Au sein de l'ensemble formé par les NIT, c'est-à-dire l'humanité concrète, il est opéré par les Wolof une distinction assez nette entre les

---

11.- Michel CARTRY.- "Introduction" au Colloque sur la Notion de personne en Afrique Noire - CNRS ; Op. cit (page 30).

x hommes ordinaires. (NIT UK NEEN) et une sous-catégorie constituée par des individus qui, en raison de leurs facultés intrinsèques et quelques uns de leurs attributs, dépassent de loin l'ordre naturel des choses. Ce sont les NITÓORI, prototypes mythiques tenant du SURNATUREL en ceci que leur statut ontologique est ambivalent : le NITÓORI, disent les Wolof, "dafa ëpp nit te matul ginne" ; il est "mi-homme, mi-génie". Il est en plus caractérisé par le fait que dès avant sa naissance, il puisse se manifester à travers quelques signes avant-coureurs, dialogue in-utéro avec sa mère et son environnement immédiat... etc... Dans l'imaginaire collectif des Wolof, le NITÓORI est perçu comme un être hors du commun, qui en raison de sa dimension métaphysique joue le rôle de relai dans la médiation d'avec la chose sacrée. Sur le plan social, le NITÓORI fait office de guide spirituel et de voyant, en comme il a dans ce contexte précis les mêmes fonctions que celles du Saltige dans la société sereer ou du WALIYU dans l'univers musulman. Ce dernier concept nous est d'ailleurs apparu, en dehors de quelques différences liées aux connotations islamiques qui le surchargent, comme un doublet sémantique du terme de NITÓORI. Il sont en tout cas, cette commune particularité, d'être des hommes aptes à transcender les contingences d'ordre temporel et spatial. Ils peuvent en même temps être ici et ailleurs, "mourir" et revenir à la vie où alors continuer à vivre sous d'autres formes humaines ou non.. :

Le concept ambigu de MARABOUT (ou SERIN), personnage officiant aussi bien le culte animiste qu'il est ou peut être guide spirituel musulman (imam), préfigure aujourd'hui le syncrétisme afférant à cette imbrication des deux notions de NITÓORI et de WALIYU, en cela que le SERIN en est leur incarnation. C'est dire toute la puissance avec laquelle le SURNATUREL se renouvelle constamment en s'articulant chaque fois sur d'autres données que l'expérience concrète de ce peuple permettait à l'imaginaire collectif de s'approprier. Loin de traduire une quelconque crédulité ou même une naïveté qui serait congénitale à la pensée collective des Wolof, cette permanence du SURNATUREL devrait plutôt être comprise comme un effort de l'intellect, de toujours s'orienter vers la recherche de certitudes absolues à partir

d'une perpétuelle remise en question des conceptions acquises, lesquelles n'ont été élaborées que sur la base d'une constante déconstruction de la rationalité qui a permis de les poser comme telles.

Dans le chapitre premier de la deuxième partie, nous sommes efforcé d'illustrer cette idée en l'étayant avec quelques exemples tirés de la culture wolof elle-même, qui nous ont semblé suffisamment significatifs de la dynamique syncrétiste qui, en innovant l'expérience du surnaturel, fonctionnait par là-même comme un mouvement stratégiquement orienté vers un dépassement d'une situation problématique.

Ainsi, avons-nous été amené à étudier dans cette perspective la portée toute significative de deux tendances charismatiques de l'Islam wolof, les sectes "Baay-Faal" et Layeen nommément ; deux formations religieuses d'essence "nativiste" qui ont le propre d'avoir vu le jour à une même époque de l'histoire si mouvementée de la nation wolof mais qui s'apparentent surtout par le fait que l'idéologie qui les sous-tend tout en se réclamant d'une certaine façon de l'orthodoxie islamique, perpétuait au niveau des pratiques culturelles de nombreuses données originaires de l'animisme traditionnel.

X Ainsi que <sup>nous</sup> l'avons souligné, ces sortes de néo-religions, en plus du fait qu'elles avaient conservé de l'animisme, religion essentiellement grégaire, ses aspects les plus saillants (ses caractères communiel et immédiatement utilitaire), comportaient aussi bien dans leur mythe de gènèse qu'au niveau des détails du culte qui y était en vigueur, un substrat dont le caractère non musulman était sans conteste.

La randonnée à travers l'univers syncrétique des représentations imaginaires devait par la suite nous conduire à une inventaire-étude des principaux thèmes symboliques sous-jacents aux contes et mythes : (symbolisme du bestiaire), des éléments cosmiques et autres "objets magiques"), et enfin à cette esquisse de typologie des diverses catégories du SURNATUREL, objet principal de ce chapitre-marathon qui termine la deuxième partie.

A défaut de pouvoir rendre compte ici de la STRUCTURE des éléments auxquels l'analyse a dû aboutir, réfléchissons plutôt sur les FONCTIONS éventuelles de ce SURNATUREL que nous nous sommes "risqué à épier" tout au long des pages qui précèdent.

Considéré sous l'angle de la sémiologie, c'est-à-dire comme un signe, lequel apparaît du point de vue de sa structure comme une corrélation de deux ordres syntaxique et sémantique, le SURNATUREL fonctionne, du moins dans sa configuration à l'intérieur du récit littéraire de la manière suivante :

"Il fait partie d'une figure plus large dans la mesure où il entretient des relations de contiguïté avec d'autres éléments plus ou moins proches." (12).

Il se pose par conséquent en tant qu'élément entrant en rapport syntaxique avec d'autres et ceci dans les limites de l'axe syntagmatique qu'est celui du discours proféré où du texte écrit. Envisagé dans cette perspective, le SURNATUREL "sert la narration" en cela qu'il organise le récit selon un canevas précis mais en même temps, "il produit un effet particulier sur le lecteur (ou l'auditeur) : peur, ou horreur ou simplement curiosité" (13).

A l'intérieur des mêmes schémas discursifs, l'élément SURNATUREL peut être défini comme une figure sémantique

"à partir du moment où nous le comparons à d'autres éléments semblables ou opposés, sans que ceux-ci aient avec le premier une relation immédiate." (13 bis)

Tzevetan TODOROV à qui nous empruntons ces précisions en conclut pour ce qui concerne la manifestation du SURNATUREL, ou plus exactement de ses références dans tout "discours" littéraire, à l'existence de trois fonctions possibles :

"La fonction pragmatique (qui) répond à la relation qu'entretien-

---

12.- Tzevetan TODOROV.- *Introduction à la littérature fantastique* - Paris SEUIL, 1970 (page 97).

13.- *Ibidem*.

13 (bis).- *Ibidem*.

nent les signes avec leurs utilisateurs, la fonction syntaxique (qui) recouvre la relation des signes entre eux, la fonction sémantique (lequel) vise la relation des signes avec ce qu'ils désignent, avec leur référence." (14).

Si les deux dernières fonctions (la syntaxique et la sémantique) touchent plus principalement à l'analyse textuelle proprement dite, la "fonction pragmatique" ainsi qu'elle vient d'être définie, relève beaucoup plus de l'étude psychologique des rapports entre la communauté lisante, c'est-à-dire ceux qui, auditeurs ou lecteurs, s'efforcent de pénétrer le message du texte, et le texte lui-même.

qu'il faut  
C'est donc au niveau de cette fonction, nécessairement orienter la réflexion. Bruno BETTELHEIM qui s'est intéressé à "la psychanalyse des contes de fée", a montré comment la configuration du SURNATUREL, peut comporter, dans les récits contés particulièrement, certaines fonctions de régulation psychologique et sociale.

"Les contes de fées, selon lui (...) dirigent l'enfant vers la découverte de son identité et de sa vocation et lui montrent aussi par quelles expériences il doit passer pour développer plus avant son caractère. (Ils) nous disent que, malgré l'adversité, une bonne vie pleine de consolation est à notre portée, à la condition que nous n'esquivions pas les combats pleins de risques sans lesquels nous ne trouverions jamais notre véritable identité. Ces histoires promettent à l'enfant que s'il ose s'engager dans cette quête redoutable et éprouvante, des puissances bienveillantes viendront l'aider à réussir. Elles mettent également en garde les timorés et les bornes qui, faute de prendre les risques qui leur permettraient de se trouver, se condamnent à une existence de bon à rien, ou à un sort encore moins enviable." (15).

Ces propos s'accordent parfaitement avec les conceptions de l'éducation en vigueur dans les sociétés comme celle des Wolof, où le conte en tant qu'il est d'abord vu comme une activité pédagogique, joue un rôle très important dans le cursus initiatique de l'enfant.

---

14.- *Ibidem.*

15.- Bruno BETTELHEIM.- Psychanalyse des contes de fées. *Op. cit* (page 37).

Cette dimension du récit conté, conçu explicitement comme véhicule de modèles comportementaux, a été soulevée par la plupart des auteurs qui s'y sont penchés, de même qu'il a été également souvent question des fonctions thérapeutiques exercées sur l'individu qui, par le fait d'un transfert réalisé sur les héros idéalisés, dramatise puis extériorise ses propres conflits intérieurs. B. BETTELHEIM, encore une fois, explique ici les mécanismes de ce transfert au niveau de la psyché.

"Dans les contes de fées, les processus internes de l'individu sont extériorisés et deviennent compréhensibles parce qu'ils sont représentés par les personnages et les événements de l'histoire. C'est la raison pour laquelle, poursuit-il, dans la médecine traditionnelle hindoue, on soumettait à la méditation de personnes psychiquement désorientées, un conte de fée qui mettait en présence son problème particulier. En contemplant l'histoire, pensait-on, le sujet devait être amené à prendre conscience à la fois de la nature de l'impasse où sa vie s'était fourvoyée et de la possibilité de trouver une solution. Ce que suggérerait tel ou tel conte sur les espoirs ou les désespoirs de l'homme et sur la façon de surmonter les épreuves permettait au patient de découvrir non seulement une façon de sortir de sa détresse mais également un moyen de se découvrir lui-même..." (16).

Néanmoins, précise l'auteur des Blessures symboliques (17), il ne faut pas limiter toute la signification des récits de ce genre aux seules solutions étiologiques qu'ils renferment. Le message du mythe et même du conte se situant généralement ailleurs qu'au niveau de la déroutante axiologie, pseudo-leçon de moralité qui les termine.

"La fonction la plus importante des contes de fées pour l'individu en cours de croissance est bien autre que de lui donner des leçons sur la façon dont il doit se conduire en ce bas monde ;

---

16.- *Ibidem.*

17.- Bruno BETTELHEIM.- Les blessures symboliques - Paris NRF - Gallimard.

sa personnalité. Tandis que le héros mythique connaît une transfiguration dans une vie éternelle céleste, le personnage principal du conte de fées est promis à une vie éternellement heureuse sur la terre, parmi nous. Certains contes de fées concluent même que si le héros, par aventure n'est pas mort, "il est encore vivant." C'est ainsi que les contes de fées présentent comme une existence heureuse et banale le résultat des épreuves et des tribulations qui sont impliquées dans tout processus normal de croissance." (19).

L'on retiendra des interprétations psychanalystes du phénomène SURNATUREL dans les récits, c'est-à-dire de la référence sémantique du "fantastique" qu'ils expriment, l'expression d'une intuition psychique en butte à ses propres limites.

Certains théoriciens de l'imaginaire ont pensé voir là une excroissance. Irène BESSIERE par exemple, semble percevoir à travers cette volonté fort humaine de recourir à l'IRRATIONNEL ou à d'autres données extranaturelles pour étudier les rapports particuliers de l'Homme à la nature, pures paradoxes d'une raison malheureuse parce que tiraillée de l'intérieur par une "dialectique de constitution de la réalité et de déréalisation propre (à ce) projet." (20).

"La fiction fantastique fabrique ainsi un autre monde avec des mots, des pensées et des réalités qui sont de ce monde. Ce nouvel univers élaboré dans la trame du récit se lit entre les lignes et entre les termes, dans le jeu des images et des croyances de la logique et des affects contradictoires et communément reçus. Ni montré, ni prouvé, mais seulement désigné, il tire son improbabilité même, quelque indice de possibilité imaginaire, mais, loin de poursuivre aucune vérité - fut-ce celle de la psyché cachée et secrète - il tient sa conscience de sa propre fausseté." (22).

---

19.- B. BETTELHEIM.- Psychanalyse des contes de fées. Op. cit (page 56).  
 20.- Irène BESSIERE.- Le récit fantastique. Op. cit (page 11).  
 22.- Irène BESSIERE.- Op. cit (page 11 et 12).

Tout semble se passer comme si tout le discours sur le SURNATUREL se ramènerait à un effort de rationalisation lequel

"installe la déraison dans la mesure même où il passe l'ordre et le désordre, que l'homme devine dans la nature et la surnature, à la toise d'une rationalité formelle. Aussi se nourrit-il inévitablement des REALIA, du quotidien dont il relève les disparates et mène la description jusqu'à l'absurde, au point où les bornes mêmes, que l'homme et la culture assignent traditionnellement à l'univers, ne circonscrivent aucun domaine naturel ou surnaturel, parce que, inventions de l'homme, elles sont relatives et arbitraires." (23).

Il ressort clairement de ses assertions l'existence d'une dimension anthropologique de l'imaginaire qu'il faudra nécessairement considérer pour appréhender à leur juste valeur, les représentations qui en découlent. Ce travail suppose comme préalable théorique le rejet de toute forme de dualisation de la psyché humaine qui dissocierait d'une manière artificielle, une frange consciente de l'imaginaire de zones inconscientes et irrationnelles), et l'acceptation d'une totalité du psychisme qui s'intègre à la fonction symbolique.

Toute la production théorique de Gilbert DURAND pendant ces deux dernières décennies, s'inscrit dans cette mouvance. Pour cet auteur :

"Les syntaxes de la raison ne sont que des formalisations extrêmes d'une rhétorique baignant elle-même dans le consensus imaginaire général (...) d'une façon plus précise, il n'y a pas de coupure entre le rationnel et l'imaginaire, le rationalisme n'étant plus, parmi tant d'autres qu'une structure polarisante particulière du champ des images." (24).

Le co-auteur avec Roger BASTIDE des Sciences de la folie\* en arrive à cette constatation qu'il existe au sein de l'imaginaire, "un dynamisme éclairant" qui se présente comme

"la tension de deux "forces de cohésion", de deux "régimes" qui

23.- *Ibid.* (page 12).

24.- Gilbert DURAND.- *L'imagination symbolique*. Op. cit (page 84).

\*.- *Sous la direction de Roger BASTIDE.- Les Sciences de la folie*  
E.P.H.E VI<sup>e</sup> section Publication du Centre de Psychiatrie sociale.  
Paris, Moulon, 1972.

recensent chacun des images, en deux univers antagonistes (...) (images) qui ne se relieut que dans le TEMPS, dans le fil d'un récit, EN UN SYSTEME PLUS QU'EN UNE SYNTHÈSE" :  
(C'est l'auteur qui souligne) (25).

et qui aurait entre autres fonctions de se poser comme un facteur général de rééquilibration biologique, psycho-sociale, humaniste et théophanique.

Le Lucien LEVY-BRUHL d'avant les Carnets, étudiant la psychologie du "primitif" (devinez un peu pour celui-ci l'effet d'une telle notion !) disait :

"Le caractère imprécis de (ses représentations n'affaiblit pas, il renforce plutôt les émotions qu'elles provoquent ou pour mieux dire qui en font substantiellement partie. Ces puissances invisibles, ces influences insaisissables dont le primitif soupçonne ou perçoit la présence et l'action continuelles, il n'y pense jamais de sang-froid. A la seule idée que l'une d'elles le menace, s'il ne se croit pas tout à fait sûr de parer le coup, la crainte lui enlève la possession de lui-même." (26).

Pour autant qu'on s'évertuerait à évacuer de cette réflexion ce qui idéologiquement la surcharge et en faire une lecture qui en indiquerait la part de préjugés qui la sous-tendent, on se rendrait tout de suite compte que le problème qu'elle soulève apparaît moins comme une particularité spécifique à une ethnie ou à une race donnée que comme un phénomène simplement humain et dont le caractère universel serait sans conteste quant au fond.

On est d'ailleurs tenté de se demander si ce propos ne trahit pas une volonté inconsciente de la part de son auteur de transférer sur l'AUTRE ses fantasmes et ses propres préoccupations intérieures. Quelle est, en fait, la société humaine qui peut se vanter de n'avoir pas tréssailli devant le "MYSTERIUM FASCINANS" et n'a pas, devant l'insécurité née de la conscience de ses propres limites, réfléchi en direction de la recherche d'une solution apaisante ou d'un pis-aller métaphysique ?

---

25.- *Ibidem.*

26.- Lucien LEVY-BRUHL.- Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. *Op. cit.* (page XIX et XX).

C'est LEVY-BRUHL qui, fort paradoxalement, nous fournit la réponse juste à ces interrogations.

"Pour qu'un groupe humain subsiste, il faut, dit-il, d'abord que l'ordre de la nature soit stable et régulier. C'est une condition si bien admise pour ainsi dire d'avance, qu'on ne prend pas la peine de l'énoncer : elle est toujours sous-entendue." (27).

S'il est une contradiction dans sa démarche, c'est bien à ce niveau qu'il faudra la chercher. Cette régularité et cette stabilité de la nature dont il parle, restant toujours à faire, l'esprit humain se trouve condamné à une quête perpétuelle de la vérité mystique par laquelle la peur née de la rencontre d'avec le mystère (la kratophanie) pourrait se dissiper. Approximativement la pensée de LEVY-BRUHL pourrait se résumer ainsi, chez les "primitifs" (et uniquement chez eux) il existe une insatisfaction commune née de la non-résolution d'une tension rationnelle que l'on s'efforce d'é luder au moyen d'une mutuelle "volonté de croire". Pour elle-même cette idée n'est pas contestable ; au contraire ; cependant, parce qu'elle spécifie une mentalité particulière et la discrimine au nom d'une bi-partition de l'Humanité en sociétés évoluées ("Les civilisés") et sociétés primitives ou "pré-logiques", elle fausse dans une certaine mesure sa véritable perspective.

Ce que l'on appelle la "conscience" n'étant en réalité qu'une intrication complexe de processus de divers ordres (mythiques, rationnels... etc), il s'instaure en tout individu un doute constant lequel assimile l'expérience du SURNATUREL à une hésitation du sujet sur son propre dispositif cognitif, culturel, religieux... etc. C'est cette sorte d'ambiguïté consubstantielle à la raison humaine qui traduit cette incapacité de l'homme à se construire une certitude absolue. Le propre de la littérature du SURNATUREL c'est d'exprimer mieux que tout autre chose ce conflit intérieur. Les textes respectifs de TODOROV et Irène BESSIERE

sont sur cette question précise, parfaitement éclairants.

"D'une manière générale, écrit le premier, les êtres surnaturels suppléent à une causalité déficiente (...) dans la vie quotidienne il y a une part d'évènements qui s'expliquent par les causes connues de nous ; et une autre, qui nous paraît due au hasard. Dans ce dernier cas, il n'y a pas, en fait, absence de causalité, mais intervention d'une causalité régissant notre vie. Si cependant nous n'acceptons pas le hasard, nous postulons une causalité généralisée, une nécessaire relation de tous les faits entre eux, nous devons admettre l'intervention de forces ou d'êtres surnaturels (jusque-là ignorés de nous). Telle fée qui assure l'heureux destin d'une personne n'est que l'incarnation d'une CAUSALITE IMAGINAIRE pour ce qui pourrait être appelé aussi : la chance, le hasard. Le mauvais génie qui interrompait les ébats amoureux dans l'histoire du calendrier n'est rien d'autre que la mauvaise chance du héros." (28).

Irène BESSIERE ne dit pas le contraire.

"Le récit fantastique provoque l'incertitude, à l'examen intellectuel, parce qu'il met en oeuvre des données contradictoires assemblées suivant une cohérence et une complémentarité propres. Il ne définit pas une qualité actuelle d'objets ou d'êtres existants, pas plus qu'il ne constitue une catégorie ou un genre littéraire, mais il suppose une logique narrative à la fois formelle et thématique qui, surprenante ou arbitraire pour le lecteur, reflète sous l'apparent jeu de l'invention pure, les métamorphoses culturelles de la raison et de l'imaginaire communautaire." (29).

Se trouvent par là posés les paramètres anthropologiques qui autorisent à comprendre la genèse ainsi que la fonction de ce sentiment qui consacre l'espèce prométhéenne ("L'Oeucuménisme de l'âme humaine" comme dirait G. DURAND) et la différencie de l'animalité pure.

---

28.- T. TODOROV.- Introduction à la littérature fantastique. Op. cit (page 116).

29.- I. BESSIERE.- Le récit fantastique. Op. cit (page 10).

René LACROZE, à la suite de BERGSON, a explicitement démontré qu'il a depuis toujours existé dans l'imagination humaine cette "fonction fabulatrice" qui y joue un rôle biologique de premier ordre. Elle s'assimile à la "fonction d'euphémisation" dont parlera DURAND plus tard et qui est, d'après lui :

"non pas simplement opium négatif, masque que la conscience dresse devant la hideuse figure de la mort, mais bien au contraire, dynamisme prospectif qui, à travers toutes les structures du projet imaginaire, tente d'améliorer la situation de l'homme dans le monde." (30).

Dans les représentations humaines, ceci se traduit par l'élaboration d'images "merveilleuses" dont le propre sera

"de fournir une médiation appropriée à l'imitation, du DESIR : par où (l'expérience du SURNATUREL) paraît témoigner, d'une manière générale, de cette levée des frontières du désir instinctuel qui a dû marquer à l'origine de notre espèce, le passage à l'hominisation." (31).

L'expérience du SURNATUREL, faut-il le souligner avec Jean Paul AUDET "quoi qu'il en soit de l'extrême bigarrure des apparences (...)" semble revêtir ainsi, non seulement en phylogénèse mais encore en ontogénèse une signification anthropologique à la fois profonde et durable." (32).

La preuve à cela, pour ce qui concerne la société dont nous avons cherché à étudier quelques unes des multiples représentations imaginaires, nous est plausiblement fournie par la place centrale qu'y occupe l'HOMME, "force vitale" vers laquelle convergent toutes les autres "FORCES" et dont DIEU LUI MEME A BESOIN ; le SURNATUREL n'est donc pas une simple "épave folklorique", une donnée évanescence, il participe d'une pensée qui se pose comme PRAXIS SYMBOLIQUE et qui

"loin de n'être qu'un enchevêtrement inextricable de déités et d'esprits, qu'un grouillement, un foisonnement pléthorique et complexe sans lois, exerce les mêmes fonctions d'unification et d'harmonisation du divers." (33)

30.- G. DURAND.- L'imagination symbolique. Op. cit (page 114).

31.- Jean Paul AUDET.- "Le merveilleux : essai d'approche anthropologique." in Le Merveilleux. Actes du 2<sup>e</sup> colloque sur les religions populaires 1971 (page 24).

32.- *Ibidem*.

33.- Alassane NDAO.- "Sur les formes du savoir en Afrique" in Revue Sénégalaise de philosophie N°2. Juillet-Décembre 1982 (page 23).

C O R P U S  
-----

( TEXTES WOLOF ET TRADUCTIONS )

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

TÂMB MA CA MARUM BUNDULE MYTHE DU MARIGOT DE BUNDU

Racônté par Mme Xaar Yalla Seek  
52ans - Ethnie Wolof du Waalo  
domicilié à Saint-Louis du Sénégal.

Dafa amoon ci sama xestu baay  
kenn ci suñuy maam, koo xam né  
ndey ji dafa ëmbbon, ba mu wësiné  
mu jur ñaari seex.

Benn seex bi di nit, ki ci  
des di nen. Ñu sàkkal ko këll bu  
ñu koy dëpp, mu magg ba fees këll  
bi, ñu jël benn bagaan bu magg di  
ko ci dëpp, muy magg di magg ba  
xejatul ci bagaan ga.

Ñu tabaxal ko benn néeg bu  
wërgalu dugal ko ci biir. Seex bi  
di magg ba takk jabar; defaral ko  
néeg boobu nag, moom rekk moo koy  
jox lekk, keneen du ko jox lekk.

Ba mu ko defee, mu takk jabar  
indi ca kër ga, mu xamal leen nag  
né :

"Wërngal bli bëgguma ku ci  
yegg, bu ci kenn dem; bu amee  
lu ñu fa wara def, dinaa ko def ;  
bu fa kenn dem."

Mu am nag benn jabar bu sob.  
Ba nga xamee né gbor ga wax na  
loolu, seex bi woo ko né ko :  
"Nanga gbor-gborlu, te xam né  
leegi ma matal, nanga xam né hés  
bu ñu ma gisée rekk dinaa dem."

Il y avait parmi mes ancêtres  
(ceux de ma lignée paternelle), une  
femme qui était grosse. Ayant accouché,  
elle mit au monde deux jumeaux.

L'un des jumeaux était un homme,  
l'autre un oeuf. On mit le jumeau-oeuf  
dans une écuelle. Il grandit et ne put  
plus être contenu dans l'écuelle. On  
le mit dans une grande calabasse. Il  
grandissait et ne pouvait être gardé  
dabs cette calabasse.

On construisit alors une case circu-  
laire et le mit dedans. L'autre jumeau  
(l'homme) grandit et s'est marié.  
C'est lui qui avait la case arrondie.  
Il était le seul à lui donner à manger.  
Personne d'autre que lui ne pouvait  
le voir.

Il amena sa femme à la maison et  
lui duit devant tout le monde :

"Cette case arrondie, je ne veux  
pas que quelqu'un y aille. S'il y a  
quelque chose que l'on doit faire, je  
le ferai moi-même, personne ne doit y  
aller."

Sa femme était très lêtue malheu-  
reusement. Un jour le jumeau-oeuf  
appela son frère homme et lui dit :  
"Il faudra prendre courage et faire  
l'homme car je vais bientôt terminer

Góor ga nak sàmm loolu ba tayi,  
waaye xam nga, boo nekkeé ci kër .  
faww nga am loo wuti.

Dem na nak ca tool ya. Jabar ji  
toog ba yoor-yoor, mu daldi né :

"Li nekk ci néeg bi daal dinaa  
ko seet, wërgël bii daal li fi ne  
dinaa xam lan la."

Mu dikk nag fekk mu ngee féexlu  
jël bopp bi teg ci xar-xaru néeg bi.  
nakk mu séen ndaw si, mu sèppu di  
ko yér rekk, mu daldi màbb néeg bi,  
daldi koy daaneel ci kowam, rekk  
wal, wuti dex ga.

Fekk nee na woon seexu nitam :

"Soo toogee ba séen còoli yu bare  
topp pënd ak callweer lu xonq coy  
nanga xam né maa ngee dem."

Noonu nag muy bey di bey ba  
yàgg rekk séen còoli yu baree-bare  
ak ngelaw lu xonq, rekk mu daldi  
sànni konk ba mu yore woon, rekk  
daw topp ca wuti dex ga.

cette vie ici... et le jour où quelqu'  
un d'autre me verra, je partirai."

L'homme fit de son mieux pour que  
personne ne le vit. Mais on le sait, il  
est difficile de veiller à tout dans  
une maison, surtout quelque fois, on  
est obligé de sortir.

Un jour, il partit aux champs. Sa  
femme attendit jusqu'au milieu de la  
mi-journée et dit :

"Ce qu'il y a dans cette case,  
aujourd'hui je verrai ce que c'est.  
Il me faut savoir ce qu'il y a dans  
cette case."

Elle vint à la case et regarda par  
un trou et vit un être étrange. Il  
reniflait l'air frais d'un autre trou  
de la case. Soudain, il se retourna  
et vit la femme qui l'épiait. Il ren-  
versa la case sur elle et s'enfuit  
vers le fleuve.

Auparavant, il avait dit à l'autre  
jumeau-homme.

"Le jour où tu apercevras un immen-  
se tourbillon rouge avec des éperviers  
qui le suivent en tournant tout au tour  
sache que c'est moi qui vais."

Le jumeau-homme qui travaillait  
aux champs aperçut soudain beaucoup  
d'éperviers et un très grand tour-  
billon de poussière rouge qui était  
accompagnée d'un vent rapide et  
violent. Il jeta sa houe et courut vers  
ce qu'il venait de voir.

Mu daldi daw ba egsi, fekk ko mu ngi wal bay dugg ci biir ndox mi, geen bi rekk des ci bitti, mu jàpp ca, jafandu ci geen bi di jooy.

Mu né ko : "Bàyyi ma, leegi xejatuma ci kër, nga bàyyi ma fii ci dex gi... Demal, waaye lépp luy sa aajo ak sa yitté rekk naa ko xam!"

Mu daldi koy bàyyi dem...

Dex googu, tàmb woowu mooy marum BUNDU... Tàmb woowu nag moo bokk ak sama waa-kër ndeyu baay, ñi sant BA, askanoo ca pël ga.

Rab woowu dafa mel na lu xeeto ak jësig te du jësig, ñu di ko wax Tàmb, ci dex googu la dëkk...

Sama bàjjan daan na ma wax, naamam mas na ko né, su ñu masaan dugg gaal, romb mar woowu, benn mbuus mu fees ak soow ak benn mbàttu bu def dax génn ci biir dex gi, topp ci booru gaal gi, sama naam moomu jël ko, sotti, delloo mbus na ak mbàttu ba ca dex ga.

Ils se dirigèrent vers le fleuve; au moment où il s'appêtait à rentrer dans l'eau, l'homme s'agrippa d'une main forte à sa queue et commença à pleurer.

Il dit : "Il faudra que tu me laisses maintenant je ne peux plus vivre dans une maison, il vaut mieux me laisser dans le fleuve. Va mais sache que tout ce que tu éprouveras, je dois le savoir, si difficile que cela puisse être, sou mets le moi, je le réglerai."

Il le laissa partir dans l'eau et partit lui aussi.

Cet ancêtre-génie de l'eau est l'aïeul. Tout ce qui sont de patronyme BA et qui sont issus de cette lignée d'origine pël.

Cet esprit là ressemble à une sorte de crocodile mais est très différent du crocodile, on l'appelle TAMB. Il est dans le fleuve.

Ma tante paternellé (grande soeur de mon père) m'a raconté qu'un jour son grand-père lui a dit que chaque fois que les membres de notre famille qui entraient dans une pirogue passait par cet endroit, il sortait des eaux un sac en cuir rempli de lait caillé et une écuelle pleine de beurre qui venaient accoster la pirogue. Notre grand-père rapporte que plus d'une fois, il a eu à prendre ce sac et cette écuelle, à les vider de leur contenu et les remettre dans le fleuve.

Loolu niroo daal ak njukël  
loo xam né rab woowu moo ko  
def ngir seede mbokk googu nga xam  
né sax na ci diggante Tàmb googu  
ak askan woowu.

Tout cela rappelle les liens  
existant entre eux. Cela est quelque  
chose que faisait cet esprit pour mani  
fester son attachement à cette famille.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

LI DOGAL SAŊCU MBUL AK YENEEN  
PÉEYI KAJOOR YU NUY WAX SUGEER  
AK XANDAŊ

Raconté par Assane Marokhaya SAMB  
 griot et historien.

Saŋcu Mbul wax naŋu né ci Amari  
 Ngóone Sobel la sosoo.

Ndax wax naŋu né Dece Fu Njoogu,  
 doomam Amari Ngooné Sobel moo  
 xeexiwoon ci Daaj.

Ba nga xamee né xeexi na foofu  
 ba noppi ba ŋu fal baayam. Dece  
 Fu Njoogu baayam nee naŋu, jurɓom  
 benni fan la falu ca nguur googu.

Fo ma ŋu ko doon defal ca pal ga  
 mooy sababu dee am. Ndax daŋu ne  
 aw nag moo dagg, jam ko, ŋii né  
 béjën ba ko jam, ni né teej ba,  
 waaye daal looloo sabab deewam.

Ŋu daldi né nguur gi. Yàlla ci  
 Amari Ngóone Sobel la ko dogal ;  
 ŋu daldi fal Amari Ngóone Sobel.

Ba mu faloo ba noppi, ŋu né mu  
 daldi bëgg péeyu boppam, né :  
 "Buur mënul ñàkk péey."

Naka noonu Amari Jaa mi nga xam  
 né gannaw Yàlla moo ko feeñal,  
 ndax moo né woon baayam :

MYTHE DE FONDATION DU VILLAGE DE  
 MBUL ET AUTRES CAPITALES DE LA  
 PROVINCE DU CAYOR (Sugeer et  
 Xandaŋ)

On dit que la fondation du village  
 de Mbul est liée à Amari Ngóone Sobel.

On dit aussi que c'est lui Amari  
 NGóone Sobel, fils de Déccé Fu Njoogu  
 qui avait été à la bataille de Daaj.

C'est au retour de cette héroïque  
 qui consacra sa victoire, son père fut  
 élu mais il ne resta au pouvoir que six  
 jours.

C'est lors des cérémonies organi-  
 sées par le peuple pour célébrer le  
 trône qu'il trouva la mort. C'est un  
 taureau (parmi ceux qui devaient être  
 immolés pour la circonstance) qui  
 s'était détaché et l'avait éventré  
 d'un coup de corne. Et il en mourut.

Ainsi, tout le monde disait que  
 Dieu a voulu que le trône revienne à  
 Amari Ngóone Sobel. Il fut élu.

Après son intronisation il dit  
 à son peuple : "Maintenant, il me faut  
 une Capitale, car un roi en a toujours  
 besoin."

Alors, Amari JAA, l'homme qui  
 après Dieu, était celui qui le lui fit  
 découvrir; parce que c'est lui qui  
 avait dit à son père ceci:

"Am na jigéen joo xam né mu nga ca Bawol, boo ko jëlée, boo ci amee doom, lu bare dina ca feeñ. Te kuy barkeel lay doon, dina yëlif àddina yépp... Waaye boo ca amee doom nanga ma ko tuddé."

Decce Fu Njoogu dem Bawol gis fa Ngóone Njaay (Ngóone Sobel) indi ko Kajoor am ca Amari Ngóone.

Booba lépp Amari Jaa jògu fa(...).

Bi nga xamee né nag Amari Ngóone Sobel bëgg na sañc péyam boobu nak, Amari Jaa daldi ko bindal ab tééré, né ko :

"Danga koy takk ci tanku petaxu mareem, bàyyi ko mu naaw, gawar yi topp ko, garab gu mu dal nga def ko garabu peñc."

Ba petax ma naawe, ay gawar takk fas topp ko, muy naaw, ñu di ko topp, di ko topp, ba mu dal ci garabu mbul. Garab googu née nañu mu ngi nekkoon ci toolu ku ñuy wax Ngasmi loob.

Petax mi naawaat dal ci Ngigis, garab googu mooy fi Ngigis nekk leegi.

"Il y a une femme qui se trouve au Bawol, si tu vas la prendre comme épouse, si elle te donne un enfant, ce dernier fera des miracles. Il règnera sur tout le pays. Seulement ce garçon qui naîtra de cette union devra porter mon nom."

Decce Fu Njoogu s'en alla au Bawol y connut Ngóone Njaay (Ngóone Sobel), l'amena au Kajoor, l'épousa et eut avec elle un garçon nommé Amari Ngóoné.

Pendant tout ce temps, Amari Jaa n'avait pas quitté...

Quand Amari Ngóoné Sobel voulut fonder sa capitale, Amari Jaa lui écrit un talisman et lui dit :

"Tu l'attachera à la patte d'un pigeon sauvage que tu laisseras s'envoler et tu demanderas à tes cavaliers de le suivre. Chaque arbre sur lequel il se posera sera l'arbre à palabre d'une de tes futures capitales."

Quand le pigeon sauvage fut libéré, les cavaliers le suivirent ; il s'envola très haut, les cavaliers le suivirent... Alors il s'arrêta sur un arbre dénommé Mbul. Cet arbre dit-on se trouvant dans le champ d'un homme qui s'appelait Ngasmi loob.

On attachait un morceau d'étoffe sur l'arbre. Le pigeon s'envola à nouveau et s'arrêta. Le pigeon se posa sur un arbre ngigis, c'est ce qui est

Mu jógewaaf fa, naaw ñu topp ko,  
mu dal ci ngeer, foofu ngeer ga  
nekkoon mooy Sugeer.

Noonu lañu ko toppe, mu xatarñiku  
dal ci ndañ, foofu mooy Xandañ.

Bi ñu toppe yooyu nak ba yeggal,  
ñu ñów ci Amari Ngóone Sobel né ko :

"Topp nañu picc mi ba mu dal ci  
Mbul waaye garab ga mu ngi nekk  
ci toolaboo xam né jege na dëkk(...)"

Amari Ngóone di ko toppatoo, di ko  
toppato ba ñu né ko : "Tool bi ki  
ko moom, mooy Ngarmi Loob", mu  
woolu ko, mu ñëw, mu né ko :

Dama bëgg péey...., laajte naa nak  
ñu né ma, garab gi sama pic mi dal,  
tool ba mu dal, ñu né :aa ko moom..  
Ma bëggoon nga jaay ma ko..."

Ngarmi né ko :

devenu le village-capitale de  
Ngigis.

Il quitta après, s'envola encore et  
les cavaliers le suivirent il se  
posa sur un autre arbre le ngeer.  
Là où se trouvait ce ngeer (cet  
arbre) devint Sugeer.

Ainsi, on le suivit, il se retourna  
et se posa sur un autre arbre ndañ,  
c'est l'endroit où se trouve Xandañ.

Après qu'il ait fini de suivre le  
pigeon durant toute la course, les  
cavaliers revinrent voir Amari Ngóone  
Sobel et lui dirent :

"Nous avons suivi l'oiseau, il s'était  
d'abord posé sur un arbre nommé Mbul,  
mais cet arbre se trouve dans un champ  
situé à proximité d'un village."

Amari Ngóone s'informa et on lui  
apprit que ce champ appartient à  
Ngarmi Loh. Amari Ngóone le fit venir  
et lui dit :

Je veux une capitale... j'ai demandé  
on m'a fait comprendre que l'arbre  
sur lequel mon oiseau s'est posé,  
se trouve dans un champ qui t'appar-  
tient... Je voudrais que tu me vendes  
ce champs."

ngarmi lui dit :

"Moomuna ko ba di la ko jaay, ndax yaa yëlif réew mi ; soo fi bëggée dëkk, dangay nêw dëkk, dangay nêw dëkk, ndax ku yëlif réew, yëlifaaale ku ca dëkk."

Loolu nak moo waral sañcu Mbul...

Nee nu am na nak lu ca xew...  
Ba bi Tubaab biy nêw, Dammèel bu fa falu rekk daanga ko def.

Ndax Amari Ngòone Sobel dafa takk fasu naaru gòor wu rafet jox ko Ngarmi, yeew ko ca Mbul ga, ni ko

"Ngaray ba doo ma ko jaay, te man itam yaay sama sèriñ, neexale naa la fas wi..."

Mu né ko : "Su ma ko jëlee dafay daldi mel ni ki njëk, koon dañuma ko jël..."

Amari Ngòone it né gannaaw ba xës naa ko tudd ba noppi daal, rus naa ko jëlaat, fas wa foofu la dee.

"Je ne peux te le vendre parce que ce champ ne m'appartient pas ; parce que ce pays t'appartient. Si tu veux l'habiter rien ne s'y oppose. Car celui qui dirige un pays, dirige également les gens qui y vivent."

C'est de là qu'est venue la fondation de Mbul.

Cependant on dit qu'il y a quelque chose qui s'en est suivi... Et jusqu'à l'arrivée des Blancs, tout Dammèel qui accédait au Trône le faisait.

Car Amari Ngòone Sobel avait attaché un beau cheval blanc, un vrai pur-sang, à l'arbre Mbul, il le destinait à Ngarmi à qui il avait dit :

"Du fait que tu ne me vends pas ce champ, moi je te donne ce cheval en guise de cadeau car toi aussi tu es mon guide spirituel, tu es mon marabout. "

Garmi lui dit :

Si je le prends, c'est comme si c'était un prix, donc je n'ose pas le prendre."

Amari Ngòoné aussi lui dit que jamais plus, il ne reprendra le cheval parce que il l'avait déjà donné. C'est à ce endroit où il était attaché que le cheval est resté jusqu'à sa mort.

Loolu tax na ba ku mōsa falu  
Dammeel ba ci Sàll Maxureja Mbóoj,  
dinga takk fasu naaru góor ca Mbul  
googu ba mu dee ca.

C'est pour cela que quiconquize qui  
était élu Dammeel jusqu'a Sàll  
Maxuréja Mbóoj, devait attacher  
un cheval pur-sang à cet arbre-Mbul  
jusqu'à ce qu'il y meurt.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

M. 3

Li waral mboku Ngeyeenu Njorna ak nco  
(Sur l'origine de la parenté totémique entre les GUEYE de  
Njorna et les couleuvres.

Raconté par Mme Xaar Yalla SEKK

Ethnie: Wolof du Waalo

Domicilié : à Saint-louis du SENEGAL

Jeleena ci sana maam, muni maaman daanna wax naan : "Mboku Ye-yeena gi ak nco lu yagg la, ca maan ya la woon"

Li waral japante boobu nag, nak japante du sax bi amci digente askanu Ngeyeen ak xeetu ndox suuf boobu, ñu tude nco feddali kolare ca la.

Ndaxte bu yagg a yagg dafa amoon ci xeet woowu, ben jigeenu werul ba bawoo woon ca dëk ba dem ca bax ya ca al ba, sakki bakatt. Ba mu demmee ba ca àll ba, matt bett ka fa. Naaj wa tang lool, kenn jegge wu fa woon kuka mba wutoo wal.

