

# UNIVERSITÉ ASSANE SECK - ZIGUINCHOR



**UFR des Lettres, Arts et Sciences Humaines**

**Département de Lettres Modernes**

Mémoire de Master

Spécialité : Études littéraires

Parcours : Littérature orale

## ***Le mythe de Ndiadiane Ndiaye : naissance et consolidation de la société wolof***

**PRÉSENTÉ ET SOUTENU PAR :**  
**DAME THIAM**

Sous la direction de :  
**Dr Amadou Oury DIALLO**

### **MEMBRES DU JURY :**

**Président de jury :**

M. Cheikh Mouhamadou Soumoune DIOP, Maître de conférences, UASZ

**Examineur :**

M. Moussa DIALLO, Assistant, UASZ

**Directeur de mémoire :**

M. Amadou Oury DIALLO, Maître Assistant, UASZ

**Année Universitaire 2020-2021**

**LE MYTHE DE NDIADIANE NDIAYE :  
NAISSANCE ET CONSOLIDATION DE LA  
SOCIÉTÉ WOLOF**

# DÉDICACE

Dieu merci ! Je dédie ce mémoire

À mon Père,

À ma Mère,

À tous les membres de ma famille, c'est grâce à vos prières, vos conseils et vos encouragements que je suis arrivé là.

Je dédie ce mémoire à la mémoire de :

- Monsieur Ousseynou Péne, mon instituteur. Un grand homme est parti dans le monde réel pour ne jamais revenir. Vous avez tout fait pour moi. Merci pour les valeurs cardinales que vous m'avez inculquées. Je me suis rendu compte de la valeur de tous vos conseils et je continuerai à les suivre comme toujours. Je retiens encore ce proverbe « Entre le berceau et la tombe il n'y a pas de repos ».

- Ibrahima Thiam mon grand-père, mon ami,

- Mame Rokhaya Diouck,

- Fawade Diouck ma grand -mère, pour les prières,

- Ousmane Faye.

Je ne cesserai jamais de formuler des prières pour que le paradis soit votre demeure éternelle ainsi que toutes autres personnes disparues. Amen!

Je dédie ce mémoire

À mon directeur de recherche Dr Amadou Oury Diallo,

À tous mes camarades de promotion

À Alassane Diouck dit Pape Diouck depuis Minguègne Boye,

À ma fille Rokhaya Thiam.

# REMERCIEMENTS

Du fond de mon cœur, mes remerciements vont aux personnes suivantes :

- Mon Directeur de mémoire, Docteur Amadou Oury Diallo. Je suis très profondément marqué par l'empathie qu'il a pour ses étudiants. Vous m'avez montré la disponibilité, la rigueur, le respect et la volonté dans le travail pour enfin obtenir un très bon résultat. Il s'agit pour moi le chemin idéal à suivre pour toujours. Merci encore pour la confiance que vous m'avez donnée et l'intérêt que vous avez accordé à ce travail. Je remercie aussi très sincèrement le Professeur Ceikh Sakho pour tout.
- Tous les enseignants-chercheurs du Département de Lettres Modernes et à tout le personnel de l'UFR Lettres Arts et Sciences Humaines de l'Université Assane Seck de Ziguinchor.
- Tous mes enseignants, ceux du collège comme ceux du lycée sans oublier les infatigables instituteurs qui ont su orienter mes premiers pas.
- Docteur Ibrahima Ba enseignant chercheur à l'UCAD. Vous êtes plus qu'un professeur pour moi. Merci pour l'encouragement.
- Docteur Modou Fata Thiam, enseignant chercheur à l'UGB, pour les prêts de documents.
- Barka Fall, aide bibliothécaire au C.R.D.S. ex IFAN Saint-Louis, pour les prêts de documents.
- Madame Lo Binetou Diagne, enseignante dans un projet d'alphabétisation dans la commune de Niomré.
- Madame Diallo Rouguiatou D. Bah pour le soutien moral et les prières.
- Mon oncle Alassane Fall, Amadou Sow, Alioune Diène et tous mes ami(es) pour les encouragements et les prières.
- Alassane Diouck, le communicateur traditionnel du village de Minguègne Boye.
- Je tiens aussi à remercier et adresser une grande reconnaissance envers mes anciens et mes camarades de promotion,
- Mes frères et sœurs Ibrahima Sylla, Moussa Camara, Babacar Thiam, Mountaga Ly, Ousmane Faty, Aicha Diatta et Mariama Diédhiou
- Je dois tout à mon oncle Cheikh Ngaty Fall qui n'a ménagé aucun effort pour ma réussite. Que Dieu lui donne la force, la paix et la santé. Amen !

# SOMMAIRE

SOMMAIRE .....	iv
INTRODUCTION.....	1
Première partie : Contexte historique, social et politique .....	10
Chapitre 1 : Le royaume du Walo.....	11
Chapitre 2 : Organisation sociopolitique et religieux du Walo .....	17
Deuxième partie : Corpus : Transcription et Traduction.....	33
Troisième partie : Analyse du style, des autres éléments de la narration et des thèmes .....	78
Chapitre 1 : Analyse des éléments stylistiques .....	79
Chapitre 2 : Autres éléments de la narration.....	89
Chapitre 3 : Les principaux thèmes .....	99
CONCLUSION .....	109
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE .....	113

# **INTRODUCTION**

La littérature orale concerne toutes les productions littéraires dont l'énonciation et la transmission se font à travers la voix c'est-à-dire de bouche à oreille et de génération en génération. Cette transmission de savoir se caractérise par une certaine particularité dans le domaine esthétique car elle met tout le temps en relation l'énonciateur et le récepteur. La littérature orale est vaste car elle embrasse tous les domaines de la vie. Cette littérature n'en est pas moins littéraire que celle dite écrite car, comme l'affirme justement Cheikh A. Ndao : « Il y a littérature dès que le peuple décide d'affecter un code aux mots, c'est-à-dire, lorsqu'il destine le vocabulaire à un usage différent du quotidien, lorsque le vocabulaire est habillé d'une gangue qu'il faut enlever, d'un symbole qu'on doit pénétrer pour parvenir aux sens<sup>1</sup> ».

Selon ces critères, la littérature dite orale n'est ainsi ni plus ni moins qu'une littérature. Ceux qui ont récusé ce statut à la littérature orale ignorent ou font semblant d'ignorer que la parole vient avant l'écrit et que les récits fondateurs de l'humanité (l'*épopée de Gilgamesh*, l'*Odyssée*, l'*Iliade*, le *Dit du Genji*, sans oublier l'Afrique<sup>2</sup>, etc.) ont généralement et pendant longtemps été récités avant d'être fixés par l'écriture. Néanmoins, le colonialisme a discrédité l'oralité africaine. C'est d'ailleurs ce que Djibril Tamsir Niane note : « L'Occident nous a malheureusement appris à mépriser les sources orales en matière d'Histoire ; tout ce qui n'est pas écrit noir sur blanc étant considéré comme sans fondement<sup>3</sup> ». Aujourd'hui, quand on parle de littérature africaine, on pense aussitôt aux productions dans les langues étrangères (français, anglais, portugais, etc.). Or, la véritable littérature africaine est celle produite dans les langues du continent (Wolof, Pulaar, Yoruba, Swahili, etc.).

Depuis la Négritude, la valorisation des cultures négro-africaines connaît un essor croissant. La tradition orale fait ainsi l'objet d'une abondante production dans différentes disciplines (littérature, histoire, géographie, anthropologie, sociologie, linguistique, etc.).

Le mythe est un des genres majeurs de la littérature orale. Il se caractérise par sa dimension polysémique, interdisciplinaire et transculturelle. Appelé « mythe anthropologique » ou « mythe ethno-littéraire », il est toujours en rapport avec les origines. Selon, en effet, Lilyan Kesteloot, le mythe est :

Un récit relatif à des temps ou à des faits que l'histoire n'éclaire pas, et contenant soit un fait réel transformé en notion religieuse, soit l'invention d'un fait à l'aide d'une

---

<sup>1</sup> Cheikh A. Ndao, cité par Mbaye Gaye, 2015-2016, *Chants rituels du mariage en milieu wolof du Kajoor : le laabaan*, Mémoire de Maîtrise, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, p. 1.

<sup>2</sup> L'Égypte même a pendant une longue période pratiqué l'oralité. Selon, en effet, Catherine Miller « La diffusion de l'écrit était extrêmement réduite pendant la période de l'Ancien Empire, et la plus grande part de la culture restait orale », Catherine Miller, « Les langues de l'Égypte antique », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 27-28, 1996, mis en ligne le 08 juillet 2008, (consulté le 06 août 2022). URL : <http://journals.openedition.org/ema/1029> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.1029>

<sup>3</sup> Djibril Tamsir Niane, 1960, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine, p. 6.

idée. [...]. Il n'est pas nécessaire que le mythe soit un récit d'apparence historique, bien que c'en soit la forme la plus ordinaire<sup>4</sup>.

Pour Ibrahima Sow, c'est un :

Récit fabuleux traitant de l'origine du monde, des hommes et des choses, faisant intervenir des dieux, relatant les faits et gestes des ancêtres fondateurs, des Héros civilisateurs, dévoilant les commencements des structures socioreligieuses et culturelles [...], car le mythe constitue en somme la Loi qui régit la communauté<sup>5</sup>.

Pour ce qui est de Marie-Catherine Huet-Brichard,

Le mythe est un récit collectif, transmis de génération en génération, ayant pour fonction d'éclairer, à travers l'histoire de dieux et de héros, les questions que l'homme se pose sur sa propre naissance et sur celle de l'univers<sup>6</sup>.

Ajoutons à cela, la célèbre définition de Mircea Eliade :

Le mythe raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements. Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment ; une île, une espèce végétale, un comportement humain, [...], de ce qui est pleinement manifesté<sup>7</sup>.

Ainsi, le mythe peut être considéré comme approche intéressante pour aborder le temps des origines.

La tradition orale wolof accorde une grande importance au mythe. Ndiadiane Ndiaye, un des personnages les plus emblématiques, revient sans cesse dans un grand nombre de récits mythiques. Il fait l'objet de notre travail de recherche qui s'intitule « Le mythe de Ndiadiane Ndiaye : naissance et consolidation de la société wolof ».

Nous avons recueilli le corpus auprès d'Alassane Diouck, griot et traditionnaliste du village de Minguègne Boye, situé dans le Walo à une vingtaine kilomètres de Saint Louis.

Le choix de ce sujet est motivé par plusieurs raisons.

D'abord, si les historiens, les sociologues, les anthropologues, les linguistes, les littéraires...se sont penchés sur l'étude de la société wolof, chacun avec une orientation et un objectif précis, les travaux sur Ndiadiane Ndiaye ne sont pas, à notre connaissance, nombreux.

Samba Lampsar Sall<sup>8</sup>, Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng<sup>9</sup> sont les rares chercheurs à s'être intéressé au personnage de Ndiadiane Ndiaye. Le premier lui a consacré une thèse de doctorat et les autres des études de moindre envergure.

---

<sup>4</sup> Lilyan Kesteloot, 2007, *Dieux d'eau du sahel. Voyage à travers les mythes de Seth à Tyamaba*, Paris, l'Harmattan, p. 53.

<sup>5</sup> Ibrahima Sow, 2008, « Mythe, poésie et philosophie aux origines communes du dire et du discours », in *Ethiopiennes* n°80, La littérature, la philosophie, l'art et le local, 1<sup>er</sup> semestre, pp. 201-222.

<sup>6</sup> Marie-Catherine Huet-Bruchard, 2001, *Littérature et Mythe*, Paris, Hachette, p. 5.

<sup>7</sup> Mircea Eliade, 1963, *Les Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, p. 16-17.

<sup>8</sup> Samba Lampsar Sall, 2011, *Ndiadiane Ndiaye et les origines de l'empire wolof*, Paris, l'Harmattan.

<sup>9</sup> Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng, 2014, *Contes et Mythes Wolof : du Tieddo au Talibé*, Paris, l'Harmattan.



Travailler sur Ndiadiane Ndiaye nous paraît ainsi pertinent, car il existe encore de récits oraux portant sur lui qui n'ont pas été recueillis et qui risquent de disparaître. En tant que personnage mythique dont le nom a un écho particulier chez les wolofs, l'étude des récits qui lui sont consacrés permettra de comprendre l'origine de la communauté wolof, son évolution son organisation socioculturelle.

C'est justement pour contribuer à l'entreprise de sauvegarde du patrimoine oral wolof que nous avons choisi de nous pencher sur *Le mythe de Ndiadiane Ndiaye : naissance et consolidation de la société wolof*.

Par ailleurs, nous avons été encouragé en cela par les enseignements de la littérature orale. Cette discipline nous a permis de découvrir que les héros africains étaient des personnes imbues de valeurs et d'éthiques contrairement à l'image de « sanguinaires<sup>10</sup> » que colportent les colonisateurs à leur égard.

En guise de problématique de recherche, nous nous demandons entre autres : Comment le mythe explique la fondation de la lignée wolof par Ndiadiane Ndiaye ? Comment Ndiadiane Ndiaye issu d'un métissage (Maure et Toucouleur) peut-il être l'ancêtre des Wolof ? En quoi le mythe de Ndiadiane Ndiaye constitue-t-il une ouverture sur la société wolof. Ces différentes interrogations permettent de mieux aborder et mener notre recherche.

Dans cette étude nous avons jugé nécessaire de nous appuyer sur la méthode sociocritique initiée par Claude Duchet<sup>11</sup>. C'est une méthode qui peut faciliter l'analyse du texte ainsi que la thématique pour interroger comme le dit Pierre Popovic : « l'implicite, les présupposés, le non-dit ou l'impensé, les silences<sup>12</sup> ». En outre, elle peut être considérée comme une partie de la critique traditionnelle dans la mesure où elle permet de situer le récit dans son contexte de production, dans son ancrage spatio-temporel. Notre travail d'enquête sur le terrain en vue de la collecte du récit s'inspire des méthodes ethnographiques. L'établissement du texte obéit aux démarches communément admises en littérature orale.

En marge de toutes ces théories, le recours aux personnes ressources a facilité la compréhension et l'analyse du récit.

Notre travail de recherche s'articule autour de trois parties.

---

<sup>10</sup> Cheik Aliou Ndao, 1967, *L'exil d'Albouri suivi de La décision*, Paris, éditions Pierre Jean Oswald, p. 8.

<sup>11</sup> Claude Duchet, 1979, (dir.), *Sociocritique*, Paris, Nathan.

<sup>12</sup> Pierre Popovic, 2011, « La sociocritique : définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *Pratiques*, n° 151-152, décembre 2011, p. 7-38, <https://journals.openedition.org/>, (consulté le 29 juillet 2022).

La première partie intitulée le contexte historique, social et politique est constituée de deux chapitres dans lesquels nous nous attellerions à revisiter l'histoire ainsi que l'organisation sociopolitique du Walo.

La deuxième partie contient le corpus qui fait l'objet d'une transcription en wolof et d'une traduction en français. Il s'agit donc d'établir le récit tel qu'il a été recueilli. L'établissement du texte wolof se fera à travers l'alphabet du décret n° 2005-992 du 21 octobre 2005, relatif à l'orthographe et la séparation des mots wolof.

La troisième partie titrée « Analyse du style, des autres éléments de la narration et des thèmes » comprend trois chapitres. Nous nous intéresserons d'abord à l'étude des éléments stylistiques employés par le narrateur. Ensuite nous évoquerons d'autres éléments de la narration en mettant l'accent sur l'esthétique et sur la notion de variabilité dans trois versions mythiques de Ndiadiane Ndiaye. Enfin nous analyserons les principaux thèmes.

# **Tableaux phonologiques et phonétiques des consonnes et voyelles Wolof**

## Les lettres de l'alphabet wolof

A	B	C	D	E	Ë	F	G	H	I		J	K	L	M	N	Ñ	Ŋ	O	P	Q	R	S	T	U	V	X	Y
A	B	C	D	E	ë	f	G	h	i		j	k	L	M	N	ñ	ŋ	O	P	q	r	s	t	u	V	x	y

Sources :

<http://www.jo.gouv.sn/spip.php?article4802#:~:text=Le%20d%C3%A9cret%20n%C2%B0%2085,r%C3%A9gissant%20l'orthographe%20du%20wolof.>

Nota bënë (NB) :

L'alphabet wolof compte vingt et sept lettres dont vingt et une consonne et six voyelles. La lettre « h » est presque rare en wolof. Cependant on l'emploie généralement avec les noms propres comme : *Ahad, Mouhammad, Ahmad...*

- L'accent aigu est porté par les voyelles « e » « é » et « o » « ó » qui est équivalent du son français « ou »
- L'accent grave est porté uniquement par la voyelle « a » « à » s'il s'agit d'un a long.
- Le tréma est uniquement porté par la voyelle « e » « ë » quand il s'agit du son français « eu ».
- Le tilde, il est porté par la voyelle « a » « ã » quand il s'agit du son français « an » « en ».

## Tableau des consonnes de la langue wolof

	Bilabiale	Labio-dentale	Labio-vélaire	Alvéolaire	Palatale	Vélaire	Uvulaire
Occlusive	p (p) b (b)			t (t) d (d)	c (c) ʃ (j)	k (k) g (g)	q (q)
Nasale	m (m)			n (n)	ɲ (ɲ̃)	ŋ (ŋ)	
Prénasalisées	ɱb (ɱb)			ɳt (nt) ɳd (nd)	ɲc (nc) ɲʃ (nj)	ɲk (nk) ɲg (ng)	ɳq (nq)
Roulée				r (r)			
Fricative		f (f)		s (s)		x~χ (x)	
Spirante			w (w)		j (y)		
Latérale				l (l)			

Sources

<http://www.jo.gouv.sn/spip.php?article4802#:~:text=Le%20d%C3%A9cret%20n%C2%B0%2085,r%C3%A9gissant%20l'orthographe%20du%20wolof.>

NB :

Dans l'orthographe du wolof, une suite de deux consonnes identiques correspond à une gémignée. Toutes les occlusives, nasales et latérales peuvent être gémignées. Cependant il existe des consonnes qui ne se doublent pas comme : « f », « h », « q », « s », « x ».

Exemple : Jàmm, tudd...

Il faut cependant noter que le « q » est toujours gémigné bien que noté comme une consonne simple. (x) (x)

Exemple : daqaar, caq, doq...

## Tableau des voyelles de la langue wolof

	Antérieure	Centrale	Postérieure
Fermée	i (i)		u (u)
Mi- fermée	e (é)		o (ó)
Moyenne		ə (ë)	
Mi- ouverte	ɛ (e)		ɔ (o)
Ouverte		a (a)	

Sources :

<http://www.jo.gouv.sn/spip.php?article4802#:~:text=Le%20d%C3%A9cret%20n%C2%B0%2085,r%C3%A9gissant%20l'orthographe%20du%20wolof.>

# **Première partie : Contexte historique, social et politique**

# Chapitre 1 : Le royaume du Walo

Dans ce chapitre, nous évoquerons le Walo et le Ndar, en mettant l'accent sur les contextes historiques et géographiques.

## 1.1. Le Walo

Le Waalo ou Walo est une région historique du Sénégal, qui s'élargissait sur le delta du fleuve, dans la partie Nord-ouest.

### 1.1.1. Le cadre historique et géographique

Selon la tradition orale, le Walo fut fondé par Ndiadiane Ndiaye, le premier souverain de ce royaume. Mais historiquement, le Walo existait depuis 1287 bien avant l'arrivée de Ndiadiane<sup>13</sup>. En 1855, sous le règne de Ndatté Yalla Mbodj, le Walo, dominé par l'armée française dirigée par Louis Faidherbe, perdit sa souveraineté.

Le Walo est considéré comme l'un des plus anciens royaumes du Sénégal. Situé au nord du Sénégal et au sud de la Mauritanie, il occupait une position stratégique entre le monde arabo-berbère et l'Afrique noire. Cette position géographique a très tôt intéressé les Occidentaux qui, animés par la conquête, s'investirent en masse dans une course effrénée et maintinrent le cap vers la côte ouest de l'Atlantique pour occuper le Walo. C'est d'ailleurs ce qui montre que le Walo, grâce à son ouverture, occupait une position particulière pour la navigation fluviale entre le monde arabo-berbère, l'Afrique noire et l'Occident.

Cette région côtière s'étendait entre deux pays : le Sénégal et la Mauritanie. Par ailleurs, une grande partie du royaume Chérifien était enfouillée dans le Walo traditionnelle, c'est en partie ce qui lui donnait plus d'assise et de force aux yeux des envahisseurs internes et externes afin de mieux gérer non seulement ses terres, mais de veiller à une bonne organisation du royaume.

Selon la tradition orale, le Walo fut le premier royaume du Sénégal. Il était très structuré, mais connut des moments de trouble face aux attaques des Maures de Trarza. Cette instabilité encourageait des confrontations internes entre certaines grandes familles. Chacune d'elles voulait s'imposer pour la souveraineté après la disparition du roi qui portait le titre de Brack<sup>14</sup>. En effet, il est important de noter qu'au Walo, le Brack était élu par le conseil général appelé

---

<sup>13</sup> Selon le traditionaliste Alassane Diouck, Ndiadiane fut découvert au Walo vers 1305.

<sup>14</sup> Le mot Brack est dérivé du mot arabo-berbère *baraka* ou *barka* qui signifie le bienfaiteur. Ce mot est d'ailleurs le nom du premier souverain du Walo Barka Bau ou Bo issu des Mbodji après Ndiadiane Ndiaye.



*seb ak baor*, représentant l'Assemblée des grands électeurs, le *Diogomaye*<sup>15</sup>, le *Diawdingue*<sup>16</sup> et le *Maalo*<sup>17</sup>. Au Walo, le Brack était choisi parmi trois grandes familles (*Loggar*, *Tedjeck* et *Dyoss*). C'est pour cette raison que les *Walo-Walo* c'est-à-dire les habitants du Walo adoptent une politique étrange qui met en exergue la lignée *meen* car après la disparition du roi, le successeur devait impérativement issu soit de la famille des *Loggar* qui habitaient à Khouma étaient d'origine maure, soit des *Tedjeck* résidants tout au long du lac et d'origine Peul, soit des *Dyoss* d'origine Sérère, plus fréquents dans le village de Diama. Cette politique de succession fut instituée par les sages de l'Assemblée dite *Seb ak Baor* qui choisissait, après une longue concertation, le nouveau Brack. L'héritier était choisi parmi les fils des sœurs du Brak et non parmi les fils du Brak. C'est ce qui montre que la société du Walo était matrilineaire. Le Walo était le seul royaume du Sénégal où les hommes comme les femmes pouvaient accéder au trône<sup>18</sup>. De sa fondation à son déclin, plusieurs souverains se sont succédés au Walo. Parmi eux nous pouvons citer quelques-uns :

Naatago Aram Bakar (1674-1708), Njak Aram Bakar Teedyek (1708-1733), Yerim Nadate Bubu (1733-1734), Meu Mbody Kumba Khedy(1734-1735), Yerim Khode Fara Mboj (1735-1736), Njak Xuri Yop (1736-1780), Fara Penda Teg Rel (1780-1795), Njak Kumba Xuri Yay Mboj (1795-1805), Saayodo Yaasin Mboj (1805-1810), Kuli Mbaaba Mboj (1810-1816), Amar Faatim Mborso Mboj (1816-1825), Yerim Mbañik Teg-Rella Mboj (1825-1827), Fara Penda Adam Sal Mboj (premier règne) (1827-1830), Xerfi Xari Daaro (premier règne) (1830-1832), Fara Penda Adam Sal Mboj (deuxième règne) (1832-1833), Xerfi Xari Daaro (deuxième règne) (1833-1835), Fara Penda Adam Sal Mboj (troisième règne) (1835-1840), Ndieumbeut Mbodj (1840-1846) et Ndatté Yalla Mbodj (1846-1855).

Le Walo était considéré comme le point de départ de la culture, le berceau de la communauté Wolof. Mais il était aussi une région où coexistent plusieurs ethnies au quotidien. Ainsi, les *Walo-Walo* cultivaient l'hospitalité, *teraanga*, et ne faisaient pas de discrimination. À côté des Wolof, il y avait les Peul, les Sérère, les Socé, les Maures, etc. Ces derniers, ayant développé des relations étroites avec les Peuls, manifestaient l'intérêt d'une politique

<sup>15</sup> Homme très considéré dans le royaume, le *Diogomaye* était le maître des eaux.

<sup>16</sup> Le *Diawdignue* ou *Diawoudine* était très reconnu grâce aux nombreuses fonctions qu'il tenait. Il était le maître des terres, le gouverneur des notables qu'on pourrait nommer les *Kangame* et les chefs de provinces. Il peut être considéré dans certaine zone comme le *Lamane*.

<sup>17</sup> Le *Maalo* contrôle la richesse. Il est le trésorier général du royaume.

<sup>18</sup>Au cas où une femme règne au Walo, elle porte le titre de *Buur* qui veut dire roi ou reine et son époux le *Marooso*. C'est d'ailleurs leur fils qui portera le nom de Brack car il est plus proche du sang royal. C'est le cas de Ndieumeute Mbodj et de Ndatté Yalla Mbodj.

d'islamisation ou d'une religion commune. Néanmoins, le royaume demeurait très réfractaire à l'islam, bien que certains des Wolof même convertis pouvaient toujours cohabiter avec ceux pratiquant la religion traditionnelle.

Cette forte communauté wolof présente sur le delta du fleuve Sénégal mettait en exergue des valeurs fondamentales (le courage, la bravoure, l'honnêteté, etc.) afin de mieux ancrer dans les esprits le patriotisme. C'est à cet effet que les habitants du Walo restent connus de tous par l'action des femmes de Nder qu'immortalisent la tradition orale<sup>19</sup> ainsi que les écrivains<sup>20</sup> et les musiciens<sup>21</sup>, etc. Dans la tradition orale du Walo, ces braves femmes sont toujours évoquées grâce aux actes de bravoure et de déterminations face aux ennemis qui profitaient de la richesse agricole et de la main-d'œuvre.

Traditionnellement, le Walo s'étendait sur un territoire large sur les deux rives du fleuve Sénégal. Selon Boubacar, le Waalo « avait pour limite, au nord, le pays Trarza, à l'est, le Fuuta Tooro, au sud le Dyolof, au sud-ouest, le Kadyoor et, enfin, à l'ouest, l'océan Atlantique<sup>22</sup> ». Une telle position géographique a non seulement fait du Walo le lieu de convergence de différentes ethnies avec une histoire mouvementée. De même, deux éléments essentiels comme la position géographique et l'élargissement des frontières sont étroitement liés à son histoire.

Le royaume du Walo était divisé en deux grandes régions. La première, le « waalo » représente la zone essentiellement inondée par les eaux du fleuve, tandis que la seconde nommée le « djiéri » est constituée par la terre ferme cultivable allant du Nord jusqu'au centre du pays. Le *djiéri* est uniquement arrosé par les pluies annuelles souvent rares et irrégulières. La vallée du fleuve Sénégal joue un rôle essentiel pour le développement du pays et l'essor des activités principales comme le commerce, l'agriculture, la pêche, l'élevage.... Ces eaux y compris les marigots tels que le *kassak*, le *Gorom*, le *Ndiawdoune*, le Minguègne, entre autres permettent toujours au Walo de conserver une quantité très significative des eaux toute l'année. Elles constituent le nerf de la vie des *Walo-Walo* surtout sur le plan économique et commercial.

---

<sup>19</sup>Ils sont nombreux mais nous citons quelques-uns seulement : Alassane Diouck, Assane Marokhaya Samb et Doudou Diaw Bakhaw.

<sup>20</sup>Alioune Badara Béye, 1990, *Nder en flammes*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal.

<sup>21</sup>Youssou Ndour, 1981 sur plusieurs chansons dont nous relevons : l'album « lay suma lay », morceau 4 intitulé Walo.

<sup>22</sup>Boubacar Barry, 1972, *Le royaume du Waalo, le Sénégal avant la conquête*, Paris, Librairie François Maspero, p. 65.

## 1.2. Le Ndar

Ndar est est l'appellation de la ville historique Saint-Louis du Sénégal. Il est située sur la côte nord-ouest du Sénégal et à l'embouchure du fleuve Sénégal. Elle est connue pour son architecture coloniale et de son histoire ancienne.

### 1.2.1. L'historique de Ndar

Cette terre faisait partie de la province du Walo. La plus grande partie de sa population vient du Walo parce qu'au lendemain des récoltes, des hommes et des femmes empruntent le chemin de *Ndar* pour échanger ou écouler les produits et profiter du bon temps. Aussi, c'est le cas des *Gandiol-Gandiol*<sup>23</sup> qui quittent en masse leur terre natale et convergent vers l'île dans le but de découvrir et d'embrasser l'islam qui se propageait lentement. C'est ce que l'histoire retient encore à ces premiers habitants. Quelques temps après, vers 1659 les Français conquièrent l'île à partir de la côte Ouest ; cette ouverture a permis à la France d'avoir une liaison facile avec l'Europe. En 1799 sous la gouvernance de Blanchot<sup>24</sup>, des dispositifs sécuritaires ont été mis en place avec l'aide de la population Saint-Louisienne pour repousser les Anglais qui se signalaient à l'horizon. À ce propos, Abbé David Boilat écrit :

Le général Blanchot repoussa l'attaque des anglais dans la nuit du 04 au 05 Janvier 1801. Le général avait établi une porte à Babaguey<sup>25</sup>, vis-à-vis duquel était alors la barre. Les canons étaient braqués sur l'entrée de la barre et faisaient couler toutes les chaloupes anglaises qui en tentaient l'entrée<sup>26</sup>.

Deux siècles plus tard que fut construit son plan orthogonal conçu par Louis Faidherbe qui sera d'ailleurs investi comme gouverneur par la métropole. *Ndar* constitue la pointe avancée de l'ancienne Sénégalie, un vaste territoire que les Français ont conquis au XVII<sup>e</sup> siècle. Saint-Louis fut la plus ancienne ville européenne d'Afrique Occidentale fondée en 1659 et baptisée à l'honneur du roi de la France Louis XI. Sa construction ressemble à celle d'Orléans<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> *Gandiol ou Gandhiol* se trouve à deux lieues au nord-est du poste de la barre. Il se divise en trois groupes de cases commandés par un représentant du *Demel*, portant le titre de *Montel*. Ce village fait un grand commerce avec Saint-Louis. Il fournit des arachides en abondance, du mil, des peaux de bœufs et du sel pour la traite de *Galam*. Depuis dix ans, *Gandhiol* représente un vrai port de commerce. Cf. Abbé David Boilat, 1853, *Esquisses sénégalaise, physionomie du pays-peuplades-commerce-religion-passé et avenir-récits et légendes*, Paris, P. Bertrand, Libraire-Éditeur, 53 Rue Saint-André-Des-Arcs. Document numérique : Page 188-189 <https://gallica.bnf.fr>, (Consulté le 28 Mai 2021).

<sup>24</sup> De son vrai nom François Blanchot de Verly (1735-1807) est un officier général et un administrateur colonial français qui fut gouverneur du Sénégal à deux reprises. Il défendit Saint-Louis et Gorée contre les offensives anglaises.

<sup>25</sup> L'expression en wolof donne *dune baba jéey* qui signifie l'île Baba Diéye ; elle se trouve aux environs de Gandiol à une vingtaine kilomètres de Saint-Louis.

<sup>26</sup> Abbé David Boilat, *op. cit.*, p. 190.

<sup>27</sup> Orléans est la capitale de la région Centre-Val de Loire. Elle est située sur les rives de la Loire, dans le centre-nord de la France.

De 1895 à 1902, à son apogée, Saint-Louis fut la capitale des colonies du Sénégal et de celle de l'Afrique Occidentale Française (Sénégal, Mauritanie, Soudan, Guinée et Côte d'Ivoire).

Comme nous l'avons indiqué, il est généralement admis que l'île de Saint-Louis du Sénégal a été découverte en 1659 par Louis Collier pour le compte du Cap-Vert et du Sénégal. Pourtant, de nombreuses sources (la tradition orale, les travaux d'Abbé David Boilat ...) révèlent l'existence de l'île avant cette date. En effet, elle se situe au milieu d'un fleuve de sorte qu'elle est enfermée entre la terre ferme et un cordon lagunaire entre les ponts (pont Faidherbe et pont Moustaphe Malick Gaye) reliant l'île à ses deux terres voisines (*sor* ou *ten-jigeeen* et langue de barbarie où se trouve le village pêcheur *Guet-Ndar*). Saint-Louis est une ville où la majeure partie de sa superficie est occupée par l'eau. Elle possède un génie de l'eau, Mame Coumba Bang<sup>28</sup>, qui est censé la protéger. Il importe à présent de voir d'où vient l'appellation « Saint-Louis ».

### 1.2.2. Origine du nom

L'île de *Ndar* existait bien avant l'arrivée des colonisateurs. D'après l'histoire, la première personne qui a découvert ce lieu est un Marocain du nom d'Abdoulahi Ibn Yacine. Il était un érudit et un sage, qui maîtrisait le coran et la *sunna*<sup>29</sup>. Abdoulahi a reçu un jour des révélations divines dans un rêve, qui lui auraient montré l'emplacement de l'endroit et de ses particularités (grâces divines). Après ces différentes indications, il s'engagea à la recherche afin de découvrir le lieu et de pouvoir interpréter le ou les messages codés. Il effectua ses recherches jusqu'en Mésopotamie, en Inde et même en Afrique pour le trouver. Cependant, cette première aventure reste vaine car l'objectif n'est pas atteint. De ce fait, il retourna au Maroc. Le même rêve lui revient et l'indique le large de l'océan. C'est à la deuxième phase de sa recherche qu'il a trouvé l'endroit indiqué. Ainsi, la forme de l'île invite le savant à effectuer des lectures plus approfondies. Il se trouve que la configuration de l'île avait la forme du nom *ALLAHU*<sup>30</sup>. En effet, la structure de la mer donne la première lettre (*alif*) les deux eaux (mer et fleuve), qui dans l'imaginaire pourraient se rencontrer, restent limitées par l'embouchure, elles montrent les deux autres lettres (*laam-laam*). Il y a par ailleurs dans le Coran une expression qui renvoie à cette réalité : « Il a donné libre cours aux deux mers pour se rencontrer ; il y a entre elles

---

<sup>28</sup> D'après la tradition, il s'agit d'une femme, génie titulaire et protectrice de la ville de Saint-Louis.

<sup>29</sup> Ou *sunnah* c'est l'ensemble des paroles du Prophète (psl), de ses actions et de ses jugements, tels qu'ils sont fixés dans les hadiths et qui constituent pour tout musulman un modèle à suivre.

<sup>30</sup> *Allah* est le mot Arabe qui désigne « Dieu », et signifie littéralement, « le Dieu » avec un article défini, faisant référence à un Dieu considéré par principe comme unique, le « Dieu unique » des religions issues du judaïsme. À l'époque préislamique, un dieu nommé Allah existe au sein du panthéon polythéiste arabe, et est un dieu créateur.

une barrière qu'elles ne dépassent pas<sup>31</sup> ». Et comme vers *Boppu Cor*<sup>32</sup> se montre enfin la dernière lettre (*asaqeer*). Il en déduit enfin par la grâce de Dieu qu'il est en réalité arrivé à l'endroit indiqué. Il fut la première personne qui s'y installe pendant des années. D'autres personnes le rejoignent au fil du temps (son ami Abdoulahi El Fassi et Ibrahima Yidalli). Ils s'installèrent et apprirent le coran. Quelque temps après viennent d'autres personnes pour se convertir à l'islam et apprendre le coran et la sunna car la pratique *Thieddo ou Ceddo* dominait de plus en plus. Les habitants de *Toubé*<sup>33</sup>, du *Walo*, du *Kajoor (Cayor)*, de *Gandiol* entre autres venaient en masse.

---

<sup>31</sup> Coran (sourate 55, verset 19-20).

<sup>32</sup> Nom wolof de l'un des quartiers à *Ndar*.

<sup>33</sup> Ensemble des villages environnant de la commune de *Gandon* non loin de Saint-Louis. Parmi lesquels on note : *Gandon commune, Mpal, Fass, Rao, Ndiakhar, Ndiabene Toubé, Ngalelle, Sanar Makka Toubé, Gandiol*.

## Chapitre 2 : Organisation sociopolitique et religieux du Walo

La société traditionnelle du Walo était très compacte et solide. Les populations vivaient en parfaite cohésion et il avait dans ce royaume une harmonie particulière. Malgré la paix et le climat d'enthousiasme au cœur des habitants, l'ère de 1659 commence petit à petit à réduire ces relations de fraternité. Ainsi, avec l'arrivée des occidentaux, le culte de l'hospitalité, de générosité, le sens du partage, l'amour et la considération de son prochain comme son semblable perdent leur valeur et penchent vers un affaiblissement total. Avec leurs fausses idées de civilisation et d'évangélisation qu'une telle communauté s'est divisée en groupes sociaux inégalement réparti.