Jigeen jooju dal di sonn lool. Coono loolu ak mettit wa ak naj dal di ka japp, mu faf faatu ca saaba. Fekk na booba liir ba juddu na, juddu wale bakkan. Liir bay jooy...

Joog ya yagg lool. Benn doomu nco dal di fay romb, fekk liir bay jooy rek. Doomu nco moomu dal di dem.

Ni saa, mu delisi anda ak yaaya, ñu ñew ca xaleba.

Nco wu magg wi dal di togg ba yagg, mu daw ba ca dex ga, dal di lax geen ga ca ndox ma daw delusi ci liir bi fekk mi ngea jooyrek, mu dal di lax geenam gu tooy googu ca geminu xale ba, mu dal di noppi.

Bamu laxee geen ga, liir ba tambalee jooyaatt Nco ma delooti ca dex ga, laxaat fa geen ga, delusi waat, defaat ka ca geminu xaleka

J'ai appris de mon grand-père qui m'a dit que son grand-père avait appris de son père que ce qui lie la lignée des GUEYE de Njorna et cette race de serpent qui sont les couleuvres date de très longtemps...

Ce qui est à l'origine de cette parenté, ce qui en est la cause, relève d'une commune volonté d'attachement à un principe de fidélité...

Parce qu'il y avait, il y a très longtemps, une jeune femme de cette lignée, qui était enceinte, cette femme avait quitté le village pour aller dans les vergers situés dans la brousse pour récolter des fruits de nenuphar, là-bas dans les champs.

Quand elle arriva dans la brousse, elle fut surprise par l'enfant qui voulait naître. Le soleil brûlait tout. Personne n'était aux alentours pour l'aider à accoucher.

La femme était fatiguée, très fatiguée. Elle fut prise par la fatigue et le chaud soleil, elle mourut à cet instant. L'enfant était déjà né, il était vivant. Il pleurait, il pleurait encore longtemps. Les pleurs duraient...

Un enfant de couleuvre qui passait par là l'entendit pleurer. Il courut...

Un moment après, il est revenu accompagné de sa mère, ils venaient voir l'enfant qui pleurait encore.

Mère couleuvre qui était venue avec son enfant courut soudain vers le fleuve, trempa sa queue dans le fleuve et revint trouver l'enfant qui pleurait encore ; elle mit sa queue trempée dans la bouche de l'enfant ; l'enfant se tut aussitôt. Quand elle enleva sa queue, l'enfant recommençait à pleurer, elle retourna au

.../...

mu noppi waat.

Nco ma nekke loolu ak liir ba tu yagg a yagg Ba benn boroom gaal gu doon romb foofu degg jooju liir ba, mu dal di teer waec.

Séen ndaw sa fa mu tëdd ak liir bay jooj, ca wetam, Mu séénit nco ma jogge ca dex ga.

Moomit mu tax aw, ni saa, jaan ja romb ka jubël ca xaleba dal di defaat na mu doon def, liir ba noppeeti.

Borom gaal ga, dal di jël neew ba yab ca gaal ga ; jëlit xaleba yobaalé.

Ba mu jañee gal gi ba teddi, Nco mu magg mi ak doomam ja dal di cay top.

Ba mu eksee ca dëk ba dal di wootte magg ña ñew, mu nettali leen li ñu jiis, dal di leen jebël neew ba ak liir ba.

Mag ña dajaloo ca penc ma, geene ndëndu aada ya, ca wërngël ba la fa joota xew.

Ba yagg sa rek, nco ma ni dareet ca digg fenc ma

Magg ña woo ñëp ñu bokk ca xeet woowu, ni ñew, ba ñu dajee ñoom ñëp and sargal nco ma, dal di kay jiin njiinu nawle, rayal ka, dalal ka.

Jamano yooyu weesu, liir boobu magg ba ami doom doom yooyu magg ba ami doom ak ay sët.

Benn bes kenn ku askaroo ci xeet woowu dem ca tool ya, doon bayi foofu mu dajale taxas ya nekkoon ca tool ba foofu ca mbooy ga, dal di kay taal.

Mbooy ga jaff.

Nis tutti rek ñaari doomu nco dawee ca, dal di gënn, lakk ay lakk lakk yu metti.

Gorga tamit dal di leen jël, yobbu ca teen ba di leen sotti ndox ak di leen upp.

Waaya daal nco ya dal di dee.

Gorga dal di leen boole, sumi turkëém, ba mu soloon, suul leen ci kepaaru benn daxaar ; jubël nag

fleuve, retrempa sa queue dans l'eau et revint ; remit sa queue dans la bouche de l'enfant et l'enfant cessa encore de pleurer.

Le piroguier vint alors... Il prit la défunte et la mit dans la pirogue. Il prit aussi l'enfant. Quant il poussa la pirogue et partit en direction du village, les couleuvres le suivirent. Quand il arriva au village, il appela les vieillards, les vieillards arrivent il leur raconta ce qu'il avait vu et ce qui s'est passé. Il leur remit le cadavre et le nouveau-né.

Les vieillards se réunirent alors au milieu du village, sortirent les tam-tams de tradition; il les battaient pour annoncer la nouvelle aux parents qui habitaient les autres villages.

Quelques instants après, la couleuvre-mère et son enfant apparurent soudain au milieu de la foule.

Les vieillards appelèrent tous ceux qui appartenaient à la famille de la défunte ils vinrent ils célébrent les serpents et les auréoles, à coups de tam-tam comme s'ils étaient les meilleurs fils de cette lignée. On immola des animaux et on les reçut très dignement...

Longtemps après le nouveau-né avait grandi et avait des enfants et ces enfants avaient des enfants qui, à leur tour, avaient des petits enfants ; un homme qui appartenait à sa famille alla aux champs dans la brousse. Une fois aux champs il mit le feu aux buissons qu'il avait défrichés la veille, ces buissons et les herbes s'enflammèrent.

Soudain, deux couleuvres sortirent des flammes, ils étaient brûlés à mort. L'homme les prit, les amena au bord du fleuve versa de l'eau sur dix et les ventila.

Malheureusement ils moururent.

L'homme enleva la chemise qu'il portait les enveloppa avec et les enterra à l'ombre d'un tamarinier. Ensuite il se dirigea vers le village.

Quand il arriva juste à l'entrée du village il aperçut un adolescent sur un cheval qui s'arrêta juste à sa hauteur et lui dit

yoonu dëk ba.

Na ka mu' : jup dëk ba rek,  
dajeek benn xale bu góor bu  
wàrr fas.

Xaleba séén ka, dal di taxaw ni  
ka : "Yaw la doon seeti, gir  
xabaar bu tiis bu an ci sa ga-  
naw... Sa kër dafa lakk lakk gu  
metti, ab sa ñaari doomu seex  
ya dee na ñu ca"

Goorga nika : "Loolu lu ma se-  
entu woon la..."

Maanaa, loolu bettu ka, seenu  
woon naka, ndax li mu teewe wo-  
on ca tool ya mu jogge.

"C'est toi que je suis venu voir, par-  
ce qu'il s'est passé quelque chose de  
triste ; quand tu étais aux champs, ta  
case a pris feu... tes deux enfants,  
les jumeaux y sont restés. Ils sont  
morts...". L'homme resta muet un mo-  
ment et dit : "Je m'attendais à cela  
..."

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

M. 4

Le Mythe du puits de Nderupp  
(le puits du sang)

Raconté par M. Assane Marokhaya SAMB (griot et historien)  
le 24 juin 1982 (Enquête sur les TUUR des Damels)  
Entretien avec M. Oumar GUEYE et Mme Lyl.ian KESTELOOT  
Archives sonores du département de littérature et civilisations  
de l'IFAN (Dakar)  
Traduit et transcrit par nous-même.

Amoon na lu <sup>h</sup>nuy wox Mbënum n-  
rapp (...) Mbënum n-  
rapp ga ca Baol teen la bu fa nekkoon... Boo  
xamni lawax bu <sup>h</sup>nu tann nga wara  
falu, (lawax nak <sup>h</sup>naayka daantanne  
Janatil. Ku <sup>h</sup>nu tann ba xamni sa  
juddu mat na da<sup>h</sup>n lay yobbu Jama-  
til, Juroom <sup>h</sup>naari jaamu damel ak  
juroom <sup>h</sup>naari sari<sup>h</sup>, nu lamb <sup>h</sup>nooy  
dajaloo seet sa yepp, xel meeg,  
fayda jeeg, jukko jeeg, leep loo  
xamni mën na dajaloo ci nit ba  
mu mënna falu. Bu <sup>h</sup>nu settee loolu  
ba jubboo ci, da<sup>h</sup>nuy kay yobbu  
Nderupp, ci teen boobu ... Dal di  
jox lawax bi <sup>h</sup>mag mu dugël ka ci.  
Yenn -saayi mu gennee ndox, yenn  
saaji mu genne deratt, yenn saayi  
mu genne ndox, yenn saayi mu gen-  
nee dugubu suuna, yenn saaji mu  
gennee giif, yenn saayi mu gennee  
<sup>h</sup>naq mu <sup>h</sup>hul, yenn saayi mu gennee  
ndox mu <sup>h</sup>hul kukk, mu teey moo xan-  
ni mënees nakoo naan.  
Loolu moddaan wone nguur gi.  
Bu gennee deratt nga xamni ngur  
gi, ngur gu bari ay la, danuy xe-  
ex ba jeex.  
Bu gennee du gub u suuna nga xam  
ni nguur gi di na naat, loo ci  
bay mu nangu.  
Su gennee meew nga xamni ngur ga  
jamm la ba jeex.

Il y avait depuis ce qu'on appelait Mbënum  
Nderupp. Ce puits était au Baol.  
Tout prétendant au trône devait y passer.  
(ces prétendants étaient élus à Jamatil.  
Quiconque était choisi pour régner devait  
avoir une bonne naissance, c'est là à Jama-  
til qu'on le conduisait, là, devant sept  
captifs du trône des Damels et devant sept  
féticheurs réunis, on regardait tout: l'in-  
telligence, la volonté, les qualités, tout  
ce qu'il faut avoir pour être un bon guide  
C'est après qu'on ait regardé tout cela ;  
que le prince était finalement conduit "au  
puits du sang".  
Là-bas on lui donnait une urne qu'il devait  
lancer dans le puits et la retirer ensuite.  
Des fois, il sortait de l'eau, des fois il  
sortait du sang, des fois il sortait de l'eau  
des fois il sortait des grains de mil, des  
fois il sortait de la boue, des fois il sor-  
tait de l'herbe verte, des fois il sortait  
de l'eau tellement "noire", tellement claire  
qu'on pouvait la boire aussitôt sans atten-  
dre.  
Cela permettait de prévoir ce que sera le  
règne du futur roi.  
Si c'était du sang qui sortait, on savait  
que ce serait le règne de la guerre, qu'on  
allait se battre jusqu'au dernier.  
Si c'était du mil qui était sorti, on savait  
que ce sera l'abondance qui régnera et que  
tout ce qui serait mis dans la terre germera.  
Si c'était du lait qu'il avait tiré du puits  
on savait qu'il n'y aurait que la paix pen-  
dant tout le temps qu'il resterait au pouvoir.

M. 5

(le mythe d'origine du puits de Ndand)  
Cosaanu teenu Kahoön ba ca Ndand.

Raconté par : M. Assane Marokhaya SAMB (griot et historien)  
le 24 juin 1982 (Enquête sur les TUUR des  
Damels.

dans "Entretien" avec Mme Lyl.ian KESTELOOT et M. Oumar  
GUEYE Archives sonores du département de  
Littérature et civilisations de l'IFAN  
(Dakar)

Traduit et transcrit par nous-même.

Kahoön itam ci Ndand teen boobu  
waa kër Maajor ñoo ka moomon  
(...)  
Teen boobu, teenu cosaanla (...)  
Aw Jaan naka feenhaloon. Jaan  
woo xamni leele rek mu geenn  
def aw walitt wu toy, bu ka de-  
fee, mu jaxal ñu bare.  
Nu dal di ni : "jaan jiy geenn  
fii ak watt wu toy wi, na ñu ko  
topp ba xam fu mu jogge".  
Nu diko topp, diko topp ba jis  
fu mu gennee ñu gas ko, naka nu  
ko gas tuuti rek gis mudi ab te-  
en.  
Teen boobu nak ñoom ñi ka gas  
ba jis ka, kër Maajor la ñu boka,  
nu def ka se, teenu njigaay, di  
ca sangoo ka def yéf(...)  
Loolu tax na ñu fay def seeni  
tuur, muy seen baax, bu nawett  
telee ni, nu fay dajee difa kup-  
pe difa ray ay nag ak yu deme  
noonu (...).

Kaloön aussi à Ndand était un puits lié  
à la famille de Maajor.  
Ce puits là était un puits de tradition(...)  
Il avait été montré par un serpent. Ce ser-  
pent avait l'habitude de sortir chaque fois  
au même endroit. Quand il rampait, il lais-  
sait du traces mouillées par son corps qui  
était mouillé. Cela étonnait tout le monde.  
Un jour on dit: "ce serpent qui mouille le  
sol quand il rampe, il faut le suivre pour  
savoir d'où il sort"? Et on le suivit on le  
trouva jusqu'à l'endroit d'où il était sorti  
et on creusa, on creusa un tout petit peu  
seulement, on vit de l'eau, c'était un puits.  
Ce puits là, ceux qui l'ont trouvé appartiennent  
à la famille de Maajor. Ils en ont fait  
un puits porte-bonheur, . Ils y descendaient  
pour se laver, boire et faire tout.  
C'est pourquoi il en ont fait un lieu de  
culte et de rites, c'était leur tradition,  
leur patrimoine.  
Si l'hivernage <sup>arrive</sup> comme cette année, ils  
se regroupent là-lbas jouent à la balle, ti-  
rent des boeufs pour fêter et font beaucoup  
d'autres choses.

LI SAXAL NEKKINU LERAW

Raconté par Usmaan Séy Sekk  
(37 ans) demeurant à Gani  
(Rép. Islamique de Mauritanie)  
Ethnie : wolof du Waalo.  
Profession : pêcheur.

Li dogal nekkinu leraw itam,  
am lu ci sunuy maam fagoon, ñu  
daan ko wax suñuy baay. daanr ko  
wax, wax jooju di law ba fi ñu  
nekk tey...

Dafu né leraw pël, pël bu  
jigéen la' woon, bu demoon jaayi  
soowam ci ay dëkk...

Ba mu wërée ba sonn, mu  
yebbi yen ba, teg ci taatu  
benn daxaar gu timoon dex ga,  
summeeku nag, ngir sangu ca dex  
googu, ndaxte bés boobu dafa  
tàng tangaay boo xam né musiba  
naarulaay la.

Naka mu summéeku ba def  
nikki ko ndeyam juré woon rekk,  
goroom bu jigéen fëll ak doomam  
(kenn xamul fu ñu lâqu woon  
ba koy yër !)

Nu u daldi xàqtaay,  
tâccu ko ñett-ñetteel...

Ndaw sa né gees, né ca  
ñoom dājj !!, né cas layu ba  
ubbōon leketu soow ma taf ko  
ca gannaaw rekk, né ca biir  
dex ga menteñ... soppaliku  
rekk leraw....

SUR L'ORIGINE DES LAMANTINS

Pour ce qui est de l'existence des  
lamantins, il y a une parole que nos  
ancêtres ont retenue ; ils le disaient,  
nos pères aussi le disaient ; et cette  
parole a été longtemps redite et elle  
nous est parvenue.

Ils disaient que le premier Lamantin  
était une femme peule ; cette femme  
peule-là était partie vendre son lait  
dans les villages environnants...

Quand elle eut marché jusqu'à être  
fatiguée, elle se déchargea de la  
calebasse qu'elle avait sur la tête  
et la posa sous un tamarinier qui  
surplombait l'eau du fleuve. Elle  
voulait se baigner, car ce jour-là  
il faisait chaud, très chaud...

Quand elle se déshabilla et fut comme  
le premier jour où elle avait été  
mise au monde par sa mère, sa belle  
mère accompagnée de sa fille surgit,  
personne ne sait où elle s'était  
cachée !)

Alors elles éclatèrent de rire et  
se battaient trois fois des mains.

La femme se retourna et se trouva  
dace à face avec elles... elle  
s'empara alors du van qui couvrait  
sa calebasse de lait, se le porta  
aux fesses et plongea dans le fleuve,

Leraw googu moo jur leraw yi ci  
àdduna.

Elle se transforma en lamantin  
qui engendra tous les autres lamantin  
du monde.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

M. 7

Le mythe de fondation du village de Kër Maseen

COSAANU KER MASEEN

Raconté par : Aminta Banda Seen (66 ans)Ethnie : Wolof du WaaloDomiciliée : à Nouakchott (R.I.M.)

Ndoobu Seen yi ngay jis ci kër gi yépp su ñu maan Ndoobu mi maan nduman gi ngay dégg la ñu leen tudde.

Ndax xam nga kër Maseen saam maan Maseen mooy mag ma ka sancoon. (Saam Maseen mu magg ma...)

Su ñuy maggu dëk daan nanu wok naan, li waral dikëm foof, ca bu yagg la woon. Ndax moon maan Maseen mu mag mu moomu, ma nga joo-ge woon ca bëj garar ga, fale ca kaw Reew ma mu askaroo woon keetam nu fa daan fàlu. Ba nga xanee ni bayan ma yore woon ngur ga gee na moon mu doon taaw ca kër ga nekkon fa utam ak ay doomu bayam Maggi reew ma dajaloo ni garaw bayam witte na, na nu ka fal. Ndax te tam mat na njiit, ndax juko om rafett na ti moon ci bappam doy na leen.

Boobu jamano amoon na benn bërëb boo xam ni ku ñu masaan di fal, da na ñu la fa yobbu. Bërëb la woon bu seen ay maan sampoon, seen ay xërëm nekkfa.

Moom Maam Maseen, bajo la woon, maanaam benn la woon ca ndayam.

Neena nu njël ga mu xëyee anda . ak giiram ngir dem foofu muka waraloom solal manto ba, la fa bayiko, ba suñu jonni yalla tay. Mag ñi daan nañu naan, doomu bayam ya mu fa nekkaloon, noom noo ka dëdële ak reew moomu ngir mēna des ñoom ak ngur nga.

Degg naa ñu naan dañ ka ligeey, jël ligeey ba, takk ka ci tanku benn petax, dal di kay nawtal.

Noonu petax ga rek lay topp, fu mu naaw jëm, mu topp ka. Mu nekke

Toutes les filles du nom de Ndoobu Seen que tu vois dans la famille ; on leur a donné le nom de Maam Ndoobu, notre ancêtre Nduman (tortue de mer geante) dont on parle.

Tu sais que Kër Maseen, c'est l'ancêtre Maseen est celui qui l'a fondé. (Notre grand père Maseen le Grand).

Les vieilles personnes de notre village avaient l'habitude de dire que son arrivée à ce lieu, rencontre à très longtemps.

L'Ancêtre Maseen était parti du grand Nord, là-bas, en haut...

Au pays d'où il est venu, ce sont les gens de sa lignée qui y étaient nommés rois.

Quand son père qui occupent alors le trône mourut, on l'appela pour remplacer, son défunt père parce qu'il était l'ainé de cette famille. Il était avec ses autres doomu baay (demi-frères)

Les vieux du pays se réunirent. Ils dirent que maintenant que le père est mort, ce sera à Maseen de lui succéder car, il était digne d'être un dirigeant, il avait le caractère qu'il fallait pour guider le pays. A cette période, il y avait un endroit où chaque fois qu'un roi devait être intronisé celui devait s'y rendre. C'était un endroit fondé par leurs aïeux, leurs talismans et autres "affaires" s'y trouvaient...

Maam Maseen était le seul fils de sa mère C'est le jour, où, à l'aube, il quitta le pays accompagné de sa suite pour se rendre à cet endroit où devrait lui remettre le menteau royal, qu'il disparut de là et ce jusqu'à ce jour !

Les vieux disent que ce sont ses demi-frères avec qui il était qui l'ont "envouté" et l'ont détourné à jamais de ce pays, pour pouvoir enfin regner seuls là-bas.

On dit aussi qu'on lui a fait un ligeey, (acte d'envoûtement) qu'on mit à la patte d'un pigeon qu'on laissa s'envoler.

Ainsi, il suivait toujours ce pigeon, là où va le pigeon, il le suit.

.../...

ndonu, petax may dem, nu kay topp, mu nekk  
ke ka lu yaaga yag Ba bes pétax may  
naaw ba tiim geej, duggu, goor ga dug-  
gu topp la. Petax ma faf daanu ca ge-  
ej ga dal di dee, Goor ga des xa biir  
ndox ma, dat di diig.

Benn ndumaan dal di kay jis jël ka,  
laaj ka fu mu jooge, mu netali ka fu  
mu jaaw yëpp.

Ndumaan ga ni ka "man maay ndoobu",  
da ñu ma yabal ci yaw, "maay borom  
gey!"

Nduman ga boot ka, nuur ak moom lu  
yagg... nu fitti, nu nekk ci benn bë  
rëb, boo xanni teen la, nedex ga ka  
wër ndox mu neex la ; gott bu landang,  
yaatu ba...nef a. Mu ni ka : "sancal  
fiï, soofi sancee, sa njaboot gi nga fiy  
am, di ña law na ndenatt, di na ñu na-  
at, ndax di nga am alal, waaya nak di  
na am ci ñi ngay jaboote ñu xamni da-  
ñu may topp si... bërëb boobu Maam  
Ndoobu fitte woon, mooy teenu va tol-  
loo ak kër Maseen gi tay.

Loolu batay mao waral sunu askan wi-  
tasaa roo, ñee nekk gettu ndar, ñee  
nekk yoff, ñeneen yeeg ba ca seereer  
sa, ni des ca dëk ka; waya daal nëpp  
fi la ñu bokk.

Ils demeurèrent ainsi, chaque fois que le  
pigeon s'envolait, il le suivait. Il le  
suivait partout... et cela durant pendant  
longtemps...

Un jour, le pigeon survola la mer et y en-  
tra ; l'homme l'y suivit.

Alors le pigeon mourut là ; lui aussi (l'an-  
cêtre sombra dans les eaux...

Une Ndumaan (la geante tortue de mer) le  
vit au fond de la mer et le prit. Nduman lui  
demanda qui il était et d'où il venait, ce-  
lui-ci lui raconta alors tout ce qui lui  
était arrivé.

Nduman lui dit : "je me nomme Ndoobu on  
m'a envoyé te prendre ici, je suis le pro-  
priétaire de la mer".

Nduman le prit et s'enfonça avec lui dans  
les eaux profondes... et longtemps après il  
sortirent dans un endroit, c'était au bord  
d'un fleuve ; l'eau de ce fleuve était dou-  
ce il y avait aussi une immense forêt.

Elle dit :

"C'est ici que tu vas fonder ton village si  
tu le fais, la famille que tu y auras sera  
étendue comme le ndenatt (plante des berges)  
et elle sera riche. Seulement... il y aura  
parmi tes enfants quelques uns qui viendront  
me chercher là je retournerai, à la mer..."  
Cet endroit où Maam Ndoobu était apparue  
c'est le fleuve à la hauteur de Kër Maseen  
ce village qui est là aujourd'hui.

C'est à cause de cela que notre famille est  
éparpillée, les uns sont là à Gettu Ndar, à  
Yoff, les autres sont allés jusqu'aux pays  
sereer. Il y en a qui sont restés là-bas ;  
mai ils sont tous partis d'ici...

FI NDEMM SOQKEKOO

Raconté par Siidi Sow

Démicilié à Ganjôel (St.Louis)

Ethnie : Wolof

Fi ndëmm soqekoo daal, li ma ci dégg lii la. Boroom xam-xam, yi nga xam né as new moom la xam, Yàlla ak seen bàkkan ñoo tax, daan nañu ma wax naan ndëmm yàgg na lool... Ca jamono Faatumatu Bintu Yaa Rasuul la woon... Ndax benn bés, Faatimatu Bintu dafa mas di sangu ci wanagam am lu ko jam ca ween wa, muy nàcc di nàcc lu bare; derat jay tuuru bu mettee metti.

Naka noonu mu woo kenn ci jigéen ña fa nekkoon ak moom ngir kooku dimmali ko. Ba mu ñewée, mu jël benn këll, dékk ko ca ween wa, ba ba deyat jay taxaw. Ba Faatimata Bintu génnée, won ko ginnaaw dugg ci beneen néeg, rekk mu mel ni dafa am lu xiirtal ndaw si ci mu naan derat ji...

Ndaw si jéem ko muñ, muñ, muñ ba tayyi, mu tē, mu daldi né cas këll ba defoon derat ji rekk né ko secc naan, mu mel ni ca moon doxum suukër...

SUR L'ORIGINE DE LA SORCELLERIE ANTHROPOPHAGIE

Sur l'origine du Ndëmm... Voici ce que j'en ai entendu. Les "gens qui ont la connaissance" et qui m'ont par la grâce de Dieu fait profiter de leur savoir, m'ont appris que c'est quelque chose qui remonte à très longtemps... Parce que ... un jour, du temps de Faatimata Bintu Yaa Rasuul, c'est à cette époque-là... Faatimata Bintu était entrain de se laver, elle se blessa au sein, quelque chose l'y avait piquée. Cela saignait, saignait beaucoup ; le sang coulait...

Alors, elle appela une des femmes qui était là pour qu'on l'aide. Quand la femme vint, elle prit une écuelle et recueillit le sang qui continuait à couler ; elle l'aida jusqu'à ce que le sang s'arrêta.... Quand faatimata Bintu sortit, lui tourna le dos pour aller chercher quelque chose dans une autre chambre. La femme ressentit comme une force irrésistible qui la poussait à boire le contenu de l'écuelle, c'est à dire le sang.

La femme résista, résista mais en vain ; elle prit l'écuelle qui contenait le sang et le but d'un trait... Pour elle, c'était comme de l'eau sucrée...

Jigéen jooju dafa Embbon, ba mu  
wasinée, doom ja mu jur di jigéen,  
meem moomoo law, ndëmm soqekoo fa  
ba tey jii.

Cette femme là était enceinte, quand  
elle accoucha, c'était une fille.  
C'est cette lignée utérine (Meen) là  
qui s'est étendue très largement et  
engendra tous ceux qui mangent les  
humains..."

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

LI TAX YEN RAB YIY WECCEE SEENDOOM AK YU NIT

Raconté par : Usmaan Séy SEKK.

Ethnie : Wolof (Waaloo-waaloo)

Pêcheur, domicilié à Rosso.

Bare na ci rab yi ak jinné yi nga gis, gaynde rekk lañu ragal; ndax gaynde rekk lañu ragal. Gaynde rekk leen mënnaal dara, dolla ca gaynde mën leen gis te foom duñu ko gis. Te li ëpp ci foom, du leen gaynde fekk fàdd leen. Loolu moo tax, muy fiw leele fekk wësin wu yees wu saggane doomam, ñu fekk doom ja yobbu, bëyyil ko seen bos. Nooy gone weccee yi ngay dégg.

Bu ko defee, su ñu yaree gone nit kooku, ba mu ràññee, su foom dem fu mu mën doon, dafu koo yobbuwaale. Noonu saa bu séenée gaynde ci béréb muy fiw rekk, mu yégal leen ko, ñu mën fagaru daw balaa mu leen di jàpp...

POURQUOI CERTAINS "RAB" ECHANGENTLEURS ENFANTS AVEC CEUX DES HOMMES

Ils sont nombreux les Rab et autres Jinné qui existent.; ils n'ont seulement peur que du lion. Parce que le lion est de toutes les créatures de Dieu qui peut les inquiéter. Le lion, peut en plus, les voir sans qu'ils le voient ; et chaque fois que le lion les voit, il les attaque et les tue.. C'est la raison pour laquelle, ils viennent parfois trouver une femme qui vient d'accoucher (ou qui va le faire) qui ne s'occupe pas bien de son enfant, pour s'emparer de cet enfant et laisser le leur propre à sa place. Ce sont les enfants dont on dit qu'ils sont des échangés.

Alors quand ils adoptent cet enfant humain jusqu'à ce qu'il puisse reconnaître les choses, ils l'amènent avec eux, partout où ils vont. Ainsi quand il aperçoit quelque part un lion, il les avise aussitôt, ils prennent leur dispositions ou s'enfuient avant même que ce lion ne les attrape.

NIT AK RAWAANAM

Raconté par ; Siidi Sow  
 Ethnie ; Wolof du Gànjool  
 Profession : guérisseur et pêcheur

Bépp nit boo gis rekk xamal né  
 am na rawaan, maanaam loo xam né,  
 day mel ci moom takk-ndeer,  
 di ko aar ci yu bare. Nit day am  
 rawaan ni muy ame biddiaw, ame ko  
 jëmm ak yeneen ak yeneen...

Rawaan boobu nag mën na jël jëmmu  
 lu ne, mbonaat, jaan noppati-jaboot  
 walla leneen daal. Sëriñ buy liggéey  
 nit ngir gëlëmal xelam, walla naawal  
 fitam, walla tàqale koook sagoom  
 li ci gën bare ci rawaan la koy  
 natt. Waaye nag lee-lee, rawaan bi  
 mën ko, muy ñiy liggéey nit ku  
 leen ëpp bopp. Loolooy def leelee  
 ngay liggéey nit ngir lor ko,  
 liggéey ba wëlbatiku xëppu ci sa  
 kow. Am na ñaari nit ñoo xam né,  
 gis naa leen, loolu moo leen sànk.  
 Kenn ki dafa doon wird beneen  
 moroomam ngir mu dof. Ba mu dooree  
 di wird, di wird ba xaaju guddi,  
 rawaanu waa ji feeñu ko, ci jëmmu  
 mbaam moo xam né benn tãnk la yor  
 ak benn bët ak benn nopp, rekk mu  
 tiit, mbaam m mi yenu ko ba ci kow  
 rekk fëgg ci suuf. Mu joge fa  
 toppati ko ba suñu jonna Yàlla tey.

L'HOMME ET SON DOUBLE SPIRITUEL

Tous les hommes qui existent au monde  
 ont leur double (rawaan). Celui-ci  
 apparaît souvent comme son ombre, le  
 suit partout et le protège de beaucoup  
 de choses. Chaque homme a son rawaan,  
 comme il a son "étoile", comme il a  
 "un corps" et bien d'autres choses."

Ce rawaan (ce double donc) peut appa-  
 raître sous de nombreuses formes, parfois  
 la forme d'une tortue, d'un serpent,  
 d'un singe ou de quelque chose d'autre.  
 En général, un marabout qui cherche  
 à envoûter quelqu'un, à obscurcir sa  
 raison ou à lui priver de son fIT,  
 travaille d'abord à identifier son  
 rawaan. Mais parfois, le rawaan peut  
 être plus fort que lui, peut avoir  
 "une tête plus large" que la sienne.  
 C'est pourquoi, il arrive souvent que  
 tu cherches à "travailler" quelqu'un  
 pour le nuire et que le choc retombe  
 sur toi. Je connais deux individus  
 dont c'est cela qui a fait leur perte.  
 L'un d'eux cherchait par des procédés  
 occultes (avec le chapelet) à rendre  
 fou un de ses compagnons. Il égrenait  
 son chapelet pendant longtemps. La  
 nuit venue, le "rawaan" de ce dernier  
 lui apparut sous la forme d'un âne qui  
 n'avait qu'une seule patte, un seul  
 oeil et une seule oreille. Alors il  
 fut pris de panique. L'âne s'empara  
 s'empara alors alors de lui et le  
 renversa violemment à terre. C'est  
 depuis ce jour-là qu'il devint fou.

Keneen ki moom jigéen a ko boole woon ak xaritam. Mu bëgg ko sàkkal pexe. Muy laajte rawaanu xarit bi, ba ñu né ko reen la, reenu garab. Mu dem dem ci garab gi ñu ko tegtaloon, gas ba jot reen ba, daldi génné oakaam bëgg ko dagg, benn ngandum jaanu ñàngóor daldi genn, màtt ko, mu né ñayy dee...

L'autre, par contre en voulait à son ami, pour une affaire de femme, il voulait la supprimer. Il alla demander ce qu'était son rawaan. On lui fit comprendre que c'était la racine d'un arbre qu'on lui indiqua. Il alla creuser sous cet arbre jusqu'à atteindre la racine, sortit son couteau et s'apprêta à la couper. C'est alors qu'un immense serpent noir sortit d'on ne sait où et le mordit. Il s'affessa et mourut là-bas sous l'arbre.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

NJABOOTU MAAM NATUGA YAALILA FAMILLE DE MAAM NATUGA YAALI

Raconté par : Mme Faatu Jibi SEKK  
Ethnie : Wolof du Waalo (habitant  
Thiès).

Li tax ñoom ñooñu, seen njaboot  
yaatu, seen maam Natuga Yaali (mi  
nga xam né li ëpp ci njòobeen gi  
ci Waalo ci moom lañu fàqe, Beeco  
yeek, ñi ci des...) dafa mas gis  
jinné.

Jinné ja mu gisoon di wësin wu bees;  
dafa doon dox daal, joge këram  
digg bëccëg, njolloor, jëm dex ga  
di baaguji, dikk nag, fekk ko mu  
toog di nàmpal doom yi. Ñu ngi  
baree-bari ba maaradëytaali, wër ko  
nag...

Gbor gi di yoot, di yoot, di yoot  
ba né ci mbootu ma tarfal, rekk  
fëx. Jinné ja ak doom yi topp ko.  
Muy xélu, ñu koy dàq, muy xélu, ñu  
koy dàq, muy xélu ba né ci biir  
dëkk bi meenteñ. Xam nga rab yi ci  
àll bi, li ci ëpp ñemmewuñu nit.  
Noonu, ñu daw dellu ci taatu daqaar  
ga ñu jogewoon ak doom ya...

Ce qui fait que leur famille est  
depuis toujours si étendue, c'est le  
fait que leur ancêtre Naatuga Yaali  
(la plupart des Jòob du Waalo, les  
Beeco et les autres sont une de lui)  
avait vu un jinné.

Le Jinné venait tout juste d'accou-  
cher ; l'autre revenait de sa maison  
à l'heure où le soleil était au  
zénith et se dirigeait vers le fleuve  
pour aller trier ses filets de pêche.  
Quand il rencontra la jinné, celle-ci  
était assise en train d'allaiter ses  
petits. Ceux-ci étaient si nombreux  
et l'entouraient de toutes parts.

L'homme marcha alors sur la pointe des  
pieds, s'empara du pagne dont elle  
se servait pour porter ses enfants  
à son dos et s'enfuit à toute vitesse.  
La jinné et ses nombreux enfants se  
lancèrent alors à sa poursuite. Il  
courait et les autres le poursui-  
vaient. Il courait, courait et entra  
au village. Comme les Rab ont peur  
eux aussi des hommes, ils retournèrent  
alors sur leurs pas ; ils retournèrent  
sous le tamarinier d'où ils étaient  
partis.

Ci mbootu jinné jooju daal, lañu né  
 ci la sirruk seen lawu njaboot geek  
 gudd fan gi ñu ràññee ci ñoom, nekk.  
 Ndaxte, xam nga, jinné day gudd fan,  
 dundam melul ni gu nit, ñoom, dinañu  
 dund ay téeméeri-téeméeri at balaa  
 leen Yàlla di woo.

C'est dans ce pagné-là, dit-on que se  
 trouve le mystère de leur famille.  
 C'est cela aussi qui fait qu'en plus  
 du fait qu'ils sont si nombreux, ils  
 vivent encore si longtemps. Car  
 comme vous le savez, les jinné sont  
 dotés d'une extraordinaire longivité.  
 Ils sont différents des hommes en cela  
 qu'ils peuvent vivre des centaines et  
 des centaines d'années avant que Dieu  
 ne les appelle.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

NDINGIRI MAAYA

Raconté par : Madame Mbotë SEEN  
 Ethnie : Wolof (Waaloo-waaloo).  
 Domiciliée au quartier de Guet-Ndar  
 (Saint-Louis).

Kii benn jigéen la woon gu am doom.  
 Doom ji nag jaaxal ko lool, ndax  
 kéemaan yi woon ci moom. Xale bi  
 ba mu juddoo, dafa judduwaale ay  
 béñ, béñ yu mat sékk. Nu né dëet  
 waay, guddi gi ko ndey ji doon matu,  
 dafa amoon lu ko feeñu, né ko :  
 "sa doom jii nga nara wësin, su  
 juddoo nanga ko tuddé Ndingiri  
 Maaya. Moom it ba mu wësinée mu  
 tuddé ko noonu.

Xale bi du lekk, du nelaw, du def  
 dara ci li liiru neen wara def.  
 Te saa yu wëetée ak yaay ji rekk,  
 di wax. Guddi gi yépp day fanaane  
 di waxtu, di ree, di cokkaas ndey  
 ji ak lu nekk mu ko koy laaj.

Xam nga diggante nit ak ku mu sukk  
 jur... ndey ji jaaxle lool. Ba benn  
 bés, mu dem seeti benn góor gu bare  
 xam-xam. Góor ga né ko :

Sa doom jii déy du neen, moo la mag  
 fuuf. Soo ci bëggée xam lu la ci  
 wóor, dangay neg ba yoor-yoor, ba  
 nga wëet ak moom, nga ànd ak moom

L'ANCETRE REVENU

Il s'agissait d'une femme qui avait  
 donné naissance à un enfant. L'enfant  
 ne cessait de l'étonner en raison  
 des attributs extraordinaires dont il  
 faisait montre. Au moment de sa nais-  
 sance, l'enfant était né avec des  
 dents (une dentition complète). La  
 veille de sa naissance, au moment où  
 sa mère commençait à sentir des dou-  
 leurs au ventre, quelque chose de  
 très étrange lui était apparu et lui  
 avait dit : "Cet enfant que tu portes  
 en toi, il faudra lui donner le nom de  
 Ndingiri Maaya, à sa naissance."  
 Elle en fit de même.

L'enfant de mangeait pas, ne dormait  
 pas, ne faisait rien de ce que fai-  
 saient les g-ens ordinaires faisaient.  
 Et en plus, chaque fois qu'il était  
 seul avec sa mère la nuit, il lui  
 parlait. Toute la nuit, il parlé à  
 lui-même, rit, taquinait sa mère et  
 lui disait des choses.

Vous savez entre une femme et celui  
 qu'elle a mis au monde. Sa mère était  
 très inquiète. Un jour, elle alla voir  
 un homme qui possédait une grande  
 "connaissance". Le vieil homme lui dit

Ton enfant est quelque chose de plus.  
 Il est beaucoup plus âgé que toi. Si  
 tu veux en savoir plus, il faudra

ca guy ga ca ginnaaw dëek ba, bu boobaa dinga am loo gis...Waaye nag bu ko kenn d'oor, bu ko kenn naqaral."

Jigéen ji def nikki ko g'oor gi waxe woon. Nakk la dem ba suufu guy gi rekk, toog tuutu, ay giiru mbindéef yu kenn xamul nu ñu mel, génn ci garab gi, ñu mag ak ñu ndaw ak ay g'oor ak jigéen, ay xaleel, ñoom ñépp ñu àndandoo di woy ak di tàccu naan :

"Ééy-!... Ndingiri, éey Ndingiri Maaya, ñoo la nammoon...! Eey ! Ndingiri foo demoon ?..."

Ndingiri daldi né :

"Yaay, demal nga ñibbi, man ñii ñooy samay mbokk. Dañu ma y'onnii woon doññ ci yow."

Jigéen ji dem, Mujj gi ba mu fa jogee, noroom xam-xam bu réy la doon.

attendre jusqu'à la moitié de la mi-journée (yoor-yoor), tu attends un moment où tu seras seule avec lui, tu l'amène sous le grand baobab là-bas derrière le village. Alors tu verras... Mais que personne ne lui fasse du mal, d'ici là..."

La femme fit exactement comme le lui avait recommandé le Boroom-xam-xam. Quand elle parvint sous le grand baobab, elle y resta un instant et aussitôt ces créatures qu'elle n'avait jamais vues, sortirent de l'arbre, des grands et des petits, des femmes, des enfants... Ils battèrent ensemble des mains et se mirent alors à dire :

"Eey Ndingiri est là !... Ndingiri Maaya est revenu !... Ndingiri où était-tu passé, on avait ta nostalgie..."

Ndingiri dit alors à sa mère :

"Mère, laisse-moi ici. Voici mes véritable parents. J'étais venu chez vous simplement parce que j'y étais envoyé..."

La femme partit alors. On raconte qu'elle est devenue après une très grande boroom xam-xam.

NAARI SAALA NJAAY YI FI WOONLES DEUX FRERES SAALA NJAAY

Raconté par : Xari Njaay, 63 ans  
Domiciliée au village de Mbaawaan  
Km 4 Route de Kayaar.

Soxna see fi amoon ñaari doom yu  
xawa mel niy seex. Waaye kenn ki  
yaayam gaañu na. Ñu tudd Saala  
Njaay ñoom ñaar ñépp. Lu kii am,  
kii am ko.

Ndey ji bëgg leen xammee ndax ndey  
ji bëgg na xam ki mu ci jur ak ki  
mu jurul, waaye guné yi bañ loolu.  
Lu ci waay jënd, moroom mi jënd  
loolu.

Ndey ji di ko xul, di ko xul ba  
yàgg mu dem ci ab Soxna ni ko :

"Man sama ñaari doom yi nekk ci  
kër gi ñoo bokk juddoondoo, bokk  
génn ndoo, bokk it saala njaay  
gi ñu tudd, yokk ci kenn ki ndeyam  
dee na te mënu maa dexe ba xam ki  
ma jur ak ki ma jurul, ndax loo ci  
wutal kiite wutaloo ko kee mu  
wacc loola."