### 2.1. Organisation sociale

L'Afrique est un continent où les populations appartiennent à différentes ethnies. Ainsi, dans sa partie ouest plus particulièrement au Sénégal où on enregistre plusieurs ethnies parmi lesquelles les Wolofs représentent un pourcentage assez significatif. En effet, comme le démontre Bassirou Dieng « l'ethnie Wolof représente environ 40% de la population du Sénégal. Elle donne au pays une langue de communication parlée par plus de 70% des citoyens<sup>34</sup> ». La concentration massive des wolofs à ce lieu n'exclut pas les autres ethnies qui s'élargissent petit à petit. Ils vivaient en société commune et les liens de parenté et de cousinage à plaisanterie naissent entre eux. Abdoulaye Bara Diop pense qu'à partir des limites géographiques de la communauté wolof, les autres ethnies pourront sans doute être connues afin de leur octroyer une importance. À ce point, il dit : « les wolofs qui occupent principalement cet espace géographique, aujourd'hui encore, vivaient au Nord avec les Maures et les *Tukuleur*, au Sud avec les *séeréer*, à l'Est avec les Peul ; les minorités issues de ces ethnies vivant au milieu d'eux, souvent depuis des siècles<sup>35</sup> ». Cette analyse va de pair avec celle de Bassirou Dieng<sup>36</sup>.

D'ailleurs, la société wolof de est inégalement répartie parce qu'au lendemain des Signares<sup>37</sup> et des Mulâtres<sup>38</sup> qui s'imposaient comme des gens de haute classe, de la

---

<sup>34</sup> Bassirou Dieng, 2008, *Société wolof et Discours du pouvoir analyse des récits épiques du Kajor*, Presse Universitaire, Dakar.

<sup>35</sup> Abdoulaye Diop.1978, *La société wolof tradition et changement*, Thèse de Doctorat d'Etat ès Lettres, Paris, Université René Descartes, tome I, p. 16.

<sup>36</sup> Bassirou Dieng, *op. cit.*, p. 16.

<sup>37</sup> Les Signares sont les jeunes femmes noires ou métisses, de la Petite-Côte du Sénégal, dans les comptoirs de Rufisque au XVII<sup>e</sup> siècle, puis de Gorée et finalement de Saint-Louis jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup>.

<sup>38</sup> Personne née de l'union d'un homme blanc avec une femme noire ou d'un homme noir avec une femme blanche.

bourgeoisie, à Ndar naît une bipartition opposant les hommes dits libres et les hommes de caste. Cependant, certains d'entre eux sont taxés de race impure ou inférieure à cause de leurs activités professionnelles, de leurs classes sociales ou du statut de leurs familles. En effet, c'est ce qui a donné un pouvoir particulier à l'endogamie d'enfoncer ses racines chez les Walo-Walo. Pour rendre plus claire cette divergence au sein de cette communauté Pathé Diagne écrit :

Ce ne sont pas les individus, mais les familles ou lignages qui établissent entre elles des relations d'ordre afférentes au degré de liberté, des relations de ségrégation par rapport à leurs activités, des ordres de prééminence différemment justifiées, des liens de simple contrat de type lamanal, des rapports de souveraineté, de dominance ou de subordination à conséquences économiques plus ou moins étendues<sup>39</sup>.

En fin de compte, il nous paraît opportun de demander ce qu'il en est de l'expression populaire *Senegaal benn boop la keenn mënuka xar ñaar* (le Sénégal est une seule famille que personne ne peut diviser ou même séparer). Nous pensons vraiment que les Wolof ont décomplètement ignoré cette phrase populaire. Pour en comprendre davantage, nous mettrons en lumière l'organisation de la communauté Wolof du Walo stratifiée en deux grands groupes opposant l'aristocratie ou la noblesse et les *ñeeño*.

### 2.2.1. L'aristocratie ou la noblesse

La société Wolof traditionnelle du Walo repose sur un fondement solide ayant des critères. Les familles nobles ou de sang pur sont classées au premier rang, il s'agit ici d'un lignage différent de ceux des autres royaumes. Ces derniers, à l'image du *Djolof*, du *Kajoor*... qui se sont basés sur ce qu'on appelle le lien avunculaire. Mais le Walo quant à lui repose sur ce qu'on pourrait appeler le *geeño*<sup>40</sup>. La question de disparité sociale semble intéresser les chercheurs, Yoro Diao écrit dans ses cahiers : « La noblesse comme l'impureté est une qualité du sang. C'est par la naissance que l'on est noble ou que l'on ne l'est pas, qu'on est pur ou impur, enfin, le plus souvent que l'on est captif ou libre<sup>41</sup> ».

Malgré tout, une telle vision raciste d'un groupe d'individus est susceptible de diviser la société et de faire apparaître la bipartition *geer* et *ñeeño*. Cela existe depuis toujours comme un problème sans solution au sein de cette même communauté. Pour cette division, différents clans s'interposent pour avoir plus de considération. En ce sens, Boubacar Barry met à nu sa pensée à travers cette expression : « Cette société, divisée en lignage, était fortement hiérarchisée

---

<sup>39</sup> Pathé Diagne, 1967, *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale*, essai sur les institutions politiques précoloniales, Présence Africaine, p. 19.

<sup>40</sup> Explique la liaison de père en fils.

<sup>41</sup> Cahiers de Yoro Dyao, cité par R. Rousseau, 1929, p. 158.

légitimant des relations de subordinations entre caste libre et une caste non libre<sup>42</sup> ». Ainsi, à partir de 1659 avec l'arrivée des colonisateurs, la question de supérieur et d'inférieur prend une autre tournure. À l'image de Dakar, Gorée et Rufisque, Saint-Louis<sup>43</sup> ferme la liste des communes du Sénégal. Avec la colonisation, le lignage traditionnel perd petit à petit sa valeur. Car selon les occidentaux seuls les natifs de ces quatre communes sont considérés comme des citoyens Français alors les autres qu'ils soient « castés » ou non « castés » deviennent impérativement des sujets ou des hommes du bas peuple quel que soit leur statut social antérieur.

En effet, le brassage entre les Français et les populations locales encourage plus tard la naissance des Mulâtres qui occupent les premières places. C'est le même constat qu'a fait le prêtre voyageur, Abbé David Boilat en notant : « ce sont les mulâtres qui tiennent un rang honorable dans la société ; instruit et spirituels. [...], ils vivent en bons concitoyens avec les Européens, et comme eux sont appelés, suivant leur mérite, à occuper des places honorables<sup>44</sup> ».

Toutefois, ce groupe d'individus nouvellement conçu par l'autorité occidentale est de part et d'autre indexé. Ils se considèrent supérieurs et de sang pur, mais aux yeux des autres (le bas peuple) ils ne sont que des fils illégitimes ou une communauté dont le sang n'a plus de valeur.

En outre, le bas peuple qui regroupe les gens de castes va connaître une organisation sociale différente mais compacte.

### 2.2.2. Les gens de castes

Les *ñeeño* se caractérisent par leurs activités professionnelles. Ils se sont constitués en différents groupes bien structurés. La société wolof du Walo accorde une importance capitale à ce sujet. Cette posture des *ñeeño* dans le monde wolof fait dire à Abdoulaye Bara Diop : « les castes constituent, au sein de la société wolof, un système important issu d'une époque certainement très lointaine mais qui se maintient avec une persistance remarquable<sup>45</sup> ». À travers ces propos, on peut comprendre qu'au-delà de la classification des castes selon leurs activités professionnelles, on peut les distinguer par certains patronymes qui renvoient directement à une caste comme : Lam, Thiam, Guissé considérés comme des *tëgg*, Gadiaga, Sow, Dioum, Wagne... qui sont des *Lawbe*, Mbaye, Mboup, Samb, Fall qui sont des *Gewël*

---

<sup>42</sup> Boubacar Barry, *op. cit.*, p. 88.

<sup>43</sup> Nous évoquons Saint-Louis ici parce qu'il fait parti du Walo.

<sup>44</sup> Abbé David Boilat, *op. cit.*, p. 209.

<sup>45</sup> Abdoulaye Diop, 1978, *La Société Wolof Tradition et changement*, Thèse de Doctorat d'Etat ès-Lettres, Université René Descartes Paris V, tome II, p. 329.



(griots). La différenciation par le nom renvoie au propos de Cheikh Anta Diop qui disait : « En Afrique le sens de clans totémiques constitue dans une certaine mesure, un indice ethnique : aussi les noms totémiques : Fall, Diagne, Diouf, Faye, Sar, etc...sont typiquement sérères<sup>46</sup> ». Donc le patronyme peut non seulement expliquer l'origine d'une famille mais aussi son appartenance selon la répartition des classes sociales.

#### **2.2.2.1. Les géer**

La stratification sociale des Wolofs donne aux *géer* une autonomie totale vis-à-vis des autres groupes.

Les *géer* sont considérés comme la classe des nobles pouvant exercer toutes les activités qui demandent la bravoure, qui apportent reconnaissance et considération. Il s'agit de l'activité agricole, de l'élevage et de la pêche en partie. Cette classe sociale est considérée comme supérieure par rapport aux autres de par la naissance, de par le sang qui retrace des origines lointaines de quelques guerriers ou nobles. De par leur supériorité (les *géer*), Lamane Mbaye écrit : « les *géer* sont supérieurs de naissance, ils sont de sang pur, d'origine wolof, halpulaar, aussi loin que l'on remonte dans le temps les *ñeeño* sont biologiquement inférieures d'origine étrangère<sup>47</sup> ».

Certains travaux scientifiques élaborés par des spécialistes (Abdoulaye Bara Diop, Bassirou Dieng, Lamane Mbaye...) s'accordent à dire que les *géer* sont nobles et de sang pur. Il faut noter que pour les *ñeeño*, ils sont dans une posture de reconnaissance du fait de leur importance dans la société.

#### **2.2.2.2. Les ñeeño**

La considération des *ñeeño* comme la race inférieure chez les Wolofs de *Ndar* a toujours existé sur tous les plans.

Ainsi, les *ñeeño* s'organisent en différents groupes hiérarchisés qui se caractérisent par la pratique du métier. À la différence des captifs et des *jaam*, ils sont des hommes libres, des *gor*. Yoro Diao les répartit comme suit : « les *tëgg*, *wuude*, les *tamak*, les *xalamkat*, les *bambaado*, les *ñeeño*, les *maabo*, les *bufta*, les *seeñ*, les *lawbe*, les *gawlo*, les *gewël* et les *rabb*<sup>48</sup> ». Par le biais des expériences accumulées, ils deviennent indispensables au sein de leur communauté. Quelle que soit la considération ou le regard qu'adoptent les autres sur eux, chacun d'eux grâce

---

<sup>46</sup> Cheikh Anta Diop, 1979, *Nation Nègre et culture*, Edition Présence Africaine, p. 484.

<sup>47</sup> Lamane Mbaye, 2002-2003, *Rôle et Statut du Griot dans la Littérature Wolof*, Thèse pour le Doctorat de 3<sup>ème</sup> cycle, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, p. 231-232.

<sup>48</sup> Cahier de Yoro Diao, cité par Bassirou Dieng.

à la maîtrise de son travail excelle. Selon Cheikh Anta Diop « pour chaque ethnie : inconvénients et avantages, aliénations et compréhension s'équilibrent ». Plus loin, il ajoute : « la stabilité du système des castes est associée à l'hérédité des fonctions sociales. Ce qui correspond dans une certaine mesure, à un monopole déguisé par un interdit religieux pour éliminer la concurrence<sup>49</sup> ». En effet, tout groupe de caste doit impérativement veiller aux mesures établies pour vivre en harmonie et en toute liberté.

En réalité les *ñeeño* sont les équivalents de *gээр baadoola*. Ils peuvent exercer au même titre qu'eux l'activité agricole. La classe *ñeeño* est spécifiquement répartie en plusieurs groupes autonomes parmi lesquels nous citons : les *tëgg*, les *rabb*, les *wuude*, les *lawbe* et les *gewël*. Ce sont les principales classes que la société wolof du Walo connaît et qui, jusqu'à nos jours, existent.

#### **2.2.2.2.1. Les *tëgg* ou forgerons**

Lorsqu'on parle de *tëgg*, on pense souvent au *mbaar*<sup>50</sup>. Cette expression renvoie à l'homme qui travaille le métal. Ils sont classés dans le groupe des *ñeeño*. Il est aussi important de montrer la bipartition qui existe au sein de ce même groupe. Ils pour dire les *tëgg* se sont constitués en deux grands groupes qui sont les *tëgg bu weex* et les *tëgg bu ñuul*. Le premier groupe renvoie à tout ce qui travaille avec les métaux précieux : l'or, l'argent. Et ils se proclament les plus aisés grâce aux produits utilisés. Le deuxième groupe quant à lui concerne ceux qui travaillent sur le fer pour en faire des armes, des boucliers, des matériels agricoles... ; ils occupent la deuxième place dans ce groupe. Toutefois, la société wolof met une étiquette particulière sur certains noms de famille qui selon eux pourraient directement renvoyer à ce groupe. Il s'agit des Lam, Thiam<sup>51</sup>, Guissé, Mbaw. Mais cette théorie n'est pas avérée car les Wolofs ont toujours tendance à dire « *sant amul kër baay*<sup>52</sup> ». À partir d'un seul nom de famille, il est ainsi difficile de classer la personne dans un groupe.

Par conséquent, les forgerons sont mal vus dans la société du fait de leur travail fondé sur le feu et le fer. Ces deux objets sont considérés par les populations comme néfastes. C'est une des raisons qui font qu'ils restent jusqu'à nos jours relégués au second plan ou taxés d'inférieurs. Par ailleurs, la tradition wolof met en garde les gens d'avoir des rapports avec eux,

---

<sup>49</sup> Cheikh Anta Diop, cité par Lamane Mbaye, *op. cit.*, p. 232.

<sup>50</sup> Expression wolof qui signifie l'atelier ou la forge. Littéralement, c'est la case du forgeron.

<sup>51</sup> Concernant ce nom de famille, les Thiam ont des origines différentes. On peut noter les Thiam Babel, les Thiam *Balamaïssa* qui sont des *Tëgg*, les Thiam *Dogo* qui sont des *Gewël* et les Thiam Demba qui sont d'origine Toucouleur.

<sup>52</sup> Expression wolof qui veut dire « le nom n'a pas d'origine fixe ».

sous peine d'être frappé de malheur et de malédiction. Voilà ce qui explique pourquoi le *tëgg* homme ou femme ne trouve jamais son partenaire dans le grand groupe. Autrement dit, les *tëgg* ne se mélangent pas avec les *géer* et même les *ñeeño* entre eux mêmes<sup>53</sup>. C'est en effet ce qui fait dire à Yoro Diao : « si on dit que la sueur du forgeron est néfaste, c'est parce qu'il demeure entre deux corps le fer et le feu l'un est dur, l'autre est chaud. Son travail est pénible et la sueur qui en résulte cause peine et malheur à celui qui la touche<sup>54</sup> ». À cause de cela, les populations ont un regard de mépris sur les *tëgg*. Cependant, on peut se demander comment un tel groupe connu par sa bravoure, sa détermination et sa force de résistance qui de surcroît détenait la royauté est aujourd'hui relégué au bas de l'échelle ? Cette situation pourrait s'expliquer par deux raisons. En premier lieu, c'est le rapport du forgeron au métal. En effet, ayant obtenu la reconnaissance de l'aristocratie du fait qu'ils s'occupent de tout ce qui est armement et matériel agricole et même faire partie des expulsions. Les forgerons avaient une grande importance aux yeux de l'aristocratie en raison des services essentiels qu'ils lui rendaient. La deuxième raison est due à la défaite lors de la bataille de Krina (1220-1235) ayant opposé Soumaorou Kanté ou le roi forgeron à Soundjata Keita ou l'homme aux noms multiples<sup>55</sup>. À ce sujet Abdoulaye Bathily explique :

La chute du régime de Sumanguru fut peut-être suivie d'un mouvement de dispersion des forgerons dans tous les pays. La diffusion massive du fer au Soudan Occidental, tant par l'intensification du commerce régional que par l'accès d'un nombre croissant de peuple et de groupe d'individus aux techniques de la métallurgie, a conduit à briser progressivement le monopole naguère exercé par une minorité<sup>56</sup>.

En un mot, le manque de considération des Wolofs envers ce groupe social fait aussi partie des tares de la société. Mariama Bâ peint vivement cette attitude néfaste face au forgeron. Elle relate :

La mère de Mawdo, princesse, ne pouvait se reconnaître dans le fils d'une bijoutière. Et puis, une bijoutière, peut-elle avoir de la dignité, de l'honneur ? C'est comme si l'on se demandait si tu avais un cœur et une chair. Ah ! Pour certains, l'honneur et le chagrin d'une bijoutière sont moindres, bien moindres que l'honneur et le chagrin d'une Guélewar<sup>57</sup>.

En réalité, les *tëgg* ne peuvent s'allier qu'entre eux à cause des préjugés racistes. Mais avec la modernité et le développement de l'équipement professionnel pour améliorer « le travail

---

<sup>53</sup> Cette croyance reste honorer dans certaines familles. Cependant, d'autres ne donnent plus importance à ces considérations alambiquées. C'est pourquoi, aujourd'hui, dans la même communauté Wolof, les *tëgg* et les griots même s'unissent pour le mariage.

<sup>54</sup> Yoro Diao, cité par Lamane Mbaye *op. cit.*, p. 232.

<sup>55</sup> Djibril Tamsir Niane, *op. cit.*, pp. 111-120.

<sup>56</sup> Abdoulaye Bathily, 1989, *Les portes de l'or, le royaume du Ngalam*, Paris, L'harmattan, p. 221.

<sup>57</sup> Mariama Ba, 1979, *Une si longue lettre*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, pp. 46-47.

de la forge<sup>58</sup> », de nouveaux métiers du fer font leur apparition : menuisier métallique, tôleur entre autres qui demeurent cependant plus considérés que le *tëgg bu weex* ou le *tëgg bu ñuul* sans qu'on sache la raison.

#### **2.2.2.2.2 Les *Ràbb* ou tisserands**

Les *ràbb* sont en grande partie des créateurs dans leur domaine d'évolution. Par le biais des modèles proposés et réalisés, ils se rapprochent de plus en plus de la modernité.

Ils constituent une classe sociale très remarquée dans cette société wolof car leurs créations (l'art textile, mode africaine, etc.) répondent toujours à l'attente des populations. Veillant à la perfection et à la rentabilité des objets, ils s'efforcent de plus en plus de mettre des produits de qualité sur le marché et qui sont véritablement à la mode. C'est pourquoi Abbé David Boilat dit : « ils imitent avec habileté les nouvelles étoffes qui arrivent de France<sup>59</sup> ». En effet, au-delà de l'imitation, les *ràbb* maîtrisent parfaitement leur travail, ils visent le sommet de l'artisanat. Ainsi, nous avons trouvé que dans certaines localités<sup>60</sup> le nom *ràbb* est utilisé pour désigner le griot, ce qui peut être évident car cette famille est en parfaite cohésion avec les *gewël*. C'est aussi possible de dire que les *ràbb* sont des familles de griot.

L'usage en quantité de leurs produits communément appelés *sëru dënk* ou *sëru rabal* et ou *sëru njaago* chez les wolof dans les cérémonies comme le mariage, le baptême, les funérailles...est très fréquent. Cela montre la place qu'ils occupent au sein de la société.