Mu né ko :

Il y avait une femme qui avait deux  
enfants qui ressemblaient à des jumeaux  
Mais ils ne l'étaient pas. La mère de  
l'un des deux était morte. On les appe-  
lait Saala Njaay tous les deux ! Tout  
ce que l'un avait, l'autre l'avait.

La mère voulait les reconnaître, parce  
qu'elle voulait savoir qui des deux  
était son véritable fils, mais les  
enfants refusaient chaque fois. Tout ce  
que l'un achetait, l'autre l'achetait.

La femme se plaignait toujours de cela.  
Un jour, elle confia son malheur à une  
vieille femme. Elle lui dit :

"Moi, j'ai deux enfants à la maison.  
Ils sont nés le même jour, ils ont été  
baptisés le même jour et ils portent  
aussi le même nom Saala Njaay... L'un  
des deux n'est pas mon fils, sa mère  
est morte... A cela, j'ajouté le fait  
qu'il m'est impossible de les reconnaî-  
tre et distinguer mon véritable enfant  
de l'autre... Si tu donnes quelque  
chose à l'un sans le donner à l'autre,  
celui-là va la lancer."

La vieille femme lui répondit :

xeej ba def ag légét bay bëgg wér.

Xale ba né :

"Saala Njaay", Saala Njaay né ko :  
 "Saala Njaay" xam nga lu saa ndey  
 bëgg" mu né ko : " "anxa". Mu né ko  
 xamme ñu moo tax mu def lii.

Mu né ko fiemme nga ?  
 Mu né ko bafia fiemme !

Mu daldi jël xeej ba né ko ko cirib.  
 Mu def ug légét. Ñu bokk yor seeni  
 goom ba mu wér, ñu bokk nekk fa  
 rekk. ÑU né ndey ji ñii déy boo  
 yeboo ba leen.

Ñu nekk noonu ba tollu ci am jabar.  
 Ku ci nekk a ngeek saw fas. Men  
 Saala Njaay mi takk aw fasam, né  
 Saala Njaay mi ci des :

"Saala Njaay, ndaw si ma gis, maa  
 ngi koy doxaani, moo doññi la bëgg  
 jabar, ndax rafet na lool. Bés boo  
 demee ci gétt ga, ratt soowu nag wa  
 mu xonq, nga xam né nekku ma ci jamm  
 Waaye feeg yaa ngi koy ratt muy weex  
 nanga xam né ci jamm laa nekk."

Mu daldi dem. Nakk mu dem doxaani,  
 ndaw si nob ko lool. Mbokkam yépp  
 bëgg ko.

La blessure laissée par la sagaie fit  
 une plaie qui commença quelques temps  
 après à se cicatriser.

L'enfant blessé dit à l'autre :

"C'est parce qu'elle voulait nous  
 distinguer qu'elle a agi ainsi."

Il lui demanda si il était courageux.

L'autre Saala lui rétorqua : "Bien  
 sûr !"

Il prit alors la sagaie et la lui  
 frappa au front. Il eut lui aussi sa  
 cicatrice. Ils pansèrent ensemble  
 leurs blessures et restèrent comme  
 ils ont toujours été. Les gens  
 disent à leur mère de les laisser  
 comme ils sont.

Ils demeurèrent ainsi jusqu'au jour  
 où devenus grands, ils décidèrent  
 d'aller prendre femme. Chacun d'eux  
 avait son cheval. L'un des Saala  
 Njaay prit alors son cheval, mit sa  
 selle et dit à l'autre Saala Njaay :

"Saala Njaay, j'ai vu une jolie fille,  
 je vais la courtoiser, le jour où le  
 lait de notre vache qui est dans  
 l'enclos tournera au rouge, rends-toi  
 aussitôt compte que je ne suis plus  
 en paix, mais tant qu'il demeurera  
 blanc, ne t'inquiètes pas, je suis  
 toujours en paix."

Il partit alors voir sa belle. La jeune  
 fille l'aimait beaucoup, ses parents  
 aussi l'estimait.

"Boo leen' bëggée xamnee dangay nég ba ñu dem tool, nga dem tëdd ca lal ba, jaaxaan, def yaramu neen, dara bañ laa muur. Ki nga xam né moom nga jur bu dikkée da naan : "saa ndey yow li nga def mooy lan ?" Ki nga jurul bu dikkée da naan poymett, du wax dara, day dem. Bu boobaa ki nga xam né mooy beneen Saala mi dangay jël xeej bi né ko réjj ci ndaal jé bi. Kon nga xamee leen."

Nakk ko def, ñu dem tool. Mu daldi dem tëdd ci lal ba jaaxaan, def ni ko ndeyam juré woon.

Ñu wàcc ca tool ya, Saala Njaay mi nga xam né juru ko, jëkk duggsi né ràjj ca moom, né poymett, waxul dara:

Saala mi mu jur nag, topp ci, dugg rekk né :

"Moo sama yaay danga dof am lu lay bëgg jot. Moo sama yaay lu la dal ?"

Mu daldi tëb né ca kaw room ba cirib ! daldi jël xeej ba rekk jam ko ko ci jé ba.

"Si tu veux les reconnaître, tu attends le moment de leur retour des champs, tu te couches tout nue sur le lit; Tu ne dois rien avoir sur le corps... Si tu le fais, celui des deux enfants qui est ton fils véritable va être scandalisé quand elle te verra dans cette posture ; il va s'écrier et demander si ou non tu avais perdu la raison. Celui qui n'est pas sorti de ton sein, par contre, en te voyant ainsi, ne dira rien, il se limitera à te regarder et partir... Ainsi tu prendra cette sagaie et tu la lui enfoncera sur le front ; c'est la seule façon pour toi de les distinguer."

Alors les enfants partirent aux champs. La femme alla se mettre tout nue, comme sa mère l'avait mise au monde.

Quand les deux frères revinrent des champs, Saala qui n'est pas son véritable fils entra le premier dans la chambre de la femme, et la vit, et retourna aussitôt sans rien dire.

Le Saala qui était son fils, le suivit dans la chambre et s'écria :

"Mais ma mère !... tu serais devenue folle... mais qu'est-ce qui t'es arrivé au point que tu oses te présenter ainsi ?!!!"

Alors la femme sauta sur lui, prit la sagaie et le blessa au front.

Ndey ji wpo ko ba mu ñow, mu né ko :

Ni ma la xame ci sa ngoro gi déy,  
ndax si bëgg na la fi bëgg yem,  
baayam bëgg na la. Waaye dañu ko  
nara yoole gaynde gi ci teen bi.  
Ndax dëkk bi gaynde ngi ci.

Te xam na sama doom ji moo aye,  
moom lañu ko nara yoole. Te boo  
moytuwul doo am jabar, ndax gaynde  
gi dina ko rey.

Mu né ko : ".ana gaynde gi ?"

Mu né ko : "gaynde gaa ngi ca dex  
ga ; balaa ken root, ñu yoole ko  
ab janq, te moom lañu ko nara  
yoole.

Mu né ko : "Kañ la ?" Mu né ko :  
"suba..."

Saala Njaay né ko loolu dé amul  
solo.

Man daal nangeen ma mey rekk.

Ñu daldi komey jànq.bi.

Un jour sa belle-mère l'appela et  
lui dit :

"Je t'estime beaucoup car j'ai appris  
à te connaître tout ce temps que tu  
es venu voir ma fille, son père aussi  
t'estime autant que moi... Mais elle  
doit être livrée en pâture à un lion  
qui exige régulièrement ce genre de  
sacrifice pour enfin nous laisser  
puiser de l'eau au puits du village..."

Cette fois, c'est au tour de ma fille  
d'être sacrifiée. Tu Risques alors de  
ne plus l'avoir pour femme parce que  
le lion va la dévorer."

Il demanda : "où se trouve le lion ?"

Elle lui répondit que ce lion était  
au fleuve, Il exige en sacrifice une  
jolie jeune fille avant de nous laiss-  
ser boire.

Il lui demanda quand la fille devrait  
être conduite au lion pour être sacri-  
fiée. La femme lui répondit que cela  
était fixé pour le lendemain.

Saala Njaay lui dit alors que cela  
n'était pas grave. Il ajouta :

"L'important est que vous me donnez  
la main de cette fille!"

On lui donna alors la main de la  
fille.

Saala Njaay daldi jòg, daldi takk fas wi, daldi jël fetalu ñaari ngémmeñ daldi gâddu ak xeejam. And ak xajam boo xam né ku mu jàpp rekk maaredéytaali..

Ñu tëdd ba digg guddi, mu daldi jòg, Mu daldi war fas wi, jubal ca dex ga.

Ba mu né "kërëñ !" gaynde gi né ko : "Onhhh..." kooku ku mu ?

Mu né :

Ki dé gan la gu dox ba guddi, mu nõw di naansi.

Mu né ko :

Naanal te dem. Gan dé yomb naa muñal.

Mu naan néeti : Kërëñ !. Mu né Onhhh!!! Kooku ku mu ?

Mu né ko : Kii de gan la go dox ba guddi mar lool, naan ba mândi, bëgg wëgg fasam.

Mu né ko : Wëgël, loolu de yomb na muñ.

Mu wëgg fas wa ba mu mândi, néeti kërëñ ! Gayndé gi né kooku ku mu ?

Saala Njaay se leva, monta sur son cheval, prit son fusil à deux bouches et sa sagaie. Il amena avec lui son chien qui était très méchant.

Au beau milieu de la nuit, il se leva, monta sur son cheval et se dirigea vers le fleuve.

Au fleuve, il fit "kërëñ !" (un grand bruit. Le lion rugit et s'écria : Qui est là ?

Il lui répondit :

"Celui-ci est un voyageur qui a marché jusqu'à la nuit et qui est venu boire.

Le lion lui dit :

Bois et vas-t-en. Il n'est pas difficile de tolérer un étranger.

Il fit alors "kërëñ !" (le même grand bruit). Le lion s'écria à nouveau : Hun ! Qui est là ?

Saala Njaay lui répondit : Celui-ci est un voyageur qui avait soif, qui a déjà bu et qui maintenant veut abreuver son cheval.

Le lion lui dit : Fais boire et va-t-en... il n'est pas difficile de tolérer un étranger.

Il abreuve son cheval et fit encore "kërëñ !" (un grand bruit). Le lion rugit alors et demanda encore "Qui

Mu néeti ko :

Kii de gan la gu dox ba guddi, ñòw naan ba mândi, wëgg fasam ba mu mândi, mu bëgg mândal ab xajam...

Mu né ko : wëggäl, gan yomb naa muñal.

Mu wëgg ba xaj ba mândi ; mu néeti : kërëñ ! Mu né ko : Onhhh !!! Kooku kan la ? Mu né ko :

Kii dé gan la gu dox ba guddi, ñòw naan, wëgg fasam ba mu mândi, mu jox xajam mu naan ba mândi. Leegi nag, mu bëgg wëggäl suuf ba mu mândi.

Gaynde gi né ko :

Kon dé boo yebboo nga laxasu, te xam né maa ngi ci sa kaw.

Mu né ko : man yow rekk laa doon neg.

Gaynde gi daldi wutsi Saala Njaay. Ba mu ñówée ba di ko jub, Saala Njaay daldi koy loob ñaari ngémñiam yi. Né ko loob bal ba rekk. ....

est là ?.

Il lui répondit :

Celui-ci est un voyageur qui la nuit tombée voulait boire, il a déjà bu... son cheval ayant été abreuvé, maintenant il veut donner à boire à son chien.

Il lui dit: fais boire !... il n'est pas difficile de tolérer un étranger.

Il fit boire son chien et fit encore "kërëñ !. Le lion rugit et demanda : Qui est là ? Saala lui rétorqua :

Celui-ci est un voyageur qui la nuit tombée, voulait boire, il a déjà bu, son cheval ayant eu soif, il l'a abreuvé, son chien voulant boire, il le fit aussi boire. Maintenant il veut éteindre la soif de la terre.

Le lion lui dit :

Donc prépare toi... car je vais te tuer...

Il lui répondit : C'est justement toi que je cherchais.

Le lion fit alors un énorme bond en direction de Saala Njaay. Juste au moment où il s'apprêta à le toucher, Saala Njaay lui enfonça le fusil des deux bouches dans la gueule et déchargea les balles.

Gaynde gi daanu. Mu dābbali ak ba ca des. Mu daldi ko fay fekk ak xeej ba, roof ko ko ba mu sar.

Saala daldi fay bāyyi xeej ba ak xaj ba, daldi waaxu dellu kër ga, tekki aw fasam, tēdd...

Ci suba sa, waa dēkk ba yépp àndandoo.

Ey moom ana guné gi ? Nūn kat bëgg nañoo root. Yow jigéen ji jògal génne sa doom ji ; nūn kat bëgg nañoo root...

Xale bi daldi cay jòge, sañse ba jekk. Nōom yéguñu ci li xew dara, nōom nēpp jël seeni paan ak seeni siwbo.

Nū daldi koy jiital nag "ndeysaan!" di dem.

Ba nū ko jubée, né : "Ey nūn fu nū jēm", daldi tiit nag ba...Naan lii déy kenn masu'koo gis, éy fu nū jēm? Éy lii... Nū ngay bēmëx xale naan ko :

Le lion s'affessa. Il l'asséna d'un autre coup de fusil, puis lui enfonça la sagaie jusqu'à ce que celle-ci sortit dans l'autre flanc...

Saala Njaay laissa là la sagaie et le chien et s'en retourna au village, attacha son cheval et se coucha.

Le lendemain, tous les gens du village se regroupèrent et se dirigèrent vers le fleuve. Ils se demandèrent :

Mais où est la fille sacrifiée... Nous mourrons de soif... Eh ! toi sa mère, fais la sortir, il est temps d'aller trouver de quoi boire.

La jeune fille, en entendant la clameur, sortit alors de la maison, drapée de ses plus beaux boubous. Les gens du village eux, ignoraient tout de ce qui s'était passé la veille. Ils prirent leurs bassines et leurs seaux.

On plaça la jeune fille "ndeysaan" (la pauvre) au devant des rangs et la foule déferla vers le fleuve.

Quand ils aperçurent le lion, ils se demandèrent ce qui allait advenir de tout cela. Ils avaient tellement peur. Les uns disaient "cela c'est du jamais vu !... Les autres bousculaient la jeune fille en lui disant :

"Doxal yow, ki yàkkamti ba tēdd né gāññ."

Guné ga dem yēngal yēngal, mu né cell. Ñu né ko jox ko sa loxo, dugalal sa loxo ci gēmmiñ gi.

Jānq bi dugal ca, yēngal, yēngal, mu né cell.

Ñu né : "Ahh !... gaynde gi daa dee. Gaynde gi daa dee!.." Ku nekk naan : "maa ko rey, maa ko rey..."

Mu am ñu né :

Nañu génné gan yi ; dēkk bi daal fu fi gan fanaan na génn. Xeej bi ñu samp si gaynde gi ak xaj bi fi tēdd. Koo xam né yaa ko rey, boo dikkée dinga sempi xeej bi, xaj bi dina la topp.

Ñu génné gan yépp, dēkk bi yépp daje.

"Avance !... Avance, le lion a tellement faim qu'il est ainsi couché pour manifester sa colère."

La fille alla droit sur le fauve, le remua et remua encore ; le lion resta inerte. . Les gens lui crièrent alors de loin : "Donne lui ta main... mets ton bras dans sa gueule !..."

La jeune fille mit tout son bras dans la gueule de l'animal, le remua et le remua encore, le lion resta inerte.

Les gens s'exclamèrent : "Aaah!!! le lion est mort ! il est mort !" Chacun disait alors que c'est lui qui l'a tué !

Il y eut parmi eux d'autres qui dirent :

"Allons chercher l'étranger !..."

Et on décréta que tous ceux qui n'habitaient pas le village et qui y avaient passé la nuit, soient conduits aux lieux. Ils ajoutèrent que la sagaie qui était enfoncé dans le corps de l'animal et le chien qui était là couché pourraient servir de preuve ; car quiconque a tué le lion, retirera cette sagaie sans peine et le chien le suivra.

On fit sortir tous les étrangers et tout le village était là...

Nakk la ñow ba jub teen bi rekk,  
Saala Njaay né déjjiit xeej bi,  
xaj bi topp ko, ñu jubal yoonu kër  
gi.

Saala Njaay mi ci kër gi moom,  
nakk mu ratt nag wi rekk, soow mi  
daldi xonq. Mu daldi né : "Saala  
Njaay nekkul ci jàmm !" Moom itam  
mu daldi takk fasam, jël xeejam  
gàllo daldi wutsi Saala Njaay  
maneen mi.

Bi mu ñowée, mu ngi fekk naat boo  
xam né, mbooleem jànq bu rafet,  
fexe na laa yóbbu ci guy gi te  
kenn mënu ci dara...

Mu né tey jii day rëbb naat boobu,  
ndax dootul fëkk benn jànq . Rëbb  
yépp mas nañu seet naat boobu ngir  
rey ko, mënuñu ko.

Saala Njaay mi nekkoon ci kër gi  
daldi fetal naat ba. Naat ba  
xalambaayu, wadd, jànq yépp  
yureeku.

Ñu daldi daje. Mu né ko : "Saala  
Njaay", mu né ko : "Saala Njaay".

Quand il arriva au fleuve, Saala Njaay  
enleva d'une seule main la sagaie, le  
chien le suivit ; ils se dirigèrent  
ensemble vers la maison.

L'autre Saala Njaay qui était resté  
à la maison emmena à traire la vache.  
Le lait que celle-ci donnait devint  
subitement rouge, alors il s'écria :  
"Saala Njaay a cessé d'être en paix !" il prit lui aussi son cheval, s'arma de sa sagaie et courut à la recherche de l'autre Saala Njaay.

En cours de route, il arriva dans un  
village où règnait une pintade. Cette  
pintade s'emparait de toutes les belles  
filles du village et les amenait toutes  
contre la volonté des gens du village à  
la cime d'un énorme baobab.

Il se donna alors pour tâche de tuer  
cette pintade pour l'empêcher de voler  
les autres jeunes filles. Avant lui,  
tous les grands chasseurs des environs  
avaient cherché à tuer la même pintade,  
mais personne n'y réussit...

Saala Njaay qui était resté à la maison,  
visa la pintade et l'atteint d'un coup  
sec. La pintade virevolta un instant,  
perdit connaissance et tomba. Les filles  
aussi descendirent ensemble comme un  
collier de perle coupé...

Les deux "jumeaux" se croisèrent juste  
après. L'un luit dit : "Saala Njaay !",  
l'autre lui répondit : "Saala Njaay !".

Mu né kó : "rey naa gaynde gi".  
Mu né ko : "rey naa naat bi, gor  
naa guy gi mu daanu, jànq yépp  
génn nañu."

Mu né ko : "Nañu dem..."  
Ñu daldi fay jòge yóbbu seeni  
jabar.

L'un lui dit : "J'ai tué le lion".  
L'autre lui répondit : "J'ai tué la  
pintade, j'ai abattu le baobab et  
toutes les filles sont descendues."

Ils dirent : "Allons maintenant !"  
Ils s'en allèrent alors, amenant avec  
eux leurs belles épouses.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

KUMBA BÓOY

Recueilli par : El-Hadji Babacar  
Dieng.

Archives du Département de Littérature  
et Civilisation de l'IFAN.

Dafa fi amoon benn gòor boo xam né  
dafa am doom joo xam né dafa rafeta  
rafet ba kenn masu koo gis, amul  
kenn ku mu niròol ndax rafet.

Gòor gi dem ci àll ba, dëkkul sax ci  
dëkk bi, tabax fa kërám, moom doññ  
ak doom ji ak jaamam.

Ñoom rekk fa nekk, gòor du dugg,  
jigéen du dugg ci kër gi. Bu xéyée  
bu dée dem tool, xale bi du dem, ci  
kër gi lañu koo tëj, dem tool.  
Bu ñu demee tool ba ñòw, ubbi dugg.  
Nekk ko, nekk ko, nekk ko rekk.

Ba benn waay bu saay-saay déggé ko  
ca, né man kër gi daal dina ci dugg.  
Ñu né ko : kër googu nga xam né  
kenn du fa dugg, nga xam né boroom  
kër gi suy génn sax day tëj kër gi.  
Mu né leen man déy dina fa dugg.

Mu daldi sèqal bopp bi, ba mu sèq,  
mu baramu, bënn nopp yi def ci  
jaaru, defar ay weenam, woddoo séru  
jigéen, sol yére jigéen, daldi  
ñòw ci kër gòor gi.

KUMBA BÓOY

Il y avait un homme qui avait une  
fille qui était d'une beauté extraor-  
dinaire. Elle ne ressemblait à per-  
sonne tellement elle était belle.

L'homme partit dans la brousse. (Il ne  
s'installa même pas dans le village),  
Il y construisit sa maison. Là, il vécut  
seul avec sa fille et leur esclave.

Personne n'entrait dans la maison, ni  
homme ni femme. Le matin, quand il  
veut aller aux champs, la fille ne  
sort pas. On l'enferme dans la maison,  
quand on va aux champs. Au retour des  
champs, on ouvre et entre. Ils  
restèrent ainsi pendant longtemps.

Un jour, un jeune homme très turbulent  
entendit cela. Il dit : "moi, cette  
maison, je vais y entrer !..."  
ON lui répondit que personne n'a jamais  
osé avant lui entrer dans cette maison.  
Il dit qu'il va y entrer quand même.

Il fit pousser ses cheveux ; ses  
cheveux devinrent longs comme ceux  
d'une fille, il les tressa, se perça  
les oreilles et y mit des boucles, se  
confectionna une poitrine de femme ;  
porta un pagne et des habits de femme.  
Il alla alors à la maison.

Ba mu ñòwée, mu daldi jooy, né pàppay xale bi "diw laa di wutsi, sama doomu tânt. Booba ba leegi, maa ngi fi bëgg ñòw waaye mënuma fi ñòw...".

Baay bi né ko : "Axaan ?". Mu né ko waaw ..!!!" Mu nuyòonté ak moom; jàmmante ak moom, may ko teraanga bu ne, daldi woo jaam bi.

Fekk nag defar na ñetti néeg. daa dugg ci ñetti néeg, ba ko ñetteel fa la xale bi ne.

Mu daldi ñòw, nuyòonté ak xale bi, jàmmante ak moom. Mu né ko :

Mu né ko : "Man sa doomu tânt laa, maa ngi woon bëréb sàngam, booba ba leegi bëggoon naa fi ñòw, waaye mënuma ko woon."

Baay bi daldi rey nag. Lu nekk rekk ñu def ko ngir ganale ko. Jaam bi togg, yakk ; lépp ci nganale gi... Ba pàpp ji demee tool, ndekete waa ji gbor la...

Ñu né waa ji : "fii ngay tédde". Mu né : "mukk ! man kay sama doomu tânt ji ni ma ko namme, ni ma ko namme, moom lay tédal."

Une fois dans la maison, il commença à pleurer. Il dit au père de la fille "c'est ta fille que je suis venu chercher, c'est ma cousine... depuis qu'elle est là, je ne suis jamais venu(e) la voir... je voulais venir mais je n'ai pas pu..."

Le père lui répondit : "Ah bon ?" Le jeune homme lui dit "Oui !". Ils se saluèrent, se demandèrent s'ils étaient respectivement en paix. On l'accueillit et le présenta à l'esclave.

On avait construit là-bas trois chambres, il fallait passer par toutes les trois Chambres pour enfin arriver à la chambre de la jolie fille.

Il passa par là, alla saluer la fille et causa avec elle. Elle lui dit :

"Moi, je suis la fille de ta tante, j'ai vécu à ... je voulais venir te rendre visite, mais je ne pouvais pas."

Le père tua un boeuf pour l'hôte. On lui fit plaisir de toutes sortes de choses pour le mettre à l'aise.

L'esclave prépara un très bon repas... Le lendemain, le père s'en alla aux champs. (L'homme était un homme et pas une femme !).

On lui dit : "Tu vas dormir ici !..." Il leur répondit "jamais !...je vais dormir avec ma cousine, j'avais sa nostalgie... j'ai envie de lui parler, de causer avec elle pendant la nuit..."

Ñu di tēdd, bokk seen néeg. Fekk  
Waa ji gbor la. Ba xale bi biir.  
Mu nekk ci ngan gi, ba biir bi  
tambalee feeñ. Xam nga ku demul  
dikkul, baay bi du ko mēna foog.  
Xam nga du gaawa xam loolu, dolli  
ci xale bi daawul dem, daawul dikk,  
te ki mu fi gis jigéen la.

Ba nga xamee né nag biir bi dem na  
bay waaja feeñ waa ji waaj na.  
Baay bi defal ko lu nekk, lu ne mu  
mey ko ko. Né ko :

"Bu fi di géj waay ... xam nga né  
mu ngi contaanon, wéetaliku, am  
ku muy waxtaanal, am ku muy  
kiléel...".

Waa ji né patt, dem.  
Benn bés xale bi matu, fekk baay  
ba dem tool. Naka mu matu ba wasin

fekk na benn guy gu réy a gi ci  
biir kër gi. Mu né ko : "Guy  
ñayy !..." Guy gi né "ñayeet" mu jē  
doom ji dugal ci.

Suñu demee tool moom fi lay des.  
Bu ko defee mu né "guy ñay !!!"  
Guy gi né ñayeet.

(L'hôte n'était pas une femme,  
c'était un homme). Il allait dormir  
avec elle. Quelques temps, la fille  
tomba enceinte... il resta là... le  
ventre commença à se monter. Cela  
étonnait tout le monde, car la fille  
n'est jamais sortie ; le père ne se  
doutait de rien, parce que la fille  
n'allait jamais, elle restait toujours  
enfermée ; la première personne à  
venir à la maison était une femme.

Quelques temps après... l'étranger(e)  
s'apprêta à retourner chez lui. Le  
père de la fille lui donna tout, le  
combla de cadeaux de toutes sortes et  
lui dit :

"Reviens le plus tôt possible... car  
ma fille a été contente de ta présence  
ici... ta présence l'a beaucoup recon-  
fortée."

Le jeune ne lui dit rien et partit.  
Quelques temps après alors que le  
vieil homme était aux champs, la  
jeune fille sentit des douleurs au  
ventre, l'enfant qu'elle portait  
voulait naître. Elle accoucha d'un  
enfant...

Il y avait un grand baobab dans la  
cour de la maison. Elle dit : "Baobab  
ouvres-toi !". Le baobab s'ouvrit,  
la fille y mit le nouveau-né.

Ainsi elle attendait que le père et  
l'esclave allèrent aux champs pour  
redire au baobab : "guy ñay!"  
"Baobab ouvres-toi !" ;

Mu nampal xale bi ba mu suur.  
 Mu néeti "Guy kepp !!!" Guy gi tëju,  
 fekk duggal na ci xale bi. Mu dêkké  
 ko, dêkké ko, dêkké ko, ba jaam bi  
 gis ko. Noona mu dem ci baay bi né  
 ko : "mbir déy am na ci kër gi".  
 Mu né ko : "Axan ??" Mu né ko :  
 "waaw, ndax diw déy am na doom".  
 Mu né ko : "doom ??!?..."  
 "KËs doom, boo waxul dëgg dé dinaa  
 la rey." Mu né ko : "Ana doom ji ?".

Mu né ko : "mu ngi ci guy gi. Maa  
 làqu di ko seet ba mu né : "Guy  
 hay". Guy gi né "Nayeet. Mu génné  
 doom ji, nampal ko ba mu suur.  
 Mu duggaat né : Mu duggaat né "Guy  
 kepp !" Guy gi tëju.

Boor gi né ko : "Soo waxul dëgg ma  
 rey la". Mu né ko : "wax naa dëgg".

Ci ëllëg ci, mu daldi né xale bi  
 (pàpp ji) Tey dinga fòoti. Te xale  
 bi tãnkam masul taxaw ci buntu kër  
 gi. Mu né ko fòoti ??!?..  
 Te xale bi masul sax fòot, xamul na  
 fuy fòote. Daawul def ludul lekk  
 ak tēdd.

et le baobab s'ouvrait aussitôt.  
 Elle prenait alors l'enfant, l'allait  
 avec son sein jusqu'à ce qu'il n'ait  
 plus faim, il le remit dans l'arbre et  
 dit à nouveau : "Guy kepp" : "Baobab  
 ferme-toi" et le baobab se refermait  
 chaque fois. Elle le répétait pendant  
 très longtemps ; un jour, l'esclave  
 le surprit et alla raconter ce qu'elle  
 venait de voir au père de la fille.  
 Elle dit à celui-ci : "Quelque chose  
 est arrivée dans la maison". Le père  
 lui demanda ce que c'était ; elle lui  
 dit que sa fille avait un enfant.  
 Le père s'écria : "Un enfant ?!!  
 c'est incroyable !" Qui sont les  
 parents de ce nouveau-né ?... Dis  
 vrai, car si tu mens je vais t'égor-  
 ger !..."

L'esclave lui certifia que le bébé  
 était dans le baobab. "J'ai vu ta  
 fille dire "Guynäy" et mettre l'enfant  
 dans le baobab après celui-ci s'ouvri  
 de lui-même, puis se referma après qu  
 ta fille avait fini de lui faire  
 téter son sein. Je m'étais cachée et  
 j'ai vu tout cela..."

Le vieil homme lui dit qu'il la  
 tuerait, si il se rendait compte  
 qu'elle lui avait menti...

Très tôt le lendemain, le père dit  
 à la fille : "Aujourd'hui, c'est toi  
 qui va faire le linge !" La fille  
 n'a jamais été faire cela ; elle ne  
 savait pas comment laver les habits  
 sales. Tout ce qu'elle savait c'était  
 manger bien, s'habiller et se coucher

Mu né ko : "fòot, na ñuy fòote ??"

Mu né ko : "na ñuy fòote daa ko xam. Ku dugal sa loxo ci ndox, ak saabu, daa xam na ñuy fòote."

Xale bi jooy, jooy, jooy...

Mu né ko daal : "dinga fòoti".

Xale bi lu mu wax rekk, baay bi né ko : "dara, dinga fòoti".

Mu xéy, jël yéré ya, jox ko ak saabu, né ko : "dinga fòoti." Xale bi bëgg tanq ndox, mu né ko : "doo fòote fii, ci teen ba ngaa fòote".

Mu né ko : "Man dama xam fu teen ne !... Fu teen bi ne ? Man masumaa génn !... Masumaa taxaw sax ci mbédd mi

Mu né ko : "Soo génnée, soo ko laajte, mbaa nga laaj ko jaam bi, dina la ko won." Xale bi jooy ba bëgg dee, mu forse ko ba xale dem. Mu daldi né "jaam bi !", jaam bi ñow, mu né ko génné ko.

Jaam bi né : "Guy ñay ...!"  
Guy gi né ñayeet. Mu né cas xale bi né ko deq rendi. Mu Daldi né jaam bi "taalal.." mu taal.

Elle demanda à son père : "faire le linge ? mais père, comment le faire ?"

Le père lui répondit sèchement :

"Débrouille-toi, vas... tu saura comment le faire... prends le savon et plonge tes mains dans l'eau, tu sauras."

La fille se mit alors à pleurer, son père insista pour qu'elle aille faire le linge ; il était comme sourd à ses pleurs et à ses supplications.

La fille partit tôt, emportant sur elle les habits et du savon. Elle voulait auparavant prendre de l'eau pour laver les habits à la maison, le père lui dit : "Ce n'est pas ici que tu vas faire le linge, sors d'ici... va aux puits."

La fille se plaignait encore :

"Mais, père je ne sais pas où se trouvent les puits... je ne suis jamais sortie d'ici."

Son père lui répondit qu'elle n'a qu'à sortir et demander à l'esclave ; celle-ci lui indiquera... La fille pelurait ; elle était forcée à sortir. Le père appela alors l'esclave et lui demanda de lui montrer le bébé.

L'esclave dit alors : ("Guy ñay !" : "Baobab ouvre-toi"). Le baobab s'ouvrit... Il s'empara du bébé et l'égorgea... et demanda à l'esclave

Mu daldi 'togg cere. Mu fab loxo xale bi, daldi né ko bàcc rëndélé ko ndey ji, daldi ubb deñc.

Ba tàkkusaani suuf, xale bi jòge ca pòot ma...

Mu daldi né ko :

"Sa añ a ngoogu ubbé". Loxo yaa ngee nàcc, gaar, gaar, gaar....

Mu daldi ubbi ndab li rekk, né dājji ci loxo doom ji, mu yòoxu...

Jòg né dafay xaruji...Mu nga jubal géej né dafay xaruji... Nakk muy dem dajeeb benn gòor gu àndak ày taalibéem.

Gòor gi né ko : "foo jëm ?" Mu né ko :

"Damay xaruji !" Sama baay dafa rey sama doom, dāmāy xaruji". Gòor gi né ko : "doo, dem !" topp ko ak taalibé yi.

Mu né ko :

"Gòor gilé dellul, gòor gilé dellul. Sama baay rey na sama neexu biir, tax na ma xaru. Sama baay rey na sama ndey, tax na ma xaru. Gòor gilé dellul, Gòor gile dellul."

de préparer la marmite et de lui préparer un cous-cous. Il prit la main de l'enfant et la mit dans le plat réservé à la fille et referma le plat.

Quand le soleil allait se coucher, la fille revont des puits..

Le père lui dit :

"Vas prendre ton repas, il est là-bas..."

La fille ouvrit le plat, vit la main de son enfant et s'écria.

Elle courut... et partit se suicider. Elle se dirigea vers la mer pour aller se suicider. En cours de route, elle rencontra un marabout qui était accompagné de ses talibé(ses disciples).

L'homme lui demanda : "où vas-tu jeune fille ?". La fille lui répondit :

"Je vais me suicider car mon père a tué mon enfant... je vais me tuer". Le marabout lui dit : "Non tu n'iras pas !". Il la suivit.

La fille lui pria de retourner (entonnant un chant) :

"Oh cet homme retourne, cet homme retourne ! Cet homme retourne ! Mon père a tué le bonheur de mon sein, c'est pour quoi je vais me suicider. Oh cet homme retourne !... Oh cet homme retourne."

Gòor gi né ko :

"Dellootuma Kumba Bòoy, dellootuma, ndigg nikki tamay Naar, dellootuma. Baat nikki palu jaan, dellootuma Kumba Bòoy, dellootuma. Jimbi nikki sayu ngooñ, dellootuma Kumba Bòoy, dellootuma."

Taalibé yi : "Axan, ndegam Cerno gis na galagu ndaw si tey mu dikké lëjël"

Mu nééti ko :

"Gòor gile dellul, gòor gilé dellul Sama baay rey na sama ñeexu biir, ma xaru. Sama baay rey na sama yaay tax na ma xaru.

Mu né ko :

"Dellootuma Kumba Bòoy, dellootuma! Ndigg nikki tamay Naar, dellootuma..."

Taalibe yi né : "Axan dégam Ceerno gis na galagu ndaw si tey mu dikke lëjël.

L'homme (le marabout) lui dit : en chantant à son tour) : "Je ne retournerai pas Kumba Bòoy, je ne retournerai pas, tes hanches ressemblent au tam-tam maure, je ne retournerai pas ; ton cou ressemble au corps d'un serpent... je ne retournerai pas. Ta chevelure s'apparente à une meule de foin... Je ne retournerai pas..."

Les disciples du marabout entonnèrent en chœur : "Axan... écoutez marabout Marabout a vu en la belle fille une aumône, celle-ci viendra aujourd'hui... courez !"

La fille entonna encore :

"Retourne oh ! cet homme... retourne... Mon père a tué le bonheur de mon sein. Je vais me suicider. Oh cet homme retourne !..."

Le marabout lui répondit :

" Je ne retournerai pas Kumba Bòoy !.. Je ne retournerai pas !... tes hanches ressemblent au tam-tam maure ! Je ne retournerai pas... ton cou ressemble au corps d'un serpent !... Je ne retournerai pas !... ta chevelure s'apparente à une meule de foin ! Je ne retournerai pas !..."

Les disciples du marabout répondirent à nouveau en chœur : "Axan... Ecoutez Marabout ! Marabout a vu en la belle fille une aumône ; celle-ci viendra aujourd'hui... courez !".

Mu daldi'né dēndaax ci biir gééj gi.  
 Gbor gi né dēndaax ci biir gééj gi  
 mook taalibé yi. Nū dem daldi wācc  
 cikēr. Kēr goo xam né dara nākku fa,  
 dara desu fa lu Yàlla sàkk ci àdduna,  
 jaam yaa ngi fa, nag yi, lu Yàlla  
 sàkk ci àdduna rekk am na fa.

Bakk Ceerno laajte "lu nākk ci  
 dēkk bi ?" nū né ko : "yomb" (yomb  
 yi fūo lekk). Mu daldi génn ci  
 gééj gi. Rekk mu daldi nāan ci  
 suñu Boroom. Garabu yomb gu kenn  
 masul gis nu mu mel law fa, law  
 booru gééj gi yépp (yomb yu day ni  
 nganda !)

Nakk ko def, gbor gi di doxantu  
 ba dal ci. Mu daldi né :

"Yomb ! Lii dé kenn masu koo gis.  
 Li dé moom balaa ma koy wax sax,  
 witt ci, def ci li ma ciy def".

Mu daldi ci witt, witt, witt  
 ba yenu, yōbbu ca dēkk ba ; nū  
 daldi taal seen kawdir, duy ko  
 yomb ba mu fees; nū ngaa togg.

... La fille courut et s'engouffra  
 dans la mer, le marabout l'y suivit  
 ainsi que les taalibé (les disciples)  
 Alors, ils furent dans la mer, reçus  
 tous dans une belle et grande maison,  
 où rien ne manquait ; il y avait  
 tout ; tout ce que Yàlla (Dieu) avait  
 créé sur terre s'y trouvait.

Le Marabout demanda aux gens des  
 lieux, ce qui leur manquait. On lui  
 répondit qu'il n'y avait qu'une  
 chose au monde qui leur faisait  
 défaut : "la courge !" (la courge que  
 l'on peut manger). Il sortit alors  
 de la mer et pria celui qui nous  
 a engendré tous (Notre propriétaire),  
 une plante de courge que personne  
 n'avait jamais vu, sortit et envahit  
 toute la plage. (les fruits de la  
 plante de courge étaient gros comme  
 personne n'avait jamais vu).

Comme cela... le viel homme (le père  
 de la fille) qui par hasard se prome-  
 nait sur la plage, tomba sur ces  
 immenses plantes de courge et s'excla-  
 ma.

"Tiens !... des courges comme celles-  
 ci, cela c'est du jamais vu ; je ne  
 vais raconter cela à personne sans  
 en avoir pris auparavant et me servir  
 à ma guise."

Il en cueillit à volonté (il ne vint  
 même pas aviser les autres habitants  
 du village. Arrivé à la maison, il se  
 déchargea ; on prit alors une grande  
 marmite qu'ils remplirent de courge.

Benn xale bu soba, soba, sob ba mel ni Maada Géy daldi ca jòge ñow di tibb safara, fekk jaam bi doon togg mu ngaa sàcc di lekk...Ba mu lekkee rekk né fa goññ ci buntu taal ba ! Xale bi né : "seet leen, moo. ñii fu ñu jële seen yomb ji. Xooleen kii, moom mu ngi lekk ba mu ngee nelaw!..

Mu daldi né cas (yemuñ ci tibb xal, mu ubbi kawdir ga) né cas benn yomb sex, lekk rekk né ñàyy ci buntu taal bi.

Goor gi daldi ciy jòge né :

"Seetleen ñii, ñooy xaj, lekk nañu ba tēdd di nelaw".

Moom itam, lekk né fa ñaleñ.  
Goor gi moom it lekk. Ba mu lekkee daldi dee nag !...

et le mit au feu. Les courges cuisaient dans la marmite au feu !...

Un enfant qui était tellement impoli comme Maada Gèy (le nom d'une cousine de la conteuse). L'enfant voulait quelques braises pour allumer un autre feu. Il trouva l'esclave du vieil homme qui préparait le repas, étendue devant la marmite. (Elle avait goûté à la cuisson et s'était étalée raide mort là-bas). L'enfant ne savait rien de tout cela, il pensait simplement que celle-ci s'était si gavée qu'elle ne pouvait plus bouger ; elle dormait...

A son tour, il prit une courge (au lieu de se limiter à prendre quelques braises et s'en aller !...) il prit une courge et l'avala. Et dès qu'il la mit dans le ventre, il s'affala devant le feu...

L'homme (le père-assassin) revint, impatient de déguster sa trouvaille. Il trouva l'esclave et l'enfant couché. Il dit :

"Regardez les !... ces vauriens !... (ses chiens !) ils ont tellement mangé qu'ils ont fini par s'endormir !

Il prit lui aussi un morceau de courge le porta à sa bouche et succomba. Il mourut...

Ceerno nag daldi génn ci géej nga  
mook ndaw si, fu dellusi ci dëkk ba  
ak alal ja, di séy ba jur seeni  
doom...

Foofu la léeb doxe tàbbi àjjana.

Ceerno. le marabout sortit de la  
mer avec la jeune belle fille. Ils  
revinrent au village avec leur immense  
fortune. Ils fondèrent un foyer  
et eurent de nombreux enfants.