#### **2.2.2.2.3. Les *wuude* ou *uude* ou cordonniers**

Les *wuude* constituent un groupe solide et très remarqué dans la société wolof. Ils sont simples et très coopératifs et se distinguent comme étant le seul groupe uni depuis toujours.

Ils ont un travail modeste et bien rémunéré à la différence des autres qui presque utilisent toutes leurs forces pour avoir un gain moins important. La collaboration entre les *uude* et les populations ainsi que le pouvoir central était encore très étroite et indispensable. Étant les génies du cuir, ils s'occupaient à part entière de l'arsenal mystique du roi, de sa famille, des guerriers et le reste du peuple. C'est grâce à leur expertise qu'ils parviennent à couvrir les amulettes, les gris-gris, à fabriquer des sacs, des souliers, etc. Dans cette région, les *uude* entretiennent de très bonnes relations avec les autres. En dehors des griots ils sont les plus proches de la population hommes comme femmes.

---

<sup>58</sup> Laye Camara, 1953, *L'enfant noir*, Paris, Plon, p. 12.

<sup>59</sup> Abbé David Boilat, *op. cit.*, p. 311.

<sup>60</sup> Par exemple dans le *Ndiambour* c'est-à-dire dans la région de Louga et une partie du Baol où les griots sont même appelés *ràbb*.

#### 2.2.2.2.4. Les lawbe ou bucherons

Les *lawbe* sont d'origine Peul. Ils sont inclus dans la société Wolof par une très bonne cohabitation qui date depuis longtemps.

De par leur attachement et leur compréhension de la brousse, ils sont devenus les maîtres du bois. En effet, par le biais d'une initiation bien ancrée, ils parviennent à obtenir les matériaux sans déranger la quiétude des génies qui occupent ces lieux. Ce qui fait dire à Momar Cissé : « selon certaines sources, ils posséderaient des connaissances mystiques leur permettant de couper les arbres sans provoquer la colère des génies protecteurs de la forêt<sup>61</sup> ». Toute leur vie tourne autour du bois qu'ils travaillent avec habileté et dont ils sont les spécialistes. Ce pouvoir leur permet non seulement de dompter les djinns mais d'obtenir aussi une clientèle assez importante pour faire écouler leurs produits. Ils fabriquent des tablettes, des tabourets, des pilons, des mortiers....

L'arrivée de la menuiserie a contribué à la régression de l'activité des *lawbe*. Wagne, Sow, Gadiaga, Dioum sont les principaux patronymes que l'on retrouve souvent chez les *lawbe*.

#### 2.2.2.2.5. Les Gewël ou griots

La société wolof du Walo est de civilisation typiquement orale. La transmission des connaissances était assurée par les sages, les initiés, les traditionalistes et les *gewël*. Ces « gens de la parole<sup>62</sup> » jouent un rôle remarquable dans la conservation et la vulgarisation du patrimoine culturel. Ils sont chargés de véhiculer le savoir traditionnel dans la transmission de la culture et même dans les cérémonies.

Etymologiquement, le mot *gewël* vient du mot *géew*<sup>63</sup>. Le *gewël* est celui qu'on met à l'épreuve pour faire passer un message, quel que soit le moyen de transmission utilisé pour que le message soit reçu par l'auditoire. Il s'agit là de mettre en valeur son talent afin de réaliser une performance. Cette performance peut être en coloration avec la pratique de certaines personnalités qui de jour comme nuit font plus ou moins la même chose. Parmi eux, nous pouvons lister : le marabout<sup>64</sup>, le journaliste<sup>65</sup>, le professeur devant ses élèves, l'imam devant les fidèles,

---

<sup>61</sup> Momar Cissé, 2006, *Parole chantée ou psalmodiée wolof collecte, typologie et analyse des procédés argumentatifs de connivence associés aux fonctions discursives de satire et d'éloge*, Thèse de Doctorat d'Etat de linguistique, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, p. 70.

<sup>62</sup> Sorry Camara, 1992, *Gens de la parole- Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké*, Paris, Karthala.

<sup>63</sup> Expression wolof qui signifie l'enceinte.

<sup>64</sup> Dans une certaine mesure, le marabout joue le rôle de griot car devant ses disciples, il est sensé donner des enseignements.

<sup>65</sup> Il est le porte-parole de la société. Il fournit des informations à la communauté.

entre autres. Ils sont nombreux à jouer le même rôle que le griot même s'ils n'en tiennent pas compte. C'est en fait ce qui incite Samba Diabaré Samb à dire : « on ne reconnaît un griot ni par le sang, ni par les veines, mais par l'acte<sup>66</sup> ». Néanmoins, cette assertion soulève une équivoque qui nous permettra de comprendre pourquoi les griots sont parfois victimes de mépris malgré leur importance dans la société ?

Le griot est par excellence un des personnages les plus importants de la société car il est le dépositaire de la tradition. Il est tantôt conseiller, tantôt porte-parole de la cour royale. De plus, au-delà de cette fonction de dépositaire de la tradition orale, il est aussi chanteur, musicien, orateur, *tamak*<sup>67</sup>, *xalamkat*<sup>68</sup>, diseur d'épopée, ... la liste est loin d'être exhaustive. Outre, toutes ces fonctions que lui attribue la société sont un mérite dû à sa maîtrise du verbe. Il est comme le nomme Camara Laye « *le maître de la parole*<sup>69</sup> ». Ainsi, cela lui permet de se valoriser devant les autres (les *ñeeño*) comme étant l'incontournable. Il est le détenteur du patrimoine immatériel, à l'absence de la fixation de l'histoire par le biais de l'écriture, le griot devient la mémoire, la bibliothèque ancestrale capable de retracer et de redonner vie à l'histoire. À titre illustratif nous nous référons aux premiers mots de Djéli Mamadou Kouyaté « Je suis griot ». Et il ajoute :

Nous sommes les sacs à parole : nous sommes les sacs qui renferment des secrets plusieurs fois séculaires. L'Art de parler n'a pas de secret pour nous; sans nous les noms des rois tomberaient dans l'oubli, nous sommes la mémoire des hommes ; par la parole nous donnons vie aux faits et gestes des rois devant les jeunes générations<sup>70</sup>.

Dans la société traditionnelle, chaque grande famille avait son griot, une sorte de boîte d'archives où se trouve enfermée toute l'histoire de la famille. Ce griot est censé faire la médiation entre roi et sujets mais il est aussi le porte-drapeau lors des affrontements. Chaque prince est aussi en bas âge censé d'avoir son propre griot, qui est son ami, son confident, son conseiller... c'est pourquoi les wolofs donnent le nom de *gewëlu juddu*. Ce griot, petit ou grand va guider les pas de son noble (*gээр*) ayant été initié, il a la maîtrise de l'art oratoire. Le griot est en vérité le précepteur des jeunes de la famille royale. Cette fonction relève de la confiance que la société a vis-à-vis des *gewël*. Dans toutes les sociétés traditionnelles, les griots sont bien traités et très bien considérés. À ce propos, nous pouvons reprendre Bassirou Dieng qui souligne

---

<sup>66</sup> Samba Diabaré Samb, interview 2mvision, du 11 janvier 2021, <https://www.youtube.com/watch>, (consulté le 22 Août 2021).

<sup>67</sup> C'est le batteur de tam-tam. Il est de plus en plus fréquent dans les orchestres et les troupes.

<sup>68</sup> Il est presque rare de trouver un *xalamkat* chez les Wolof. Le plus célèbre et le plus connu est Samba Diabaré Samb décédé le 21 Septembre 2019. Le *Xalam* est un instrument de musique qui permet au *Xalamkat* de contribuer à la valorisation et à la popularisation des musiques lyriques et classiques sénégalaises.

<sup>69</sup> Laye Camara, 1978, *Le maître de la parole*, Kouma Lafôlô, Paris, Plon.

<sup>70</sup> Djibril Tamsir Niane, *op. cit.*, p. 9.

qu' : « au *Kajoor*, beaucoup de princes sont allaités à la naissance par des griottes. Cela, dit-on, développe l'intelligence de l'enfant<sup>71</sup> ». Une telle pratique met en relief la complicité, la considération et l'implication des griots au sein des familles royales. Cette liaison étroite entre homme pur et soi-disant homme impur montre que les considérations de supériorité et d'infériorité sont d'une certaine manière relative. Ainsi, pour enrichir une telle affirmation, l'importance du griot est telle que son témoignage est censé lui survivre ; ce qui fait dire à Cheikh Aliou Ndao : « Samba est verbe ; le verbe ne meurt pas. Chaque fois que vous verrez le peuple hésiter sur le chemin de l'honneur, frappé le sol du pied, et surgira Samba ; il attise la flamme de l'espoir<sup>72</sup> ».

Par ailleurs, dans la société traditionnelle wolof, on accorde une reconnaissance particulière aux griots car ils sont capables de rompre leur silence pour ainsi donner liberté et légitimité à un peuple ou un groupe d'individus. Pendant la colonisation, ils occupaient auprès des Signares une place très remarquable comme le souligne Kane Lo :

Il est leur représentant dans la société Saint-Louisienne et leur porte-parole. Il est très écouté et très respecté parce qu'il connaît l'histoire et l'arbre généalogique de toutes les familles, et il peut à tout moment étaler leur gloire et leurs heures sombres sur la place publique<sup>73</sup>.

En outre, la région du Walo regroupait plusieurs familles de *Gewël*, et chaque famille de son côté joue un rôle incontournable au sein des familles, dans les quartiers, les A.S.C<sup>74</sup>, les G.I.E<sup>75</sup>, etc. Toutefois, au Walo, existait des familles de griot parmi elles, nous citons : les Mboup, les Mbaye, les Mbengue, les Fall, les Diouck, les Gningue, Thiam, les Seck, etc. Ils sont sollicités grâce à leur maîtrise exceptionnelle de la parole dans l'art de chanter ou de louer les exploits d'une personne en la comparant à ses ancêtres. Ils réclament tous le même nom *Gewël*. Cependant, la pratique de cette activité n'est pas la même au sein de ce groupe. Une telle variété montre la grandeur de cette caste et la diversité des fonctions donne chance aux autres adeptes de cette classe sociale afin de valoriser leur talent. À ce sujet Geneviève C. Griaule explique :

Ce sont les fameux « griots » dont-on connaît plusieurs variétés. Les uns sont attachés à une famille de chefs dont ils sont les traditionalistes attitrés et en quelques sortes

---

<sup>71</sup> Bassirou Dieng, *op. cit.*, p. 32.

<sup>72</sup> Cheikh Aliou Ndao, 1967, *L'exil d'Albouri suivi de la décision*, Paris-5<sup>e</sup>, Éditions Pierre Jean Oswald, p. 92.

<sup>73</sup> Aissata Kane Lo, 2014, *De la signare à la diriyanke sénégalaise trajectoires féminines et visions partagées*, l'harmattan Sénégal, p. 165.

<sup>74</sup> Association Sportif et Culturel, le griot est au-devant de la scène pour veiller à déroulement meilleur des activités.

<sup>75</sup> Groupement d'Intérêt Economique, ce sont des organisations animées par la plupart des femmes et qui s'entraident mutuellement. Dans ce sens, la griotte se voit aussi comme l'élément central sur lequel tous les autres gravitent.

les historiographes. D'autres sont des poètes ou musiciens ambulants qui vont chanter les louanges de tel riche personnage qui les engage pour une fête<sup>76</sup>.

Néanmoins, il est important de noter que dans ce groupe, il existe des spécialistes qui se distinguent des autres car énoncé un récit devient leur principale activité. Ainsi, du Kajoor au Baol et du Djolof au Sine Saloum sans oublier le Walo qui est considéré comme le berceau de la langue wolof, dans ces royaumes la présence des griots est effective. Ces derniers participaient directement ou indirectement au fonctionnement du pouvoir central. Ils pouvaient être : *baj-gewël*<sup>77</sup>, *fara jung-jung*<sup>78</sup>, *fara lamb*<sup>79</sup>, *ngoceen*<sup>80</sup>. Donc leur existence était indispensable. C'est pourquoi Amadou Cissé Dia se demande :

Que devenaient nos royaumes si le griot n'existait pas ! Nous vous sommes aussi indispensables que le couscous qui vous nourrit et la boisson qui vous désaltère ! Car le griot est celui qui, au plus fort des batailles, ne recule jamais ! Le griot est celui qui crée, qui entretient et qui exalte aussi bien le courage, du Dammal et du Teen que celui du Jaraaf, du Laman et du Ceddo ! Le griot est le chantre du Grand, du Beau, du Noble du Généreux<sup>81</sup>.

Après tout, le griot est le noyau, le centre de la communauté, tout gravite autour de lui, il est indispensable dans la vie quotidienne. Il est chez les Peuls appelé *Gawlo*, chez les Sérère *Kawoul* et chez les Mandingue *Jali*. Avec la modernité, les griots sont appelés à occuper des tâches administratives qui leur permettent non seulement de préserver leur dignité, de mettre en valeur leur capacité orateur et de veiller au développement et à la conservation de la culture. Aujourd'hui, les griots s'organisent pour s'adapter à la modernité. C'est pourquoi, ils se disent des communicateurs traditionnels<sup>82</sup>. Très proche des hommes politiques, il nourrit même des ambitions politiques, c'est dans ce sens que Mansour Mbaye dit : « Je veux être député ou sénateur, comme les autres socialistes, pour contribuer au développement du Sénégal. Le moment est venu où il faut y songer<sup>83</sup> ». De même, ils assurent des missions particulières ou des missions de bonne volonté auprès des guides religieux, des notabilités coutumières. Dans ces dites familles, ils sont bien considérés et comptent beaucoup pour les marabouts et les chefs

---

<sup>76</sup> Geneviève Calame Griaule, 1967, *La littérature orale*, in colloque sur l'Art Nègre, Rapports : tome 1, Présence africaine, pp. 243-248.

<sup>77</sup> Il est le griot attitré de la communauté wolof. Il est sans doute le premier homme, le diseur d'épopée, le porte-parole du roi, son bras droit et son confident.

<sup>78</sup> Il est le responsable du tambour royal.

<sup>79</sup> Il est l'organisateur des grandes fêtes royales.

<sup>80</sup> Il est en partie considéré comme esclave car le roi selon ses humeurs peut les battre à mort de son propre gré.

<sup>81</sup> Amadou Cissé Dia cité par Bassirou Dieng, *op. cit.*, p. 30.

<sup>82</sup> Partisans de l'association des communicateurs traditionnels du Sénégal dont El hadji Mansour Mbaye est l'actuel président.

<sup>83</sup> Mansour Mbaye, cité par Penda Mbow. 2000, « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal ». In: *Journal des africanistes*, tome 70, fascicule 1-2. L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale. pp. 71-91, <https://www.persee.fr/>, (consulté le 23 Août 2021).



coutumiers. Tel fut le cas de Samba Diarra Mbaye<sup>84</sup> et de Béthio Thioun<sup>85</sup>. Notre travail sur le milieu Wolof (Walo-Walo) a permis d'avoir une idée sur la classification des patronymes spécifiques des griots : Diouck, Diouf, Fall, Lam, Mare, Mbaye, Mbaaye, Mbengue, Mboup, Ngom, Samb, Seck, Thiam, Thioun, etc.

Dans la société actuelle, les griots sont classés dans le groupe des *baw lekk* pour certains chercheurs à l'image d'Abdoulaye Bara Diop, mais ce nom est péjoratif et la société wolof du Walo l'ignore complètement.

En réalité, le griot est le répertoire de sa communauté. Il est une institution traditionnelle encore solide et vivace dans les sociétés africaines. D'après Amadou Hampâthé Bâ: « En Afrique, quand un vieillard meurt c'est une bibliothèque qui brûle<sup>86</sup> ». Cette assertion peut expliquer la fragilité de la tradition africaine. Pour nous, le griot occupe la même place que le vieillard en Afrique car si celui-ci meurt c'est également une bibliothèque qui brûle.

Notons ainsi que les griots occupent une place importante dans la société, mais, dans certaines localités où nous sommes allés dans le cadre des recherches, nous avons compris qu'ils sont victimes d'un certain mépris car, une fois décédés, leur enterrement se fait dans un cimetière différent de celui du village. Cela s'explique par plusieurs raisons. Il en est de même chez les Sérères qui enterraient leurs griots dans les baobabs. Ce sont là des pratiques marginalisées. C'est pourquoi Abbé David Boilat les considère comme « la classe la plus immonde de la société wolof<sup>87</sup> ». Ces différents préjugés ont fait que certains griots rejettent même leur appartenance et se proclament *géer* pur. On ne distingue pas toujours le griot (*gewël*) du *ñaanakat* (quémandeur). À ce propos, Cheikh Ngaty Fall<sup>88</sup> explique que : « le griot est un noble, une référence pour sa communauté. Il est l'exemple type du bon, du bien et de l'élégance ». Ce n'est pas le cas du quémandeur qui ne prend pas en compte certains principes de la vie, il dit du bien sur une personne si celui-ci lui donne quelques choses, au cas contraire, il hausse sa voix pour dire du mal de lui. Il est comme un parasite qui vit au fond de son porteur. À ce sujet Aminata Sow Fall ne manque pas de faire une description typique de ce personnage qui dans certaines circonstances joue le rôle du griot pour remplir ses poches. Elle écrit :

Elle était comme l'ombre de Yama, elle la suivait partout, exécutait ses moindres ordres, assurait les commissions les plus secrètes. C'était une espèce de secrétaire particulière et presque toutes les femmes de castes lui enviaient cette fonction. Et

---

<sup>84</sup> Il est d'origine griot mais nommé Cheikh par Cheikh Ahmadou Bamba le fondateur du Mouridisme.

<sup>85</sup> Un griot élevé au titre de Cheikh par son guide spirituel Serigne Saliou Mbacké.

<sup>86</sup> Amadou Hampâthé Bâ, 1993, *Petit Bodiél et autres contes de la savane*, Abidjan, Nouvelles Editions Ivoiriennes, p. 1.

<sup>87</sup> Abbé David Boilat, *op. cit.*, p. 313.

<sup>88</sup> Entretien avec Cheikh Ngaty Fall, communicateur traditionnel du village de Gandon, le 15 Août 2021.

pourtant, quel cette vipère cette Courou Mbaye ! Dès qu'elle en avait l'occasion, elle n'hésitait jamais à sortir les pires insanités, à proférer les médisances les plus sordides à l'encontre de sa protectrice<sup>89</sup>.

En somme, le griot joue un rôle particulier dans la société. C'est pourquoi le philosophe sénégalais Cheikh Hamidou Kane définit ce rôle du gardien des traditions dans les sociétés sénégalaises à travers ces termes :

Le silence est leur épreuve. Pour exprimer la race sans écriture, ils ont creusé, même pilé le silence qui est demeuré intact, les emmurant de sa race obscure. Dans le silence, ils ont creusé des grottes de rythmes... avant que le fil tenu de l'écriture n'eût intérieurement et de toutes parts entrepris de coudre le monde noir en lui-même, les griots par leurs voix et les instruments qu'ils ont imaginés, furent les démiurges qui bâtirent ce monde et ses seuls témoins<sup>90</sup>.

C'est pour dire aussi que le griot est l'homme de toutes les situations, il est indispensable dans une société. Il renferme toutes les connaissances qu'elles soient d'ordre religieux, mystique, traditionnel, etc. Et il se montre toujours modeste. Voilà comment se présente la catégorie des griots dans la société Wolof du Walo. Ils sont les premiers à être consultés sur une quelconque situation. Ainsi, nous pouvons dire que les griots occupent une place très importante au sein de cette communauté qui reste encore liée aux croyances traditionnelles et culturelles.

### 2.2.3. L'organisation politique de la société wolof

Le walo bien avant le XVII<sup>e</sup> siècle avait une organisation politique spécialement bien structurée. Ce royaume était ordinairement dirigé par un roi qui a pour titre *Brack*. Mais, c'est le seul royaume au Sénégal où la couronne pouvait échoir aux hommes et aux femmes<sup>91</sup> suivant leur origine. Abdoulaye Diaw dit lamaan Diaw, maître des terres, dirigeait le Walo avant l'impulsion de Ndiadiane Ndiaye<sup>92</sup>. Toutefois, la venue de Ndiadiane a dû faire naître un autre régime. La fonction du *Brack* était d'assurer la paix et la prospérité pour son peuple. Il était élu légalement à partir des différents critères établis par le conseil des anciens<sup>93</sup>. Il est entouré par des chefs de provinces, des *kàngam*, des dignitaires, des notables, des guerriers et des griots. Tout le monde se soumettait à lui pour veiller à la stabilité du territoire. Ils renouvelaient leur

---

<sup>89</sup> Aminata Sow Fall, 1976, *Le Revenant*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, p. 55.

<sup>90</sup> Cheikh Hamidou Kane, 1996, *Les gardiens du temple*, Nouvelles éditions ivoiriennes, p. 7-8.

<sup>91</sup> Dans le cas où une femme règne, elle porte le titre de Bour qui veut dire roi ou reine. Son mari porte le titre de *marosso*. Dans ce cas c'est le prince qui naîtra de cette union qui sera nommé *Brack*. C'est le cas de la reine Ndieumbeute Mbodj, après sa mort elle fut succédée par sa sœur Ndaté Yalla Mbodj.

<sup>92</sup> L'impulsion de Ndiadiane Ndiaye a donné une autre forme de gouvernance. Etant nommé le premier *Brack* du Walo, il exerça jusqu'à son exil. Le pouvoir fut directement hérité par son demi-frère Barka Bo Mbodj. C'est pourquoi les Mbodj sont les principaux souverains du Walo.

<sup>93</sup> Parmi les critères établis pour être brack il faut être de sang pur, origine des familles Mbodj capable d'exercer le pouvoir et être le chef de l'armée. La mère du futur Brack doit impérativement appartenir à ces trois grandes familles les *logarie* d'origine Maure, les *tedied* d'origine Socé et les *dioos* Sérère. Ils cohabitaient avec les wolofs dans le walo.

attachement et leur fidélité envers le *Brack* à chaque cérémonie d'intronisation. Selon Boubacar Barry, on s'adressait au *Brack* en ces termes : « Nous nous soumettons à ton autorité avec cette garde de tous tes prédécesseurs qui te seront fidèles comme à tes grands-pères<sup>94</sup> ». Cette soumission ne donne pas au *Brack* le pouvoir de faire ce qu'il veut sur ses sujets parce que des limites lui étaient indiquées lors des cérémonies d'investiture. C'est dans ce sens qu'Henri Gaden note :

La prédilection que t'accordent aujourd'hui tous les *dyaambur* parmi tous tes égaux, t'érige au-dessus de nous, d'eux et, à plus forte raison, des *baadoolo* ; ta position actuelle en est un témoignage qui te prouve que, si tu ne dévies pas du chemin normal envers tes sujets, tu nous donneras toute ta vie, si tu agis, en contre sens, tu t'attireras le désaccord avec tes électeurs, et nécessairement la haine de ton peuple<sup>95</sup>.

Les gens le respectaient et le vénéraient aussi. Après son intronisation, il mettait à la tête de chaque province un représentant nommé par lui-même et que celui-ci était considéré comme roi. Traditionnellement, une grande fête s'organisait chaque année pour faire une assemblée générale avec les autres détachés et de rassembler les impôts. Une telle organisation politique prend fin avec l'arrivée des colonisateurs. Ces derniers mettaient en place une autre politique afin de pouvoir concentrer toutes les activités sur Saint-Louis. Il existe maintenant une administration coloniale dirigée par un gouverneur, qui à son tour nomme des chefs de cantons. Par ailleurs, après même l'indépendance, on ne parle plus de royaume mais plutôt de : villes, communes, arrondissements, villages, quartiers, etc. qui sont les nouveaux découpages administratifs.

Le déclin de la politique du Walo n'enterre pas ses héros car jusqu'à nos jours les noms des *Brack* Mbodj ainsi que la bravoure des femmes de Nder demeurent vivants dans la mémoire collective.

#### **2.2.4. L'organisation religieuse de la société wolof**

La religion est un domaine sacré. Dans les royaumes du Sénégal, la pratique *ceddo* prenait le devant sur toutes choses, nous pouvons dire qu'il s'agit des croyances païennes. Ces dernières restent jusqu'à nos jours connues par certaines populations. Cependant, il est important de souligner que Walo s'est très tôt démarqué de ces croyances grâce à son contact direct avec le monde Toucouleur ainsi que Maure.

---

<sup>94</sup> Boubacar Barry, *op. cit.*, p. 98.

<sup>95</sup> Henri Gaden, 1912, *Légendes et coutumes sénégalaises*. Cahiers de Yoro Dyao, extrait de la *Revue d'ethnographie et de sociologie*, p. 24.

Auparavant, avec les pratiques *ceddo*, des sacrifices s'effectuaient de plus en plus. Parfois, c'est pour éviter la colère des djinns et pouvoir effectuer la pêche tranquillement en espérant une protection particulière de leurs progénitures qu'ils font appel aux forces surnaturelles. D'ailleurs, la vie *ceddo* n'est pas une religion comme elle prétend être. C'est une doctrine qui met en exergue la bravoure, la détermination, le courage et l'abnégation. Un mode de vie assez différent par rapport aux autres. Les *ceddo* sont des guerriers, ils vivaient de pillages, de la chasse et maniaient parfaitement les armes. Il est important de souligner qu'entre le X<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle la croyance musulmane se faisait presque rare car la majeure partie de la population était des païens. Dans la région du Walo, lors de la cérémonie de couronnement du *Brack* se faisait remarquer cette croyance traditionnelle à travers ses pratiques mystiques et des sacrifices pour une bonne gouvernance. C'est ce qui fait dire à Boubacar Barry : « Le culte des ancêtres constituera ainsi le fondement de cette religion traditionnelle qui reste encore mal connue mais qui résistera très longtemps à l'Islam<sup>96</sup> ». Cependant, de par sa position géographique, qui facilite l'entrée des berbères la région du fleuve Sénégal va rapidement connaître l'islam<sup>97</sup>. Cette religion s'installe au Walo par l'intermédiaire de l'ancien Tékrouur mais avec des débuts difficiles, car celle-ci doit faire face à une religion traditionnelle animiste et une religion évangéliste apportée par les occidentaux auxquelles les populations étaient encore liées. Malgré tout, des bras solides s'organisaient pour assurer l'expansion de l'islam. Des familles religieuses s'organisaient petit à petit et élargissaient l'apprentissage du coran. Les Toucouleurs furent les premiers à intégrer ce cercle grâce à Cheikh Oumar Foutiyou Tall<sup>98</sup>. Lui et d'autres figures ont mené une résistance pacifique ou armée face aux *ceddo* et aux occidentaux. Toujours dans le champ de la conquête pour répandre l'islam, Vincent Monteil met en lumière la rencontre de deux figures emblématiques (Ma-Bâ et Cheikh Oumar). À ce sujet, il écrit : « En 1850, il va saluer El-Hadj Omar (1794-1864), qui le nomme son représentant de la Confrérie tijâniyya et l'engage à faire la guerre sainte (jihâd) aux païens et surtout aux guerriers tyeddo qui oppriment le peuple et les Musulmans. Ma-Bâ devient alors un [...] de l'Islam noir »<sup>99</sup>. Ces propos font dire à Amadou Hampâthé Bâ : « L'islam n'a pas plus de couleur que l'eau. C'est ce qui explique son succès : il se colore aux teintes des territoires et

<sup>96</sup> Boubacar Barry, *op. cit.*, p. 92.

<sup>97</sup> Une religion qui prône l'existence d'un Dieu unique et Mouhamet son envoyé spécial.

<sup>98</sup> Oumar Tall, de son vrai nom Omar Foutiyou Tall est né vers 1796-1864 dans la région de Podor, au Fouta Toro, dans l'actuel Sénégal, au sein d'une famille peul (fulbé) convertie à l'islam et membre de la confrérie khadre. Il est un souverain, chef de guerre, érudit musulman et dirigeant de la congrégation soufie de la tidianya.

<sup>99</sup> Vincent Monteil. « Lat Dior, Damel du Kayor, et l'islamisation des Wolofs », In: *Archives de sociologie des religions*, n°16, 1963. pp. 77-104, <https://www.persee.fr/doc/>, (consulté le 21Août 2021).

des pierres<sup>100</sup> ». L'islam gagne du terrain au Walo où un bon nombre d'érudits se sont succédé pour une mission assez importante et très particulière. Jusqu'à nos jours, les habitants du Walo ont un grand respect et vénération envers ces hommes nommés marabouts. C'est ce qu'explique Abbé David Boilat :

Ces hommes moralisent le peuple, donnent généralement des conseils de paix et de conciliation. Sans leur influence, les villages des wolofs ne seraient que des réunions de brigands, de scélérats, d'assassins... il en est plusieurs, à Saint-Louis, qui respectés par tout le monde et consultés au besoin pour les affaires du fleuve<sup>101</sup>.

La position géographique du royaume et son ouverture sur l'océan Atlantique peuvent être considérées comme la cause principale des brassages culturels. En effet, ces brassages encouragent plusieurs changements sur le plan économique, politique, culturel et religieux.

---

<sup>100</sup> Amadou Hampâthé Bâ, 1957, *Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, Présence Africaine.

<sup>101</sup> Abbé David Boilat, *op. cit.*, p. 301.

## **Deuxième partie : Corpus : Transcription et Traduction**

Asalaamu àllaykum wa rahmatu laa<sup>102</sup>. Ñoo ngi léen di nuyu, di léen wax ni sama sèt Daam Caam moofi ñewoon fii ci dëkku maamam pur<sup>103</sup> gëstu ci jëmm ju màgg nu kay wax Njaajaan Njaay.

Njaajaan Njaay nak fii ci Mengeñ moo ngi fi ñëw miil turwaa sa senk<sup>104</sup> ci miladiy<sup>105</sup>. Ci bunu waxee loolu, Daam nak tay mi ngi fi ñëw moom ci ñaar fukki fan ak juroom ñent ci weeru sulyé<sup>106</sup>.

Di juròom ñatti fan ci weeru tabaski gi, maanaam 1441<sup>107</sup> ci hijjiriya<sup>108</sup>. Bëgga xam nak taarixu Njaajaan Njaay. Njaajaan Njaay nak, mi ngi fi ñëw miil turwaa sãn senk fii ci Mengeñ.

Bimu fiiy ñëw neena ñu dafa ñëw féete ci dex gi. Amna genn daqaar goo xamni mook Njaajaan Njaay ñoo fi ñëwëndoo. Daqaar juroomgoogu sookka gisee caryi danoo féete suuf réen yi féete ci kaw.

Nu kay wax daqaar réen. Fii la Njaajaan Njaay nekk. Neenañu nekk nafa juróom ñatti at bamu daataan feeñ ci Mengeñ gii. Lika feeñal nak ci Mengeñ mooy xale yi daan nàppi.

Daan def sunu demee nàppi sunu dajaale seen jën yi rek istuwaar<sup>109</sup> di ci am. Ndax ñoom ñéep danuy boole seen jën yi sunu waccee kenn ku nekk ni ma ëpële.

Yalla def nak Njaajaan Njaay nak, bamu ñëwee, moom mu dajeek loolu. Mu daadi ñëw bamu jélée jën yi dafa daldi seddële léen lépp. Koon teego bant maanaam fi ci Mengeñ la jëkke woon.

Waaye booba waxul been kàddu ; dafa léen doon liyaar rek. Nileen kenn ku nekk na andi bant bañu indée bant yi mu dajale yépp dal di kenn ku nekk mu tegal la benn nga jël dem istuwaar amul.

---

<sup>102</sup> Expression arabe qui ouvre toute communication. Elle permet de souhaiter à son interlocuteur la paix.

<sup>103</sup> Expression française il devait dire *ngir*.

<sup>104</sup> *Benn-i Junni ak Natt-i Teemeer ak Juroom*.

<sup>105</sup> Mot arabe qui traduit la naissance de Jésus. Le calendrier Chrétien.

<sup>106</sup> *Sulye* : en wolof on dit *sulet*.

<sup>107</sup> 1441 expression française ; il voulait dire : *Benn junni ak ñeent-i teemeer ak ñeent-fukk ak benn*.

<sup>108</sup> *Hijjiriya* : expression arabe qui signifie l'hégire.

<sup>109</sup> Expression française, il voulait dire *coow* ou bien *xullo*.

Que la paix soit avec vous ! Nous vous saluons, nous sommes honorés de recevoir aujourd'hui mon petit-fils Dame Thiam qui est venu sur la terre de ses ancêtres pour faire des recherches sur une grande personne qu'on nomme Ndiadiane Ndiaye.

Ndiadiane Ndiaye est venu ici à Minguègne vers mil trois cent cinq (1305) du calendrier chrétien. Comme nous le disons, Dame est aujourd'hui ici dans ce village, le 29 juillet 2020.

Cela coïncide avec le huitième jour (08) du mois de tabaski de l'an 1441 du calendrier musulman pour faire des études sur le mythe de Ndiadiane Ndiaye. Ndiadiane Ndiaye est venu ici à Minguègne vers mil trois cent cinq (1305).

Lorsqu'il est venu, il s'est installé dans le fleuve. Il existe dans ces lieux un tamarinier apparut<sup>110</sup> au moment de la venue de Ndiadiane. Cet arbre, quand vous le verrez, il est de sens inverse, c'est-à-dire ses racines sont en évidence pendues à l'air et les branches prennent à leurs tours la direction du sol.

Nous lui donnons le nom de « daqaar réen <sup>111</sup> ». C'est dans cet endroit exceptionnel où Ndiadiane Ndiaye a vécu. Il y a passé huit longues années avant d'être découvert ici à Minguègne. Il est apparu dans le but de résoudre le problème qui existe entre les jeunes pêcheurs.

Pendant chaque séance de pêche, les jeunes regroupaient leurs poissons. Mais, à chaque fois qu'il fallait faire le partage, des disputes éclataient. Chacun d'entre eux voulait partir avec le plus grand nombre de poissons.

Dieu fit que Ndiadiane Ndiaye tomba sur ces problèmes répétitifs. Ainsi, il venait et faisait un partage équitable des produits et que chacun prenait sa part sans problème. C'est grâce à cette scène de partage qu'on a vu le choix des bâtonnets pour la première fois ici à Minguègne.

Durant cette séance de partage, il ne dit aucun mot, il ne faisait que des signes pour que chacun lui apportât un bâtonnet. Il prit tous les bâtonnets et mit sur chaque tas de poissons un bâtonnet. Le partage fit ainsi équitable. Chacun prenait sa part : il n'y eut pas d'histoire.

---

<sup>110</sup> Mot à mot : qui est venu au même moment que.

<sup>111</sup> *Daqaar réen* : une appellation wolof de l'arbre.



- Mag ñi ni waaw : « yeen da ngeen daan dajee ci dex gi ; di nàpp istuwaar di am. Lu tax fan yi yépp kenn àttewuleen ? Istuwaar amul ? »

- Xaleyi daldi tontu: « ñu ni leen daal dafa am koo xam ni bunu nàppee ba noppi day waccee ci dex gi ñew dal seddële ñuka kenn ku nekk jël sa wàll dem istuwaar du am».

- « Noonu ñu daan ni nit la ? » - « Ñu ni a jëmme nit la yor ». Waaye nak booba Njaajaan Njaay booba dafa (a, a,) <sup>112</sup> Ëmëdul Amiin lan ka doon wax. Booba xama gunu tur wi sax.

Njaajaan Njaay ; « ndax bumu waccee ñu dal ni nit la » ? - « Ñu ni ah jëmme nit la yor Waaye karaw gi daf ka muuroon bay maanaam doka gis ». -Leegi nak mag ñi « dal ni nanu def pexe ».

Mag ñi dal ni: « Sunu defe pexe danu xam kooku lumu doon: nit lë, wala rab la ». Yàlla def keroog mag ñi biñu dajaalo ñu laqatu ci ngeer yi ; dika xaar bay Njaajaan Njaay genn.

Bamu seddële xale yi bay bëgga dellu ci dex gi, mag ñi daldi dox diggënteem ak dex gi. Xanc lanu daan ràbb ay sagar ci la ñuka nàppee ba jàpp ka. Biñu ka jàppee nak yaram bi kenn mënu ka woon laal.

« Ñu dal ni leegi nan léen fexe nanu ka laalee. Ñuni nanu ka yobbu tool bu no wax ratax. Ratax googu ca la ñuka wàccee; ñuni ba leegi menu ñuka laal. Ñuni nanu ka yobbu tool buno wax socc».

Socc googu; ca lanu daan jël suuf dika bombu ci yaram wi mootax mu tudd socc. « Ñu ni nak a Koom jàpp nanu ka nan léen fexe namu waxee, Ñu xam rab la walla nit la, walla lanla ».

---

<sup>112</sup> a, a : marque une hésitation de l'informateur. Ça peut même être un tic chez lui.

Les vieux qui les séparaient chaque fois qu'ils disputaient étaient surpris parce que chaque séance de pêche se terminait par des disputes. Alors ils demandèrent : « pourquoi il n'y a plus de dispute lorsque vous vous retournez de la pêche ? »

Les jeunes expliquèrent à l'assistance « qu'il y a quelqu'un qui, après chaque pêche, descendait de l'arbre pour venir en aide aux enfants. Il fait le partage équitablement et tout le monde prend sa part. C'est pourquoi il n'y a plus d'histoire entre nous ».

- « Est-ce que c'est une personne ordinaire ? » Demandèrent les vieux - « Ah ! en tout cas, sa morphologie ressemble à celle d'une personne normale ». On l'appelait Amadoul Amin : parce que nous n'avions pas encore connu le nom de Ndiadiane Ndiaye.