AINSI LE CONTE S'EN ALLA AU PARADIS.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

C. 3

PENDA ARAM MAABO

Raconté par Mme Bousso KASSE (55ans)

Ethnie : wolof Sous-groupe Bawol-Bawol.  
de la caste des "Maabo" Tëgg (forgeron)  
domiciliée à Pikine.(texte recueilli par Mouhamed NDIAYE et Moustapha SENE ;  
traduit et transcrit par nous-même)

Leeb bi leebu cosaan la.

Dafa amoon ca bu jëk ci suñu cosaan ñun nit ku ñul ndaw so xam-ne yalla dafa ko bindoon mu doon ku mënë lett ka tabarakala.

Yala def mu am jëkëri gaynde.

Ñune daal lettam ya moom ci jigeén ni rek la dan yam waaya dawul lett goor. Ndax ca jamano yu jëk goor ni dañu daan lett ni jigeen ñi daan lett. Jëkëru gayndem googu ni ka doo lett goor.

Nijaay Gaynde jëkër ji, dalde wut benn weñ dal di roof ca xedu neeg ba, dal di ni weñ wi :

"Toogal ma fii, wottul ma sana ndaw si, fu fi goor duggee tëdd fi, ñewel fi man, lu ma sori sori, na nga dikk wox ma ka..."

Weñ wa ni ka "baax na njaay..."

Goor ga dal de koy dégg, dal de ni : "Man dal li tax ñu ni kër penda aram maabo goor du fu lett", man di naa-ko xam ; jaaxal nama..."

Nu ne ko "jëkërëm day gaynde, te ma kay fiire ak goor". Mu ni leen "Baax na book, bissimi laki."

.. jëkërëm jooju moom goor la rek, ni ma doone ab goor".

Mu dal di xëg, takuw fasan, wutub yobëlëm jël fetalu ñaari geninam wekkoo", jubël ca reew ma, eksi laajte fu Penda Aram Maabo dëk.

Ca yoon wa kañ, fasway rëpp, fasuway rëpp, fasuway rëpp, ka mu duggu ca dëk ba. Ba ma duggee ca dëk ba ni : "Man de damay laajte ak mkok" Nu laaj ka na mbok mao nu le tudd. Mu ni : "Xana Penda aram Maabo"

Ce conte appartient à la tradition ('est un conte cosaan).

Il y avait, il y a très longtemps dans l'histoire des hommes noirs ; une femme que dieu avait doté d'un don exceptionnel à faire des tresses.

Dieu avait fait aussi que son mari était un lion. Les jolies tresses qu'elle savait faire, elle ne pouvait les faire que pour les femmes. Elle ne faisait cela pour les hommes, or à cette époque les hommes se tressaient comme le font de nos jours les femmes. Son lion de mari lui interdisait de toucher aux cheveux des hommes.

Oncle lion, son mari, avait trouvé une mouche qu'il plaça à la toiture de la case et avait dit à la mouche :

"Reste là... et veille sur ma femme si toutefois un homme se couche ici, viens me trouver, si éloigné que je puisse être, pour me le dire". La mouche lui répondit : "C'est bon Njaay". (Njaay est le patronyme du lion)

Un homme apprit cela. Il dit :

"Moi, je saurai pourquoi les hommes ne sont jamais tressés par Penda Aram Maabo. Cela m'étonne et je ferai tout pour savoir".

On lui retourna :

"La femme... son mari est un lion, c'est ce lion qui l'empêche par jalousie."

"C'est bon... BISSIMILAH! Ce mari là c'est un homme, comme moi je le suis". Il se reveilla un matin, prit son cheval trouva des provisions pour ses futurs hôtes. Il prit son fusil à deux bouches et l'épaula.

.../...

Nu ne ko : "Bisimilë, kër jii la Bisimilë, toogal, Penda genël, waa ji di yaw lay seet"

Penda génn ouyoonte ak moon, dalal ko, ni ka :

"Lu doon say tank ?"

Mu ni ka : "Man daal lettu don la bëgg, loolu rekay saay tank. ..."

Penda ne ko : "Ak... man de lett doñ la mën leetu rekay saa lige-eg, waaya saa jëkër day ban gó-or tëdd fi, te day gaynde..."

Waja ni ka : "Man gaynde doñ la sawaral defanteel... sègël lett ma."

Penda ni ka "tekkil, te tëdd..."

Mu dal di tekki faswa, yeew ; mayam goon mu lekk mu joxam nax, mayafi ndox mu naan, yëkëti sarice ka jox Penda, jël ñaari nge minan wéer ca bunt ba.

Penda tërël waaji, dal di jël pirikay ja, dal di rééf pirikay, xajett-xajett-xajett...Wéfi wa nee ca xëdd ba farr. r.r.r... dal di eksi ca Nijaay Gaynde ne ka : "Nijaay Gaynde ne ka : "Nijaay gaynde loo gaw gaw waay ju goora nga ci sa kanamu jabar di lettu..."

Nijaay Gaynde dal laf geen ba wie, wie, wie...

"Penda aram maabo, Penda aram Maabo

"Degga na waaju goor ra ngi ci sa kanam

"Degga waaju goor ra ngi ci sa kanam

"Waaju goor tay tay dee waaju goor tal laydee"

Waaju goor ji ne bërett dëju ni ka :

"Waa ju goorji du dee

"Waaju goor ji du dee

"Ki mène dëdd goor mu daanu

"Fetal goor mu daanu

"Dox di sanal nalo

"Nan ti singe daagu di singial.

Il se dirigea alors vers le village de Penda Aram Maabo, arriva et demanda aussitôt où celle-ci habitait.

Sur la route du village, le cheval galopait, le cheval galopait jusqu'à ce qu'il entra dans le village.

Alors il dit :

"Moi, je voulais voir des parents"

On lui demanda le nom de ces parents

Il répondit : "Penda Aram Maabo".

On lui dit :

"Bissimilah !... c'est ici la maison assieds toi... Penda sors, cet inconnu te cherches".

Penda sortit, la salua et lui demanda "l'objet de ses pas" (le pourquoi de sa visite").

Alors il lui répondit :

"Moi je veux me tresser "c'est l'unique objet de mes pas"!..."

Penda lui dit.

"Moi je fais les tresses mieux que tout le monde, c'est d'ailleurs ma profession, mais... mon mari interdit aux hommes de mettre leur tête sur mes cuisses. Et... c'est un lion".

L'homme lui répondit :

"Moi j'aime bien traiter avec les lions Penche-toi sur moi et fais moi des tresses". Penda lui dit :

"Alors attache ton cheval et couche toi..."/

Il descendit du cheval ; l'attacha lui donna à manger, lui donna de l'herbe lui donna de l'eau, il s'abreuva. Il prit le saricé (les provisions) le donna à Penda, prit son "fusil à deux bouches" qu'il accôsta à la porte...

Penda le fit se coucher, prit la grande aiguille et commença à lui défricher les cheveux. Xajeet !xajeet !... (onomatopées) La mouche s'envola de la toiture de chaume, du haut de la case. FFrrrr...

et arriva chez l'oncle Gayndé et dit "Oncle Gayndé, viens vite voir...un homme est couché devant ta femme.

Oncle Gaynde cours vite, un homme couché devant ta femme se fait tresser par ta femme"

.../...

" Jal singati jal  
 "Goora yëngël tubëyëm  
 " Penda lettal !!..."  
 Ah... ñune waaja ngay tontu, ñu-  
 ne waaja gay tontu. Nijaay Gayn-  
 de dal de riree ti ci we mbed da-  
 anu ca bee angal.  
 "Penda aram maabo  
 "Penda aram maabo  
 "Deggna waaju goora ngi ci  
 sa karan  
 "... (...)  
 Waaju goor ji neeti bërett ni.  
 "Waaju goor ji du dee, Waaju  
 goor ju du dee  
 "ki mënë dëbb goor mu daanu  
 "Fetal goor mu daanu (...)  
 Mu ne ko  
 "Waaju goor ji loo gaw gaw  
 Maa ngi ci sa kaw...  
 Waaju goor ji ne ko  
 "Loo gaw gaw  
 Maa ngi ci sa kaw  
 Nijaay gaynde ba mu naawe bay bë-  
 gë ubbi ndaal bopal waay ji rek  
 waay ju goor ji dal koy dëp nari  
 ngemen nga  
 "Rëlll...lll."  
 Mu ni ci suuf këpp  
 Foofu la leeb doxe tabbi  
 geej.

Oncle Gaynde remua alors sa queue wic  
 wic - wic -- (onomatopées) et courut...  
 "Penda Aram Maabo, j'ai appris qu'un hom-  
 me est devant toi- J'ai appris qu'un hom-  
 me est devant toi- Cet homme va mourir  
 aujourd'hui; Cet homme va mourir aujour-  
 d'hui".

L'homme se releva alors brusquement et  
 lui répondit :

"l'homme ne mourra pas !  
 l'homme ne mourra pas  
 lui qui peut faire "un homme" d'un  
 coup mari  
 lui qui sait fusiller un homme  
 lui qui se pavane dignement  
 Nan te sinal nale daagu sinale di  
 singal ngal...

C'est l'homme qui remue son pantalon..  
 Penda continue à tresser!"

Ah... on raconte que l'homme lui répon-  
 dait ainsi et continuait à lui répondre  
 ainsi. On cle gayndé (le lion) sauta a-  
 lors d'un coin d'une rue et tomba alors  
 dans l'autre angle.

"Penda Aram Maabo  
 Penda Aram Maabo (BIS)

....."

L'homme se releva encore et redit la  
 même chose (ses mêmes "bakk" personnels)  
 Le lion lui dit : "donc je suis sur toi"  
 L'homme lui répondit. "si rapide que tu  
 sois je suis moi aussi sur toi".  
 Oncle Gayndé-le lion. s'envola et s'ap-  
 prêta à ouvrir le crâne de l'homme ;  
 l'homme lui braqua son fusil à deux bou-  
 ches :  
 "RELLLLL..."  
 Le lion s'affala!... Le lion s'affala!...  
 AINSI LE CONTE PARTIT ET SE PERDIT DANS  
 LA MER...

Texte. recueilli par El Hadji Babacar DIENG

(Archives du département des littératures  
et Civilisation de l'IFAN)

Transcrit et traduit par nous-même

- Leeboon

- Lëpoon

- 1 - Amu fi woon lu dul Yumane Gay.
- 2 - ndayam dee, amul lu dul moom ak ñaari magam.
- 3 - kenn ki jangi ganaar, kennki jangaani.
- 4 - Bañoo dem ni ko : "yaay denka na ñula Yumane gay"
- 5 - Mu jooy ba bëg dee ni leen :
- 6 - << 'bu soobe yalla, ningen mako denke di ngeen ka ka fi feeke
- 7 - Banta du ka xuri.>>
- 8 - nu dem, dem, dem, nokk ca njanaan ma, nekkca
- 9 - ba benn bes muni : "Yamane mi daal, dinaka sakl pexe
- 10 - Mu dal di jël ndabam dem ca àll ba.
- 11 - Ba mu demee ca àll ba, dal di duy, bama duye bapate
- 12 - dal di ne : <<wooyoo !!! kumaa yenn, wooyo !!! kumaa yenn ?>>
- 13 - batbator yi nëw, jaan yi nëw, sindax yi nëw
- 14 - golo yi, lu nekk nëw....
- 15 - Muni leen : "Tùg ! woxumaleen seen magg la wox !"
- 16 - Buki nëw, saafaadu, mbaan muni leen :
- 17 - "woxumaleen seen magg la wox" !
- 18 - Gaynde jogge ca nëw niko : "hëk !"
- 19 - << loo maa yoole ?>>
- 20 - mu ni ka : "yumane gay !.."
- 21 - mu yëkëti ba tolook ndig li, nika : "loo maa yoole ? >>
- 22 - mu nika : "yumane gay".
- 23 - mu yëkëti ba ci dën bi, ni ka : "loo maa yoole ?>>
- 24 - muni ka : "Yumane gay !"
- 25 - mu teg ci bop bi ni ka "hëh, loo maa yoole ?>>
- 26 - mu ni ka "Yumane gay !"
- 27 - mu ni ka "nu may def ba gis Yumane Gay ?"
- 28 - muni ka "bu samdi jaa, dina ñu foh..
- 29 - Yumane gay daawul genn, daawul dem, dawul dikk.
- 30 - di naafexe, di na nax baayam ba di na genn
- 31 - Seetaani ca poh ma....

Il n'y avait que Yumane Gay. Sa mère était morte ; elle n'avait que deux frères.

L'un d'eux était parti apprendre le coran au pays des Maures (Ganaar), l'autre était aller faire du pays.

Quand ils quittaient, ils dirent à leur tante :

<< Mère !... nous te confions Yumane Gay>>

Elle pleura à chaudes larmes et leur dit : << S'il plait à Dieu, vous la retrouverez exactement comme vous l'avez laissée. Elle n'aura pas l'égratignure du plus petit bâton.>>...

Ils partirent, partirent aux études. Ils y restèrent.

Un jour, la femme dit : << cette Yumane Gay je vais lui faire quelque chose...>>. Elle prit alors un récipient et s'en alla chercher de l'eau. Après avoir fini de puiser, elle s'écria. <<Ooh... qui va m'aider à porter mon eau ? qui m'aide à porter mon eau ?>>

Un gros margouillat vint, un serpent vint, un lézard aussi le singe, beaucoup d'animaux vinrent la solliciter, elle répondit : << Allez-vous en, je ne veux pas de vous, c'est votre grand frère que je veux qu'il vienne >>.

L'hyène vint, le léopard, l'âne... à tous ceux-ci elle dit :

<< Je veux voir ~~mon~~ <sup>mon</sup> aîné >>

Vint alors le lion qui rugit : "Hënh !!... et lui dit : << que me donneras-tu en contrepartie ? >>

La femme lui répondit : << Yumane Gay !>>

Le lion posa le récipient sur la tête et demanda une dernière fois : << que me donneras-tu en gage ? >>

Il lui dit alors : << comment vais-je faire pour voir Yumane Gay ?>>

La femme lui dit : Samedi prochain, on organise un jeu (soirée de tam-tam); Yumane Gay ne sortait jamais, elle ne partait ni venait je m'arrangerai... j'essaierai de tromper son père, et il la laissera sortir pour aller assister au jeu.

.../..

- 32 - bu muko defee, bu poh mi dee tegg, di tegg, buma guddi
- 33 - boo dikee yemmu, nun nepp dina nu daw jem seen ker.
- 34 - su fiwee, di na fekk ma tej buntu ker gi...>>.
- 35 - Samdi ja jott : muni ka ; ba ngoon ga jottee :
- 36 - << Yumane gay, gaawal, yaw li ngay tayal, Yumane gay pareel >>
- 37 - mu ni ka : << yaay man fu may pare jem ?>>
- 38 - muni ka : << Xanaa ca poh ma, yaw men nga bu nep dee foh
- 39 - xale yu jigeen yepdi dem, yaw doo dem..
- 40 - tay de daa dem. >>
- 41 - mu ni ka : << yaay man daa wu ma dem poh.
- 42 - masuma seetaani dara, man kan du ma dem.>>.
- 43 - mu ni ka : << salaaw, bu neexe yalla daa dem.
- 44 - tay mus, daa dem, daa ca dem !>>
- 45 - Mu jekki ba baayba new
- 46 - mu ni ka : << Yumane gay mi, war nga ci wox ! >>
- 47 - Baay ja ne : << lu xaw ? >>
- 48 - maangi nika demal mu ban, leegi nan dina dem. >>.
- 49 - Mu fexe bu Yumane gay dem.
- 50 - Poh ma di tegg di tegg ba digga guddi
- 51 - Gaynde ni ca wall wa : "harararrrrr.!!!
- 52 - nep fex... sabar yeeg... nep and naan: kooku dey gaynde la
- 53 - ko ku dey gaynde la."
- 54 - mu new ba ca booru dex ga di waaja jall new
- 55 - ni : "rerrrrr !!!" Hëhhh!! hëhhh....."
- 56 - nep tasaaroo....
- 57 - Mu ni : "Yumane gay, yumane gay, yaw la nuna yoole tay >>
- 58 << Yumane gay yaw la nu ma yoole tay.>>
- 59 - Yumane song seen buntu ker, fekk buntu ker gi teju ! ..
- 60 - Yumane ni ka : << yumane de amu fi nday, amu fi baay.
- 61 - lu dul massamba ak mademba.
- 62 - ka nga jangi ganaar, ka nga jangaanu ji>>
- 63 - Mu neeti << Hëhhh...!!! hëhhh...!!!. Yumane gay, Yumane gay
- 64 - Yumane gay, Yaw la nu ma yoole tay.>>.
- 65 - Kaleba neeti : << Yumane amu fi nday amu fi baay.
- 66 - lu dul massamba ak mademba
- 67 - ka nga jangi ganaar, ka nga jangaanu ji>>
- 68 - calweer ni ciripp, ni cep ca ganaar
- 69 - ni cas magg ja, ni ciripp ca jangaan ma, ni cas ka ca des
- 70 - ni leen cep ca dek ba.

Comme quand on commencera à battre les tam-tams, tu sortiras des bois ; tu rugiras, comme ça les gens apeurés vont courir de tous côtés, pour rentrer chez eux. Quand elle se dirigera à la maison ; j'aurai déjà fermé la porte de la maison. Samedi arriva - Elle lui dit, à la tombée de la nuit.

<<Yumane Gay dépêches-toi, petite paresseuse ; prépares-toi... ce soir tu iras assister au tam-tam.>>

Elle s'étonna : << Mais mère ?... où vais-je aller ? >>

Elle lui rétorqua :

<< De toute façon, tu iras... qu'est ce qui fait que tu ne veux jamais aller assister aux fêtes ?... >>.

La fille fut malgré tout obligée à partir. la femme ayant demandé à son mari de la forcer à aller. Elle dit au père : << Il faut dire à Yumane Gay d'aller s'amuser.>>

Le père lui répondit : << que s'est-il passé ? >>

La femme dit alors. << Je lui ai dit d'aller assister à la fête, elle refuse, il faut qu'elle parte >>

Elle réussit finalement à la faire partir. Au beau milieu de la nuit, alors que la fête battait encore son plein. Le lion surgit et rugit. << harrrrrr !!!!>>

Tout le monde se dispersa, les tam-tams renversés.. tout le monde dit : << C'est un lion !.. c'est un lion ! >>.

Le lion arriva à côté du fleuve... s'approcha, le traversa et rugit à nouveau. <<Rërrrr.!!!! Hënnh !! >> toute la foule disparut.

Le lion chanta :

<< Yumaane Gay, Yumane Gay, c'est toi qu'on m'a donnée en gage. Yumane Gay c'est toi qui m'a été donné en gage. >>

Yumane lui répondit de l'autre côté :

<< Yumane n'a ni père, ni mère, il n'a que ses deux frères Massamba et Mademba. L'un est allé apprendre au pays des Maures l'autre est allé voir du pays.>>

Le lion rugit à nouveau : Hënnhh !!! et chanta encore.

<< Yumane Gay, Yumane Gay, c'est toi qui m'a été donnée en gage....

Yumane Gay, Yumane Gay c'est toi qui m'a été donnée en gage.>>

L'enfant lui lança à nouveau.

<< Yumane n'a ni père, ni mère, il n'a que ses deux frères Massamba et Mademba l'un est allé apprendre au pays des Maures l'autre est allé voir du pays. >>

Le tourbillon vint, s'en alla jusqu'à Ganaar (au pays des Maures), s'en alla au pays et ramena au même moment les deux frères au village.

.../..

- 71 - Nu dal di soxi fettàl.  
 72 - Ka jogge woon ganaar soxi bàl.  
 73 - gaynde gi daanu.  
 74 - Ka jangaani woon nemali....  
 75 - ñu dal di fàp yumane, dal di jël Yumane  
 76 - denkané ka ca ganaaw dëk ba.  
 77 - jigeen ja kañ ca aseer ji ci bëcëk  
 78 - dem na ca bameel ya jël benn bantam,  
 79 - Suñ, jekk jekkal ; defar maasale ba mu  
 mel na nit.  
 80 - Gir suñu nēwee, mu ni leen : "bameel  
 ba nga nee".  
 81 - Ca ëlëk sa, nuni "Yumane dee na, Yu-  
 mane dee na"  
 82 - xaleyi biñu rayee gaynde gi, danu sani  
 yapp wa  
 83 - ngir ban nit ni gis ka.  
 84 - Ca subah sa, jigeen jay jooy di Jooy...  
 85 - dal di bind magg ya ni leen  
 86 - <<Yumane dafa dee. >>  
 87 - Noona, ca ëlëk sa, ñaari magg ya dal  
 di ñëw...  
 88 - Naka ñu ñëw, naka mu leen, seen rek dal  
 di daw  
 89 - tangaamu ci seen kaw, di yuuxu, di yuu-  
 xu !!!  
 90 - nuni ka : "waaw yaay li lan la ? "  
 91 - mu ni leen "wuy du ma leen jis, wuy du  
 ma leen jis  
 92 - ma dee woon sax, moo ma gënël li ...>>  
 93 - Nuni ka : "waaw lan la ?  
 94 - nu ni ka. << kañ la Yumane dee. ? >>  
 96 - mu ni leen : "dee na bër ki demb. ba  
 suuli na nuko."  
 97 - nu ni ka << loolu kay nak mënu ñu ci  
 dara.  
 98 - ñun sax bu ñu yalla sox lo woon dafa  
 nuy fàpp...  
 99 - Yaw deff nga ci li nga mën  
 100 - Yaw dee kenn mënu xëcook moom...>>  
 101 - ñu dal di toog bamu yagg tuuti,  
 102 - nuni ka : "leegi daal, dañu bëgg nga  
 won ñu bameelu Yumane  
 103 - buka defee nu dem siyaare ka.>>  
 104 - Muni leen : << Man kan дума dem  
 105 - man kan дума jub bameelu Yumane.>>  
 107 - di yuuxu, di yuuxu, nu ni ka : << deef  
 ded, won nu ka rek.>>  
 108 - Soo demee, soo yeggul sax, nga joxan  
 ñuko.  
 109 - Soo nu ka joxanee rek, nun daa nu ca  
 dem.>>  
 110 - Nu dem, di dem. Fek banu rayee gaynde  
 nga  
 111 - dindi nanu ci moom ay bëñ  
 112 - dindi nanu ñari bëñu gaynde nga  
 113 - na nga ka denc.

Il armèrent leur s fusils  
 Celui qui vint de Ganaar (du pays Maure)  
 déchargea un premier coup ; et l'autre  
 frère enchaina. Le lion s'affala. Ils  
 prirent alors Yumane Gay. et la confiè-  
 rent à quelqu'un, derrière le village.  
 ... Le lendemain dimanche, la femme  
 se rendit pendant la journée au cime-  
 tière, prit un baton qu'elle engevellit.  
 (Elle simulait l'enterrement de la jeune  
 Yumane Gay ! ) ; Elle arrangea si bien  
 la monticule qu'on aurait pensé qu'il  
 s'agit d'une véritable tombe d'une per-  
 sonne, comme ça, au retour des frères,  
 elle saura la leur montrer comme étant  
 la tombe de leur petite soeur.  
 La lendemain, on disait : "Yumane est  
 morte ! Yumane est morte"...  
 Quand les frères avaient tué le lion,  
 ils avaient dissimulé son cadavre pour  
 éviter que les gens le voient.  
 Le lendemain la femme pleurait, pleurait  
 pleurait. Elle écrivit aux deux frères  
 pour leur faire part du décès de Yumane  
 Gay.  
 Le surlendemain, les deux frères arri-  
 vèrent ; ils arrivèrent ... Dès que la  
 femme les aperçut, courut vers eux, s'ac-  
 crocha à leur cou et commença à pleurer  
 Ils lui dirent :  
 "Mais mère que se passe-t-il ?"  
 Elle leur répondit :  
 "Wuy !!!... je ne puis vous regarder, je  
 ne puis vous regarder... j'aurai préféré  
 mourir..."  
 Ils demandèrent encore : "qu'est-ce  
 qu'il y a ? "  
 Elle leur répondit : "Yumaane Gay est  
 morte"  
 Elle leur dit qu'elle est décédée à la  
 nuit d'avant hier et qu'elle a même  
 été enterré.  
 Les frères lui dirent :  
 "nous ne pouvons rien contre cela... car  
 si DIEU avait besoin de nous aussi, il  
 serait venu nous prendre.. De toute  
 façon, tu as fait ce que tu pouvais...  
 Seulement personne ne peut rien contre  
 la mort ..."  
 Ils restèrent là un moment puis lui  
 dire :  
 "maintenant, nous voudrions que tu nous  
 montres la tombe de Yumane... comme ce-  
 la, nous prierons pour elle".  
 Elle leur dit : "Non !... moi je ne  
 partirai pas je n'ai pas la force de  
 voir la tombe de Yumane... Je n'ai  
 vraiment pas la force d'aller la regarder

- 114 - Mu bañ bañ, ñu forse ka  
 115 - Nu dem, dem ba soore muni leen : "bamel baa nga nale"  
 116 - Moo di bale" joxan leen ba mu jaloon ba mu mel na banel  
 117 - nu dem ca fofo mu jaloon  
 118 - toog fa, toog fa, toog fa, bamu yagg  
 119 - nu dal di delusi ci kër ga  
 120 - Fekk jigeen ji mu ngi jooy, jooy ba sonn  
 121 - Togg reeram ba paré, togg ceree, muy reer bi mu leen di ganalee  
 122 - Fekk yumane moom, man nga fa ñu denkaane woon  
 123 - ñu dal de tambali reer  
 124 - kenn ki, ku mag ki, ki nga xam ni moo jangaani woon  
 125 - ni ko : "man de yaay, bala maa lekk,  
 126 - Tibb bi, tibbu yumane la yaw la kay saraxal"  
 127 - Mu dal di jël bën ba dugël ka ci biir tibbu ceree ja  
 128 - nika nakk : "doo ko saxami, da nga koy wonn noo nu rek  
 129 - ndax saraxu yumane la"  
 130 - Dal di ka kay jox  
 131 - Naka mu sex tibb ba  
 132 - Nika pëtiix rek,  
 133 - bën ba ni sèkk ca put nga  
 134 - Mana tul wonn, mana tul dem mana tul dikk.  
 135 - Mu ni fa ségg, ñu ni pat rek  
 136 - Mu ni fa sagg, ñu ni pat rek ba yagg mu ni : "xéxx!!!"  
 137 - Nu ni ka "lan la ?"  
 138 - Muni : "wuy ! lu nekk sama put ? wuy li ma won!..."  
 139 - man dama wonn yaq"  
 140 - Kenn ka ni ka rëkk dël  
 141 - Mu ni jooxel tibb wa, ak bër ñu gaynde nga.  
 142 - nu nika bën bi nga won  
 143 - gaynde gi nga yoole woon Yumane bënëma  
 144 - ñu dal di jëli yumane ëndi ka  
 145 - Mu rusa, rusa, rusa, ba sax guy ca digg kër nga.  
 146 - foo fu la leep dooxe, tabi ajana.

la-bas"

Alors, elle pleurait on lui pria de les accompagner ils lui dirent :

"tu peux ne même pas aller jusque là... tu pourras nous l'indiquer à distance ainsi nous pourrons y aller..."

Ils partirent ...

Quand ils avaient tué le lion, ils avaient enlevé deux de ses dents qu'ils gardèrent... La femme avait refusé de leur montrer la tombe elle fut quand même forcée...

A mi-distance, il leur dit : "la tombe est là-bas... c'est celle-là". Elle leur indiqua du doigt, la monticule de sable qu'elle avait élevée quelques jours plus tôt.

Les frères s'y dirigèrent, y restèrent pendant longtemps puis revinrent à la maison.

Ils trouvèrent la femme entrain de pleurer encore ; elle avait fini de préparer le diner. Elle avait préparé un cous-cous pour ses hôtes Yumane, elle, est restée là où ses frères l'avaient laissée...

Ils commencèrent à diner. L'un des frères, le plus grand, celui qui était parti apprendre... lui dit :

"Mère, je ne mangerai pas sans t'avoir remis cette première poignée de cous-cous... c'est un sarax destiné à Yumane pour son âme".

Il prit une des dents du lion et la mit dans la boulette de cous-cous. Il dit ensuite à la femme.

"Tu ne dois pas la mâcher, tu dois l'avaler comme cela ; c'est le sarax de Yumane..."

Il lui donna la boulette de cous-cous. Quand celle-ci la mit dans sa bouche et l'avalait, la dent du lion s'en alla directement se loger dans sa gorge. Elle ne pouvait plus parler, ne pouvait plus bouger, ni aller, ni venir. Elle resta là... on ne lui dit rien.

Elle resta là... on ne lui dit rien.

Soudain elle fit "Xënnxx !!!..." Ils dirent : "qu'est-ce qu'il y a ?"

Elle cria : "Wuy !!! je ne sais pas ce que j'ai dans la george ?... wuy ! j'ai avalé un es"

L'un des frères l'assena d'un coup dur sur la tête "dël !!!". Elle vomit alors d'un jet la dent du lion sortit. Il lui dit que cette dent là c'est celle du lion à qui tu avais donné Yumane en gage. "C'est sa dent"... lui dit-on.

Les frères allèrent chercher Yumane et l'amèrent. La femme avait honte, elle avait tellement honte qu'elle se transforma en un immense baobab. C'est le baobab au milieu de la maison.

AINSI LE CONTE S'EN ALLA AU PARADIS.

Raconté par : Mme Bintou KEITA (35ans) domiciliée à la Médina DAKAR.

Ethnie : Wolof du Saalum  
(des origines mandingue d'où le patronyme "KEITA").

Naari doomi ndey la fi woon (bu góor ak bu jigeen). Leegi nag seen yaay dee ; nu dal di dem dëkk ca all ba. ku góor ki nag rëbb la. Bu rëbbi jee ba ñëw, ci la nuy lekk. S nêwee bu fekkee des na nu dal di koy seel, deñc pur subëh bu nu amulee dara.

Am benn <sup>buur</sup> nag bu nekk ca kanton ba, dal de yabal benn naar. Naar bi di samm. Bu xëyee, di na ka jox tèmeéri xar, tèmeéri géléém, tèmeéri bëy, mu dem sammí ko ca all ba.

Leegi nag, Samba ndeke dem na wutti lu ñu lekk, jigeen ba nag sira la tudd. Sira nag, Sira nag dika seenu daal, ndax ni mgi ñëw am deed, ndax naaje na dekke naar ban kay seet. Naar bi di ka seet, di ka seet, di ka seet, di da seet ba mu dal dee dem duggu ca neeg ba. Ba mu xëyee mu ne, Buur :

"Buur, yaaxay, man dal gis naa benn jigeen ni mu rafettee..."

Buur ba ni ka. "Aa !! woxal de" Mu nida "Ni mu rafette daal dafa ëpp Mune ko "Aa !... damay daja le waa kanton bi de"

Mu dal di xëg, dajale juroom ñaari dëkk, nu daldee dem. Ba nu dema ba xamee fi mu ka gise woon, mu dal di leen ka won.

Yalla def, ndekete nag góor gi dafa yaa bopp ; caminu Sira gént na ka ci guddi gi. Bi mu ka géntee mu ni Sira.

"Sira, am na nu lay ñëwël de, wante maag moom dina nu geer"

Mu ni ka "Aaa ! Wox nga ?..."

Mu dal dee dem, mu yeeg moom ci kaw garab gi, Sira yeeg ca ganaa wam. Bi mu ka defee nag, ñu yeeg. Noonu seen daal lu mat témeeri tèmeéri nita ngee ñëw. Kenn ju nekka ngi yor fetal, moom kenag fetallam

Ils étaient deux enfants issus de la même mère, un garçon et une fille. Leur mère était morte, alors ils décidèrent de vivre ensemble, au loin dans un endroit isolé. Le garçon était un excellent chasseur c'est d'ailleurs des produits qu'il rapportait de la chasse qu'ils se nourrissaient tous les deux, s'il restait de la viande, il la tranchait et la faisait sécher pour au cas il reviendrait un jour bredouille, ils trouveraient de quoi manger.

Il y avait un roi dans cette province Ce roi avait l'habitude d'envoyer un maure à qui il remettait chaque matin cent moutons, cent chameaux, cent chèvres pour qu'il les amène paître dans la brouse. Un jour, alors que Samba était parti chasser et que sa soeur (elle s'appelait Sira) restait là à l'attendre, (car il tardait à revenir), le maure qui passait là-bas avec son troupeau par hasard, l'aperçut.

Retourné au village, il dit au roi : "Yaaxay !... mon roi, j'ai vu là-bas une femme très très belle!!!... Cette femme mon roi, est trop belle même...". Le roi lui dit : "Est-ce-vrai ? ... Je vais rassembler une armée dans ma province..."

Le lendemain il rassembla des hommes venus de sept villages différents. Ces hommes partirent avec le maure à l'endroit où celui-ci avait aperçut la jolie femme. Il ne savaient pas ces gens-là que l'homme (Samba) était "une large tête", le frère de Sira, avait vu en songe la veille, ce qui allait se passer ce jour-là ; le matin il le dit à sa soeur mais lui fit comprendre cependant qu'il leur livrera rude bataille quand ils seront là.

Alors il monta sur un arbre et aperçut une armée composée d'une centaine d'hommes qui venait en direction de l'endroit où il se cachait avec sa soeur. Chacun de ces hommes était armé d'un fusil. Lui aussi, avait son fusil sur l'épaule et Sira derrière lui chanta quand ils s'approchèrent :

.../...

Sira ci ganaawam. Bi mu ka defee nag mu ne :

"Sambaa, Sambaa Kor Njaay Sira Xare ba daa nêwee, Kor Njaay Sira  
Bu nêwee ray la kor Njaay Sira Japp maa yobboo, kor Njaay Sira"

Sira ne ko :

"Sambaa, Sambaa kor Njaay Sira Xare ba de nêwee kor Njaay Sira  
Bu nêwee ray la kor Njaay Sira Jap ma yoboo kor Njaay Sira"

Samba tonty ka ca wet ga.

"Siraa, Siraa kor Njaay Sira Xare ba de nêwee kor Njaay Sira  
Ray naa ca téméér kor Njaay Sira  
Benn-a ca deloo kor Njaay Sira"

Neenay xare booba yit rayaat na ca téméér. Benn des ca. Benn booba" Man du ma dem, man daal, Man daal moom tey nga dee, baa nga ne man maay dee, waaya daal na nga xam ni duma dem"  
Ndaxte momitam ni Samba la mel, dafa am xam-xam.  
Mu taxaw di fetalanteek moom, di fetalanteek moom, di fetantanleek moom, ba benn ba nga xam ni moom kot la dese woon. Mu dal di koy jam rek, Samba dal di daanu dee. Leegi mag, mu jiiitël Sira yobu ko ca buur ba. Bi mu ko yoboo, buur niko : "Nwaaw leegi nag gétt gi nu ma doon sanal yèpp may na la ko" Mu ni ko "Ndaxte man, Sira rek la soxlo woon te Sira nêwna" Nu dal di koy may nag Sira, Sira nekk fa, nekk ca Kër ga lu mat'ay ati.  
Ndeke Samba nag, Yalla defaratal naka beneen kii... Mu dundaat, doon ag gumba, nêw di yalwaan, di yalwaan ca kër ga... Waa kër ga yèpp genn sarax ka, ba mu des Sira.

"Samba kor Njaay Sira, Samba frère de Sira Cette armée qui vient ; Samba frère de Sira te tuera et m'amenera, Samba kor Njaay Sira".

Samba fut alors comme galvanisé, il se battit âprement contre eux et les tua tous à l'exception d'un seul. Ce dernier retourna alors au village et dit au roi : "Il nous a tué tous... mon roi!... Je suis le seul survivant.

Le roi, fâché réunit à nouveau cent autres hommes et le lendemain ils les dépêcha à la recherche de la jolie femme que le maure avait vue. Samba, dans son sommeil, revit la même situation en songe. Il remonta sur l'arbre, Sira derrière lui redit : "Moi, je sais qu'on te tuera Samba et dans ce cas, je ne sais pas ce que je ferai, car mon père est mort Samba lui répondit : "s'il plait à DIEU, ils ne parviendront à me tuer que parce que DIEU l'aura voulu ; sinon ils ne pourront jamais rien contre moi"

Aussitôt Sira chanta à nouveau.

"Samba Kor Njaay Sira, Samba frère de Sira cette armée qui vient, Samba frère de Sira te tuera et m'amenera, Samba Kor Njaay Sira" Avec la même bravoure que celle dont il fit montre la veille, il en tua cent et il en resta encore un. Ce survivant retourna raconter au roi ce qui venait de se passer. Le roi s'exclama et dit : "Je ne le laisserai pas partir comme cela... cette Sira là, cette femme là, vous allez me la ramener" Il rasembla ceux qui étaient restés au village et leur donna l'ordre de retourner. Sira les aperçut à nouveau et entonna encore la même chanson

"Samba Kor Njaay Sira, Samba frère de Sira Cette armée qui vient, Samba frère de Sira, te tuera et m'amenera, Samba Kor Njaay Sira". Samba lui répondit :

"Sira, Sira, Kor Njaay Sira quand l'autre armée était venue J'en avais tué cent hommes Kor Njaay L'unique survivant repartit..."

On dit que lorsque revinrent les hommes du roi, il en tua encore cent. Et il en resta un survivant. Mais ce dernier était comme Samba, un tête large". Il avait

Sira ne : "kaaral ma nêw, kaaral ma yonne sara bi...Deedeed" Ba Yagg mu ne : "Xaaral sax ma yêt koko". Dal de nêw dal di koy sara bi, taxaw dika xool, bamu yagg rek mu dal di ajee ku daan.  
BOOBA LAA FA JOGGE.

un grande connaissance. Celui-ci resta et continua à se battre avec Samba, ils continuaient à s'échanger des coups. C'est avec la dernière balle qui lui restait qu'il parvint à toucher Samba. Samba tomba alors et mourut. L'homme s'empara alors de Sira et la conduisit chez le roi. Le roi lui dit : "Je te donne en récompense, tout mon troupeau. Car tout ce que je voulais c'était Sira et elle est là tout à moi" Sira resta à la maison du roi pendant longtemps. Samba lui, Dieu l'avait ressuscité et lui avait donné une autre apparence. Il était devenu un aveugle et allait de maison en maison, mendier sa pitance. Quand il parvint à la porte de la maison de Sira, celle-ci hésitait à lui donner quelque chose. Puis, elle se décida à aller remettre personnellement quelque chose à cet inconnu qui mendiait. Quand elle vint à lui la reconnut et tomba à terre.  
C'EST A CET INSTANT QUE JE PARTIS DE LA .

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

Texte : Raconté par M. Abdoulaye SAMB  
 domicilié : à Saint-Louis (SENEGAL)  
 Age : 68 ans

Dafa amoon bu yagga yag ci dun bu nuy  
 wox Boppu coor, benn góor go xamni  
 ñi ngi ka doon wooyé. <sup>Ndaga Jiey</sup>  
 Li waraloon nekam ca boobu dun moo-  
 doon ay noonam yu kenn xamul woon  
 fu nu jogge noo rayoon waa kërëm,  
 lakk dëkëm...Loolu moo taxoon mu  
 toxúsi ci dunu Boppu Coor, ngir daw  
 naxar, ak njaam...  
 Moom góor googu ba mu fay dikk, an-  
 doon na ak ñaari dooma kenodi wax-  
 ambaane bu goora yiw la woon, moo  
 doon Mbaba, amoon na rak ju jigeen  
 ju ñuy wox Kumba, jang boo xamni  
 taar ga ci moom mînu nu ko sax men-  
 gëleek jant buy soh.  
 Njaboot googu, seen nday dafa saay  
 ba kumbay dikk adina. Nu nekkoon  
 foofu ñoom natt ci jamm, ba bes ba  
 seen baay wara wu ju ji boroomam. Su-  
 bah soosu jant ba leer ga mu leer  
 ma sul am.  
 Booba saa, fekk na Mbabay la ñaar  
 fuki atam ak naar. Yoroon nak jëm  
 ja baay ba amoon ak njaxlaf u ndax  
 ga. Kumba magg, jekka jekka ba...  
 Daan nanu naan Tundë woowu mbindeef  
 mu ka dax, juddu wu fa.  
 Benn bes, na ka mu ka daan defe su-  
 bah su jott, mu dal di dem ca dex  
 ga ngir naxas ak sangan.  
 Benn naar bu romboon foofu dal di  
 kay xelmati ci beneen wal wa mu  
 féétéé woon...Mu daldi rek mel na  
 ku ñu door yatt, ni satt na ku ñu  
 yeew... Bët ya naan ray ray na wu-  
 ru su njalam, muy yuut na mala wu  
 rëcc...  
 Toog ba yagg rek, mu da di mel na  
 fet gu mbër sanni, rek fettax, fëx  
 di xélu, di daw di daw ay waxtu ...  
 Leelee mu fakatalu ci kogg yi ba sèp  
 jalin, jogaat, caya ji... leelee mu  
 lonku ci ay taxas, xoteeku, waaya  
 dara ! moom yëggu ci dara muy daw  
 rek...  
 Alaba ci bopam, mel na ku tumuranke  
 ci yooyu xël...leelee lëk yi ci ala-  
 ba noomitam xël ji bett leen, nu ni

Il y avait, il y a très longtemps dans  
 l'île de Boppu Coor, un homme appelé Ndaga  
 Jiey.  
 Sa présence dans cette île était due au fait  
 que des envahisseurs, ennemies dont personne  
 ne sait d'où ils venaient, avaient tué  
 les gens de son village et exterminé les au-  
 tres membres de sa famille...  
 C'était à cause de cela qu'il s'était exilé  
 dans cette île de Boppu Coor ; c'était pour  
 fuire la misère et l'esclavage...  
 Cet homme là ; quand il venait, avait amené  
 ses deux enfants. L'un, un jeune homme beau  
 et fort s'appelait Mbaba. Il avait une petite  
 soeur qui s'appelait Kumba, une fille si belle  
 le qu'il n'était même pas possible de compa-  
 rer sa beauté avec celle du soleil couchant.  
 Cette famille, les enfants n'avaient plus de  
 mère... Celle-ci était morte en mettant la ra-  
 vissante Kumba au monde.  
 Ils vivèrent tout de même là-bas dans la  
 paix jusqu'au jour où le père mourut. Ce  
 jour là le soleil n'avait jamais été aussi  
 splendide...  
 En ce moment là, Mbaaba avait vingt et deux  
 ans. Il avait la robustesse et la bravoure  
 des vieux jours de son père. Kumba devenue  
 une grande fille était encore plus belle...  
 On disait même que s'il y avait dans ces  
 contrées une autre créature plus belle  
 qu'elle, celle là n'était pas encore née!...  
 Elle avait l'habitude de se lever chaque  
 matin et d'aller laver ses habits et se dou-  
 cher au fleuve.  
 Un jour, un maure qui passait là par hasard  
 l'aperçut de l'autre rive où il se trouvait,  
 il fut comme quelqu'un qu'on a assomé d'un  
 coup de gourdin, il était raide, ébahie au  
 point que ses yeux scintillaient comme l'or  
 du Ngalam, il avait comme un animal déchai-  
 né...  
 Un moment après, il fut comme une flèche lan-  
 cée par un lutteur, il s'élança et disparut  
 dans la forêt il courut, courut, courut des  
 heures et des heures... Quelque fois, il  
 culbutait sur une pierre, tombait et se re-  
 levait... parfois son pantalon bouffant s'ac-  
 crochait aux buissons épineux, se déchirait.  
 Mais rien il ne se rendait compte de rien...