Ils demandèrent encore à nouveau : « Est-il une personne ? » Les enfants répondirent comme avant mais il était recouvert de ses cheveux, et il était aussi difficile voire impossible de découvrir son visage. Les vieux essayèrent alors de trouver une solution.

Selon les vieux, il devient donc important à savoir si cette créature est bien une personne ou un jinn. Un jour, les vieux de ce dit village décidèrent de se cacher derrière les plantes. Après la pêche, Ndiadiane Ndiaye sortit de sa cachette pour faire le partage comme toujours.

Après cette séance, Ndiadiane s'apprêta à retourner dans sa cachette. C'est à ce moment-là que les vieux sortirent et l'empêchèrent de regagner le fleuve. Ils avaient fait des pièges pour le retenir. Mais, Ndiadiane Ndiaye était très difficile à rapprocher car son corps était très lisse, donc personne ne pouvait le retenir.

Les vieux décidèrent de trouver une solution pour pouvoir le toucher. Il était nécessaire de l'amener à « Ratax<sup>113</sup> », disaient certains. Dans ce champ, ils débutèrent les séances mais sans succès. Maintenant nous l'emmènerons à « socc<sup>114</sup> » pour voir.

Dans ce lieu, ils mettent du sable pour laver le corps de Ndiadiane c'est pourquoi nous appelions ce champ « socc ». Maintenant comme nous sommes parvenus à le toucher, essayons de voir comment le faire parler juste pour savoir s'il est véritablement une personne ou un djinn ou bien qui est-il.

---

<sup>113</sup> Nom wolof attribué à ce champ qui signifie glissante.

<sup>114</sup> Nom wolof attribué à ce champ qui traduit la pratique de ces villageois pour rendre saisissable le corps de Ndiadiane Ndiaye.

« Ñu dal ni a nan léen seet jigéen yi gën rafet ñuy fecc dika wër, dika sukkël ndax mu wax ». Tool booba mo tudd ñërum. Jigéen ñi di fecc dika wër dika sukkël pur mu wax degg nga.

Tool booba mo tudd ñërum. Sukk boobu ñu doon sukk mo tudd ñërum. Nu dalni a!!! kom loolu la nanu léen ka yobbu mengeñ sunu demee ñu seet pexe ndax tayi nanu si lépp ta waxul benn baat.

Fekk Maam Faa Bóoy waxoon na; mag la woon. Mu géntoon benn bis niléen: « amna luy ñëw ci dëkk bii Boroom xam-xam lay doon, kilifë lay doon it ca famu juge. Kooku bu ñëwee dina fi feeñal ay keemaan ».

Yàlla def mu waxka Bate Bóoy. Bate Bóoy momu nak Maam Faa Bóoy laquna. Waaye boobu dëkk bi Aatu Bóoy mo doon boroom dëkk bi, Bi ñuka waxee ñu dalni leegi a teñu dem Waalo laaj Baraag.

Booba Baraag bi nekkoon waalo mi ngi tuddoon Ablaay Jaw. Biñu demee wax kaka mu dal ni: « Kooku de lenn rek laaci xam dama bëgg ñu dem ci koo xam ni monu sut xam-xam dina xam kooku lumu doon ».

Kooku nak mag ñi dal ni : « fan la nekk » ? ak naaka la tudd » ? Ablaay Jaw niléen ; « Maysa Waali Jonn; Maysa Waali Jonn la tudd». Maysa Waali Jonn waxnanu ni du woon séeréer soose la woon dafa gudda fan.

« Ñu ni buñu ne ani Maysa rek ? Ñuni ma nga ni jonn rek ». Loolu moo andi turu Maysa Waali Jonn. Bañu demée fa moom nak banu kaka laajee ; gòor gi niléen : « waw namu mel » ?

- Ñuni ka ; « Moom de ku njool la, ku karaw gi sëq la. Defna fa ni Mengeñ seddële nit ñi » : mbooloomi waxka daal istuwaar yimu fa def ba Jàmm am ci digànte xale yi. Ñuy dem di nàppi ta coow amatul.

Il faut trouver les plus belles filles de ce village pour qu'elles dansent et chantent à tour de rôle ; peut-être fera-t-il usage de sa bouche. C'est dans ce champ appelé « ñërum<sup>115</sup> » que cette séance fut pratiquée.

Le fait que les belles filles dansèrent en rond et s'accroupirent, ce geste s'appelle « ñërum ». Maintenant, comme c'est ainsi fait, nous devons l'emmener à Minguègne pour trouver une meilleure solution.

Mame Fa Boye avait prédit l'arrivée d'une grande personne dans son rêve. Elle l'a dit à Bate Boye que cette personne sera d'une grande importance dans son village d'origine et il apportera de bonne chose dans notre village aussi.

C'est ce discours que Mame Fa Boye avait tenu auprès de Bate Boye. Mame Fa Boye décéda entre temps. Le chef du village à l'époque s'appelait Atou Boye. Les vieux vinrent le voir pour espérer une éventuelle solution sur ce qu'ils avaient découvert dans le fleuve. Atou Boye leur proposa d'aller rencontrer le Brack<sup>116</sup> du Walo pour lui en parler.

Le Brack était Abdoulaye Diaw. Il s'appelait Abdoulaye Diaw. Arrivée à Walo, les vieux rencontrèrent Abdoulaye Diaw, ils lui expliquèrent la situation inquiétante. Le Brack leur répondit : « pour cela, je propose qu'on aille voir une personne plus âgée et plus expérimentée que nous ».

« Où pouvions-nous trouver cette personne ? », demandèrent-ils. Abdoulaye Diaw leur répondit : « Maïssa Wally Dione. Il s'appelle Maïssa Wally Dione. Maïssa Wally Dione n'était pas sérère, il était Socé. Il a vécu très longtemps.

Lorsqu'on demande « où est Maïssa ? » Les gens ont tendance à donner la même réponse : « il est toujours là-bas en vertical<sup>117</sup> ». C'est par là qu'ils lui donnèrent ce nom Maïssa Wally Dione. Ainsi, après avoir rencontré ce grand homme versé, ils lui expliquèrent la situation. Maïssa Wally Dione répliquait par une interrogation : « Comment est-il ? »

Les villageois le décrivaient : « il est de grande taille et ses cheveux sont aussi longs. Il a toujours résolu le problème des enfants en faisant le partage équitable après chaque séance de pêche ». Ils expliquaient tous les bienfaits de Ndiadiane vis-à-vis des gens de Minguègne.

---

<sup>115</sup> Une manière de danser.

<sup>116</sup> Le souverain du Walo portait le titre de Brack (ou *Brak*). Il était élu par un conseil, le *seb ak baor*, composé de trois grands électeurs, le *diogomay* qui est le « maître des eaux », le *diawoudine*, « maître de la terre », gouverneur des *Kangame*, les chefs de provinces et le *Maalo*, trésorier du royaume.

<sup>117</sup> Le mot vertical veut dire dans ce sens que Maïssa Wally Dione est toujours en vie et en bonne santé.

- « Muni léen ndax waxna » ? - « Ñuni moom daal nànguwal wax ». -Muni léen : « leeye<sup>118</sup> Njaajaan ; yéen de wax ngeen Njaajaan ». Loolu nak moo àndi turu Njaajaan Njaay,

Maysa Waali Jonn mook ka<sup>119</sup> tudde. Biñu ñēwee nak leegi nu daal di dem, ñu daal ni Bate Bóoy léegi koom<sup>120</sup> deggon nga Maam Faa Bóoy wax : Sa Maam Faa Bóoy waxoon ni kooku moofi ñēw tay jii.

Bate Booy ni man de mën naka waxlo. Ñuni ka ah !!! Mën nga ka waxlo ? Amna ñu waxne sax Jiine Ji Mbay la tuddoon moka waxlo. Waaye ñun li gën siiw fii ci Mengineñ mooy Bate Booy moka waxlo degg nga.

Jiine Ji Mbay amna ñuka tudd ni ñi santa *Kah* mooy seen maam degg nga Waaye Mengineñ li fi gën siiw mooy ñun Bate Booy lanu xam. Bate Booy moo waxlo Njaajaan Njaay, Mom lanu xam.

Leegi nak Bate Booy moomu jël cin teg ka. Ñaari bos yi mu def ka doj benn bi ci des mu def ka sagar. Xam nga bu taal bi tàkkee sagar bi dafay làkk, leegi nak bu sagar bi làkkée rek cin li daanu.

Mu dika def dika def bay ah<sup>121</sup> Loolu lépp nak mi ngi nattu Njaajaan Njaay. Ci nonu Njaajaan daldi kay fottasu benn naar nika kalaji<sup>122</sup> tati amna ñuni bos ñàtt ñuni loolu la wax. Ñuni ah!!! Waxna... waxna.

Njaajaan nak bamu jugee foofu amna nu wax ni denc nafi soxna ba amnafi Alfu Njaajaan amna nu wax loolu. Waaye Njaajaan waxnanu ni booba fekk na juròm ñatti at lafi am,

Defaat na juròm ñatti at ci dëkk bii muy fukki at ak juròm ñatt (benn) ci Mengineñ gi. Bay moom mi ngi fi juge 1321<sup>123</sup>. Bimu fi jugee 1321 nak, demul ndax dafa waxtaan ak Ablaay Jaw.

---

<sup>118</sup> Il voulait dire *leeya* ; expression sérère qui signifie vous venez de dire.

<sup>119</sup> On peut aussi dire moo kooko. Ils ont la même signification.

<sup>120</sup> Expression française. Il devait dire *ndagaam*.

<sup>121</sup> Il s'agit d'une onomatopée employée par l'orateur.

<sup>122</sup> Expression peule qui veut dire trois (03).

<sup>123</sup> *Benn-I junni ak ñatt-I teemeer ak ñaar-fukk ak benn.*

Maïssa Wally demande de nouveau : « a-t-il fait l'usage de la parole ? » Les vieux répondaient encore : « il refuse catégoriquement de parler ». Maïssa Wally dit : « Ndiadiane, vous venez de dire Ndiadiane ».

Maïssa Wally avait prononcé ce nom pour la première fois. Les vieux retournèrent à Minguègne et convoquèrent Bate Boye. Ainsi, comme ta grand-mère t'en avait déjà parlé de la venue de cette personne dans notre village, maintenant nous sommes sans solution, qu'allons-nous faire demandèrent ils?

Du coup, Bate Boye s'engagea personnellement à le faire parler. Tous les vieux émus par cette volonté lui demandèrent : « peux-tu le faire parler ? ». Certains disaient que cette femme s'appelait Djiné Dji Mbaye ; c'est elle qui l'a fait parler. Par contre nous habitants de Minguègne, nous connaissons le nom de Bate Boye. C'est elle que nous connaissons. C'est elle qui l'a fait parler, tu comprends ».

Certains retiennent toujours le nom de Djinédji Mbaye comme grand parent des familles *KAH*. Mais ici à Minguègne, ce qui est le plus retenu et ce que nous savons tous, c'est Bate Boye qui a réussi à faire parler Ndiadiane Ndiaye ici à Minguègne.

Maintenant elle doit mettre en valeur sa promesse. Bate Boye prenait une marmite qu'elle mettait au feu. Elle prenait aussi deux pierres comme les pieds de la marmite et la troisième elle la mettait en morceau de tissu. Lorsque le feu devenait plus intense, le tissu brûlait et la marmite tombait.

Elle répéta, répéta la même procédure à plusieurs reprises. Pendant tout ce temps, elle ne faisait qu'attirer l'attention de Ndiadiane Ndiaye. Du coup, Ndiadiane Ndiaye réagit en claquant les doigts. La femme fait la sourde car elle veut entendre sa voix. Il claqua de nouveau les doigts et dit : « les pieds d'un foyer doivent être trois ». C'est comme ça que les gens ont dit il a parlé.

Après cela, certains disaient que Ndiadiane a pris femme ici et a eu comme fils Alphou Ndiadiane. Certains ont défendu cette idée. Mais comme Ndiadiane avait déjà fait huit (08) ans.

Il en fait encore huit ans de plus ici à Minguègne. Donc au total, il a passé seize longues années dans ce village. Lorsqu'il a quitté ce village vers mille trois cent vingt et un, il n'est pas parti parce qu'Abdoulaye Diaw, le Brack, souhaitait le couronner de succès.

Ablaay Jaw nika yaw ku mel naka yaw kenn duka sàggane ci réew. Leegi dànn kay jobbu Mbooy Gar, dëkk bunoo wax Mbooy Gar. Buñuko yobboo Mbooy Gar fofu mu nekk fa Xaali: aferu islaam la doon àttee.

Waxnanu ni sax gàmму ñoo ngi ka njékka def fii ci Mengeñ ta Njaajaan Njaay moo kafi def. Ndax Ablaay Jaw miy baraag ci waalo daf ni léen ni gis nga ku mel nonu benn sërif la.

Beneen bi mooy àddiya naan ka kay jox at mu nekk. Àddiya jooju ñuka doon jox nak moom lanu defoon saaru gàmму at mu nekk danuy ñëw dika indil àddiya bi. Àddiya boobu nak,

Mo demon ba mujje nena mu nekk gàmму. Ñuni koon Njaajaan Njaay mo njékka gàmму. Waaye budée Xaali itim, waxnanu ni Njaajaan Njaay moka njék nekk di àttee fi ci réew mi.

Ndax waxnanu itamit baatu wolof; wolof xam nga fi lanko njékk waxe. Li tax ñu indi Wolof it waa lof yi; dex gi fimu dawé ba amatul doole ñuni waalo de foofu la loofée dex gi loof.

Loolu moy dafa amatul doole ñuni waa lof yi mo indi baatu Wolof fii ci Mengeñ degg nga. Èmèdul Amiin nu naan ka Njaajaan Njaay nak nenañu bamu fi jugee nak dem na dëkk bu noo wax Mbooy Gar. Mbooy Gar googu fala nekk bay namu fi jugee dem Jolof 1321<sup>124</sup> bay foofa dal la genne àdduna 1365<sup>125</sup>. Loolu nak mooy ñëwu Njaajaan Njaay ci Mengeñ Loolu mooy nekku Njaajaan Njaay ci Mengeñ degg nga.

Ñuni Njaajaan Njaay Abu Darda mooy wayjurëm. Amna ñu waxni Abu Bakar Ibn Umar waaye amna ay éréer<sup>126</sup> yu bari yusi nek; ndaxte Abubakar Ibn Umar yi naar la ta kisi njékk di premier xalif muravit.

---

<sup>124</sup> Dit en français. En Wolof on dit : *Benn-i junni ak ñatt-i teemeer ak naar-fukk ak benn.*

<sup>125</sup> Dit en français. En Wolof on dit : *Benn-i junni ak ñatt-i teemeer ak juroom-benn-fukk ak juroom.*

<sup>126</sup> Expression française il voulait dire *njuumtee*.

Ce dernier lui dit : « une personne comme toi, on ne peut pas le laisser partir comme ça. Il doit être impérativement d'une importance capitale pour nous et pour notre pays ». Ainsi, le Brack lui proposa le chemin de Mboy Gar. Une fois à Mboy Gar, il sera sans doute nommé au titre de kadi<sup>127</sup>, C'est à dire quelqu'un qui utilise le coran et l'Islam pour juger les affaires.

Comme cela a été dit, le Mawloud<sup>128</sup> a été organisé ici à Minguègne pour la première fois. C'est lui Ndiadiane Ndiaye l'auteur. Abdoulaye Diaw affirme que cette personne est un Cherif<sup>129</sup>. Donc nous devrions l'honorer en premier lieu.

Deuxièmement, nous lui donnons *l'Addiya*<sup>130</sup> chaque année. C'est avec cet *Addiya* qu'ils sont parvenus à faire une sorte de « Mawloud » chaque année. Ils l'organisèrent pour le lui apporter.

C'est cette organisation qui a donné naissance à ce Gamou<sup>131</sup>. C'est juste pour montrer que Ndiadiane fut la première personne à organiser le « Gamou ». C'est lui aussi la première personne portant le titre de kadi, Ndiadiane fut le premier dans ce pays.

On a aussi dit à propos du wolof, c'est dans ce village qu'on a pour la première fois parlé cette langue. Le mot Wolof vient du dérivé de « waa lof », c'est-à-dire là où le fleuve perd sa force, c'est là que Walo perd sa puissance.

C'est comme on le dit, le fleuve perd sa puissance. Voilà l'origine du mot Wolof ici à Minguègne, tu comprends ? Ahmadou Amin communément appelé Ndiadiane Ndiaye. Ce dernier, après avoir quitté Minguègne s'est rendu à Mboy Gar où il a vécu pendant des années. Néanmoins, vers mille trois cent vingt et un (1321), il rebroussa chemin pour le Djolof. C'est au Djolof qu'il a rendu l'âme vers mille trois cent soixante-cinq (1365). C'est ce qu'on peut dire sur la découverte de Ndiadiane ici à Minguègne. Mais c'est aussi ce qu'on peut dire pendant tout ce temps qu'il a passé ici à Minguègne.

Le père biologique de Ndiadiane Ndiaye s'appelait Abou Dardai. Certains retiennent le nom d'Aboubacar Ibn<sup>132</sup> Oumar. Cependant, il y a par-là une erreur parce que les Aboubacar Ibn Oumar sont deux. Le premier fut le khalife des almoravides.

---

<sup>127</sup> Expression arabe qui signifie juge.

<sup>128</sup> Qui signifie en Arabe *Rabi Al Awwal*, troisième mois lunaire. Il est aussi le mois pour la célébration de la naissance du Prophète.

<sup>129</sup> Descendant du Prophète.

<sup>130</sup> Expression wolof qui veut dire le don.

<sup>131</sup> En wolof, le mot Gamou est un grand pèlerinage annuel à l'occasion de la commémoration de l'anniversaire de la naissance du Prophète (psl). Il est désigné parfois sous le vocable arabe de Mawloud.

<sup>132</sup> Expression arabe qui signifie fils de.



Màgge na Njaajaan Njaay ñaari téemeeri at Bokkuñu jamano. Njaajaan Njaay maysa wali jonn la jamanooteel ; Maysa waly gannaaw sunjata kayta la xéwée ndax moom ño ngika tudde maysa wali doomu sunjata.

Koon yàggul; .Njaajaan Njaay weer 1305<sup>133</sup> la feeñ fii ci mengeñ. Ñoo ngi fi ci mengeñ fila Njaajaan Njaay àddoo; ñuy waxni Njaajaan Njaay Fatumata Sàll mooy yaayam mengeñ bóoy la waxe Bate Bóoy.

Njaajaan Njaay nak dëkku fi doxandéem laffi ; penku la bàyyee koo ci dëkk buno wax Téekuruur ; ñu kay wax Fuuta tay. Mo ngi gane àdduna dëkk buno wax Galat mo ngi ci wetu Bàkkel, sore na lool.