.../...

duruus ci njeem ya ; leelee ak tuku-  
ti jaboot dika top di daw mel na  
nukay ñaawal.

Moom naar bi yëggu ci dara, muy daw  
rek, di xélu rek. Ba tukusaani suuf,  
mu ni dareet ca njajeer... dëk boobu  
ci peeyum reewu xann la woon...

Booba sah, fekk na buur ba toog, bëkk  
neeg ya wërkë, muy atte ca pencama.  
Jongama yi gënoona taaru ca tundë wa,  
toog noomitam gaxaloo ganjar gu ra-  
fett ; lingeer ya soli mbubu yu jekk.  
Gewël ya lang, jali yay tagge, di xa-  
lam ay bum yu neex Naar ba ni jameet  
rek xaacu :

"Buur Njaay ! ëndi naa la xabaar !  
... Xabaar !..." Coow li ni kurr.

Buur ni : "Nopileen !..." Nëp ni  
tekk...

Naar bi ni : "Buur jis naa fëlee ci  
Boppu Coor... tay ci subah!... benn  
jang bu rafett, bu dax ci haduna!..."  
Buur ba nika : "Ngani??"

Mu ni ka : "Yahar!!! Buur, man jis  
naa tay jang bu taaru na ginne... ni  
mu rafette ma su maka jis bama juddu  
ba tay"

Kenn ci bëk neeg yi ni ci toneet dal  
dini :

"Buur Njaay, naar yi seen wox sellul  
... jarula dumë sa doom !..." Mboolo  
ma mel na ku dëgël wox jooju...

Buur ni : "degg lu leen naar bi..."  
nëp ni tekk ; Buur ni naar bi : "Loo-  
maa mëma wone ni Kaccoo ?"

Naar ba ni ko :

"Buur... suma naree rek, na nga texa-  
le sama bop ak sama baat ... na nga  
ma ray..."

Buur woo dunguru ya ni leen.

"Denc leen naar ba ay nit seeti ndax  
lu mu wox dëgg la am deel". Nu dal  
di lax naar samba.

Buur dal di woo kenn ci dag yi ni ka

"Elëk ci wax tu wii nagama ëndil fii  
ndaw soosu, naar, bëydaan wox... ta-  
nal ci jambaar yi ci reew mi lu la  
doy bëgg naa ka jis fii ci sama lang  
gii... Su taar gi ci naar bi wox nek-  
kee, ma def ka lingeer mu doon leegi  
sama jabar ... Ku nawa dox seen di-  
gënte ak moom rek, ray leen..."

Le roi appela alors quelques uns de ses  
gardes et leur dit "Gardez le maure, jus-  
qu'à ce qu'il y ait des gens aillent véri-  
fier si ce qu'il a dit est vrai ou non!..."

Le roi, un autre garde et lui dit :

"Demain à pareille heure, il faudra me rame-  
ner cette fille là ici, la fille dont parle  
le maure, bëydaan ... choisis parmi mes guer-  
riers ceux que tu veux!... je veux voir cette  
fille là dans mon harem... Si la beauté dont  
parle le maure est en elle, j'en ferai tout  
de suite une lingeer, elle sera ma femme...  
Quiconque voudra s'imposer entre vous et elle,  
tuez le ..."

Le lendemain Ndeyeean ! à Boppu Coor, tôt le  
matin l'île se reveillait. Quand le soleil se  
leva ; Kumba s'en alla au fleuve. Elle commen-  
ça à prendre son bain, elle se lava les habits  
comme elle avait l'habitude de le faire.

Soudain elle leva la tête et aperçut au loin  
sur l'autre rive, des silhouettes humaines se  
diriger vers le fleuve, plus elles avançaient,  
elle réussissait de plus en plus à les recon-  
naître...

C'était une immense armée d'hommes - Ces hom-  
mes étaient très armés et marchaient en direc-  
tion de l'île.

Les uns étaient montés sur des chevaux, les  
autres étaient dans des pirogues. Ils étaient  
tous armés jusqu'aux dents.

Ce qu'elle venait de voir l'étonna beaucoup.  
Elle courut jusqu'à la case où était son frè-  
re et lui parla de ce qu'elle avait vu au  
fleuve. Mbaaba su aussitôt que la terre est  
trempée, il ne reste plus qu'à la labourer.  
Il se prépara, aussitôt et prit ses armes et  
se mit à attendre ce qu'il allait en advenir...  
Kumba regarda son frère, s'imagina l'ampleur  
de l'armée ainsi que toutes ces armes dont  
elle disposait, elle fut comme piquée au coeur.  
Elle chanta:

"Qui épaulera Mbaaba

Qui épaulera Mbaaba

Quand arrivera cette armée

Cette armée le tuera et

On me prendra et conduira au..."

Quand il entendit la chanson, Mbaaba était...  
soudain comme si on lui avait jeté du piment  
dans les yeux. Son instinct de noble se ra-  
viva... Quelle attitude chevaleresque !

L'armée approchait ...quelques uns de ces

Ca ëlëk sa, ndeysaan ! ca Boppu Coor,  
bët ngay sett, ' day sangoo ka fo-  
ot na mu ka daan defe, bes bu jott...  
Ba yagg rek mu ni sigett, séén ca wal  
wa, jëmm yuy nëw jubul ca teen ba.  
Na ka nuy gënë jege mu leen di gënë  
rañe.

Mi gi doom benn xaree bu rééy, ña nga  
takko takko ba... jubël nak ca dun  
ba.

Nenn ci ñoom, ña ga waray fas, nene-  
en ña duggu ci ay gaal Nèp ganaayu ba  
maraday tali.

Lu mu jis : jaaxal ka lool, mu dal di  
xélu ba ca neeg bu mak ju góor ja  
nekk dal di koy netali li mu jis ca  
dex ga.

Moom Mbaba xam xéél ni bu suuf tooye  
an baxa des... Mu dal di fagaru moo-  
mitam, fëkk ay nganaayam, taxaw nak  
di xaar nu dala nara doxe.

Kumba xool maj ja, xalaat na xareba  
day ak nganaay yanu yor, xol ba jeex  
rek mu dal di wëy :

"Kuy laarum laarum Mbaba

Kuy laarum laarum Mbaba

Bu xaree ba le dikee ray ka

Toogama yobboo !..."

Noonu rek Mbaba dal di mel na ku nu  
sëlème ñaani, xolba dal di fuddu, si  
di tu ngor ga jogg, jukko njambar  
ga...

Xare bay jege si, ñen ci ñoom waac,  
ñeneen ñay jall dex ga. Mbaba taxaw  
di leen xaar, Naka ñu eksi, jëm ci  
ndaw sa rek, xeex ba ni kurung...

Xeex ba yagg lool... Ndaw la buur  
ba yabaloon gir mu jiite boobu xare,  
dal di ni ay nitam na ñu taxaw. Noo-  
nu ñu dajale seeni neew, fab ña joto-  
on gaanu, rek dal di lalli.

Naka nu egg dëk ba nu bayeekoo woon  
rek, buur ba takk ci seen kaw, xas  
leen, folli ci ñenn. Mu dal di ni  
ñanu dem ca sane yëpp, dajale képp  
ku fay góor, ëndil ka ko, ndax ca  
ëlëk saa, moom ci boppam mooy jiite  
xare ba. Dina ëndi jang boobu mbaa  
ñep dee...

hommes étaient déjà à terre, les autres  
continuèrent à traverser le fleuve. Mbaaba  
les attendait.

Dès qu'il s'approchèrent de la fille, la  
bataille s'engagea ; dure et âpre, la batail-  
le continua pendant longtemps...

Soudain, le chef que le roi avait nommé pour  
diriger cette armée ordonna à ses hommes de  
s'arrêter. Il leur ordonna de ramasser les  
morts et de prendre les blessés et ils déta-  
chèrent...

Arrivés au village d'où ils étaient partis,  
le roi explosa sur eux, les taxa de tous les  
maux et en destitua quelques uns...

Il ordonna aussitôt à ce que l'on dépêcha  
des emissaires dans toutes les contrées du  
pays, pour rassembler tous les hommes et  
les lui ramener, car c'est lui-même, en per-  
sonne qui dirigea la bataille du lendemain.  
Ou il viendra avec cette fille ou bien tout  
le monde mourra.

Cette nuit là, Kumba ne dort guère, elle  
passa tout le temps à panser les blessures  
que son frère avait au corps, durant la ba-  
taille. C'est alors qu'un brouhaha confus  
s'éleva... on entendait des sons de tam-tams  
depuis la forêt Kumba sortit et aperçut des  
ombres d'hommes qui bougeaient dans le fleu-  
ve, les autres hommes étaient montés sur des  
chevaux...

Kumba entonna à nouveau, la même chanson  
qu'elle avait chantée la veille.

"Qui épaulera Mbaaba

Qui épaulera Mbaaba

Quand arrivera cette armée

Cette armée le tuera et

On me prendra et conduira..."

Mbaaba était encore sous l'emprise de la  
fatigue et de la douleur ; mais quand il en-  
tendit encore se leva brusquement et s'empara  
de ses armes.

Quelques instants après, la bataille éclata...  
Les nombreuses blessures qu'il avait au corps  
pendant la bagarre d'hier étaient encore vi-  
ves, mais cela ne diminuait en rien sa bravou-  
re et sa hargne au combat.

Le courage et la détermination avec lesquels  
il se battait avaient séduit plus d'un parmi  
ses adversaires...

Soudain, un homme se détacha le guetta par

Guddi googu yëp Kumba nellawul, ma nga fanaane fäjal mag ja ngaan-ngaän ya wonon ca yaram wa, ca xeex ba. Jekki ba yag rek coow lu rey ni kurr...ay ndënday rëkke ju sore ci biir alaba. Kumba géén séén ay taxandoru nit yu nekk ci dex ga am nu nekk ca wal wale warr ay fas.

Kumba wëyëti, woy wa mu wëyoon demb :

"Kuy laarum laarum Mbaba

Kuy laarum laarum Mbaba

Bu xare ba la dikee...

Ray ka toogama yobboo..."

Mbaba ma nga xamni coono gaa nga ka jappoon, na ka mu deeg woy wa rek ni bëreett, fëkati nganaayam ya.

Nu dal di soobooti ci xeex ba.

Ngañu ngañu ya mu amoon ca xare demb ga, lu ñu doon méti méti, wañi wul dara ca njambaaram ga.

Farlu ak fit wa mu doon xeexe yeemooon na sax noonam ya. Jekki ba yagg rek, ci biir xeex ba, am ku doxe ganaw rek niko benn fett fapp!! ca xol ba.

Metit wa taxu koo daanu de, am nenn nu daw wutti neet ba kumba rak ja nekk.

Mu dal di riir wutileen... Noonu katan ga dal di waneeku bu baaxa baax, mu dal di ni këlëb daanu.

Feek na goor na fëkk Kumba ba di ka jant jantee ca fa buur ba taxawoon.

Mbaaba moom ma nga tëdd, di xar xarle, deratam jay wal jaxasoo ak derattu yeneen nit na saax, mel na geej... Xong coy!!!!

Kumba kañ, fa ñu ka tëye, ma ngay féxatu... na ka mu rëc rek for benn<sup>xaxa</sup> dal di jam boppam ci xol, rek rëpeelu ci tanku buur. Loolu yeem buur ba. Mu ni nak faw dina magal ñaar noonu, magal gi buur yelloo

Ca ëlëk sa nu dëjël leen dëj bu réy.

Nu boole Mbaba ak Kumba yobbu suul ci beneen dun...

Dun boobu le mooy dun Mbaba Jiey giitay.

derrière et lui lança violemment une flèche qui l'atteint au coeur. Fapp !!! Malgré la douleur, il ne tomba pas aussitôt ... quelques uns parmi les soldats coururent vers la case où se trouvait sa soeur Koumba... Il les chargea... mais ses forces avaient beaucoup diminué, il succomba...

Ces hommes avaient déjà pris Koumba et la poussaient vers le roi qui était debout plus loin.

Mbaaba était à terre et agonisait, son sang coulait à flot, il se méla au sang des autres combattants tombés, cela ressemblait à une mer... rouge! très rouge!!!

Kumba, elle se débattait de toutes ses forces pour sortir de la poigne des hommes...

Elle réussit enfin à se retirer et tomba sur une sagaie qui tranait s'en saisit aussitôt et se la planta en plein coeur et tomba aux pieds du roi.

Ce geste émerveilla beaucoup le roi. Il décida alors d'honorer ces deux personnages, de l'honneur dont seulement les rois avaient droit...

Le lendemain on organisa de grandes funérailles et on réunit Mbaba et Kumba et les amena et les enterra ensemble dans une autre île... Cette île là, c'est aujourd'hui l'île dénommée Dun Mbaaba Jiey...

C. 8

GONE GI BÉGOON FEKKE NJONGAL BAAYAM

"l'enfant qui voulait assister à la circoncision de son père"

Raconté par Mme Bousso TALL (55an) domiciliée à pikine (Dakar)Ethnie : wolof du Baol. caste des Maabo-Tëgg (forgeron)Recueilli par Mouhamed NDIAYE et Moustapha SENE

Kii a fi nëwoon defun picam,  
sopikum picam ni day walli ngon-  
gal baayam.  
Nu ne ka : "Aan!... Moo tee nga-  
a bañi walli sa njongal baay  
Mu ne : "Man de damay walli sama  
njongal baay"  
Nu ne ka : "Eyca ...Bisimilaay !  
..."  
Mu xëy, di naaw, di naaw, di  
naw, di naaw ba tank ba ni ko-  
lett. Mu ne : "Man de toolu du  
ma tee walli sama njongal baay"  
Muy naaw, di naaw, di naaw ba  
beneen tank ba ni kolett  
Mu ne : "Man de loolu du ma tee  
walli sama njongal baay"  
di naaw, di naaw, di naaw, di  
naaw ba ndigg la ni kolett. Mu  
ne "Man de loolu du ma tee loo-  
lu mēnu maa tee walli sama njon-  
gal baay" Nu nika "Eey Jikkël!  
..." Mu ne "Aa!...Aa!... Man a  
man de loolu du ma tee walli sa-  
ma njongal baay". Deluy naaw,  
di naaw, di naaw, di naaw ba  
bopp ba ni kolett ni ca janj  
ba racc. Mu ne :  
"Ndoli ndott, ndoli ndott, ndol-  
li ndott  
Jekki jot na, ku sa bopp toc  
nga jekki  
Ndoli nodt, jekki jot na".  
FOOFU LA LEEB DOXE TABBI GEEJ  
...

Celui là était venu ; se transforma en  
oiseau et dit qu'il voulait aller assis-  
ter à la circoncision de son père.  
On lui dit : "Aan!... ne ferais-tu pas  
mieux de ne pas chercher à aller à la  
circoncision de son père?"  
Il dit : "Moi, je vais assister à la cir-  
concision de mon père".  
On lui dit : "Allez-y!... mais qu'à DIEU  
ce ne plaise ?"  
Il se leva tôt matin et s'envola,  
Il volait si haut, volait, volait, volait  
jusqu'à ce qu'une de ses jambes fit "ko-  
lett" et se détacha de son corps. Il dit  
alors.  
"Moi, cela ne m'empêchera pas d'aller  
assister à la circoncision de mon père".  
Il continuait à voler, volait, volait  
volait jusqu'à ce que l'autre, jambe qui  
lui restait fit "kolett" et se détacha  
de son corps. On lui dit : "Eey, reviens  
..."  
Il dit à nouveau : "Moi, cela ne m'empê-  
chera pas d'aller assister à la circonci-  
sion de mon père".  
Il volait, volait, volait jusqu'à ce que  
ses reins firent "kolett" et se détachè-  
rent du reste de son corps et tomba à  
terre .  
Il cria -  
"Ndoli ndott, ndoli ndot, ndoli ndott  
il est maintenant temps de s'arrêter  
car celui qui a perdu ses reins, ne  
pourra plus aller.  
Ndolli ndott, ndolli ndott, il est  
maintenant temps de s'arrêter"  
ET LE CONTE S'EN ALLA ALORS POUR SE JETER  
DANS LA MER.

## GENN WALLU NIT KI

"La moitié d'homme"

Raconté par Adji Faatu GAY (70 ans) habitant Dakar

Ethnie wolof (Saalum-Saalum)

Klii benn boroom tank la woon, yore benn loxo, benn nopp.. Mom dall lepp li nekk ci nit, benn don la ci yor. Yalla may ko, mu ama ama am ba. Daldee takk wurus ba fes. Takka takka ba fess dell.

Leegi nag bu ñewee ni la daal : "Benn tank laa yore, benn loxo !..."

Yaw mi nga xamne yaa ame ñaari tank da la maan : "lii ma yore boo ci mène jot rek, ma daal la koy jox!!". Kumaase ay dawam. Di daw, yaw nga topp ci, (yaw mi yor say ñaari tank) di daw muy daw, di daw muy daw, di daw muy daw, ba nga xamne yaw manoo ka jot, nga bayi ka mu dem, boo ca jogee dof.

Bu beneenee, mu ñew wox ka sa moroom. Ne la :

"Joolooli nolonoololee...Joolooli.

Suma alal jile ku ci mène jot Jot ci saa joolooli been ma jox la ko

Joolooli nolonoololee...Joolooli".

Bu ka defee, yaw nga topati ci, di daw, di daw ba sonn doo ka jot, mu rëc daw yaw nga texale kook sa sago. Mu demati seeti sa leelee mu ñew rek fekk la ci say tool, ni la "Eeh boroom tool...!!!"

Nga geestu ka mu ne la :

" Sama alal jile, ku ci mène jot,

Jot ci sa joolooli be, ma jox la ko

Joolooli nolonoololee... Joolooli".

Kooku top ka, muy daw, kookay daw, muy daw kookay daw, muy daw ba sonn ba ko mu dem, des fa texalekook sagoom. Mu ay def, di

Celui-là n'avait qu'une seule jambe. Il n'avait aussi qu'un seul bras et qu'une oreille. De fait ce qui existait chez l'homme il n'en avait qu'un seul. Dieu lui avait cependant beaucoup donné et il était très très riche. Il avait de l'or partout sur son corps. Chaque fois qu'il rendait visite à quelqu'un, il lui disait : "Moi, je n'ai qu'une jambe, qu'un bras..." A toi qui avais deux jambes et deux bras il disait toujours.

"Tu vois toutes ces richesses que j'ai sur moi ; si tu réussis à m'attraper, je te les cède..." Et il commençait à courir. Il courait et la personne la suivait, il courait la personne la suivait (la personne qui avait ses deux jambes), il courait jusqu'à ce que la personne coprenne qu'elle ne peut pas le rattraper et s'arrête. Alors il disparaissait et tout de suite la personne devenait folle.

Une autre fois, il revenait voir une autre personne et lui dit : "Joolooli nolonoololee...Joolooli

ces immenses richesses que je porte sur moi celui qui praviendra à m'attramer. Je les lui remettrai.

Joolooli nolonoololee...Joolooli".

Aussitôt, toi tu commençais à lui courir derrière et il courait, courait et toi tu courais jusqu'à t'épuiser et t'arrêtais.

Tout de suite, il disparaissait et tu perdais ta "raison" Il partait voir quelqu'un d'autre.

Parfois, il venait trouver quelqu'un dans son champ et l'interpellait

"Eeh ! toi là-bas qui cultives ton champ !!"

Dès que celui-ci le suivit, il recommença à courir, celui-ci le suivait, et courait jusqu'à mourir de fatigue et s'arrêtait. Et il devenait fou à son tour.

Il le répétait chaque fois - un jour, un veill homme l'apprit et dit au gens de son village.

"Vous êtes tous fous!!... mais moi, le jour où il me le dira

"je réussirai" m'emparer de ses richesses" les gens lui répondirent : "Toi?... Celui-

ka def nag ba benn bes, am benn góor  
gu ka degg, ni waa dëkëm :

"Yeen daal da ngeena dof, waaya man  
dey bes ba maka woxee dinaa jot ci  
alalam ju"

Nuneka : "Yaw! Kii!!!... doo ci jot.  
kii def na lu ëp fukkinit Nëpp dof..!  
Yaw nga ne di nga ci jot...".

Góor ga ni leen : "baax na... Man dey  
bu egsee sama tool dinaa ca jot... di-  
naa ca jot wala"

Nu ne ko : "Du dëgg" Mu ni leen :  
"Baax na, ga booba..." bes rek saa wa-  
ay genn wallu nit jogge ca nëw ne :  
"Eeeh !!... Boroom tool jërëjëf waay"  
Góor ga ne mekk, mu ne ko : " Boroom  
tool yaw laay wox de !" Mu ne ko : "  
Aaaham ?? !!" Mu ni ka : "yaw la  
wox, jërëjëf" Mu ni ka : "Sama nopp yi  
baaxuni de, degguma lingay wox..."

Dal di koy fay, boroom tool ba puus si  
Mu ni ka "jërëjëf !!"

Góor ga ne ka : "Degguma ci dara, sa-  
may nopp yi danoo baaxul"

Mu nêwëti ba gënn koo jege ni ko : "Jë-  
rëjëf!..."

Mu di ka nag, di ka nag, di ka naq bu  
mu gënn ka jege rek, boroom tool ba  
dal di sempi ileeram rek dal di ko  
kay naf ci loos.

Mu ni ci suuf dall, dal de daanu. Mu  
dalde tekki wurus wi. Te fekk booba  
moom amul dara, dara, dara. Tekki wu-  
rus wa, tekki lepp delu ca penc ma, ni  
boroom dëkk ba ;

"Joolooli nolonooloolee..."

Ray naabo, jël alalam jaa"

Nu ne ka : "Woxuloo dëgg!..."

Mu yobbu leen famula raye, genne alal  
ja won leen. Nettalileen na mu def  
ba ray ka, jël alalam toog...

FOOFU LA LEEB DOXE TABBI GEEJ

BAKAN BU KA NJEKA FOON TABBI AJANA.

là ?... tu ne pourras jamais le rattraper.  
Il l'a fait à plusieurs dizaines de person-  
ne. Et elles sont devenues folles!..."

Le vieil homme leur dit : "c'est bon!...  
je sais que le jour où il viendra me trouver  
dans mon champ, je l'attraperai, je l'attrai-  
perai à coup sûr!". Les gens lui dirent :  
"ce n'est pas la vérité!..." Il se tut a-  
lors et pattit...

Un jour l'ami "moitié-homme" arriva et trou-  
va le vieil homme aux champs. Il lui dit:  
"Eeeh toi qui cultives ton champ, je te sa-  
lue!". Alors l'homme se tut et fit comme  
s'il ne l'avait pas entendu. Il rédit :  
"toi qui cultives ton champ, c'est à toi  
que je parle". Celui-ci lui dit : "Aaahan ??  
!..." Il lui dit "c'est à toi que je m'a-  
dresse, je te salue!..."

Le vieil homme lui dit alors : "mes vieilles  
ne sont pas bonnes, je n'ai pas bien entendu  
ce qui tu as dit...", il lui répondit et  
s'approcha de lui et lui dit encore.

"Je n'ai pas bien entendu ... mes oreilles  
ne sont pas bonnes" Il essayait ainsi de le  
tromper et quand "moitié-homme" était si  
près de lui. Il s'empara de la hilaire (la  
houe) qu'il avait planté à ses côtés et le  
frappa violemment à la nuque. Alors il s'af-  
fala, tomba, sur le coup. Il enleva alors  
l'or qui lui entourait le corps. En ce moment  
là, le vieil homme était pauvre, très pauvre  
même. Il prit alors toutes ses richesses, se  
dirigea sous l'arbre à palabre du village  
et dit au roi en chantant la chanson que chan-  
tait "moitié-homme"

"Joolooli nolonoolooli

Je l'ai tué et j'ai pris toute sa richesse!"

Il lui dirent : "non tu n'as pas dit la  
vérité !" Ils les amena alors jusqu'à l'en-  
droit où il venait de le tuer et leur mon-  
tra son trésor. Il leur raconta alors com-  
ment il l'avait fait retourna au village avec  
son trésor...

LE CONTE S'EN ALLA ALORS, SE JETER DANS LA  
MER.

LE PREMIER QUI L'AURA RESPIRE IRA AU PARADIS.

Raconté par : Sukeyna Wadd (58 ans)

domiciliée à : Saint-Louis (R.S.)Ethnie : waalo-waalo (Wolof).

"Xanju dem na,  
Xanju demba yeey na  
Xanju dem na  
Teen ba dëy na,  
Yalla yaana, Boo demee neel  
Sa yaay, xanju deena"

...Woy wi ma woy leegi, woyu ~~rosaan~~,  
ndax ca sa ñuy maam la woon. Li ka  
waral mooy nekk gu rafett gi xanju  
ak yaa Ndate nekkoon ca jamono...  
Xanju ak yaa Ndate da ñu nekkonn ay  
xaritt yu yalla boole woon. Nu dooni  
gone yu ndaw di and, di and ba doon  
ay jang yu matt Sey... Yalla def ñu  
jèk bëg Xanju...Nu maye ko.

Guddi ga nu ka waree jebële, mu woo  
xarit ba yaa Ndate ni ka "Yaa Ndate  
!... Su ñu and gii du tay la, ba ñu  
dee gune ba sunu jonni yalla tay,  
dara masul séq suñu digënte lu dul  
dëgg, jamm ak teranqa... Waaya doom  
nday, dama am lu ma tiis loo xamni  
dama xamal fu ma kaa woxee... Lii  
ma sumb tay jaq na lool sama gacee  
juddu ci..."

Yaa Ndate nika : "Sa gacee, man du  
ma ka teewe, su lay dal di na ma  
fekk saax... Doomu nday lu la nara  
tegg googu gacce lan la ??..."  
Xanju nika ; "tay la ñu may jebële,  
te man dama dootul ndaw loolu yaa  
Ndate moob sama bopp rëk, rëk!!..."  
Noonu daanu ci suuf xataraayu, jooy!  
... Yaa Ndate yëkëti ka, nika "nop-  
pil". Mu tambali di ka dëfël ba mu  
noppi, mu ni ka:

"Mu ñël... xam nga, lu muy def... da  
nga may wox li ngay sol bu ngoone  
ma sol lu ni mel... Bu booba soo  
démée ba sa bajan sang la, ñanal la  
ba jebële la don des, nga taggooni  
da ngay dem ca wanag wa, soo dikee  
di nga ma fa fekk ma laxatu,... bu  
ka defee, di na la wuntu ca neeg ba,  
tëdd fa nga waroon tëdd..."

Ngoon ga jott, ñu defar xanju, sang  
ka ... du gël neeg ba, fekk jëkër ja  
tëdd di xaar ñu jëbël ka sox naam...

"Xanju est partie  
Xanju Demba a raison  
Xanju est partie  
Le puits s'est tari  
Dieu est grand... quand tu iras,  
Tu diras à ta mère  
Xanju est partie..."

Cette chanson que je viens de chanter, est  
une chanson traditionnelle, cela date de  
très longtemps de nos ancêtres... On la  
chantait à cause de la belle union qu'il y  
a eu dans l'histoire entre deux femmes Xan-  
ju et Taa Ndate.

Xanju et Yaa Ndate étaient des amies que  
DIEU avait unies. Elles s'accompagnaient  
depuis qu'elles étaient de petites filles  
elles s'accompagnaient jusqu'à ce qu'elles  
deviennent des jeunes filles, prêtes à se  
mairer... Dieu fit que ce soit Xanju qui  
fut la première à être fiancée, on la donna  
en mariage...

La nuit, où elle devait être "livrée" à son  
mari, elle appela yaa Ndate, son amie et lui  
dit :

"Yaa Ndate!... notre amitié ne date pas d'au-  
jourd'hui ; c'est depuis notre tendre enfan-  
ce... rien de vilain n'a existé entre nous,  
si ce n'est la vérité, la paix... Mai ma  
soeur, mais ... j'ai longtemps couvé en moi  
quelque chose que je ne sais où le dire  
et à qui le dire... ce que j'ai entamé au-  
jourd'hui, reste de ne devenir pour moi  
qu'une grande honte!"

Yaa Ndate lui dit : "je ne survivrai pas à  
ta honte... quand tu auras honte, moi je  
serai déjà morte. Dis moi ce qui te tour-  
mente, qu'est qui risque de faire ta honte?"  
Xanju lui dit : " C'est ce soir que je se-  
rai "livrée" à mon mari... je ne suis plus  
fille c'est cela Yaa Ndate qui m'a fermée  
la tête"

Elle tomba alors à terre et fondit en larmes,  
elle pleurait ... Yaa Ndate l'aida à se re-  
lever et lui dit : "Cesse de pleurer..."

Elle la consola jusqu'à ce qu'elle cessa  
de pleurer. Elle lui dit :

"Du courage !... Tu sais ce que l'on va  
faire, tu me diras ce que tu porteras, je

.../...

Ci biir lëndëm ga, xanju dal di mu roo sërëm, taggu bajan ba ni dafa bëgg dem ca wanag wa. Nu nika demal, mu dem... bamu eggee ca wanag, dal fekk yaa Ndate nga sangu mu mitam di ka neg. Mu duggu si, yaa Ndate daw wuutu ka ca biir meeg ba, téd-d fa Xanju waroon téd-d...

Ba njël jottee, na ka ganaar ya nodd, yaa Ndate joog nank bayi jèkër ja fu mu téd-d di nelaw, rocceku ndank, dem ca wanag wa, woo Xanju... Kooku daw duggu ca neeg ba, yoot téd-d ca ganaaw jèkër am. Ni tuuti bajanam fëgg bunt ba, ubbi duggu, seet seru ndaw sa ; fek fa la mu fa doon séentu, mu xaacu, woote ñëpp ñëw ndënd ya rëkk ñu teral xanju, teranga ga jang bu terali ñoñam, yelloo...

Nu teg ca ay weer, am beneen waay bu bëgg Yaa Ndate, ñaan si ka ñu may ka ka.

Mu des nak leegi ñu war ka jebële moomitam. Yaa Ndate jaax le lool, tēju di jooy, jaax le lool...

Ba xaaju guddi ga jottee, rabu reew ma feeñu ka, ci jëmubenn magatum jageen ni ka :

"Dafalal sa xel... li la taxa tumuranke nii tay, sa ngor ra la ka teg waaya du doon looy reccu!... Faral say rangoon, ndax di nga doon jang naari yoon... Di nga doonaat jang ni nga doone woon!"

Ñu jebële ka moomitam, ba guddeem jottee, mu doon jang!!!...

Nu teg ay atti aat, ñaari xarit ya magg ba ami njaboot. Am saah, bekoor dal ca reew ma, xiif mu mettee metti... nit naag mala yay dee...

Benn ngoon, Yaa Ndate yabal doom ju jigéén nika :

"Demal ma ca sa tanta xanju, nika, na la may us pepp ak ndox, lu ma leen defale reer... Yobul ndab li te lagg ca moom... gaawal te ñëw..." Yalla dafa defoon ni xanjoo ka èppo-on wërsëk, seyëm ma gënoon na naat

...

Xaleba ñëw ndeysaan ! dik ca Xanju wox ka la ka yaay ja yonee woon... Waya sëytaane bare na doole ... Xanju ne gone nga

mettrai des habits pareils... Alors tu attendras jusqu'au moment où ta bajan aura fini de te laver et de prier pour toi et qu'il ne restera plus qu'à te "livrer", tu demanderas à sortir pour aller aux toilettes, quand tu y seras, tu m'y trouveras cachée, ainsi je retournerai te remplacer dans la case, j'irai droit coucher là ou tu devais toi même te coucher..."

La nuit tombée, on prépara Xanju, lui fit le bain rituel et l'amena dans la chambre où l'attendait son mari...

Dans l'obscurité Xanju prit son pagne et se couvrit le corps et demanda à sa bajan de lui laisser sortir pour aller aux toilettes. On l'autorisa à aller... Elle sortit...

Quand elle entra dans l'enclos réservé aux toilettes elle trouva Yaa Ndate blottie dans un coin, recouverte elle aussi d'un pagne. Elle l'attendait... Elle entra, Yaa Ndate se précipita dans la case et se ccoucha derrière le mari...

A l'aube, le premier chant du coq retentit,, yaa Ndate se leva doucement laissa l'homme entrain de dormir encore, se glissa furtivement dans l'enclos et appela Xanju... Celle-ci courut aussitôt dans la chambre et se coucha et marcha sur la pointe des pieds et se coucha derrière son mari... Quelques instants après la bajan vint taper à la porte de la case, l'ouvrit et entre. Elle regarda le pagne de la fille et y trouva ce qu'elle espérait y trouver... Elle s'exclama alors et appela les autres membres de la famille qui accoururent... Ce fut l'allégresse, les tams-tams retentirent. On honora Xanju ; on lui réserva la Teranga que méritait la fille qui honorait par ce geste tous les siens... Des mois passèrent, il y eut un autre homme qui voulait Yaa Ndate pour épouse. Il vint demander sa main, on la lui donna.

C'était maintenant à son tour d'être "livrée" Yaa Ndate était vraiment inquiète, elle s'en ferma à longueur de journée et pleurait sa détresse.

Au beau milieu de la nuit, la génie du vilage lui apparut sous la forme d'une vieille femme qui lui dit :

"Ne t'inquiètes pas ! Ce qui fait ton malheur aujourd'hui, tu le dois à ton Ngor ton sens de l'honneur et ta noblesse ; mais tu ne le regretteras aucunement!... Essuie tes larmes car tu seras fille deux fois... Tu seras fille

"Soo demee neel sa yaay, maye kenn mënu ci dëk, li ma desal ci pepp sa- ma njabootu bopp gi la ka dencal... ni ka itam amu ma ndox, teen ba dëy na... Lakal na ma lool ci ñaan !..."

Dal di janni xaleba, dak ka Kadar gaag naxadi deratt ga mu wox tax xaleba gaddu loxoom di jooy, di jooy ba dugusi ca kër nga. Noonu mu dal di nettali nday ja la ka tanta deff...

Yaa Ndate ni dënn, xol ba jeex, mu wi-cëx bopp ba ni xaleba.

"Delul ca say tank!... soo demee nga- ni Xanju ; bu mu fatte !! Teen bi gönoon nafee dëy ma root, rottaleel ka... wox ka loolu ba mu dégg ka!..."

Xaleba ñikk ni Xanju.

"Sama yaay neena bul fatte!!! ndax teen bi gönoon na fee dëy mu root, rootaleel ka..."

Rek xanju taf loxo ya ci nopp ya, dal di xaacu, daw wutti teen ba ni ca mentañ !... ; doom bu jigeen ba mu toogaloon daw momit ni bërett ni ca teen ba yulub...

Xaleba daw delusi, nettali yaay ja, li mu tewee ca kër googu le, rek xanju daw, doom ji daw topp ca, ñu egssi ñoomitam ni ca teen ba yulub Fala ñu gam, ñoom ñëpp...

Loolu waral woy woowu.

Comme tu l'auras été la première fois" Sa nuit arrivée, on la "livra" elle aussi, elle donna entière satisfaction à tous ; elle était fille!

Des années et des années après, les deux amies grandirent encore et eurent des enfants... Vint une époque où la disette tomba sur le pays, une faim dure... homme ey animaux mouraient ...

Alors un soir, Yaa Ndate envoya sa fille et lui dit :

"Va voir ta tante Xanju j dis lui de te donner un peu de mil et dé l'eau... avec ça je vous préparerai à manger ce soir... Amène ce récipient là et va vite la voir" Dieu avait fait que Xanju était beaucoup plus chanceuse que l'autre, son ménage était plus heureux plus florissant.

L'enfant accorut Ndeysaan ! et dit à sa tante Xanju ce que sa mère lui avait demandé de lui dire... Mais seytaane est puissant!...

Xanju dit alors à l'enfant :

"va dire à ta mère qu'on ne peut pas vivre son temps à donner... le peu de grains qui me reste je le réserve à ma famille, ma propre famille..."

Dis lui aussi que je n'ai pas d'eau, le puits s'est tari!... Elle m'agace par ses demandes"

Elle renvoya ferme la fille...

La hargne et la colère avec lesquelles elle la fit avaient fait que l'enfant avait porté son bras à sa tête et pleurait, pleurait jusqu'à la maison.

Alors elle raconta à sa mère ce que lui fit sa tante.

Yaa Ndate resta silencieuse un moment son coeur se rongea, elle remua la tête et dit à l'enfant.

"Retourne sur tes pas !... si tu seras chez Xanju dis lui de ne pas oublier !... car le puits à pourtant une fois été plus sec et jour là, elle t'avait servi en eau avant même d'avoir pensé à le faire pour elle".

Aces mots, Xanju mit ses mains à ses oreilles et hurla elle courut vers le puits et y plonger, sa fille qui était là assise à côté d'elle se leva brusquement et courut et plonger dans le puits à son tour...

La fille de Yaa Ndate courut à toutes jambes, arriva à la maison et raconta à sa mère les scènes dont il venait d'être le témoin, alors Xanju detala, sa fille la suivit, elles arrivèrent au puits et s'y jetèrent .

Ainsi elles finirent toutes !...

C'est pour cela qu'on continue jusqu'à ce jour à chanter cette chanson.

C. 11

"Mbaam mi bëgoon dëkk ci kër nit"

"l'Ane qui voulait vivre au sein des hommes"

Texte : Archives du Centre d'Etudes et des Civilisations  
C.E.C. Dakar.

(Transcrit par Alioune M'Boup, traduit par nous-mêmes).

Dafee amoon; ci jamano yu njëk ya; benn waay bu am alal, tedi ku xamme kii dara manke wuko. Ay toolam, kenn manul jeexal. Coggali nagam, dunu jeex dunu xaaj.

Waaja, jekki jekki ne moom dafa ja-bar ju amul legett.

Waa reew ma yepp jog diko seetal, jigeen ju mel noonu. Nuy seet di set lu tol noy weer. Wante dara ! Benn mbaam degg wax ji. Gudd noop dal di dajale mbokam yi ni leen -Dama bëgg sopiliku, benn jigeen bu rafett, te amul legett, ndax waju bari alaji, takk ma. Bu ko defee, ma mana jël ci alalam ju dileen ko ën dill. Moromam yi yepp deg wax ju, deggo ci seen biir, dal di koy ñaarnal.

Sa waay gudd noop, defaru ci guddi gi, dem ca ssen buur, mu sopali ko janx boo xam ni bii rafetaay ba dan koy woow, ca reew ma yepp.

Bako waja, degge, mu yonnee ; Bi xalebi ñewee, borom alaji seet ko ci k kaw ba ci suuf ; tubaar fa kalaa. Ya-ram wi, ratax, leer, set, nooy. Ben legett ne ci. Borom alal ji dal di koy tak ca saasa.

Nu toog lu toolni netti weer, sey bi neex lool. Jabar ji tambali di fuy moomi itam. Dal di fatte mbokam ya Leeg leegi, ben mbokam, doxantu ba ci wettu kër gi, aw ci wettu neegam, yoo, ngir mbok mi gis ko. Waaye dara.

Mbook yi dal di dajaalo, dem ca seen buur, wax ka seen tawatt.

Buur ba neleen : "Da geen di dem seti ko Kër gu ngeen ag rek dal di woy li.

"Fari dañan, dañan rippo (bis)

Fari du jeegu nit, mbaam lawoon  
Yaay, mo Fari neku fee

Ngir mbaam la woon, rip rip-rip-rip"  
Bu ko defe, bu ko degge, dana new ci yeen, te bu ñewee ci yeen dina sopiliku mbaam.

Nooma itam, daal di dem-Kër gu nu dugg rek daal di woy wi.