Walla sax ñuni ca peggu Gidimaxa maanaam boo demee ca Téekuruur, ca Fuuta; Galat booba ñika daan yilif lan daan wax joom Galat<sup>134</sup>; ñooñu ñu tudde léen Laam Tooro<sup>135</sup>yi.

Yaayam Faatumata Sàll ñu tudde ka Faatumata Bintu Rasul Amraan Sàll moy baayam; am ñu naan ka Alii Imdiraan wuuteyi nak barina ci. Moo jur Faatumata Sàll jox ka àddiya gòor guno wax Abu Darda.

Di naaru sërif bu bàyyee koo singiti; di dëkk boo xamni ñika sànce wa èhlul bëytuyule; ñu tudde léen Ulaadu Busbairi. Ulaadù Busbairi boka déegge ci kalaama naar mooy doomu Gaynde.

Ndax dan léen di askanal ci aydara ; ndax Alii Aydara ñuy doomu gaynde yi. Yaayam moom Alii Aydara mo ngi tudd Faatumata Bintu Ahsaat doon soxna Abutalib ; Mooka tudde woon Aydari.

Moom de mo daan waxni « man de gaynde la jur ». Ndax nenañu Aliun bimu nekke xale jaan dafa ñew mu jàpp ko ngëpko bamu dee yaay ji ni : « Ndake te yoo man gaynde la jur » ñooñu ñooy Ulaadu Busbairi ci singiti.

---

<sup>133</sup> Dit en français. En Wolof on dit: *Benn-i junni ak ñatt-i teemeer ak juroom.*

<sup>134</sup> Expression peule. Il voulait dire *boroom galat.*

Il fut plus âgé que Ndiadiane Ndiaye à peu près plus de deux cents ans. Ndiadiane fut le contemporain de Maïssa Wally Dione. Maïssa Wally était venu après Sounjata Keita, c'est la raison pour laquelle, on l'appelait Maïssa Wally fils, de Sounjata.

Ndiadiane Ndiaye est apparu ici à Minguègne vers mil trois cent cinq (1305). Nous sommes ici à Minguègne, le village emblématique voire historique où Ndiadiane Ndiaye a prononcé ses premiers mots. Comme on le dit à travers le chant : « Ndiadiane Ndiaye, le fils de Fatoumata Sall, c'est ici à Minguègne qu'il a parlé et c'est grâce à Batte Boye ».

Ndiadiane Ndiaye n'est pas originaire de ce village. Il vient de l'Est dans un autre village nommé Tékrour, actuel Fouta. Il est né à Galate, non loin de Bakel aux environs de Guidimakha.

Ou bien on peut dire près de Guidimakha. Si vous allez dans l'actuel Fouta, les chefs du village de Galate portaient le titre de chef suprême de Galate. Ils sont aussi appelés les Lam Toro<sup>136</sup>.

Sa mère Fatoumata Sall a le même nom comme la fille cadette du prophète Fatoumata Binetou Rassoul. Elle est la fille de Amrame Sall, mais il existe une opposition par rapport à ce nom parce que d'autres lui donnaient le nom d'Ali Imdirane<sup>137</sup>. Il a donné sa fille comme récompense à un combattant, un grand guerrier : Abou Dardai.

Ce dernier est d'origine maure, il est un Chérif<sup>138</sup> provenant de Chinguetti<sup>139</sup>. Les originaires de ce territoire sont les descendants du Prophète, on les appelait les *Ouladou Bousbahi*<sup>140</sup>. En *khassaniya*<sup>141</sup> *Ouladou Bousbahi* signifie les lionceaux.

Ils sont des descendants de la famille Aidari comme Ali Aidara, le lionceau. Sa mère s'appelait Fatoumata Binetou Ahsatte. Elle fut l'épouse d'Aboutalib. C'est elle qui nommait son fils le lionceau.

En effet, lorsqu'Alioune était encore un petit enfant, attrapa et tua un serpent qui rodait dans les alentours. C'est ainsi que sa mère, étonnée par cette bravoure, déclare que son fils n'est pas ordinaire. Il est un lionceau. C'est la famille lionne là-bas à Chinguetti.

---

<sup>136</sup> Groupe d'ethnie chez les peuls.

<sup>137</sup> Ali Imrane est le prénom exact.

<sup>138</sup> Prince chez les arabes.

<sup>139</sup> *Chinguetti* ou *Chinguitti* est une ville du centre-ouest de la Mauritanie, située sur les plateaux désertiques de l'Adrar.

<sup>140</sup> Les lionceaux.

<sup>141</sup> Langage des maures.

Foofu la Abu Darda bàyyee koo ; maami<sup>142</sup> Njaajaan Njaay. Abu Darda ci jamano dafa demoon penku maanaam aji Màkka ; dadi jaar Medinatu Munawara ziyaar Rasululahi salalahu aleyhi wa salam.

Ci téere yi jàng nanu ci amna lunu jëlée it ci arsive yi ; jëlée nanu itamit ci mag ñi: «ñuni Yoneentibi mooka yonni ». Xam nanu ci lu léer ni Abu Darda jamoonowull ak Yoneentibi.

Ndax Yoneentibi salalahu aleyhi wa salam jiitoo naka juròom ñaari téemeeri at ; kom ñun itamit niñu Njaajaan Njaay jitoo juuroom ñaari téemeeri at. Waaye nanu xamni boobu baatin lë.

Rasuul dafka feeñu ci géent joxka misiyon yàbbalka ; maanaam dikka yonni ci Bilaadu Sòobaan ; ci nit ñu ñuul ñi féete dëkku gannaar yi ; ci wetu singiti dëkk bunowax Téekuruur.

Ndax Yoneentibi dafa mosa jeneer ; nit ñu ñuul ci soowu jànt. Mu laaj « ñi ñana » ? « Ñu ni ka ni ñooy ràmmu gi diiney islaam jaamano ci kanam. Xeet la bu ñëwëgul, daanu am cofeel gu rëy ci yaw Yoneentibi ».

Yoneentibi ci la def ñaan ci xeet woowu naara feeñ ci soowu jànt ; tambale di feeñ ci réew bunowax Téekuruur. Amna ñu wax ni Yoneentibi salalahu aleyhi wa salam, boo demee makka, Waxnanu sax ci benn tééré bunowax *Aska Muhameet* ñu ni : « dana nekk Mahdi al Muntasar dina feeñ ci Téekuruur lay feeñ bokk na ci Xullafaau Raasidin yiy muj ñëw yéegé raaya islaam ».

Ñi jëkk yëkkëtti raaya islaam fukk ak ñaar la. Ñaar ñi ci muj gannaaw fukk yu njëkk yi réewu Téekuruur lay feeñée. Ki ci muj mooy Mahdiyu. *Aska Muhameet* di benn téere bunowax *Aska Muhameet*.

---

<sup>142</sup> Il voulait dire : *bàyyi Njaajaan Njaay*.

Abou Dardai, le père de Ndiadiane Ndiaye est originaire de Chinguetti. À l'époque il était à La Mecque pour le pèlerinage. Après avoir accompli son hadji, il s'est rendu à Médine pour faire le *ziara*<sup>143</sup> dans le mausolée du Prophète (psl).

Nous avons vu dans les livres, sur les archives et même appris par le biais de certains sages qu'Abou Dardai fut l'envoyé du Prophète (psl). Nous savons bien qu'Abou Dardai et le prophète Mouhamet Paix et Salut à son âme ne sont pas des contemporains.

En outre, le Prophète (psl) est venu bien avant lui, environ sept cents ans avant Abou Dardai. C'est le même cas entre nous et Ndiadiane Ndiaye. Il y a un écart de sept cents ans entre notre génération et Ndiadiane Ndiaye. Mais cela c'est-à-dire l'écart des sept cents ans est en vérité le secret<sup>144</sup> en quelque sorte.

L'envoyé de Dieu lui est apparu dans un rêve pour lui donner une mission vers les peuples noirs. Ces peuples se trouvent au Nord de la capitale des maures, plus précisément à Chinguetti dans un village appelé Tékrou.

Le Prophète avait vu un jour ces peuples, et il demanda : « qui sont ces gens-là ? On lui répondit : « Ce sont les sauveurs de la religion de l'islam dans l'avenir. « Cette race n'est pas encore arrivée et ces fils auront une estime énorme pour vous ».

Ainsi, le Prophète fit des prières pour cette race qui verra le jour dans les environs de Tékrou, vers l'Ouest. Certains disaient dans le livre intitulé *Aska Mouhamet* que le Prophète (paix et salut à son âme), de même que les habitants de la ville sainte estimaient que parmi eux apparaîtra un grand homme. Il sera le *mahdi*<sup>145</sup> *al mountasar*<sup>146</sup>. Il apparaîtra à Tékrou et fera partie des *Khoulaifa rachidine*<sup>147</sup> qui ont réussi à brandir et à soulever le drapeau de l'Islam.

Ils étaient au nombre de douze, les premiers à soulever le drapeau de l'islam. Après les dix, les deux derniers apparaîtront dans ce royaume le Tékrou et le dernier de ce groupe sera le Mahdi. Cette thèse est soutenue dans ce livre intitulé *Aska Mouhamet*.

---

<sup>143</sup> Le *ziara* est la visite pieuse faite à un Saint, un marabout ou un lieu saint. C'est une sorte de pèlerinage, de recueillement.

<sup>144</sup> Secret que seuls les initiés connaissent.

<sup>145</sup> Nom propre de personne. Il viendra à l'approche de la fin des temps pour remettre l'ordre et faire la profession de la croyance à une seule religion : l'islam.

<sup>146</sup> Mot français d'origine Arabe. Dans certains groupes musulmans, Envoyé d'Allah attendu pour compléter l'œuvre de Mahomet.

<sup>147</sup> Ils sont au nombre de quatre : Aboubacar, Oumar Ousmane et Alioune. Les successeurs du prophète.

Waa Màkka nenañu mahdiyu ci xeet bu cosaanoo Tooro bàyyee koo Yéeméen ci tarixu Sudaan ci lay feeñée. Ñu ni kooku Ahmet lay tudd ; ci benn dun lay komense feeñ.

Néena téere bi boo demée Taarixu Sudaan dakafa fekk. Mahdiyu ci giir googa lay feeñ. Giir googa nak moo màgg ci Senegaal, waaye Jamano booba wolof feeñagul. Njaajaan Njaay ci giir googa la bokk.

Moom baayam ci jeneer Rasuul Salalahu Aleyhi wa Salam dafka jox misiyon ; mu aksi fii yaatal fi diine islaam. Ndax xeet bu wara ñew te ñewëgul te wara làkk kàllaama gu bees.

Wara feeñ te feeñagul kàllaama gu ñewëgul. Mu nekk kàllaama goo xamni du bu seen baay du bu seen kàllaama nday. Ñu jox ka ay tektal, nika dina àgg ci dëkk buno wax Téekuruur.

Daanu la may soxna benn jigéen bu tudd Faatumata Bintu Rasuul kamm nanu kaka waxee woon muy firnde gu jëkk gi. Muni ka kooku dina ëmb doom bu gòor moom daanuka tudde Muhamadul Amiin.

Muy turëndoo Yoneentibi Salalahu Aleyhi Wa Salam muy ñarelu firnde gi. Gàннаaw nimu juddóo woon ci Màkka no nu momit ni Yoneentibi fekkewul woon baayam momit no nu lay def du fekke baayam.

Mootax jëmme Njaajaan Njaay jëmm ju doo waar la ; jëmm jooju moy jëmm jo xamni kenn mënu laka wax ; Kenn xamul Rasululahi moo dellu si baaxe ñu ay barke moom dal kenn xamul daal.

Yegg na basi Maysa Waali Jonn mi ni woon kooku daal ku keemaan la Loolu batey moo nekk. Naka noonu, Abu Darda bamu aksee fii di jihaat Di jihaat ci réewu Bàmbara yi ci Bàmbara Masaasin yi bay aksi Fuuta.

Les habitants de La Mecque affirment que le *Mahdi* sera de cette race des Toro il viendra de Yémen selon les chroniques du Soudan. Il portera le nom d'Ahmet et apparaîtra dans une dune. Ce livre existe encore dans l'histoire du Soudan. *Mahdi* appartient à cette race, c'est-à-dire cette communauté.

Bien avant la communauté wolof, cette race s'est élargie ici au Sénégal. Ndiadiane Ndiaye est belle et bien de cette race. Cela est corroboré par des passages dans cet ouvrage intitulé *Tarik Soudan*<sup>148</sup>.

Le Prophète (paix et salut à son âme) confia une grande mission à Abou Dardai dans son rêve pour répandre l'islam vers les autres zones. Une nouvelle race apparaîtra et utilisera une nouvelle langue qui n'est pas la leur.

Cette nouvelle langue qui viendra ne sera pas comme celle de leurs parents. Ce sont ces indications que le Prophète lui avait données dans son sommeil. Tu seras un aventurier et ta mission te conduira jusqu'à Tékrou.

La première preuve qui confirmera ce que lui avait dit le prophète est qu'il aura comme femme une fille ayant le même prénom que Fatoumata Binetou Rassoul. Elle aura comme fils un garçon qui portera le nom d'Amadou Amin.

Ce choix de nom n'est pas gratuit car cet enfant sera l'homonyme direct du prophète (psl). La deuxième preuve montre qu'il verra le jour comme lui. Le Prophète est né à La Mecque derrière son père. Alors Ndiadiane verra lui aussi le jour après la mort d'Abou Dardai.

C'est pourquoi la personne de Ndiadiane Ndiaye est un grand mystère, que nul ne peut expliquer. Personne ne sait si c'était l'envoyé de Dieu (le Prophète) qui est revenu dans le but de sauver toute l'humanité ou bien. En tout cas, personne n'est capable ou personne n'a atteint ce sommet spirituel pour expliquer ce mystère.

À vrai dire, même le grand sage de cette époque, Maïssa Wally Dione est surpris par cette créature. Ainsi, Abou Dardai futur père de Ndiadiane Ndiaye s'engage dans un djihad. Cette guerre le conduit jusqu'au pays des bambara, les bambaras marcassines. Mais il continue son chemin jusqu'au Fouta. La destination déjà prédie.

---

<sup>148</sup> Le vrai mot est : *Tarikh es-Soudan*, (Histoire du Soudan) est un texte arabe écrit par Abderrahmane Es Saâdi, vers 1650. Il traite des grands empires d'Afrique occidentale.

Cilaka gòor gu màgg, gu am daraja ñukay wax Lam Tooro Amraan Sàll may doomam Faatumata Sàll. Ci no nu xelmi dàldi dem ci Faatumata Bintu Rasuul mi ñuka waxoon nika moom ngay denc kom soxna.

Faatumata Bintu Rasuul mooy caatu Yoneentibi Salalahu Aleyhi Wa Salam ta moom la gënoon bëgg<sup>149</sup>, ta moom la gënoon nuru ci bind mi itëm. Ñu naan ka xolu Yoneentibi.

Kooku nak mooy turëndoowu yaayu Njaajaan Njaay; muy Faatumata Sàll boobu. Waaye jamano jooju mu doon jihaat moom Abu Darda, Lu jiitu mu denc soxna soosu mos nanu ka jam fett<sup>150</sup>.

Moom bàyyu Njaajaan Njaay. Tooke boobu nak des ci yaram bi ; mu defka feebar bu metti. Bamu demee ba feebar bi sonalka lool mu xam ni lika dese ci àdduna bareetul ci la ñëw ci soxna si dugg ak moom ci néeg bi.

Muy Faatumata Sàll déeyoo ak moom ci néeg ñu waxtaan. Booba xam nani lika dese bareetul ndax sonëna lool. Fekk booba ñuni jigéen ji mi ngi matu; walla book ëmbna ba diis.

Munika moom Abu Darda : « lii mooy firnde ni lima dese ci àdduna bareetul. Ta waxoon nanu ma ni, balaa doom di juddu dina géenn àdduna, ta doom ji gòor lay doon Muhamadul Amin lay tudd ».

Munika « kon nak ma ngi lay jox tektal nga jàpp bu baax. Xale bi may bàyyi ci sama gannaaw njabotu Rasuulëla nanka sàmm, téye ka bu baax, ta na ngéen ka yar ci islaam ».

Tektal yi mu waxoon ni sunu ka waree dalal alxuraan, Aañam ca Fuuta fala wara jàngee alxuraan. Su demee ba wàcc alxuraan ñu yoobuka Gànnar mu motaali xam-xam ci singiti ci réewu baayam.

Abu darda neena ka woon nak : « yaw gone nga xam nani di nga tumurànke sama gannaaw; ndax di nga ténj, da nga ñakk jëkkër. Jigéen nak bu jëkkërëm bàyyee ko àdduna na xam ni séen sëy tasul mukk ñoom ñaar.

---

<sup>149</sup> Avec la variation de la langue wolof, il est possible de dire *gënoona bëgg*.

<sup>150</sup> On peut ayssi dire *fit*.

Arrivée au Fouta, un grand homme, noble Lam Toro Amrane Sall lui donne la main de sa fille Fatoumata Sall. Après la réalisation de cet acte noble, Abou Dardai commença à penser à tout ce qu'on lui avait dit à propos de Fatoumata Binetou Rassoul : « c'est elle que tu prendras comme femme ».

Fatoumata Binetou Rassoul est la fille cadette du Prophète (paix et salut sur lui). Elle fut sa préférée. Le Prophète (Saws) disait : « Fatimah est une partie de mon corps, et qui lui cause de la souffrance me cause de la souffrance. » Elle lui ressemblait le plus. On l'appelait le cœur du Prophète.

Donc la mère de Ndiadiane Ndiaye portait ce prénom. Cependant lors de son djihad, après le pèlerinage, les différents contres où il a passé pour reprendre l'islam, bien avant sa rencontre avec sa future femme, Abou Dardai fut victime d'une blessure par flèche.

Le poison que contenait cette balle de flèche lui parcourait le corps, l'affaiblissait de temps à autre. Après avoir senti le poids de la maladie et la mort qui le guettaient de plus en plus, il vint rencontrer sa femme Fatoumata Sall et discuta avec elle en aparté dans sa case.

En ce moment, il était trop fatigué et il savait qu'il lui restait peu à vivre. En ce temps, la femme était en état de grossesse ou on peut dire qu'elle était presque à terme de sa grossesse.

Abou Dardai lui dit : « cela fait partie des preuves, les consignes qui justifieront l'approche de ma mort. On m'avait bien dit que je ne serai plus là à la naissance de mon fils. L'enfant qui viendra sera un garçon et portera le nom d'Amadou Amin ».

Maintenant comme ma mort est presque arrivée, je te donne des consignes à suivre : « cet enfant qui naîtra sera de la famille du Prophète parce qu'Abou Darda est un Cherif. Vous devriez impérativement le protéger, bien prendre soin de lui et bien l'éduquer comme le recommandent les principes de l'islam.