"Fari dañan, dañan, rippo - (bis)

Fari dañan, dañan, rippo - (bis)

Il y avait autrefois, un homme qui était riche. Rien ne manquait à cet homme. Ses champs, personne ne pouvait les compter. Ses troupeaux de vaches étaient infinis. Cet homme, un jour, dit qu'il voulait une femme qui n'avait pas de cicatrices.

Tous les habitants du pays, se levèrent pour aller lui chercher la femme qu'il désirait avoir. Ils cherchèrent pendant des mois et des mois, mais rien !!!

Un âne entendit cela - "longues oreilles" (l'âne) réunit alors tous ses parents et amis et leur dit :

"Je veux me transformer en belle jeune fille sans aucune cicatrice, ainsi, l'homme-aux trésors-immenses va m'épouser. Alors, je pourrais prendre de ces richesses et vous en faire profiter".

Tous ses parents-ânes l'écoutèrent, ils s'accordèrent avec lui sur ses intentions et prièrent pour lui.

Monsieur-longues-oreilles, se prépara pendant la nuit, alla voir le roi des ânes ; celui-là le transforma en une jeune fille dont la beauté fit l'objet de toutes les conversations au pays. Tout le monde parlait de sa beauté.

Quand l'homme riche entendit parler d'elle, il dépêcha des gens pour aller la chercher. Quand la belle jeune fille arriva, l'homme riche la regarda de haut en bas : "Tubarfakalla ! (Extraordinaire!).

Son corps était lisse, propre, mou... aucune cicatrice ne s'y trouvait. L'homme riche l'épousa aussitôt.

Ils restèrent ensemble pendant trois mois, leur ménage était agréable. La femme commença, elle aussi, à se sentir tellement à l'aise, qu'elle fut dévergondée. Elle oublia ses parents et assis-anes.

Quelque fois, un de ses parents venait roder aux alentours de sa maison, derrière sa chambre et brayait pour que leur semblable devenu épouse de l'homme riche l'entendit mais rien!!!

Les parents se rassemblèrent et partirent voir leur roi et se plaignèrent du comportement ingrat de leur parent. Le roi-des-anes leur dit :

"Vous irez la voir, dans chaque maison où vous entrerez, vous chanterez cette chanson :

Fari dañan, Fari dañan rippo  
Fari du jeegu nit, mbam lawoon

.../...

Borom kër gi neleen, dangeen di jall  
a ca kanam.

Nu diko deff, diko def, ba agg ca  
kër Fari :

Ba leen Fari deggee, mu dal di genn,  
sopiliku mbam and ak ñoom ba ca  
bïr tool ya.

Nu nekk fa, di fo, di rée, ak lekk  
ci ñax mi.

Bu ngoon jottee mu dal di daw, dem  
kërëm, bala jëkër jee delsi-moom  
mi nga xamni daanika dufu yendu,  
ndax nekk ci all bi, di toppato ala-  
lam ay ñam, ak xaalis, ak leep lu  
mbaam bëgg.

Ba benn bës bu nek. Fari itam, tam  
bali dileen indi waleel ay ñam, ak  
xaalis ak leep lu mbaam bëgg.

Ba benn bës, benn naar, seettu waa-  
le Fari, ni muy def ak ni muy sopi-  
ko mu wax ko jëkër ji - Kooku gëmu  
ko.

Naar bi neko : "Nanga laxu seettu ko"  
Jekër ji benn bes, neko dafay tukki  
fu sori, tey jii, dina xawa guddee  
Fari neko : "waaw".

Jëkër ji dem, ba waxtu wiko naar  
bi waxoon, mu ñëw laxutu, bembërëp  
di xool Fari.

Ba waxtu wa jotte, mbam ya ter si,  
wooy wooy wa, Fari genn, dal di sopi-  
liku mbaam and ak ñoom, dem ca tool  
ya.

Ba woxtu ñibisi jottee mu ñëw, toog di  
xaar jëkër ji.

Saa waay ñëw, mel ni lu ci xamul da-  
ra - Dal di bayi, lu tool ni ñaari  
ayu bes.

Ben ngoon, jëkër ji ne ko : "Man dal  
dama am benn woy wu ñu daan woy bi  
ñuy xale" Fari ne ko : "Man dal da-  
naa am benn woy wu nu daan woy bi nuy  
xale". Fari ne ko : "ban woy la ?"  
Jëkër ji neko. "Fari dañan; dañan  
rippo (bis)

Fari du jeegu nit mbaam la woon

Yaay mo Fari neku fee

Ngir mbaam la woon, rip, rip, rip"

Fari neko "Nijaay, woowu woy dey soo-

Fari danan, Fari danan rippo

Fari du jeegu nit, mbam lawoon

yaay mo Fari neku fee? Ngir mbam la woon

(Fari n'est pas une femme d'homme! C'était  
un âne mère, Fari est-elle là ; Fari la fem-  
me qui était un âne ? "

"Comme cela, ajouta-t-il, elle viendra à vous  
...en venant à vous, elle redeviendra à nou-  
veau un âne"

Alors ils partirent, dans toutes les maisons  
où ils entrèrent, ils entonnèrent le chant :

"Fari danan, danan...

Fari danan, danan

Fari danan, danan (bis)"

Le maître de cette maison sortait et leur  
disait d'aller encore plus loin... Ils le  
répétèrent plusieurs fois et arrivèrent en-  
fin dans la maison de Fari.

Quand Fari les eut entendu entonner le champ,  
elle sortit aussitôt, se transforma en âne  
et partit avec eux jusqu'aux champs.

Ils restèrent là à trotter, à se gambader, à  
jouer à rire et à manger de l'herbe.

Le soir venu, elle courut et retourna à la  
maison avant que son mari, ne revienne. Son  
mari ne passait presque jamais les journées  
à la maison, il était toujours dehors pour  
s'occuper des biens immenses qu'il avait.  
Les ânes refaisaient presque toujours la même  
chose. Fari commença alors à veiller avec  
plus d'égard sur eux, elle leur apportait  
nourriture, argent et tout ce que les ânes  
aimaient.

Un jour, un maure observa ce que faisait Fari,  
il la regarda se transformer. Il partit le  
raconter à son mari. Celui-ci ne le croyait  
pas.

Fari revint au soir comme d'habitude, et res-  
ta à attendre son époux.

Ce dernier, vint, fit comme s'il n'en savait  
rien. Il laissa s'écouler le temps et pendant  
deux semaines.

Un soir, son mari lui dit : "Moi... je viens  
de me rappeler une chanson que nous chantions  
quand nous étions enfants". Fari lui demanda  
"quelle est cette chanson ?"

Le mari entonna :

"Fari dañan dañan rippo

Fari du jeegu nit, mbam la woon

Yaay mo Fari neku fee.

Ngir mbam la woon rip - rip - rip -"

kou woy leegi nga ñak jabar"  
 Jëkër ji diko def, di ko def, ba  
 benn ngoon, mu tambali woy wi.  
 Fari tambali di sopeeku, di sopeeko  
 Jëkër di woy, Fari di sopeeku ba do-  
 on mbaam ma mu doo noon.  
 Ba mu la defee mu daal di daw dem.  
 Fari daal di xam ne kenn manul genn  
 xeetam.  
 Jëkër ji itam, daaldi xamne lu ma-  
 na am rek moy am.  
 Fala leep jooge jeex  
 Bakan bu ko njëkë foon tabbi ajana.

Fari lui dit :

"Nijaay (mon oncle) cette chanson là, si  
 tu continues à la chanter, tu vas bientôt perdre  
 ta femme".

Le mari se tut ; il resta pendant longtemps ...  
 un soir il recommença à chanter la chanson. Fari  
 commença à se transformer. Le mari chantait,  
 Fari se transformait jusqu'à redevenir l'âne  
 qu'il était auparavant.

Alors, il trotta et s'enfuit.

Fari sut alors qu'il était impossible de vi-  
 vre ailleurs qu'au milieu de ses semblables.  
 Le mari lui aussi apprit ainsi que c'est ce  
 qui est faisable qui toujours se fait.

AINSI LE CONTE S'EN ALLA ET FINIT...

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

\* La fille qui ne voulait pas pour époux un homme qui a des cicatrices

Texte : recueilli par Seynoul N'DOYE à Taïba NIANG

auprès de Serigne Mor NIANG (agé de 41 ans)

(Archives du département de littératures et des civilisations de l'IFAN).

Trancrit et traduit par nous-même.

Dafa fi amoon benn dèk boo xamni bu naaton la ; bu bare woon ay xeewël ca biir dèk boobe nak, amoon na fa benn xale bu jigéen bu rafett ta rafett bu ni wonn du sey ak ku am legëtt.

Ku ~~ñ~~ew rek bayam ni ka "demal ca biir wanag wa nga seet ndax am na legëtt". Moomit bu ka seete rek delusi ni ka : "Ki am na legëtt".

↙ \* Nōonu muy ñew, garab gu mu romb ci yoon wi mu sopeeku nit garab gu mu romb romb mu sopeeku nag, xar, mba bég.

Ba mu eggee ca kër xaleba, baayu xaleba ni :

"Ndey, demal ak waaji ca wanag wa nga seet ndax am na legëtt Ba xaleba delusse ni :

"Baay ki de amul benn le gëtt"

Baay bi ni ka : "Koon de moy sa jékër ..."

Maggu xale bu jigéen bi ni : "ndey ki du nit, ci rab la, ci du nit..."

Kenn degg lu wu ko. Nu may xalebi waa ji.

Bes boo bu ray na nu ay bég, ay nag gir def xawaare bu mag bu reey - Ca èlèk sa, waaja ni baayu xale ba :

"Man dama bëgoona dellù kër ga ; te bëgoona yobbaalé sama jabar".

Baayu xaleba ni ko wox nga dëgg, Nu dal di waajal xaleba, joox ko ay bëy ay nag. Xale ba dal di andal ak jèkèrèm. Nu dal di dem.

Bèrèb bu nu romb ay nit dal di joojee ci noom dellù fa nu neekoon ne -kaat ay garab. Xalebi jaaxle lool dal di ni : "Waaw sama nijaay, suñu lang gi de bareetul, fu nu romb rek am ñu fa joojee duggu ci al bi, loolu lu ko waral ...?"

Mu ni ka : "nañu dey da ñuy delu ci seen dèk, nun egga gu nu fu ñu dèk" ..

Nuy dem, di dem, di dem, ba egg ci booru jeeg, waaji niko :

"fi mooy sunu dèk..."

il y avait un pays qui était florissant où les richesses existaient en abondance. Dans ce pays-là, il y avait une jeune fille qui était très belle ; elle disait qu'elle ne voulait pas se marier à un homme qui a des cicatrices.

Quiconque vient, son père lui dit "Va voir là dans l'enclos pour la toilette, si ou non il a des cicatrices". Ainsi chaque fois qu'elle avait regardé et revenait pour dire : "Celui-ci a des cicatrices".

Un jour, un serpent entendit parler de l'histoire de cette fille depuis la brousse où il se trouvait, il se transforma en un beau jeune homme. Il se dirigea vers ce pays et dit qu'il voudrait la belle fille pour femme. Pendant son voyage, chaque arbre qu'il croisait se transformait soit en homme, soit en bétail, vache, moutons ou chèvres.

Quand il arriva à la maison de la belle jeune fille, son père (celui de la fille) dit : "fille, va avec cet homme là--bas dans l'enclos pour la toilette, regarde si il a ou non des cicatrices".

La jeune fille revint et dit :

"Père, celui là n'a aucune cicatrice !!!" Le père lui répondit : "Donc, c'est lui que tu auras pour mari..."

L'ainé de la belle jeune fille leur dit :

"...Celui là n'est pas un homme, c'est un rab ... C'est un rab, il n'est pas un homme"

Personne ne voulait l'écouter. On célébra le mariage, la fille fut donnée à l'étranger. Ce jour-là, on tua des chèvres, des boeufs... pour faire une très grande fête. Le lendemain, le nouveau marié dit au père de la fille "Moi..., je voudrais maintenant retourner dans mon village et je voudrais ramener ma femme"

Le père de la fille lui répondit : " tu as raison" On fit les préparatifs de départ pour la fille ; on lui donna des chèvres, des vaches... La jeune belle fille accompagna alors son mari ; ils partirent...

En route, chaque fois qu'ils arrivaient à un endroit, des gens parmi ceux qui les accompagnaient se séparèrent d'eux et retour-

.../...

\* Ab jaan degge ka ca sopaliku nek waxambaaru bu go'ora yiw..

Nom ñaar nu dëk foo fu lu yagg. Benn  
bes waaji woo ndey ni ko :

"Maa jü dem rëbi, wante su ma sooye  
yaw laay lekk"

Mu dem rëbbi sooy. Bamu delu see woo  
nday dal di tambali di ko modd.

Benxale bu goor doon rombë, gis  
jaan ja di modd xaleba. mo nëw ray  
jaan ji geene xalebi. Noonu bëy yak,  
nag yak leep genaat. Nu dal di anda  
ak mala yooyu dal di ñibisi

Ci yoon wi mu tassanteek maggu xale  
bu jigeen bi mu koy walusi. Bi nu ek-  
se ci kër noom natt, xale bu jigeen  
nettali bayam li mu jiis yëpp, li mu  
dai yëpp.

Baay bi dal di may xale bi waaji ko  
musël

Foofu la leeb dooxe tabbi géej

Bakan bu ka jëkë foon tabbi Ajana.

nèrent là où ils étaient ils redevenaient  
des arbres... La fille stépéfaite s'inter-  
rogea :

"Mais Nijaay (littéralement oncle, c'est  
ainsi que les femme wolof appellent leur mari)!  
Nijaay, nos rangs se dessèrent de plus en plus  
... chaque fois qu'on arrive quelque part, des  
gens parmi nos suivants, se détachent et dis-  
paraissent dans la brousse..."

Son "mari" lui dit : "ces gens là sont retour-  
nés chez eux!... nous, nous n'avons pas encore  
atteint notre village..."

Ils marchèrent, marchèrent, marchèrent... et  
arrivèrent au bord d'une mer, sur une plage  
l'homme lui dit : "C'est ici où nous habi-  
tons..."

Ils habitèrent eux deux là-bas pendant long-  
temps. Un jour, l'homme appela Ndey (c'est le  
nom de la fille) et lui dit :

"Je vais chasser, mais si je reviens bredouil-  
le c'es toi que je vais manger"

Il s'en alla à la chasse et revint bredouille.  
Alors, il appela Ndey et commença à la dévorer  
à la manière des serpents (il était en fait  
redevenu le serpent qu'il était...)

Un jeune homme qui passait là par hasard, a-  
perçut le serpent qui dévorait la fille.

Il arriva, tua le serpent et sauva la fille.

Alors, les chèvres, les boeufs... toutes les  
richesses ressortirent à nouveau. Ils revin-  
rent au village accompagnés de leur bétail  
et leurs trésors. Sur le chemin du retour, ils  
croisèrent le frère aîné de la fille, qui  
courait à toute vitesse pour venir sauver  
sa soeur.

La fille raconta alors à son père, tout ce  
qui lui était arrivé et tout ce qu'elle avait  
vu.

Le père donna la main de sa fille au jeune  
qui l'avait sauvée.

AINSI LE CONTE S'EN ALLA ET S'ENGOUFFRA  
DANS LA MER.

LE PREMIER NEZ (1) A L'AVOIR HUME IRA AU PA-  
RADIS

(1) "NEZ" le mot wolof bakkan a, en wolof une  
double signification. Il désigne qussi bien  
l'organe respiratoire qu'est le nez que la per-  
sonne elle-même. Là, il devient un synonyme  
de "NIT" qui signifie "l'homme".

Kumba amul ndey dem rafeta rafeta rafet ba nga xamni rek mara daytaali Ni mu rafete noonu la Kumba am ndey ñaawe ; ñaawa ñaawa bay taq ci làl. Kumba am ndey nag moom, yaayam deena, te nag moom noo rafet. Bu nu ande dem ca teen ba rek, nëpp naan "ay kii moo rafet. Ay Kumba amul ndey moo rafet... Kumba amul ndey, ndeysaa, moom daal bu yaayam doon dund cat dina ko gënn japp. Catam daal mooy li yaayam dee rek, ngg xamni daal amul kenn ku ko topatoo ..."

Bu ñu yannoo ñew mu ne : "yaay, yaay waa teen ba de nee na ñu Kumba amul ndey moo ma daq, moom dafa rafet, moom daal bu la xolee sax ngay bëggë dee ndax rafetaayam.

Ndey ja ne : "Ahan?... loolu la ñu wox?... " Mu ne "Waaw" Mu ni seen baay : "Samba, Kumba amul ndey daal, Kom waa teen ba nee na nu dafa rafet da ngay bënn benn bët bi mbaa nga xamni, bu goone doo tapp ci sama feru gataq gi..." Mu ne ka : "Aa... loolu kay yombana..." Dal dee tangal benn rabbu ba mu tang mu dal de bënn bët bi.

Ca suba gaati, ñu demaat ca teen ba. Waa teen ba ne : "Moyyeen !... Kii ni mu ñewe nii ? Yaw leer gii nga ? Moo yaw looy mel nii ? ... Eey waay xalebi le moo rafet ndeysaan !... Ñu dal di ni bi mu ne : "Waa teen bi neena nu tay la gënna rafet". Mu nee ti jëkër ja : "Wax ci kat, waa teen ba ñoom ba leegi baa gu ñu ko. Nee na ñu moom sax tay la gënna rafet, te boo jekkaliwul beneen bët bi, de doo tapp ci sama feru gataq gi..." Mu ne ko : "Aa... loolu kay yombana ..." Dql di dem yeggali beneen bët ba, muy tunun tununi buy rooti.

Ba mu demee ñu ne : "Eey... Waay yeen xolleen rek ni muy doxe, moom de ni muy def leegi sax moo gënati rafet, xool leen moom daal ni mu rafete, xool leen loxom bi mu takk lamu xaalis bi, moo gënna rafet sax..."

Il y avait une jeune fille dont la mère était morte. Sa tante (la marâtre) chez qui elle vivait était très méchante, elle la battait chaque fois et durement...

La fille était fatiguée...

Un jour, la fille oublia par mégarde une cuillère. Sa tante lui dit : "va la laver à la mer de Daayaan Ndeysaan ! (1) l'enfant prit la cuillère et partit pour la mer de Daayaan.

Elle marchait, marchait, en route elle rencontra deux biscuits qui se poursuivaient. Elle s'agenouilla et les salua poliment. Chacun des deux biscuits brisa une partie de lui-même et la lui donna et pria pour elle.

"Que DIEU (Yalla!) soit avec toi ou que tu puisse être. Elle continua sa route et vite un jujubier qui se récoltait ses propres fruits. Elle s'agenouilla et le salua poliment. Le jujubier récolta de lui-même quelques fruits et les lui donna et pria pour elle.

"Que DIEU (yalla!) soit avec toi où que tu puisse être"

Quand elle s'en sépara, elle continua sa route et rencontra une marmite qui se cuisinait elle-même. Elle s'agenouilla et la salua poliment ; la marmite lui répondit, prit un peu du laax (bouillie de l'il avec du lait caillé) et lui donna et pria pour elle

"Que DIEU (yalla) soit avec toi où que tu puisses être"

Elle continuait alors son chemin et rencontra une personne dont une partie du corps était humaine, (c'était une vieille femme). Elle s'agenouilla et la salua poliment.

La vieille femme lui dit :

"fille... toi tu es une personne polie... Quel est l'objet de tes pas ?"

Kumba amul nday (Kumba l'orpheline) lui dit.

"Grand-mère, je voudrais savoir où se trouve la mer de Daayaan"

La vieille femme lui dit : "Reste avec moi, un moment après tu iras laver ta cuillère, cette mer là se trouve là derrière, reste travailler pour moi en attendant le jour de ton retour..."

Alors, la vieille la rassura et lui dit : "ma fille, moi mes enfants c'est les animaux

.../...

Mu ne : "Samba dagg ko !..." Mu ne ko : "Dinaa ka dagg, Kumba kaay!..." Mu ñëw mu dagg loxe ba, looxi bi mu takk lamu xaaalis ba. Mu kay def di dagg cëram ya, di dagg cëram ya, ba bes mu dal de dem".

Nu ne : "Waaw Kumba amul ndey lii de benn xamu ko, lii de cat la. Moom de li ka seen waa kër di def yép, sax ci lay gënn daq. Cëram yëpp dagg na ñu ko, waaya dan". Mu ne : "Waaw leegi nag lan laa kay def." Mu ne ko : "Leegi daal Samba, danu koy ray mu dee bu nu ko rayee, bu dewee, nu suul ko, moonu lan kay def..." Nu dal di ray xaleba, yobbu suul ca almeer ya , ca fa dend ak bameelu yaay ja.

Yalla mi dara tëhul... Ba ñu ko rayee dal di dem yobbu ko ca wettu yaayam, am benn benteñe gu fa saq, gudda gudd ba bëgga dee, ma nga rafet ta rafet... bentene ga daal rafeta rafet ba soo ka xoollee sa yaram dafay daw dafa rataxa rataxi, amul benn siñ-siñ, benn ñagas-ñagas amu ca..."

Bu ñu fa jaare naan : "Nanu noppaliku fii, ker gii daal feeq na... Bilaay kii nit, kii rek la yaala bëgg. Xoolal ni ñu ka raye ak ni keram gi neexe..."

Mu deggati ko ne : "yaay, Kumba amul ndey neena nu benteneen ga, keram ga dafa sedd..."

Mu ne jëkër ja : "Samba koon na ñu ka gorr!..."

Nu dal di xëy dem gorr ka, di gorr suba ba ngoon, mu daanu, ñu dal de kay teg leente noonu.

Ñu jaraat fa. Ba ñu fa jaraatee ne : "Bilaay, Kumba amul ndey, may gu ko Yalla may... Xoolleen rek benteñ eem gi bi nu dajee ak ni ñu teg leente ni mu rafete, xool leen ni mu mel..." Mu deggaat ba ñëw wox ka yaay ji, yaay ji woxaal Samba ni ko : "Ña nu ko lakk, dañu koy lakk !..."

Nu dal di xëg yobbu seen petarol ak seen almett, ba ñu demee taal ka ba mu lakk, ñu dem bayy fa doomu taal ba. Bu ñu fa jaree di dem, dal di tibb ci doomu taal bi yobbu ca taatu teen ba. Bu nu demee toog naan : "Eey, waay Kumba amul ndey a rafet, xool leen rek doomu taalam bi

de la brousse ... mais prends ce grain de mil et pile le..."

Kumba amul ndey, prit le grain de mil, le mit dans le mortier et commença à piler, sou dain le mortier se remplit de mil, elle préparer, sépara la farine du son, prépara un bon cous-cous arrangea jouliment le couvert. La vieille lui tendit alors un os et lui dit "mets le dans la marmite..."

Kumba amul ndey prit l'os et le mit dans la marmite. La marmite se remplit aussitôt de viande ; quelques instants après, elle servit le plat. Elles mangèrent bien, se régalèrent du bon -cous-cous...

Le soir, la vieille lui remit une aiguille et lui dit :

"Quand on sera au lit, quand tu entendras dans la nuit mes enfants bouger, tu les piqueras doucement au corps... il faudra cependant les piquer fort et les blesser..." Kumba-amul-ndey nda bun cela. Elle se coucha avec la vieille.

Quelques temps après, les animaux de la brousse se entrèrent dans la maison. Quand Buki l'hyène entra, elle dit :

"Ca sent la chair humaine, ici..."

Gayndé le lion le gronda aussitôt... alors ils se couchèrent et s'endormirent.

Kumba amul nday, sur recommandation de la vieille prit une aiguille et piquaient finement les animaux aux flancs et au corps.

Les animaux étaient très fatigués... A l'aube ils se levèrent tous et partirent...

Le lendemain, la vieille montra à Kumba amul ndey le chemin de la mer de Daayaan. Kumba partit et lava proprement la cuillère et revint.

La vieille femme la remercia et pria pour elle, quand elle s'appréta à retourner à son village, elle lui remit trois oeufs.

"Celui-ci, lui recommanda-t-elle, tu la casseras à l'orée de la brousse, des richesses infinies en sortiront, or argent et beaucoup d'airbus choses... le second lui dit-elle en le lui montrant, c'est au milieu de la brousse que tu la casseras, des chevaux, des moutons, des chameaux des vaches, des chèvres des esclaves, des soldats des femmes portant des valises de trésors en sortiront.

Le troisième, lui dit-elle, c'est quand tu sortiras de la brousse que tu la briseras, des animaux sauvages en sortiront ... quand ils sortiront les soldats de ta suite les extermineront tous..."

Ndeysaan, Kumba amul ndey, fit cela exactement comme cela lui avait recommandé par la vieille. Elle arriva au village...

jogg ci benteneem ga saxoon ca almeeram ba, ni mu rafete dafa weex tall. Lii daal kenn xamul lan la, day nirog fariñ sax..."

Mu dal di koy deggati dal dee dem ni yaay ja :

"yaay de bayyi gu nu ka, neena nu doomu taal ba ngeen lakkoon moo gëna tee rafet...ba danu koy tibb sax di yobbu ca taatu teen ba di ka seetaan !..." Ndaw sa' neeti : "Samba woɗ ci ..." Mu ne ko danu koy jéri ji geej, bu subaak jamm jotee, nu xëy yennu sunuy ndab..."

Ba ñu deme dal di komaase tibb, yaay ja jékka fatu dal di : "Samba tëyeel ma bii, Samba seetal ma fii..."

Samba ne ko : "xaaral ma yëkkëti bi ..." Rek moomitam dal dee fattu ; dal de ni doom ji "seetal ma bii". Kooku it muy xoole rek faf fattu moomit. Noom nëpp dal de fay jogg silmaxa, dal di gumbë... Ba nu gumbaa... Noonu nag- di wërr nag...

Yalla ki dara tëwul dal dee dem dekkil yaayam, dekkil ko. Fekk Yalla daf leen doon nattu rek, dekkil ko dekkil yaayam Nële natt kan na nga and ak seen lëgër-lënër di yalwaan nag, di yalwaan di yalwaan ba fekk ka mi ngi toog ak yaayam. Nu ne : "Moom yeen lu leen deg nii?" Nu ne : "Num daal danu amoon doom joo xam ni yaayam dafa dee da nu ko banoon na bana ban ba... lu nel nu def ka ko... Mubugël ga nu ka doon def moo xëppu ci su nu kaw nii ... Fa la nu jële lii..."

Yalla mi dara tëwul loolu la leen fa- yee.

BOOBA LAA FA JOGE...

De loin, les gens aperçurent un grand nuage de poussière ; c'était la fille qui venait avec sa suite.

Elle était accompagnée d'immenses biens. Tout le monde l'enviait. Dès qu'elle mit les pieds dans leur maison, sa "tante" se fâcha. Elle appela aussitôt sa fille et lui dit :

"Vaurien, e... tu n'es même pas capable de faire comme tu demi-soeur... Salis moi cette cuillère rapidement et va tout de suite, comme elle, la laver à la mer de Daayaan".

Ah ! L'ignorance... ignorer est la source de tous les méfaits Kumba am ndey. (la fille choyée) salit aussitôt la cuillère, et partit en direction de la mer de Daayaan. Elle marchait, marchait et rencontra deux pains qui se poursuivaient. Elle cria... les traita de tous les maux.

Les pains lui dirent :

"Que DIEU ne guide pas tes pas !..."

Elle continua, marchait, marchait... et rencontra une marmite qui se cuisinait elle-même elle applaudit et hurla, et se mit à crier et à rire !

La marmite lui dit : "que DIEU ne guide pas tes pas!..."

Elle continua sa route et rencontra le jujubier qui récoltait ses propres fruits, Kumba-am-ndey applaudit à nouveau et s'écria :

"Tout le monde dira que je suis folle quand je leur raconterai cela !..."

Le jujubier lui dit : "que DIEU ne guide pas tes pas !"

Kumba am-ndey arriva alors chez la femme qui est très vieille et dont une partie du corps était humaine et l'autre composée de tout... Quand elle l'eut aperçu elle exposa de rire ! elle applaudissait et se mit à dire toutes sortes de chose. Elle riait, riait... jusqu'à en avoir assez.

Elle n'a même pas salué la vieille et aussitôt demander : "Moi je veux savoir où se trouve la mer de Daayaan"

La vieille lui dit :

"d'accord, mais reste là travailler un instant pour moi !"

La femme lui remit un grain de mil et lui demanda de le mettre dans le mortier et le piler. Kumba-am-ndey lui lança de manière fort impolie

"Je n'ai jamais vu cela !... Comment voudrais-tu que je pile un seul grain de mil"

La vieille lui dit : "D'accord... mais essaie seulement ..."

Kumba-am-ndey commença à piler, le mortier se remplit aussitôt de mil. Elle devint plus étonnée encore !

La vieille lui remit encore un os et lui demanda de le mettre dans la marmite et le cuire.

Kumba am-ndey lui répondit :

"cet os dont on ne sait d'où il vient ... regarde comme il est ... tu me dis de le cuire"

La vieille lui dit : "D'accord mais essaie seulement Kumba-am-ndey le mit alors dans la marmite et aussitôt la marmite se remplit de viande.

Quand elle avait fini de préparer, elle prépara les plats et mangea avec la femme et se rassèrent.

La femme lui dit :

"fille !... mes enfants sont de animaux de la brousse... la nuit ils reviendront ici... Cet aiguille que je vais te donner, tu vas les piquer doucement, comme ça, ils se leveront tôt pour partir.

La nuit tombée, les animaux de la brousse arrièrent ... Buki dit encore: "ca sent la chair humaine ici..."

La vieille lui dit :

"Mon dils, ici il n'y a que moitié qui est humaine..."

Ils s'endormirent ... Kumba-am-ndey prit l'aiguille et les piqua si violemment qu'elle les blessa tous...

Tôt à l'aube, ils se levèrent et s'en allèrent...

Le lendemain, la vieille lui donna trois oeufs. Pour chaque oeuf, elle lui indiqua le moment précis et l'endroit où elle devra le casser.

Kumba-am-ndey s'en alla alors à toute vitesse, elle ne dit même pas "Au revoir !" à son hôte.

Arrivée au milieu de la brousse, elle brisa le premier, l'oeuf qui devrait être le dernier à être cassé... Des animaux féroces, très féroces en sor

tirent... ils se ruèrent sur elle et la tuèrent ...

Les charognards se disputaient sa chair.

L'un des éperviers prit son coeur (la seule chose) qui restait d'elle, sa mère qui était à la maison préparait le cous-cous pour le repas... l'épervier fit alors tomber le coeur de la mauvaise fille ainsi que la cuillère en chantant :

"L'enfant qui était parti à la mer de Daayaan... voici son coeur..."

Sa mère affolée, hurlait, pleurait pleurait Ndeysaan ! L'impolitesse pour un enfant ne peut qu'engendrer la catastrophe.

Raconté par : Mme Bintou KEITA (35ans) domiciliée à la médina Dakar.

Ethnie : Wolof Saalum-saalum (Ascendance mandingue du côté paternel, d'où le patronyme (KEITA)

Recueilli, transcrit et traduit par Mouhamed NDIAYE et Moustafa SENE:

Benn laobe ko fi defoon. Laobe bi nag day yatt ndab lu rafetta rafett. Tang yooyi ci ndab yi ñu yatt lanay yakk. Laobé binnag yatt nag.

Yalla def laobe moom la ñëpp di një-këlante, ndaxte da fa mëna yatt. Ba yattee, di wër, di ko jaay.

Yalla ni dara tēwul def nag benn bes, buur taggoo, jox jabar yi daal xaalis, ne leen nag dafay tukki. Kenn ku nekk mu jox la xaalis bu baree-ba ree, ñu dal di deme.

Laobe bi dal di na yatt ndabam. Yatt ndab li ba yattaale benn mbattu. Tang yoogu nag boo amee ndab lu rafett da ñu lay fonk sax. Fekk bee daq yatt nëpp. Laobe bi toog ba guddi dal di nēw ni : "Salaamaaleekum !..."

Nu ne : "Maalekum salaam" Mu ne : "

Maa ngiy jaay ab cilla" Nu neko : "Sa silla bi naata nga kay jaayē ?"

Mu ne : "Aa !... man de jigeen ju rafett rek la koy jaay..."

Nu ne ko ; "Koon dey weyël ..." Kër gu mu tollu rek ne : "salaamaaleekum !

... Maa ngiy jaay ndab". Dalde dem ca jabar buur ya, fekk buura ngi ame juroomi jabar. Ba mu demee nag, Yalla mi dara tēwul mu nuyoo ca awo ba, neko : "Ma ngiy jaay silla jaaye wu mako xaalis de ; leneen la koy jaaye".

Kooku neko

-Aa !... man de loolu mënu mako.

Mu dal di dem ca keneen ka, neko : "

Maa ngiy jaay ab silla..."

Mu neko : "silla bi ñaata?" Mu neko

"Man silla bi bëggu ma ci xaalis de ! ..." Mu koy def, di koy def ba neenti

jakaru buur yi yëpp daj ; ba mu des juroomeel ba. Ba mu demee ca juroo-

meel ba neko ; "Maa ngiy jaay ba silla..." Mu ne ko "Silla bi nag ?"

Mu neko : "man daal, silla bi daal li ma ci wax kenn mënu ko" Mu neko :

"Man de loo ci wox, dinaa ko nangu, ndax sama jëkër dafa tukki, silla bii la ko bëgga yakkalee... Silla bu rafett la ko bëggë yakkalee, te silla bi rafztt na".

C'était un bucheron. Il avait à sculpter de très belles écuelles. A cette époque là, c'est dans des écuelles taillées sur du bois sculpté que l'on servait les repas. Le laobé (bucheron) sculptait alors de belles choses. Les gens se ruiaient sur les objets qu'il avait fait, tellement il sculptait bien. Parfois, il faisait le tour du village pour vendre ses objets.

DIEU pour qui rien n'est impossible fit qu'un jour, le roi prit congé de ses épouses. Il leur donna à toutes beaucoup d'argent et leur annonça qu'il partait pour un long voyage.

Le laobé (bucheron) avait ce jour là, sculpté une très belle écuelle et sculpta même une aussi jolie cuillère. (A cette époque c'était un grand honneur que de servir ses convives avec de si belles écuelles !).

Le laobé qui sculptait mieux que tous le monde, attendit que la nuit tombe et vint dire : "Salamaaleekum. Salut à tous...". On

lui répondit : "Paix soit sur toi aussi!..."

Il leur dit : "Moi, je veux vendre mon écuelle". On lui répondit : "combien le vends-tu ?

Il leur dit : "Ah... moi je ne vends mon écuelle qu'aux belles femmes...". On lui dit "Alors

continue ton chemin, dans toutes les maisons, où il s'était rendu, on lui répondit ainsi.

Il continuait sa route et arriva à la maison du roi. Il dit alors aux épouses du roi (le

roi en avait cinq !) en commençant par la première : "Je vends mon écuelle!" Celle-ci

lui répondit : "Moi je n'ai pas d'argent..."

Le laobé lui dit : "D'ailleurs, moi je ne veux pas d'argent, je veux autre chose..."

La première femme du roi lui rétorqua :

"Aah !... Cela je ne peux pas le faire !..."

Il continua alors son chemin et alla voir la seconde épouse et lui dit : "je vends mon écuelle!" Celle-ci lui dit : "A combien tu le

vends" Il continuait à dire la même chose partout jusqu'à faire le tour de toutes les

concessions des quatre premières épouses du roi. Il ne lui restait plus que la cinquième

et dernière. Il alla la voir et dit : "Moi, je vends mon écuelle !" Celle-ci lui de-

manda ce qu'il voulait en échange. Le laobé

bucheron lui dit :

Mu neko : "Aa ?? !!..." Nu waxaalee ba dakkoor. Bi nu waxaalee ba dakkoor mu duggël silla bi. Laobe dal di dugg ci neeg bi, tēj neeg bi.

Leegi nag nū toog, toog... rek dagg ndēndi buur yaa yangētū. Buur ngiy sa bar di nēw. Coow laa ngay riir, daw si toog ba mu yagg dal di ni -Lao, lao, lao waay waccal...Ndēndi buur jib na waccal nēppa ngay sargal buur waccal-Lao, lao, waay waccal.

Laoba bi neko ; "Bete silam jaree !..." Nū dellu toogaat ba mu yagg, ndēnd yi ne : "JIRIŃ !...JIRIŃ !...JIRIŃ !... Ndaw si ne : "Lao, lao, lao, waay waccal ... Ndēndi buur yaa jib nan, lao waay waccal. Neppa nga sargal buur lao waay waccal..." Laobe ba neko : "Aa ! ... bete silam jaree de !... Silam jaragul de. Silla bii, bi ma kumaase di wēr dafa yagg, nēpp ban nanu ko, yaw nga nangu ko... Koon nag sillabi dafay jar, ndax ndab lu rafett man rek maa koy yatt ci dēkk bi, koon nag silla bi dafay jar !..."

Mu toogati ba mu yagg mu ne : "lao, lao, lao waay waccal, Ndēndi buur jib na, lao, waay waccal, riiram buur jib na, lao waay waccal" laobe bi ne bete silam jaree de !... Ba buur eggi, yalla ba buur egsee, awo bi gēnn. Ki topp ci awo bi gēnn. Nu gaddu seen potu ndox dal de dem. Ba nū egee, rek buur ne moom du naan. Ku joxe, buur ne moom du naan, séet bee koy may ndox. Buur nēw ba toog ci digg ēt bi ne : "Waaw ana Penda ?..." Nu nedo : "Aa !... nūn de jisuŃu Pena..." Nu deglu, Penda a ngi naan : "Lao lao waccal, bi buur egse lao waccal.. Buur eggi na lao waccal..."Nu ne : - Aa !... mboloo mi degglu leen, kooku de baatu Penda la...

Laobe bi neeti ko : "Bete sillam jaree de !... Sama silla jarogul !" Tan yooyo laobe lao lan koy wox, ndab moom la nūy wox silla. Buur dal di eggi, dal de taxaw ca buntu néég bi degg mi ngi ko naan ; "Lao, lao, waccal... Buur eggi na, lao waccal" Buur ne : "Moyyéen ? ... lu Penda di wax ?"Mu ne jaam yi "kaay leen dajil ma bunt bi". Jaam ba ca gēna am doole dal di nēw rek fēq bunt bi, buur dal di gis laobe bi neko : "Waaw, Penda

"Moi, je crois que ce que je veux de mon écuelle, personne ne peut le faire..." La femme lui dit alors : "Moi, je ferai tout pour avoir cette écuelle, elle est très belle ; parce que mon mari a voyagé et je veux qu'à son retour, je lui serve avec cette même écuelle". Le laobé lui -dit "Aah??" Alors ils discutèrent jusqu'à s'accorder sur parole. La jeune femme prit l'écuelle et fit entrer le laobé-bucheron dans sa chambre et ferma la portz...

Ils restèrent longtemps ensemble, enfermés dans la chambre... Et soudain retentirent au loin les tams-tams du roi. Le roi revenait avec son escorte. Il y avait un grand vacarme. La femme, hésitante, dit au laobé-bucheron.

"lao, lao, (mon cher bucheron) descends de moi maintenant, ce tam-tam annonce l'arrivée du roi. Tout le monde l'attend déjà, cher bucheron descends..."

Le laobé-bucheron lui dit : "Non il faudra que l'écuelle vaille son prix!"

Ils restèrent encore là quelques instants puis la femme dit à nouveau

"lao, lao, (mon cher bucheron) descends de moi, maintenant ce tam-tam annonce l'arrivée du roi. Tout le monde l'attend déjà, cher bucheron descends..."

Le laobé-bucheron lui dit encore ; "Aah non, il faudra que l'écuelle vaille son prix..."

Ils restèrent encore, les tams-tams firent encore "JIRIŃ ! JIRIŃ ! JIRIŃ ! ..." et s'approchèrent encore plus. La jeune reedit la même chose et le laobe-bucheron lui répondit à nouveau.

"Aah ! non, il faudra que l'écuelle vaille son prix ! l'écuelle n'a pas encore eu son prix. Cela fait tellement longtemps que j'ai marché personne ne voulait de cette écuelle et toi tu l'as voulu... Donc tu vas y mettre le prix... et puis les belles écuelles je suis le seul à en sculpter..."

Ils continuèrent ... un instant après, la fem-e lui reedit la même chose, et le laobé lui répondit de la même manière...

Alors arriva le roi. DIEU pour qui rien n'est impossible, avait fait que ce fut d'abord la première épouse du roi qui sortit pour l'accueillir ; suivirent ensuite la seconde, puis la troisième et la quatrième. Elles vinrent toutes avec des pots remplis d'eau fraîche mais le roi déclina leur offre; il ne doulait pas boire leur eau. Il voulait que la plus belle et la plus jeune de ses

lii nag lan la ?..." Mu ne ko : "Man daal nijaay, ba nga demee, laobe bee fi ëndi ndab lii, di ko jaay, bimuko fi ëndee di ka jaay man daal, ma bëggël la lu rafett, mane daal na ko jël" Mu neko "bi nga ko jëlee nag lan moo taq laobe bi nekk ci neeg bi". Mu neko "Ana xaalis ba ma la joxoon ?" Mu neko "Xaalis bi jeex moo tax mu duggël la ci yii" Mu neko : "Aa... Waawaw li de mooma ci duggël , ndab laa nga nale nag, mbattu ma nga nale. Ma ne woon daal bo nêwee ci la lay yëka defal aŋ, Yalla xamna ni looloo tax ma duggu ci lii."

Mu ne ko : "Waaw laobe bi génnël" Laobe bi génn rek; jaam bi géna am doole dal dee fettaxal baat bi. Mu dal di daanu nag. Ba mu daanoo mu ni Jaam bi "Watatat leen Penda, ngeen gene ko ci digg ëttbi".

Nu dal di watatat Penda, yobbu ci digg ëtt ba. Nu ne : - Séét bi génn na ! séét bi génn na - Séét bi de dina ëndiwaale dara, dina ëndiwaale dara. Wujj ya naan : "Mo- !... Kii nga xamee ni ba buur demee ba tey, ni ngi ni ko dakk ci biir néég bi... Xanaa degguleen woyam wi, ca suba ak leegi benn laobee ko dakk ci néég bi ndax ndab..."

Buur dal di ko teg, tan yoogu mag mu jëkk na danuy rus. Ndekete moomitam rus na. Bi mu rusee, fi nu ko teg nit ni diko jëw jëw lee, aka naan danu ka tégoon ci néég béég, danu ko defoon ni... Buur dal di seet pexe mu mu ko wara def, ndeek ray na Samba (laobe ba ba parç. Buur di seet ni mu ka wara def ndekete fi mu ni sëng noonu rek sopaliku na doj.

BOOBA LAA FA JOOGGE...

vienne lui servir... Alors le roi demanda :  
- Mais où est Penda (c'était son nom)

Les autres répondirent en chœur : "Aah nous n'avons pas vu Penda!" Et tout le monde préta l'oreille. On entendit Penda murmurer dans la chambre fermée :

"Lao, lao, mon cher bucheron descends maintenant, le roi est arrivé, lao descends maintenant..."

On demanda à tout le monde de se taire et d'écouter. Le laobé-bucheron lui répondit encore :

"Aah ! non, il faudra que l'écuelle vaille son prix !..."

Le roi vint de lui-même se mettre devant la chambre et porga son oreille à la porte. Il entendit la femme dire encore.

"Lao, lao, mon cher bucheron, descends, le roi est arrivé"

Le roi s'exclama : "mais qu'est-ce qu'elle dit, Penda ?" Il dit à un des ses esclaves "Défonce-moi la porte !..." Le plus gros des esclaves qui était là, prit son élan et d'un violent coup défonça la porte. Le roi vit alors le laobé et dit à Penda :

"qu'est-ce que c'est cela ?"

Celle-ci lui dit :

"Mon oncle !... C'est quand tu étais parti que ce laobé est venu ici avec cette belle écuelle pour me la vendre. Quand il me l'a montrée j'ai aussitôt pensé que je pourrais te faire plaisir en l'achetant pour toi... et j'ai décidé de la prendre..."

Le roi lui dit : "mais où as-tu mis tout l'argent que je t'avais donné en partant ?" La femme lui dit : "je l'ai dépensé"

Le roi lui dit : "Aah bon ? c'est parce que tu as dépensé cet argent que tu en es arrivée là..."

La jeune femme lui répondit : "Oui... c'est pour cela seulement d'ailleurs voilà l'écuelle et la cuillère qui l'accompagne... Je me disais qu'à ton retour je t'y servirai ton déjeuner. DIEU sait que c'est pour cela que j'ai agi ainsi..."

Le roi lui dit : "bon, cela suffit comme cela ..." et dit "Maintenant, toi le bucheron leve-toi et sors". Dès que sortit le laobé-bucheron, l'esclave le plus gros de tous, s'élança et lui trancha d'un violent coup, la nuque ; il tomba mort. Et le roi dit : "traînez Penda au dehors ; amenez la au mi-

lieu de la cour !" on la traina jusqu'au mileur de la concession. Tout le monde se mit à dire : "la voilà l'élue, la toute jeune épouse du roi !..." Les co-épouses se mirent à la railler ; elle dirent : "Celle-là qui est resté enfermé avec le laobé, pendant tout le temps que le roi était absent ; à cause de cette écuelle ! " Le roi la laissa là. A cette époque nos ancêtres mouraient de honte si on les mettait dans une pareille situation. La jeune femme aussi avait tellement honte elle aussi... Laissée là au milieu de la foule et à la merci des médisances de ses co-épouses... et pendant que le roi réfléchissait à ce qu'il allait faire d'elle ! après qu'il ait déjà tué Samba le Laobé, la femme où elle se trouvait se mua subitement en un immense bloc de pierre...

C'EST A CE MOMENT LA QUE JE PARTIS..

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Raconté par M. Keeba Njaay (32ans)

Ethnie : Wolof (Salum-Salum)

domicilié à la médina - Dakar.

Lééboon

lippon

Amoon nafi

Daan na am

Mu di fi woon benn jigeen bu am juroom naari doom. Jigeen jooja nag, yalla def daa naakoon na naakk ba... Nag suba su xeyee dafay jëlu k ndabam di wërr kër ya ca dëkkëm ba da yalwaan ndax am lu mu dundal njabootam. Saa yu xejee rek andak kenn ci xaleya, ba fa na ca des, dem yalwaanani... Ndekete ca dëkk boobu, benn jigeen ju magatta nga fa gu nuy tooñ. Jigeen jooju ab dëmm la woon. Saa yu ndawsi génnee dem rek, mu wuutu ka ca kër, jël kenn ca xalaya lekk; saa bu genne rek, mu yootu kenn ca njabootam ga ray lekk. Su jelëlee yi bes ba soxna sa dalaal rek, mu wuutoot : ba fa ray kenn lekk. Mu di ka def di ka def, lekk na taaw ba kañ ak yeneen rakk ya ca topp, ba mu des nak caat ma. Yaay ja jooy ba bægë dee. Gonne nag di ka dëfël Ma nga ka naan : "Feratal say rangoon Ndey te xamni ma ci des, naga yëg ne su nane wutsi na, di na ka sakkal pexe, te woxumala sax ne Samba sa taaw ba di na dekki, anda ak samay yeneen mag yëpp, waaja sunul dikk dina nu endaal xewël gu rey..." Jigeen jay joy di joy rek, booba xamul woon ni xaleba boobu borom bopp, am na lu ka yalla wërsëgëlee muy xam-xam ak mëniiñ. Ay fann yu takku topp ca, jigeen jooju nga xamni yalla dafa defoon muy ku neew doole, xeyëti, fabbay bagaan, wuri yalwaani... rek dëmm sopaliku gelaw ni farr rek doggu ca kër, wuutu ka fa. Caat ma kan ma nga kay neg debete. Nakala la ñew rek ni tēpiiq woon xaleba xaleba sar genn ca ndimu raay la, tēb genn, ni ba rëkk "dëll!" ca bopp, mu ni ci suuf, këlëb, sopa leku nekk pëndëx bu mel na ka doom, bu bare; jallu, ni tuuti xaleya, na mel ndëmmu woon di genn ca jal ba kenn par kenn, ba

C'était une pauvre femme ; elle avait sept enfants. DIEU avait fait que cette femme était pauvre, très pauvre... Chaque matin, elle prenait saalebasse et faisait le tour du village pour demander l'aumône pour avoir de quoi nourrir sa famille. Chaque jour, quand elle sortait, elle partait avec un de ses sept enfants et laissait les six autres à la maison... Dans ce village là, il y avait une vieille femme qu'on "taquinait". Elle était une dëmm, c'est-à-dire une devoreuse d'âmes humaines..

Chaque fois que la pauvre femme sortait pour aller mendier, elle glissait derrière elle et envoûtait un des enfants, le tuait et le dévorait. Elle se jouait ainsi de la pauvre femme en restant quelques temps sans revenir. Et quand la pauvre recommençait son train-train habituel, elle retournait à la maison et attrapait un autre enfant parmi ceux qui restaient. Elle le faisait et refaisait encore. Elle avait déjà "mangé" l'aîné et à tour de rôle, les autres enfants qui suivaient.

Alors il resta le dernier enfant, le cadet.

La pauvre mère pleurait sans cesse ; elle pleurait à mourir. L'enfant essayait alors de la consoler. Il lui disait :

"Cesse tes pleurs, maman ! ... Je suis le seul qui reste, mais rassures-toi ! Car le jour où cette sorcière-ouvrira sa bouche pour m'y engloutir, ce jour là, elle verra... Ce jour là, non seulement Samba ton fils aîné et tous mes autres frères reviendront, mais encore ils reviendront avec un trésor immense..."

La pauvre femme ne pouvait quand s'empêcher de pleurer. Elle ne savait pas que cet enfant qu'elle avait mis au monde avait une "large-tête", que DIEU lui avait donné quelque chose un savoir et aussi un pouvoir...

Quelques jours plus tard, cette même femme que DIEU avait rendu aussi méritable, se leva encore un matin, prit son récipient et partit à nouveau mendier... C'est alors que la vieille sorcière, la dëmm, se transforma en vent et vola jusqu'à la maison où était resté le cadet. Celui-ci savait qu'elle allait venir, il l'attendait... Quand elle parvint dans la case, elle avala d'un coup l'enfant !... Alors l'enfant la traversa de tout son corps et sortit par son sexe et sautilla de l'autre côté et l'assena d'un violent coup de poing sur le crane : "Dëll !..." Alors elle tomba et se transforma en un immense tas de cendre...

juroom nben yëpp matt.

Nii wa nga gaddu ay maalu wurus, ni i sëru rab, ni ay dënk, ni andak ay gett ak ay jaam yu baree. Naka jigeen jogge ka yalwaan nga nek, fekk, lee fa ak alalal, nu toog. Mu ni lii dey yalla don a ka mën...

BOOBA NAG LA FA DAL DEE JOGGE, NIBI.

Quelques moments après les enfants que cette sorcière avait dévoré commencèrent à sortir un par un, du grand tas de cendre, jusqu'à ce que tous les six enfants réapparurent. Certains parmi eux, portant des grosses valises remplies d'or, des pagnes richement décorés, les autres vinrent accompagnés d'esclaves nombreux, de bétail... Alors la pauvre femme revint et les trouva tous là à l'attendre avec ces trésors... Elle dit : " seul DIEU peut faire cela..."

C'EST CE JOUR LA QUE JE LES QUITTAIS POUR VENIR...

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Raconté par : Maam Fama FAAL (50 ans) "Griote"

Ethnie : wolof ; (originaire du Waalo) Habitant Médina (Dakar).

Aïda la woon, amul lu dul ñaari doom kepp. Kenn ku goor ak kenn ku jigeen. Kii tudd Kumba Jook, kii tudd Daur Njombaan Joob. Naari dom yoyu kepp la jur ci addina, Kumba Joob ak Daur Njombaan...

Xale bi magg rek nob mag ji. Mag jiy jooy guddéek bëcëk. Bu jogee dem ca tool ya di bay, su koy ëndilan naan ko.

"Saas njëkroo, kaay wuyu saas ndey Saas njëkroo, kaay wuy saas ndey

Mag jiy jooy rek. So ka fekke ca moroom ya muy woxtaan, naan ko "Saas njëkeroo, kaay wuyu saas ndey" Mag jiy jooy rek : Mag ji bu dikkee ni yaay ji :

"Yaay, man dina xaruji geeju daayaan, Ndaxte Kumba Joob li mu may wox neexuma. Magam laa. Bu mu ma woxati : "Saas njëkër kay wuyu saas ndey".

Way taxul xaleba bayi woxam ja. Fu mu fekk mag ji rek ni ko :

"Saas njëkeroo, kaay wuyu sass ndey Daw demat ca ndey ja neeti ko :

"Ay yaay woxal ci Kumba Joob, lli mu may wox neexuma. Bes bu mu ma woxatee "saas njëkër"... dinaa xaruji"

Bes, mu fekk ko ca digg moroom ya, xale yëpp toog, ni sirim daje. Mu ni ko : "saas njëkeroo, kaay wuyu saas ndey ! Noonu mu dikk ni "Yaay ! dal dee waaxu, merr, dikk tafañ tafañ futti yere ya mu yoroon yëpp dal dee sangu ba set, japp, juli ñaari rakaa ne ko !"

"Yaay, maa ngay xaruji geeju daayaan !"

Dal dee fabbu dem Geeju Daayaan. Di waaxu di dem Geeju Daayaan. Di waaxu di dem, di dem, Ndey ji dal dee daw topp Daur Njombaan. Kumba jog tapp ca.

Mu daldee dem, di dem, di dem, ndey ja daanu ci suuf niko.

"Daur Njombaan !!! Bul dem. Daur njombaan bul dem toolu ma yaayaa bul dem, saxum njuram bul dem Bula sa jigeen taxa dem gennum reew, Njombaan bul dem".

Il y avait une femme appelée Aïda. Elle n'avait que deux enfants, un garçon et une fille. Elle s'appelait Kumba Joob, lui Daur Njombaan Joob. Elle n'avait que ses deux enfants. Kumba Joob et Daur Njombaan. Quand la fille avait grandi, elle tomba amoureuse de son frère. Le frère pleurait nuit et jour. Chaque fois qu'il se rendait aux champs pour cultiver la terre, elle venait l'y trouver au moment du repas et lui disait en chant

"Mon cher petit mari, viens répondre à notre mère

Mon cher petit mari, viens répondre à notre mère"

Le frère se mettait encore à pleurer. Quand elle le trouvait au milieu de ses amis entraînés de causer, elle lui disait :

"Mon cher petit mari, viens répondre à notre mère.

Un jour le frère vint dire à leur mère.

"Mère, je finirai par aller me suicider à la mer de Daayaan

Car je n'aime pas entendre ce que me répète Kumba Joob .

Je suis son frère et non son mari..."

La jeune fille n'en cessa pour autant pas de lui répéter toujours la même chose. Partout où elle trouvait son frère, elle lui redisait :

"Mon cher petit mari, viens répondre à notre mère"

Daur alla chaque fois se plaindre chez leur mère, mais Kumba continuait toujours...

Un jour, elle le trouva au milieu de ses amis et lui redit devant tout le monde :

"Mon cher petit mari, viens répondre notre mère". Alors excédé il se dirigea à la maison, très fâché, se déshabilla précipitamment, se leva, fit ses ablutions et pria deux "rakkas" et dit :

"Mère, cette fois je m'en vais me suicider à la mer de Daayaan"

Il partit. Il marchait, marchait... sa mère le suivit en pleurant. Kumba aussi se leva et les suivit... Ils marchaient, marchaient encore... La mère en pleurant, lui chantait. "Daur Njombaan ne pars pas ! ... Daur Njombaan ne pars pas .

Au nom des champs de ma mère et des greniers qui y sont ne pars pas que ses paroles de ta soeur ne fassent pas que tu veuilles quitter ce monde... Daur ne pars pas !..."

Muné : "Yaay bayyi ma ma dem  
Betee Kumba Joob nee Daur  
bul dem"

Kumba ne : "Man dey maa tey  
Saas njëkëroo, kaay  
wuyu saas dey"

Muy waaxu rek, di waaxu rek, ma  
nga jëm geeju daayaan. Muy waaxu  
di waaxu, di waasu ba egg fileeg  
yaraaq. Ndey ja kërëngu ca suuf  
yuuxu, ne :

"Eey !!! ... Daur bul dem, Daur  
njombaana bul dem"

Toolu ma yaaya bul dem, saxum nju-  
ram bul dem.

Bula sa jegeen taxa dem gennum re-  
e, Njombaana bul dem"

Mu ne : "yaay bayyi ma ma dem  
Betee Kumba Joob nee Daur Njombaana  
bul dem"

Kumba ne "Man dey maa tey  
Saas njëkër kaay wuyu saas ndey"

Nu toppoo ka, toppoo ka, toppoo ka,  
Daur di dem, di dem ba ni tëndëx ca  
biir Geeju Daayaan, ni mëtett réer,  
ndey jay bërënguy jooy di ñëw, di  
bërënguy jooy di ñëw, di bërënguy  
jooy di ñëw ba égsi.

Nu tooga toog ba yagg, Kumba ni  
fërëng, dal di dikk, ni day raxasi  
ay ndabam Geeju Daayaan. Ba mu de-  
mee ba Geeju daayaan, mu ñëw rek,  
fek fa benn xaal bu tol ñi bajo.  
Mu dal di sanní ndab yaag yëpp, yan-  
nu xaal ba "wayaayo yooy !" di dox,  
di dox, di ñëw, yannu xaal bi, sakk  
sakk, sakk, sakk... ba égsi, na ka  
mu dikk dal dee ni

"Ey amnaa xaal, yaay booy daal xa-  
al bi ma am ni mu tol yaay ja niko.

"Ey doom ! foo jële xaal bi ?"

Mu ne ko racc !!!... Daur ne pëll,

Mu ni : "Ey Daur rañji !!!"

Mu ni ka "Aaa !!!..."

FOOFU LA LEEB DOXE TABBI GEEJ BAK-  
KAN BU KA NJEKE FOON TABBI AJANA.

Il lui répondit : "Mère, laisse moi partir  
jusqu'à ce que ce Kumba Joob me dise d'elle-  
même :

Daur ne pars pas..."

Kumba redit : "Je dis de bon gré : mon cher  
petit mari, viens répondre a notre mère"

Daur partait. Il marchait encore. Sa mère  
le suivit en pleurant et en le suppliant  
par cette chanson à revenir... Il marchait  
toujours, la mère suivait et Koumba aussi  
suivait ... Il continua à marcher et arrivé  
à la mer de Daayaan, il fit "Tëndëx" !, entra  
dans l'eau et disparut...

Sa mère se rua par terre et pleurait, elle  
pleurait, pleurait tout le long de chemin  
qui les reconduisit à la maison...

Quelques temps après la mort de Daur, Kumba  
vint un jour, annoncer à sa mère qu'elle vou-  
drait aller laver sa vaisselle à la mer de Daa-  
yaan... Elle partit...

Arrivée sur le rivage, un trouva un melon  
qui était gros comme un enfant. Elle jeta  
alors les ustensiles qu'elle portait sur sa  
tête et s'empara du gros melon en riant :

"Waayaayo ... Ah Ah... ma mère !" Elle mar-  
chait "sakk" sakk" sakk", le grois melon sur  
la tête et arriva à la maison. Quand elle par-  
vint à la maison, elle cria :

"Ey !... j'ai un gros melon ! Mère viens vite  
voir mon melon comme il est gros !..."

Sa mère lui dit : "Ey ! ma fille, où as-tu  
pris cela ?" Avant même qu'elle n'ait termi-  
né sa phrase, Kumba écrasa le melon à terre.

"Racc!!" Daur (son frère) en sortit et elle  
cria :

"Aaah !... Daur est revenu !..." Elle lui dit  
"Aaah ??"

C'EST A CET INSTANT QUE LE CONTE S'EN ALLA  
DANS LA MER, LE PREMIER NEZ QUI L'AURA  
HUME IRA AU PARADIS.

Raconté par Mme Fama FALL (50 ans)

Ethnie : Wolof du Waalo (caste "griote")

Recueilli, transcrit et traduit par Mouhamed N'DIAYE et Moustapha

Xanju ak saara nag... Xaarit da fa yagg lool. Naari xarit la nu woon, ñaari xarit yoo xamee ni danuy and danuy and ba nul xaleel yu tuuti, di and di and ba kune am fukki at ak juroom ñuy and ba matta séy. Noom ñaar ñëpp doon jang yu mat, masu noo taggoo. Fu waay tëdd, fala sa morom di tëdd, masu noo toggoo. Nooy and rooti, nooy and taxani, nooy and bojji. Nooy and guddi ay bëcëk, Xanju ak saara masunu taggoo.

Leegi nag yalla def ak yonent bi def saara njëk séy. Ba mu seyee nu ne ... Xanju ni ka : "Man dey xanju dama bgoon sama baay ban ma maye. Ndax su mu ma mayee di naa am gace, ndax du ma xale..."

Te booba nag, ku nu maye... Booba bu nu la mayee jang bu nu koy jebële, jam ya ngi toog, sa baay toog sox fetal ak say jaam toog nu di la jebële. Xanju niko.

- Man dey saara loolu amul benn porobalem, ndax man fuma dee war nga fa dee, ndax man ba nuy xale ba tey nooy and, te ba nuy and ba tey ma su nu werante. Bu fekkee loolu rek la, bul am benn xalaat. Bu kerooge, man bu nu la mayee, ba waral la ngay séyi, dinaa njiitu ca neeg ba, waaya woxal sa jë kër bu mu taal lampa ba.

Di naa jiitu ca neeg ba, man la nuy muur. Bu desul lu dul mur, na ñu ma muur. Bu ñu dee jebële, ñu jebële ma. Bu fajaree, man dinaa genn dem nga kontine sa afeeru séy.

Ci wolëreeg morom ma, moo xamne wolëre yagg na lool. Wolëre ku ko feeci, Yalla fecci la. Wolëre way dox, wolëre way dox ba besu keroog ba banuy takk takk gu rey, jaam yi, baay bi ray i nag, ndey ji rayi nag, nu togg cere yi, togg laax yi, degg nga ko ; ca goon ga nul waral Xanju. Ba ñu tooge ba jant so, Xanju dal de ne yommet genn ndax moog Saara. Nu muur Xanju jobbu ca kër jëkër ji. Ba nu ko muure, yobbu ko dal de sang ba mu set

Xanju et saara... c'est l'histoire d'une amitié ... L'amitié véritable cela a de tout temps existé. C'étaient deux amies, elles étaient ensemble nuit et jour. Elles étaient ensemble depuis qu'elles étaient enfants. Elles s'accompagnaient toujours jusqu'à ce qu'elles fussent en âge de se marier. Elles ne s'étaient jamais quittées. Là on apercevait l'une on y apercevait l'autre, elles étaient ensemble aux puits, elles étaient ensemble pour aller chercher du bois mort, elles étaient aussi ensemble pour aller piler le mil... Nuit et Jour.

Un jour, DIEU et son prophète firent que saara se maria la première à ... Ce jour là, son père vint, celui qui la voulait pour épouse aussi... Elle alla alors voir Xanju son amie et lui dit :

"Moi, xanju, je vais me marier, mais c'aurait été de mon seul gré ma mère ne m'aurait pas donné en mariage. Car je sais que j'aurai honte, car je ne suis plus une fille" A ces moments là quand une fille était mariée... le jour où elle était "livrée" à son mari était un grand jour. Les esclaves venaient, le père de la fille venait, armé d'un fusil rempli de "balles" pour au cas où elle decevrait... Xanju lui dit : "saara, n'en fais pas un problème, car moi je dois mourir là où tu meurs. Depuis toujours nous sommes ensemble et il ne s'est jamais produit quelque chose de vilain entre nous... Si ce n'est que cela, ne te soucies de rien. Ce jour là quand il ne restera plus qu'à te conduire chez ton mari. Je te devancerai dans la chambre. Mais prends quand même soin de dire à ton mari de ne pas allumer la lampe. Je me donnerai à lui à ta place. Et à l'aube je sortirai pour te laisser revenir à ta place près de ton mari..."

Vous savez entre amis... L'amitié véritable ne date pas d'aujourd'hui. L'amitié c'est comme un noeud qu'il faut éviter de dénouer au risque d'être dénoué de DIEU... Elles demeurèrent amis longtemps après.

Une grande cérémonie les esclaves étaient là, le père avait tué des boeufs, on prépara les plats de cous-cous, de bouillis de lait... Le soir on fit monter saara sur le cheval pour la conduire chez son mari. On l'envelop-

dal de koy jebbël jëkër ji degg nga ko.  
Komka boo andeeg sa xarit, bu ñu ko mayee, ba jebbële ko, bu fajaree xam nga yaa fay njëkk. Ba ñuy laata nodd, nodd gu jëkk, deeg nga ka, ba jëkër jay genn rek, saara dal de kay ramplasse.

Yalla def nag ak yonnettam ba ca madina, ñu toog ba Xanju ëmb taawam, ba taaw yi toog yi toog di andaat di andaat na seeni ndey daan andee. Leegi ku ci nekk dëgër nga, men nga rooti ca teen ba.

Benn bes nag, Xanju toog di moon, sara dem ca pindu teen ba di root. Xanjutoog ca kërëm di moon, amul ndox mu mu mooñe, mu dal de ne doom ju jigeen ji : "Demal ci sa yaay Xanju, ca pindu teen ba, nekk mu baawal ma, na ma jukkil ci teen ba ndox..."

Xam nga da fa ñoo xamni matu ñu. Ba mu ka nee "sama yaay neena nga jukkil ma ..." Dafa ka ca tegal ak xadar ju réy: "Soo demee ngani sa yaay teen bi amul ndox, teen bi dafa ñacc" Bole ca janni ko. Xale ba dikk yorr guttam dal di dikk niko :

"Aah... sama tanta xanju neena teen bi fafa nacc ; te amul ndox, te janni nama". Ndey ne ko :

"Soo demee nga ni ko teen bi gënoon na fee ñacc, te keroog dama ka baawal. Koon nag na ma baawal !..."

Naka xaleba dikk niko: "Tanta, sama yaay neena teen bi gënoon na fi ñecc, te keroog baawal na la, koon nag mënoon nga ka baawal bes ni téy".

Saara andak poli baag, baag lépp ci yullub teen ba xaleba daw ni yaay ja.

"Aah... Yaay dawsil !" Samp xélam rek ñëw niko.

"Yaay li nga ma yonni woon kat, dama ka, dama ka wox sama tanta, duggu na ca teen ba"

Mu ne ka : "sa tanta duggu na ca teen ba. Koon man tam du mu gën gore..."

Moomitam daw, wacc fa bagaas yaag, doom yaag yëpp ni sullub ca biir teen ba.

FOORA LA LEEB DOXE TABBI GEEJ, BAKKAN BU KA NJEKA FOON DELLU MAKKA...

pa de pagnes après l'avoir fait faire son bain rituel. Xanju parvint au moment où elle devrait être livrée, à se glisser à sa place... Comme tu accompagnes ton ami dans ces circonstances, tu dois forcément être la première à venir voir ... Avant même que la voix du muezzin ne se fit entendre, juste avant que le mari ne sorte, mari ne sorte, saara la remplaça.

DIEU et son prophète firent que longtemps après, xanju fut enceinte, son amie aussi saara tomba enceinte. C'était leur premier enfant. Elles continuaient à se fréquenter à leur tour (c'étaient des filles). Elles étaient assez grandes et c'est elles qui, maintenant, allaient puiser de l'eau pour leur mère. Un jour, xanju était à la maison entraîné de préparer le cous-cous pour le repas du soir. Saara, elle était au puits. Xanju n'avait pas d'eau pour préparer son repas, elle dit à sa fille :

"Vas dire à ta mère xanju devant le puits, dis lui de me donner un peu d'eau, qu'elle me donne un peu d'eau..."

Vous savez il y a des moments où on semble avoir perdu la raison ; quand l'enfant lui dit cela elle lui répondit avec colère :

"Retourne dire à ta mère qu'il n'y a pas d'eau dans le puits" Elle refoula violemment l'enfant. Celui-ci revint la raconter à sa mère. Sa mère désamparée lui dit :

"Retourne la voir et dis-lui de ne pas oublier qu'un jour le puits avait plus sec et ce jour là je lui avais trouvé de l'eau.

Donc qu'elle m'en trouve aujourd'hui..."

Quand l'enfant vint lui dire cela, saara se jeta avec l'anse et la poulie qu'elle avait dans le puits. La fille retourna à la maison et dit ce qu'elle venait de voir à sa mère.

Elle courut et vint dire à sa mère : "Mère je lui ai dit cela, mais elle s'est jetée dans le puits".

Celle-ci dit : "Elle est tombée dans le puits ! ...Il ne faut pas qu'elle soit plus honorable que moi...". Alors elle courut à toute allure, laissa là ses enfants, ses affaires et tout et alla à son tour se jeter dans le même puits.

C'EST A CET INSTANT QUE LE CONTE S'EN ALLA SE JETER DANS LA MER . LE PREMIER NEZ OA L'AVOIR HUME RETOURNERA AUX LIEUX SAINTS DE LA MECQUE...

# BANJI KOTO

Banji Koto yaayam dafa ka emboon, baka yaay ji embee muy xale buam bopp. Amoon na nak naari mag, naari mag yi ni ngi waroon doxaani sa ganaaw dekk ba naari janqyoo xam ni seen rafetaay jeggi na dayo, naari janq yooyu nak dañu leen doon tooñ, maanaam ay demm lañu.

Kepp koo xam ni dem nga fa, di doxaani, seen yaay ray la. Balamu lay ray nak dina la noosal, rayal la ay ginaar, rayal la tamit ay xar. Dara du des. Su noos bi jeexee mu ray la, daadi noos moom itam. Mu kay def, di ka def ba benn bes mu new si naari magu Banji Koto. Fekk na nag Banji Koto yaayam mu ngi ka emboon ba mu am juroom neentiweer . Banji Koto daldi ni ka "yaay wasin ma. Yaay ji ni ka ah! mande menu ma la wasin, bu yaboo nga wasin sa bopp. Yaay ji ni muy waxe noonu rek xale bi daldi judul boppam. Naka noonu mu daw dem dawati delusi daldi ni yaay ji : "yaay tudd ma " . Yaay ji nika "ku mena wesin sa bopp mena tudd boppam." Xale bi tegu si baat . Foofu la joge tudde boppam Banji Koto.

Benn bis naari mag yi ne dañuy dem ci dekk ba doxaani naari xaleyu rafet ya. Ba nu demee ba ci digg all ba Banji Koto daldi leen dab ni leen "yoobale leen ma." Mag yi ni ka "dellul mbaa daanu la door ba nga dee. Xalebu sob nga, fekk sa ay mag yuy doxaani nga ni danga leen di topp, xaaral ba nga new. Naka noonu nu japp Banji Koto door ka bubaax, daq ka mu daaldi daw naari maag yi di dox, di dox ba xaajal yoon wi. Kenn ki for benn sagar daldi kay dugal si poos bi.

Nes tuuti mu gene sagar bi daldi ni: "ah! man maa tang." Muswaar bi ni ka : "ndegam yaa tang massa man mii nekk si sa biir poos".

Jen mag ji daldi ni "moowaay sagar buy wax". Mu jel sagar bi daldi sanni. Ba loolu weyee nu dem, di dem, di dem bay begga agg dekk ba, kawoon for benn jaaro loxo daldi dugel sa baaraam ba. Naka noonu nu dem, di dem ba naq tooy xip kenn ki ni waat: "Ah! man maa tang". Jaaro loxo ba ni ka "man maa la gena tang man mii nga dugel ci sa biir baaraam bi." Naka noonu mu dindi jaaro ba daldi kay sani, ni : "moo yeen ma for sagar daldi ni dama tang muni maala gena tang, for jaaro loxo ni maa tang muni ma maala gena tang, Ah! xanaa damaa begga jommi nag." Benn xale bi ni ka: "aywa nu dem." Nuy dem, di dem ba agsi ca dek ba.

Banu agsee , nuyoo.jammante.Ba mu ka defee nu fay leen teral leen. Janq - yi defaru, dem ca neeg ba toog, seen yaay moom dem ray xar yi, nag yi, teral gan yi bu baaxa-baax , defar cere gan yi daldi lek ba suur. Ba nu paree nag dem teddi. Banu demee teddi yaayu xale , yu jigeen yi daldi ni ci xelam : "haw! dangeen .

# BANJI KOTO

(CONTE WOLOF)

Banji Foto (1) était déjà une "grosse tête" quand il était dans le ventre de sa mère, il avait deux grands frères : deux grands frères qui devaient aller dans le village voisin, courtiser deux jeunes filles d'une beauté rare et recherchée qui malheureusement étaient réputées être des sorcières.

Leur mère tuait tous ceux qui allaient les courtiser. Mais avant de tuer elle n'hésitait pas à égorger poulets et moutons en l'honneur des prétendants. Rien ne manquait. Après les avoir bien accueillis, elle les tuait. Banji Foto était encore dans les entrailles de sa mère quand ses deux frères décidèrent de se rendre chez cette vieille sorcière.

A un moment précis Banji Foto dit à sa mère: "mère, met-moi au monde".

Elle lui répondit : "Ah! moi je ne peux pas le faire fais-le toi même."

Avant qu'elle n'ait fini de parler l'enfant naquit de lui-même. Alors il commença à courir dans toutes les directions, fit des va et vient et dit à sa mère :

- Mère donne-moi un nom

Sa mère de lui répondre

Quelqu'un qui est capable de naître soi-même doit pouvoir se donner un nom".

Sans un mot de plus, l'enfant se donna un nom : Banji Foto.

Alors que ses deux grands frères se trouvaient déjà au coeur de la brousse sur le chemin menant au village des deux très belles jeunes filles, Banji Foto qui les suivait de très près leur dit :

- Frères amenez-moi avec vous.

Ils lui répondirent :

- Nous te battons à mort si tu ne retournes pas sur tes pas. Comment oses-tu suivre des adultes qui vont faire la cour ? Et ils le bastonnèrent.

Après l'avoir bien corrigé ils continuèrent leur marche. A mi-chemin, l'un d'eux ramassa un morceau de tissu qu'il mit dans sa poche. Quelques instants plus tard s'appêtant à sortir le mouchoir de sa poche il dit :

- Ah! que j'ai chaud.

- Si tu as chaud, moi par contre j'étouffe dans ta poche.

L'un des deux frères ébahi se demanda :

- Un morceau de tissu qui parle ?

---

(1) La conteuse employait aussi le nom Bandi à la place de Banji .

a sob rekk, tay dangeen xam ni fii ken du fi ñew dellu sa kër. Kepp ku fi masa ñew dinaa la ray. Daañu xam ni kenn bootewu leen sagar, sama ñaari doom yi kay daañu leen bàyyi ku fi doxaansi daal dinaa la noosal bu baax sog lay ray.

Xale yi ñoon ba ndawsi di wax loolu yëguñu ci dara, fek na leen ñuy nelaw ca neegu xale yu jigéen ya waxtu woowu yaayu xaleyi di waxe loolu la Bânji Koto soppaliku nekk ab taalibe agsi ca dëkk ba. Ba mu agsee kër ndawsa la jubal. Naka mu agsi ci bunt kër ga daldi ni ``alaara biraa. naan `yaay booy` . Baka ndawsi deggee daldi jaaxle ni ``mooyeen kuy toog ba waxtu wi di yalwaan. Ndeysaan soo demee taalibe bu xiif la. Seen seriñ yi dañu bon `torop`. Naka noonu mu woo taalibe ba mu ñew. Ba mu ñewee mu jox ka cere ja desoon ca reer ba. Ba xale ba leekke ba suur ni ndaw sa `Maam dama bëggoon fu ma fanaan.` Ndawsi ni ka: ``doom yaw de sama sët, kaay nga fanaan fi ci man ba suba``.

Ba ñu téddee ba xaaju guddi ndawsi jog jël paaka di daas ba mu ka daasee ba mu ñaw xale bi ni bërét jog ni: ``ey maam looy daas ci guddi gii`. Jigéen ji ni ka ``ay xale. bi yaa sob, mag muy daas paakaam nga kay wax looy daas? Ay wa neel mott jaar fii dem tédde`. Ba jigéen ji waxee loolu la Bânji Koto dem tédde. Ba mu nee saa, ndaw si tambaliwaat di daas. Ba ka xale bi deggaatee daldi jogaat waxaat ka la mu ka waxoon. Jigéen ji ni waat ko ``ay xalebi ya sob man de su ma yëgoon de du ma la fat. Bu soobee yälla doo xam lumay daas. Ay wa doxal tédde laa wax`. ``Ba ndaw sa xamee ni kii kat mu ngi kay bëgga feeñal mu kay neexal di ka wax: ``ma ni demal tédde degnga, suba dinaa la defaral ndekki bu neex-a-neex`. Bamu ka waxee loolu xale bi xam li mu xam dem tédde. Ba ka ndaw si térélee mu xaar ba mu dellu mu soppaliku daldi nekk sanqaleeñ, dem dem dugg ca néég ba xale ya tédde, soppalikuwaat nekk nit. Ba mu ka defee mu yee ñaari mag yi daldi ni leen: ``gis ngeen man mii ngeen gis, mana Bânji Koto, ba ngeen demee ba ca digg àll ba man maa soppiku woon nekk sagar ak jaaro loxo ngeen daq mayleegi nak maa ngi nii suma ñewul woon daañu leen ray yéén ñaar ñëpp, jigéen jaa ngi nii di daas paakaam. Ba mu leen waxee loolu, ñaari mag yi daldi tiit ni ka ``yaw la woon?`Mu ni leen: ``jarul ngeen di tiit, degluleen ma ma wax leen.``

``Gis ngeen fee jigéen ñi tédde foofu ngeen di dem tédde. Yee leen daldi ni leen mätt yaa ngi ñuy bëgga ray. Su ka defee ñoom daañu jàg ngeen weecce `palaas`, te ngeen jël seen mbàjj saangoo, ñu jël seen yossaangoo ñaari janq yi ñoom sàngoo mbàjj mu weex mi ñaari goor yi mu ñuul mi.` Naka noonu Bânji Koto delluwaat tédde mel na ku deful woon dara. Ba mu aggee di nelaw di seet ndax yeeru jigéen ji. Ba jigéen ji paree ci daasam mu ñew di seet ndax xale bi nelaw na. Ba mu ka yëngalee xalebi ni patt, mu daldi ni: ``ah gone gi de nelaw na, ay moo sob`. Ba loolu wëyee mu dem ci néegu xaleyi. Ba mu aggee xëcc baatu doom ya dagg, defeni moo ca nekk. Fajar teel mu yee Bânji Koto ni ka `demal nga yeewal ma ñuul baat ya te bàyyi fa xonq baat ya.` Bânji Koto dem dugg sa biir néég ba . Ba mu fa duggee fekk na mag yi daw nañu bu

Il jeta le morceau de tissu et ils poursuivirent leur chemin. Avant leur arrivée le même frère ramassa une bague. Quelques instants après ils transpiraient. Et l'un d'eux dit :

--Ah! que j'ai chaud

La bague lui retorqua :

-- "Moi qui suis à ton doigt, j'ai plus chaud que toi".

Il enleva la bague et la jeta en disant :

Comment. Suis-je ensorcelé? Je ramasse un morceau de tissu et dis j'ai chaud, le morceau de tissu me répond : "j'ai plus chaud que toi". Je ramasse aussi une bague et répète la même chose, et elle me répond : "j'ai plus chaud que toi". Son frère lui dit :

- Ne t'en fais pas continuons notre chemin. Nous sommes presque arrivés à destination.

A leur arrivée, ils échangèrent des salutations avec leurs hôtes et furent bien accueillis. Les jeunes filles, bien parées attendaient dans la chambre pendant que leur mère tuait moutons et bœufs, pour préparer du cous-cous et rendre agréable leur séjour. Ils mangèrent à leur faim et allèrent se coucher. Alors la mère des jeunes filles se dit intérieurement :

--Bien! Vous faites les audacieux ? Aujourd'hui vous saurez que quiconque vient faire la cour chez moi n'en sort pas vivant. Ils sauront que mes filles n'ont pas été portées au dos avec des chiffons. Mes deux jeunes filles on les laissera en paix. Certes j'accueillerai chaleureusement ceux qui viendront faire la cour, mais je les tuerai après.

A ce moment les enfants, insouciant, s'apprétaient à dormir dans la chambre des jeunes filles. Banji Koto après s'être transformé en "talibé" était déjà dans le village. Il se dirigea vers la maison de la vieille. Devant le portail il cria :

-- Alaara biraa naan yaay bóoy (à manger chère mère) Etonnée la vieille dit:

-Comment! Un jeune "talibé" à cette heure-ci. Oh! ça doit être un "talibé" qui a faim.

Alors elle appela le "talibé" et lui donna les restes du cous-cous. Quand le talibé eut bien mangé, il demanda :

--Grand-mère, je voudrais où passer la nuit ici.

La vieille lui répondit :

--"Tu es mon petit-fils. Tu passeras la nuit avec moi jusqu'à demain".

Au beau milieu de la nuit, la vieille se leva et se mit à aiguiser un couteau. L'enfant lui dit alors :

--Eh! Grand-mère qu'est-ce que tu es en train d'aiguiser ?

Ah! Que tu es espiègle! Pourquoi t'occuper d'une vieille personne en train d'aiguiser un couteau. Allons! Retourne sur tes pas et va te coucher.

Quand la vieille femme lui eut dit cela, Banji Koto retourna se coucher. Un moment après, la vieille femme se remit à aiguiser son couteau. Quand l'enfant

yàgg. Bamu nêwee mu ni jigeen ji: ``maam man de ay xonq baat laa fa feekk. Ndaw si ni ka: ``ay xonq baat'' ?

Ba mu ka waxee rekk daldi daw, jaar ca biir alla ba, di daw, di daw jigeen ji di ka daq di ka daq ba sonn jàppu ka, Banji Koto daw dem nîbbi. Jigeen ji loolu naqadi ka lool muy wutt leegi fu muy jape xale bi. Ben bis soxna si soppaliku nekk tandarma gu mag ak doom yu nîor xomm ca digg dëkk ba. Ba bêt setee waa dëkk ba jaaxle ni: ``mooyeen garabu tandarma gii de nekku fi woon kii de xeewëlu yàlla la''. Nu raggal nà daw yoobaale seen doom, neneen nà nîoom bàyyi fa seeni doom nuy yéég ca tandarma ga, Bânji Koto mu ngi leen di wax: ``wàcc leen ndax tandarma gii daal sama ndaw sa la''. Xale ya nîoom itam déggadi bañ a wàcc. Nu toog ba yàgg rekk tandarma ga ni déjjétt di naaw di dem, di dem. Ba nîu ka toppee ba sonn ba kenn gisatu ka, nîoom itam nîu dellusi.

Ba nîu toogee ba benn bis Bânji Koto daldi ni waa juru xale ya ``man de su ngeen ma neexalee dinaa leen indil seen doom. Ba mu ka wax ni danga nuy jëlil suñuy doom''. Bânji Koto daldi leen ni: ``mën naa lu raw loolu''. Naka noonu nîu daldi kay neexal mu toog ba benn ngoon tegu ci yoon wi. Ba mu aggee fekk jigeen ja amoon na nag, mu daldi dugg ca biiru nag wa. Fekkoon na nag wa ëmb ba am juroom nêenti weer. Ba nîu toogee ab dîr rekk nag wa wësin benn sëllu woo xam ni dafa sob, cobte goo xam ni dafa jegi dayo. Benn bis sëllu wa di bajantu, di tēb, di daw; di dellusi. Jigeen ji ni xale yi ``seetalleen ma samasëllu wi, su rééréé da ngeen xam. Benn ngoon sëllu wi toog ba yàgg rekk daw genn kër gi dugg ca àlla ba, jubal yoonu dëkku xale ya. Ba mu ka defee xale yi genn topp ka, di ka dàq di ka dàq ba ca digg àll ba. Sëllu wa taxaw soppalikuwaat neekaat nit daldi ni xale yi: ``man mii ngeen gis maay Bânji Koto, duma sëllu, dama seet-seet nu may def ba jële leen ci loxoy jigeen ji, gisuma ka ba defee ma dugg si biiru nagu ndawsi. Leegi nak desna ay fan, mu ray leen. Waxtu woo xamee ni mungi leen di bēgga ray dinaa daw. Su ka defee dinna rēcc ngeen daw toppsi ma jaar fa dem dëkk ba.

Ba bis ba jigeen ji waroon ray xale yi desee nàari fan sëllu wa ni mu doon bajantoo rekk daw, génn, naka noonu xale yi daw topp ca, sëllu wa di daw, di daw ba agsi ci biir dëkk ba. Ba nîu agsee, Banji dugg si kër gu nekk, ku nekk mu jox la sa waa jur daldi dellu nîbbi. Jigeen ji ba mu yēggee loolu mu metti ka lool. Ba mu ka defee muy seet meneen pexe. Ben bis rek jigeen ji soppaliku nekk mbaam nêw ci diggu dëkk ba ngir fiir Bânji Koto. Naka noonu xale ya sob yi di yéég ci kawam, Banji Koto di leen wax ``wacceleen ndax mbaam mii nuru na torop sama jigeen ja. Baax na wàcc leen wax naa lenko de, lu si am itam yéén a kay yēg''.

Xale yi nîoom itam tēwë wàcc. Bañu toogee ba ni saa rekk mbaam ma ni bēreet daw yoobaale xaleya yéégoon ci kawam. Ba mu ka defee nîu kay dàq, di ka dàq ba sonn jàppu nîu ka nîoom itam nîu dellusi. Ba nîu dellusee ca dëkk ba waa-juru xale ya woote ngir dem ci Bânji Koto mu dimbēliwaat leen. Ba nîu agsee wax ka li

l'entendit de nouveau, il se releva et lui reposa la même question. La vieille femme lui répéta :

--Ah! Que tu es espiègle ! si je savais je ne t'aurais pas hébergé. S'il plaît à Dieu, tu ne sauras pas pourquoi je suis en train d'aiguiser ce couteau. Allez va te coucher, j'ai dit !

Quand la vieille femme se rendit compte que l'enfant allait la découvrir, elle se remit à l'amadouer :

--Tu vois mon petit enfant, va te coucher, demain matin de bonne heure, je te ferai un très bon petit déjeuner.

Alors l'enfant, ayant compris tout cela, alla se coucher. Un moment après le départ de la vieille, il se transforma en fourmi rouge et entra dans la chambre où dormaient les enfants et redevint lui-même. Alors il réveilla ses deux frères et leur dit :

Moi qui vous parle, je suis Banji Koto. C'est moi qui, au milieu de la forêt, m'étais transformé en morceau de tissu et en bague. Vous m'aviez renvoyé. Et maintenant si je n'avais pas été là vous auriez été tous deux tués. La vieille femme est entrain d'aiguiser son couteau.

A cette nouvelle, les deux frères eurent peur et lui demandèrent :

-C'était toi ?

-N'ayez-pas peur, écoutez-moi. Répondit-il. Allez prendre la place des jeunes filles. Réveillez-les et dites leur que vous ne pouvez pas dormir à cause des punaises. Echangez vos couvertures. Les deux jeunes filles prendront la couverture blanche et vous, la couverture noire.

Banji Koto alla se coucher comme si de rien n'était. Il fit semblant de dormir pour épier la femme.

Après avoir bien aiguisé son couteau, la vieille vint vérifier si l'enfant était bien endormi. Elle le secoua mais l'enfant resta silencieux elle s'écria :

--Enfin il s'est endormi. Ah! qu'il est espiègle !

Alors elle se rendit dans la chambre des enfants, égorgea ses propres filles pensant avoir fait une bonne affaire.

Le lendemain matin de bonne heure, elle demanda à Banji Koto d'aller réveiller les "gorges noires" et laisser dormir les "gorges rouges". Quand Banji Koto pénétra dans la chambre, ses frères s'étaient déjà enfuis. A son retour il lui dit :

--Grand-mère je n'ai trouvé que des "rouges gorges".

Celle-ci s'exclama :

--Des "rouges gorges" ?

xew. Banji Koto daldi di bañ. Nu kay saraxu, di ka saraxu ba sonn. Ba mu xame ni ñii kat sonn nañu mu ni leen `lii yëpp ñoom ñoo ka def ndaxte waxoon naa leen ka ñoom ñu déggédi, su beneen yoonnee jarul ngeen ñew ci man". Ba mu nangoo daldi soppaliku nekk xaj bu tuuti, dem ca dëkku ndaw sa taxaw sa bunt këram. Ba jigeen ja jogee marse ñew fekk ka fa daldi ni: `kiide xéewël la ndax yalla ki suma ka yaree ba mu màgg mu amal ma njeriñ dima màttal Banji Koto. Bu booba dinaa am jamñ. Ba loolu wéyee mu daldi ni xale yi : `seetalleen ma bubaax sama kuti bi, su dawee, mbaa dara jot ka dinaa leen def lu bon ". Xaj bi, ba mu tooggee ba benn bis daldi genn ci biti. Xale yi génnee di ka bëgg-a dugal rekk mu jël njoolma dugg biir allaba di daw, di daw ba ca digg all ba daldi taxaw wëlbatiiku ci xale yi ni leen `jarul ngeen di tiit. Mana Banji Koto dama soppaliku woon xaj ngir mën leen déloo si seen këri waa-jur. Leegi nak bis bu leen waree ray dinaa mbëw ñetti mbëw daw génn kër ga , su ka defee ngeen daw topp ma, ñu jaar fa ñibbi". Xale yi ñoomit ni waaw". Nuy toog di toog ba bis ba mu leen waree ray dikk xaj bi xaar ba digg becëg rekk daw - dugg biir allaba mbëw rekk xale ya ñoom itam def li mu leen waxoon topp ka biir all ba. Xaj bi di daw xale ya topp ka di ka topp ba ñoom ñëpp dugg ca dëkk ba.

Bañu agsee ku ne mu teg la ci sa waa-jur. Ba ñëpp jeexee mu dem ñibbi këram. Ba ñu toogee nak ba mu am weer jigeen ja dégg ni dëkku ñoom Bänji Koto am na sabar bis sangam. Ba bis ba agsee jigeen ji xam ni Bänji Koto fu mu jaar ñew, moom tamit mu seetaansi ngir jàpp Bänji Koto. Ba sabar ga tasee Bänji KOTO moom mungi doon nelaw ci benn ruq ñëpp dem bayyi ka fa. Ba mu ka defee jigeen ja ñew daldi ka yee ni ka `kii du sama waa ja? Tay rekk laa lay ray". Naka noonu mu jël ka dugël ka si saaku ba mu indaalewoon ,takk ka ba mu dëgër, jël yoon wa.

Banji Koto moom li mu nekk si biir yëpp mungiy tekki ndank-ndank saaku bi. Ba mu demee ba xam ni sonn na mu ni mu ngiy nooppalu ci genn taatu garab gu am ker. Ni mu deme ba teg saaku bi di nooppalu rekk Bänji Koto tëb wéq ka daldi kay bëmëx ci geej gi. Ndawsi ndeke mënul woon ndox.

Foofu daal la jaare lab. Bänji Koto bàyyi ka fa dem ñibbi seen kër. Fii la leeb taabbee gééj bakkan bu ko jëkka foon, tàbbi àjjana.

*Recueilli par Mouhamadou M. DIAW à MBakhana à quelques 20 Kms de St-Louis, auprès de Madame Coumba Diagne âgée de 40 ans, qui le tint de sa tante Khady Seyni Dia décédée à l'âge de 80 ans –*

Transcription revue par le C.E.C

HMM. 52p

Après avoir dit cela Banji Koto prit la fuite. La vieille femme se lança à sa poursuite, mais ne parvint pas à le rejoindre. Banji Koto rentra chez lui. La femme se sentit considérablement blessée. Elle tenta de lui tendre un piège. Elle se transforma en dattier au milieu du village de Banji Koto. Le lendemain matin les habitants du village en se réveillant trouvèrent le dattier et dirent :

- Ça c'est un don de Dieu.

Les plus prudents partirent avec leurs enfants tandis que d'autres laissèrent leurs enfants grimper sur l'arbre.

Alors qu'il grimpaient Banji Koto leur dit :

Descendez de cet arbre. Je suis persuadé que c'est un piège de ma vieille sorcière.

Les enfants, têtus, refusèrent de descendre. Quelques temps après, le dattier se déracina et s'envola. Les habitants du village le poursuivirent, mais l'ayant perdu de vue ils retournèrent chez eux.

Un jour, Banji Koto dit aux parents des enfants :

- Je vous ramènerai vos enfants si vous mettez le prix.

Ceux-ci répondirent :

- De quoi est capable un enfant de ton âge pour nous proposer de ramener nos enfants ?

Banji Koto leur répondit :

- Je peux faire davantage.

Un soir, Banji Koto, après avoir reçu une offre se lança à la recherche des enfants .

A son arrivée il s'introduisit dans le ventre d'une vache appartenant à la vieille femme. Cette vache était en grossesse depuis neuf mois. Quelques temps après la vache mit bas un veau d'une espièglerie sans pareille. Un jour le veau se mit à gambader, et à faire des va et vients. La vieille femme recommanda aux enfants.

-- Surveillez bien ce veau et prenez garde qu'il ne se perde.

Un soir le veau s'enfuit dans la forêt et prit la direction du village des enfants. Les enfants le poursuivirent jusqu'au milieu de la forêt. Le veau s'arrêta et se retransforma en être humain et dit aux enfants :

- Je suis Banji Koto. Je me suis transformé en veau pour vous libérer de la sorcière parce que je n'avais aucun autre moyen. Elle va bientôt vous tuer. Quand elle s'apprêtera à agir je m'échapperai et vous me poursuivrez. Alors nous prendrons le chemin du village. Deux jours avant que la vieille femme n'accomplît ses desseins, le veau s'échappa avec les enfants à sa poursuite. Et ils arrivèrent au village. Banji Koto remit les enfants à leurs parents et rentra. Une fois de plus la femme se sentit considérablement blessée et étudia un nouveau piège. Un jour elle se transforma en âne pour appâter Banji Koto. Les enfants turbulents se mirent à califourchon sur son dos.

Banji Koto leur dit :

-- Descendez parce qu'il s'agit encore de la vieille femme. Je vous ai

prévenus. Descendez sinon vous en subirez les conséquences.,

Les enfants refusèrent de l'écouter. Quelques instants après, l'âne bondit emportant les enfants. On se mit à sa poursuite mais en vain. De retour au village. les habitants du village se concertèrent pour aller demander secours à Banji Koto. Mais celui-ci refusa. Devant leur désarroi Banji Koto finit par accepter, mais tint à les prévenir ;

--Ils sont eux mêmes responsables de leur malheur. Je les avais avertis; inutile de venir demander mon aide la prochaine fois.,

Il se transforma en chiot et se tint devant le portail de la vieille femme. De retour du marché, la vieille le trouva et s'écria ;

..Quel miracle ! Plaise à Dieu qu'une fois grand ce chien me débarrasse de Banji Koto.,

Un jour le chien sortit et s'enfuit dans la forêt. Les enfants se mirent à sa poursuite. Au milieu de la forêt il s'arrêta et leur dit ;

--Ne vous effrayez pas. Je suis Banji Koto. Je me suis transformé en chiot pour vous ramener chez vous. Quand elle s'apprêtera à vous tuer, j'aboierai trois fois de suite pour vous inviter à prendre la fuite.,

Le jour dit, au milieu de la journée, le chien gagna la forêt où les enfants l'entendirent aboyer trois fois. Alors, suivant son ordre, ils le rejoignirent dans la forêt. Et ensemble ils gagnèrent le village.,

Un mois plus tard le village de Banji Koto organisa un "tam-tam". La vieille, informée décida de s'y rendre pour prendre Banji Koto. La fin du "tam-tam" trouva Banji Koto endormi dans un coin. La vieille femme le réveilla et lui dit :

--N'est-ce pas là mon bonhomme ? Je m'en vais te tuer aujourd'hui.

Elle le mit dans son sac qu'elle noua solidement et rentra. Banji Koto, en cours de route, essayait progressivement de dénouer le sac. Pour arriver le plus rapidement possible chez elle, la vieille femme emprunta la berge. Fatiguée, elle décida de se reposer à l'ombre d'un arbre. Banji Koto profita de ce moment pour la pousser dans la mer.

Alors elle se noya et Banji Koto rentra.

C'est ainsi que le conte se jeta à la mer.--Le premier qui en respirera le parfum ira au paradis./.

Texte recueilli par Mouhamadou Moustapha DIAW  
(Archives du Département des littératures et civilisations Africaines de L'IFAN)

Traduction--CEC

## BIBLIOGRAPHIE

...///...

I.- RECUEIL D'ETHNO-TEXTES - CORPUS DE CONTES POPULAIRES  
LEGENDES ET MYTHES D'AFRIQUE ET D'AILLEURS

- BA (A. Hampaté) et KESTELOOT (Lylia).- Kaḏara - Paris, Mouton.
- BERRANGER-FERRAUD.- Recueil de contes populaires de la Sénégambie - Paris, Leroux, 1885.
- CAHIERS PONTY (manuscripts).- Ec. Norm. William PONTY, 1947 - Réserves ; Bibl. IFAN.
- COPANS (J.) et COUTY (Philippe).- Contes wolof du Baol... Paris UGE, 1976.
- DIOP (Birago).- Les contes d'Amadou Coumba - Paris, Présence Afric. 1958.
- DIOP (Birago).- Contes et lavanes - Paris, Prés. Afric. 1963.
- DIOP (Birago).- Les nouveaux contes d'Amadou Koumba - Paris, Prés. Afric. 1969.
- ECQUILBECQ (F.V.).- Contes populaires d'Afrique Occidentale - Paris, Maisonneuve, Larose, réédition de 1978.
- GOROG. Veronika.- Histoires d'enfants terribles - Paris, Maisonneuve, Larose 1979.
- KESTELOOT (Lylia) et MBODJI (Chérif).- Contes et mythes wolof - Dakar, NEA 1983.
- LE WOLOF FONDEMENTAL - Dakar, CLAD.

.....////////.....

II.- ETUDES SUR LA SOCIETE WOLOF, LE SENEGAL  
ET LES RELIGIONS SENEGAMBIENNESA.- Ouvrages :

ATLAS DU SENEGAL... 1976.

- BALANDIER (Georges) et MERCIER (Roger).- Particularisme et évolution : les pêcheurs lebous - Saint-Louis, IFAN, série "études sénégalaises" 1952.
- BARRY (Boubacar).- Le royaume du Waalo - Paris, Maspero, 1972.
- CRUISE O'BRIEN (Donald).- The mourids of Senegal - London, Oxford University Press, 1971.
- DIAGNÉ (Pathé).- Pouvoir politique traditionnel en Afrique Occidentale - Paris, Présence Africaine, 1967.
- DIOP (Abdoulaye Bara).- La société wolof : traditions et changements - Thèse de Doctorat d'Etat-es-Lettres, Paris 1978 (2 tomes).
- DIOP (Bamba MBakhane).- Lat-Dior et l'Islam - Bruxelles, Société des Coopératives d'Imprimerie, ?
- DJIGO (E.A. Doro).- Histoire et biographie des grandes figures de l'Islam - Dakar Document ronéotypé.
- GRAVRAND (R.P. Henry).- Coosaan - Dakar, NEA, 1983.
- LY (Boubacar).- L'Honneur et les valeurs morales dans les sociétés ouolof et toucouleur - Thèse de Doctorat de 3ème cycle - Fac. Lettres et Sc. Humaines - Paris, 1966.
- ORTIGUES (M.C. et Edmond).- Oedipe africain - Paris, UGE/Plon. 1976.
- RABAIN (Jacqueline).- "L'enfant du lignage, du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal" - Paris, Payot, 1979.
- REVEYRAND (Odile).- Traditions, modernité et tendances actuelles des femmes de Casamance (Sénégal) - Thèse de Doctorat de 3ème cycle - LYON, Septembre, 1980.
- SENE (Yankhoba).- Islam et pensée wolof - Mem. de maîtrise FLSH. - Dakar, 1977.
- SILLA (Ousmane).- Croyances et cultes syncrétiques des Lébous du Sénégal - Thèse de Doctorat de 3ème cycle - Paris, 1967.
- SYLLA (Assane).- Philosophie morale des Wolof - Dakar, Sanboré, 1978.
- ZEMPLINI (Andras).- L'interprétation et la thérapeutique du désordre mental chez les Wolof et les Lebu du Sénégal - Thèse de Doctorat de 3ème cycle - Université de Paris, 1968.

B.- Articles

- AMES (D.W.).- "Belief in witches among the rural Wolof of Senegambia" in Africa XXXIX, 1959, pp. 263-273.
- BOULEGUE (Jean).- "Les pays wolof et serère" in Ethiopiennes, N° 28, Octobre, 1961, special Actes du Colloque sur "les Traditions orales du Gaabu."
- CRUISE O'BRIEN (Donald).- "Le talibé mouride : la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise" in Cahiers d'Etudes Africaines ; N°40, vol. X, Paris, Mouton, 1970, pp. 562 à 578.
- HOLAS (Bouhimi).- "Protections magiques en milieu lebou" in Notes Africaines.
- KESTELOOT (L.), DIENG (B.) et SALL (Samba Lampsar).- "L'histoire, le mythe et leur mystère dans la tradition orale africaine ; un exemple : NDiadiane NDIAYE et la formation des royaumes wolof" - Dakar, IFAN, doc. roneo, Janvier 1983.
- MARONE (Ousmane).- "Essai sur les fondements de l'éducation sénégalaise à la lumière de quelques métaphores aquatiques de la langue wolof" in Bulletin IFAN, série B. Tome XXXI, N°3, 1969.
- MARTIN et BECKER.- "Les anciens royaumes sénégalais dans l'ouest africain" in ATLAS DU SENEGAL? 1976.
- MAUNY (Raymond).- "Baobabs, cimetières à griots" in Notes Africaines, N° 49, Juillet 1949.
- NDAO (Cheikh Alioune).- "Les Wolof et les naissances extraordinaires" in la revue. Demb ak Tay, N°6, spécial sur "Les Naissances extraordinaires" - Dakar C.E.C. 2ème trimestre, 1980, pages 9 à 11.
- NDIAYE (Amadou).- "Relations entre les Sarr et les génies aquatiques" in Demb ak Tay N°6, Spécial sur "La Naissances extraordinaires" - Dakar C.E.C - 2ème trim. 1980, pp. 24 à 25.
- NDIAYE (Amadou).- Un aspect de l'initiation chez les Wolof : la circoncision" in Demb ak Tay, N°7 - Dakar, C.E.C. 1982.
- NIANG (Mangoné).- "Le retour de l'ancêtre mort" (Notes sur l'ouvrage de Jacqueline RABAIN L'enfant du lignage) en Notre Librairie, N° 51, Decembre 1979, pages 14 à 16.

SAMB (Amar).- "Influences de l'Islam sur la littérature wolof" in Bulletin IFAN, Série B, N°2, Tome XXX, 1968.

SAMB (Amar).- "Islam et histoire du Sénégal" in Bulletin IFAN, N°3, Série B, 1971.

SILLA (Ousmane).- "Religion traditionnelle et technique thérapeutique des Lébous du Sénégal" in Bulletin IFAN, Série B, N°4, 1968.

SILLA (Ousmane).- "Les Arabes et le Sénégal : Arabisme sans arabisation" in Notes Africaines, N° 121 - Dakar, IFAN, Janvier 1969.

.....////////.....

### III.- OUVRAGES ET ARTICLES GENERAUX SUR L'AFRIQUE ET LES RELIGIONS NEGRO-AFRICAINES

#### A.- Ouvrages

BASTIDE (Roger).- Les religions africaines au Brésil - Paris, PUF, 1960.

COLLOQUE SUR LA NOTION DE PERSONNE EN AFRIQUE NOIRE - Paris, CNRS, 1973

COLLOQUE SUR LES RELIGIONS.- Abidjan, Avril, 1961 (Actes publiés par Présence Africaine).

DAMMAN (Ernest).- Les religions d'Afrique Noire - Paris, Payot, 1964.

DIA (Mamadou).- Islam et civilisations négro-africaines - Dakar, NEA, 1980.

DICTIONNAIRE DES CIVILISATIONS AFRICAINES - Paris, Fernand-Hazan, éditeur 1968.

DIOP (Cheikh Anta).- Nations nègres et cultures - Paris, Prés. Afric. 1955.

FROELICH (J.C.).- Les Musulmans d'Afrique Noire - Paris, ORANTE, 1962.

FROELICH (J.C.).- Les nouveaux dieux d'Afrique Noire - Paris, ORANTE, 1969.

GRIAULE (Marcel).- Dieu d'eau - Paris, Fayard, 1948.

HEGBA (Meinrad).- Sorcellerie et prières de délivrance - Paris, Prés. Africaine/ INADES, 1982.

HOLAS (B.).- Le séparatisme religieux en Afrique Noire - Paris, PUF, 1965.

HOLAS (B.).- Les Dieux d'Afrique Noire - Paris, Paul GEUTHNER, 1968.

HOLAS (B.).- Les animaux dans l'art ivoirien - Paris, Paul GEUTHNER, 1969.

NDAO (Alassane).- La pensée africaine - Dakar, NEA, 1983.

RECHERCHE PEDAGOGIE ET CULTURE N°56, numéro spécial sur : "Les Philosophies africaines" ; Janvier-Mars, 1982.

SURRET-CANALE (J.).- Afrique Noire : Géographie-Civilisation-Histoire - Paris Edit. sociales, 3ème édit. 1973.

THOMAS (L.V.), LUNEAU (R.) et DENEUX (J.L.).- Les religions d'Afrique Noire : textes et traditions sacrées - Paris, Fayard-Denoël, 1969.

THOMAS (L.V.) et LUNEAU (R.).- La terre africaine et ses religions - Paris, Larousse-Université, 1975.

ZAHAN (Dominique).- La dialectique du Verbe chez les Bambara - Paris, Mouton, 1963.

ZAHAN (Dominique).- Religion, spiritualité et pensée africaines - Paris, Payot, 1970.

#### B.- Articles

ABBEY (Denke).- "Principes pour une idéologie négro-africaine" in Cahiers CELTHO, N°3, Mai 1986, p. 345 à 357.

AGUESSY (Honorat).- "Visions et perceptions traditionnelles" in Introduction à la culture africaine - Paris, UGE/UNESCO, 1977.

BA (A. Hampaté).- "Les traditions africaines gages de progrès" in Tradition et Modernisme (Actes du colloque de Bouaké, Janvier 62) ; Paris, SEUIL, 1965. o

BASTIDE (Roger).- "Religions africaines et structures de civilisation" in Présence Africaine, N° 66, 2ème trim. 1968.

CARTRY (Michel).- "Laalebasse de l'excision en pays gourmantché" in Journal de la Société des Africanistes XXXVIII. 2, 1968, pages 189 - 225.

- CARTRY (Michel).- "Introduction" au Colloque sur La Notion de personne en Afrique Noire - Paris, CNRS, 1971.
- DIAGNE (Mamoussé).- "La dialectique de la vie et de la Mort en Afrique Noire" in Soleil du 21 Mars 1980.
- FOTE (Memel Harris).- "Rapport sur la Civilisation animiste" in Colloque sur les religions - Abidjan 1961, pages 31 à 58.
- HERSKOVITS (Melville).- "La structure des religions africaines" in Colloque sur les religions - Abidjan, Pres. Afric. 1961, pages 71 à 79.
- KESTELOOT (Lylia).- "Occultisme et religion" in Ethiopiennes, N<sup>1</sup><sup>le</sup> série 2ème trim. 1984, vol. 2. N°2 et 3.
- LANTERNARI (Vittorio).- "Synchrétisme, messianisme, néo-traditionnalisme : postface à une étude des mouvements religieux en Afrique Noire" in Arch. de Sociologie des Religions X, 19, 1965, pages 96 à 116.

#### IV.- ETUDES THEORIQUES SUR L'IMAGINAIRE

##### ET LES REPRESENTATIONS SYMBOLIQUES

###### A.- Ouvrages

- BACHELARD (Gaston).- L'eau et les rêves - Paris, Librairie José - Corti, 1979.
- BARTHES (Roland).- Mythologies - Paris SEUIL, 1957.
- BETTELHEIM (Bruno).- Les blessures symboliques - Paris NRF, Gallimard, 1974.
- BRUNEL (Pierre).- Le mythe de la métamorphose - Paris, Armand COLIN, 1974.
- CAILLOIS (Roger).- Le mythe et l'Homme - Paris Gallimard, 1938.
- CAILLOIS (Roger).- L'Homme et le sacré - Paris, NRF Gallimard, 1950, (3ème édit.).
- CAILLOIS (Roger).- Au coeur du fantastique - Paris, NRF Gallimard ; 1961.
- CIRCE.- Méthodologie de l'imaginaire - Abbeville-cahiers CRI, 1970.
- COLLECTIF.- Le temps et les philosophies - Paris, Payot/Unesco 1978.
- COLLOQUE SUR LA NOTION DE PERSONNE EN AFRIQUE NOIRE - Paris, CNRS, 1973.

- COLLOQUE SUR LES RELIGIONS - Abidjan, Avril - 1961.
- CORBIN (Henry).- L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn El Arabi - Paris, Flammarion 1958.
- DE HEUSCH (Luc).- Pourquoi l'épouser ? et autres essais - Paris, NRF, Gallimard, 1971.
- DICTIONNAIRE DES SYMBOLES (sous la direction de Jean DUVALIER) - Paris, Edit° Robert LAFFONT, 1969.
- DURAND (Gilbert).- Structures anthropologiques de l'imaginaire - Paris, PUF, 1963.
- DURAND (Gilbert).- L'imagination symbolique - Paris, PUF, 1968.
- ELIADE (Mircea).- Traité d'histoire des religions - Paris, Payot, 1948.
- ELIADE (Mircea).- Aspects du mythe - Paris, NRF - Gallimard, 1963.
- ELIADE (Mircea).- Le sacré et le profane - Paris, NRF - Gallimard, 1965.
- ELIADE (Mircea).- Mythes, rêves et mystères - Paris, NRF - Gallimard, 1957.
- ELIADE (Mircea).- Forgerons et alchimistes - Paris, Flammarion, 1975.
- FREUD (Sigmund).- Totem et tabou - Paris, Payot, 1924.
- FREUD (Sigmund).- L'interprétation des rêves - Paris, PUF, 1950.
- GUSDORF (G.).- Mythe et métaphysique - Paris, Flammarion, 1953.
- HEGEL (F.).- Esthétique : L'Art symbolique - Paris, Aubier - Montaigne, 1964.
- LANTERNARI (Vittorio).- Les mouvements religieux de la liberté et de salut des peuples opprimés - Paris, Maspero, 1962.
- LE MERVEILLEUX.- Actes du 2ème colloque sur les religions populaires - Québec, 1971, P.U.Laval.
- LE REVE ET LES SOCIETES HUMAINES (sous la direction de CAILLOIS (R.) et GRUNEBaum (G.E.V.) - Paris, NRF, Gallimard, 1967.
- LES SCIENCES DE LA FOLIE (sous la direction de Roger BASTIDE) - Paris, E.P.H.E. - VI<sup>e</sup> section, publication du Centre de Psychiatrie Sociale - Mouton, 1972.
- LEVI-STRAUSS (Claude).- Le totemisme aujourd'hui - Paris, PUF, 1965.
- LEVI-STRAUSS (Claude).- Mythologiques : L'Homme nu - Paris, Plon, 1971.
- LEVY-BRUHL (Lucien).- Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive - Paris, Libr. Felix - Alcan, 1931.

- MAKARIUS (Raoul et Laura).- L'origine de l'exogamie et du totémisme - Paris, Gallimard, 1961.
- MALE (Emile).- L'Art religieux du XIIIème s. en France - t.1. - Paris, Librairie Armand - Colin, 1967.
- MARCHAIS (Pierre).- Mythe et magie en psychiatrie - Paris, Masson, 1977.
- MARTINO (Ernesto).- Le monde magique - Paris, Marabout, 1971.
- MAUSS (Marcel).- Manuel d'ethnographie - Paris, Payot, 1947.
- POUILLON (Jean).- L'Homme et le Temps - Paris, PUF, 1960.
- PUCELLE (Jean).- Le temps - Paris, PUF, 1967.
- SEIGNOLLES (Claude).- Les évangiles du diable selon la croyance populaire - Paris, Maisonneuve - Larose, 1964.
- VERNANT (J.P.).- Mythe et pensée chez les Grecs - Paris, Maspero, 1974.

#### B.- Articles

- COLLOMB (Henry).- "Communication et folie" in Recherche-Pédagogie et Culture N° 25 - Août-Sept. 1976 p. 3 à 10.
- COLLOMB (Henry).- "La sorcellerie anthropophage dans la maladie mentale" in Demb ak Tey N° 4 et 5 - Dakar, C.E.C., 1978.
- DIAGNE (Pathé).- "Entretien avec..." (interview réalisée par M. Hamadoun TOURE) in Soleil du 13 Juin 1983.
- LABARRE (Weston).- "Le rêve, le charisme et le héros culturel" in Le rêve et les sociétés humaines. Paris. NRF. Gallimard. 1984
- MAERTENS (Jean Thierry).- "La désacralisation et le merveilleux religieux" in Le merveilleux (Actes du 2ème colloque sur les religions populaires) - QUEBEC, P.U. LAVAL, 1971, pages 111 à 130.
- MAUSS (Marcel).- "Esquisse d'une théorie générale de la magie" in Sociologie et anthropologie - Paris, PUF, 1960.
- THOMAS (L.V.).- "Problèmes de la mort" in Philosopher - Paris - Fayard, Denoël, 1984, pages p. 189 à 199.

V.- ETUDES DE METHODOLOGIE D'ANALYSE ET D'INTERPRETATION  
 DU MATERIEL ORAL : APPROCHES ET THEORIES SUR LES  
 ETHNO-TEXTES

A.- Ouvrages

- BARTHES (Roland) édit.- La poétique du récit - Paris, SEUIL, 1976.
- BESSIERE (Irène).- Le récit fantastique - Nancy, Larousse, 1973.
- BETTELHEIM (Bruno).- Psychanalyse des contes de fées - Paris, Robert - Laffont, 1976.
- BREMOND (Claude).- La logique du récit - Paris SEUIL, 1973.
- CASTEX (G.P.)- Le conte fantastique en France - Paris, Corti., 1951.
- CAUVIN (Jean).- Comprendre les contes - Paris, Hâtier, "class-africains", 1980.
- COMMUNICATIONS N°8 numéro special "Analyse structurale du récit" - Paris, SEUIL, 1976.
- GÖRÖG (Veronika).- Histoires d'enfants terribles - Paris, Maisonneuve, Larose, 1979.
- GREIMAS (A.J.)- Sémantique structurale - Paris, Larousse, 1966.
- GRIAULE (G.C.)- Ethnologie et Langage - Paris, Gallimard, 1965.
- GRIAULE CALAME (G.) éditeur.- Le thème de l'arbre dans les contes africains - Paris, SELAF, Tome I et II, 1969.
- KANE (Mohamadou).- Essai sur les contes d'Amadou Coumba - Dakar, NEA, 1982.
- KESTELOOT (L.)- Tyamaba : mythe peul - Dakar, IFAN, 1987.
- LACOSTE-DUJARDIN (C.)- Le conte kabylé - Paris, Maspero, 1970.
- LAUFER (Roger).- Introduction à la textologie - Nancy, Larousse, 1975.
- LEVI-STRAUSS (C.)- Anthropologie structurale - Paris, Plon, 1958.
- PROPP (Vladimir).- Morphologie du conte - Paris, SEUIL, 1970.
- RUELLAND (Suzanne).- La fille sans mains : Analyse de dix neuf versions africaines du conte - Paris, SELAF, 1973.

SAPIR (E.).- Linguistique - Paris, édit. de Minuit, 1968.

SOW (I.).- Psychiatrie dynamique africaine - Paris, Payot, 1977.

SOW (I.).- Structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire - Paris, Payot, 1978.

TODOROV (Tzevetan).- Introduction à la littérature fantastique - Paris, SEUIL, 1979.

## B.- Articles

ALHAMDOU (A.).- "Aspects de la théorie de l'ethno-texte" in Cahiers CELTHO, N°1 - Mai 1985.

ARAJON (Daniel).- "Aspects spatiaux du mythe de migration" in Afrique Littéraire - N°<sup>S</sup> 54 et 55, spécial (Actes du Colloque de Limoges sur "Mythes et Littérature africaine") - 4ème trim. 1979, 1er trim. 1980.

AUDET (Jean Paul).- "Le merveilleux : essai d'approche anthropologique" in Le Merveilleux - Actes 2ème colloq. sur les rel. pop., Québec, P.U.Laval, 1971 pages 15 à 21.

BREMOND (Claude).- "Le message narratif" in Communications, N°4, Paris, SEUIL, 1966.

BRENGUES (Jacques).- "Caractère de Jésus : essai d'analyse psycho-textologique" in Annales F.L.S.H - Univ. Dakar, N°9, 1979, pages 51 à 74.

CHEVRIER (Jacques).- "Notes sur la mère dévorante de Denise PAULME" in Notre Librairie - Juillet-Septembre 1978 pages 77 à 92.

DIAGNE (Mamoussé).- "Civilisation de l'oralité et dramatisation de l'Idée" in Annales F.L.S.H. - Université de Dakar, N°10, 1981.

DIENG (Bassirou).- "Considérations sur les contes wolof" in Bulletin de l'IFAN, Série B, N°.

GÖRÖG (Veronika).- "Pour une méthode d'analyse de la littérature orale : introduction à une bibliographie sélective" in Cahiers d'Etudes Africaines, N°8 (2), 1968, p. 310 à 317.

GÖRÖG (Veronika).- "Enfants de nulle part : un conte d'enfant terrible" in Notre Librairie, N° 51, Décembre 1979, p. 71 à 88.

- GÖRÖG-KARADY (V.) et GRIAULE CALAME (G.).- "Laalebasse et le fouet : le thème des "objets magiques" en Afrique Occidentale" in Cahiers d'Etudes Africaines, N° 45, Paris, Mouton, 2ème trimestre, 1972.
- GRIAULE (G.C.).- "Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales" in Langages, N° 18, 1970, p. 22 à 27.
- GRIAULE (G.C.).- "Introduction" in Le thème de l'arbre dans les contes africains - Paris SELAF, Tome I, pages 19 à 24.
- GUILLOT, R.- "Contes d'Afrique" in Bulletin de l'enseign. de l'A.O.F. ; Numéro spécial, 1933, pages 1 à 94.
- HALER (Maria).- "Littérature orale africaine, quelques mythes et contes du Zaïre" Etudes Scientifiques ; Décembre, 1976.
- KANE (Abdoulaye).- "Topologie archaïque : mythe et espace" in Mythe et Imaginaire - Dakar, Fac. lettres, Mars, 1980.
- KANE (Abdoulaye).- "L'Espace-Temps dans les représentations africaines pré-coloniales : clause de fiabilité du "modèle communautaire" in Annales Fac-Lettres, Dakar, VIII, 1978.
- KESTELOOT (Lilian).- "Les épopées de l'Ouest Africain" in Présence Africaine - N<sup>11e</sup> série, N° 58, 1966, pages 204 à 209.
- KESTELOOT (Lilian).- "Problématique de la littérature orale" in Afrique littéraire - N° spécial 54 et 55 (Actes du colloque de Limoges sur "Mythes et Littératures africaines") ; 4ème trim. 1979, 1er trim. 1980.
- KESTELOOT (L.), DIENG (B.) et SALL (S. Lampsar).- "L'Histoire, le mythe et leur mystère dans la tradition orale africaine : un exemple NDiadiane NDIAYE et la formation des royaumes wolof" - Dakar, IFAN, doc. ronéo, 1983 (à paraître dans Annales F.L.S.H.).
- LE PICHON (Alain).- "Le Saltigué : gardien de l'ordre symbolique" in Demb ak Tey - les cahiers du mythe, N°<sup>s</sup> 4 et 5 - 1er trim. 1979, pages 28 à 34.
- LE PICHON (Alain).- "Naissances extraordinaires et modèles mythiques du Saltigué" in Demb ak Tey ; N°6, spécial sur "Les Naissances extraordinaires" - Dakar, C.E.C., 1980, pages 28 à 40.
- LERICHE (A.).- "L'oeuf en magie" in Notes Africaines - N° 43, Juillet 1949.

- MARONE (Ousmane).- "Essai sur les fondements de l'éducation sénégalaise à la lumière de quelques métaphores aqueuses de la langue wolof" in Bull. IFAN - Série B, Tome XXXI, N°3, 1969.
- MBOT (Jean Emile).- "La tortue et le léopard chez les Fang du Gabon : Hypothèses de travail sur les contes traduits" in Cahiers d'Etudes Africaines ; Vol. XIV, 1974, pages 651 et sq.
- MERCIER (Roger).- "Sacré et profane : fonctions et formes du mythe dans les littératures africaines" in Afrique Littéraire ; N°<sup>s</sup> 54 et 55 ; 4ème term. 1979, 1er trim. 1980.
- NIANG (Mangoné).- "Lecture anthropologique du texte oral" in Arts et lettres (pages culturelles du Soleil quotidien national du Sénégal) du 08 Mai 1981, pages 2 à 6.
- NIANG (Mangoné).- "Lectures du texte oral" in Cahiers CELTHO ; N°3 ; Mai 1986.
- NICOLAS (Guy).- "Un système numérique symbolique : le quatre, le trois et le sept dans la cosmologie d'une société hausa (Vallée de Maradi)" in Cahiers d'Etudes Africaines ; N° 32, vol. VIII., 1968.
- SENE (Papa Massène).- "Xooy et fonction sociale du Saltigue". in Demb ak Tey ; N°<sup>s</sup> 4 et 5 - Dakar, CEC, 1er trim. 1980.
- SENGHOR (Léopold S.).- "Préface" au Nouveaux Contes d'Amadou Coumba de Birago DIOP, Paris ; Présence Africaine, édit°. 1967.
- SEYDOU (Christiane).- "Introduction" au numéro 45 des Cahiers d'Etudes Africaines sur les "Recherches en Littérature orale africaine", - Paris, Mouton, 2ème trim. 1972.
- SYLLA (Assane).- "Le sacré dans les philosophies africaines" in Notes Africaines N° 164, Octobre 1979 - Dakar, IFAN.
- TAY (Kwadzo).- "Pour une relecture de la spiritualité africaine" in Recherche Pédagogie et Culture ; N° 57 - Avril-Mai, 1982, p. 37 à 47.
- ZIMMER (Wolfgang).- "La collecte des contes africains : les méthodes actuelles" in Notre Librairie ; N° spéciaux 42-43, Juillet-Septembre 1978.

TABLE DES MATIERES

Avant propos		Pages. 1.
INTRODUCTION GENERALE		3.
PREMIERE PARTIE : PROBLEMATIQUE DU SUR-NATUREL ET NOTES SUR L'ESPACE WOLOF		19.
Chapitre I - L'experience du surnaturel et ses rapports avec le sacré.		
L'espace wolof (Histoire et aspects culturels)		37
DEUXIEME PARTIE : LES MODALITES DU SURNATUREL ET SES RELATIONS AVEC L'ESPACE TEMPS		
Généralités : Les avatars d'une perception - Espace - Temps et Mythe.		44 (bis)
Chapitre I - L'espace Mythique		47
Chapitre II - Le surnaturel et la dimension spatiale des contes.		74.
Chapitre III - Temporalité et significations		
Chapitre IV Le concept de NIT et ses liens avec l'espace - temps (les éléments de la personnalité et les modèles mythiques).		122.
TROISIEME PARTIE : HIEROPHANIES, SYNCRETISME ET ASPECTS SURNATURELS DES PERSONNAGES ET DE LEURS POUVOIRS.		
Chapitre I Strategie syncretiste et expérience du surnaturel		136.
Chapitre II Le symbolisme des thèmes (Essai d'analyse et d'interprétation de quelques motifs "reccurents")		167.
Chapitre III Les catégories du surnaturel (Esquisse d'une typologie).		230.
CONCLUSION GENERALE		314.
CORPUS : TEXTES WOLOF ET TRADUCTIONS		
BIBLIOGRAPHIE		