Quand il aura l'âge pour apprendre le coran, je suggère que vous l'amenez au Fouta. Après sa maîtrise du coran, ce sera pour le chemin de Chinguetti chez son père pour les autres connaissances à compléter concernant la charia.

Abou Dardai dit à Fatoumata Sall : « je sais qu'en tant que jeune fille, tu sentiras le poids de la solitude après ma mort car tu perdras un mari et tu seras en veuvage pendant un moment ». Cependant, une femme doit comprendre que la disparition de son époux ne justifie pas la fin de cette union sacrée.



Filéek mayuka ndigël mu sëyaat. Sëy dänkay tàkk ci àdduna ak àllaaxira buñ kay tàkk malayka yi aristéré ka àdduna ak àllaaxira ». Mag ña daawunu bëgg sëyaat bu fekkee jëkkër ji dafa genn àdduna ta yewiwuka.

Waaye nak : « dina la jox ndigël ngir bañ nga tumurànke sama gannaaw ; jëlël ndigël nga sëyaat. Waaye booy sëyàtt na nga tànn nitu sunna ; ëhlul sunna ».

- Fatoumata Sall ba kaddu goor gi rotee rek muni ka : « noo kay xamee moom nitu sunna ? »

- Abu Darda nika : « ku jàng alxuraan lay doon, kuy julli juróom la tay joxe asaka, sàrtu islaam yi ak sunna ».

- Jigéen ji dellu lajaat ka « muni no kay xamee ci sunna » ?

- Gòor gi dàldi tontu nika buy toppi tànk maanaam buy dem wanag, dafay dem ca gannaaw dëkk ba ; nena nonu lanuy xamee nitu sunna. Koo gis mukay def xamal ni jàng na sunna. Buy dem it dafay dem ak satala koo gis mukay def rek xamalni kii jàng na sunna.

Kooku ku xam sunna la ; loolu laka waxoon bamu kay jox tektal yi moom Faatumata Sall. Waaye, amna benn surgaam bo xamni moom gòor gi moka yar ci diine ; ñu tudde ka Mbaarik Bóo.

Abu Darda moka yar mu doon it loxo ndayjooram<sup>151</sup>; bimuy waxtaan mook Faatumata Sàll mii ci Galat; ndekete yóo kooka mi ngi doon deglu ay kadoom deglu tektal yika gòor gi jox yépp ci gannaawam.

Yinu wara toop yépp ci sunna bis boobu la Mbaarik Bóo momu fas topp tektal yooyu. Bëggnaa donn soxnasi bufi gòor gi jugee degg nga. Jigéen ju taaru la woon ju am juddu itëm doonit doomu boroom dëkk bi.

---

<sup>151</sup> En wolof on dit : *ndijoor*

Cette liaison sera rompue quand l'homme l'autorise à se remarier parce que le mariage est quelque chose de sacré. Il est célébré ici et à l'au-delà ; les anges l'enregistrent. C'est pourquoi nos ancêtres ne s'apprêtaient point à se remarier tant qu'elles n'ont eu pas l'autorisation de leur défunt mari.

Néanmoins, « je te donnerai l'autorisation de te remarier pour ne pas te déstabilisée dans ton avenir comme tu es encore jeune. Mais pour le faire, il faut que tu fasses un choix judicieux. Choisir un homme pieux, un homme qui incarne toutes les qualités de la piété.

- Fatoumata Sall après les propos du vieux, demanda à son tour : « Comment peut-on reconnaître un homme pieux ? »

- Abou Dardai commença à d'écrire les qualités d'un homme pieux : « C'est quelqu'un qui a bien maîtrisé le coran, il respecte les cinq prières quotidiennes, il donne aussi l'aumône. Bref un homme qui respecte et suit à la lettre les principes de l'islam ».

- Fatoumata Sall lui demanda encore : « Comment le reconnaître en sunna » ?

- Abou Dardai : « Pour satisfaire ses besoins naturels, il va derrière le village, mais surtout avec une bouilloire pour conserver sa pureté. C'est comme cela qu'on le reconnaît. Toute personne ayant ces critères peut être considérée comme un homme pieux<sup>152</sup> ».

C'est ce qu'Abou Dardai avait dit à sa femme Fatoumata Sall à propos de ses principes. Ainsi, lors de cette grande discussion, un de ses esclaves ou son disciple plus proche les écoutait religieusement. Il s'agit de de Mbarick Bo.

C'est Abou Dardai qui l'avait éduqué et l'a aussi enseigné le coran, entre autres. Et il était son bras droit. Lors de la concertation avec Fatoumata Sall à Galate, ils croyaient être seuls pour aborder le sujet. Malheureusement pour eux, le disciple écoutait à la lettre les consignes du vieux.

Après avoir bien enregistré ces consignes, il s'engagea volontairement pour les suivre. Son principal souhait est de prendre la main de cette femme après la disparition de son cher maître. Fatoumata Sall était une belle femme et appartenait à l'aristocratie, c'est-à-dire elle fut la fille d'Ali Imrane, le chef du village.

---

<sup>152</sup>Une personne qui respecte et suit à la lettre les principes de l'islam.

Bi loolu amee moom Abu Darda dadi fay bàyyikoo tàggu soxnam gannaaw bamu joxee ndigël yooyu ba pare yobbu ay kaamil topp tefes gi flëv Senegal dem. Bamu aksée Mbumba nak ci Ayrelaaw fala faatoo.

Ndax daan ka jamoon ci jihaat jàmjam baa des ci yaram wi Bamu deewee ñuni deena sahitt. Mbumba bofa demee ñuni amna doj bufa nek ñu bind ca Abu Darda Foofu la baayu Njaajaan Njaay faatoo.

Gannaaw gi nak bimu faatoo; soxna buy ténj; bu doom ji juddóo rek yedda<sup>153</sup> bi mat na. Niñu ka waxee rek, ni Yoneentibi juddóo gannaaw Abduulaahi nonu la Njaajaan Njaay juddóo gannaaw baayam.

Di njiirim nak di kenn ci ndayam di kenn ci baayam. Waaye gannaaw ga nak, nday ji amna benen doom. Loolu moo waral nak gaddaay gu njëkk; Njaajaan Njaay dàldi bàyyekoo ci fuuta; famu ganee àdduna daldi ñëw fii ci Mengeñ Bóoy.

Gaddaay googu nak lu jitu loolu nenañu Njaajaan Njaay dal na alxuraan bamu demee ba mokkal alxuraan; ñu yobbuka gannaar mu motalifa xam xamaam ci jamoono yooyu nak fekk na dëgër na.

Yaayam it bokkoon na ci ndigël yi ni; « Jigéen mi ngi ci kiliftéefu baayam bi muy dund gannaaw bamu sëyëgul. Mi ngi ci kiliftéefu jëkkërëm gannaaw bimu defee ci moom can.

Bu jëkkërëm geenee àdduna nak mi ngi ci kiliftéefu doomam. Koon bumu def dara ludul ci ndigëlu doomam », bokkoon na ci tektal yimu ka joxoon. Yooyu Abu Darda bindoonnaka bàyyifi muy testama bumu fi defoon degg nga.

---

<sup>153</sup> On peut aussi dire *yidda* ou *idda*. Ce qui veut dire le veuvage.

La discussion a bien duré. Ainsi, après cet entretien, Abou Dardai prit un grand nombre de livres (livres coraniques) et prit congé. C'est le début d'un voyage incertain qui commençait. Il prit le long du fleuve Sénégal et partit. Arriver à Mboumba<sup>154</sup> vers Haere Lao<sup>155</sup>, c'est en fin là-bas où il a rendu son dernier souffle.

Pour rappel, il a été victime d'une blessure par flèche ; et c'est cette blessure qui lui couta la vie. Certains disaient qu'il est mort comme un guerrier. Si vous avez l'occasion de visiter Mboumba, vous verrez le nom d'Abou Dardai gravé sur une pierre. Cela sert de tableau pour montrer la tombe du père de Ndiadiane Ndiaye.

Après sa mort, lorsque l'enfant naitra, c'est la fin du veuvage. Comme on l'avait tantôt dit, le Prophète (psl) a vu le jour après la mort d'Abdoullah, Ndiadiane lui aussi verra le jour après la mort de son père.

Il fut un orphelin, fils unique de son père et de sa mère. Néanmoins entre-temps Fatoumata Sall a eu un autre enfant. C'est cette naissance qui sera la principale cause de son départ, son exil de Fouta pour enfin arriver ici à Minguègne Boye.

Bien avant son exil, il a fait l'école coranique, après avoir maîtrisé le coran, il s'est rendu en Mauritanie pour compléter sa formation comme l'avait souligné son défunt père lors de ses dernières recommandations. À cette époque, Ndiadiane Ndiaye était déjà majeur, il est maintenant devenu homme mur capable de prendre une décision.

Pendant les derniers instants de leur discussion, au moment où Abou Dardai lui donnait ses dernières recommandations, il lui dit : « La femme est sous la responsabilité de son père, si elle n'est pas encore mariée. Elle est impérativement sous les ordres de son mari lorsque celui-ci verse la dote.

Cependant, si celui-ci meurt, la charge revient à son fils. Elle ne doit en aucun cas prendre une décision sans le consentement de son fils ». Cela faisait partie des recommandations du Vieux. Les recommandations d'Abu Dardai furent bien consignées dans son testament.

---

<sup>154</sup> *Mboumba* est une localité du nord du Sénégal, située dans le département de Podor et la région de Saint-Louis. Elle se trouve à proximité du fleuve Sénégal et du marigot Doué, non loin de la frontière avec la Mauritanie.

<sup>155</sup> *Aéré Lao* ou *Haere Lao* est une localité du nord du Sénégal, située dans le département de Podor et la région de Saint-Louis, à proximité du fleuve Sénégal et de la frontière avec la Mauritanie. Elle est traversée par la route nationale RN 2, qui relie Saint-Louis à Bakel.

Loolu nak, bamu demee ba dëgër nak yaay ji ni dafaa xaar ba Njaajaan Njaay gënn dëgër togg jëf mu mëna waxtaan ak moom. Ci lu jëmm ci kooku nga xamni mo doon loxo ndayjooru baayam,

Bokkoon ci xeetu bàmbara yi muy jaamam boobu di Mbaarik Boo; neena mu top yonu diine. Bokkoon na ci tektal yimu ka joxoon, moom gòor gi Abu Darda neena : « gisna si listixaar ni » :

Kiy denc gànnaawam soxna si dana toog si lal bii mu toog di waxtaan. Ta bu fi juge rek boppu lal bi dafay dàm. So gisee loolu xamalni kooku moy sa boroom kër ». Loolu laka Abu Darda wax. Ta Mbaarik Boo dëggoon na kàddu googu.

Ta nenañu benn bis Faatumata Sall duggoon na si waañ wi ; Mbaarik Boo am boppu lal bi lumu ci dàm defarat ka amna ñu wax loolu. Bamuka woowe ñu waxtaan dugg na ci néeg bi toog ci lal bi,

Booba mi ngi kay labat pur soxna ; Waaye bamuka ñanee soxna neena xarul mu tontu ka ci saasi. Bamu ne bëreet reek moom Mbaarik Boo boppu lal bi daadi dàm. Noonu Faatumata Sall ni ki ah.

« Lii de lama sama boroom kër waxoon ». Ci tektal yi ci la bokk degg nga. Kon li firndéel, kon ndigël la ma sëy ak moom ». Muni naa xaar Muhamadul Amin ñëw ma waxtaan ci ak moom.

Ba Njaajaan Njaay ñëwee nak nenañu waxtaan nanu. Yaay ji nika daal damaa bëgg sëyaat ndax leegi si mag laa ta yaw itamit mën nanu wax ak yaw yen yoo xamni kenn menu ka wax ak xalel.

Fatoumata Sall décida enfin d'attendre que son fils Ndiadiane atteigne la maturité pour qu'elle puisse parler avec lui sur le sujet concernant l'esclave de son père. Cet esclave n'était pas n'importe qui car Abou Dardai l'avait choisi comme son bras droit, son secrétaire particulier en quelque sorte.

Cet homme s'appelait Mbarick Bau. D'origine bambara, il avait déjà pris la décision de suivre le chemin de la droiture pour prendre la femme de son maître après sa disparition comme le Vieux avait déjà décrit les critères de son successeur,

Le Vieux Abou Dardai avait vu dans ses visions que son successeur s'assoira un jour sur ce lit où il est assis aujourd'hui pour s'entretenir avec sa femme. Quand il se leva après avoir fait sa déclaration, la tête de ce lit se cassa immédiatement. Sache bien que cet homme sera pour toi ; c'est lui qui va prendre ma succession, c'est lui. C'est ce que le père de Ndiadiane Ndiaye avait dit avant son départ. Ainsi, pendant leur discussion, le jeune Mbarick Bau entendit les propos.

Un jour, lorsque Fatoumata Sall était dans sa cuisine, le jeune esclave fut une entrée dans la chambre à son insu pour démolir la place sur ce lit qu'indiquait Abou Dardai, mais en faisant qu'une sorte de dortoir soit réparé pour lui. Lorsqu'il appela la femme, ils sont tous les deux entrés dans la chambre. Mbarick Bau prit place sur le lit.

Cette mise en scène de Mbarick Bau coïncide avec la période où le jeune homme faisait la cour à cette femme. Lorsqu'il lui demanda sa main, il n'attendit pas sa réponse, il se leva du lit et aussitôt le lit s'écroula. Cela atteste les propos d'Abou Dardai son défunt mari. Ainsi, la femme pensa aux recommandations.

Fatoumata Sall fut impressionnée, elle en déduit que : « c'est exactement ce que le vieux m'avait dit ; donc cet homme est en mesure de me prendre comme épouse ». Tu comprends donc « c'est la confirmation pour que je me remarie avec lui. Je vais attendre le retour de mon fils, Ndiadiane, pour qu'on puisse prendre ensemble une décision », avait dit la mère veuve.

Après le retour de Ndiadiane Ndiaye, ils s'entretenirent, sa mère lui dit : « Je dois m'engager pour un remariage car je commence à sentir le poids de l'âge. Quant à toi mon fils, comme tu es majeur, je juge nécessaire de discuter avec toi de tel sujet ».

Njaajaan Njaay xamal ka ni àndul ci sëy boobu mu nara def ak ki nga xamni surga baayam la. Bi Njaajaan ñëwee mu waxka muni ka daal dakkoorul<sup>156</sup> ci sëy bi, Ndax ki nga xamni daal muy Jaamu baayam rafeetul daal muy denc yaayam.

Naka nonu Njaajaan daal di dellu gannaar. Jamano bamu dellusee neena ñu benn jigéen jaawaandu mooka teeru, nika

- « njombée amna de... »

- Muni ka lu xew ?

- Nonu jigéen ji niika sa yaay de sëyaat na ak sa surgab baay.

Njaajaan Njaay nak am luka naxaadi lool, cala gaddaay ni dootul teg tãnk ci Fuuta, ci la soobu ci dex gi. Amna ñuni dafa doon xaru, am ñuni dafléen doon nax ba ñëw basi tefes gi ñu defa ni dee na ndax ñu bañ ka topp.

Waaye fa tãnk yi yamoon ci xéeru dex gi daal gisa tunuka daal. Fuuta nak dëj na ba toog defe ni dafa dee. Fekk na booba dex gi ñuni dafa am daf kaa aar. Ñuni dex gi amna rab bunoo wax Camaaba.

Mooy jinne wala rabu ñi sant Sàll. Ñuni mooka aar. Camaaba benn jaanu ñangòor la ku sant Sàal boo juddóo rek dafa ñëw dila sàmm. Neenañu kooku moo doon aar Njaajaan Njaay moo doon seen tuur.

Ku sant Sàll boo amee doom rek fa nga kay sàng buka defee du dee mukk ci ndox. Njaajaan Njaay soobuna ci dex gi, nenañu daal miinooon na ndox lool. Xamunu daal ndax dafa fas yéene woon xaru wala dafa beggoon réer nit ñi rek.

---

<sup>156</sup> Expression française ; il voulait dire *àndul*.

Ndiadiane Ndiaye lui répond fermement : « Je ne suis pas d'accord à propos de ce mariage que tu envisages avec l'esclave de mon père ». Il refusa l'idée de sa mère de se marier avec cet homme. Appartenant à une lignée très importante, il est mal vu aux yeux des autres qu'une telle femme se marie avec un esclave. Cela serait un déshonneur ou une humiliation pour toute sa famille.

Ainsi, Ndiadiane reprit le chemin du retour pour la Mauritanie afin de continuer ses études. Après des années, il revint au village, sur le chemin du retour, il croisa une femme qui lui dit :

- « Malheur ! Une catastrophe s'est produite pendant ton absence ».
- « Que s'est-il passé ? », demanda Ndiadiane.
- « Quelle honte ! Ton combat est vain car ta mère, ta mère s'est remariée avec l'esclave de ton père ».

En ce moment, Ndiadiane Ndiaye fut malheureux et ressentit une grande humiliation. Il décida de prendre le chemin de l'exil et de ne plus jamais remettre les pieds au Fouta. Il se jeta dans le fleuve. Certains disaient qu'il voulait se suicider. Par contre, d'autres pensaient qu'il voulait juste tromper leur vigilance pour ne pas être suivi.

Néanmoins, ses empreintes étaient visibles aux abords du fleuve. Mais lui, on ne le voyait plus. Le peuple Foutançais avait déjà organisé les funérailles à son honneur. Cependant, certaines personnes pensaient qu'il avait été protégé dans ces eaux. Il existe dans ce fleuve un génie protecteur du nom de Thiamaba.

C'est le génie protecteur des familles Sall ; c'est peut-être lui qui le protégeait dans ces eaux. Thiamaba<sup>157</sup> est le totem des familles Sall. Chaque fois qu'il y a nouveau-né, il vient veiller sur lui. C'est un grand serpent ; c'est lui qui protégeait Ndiadiane Ndiaye. C'est l'animal emblématique, c'est-à-dire leur totem.

Tout natif de cette lignée, une fois effectué un bain dans ce fleuve, il ne perdra jamais sa vie par accident dans n'importe quelle autre eau. Ndiadiane Ndiaye plongea dans le fleuve, il le connaissait très bien et il en avait aussi une grande maîtrise. Personne ne pouvait dire si cet homme avait l'intention de se suicider ou non, ou bien s'il ne voulait pas que les gens le retrouvent.

---

<sup>157</sup> Serpent mythique, la divinité de ce que le peul appelle la richesse, la fortune.



Waaye daal daan na yàgg ci ndox mi, lu yàgg, yàgg, yàgg sooga gennaat. Mënoon na aj noowam nek ci ndox mi ta kenn duka giis. Loolu yàggoon na ci moom, loolu mënoon naka.

Mu topp dex gi nak sori Fuuta, génn Fuuta di dem, di dem baa ñëw soowu jànt. Amna dëkk yu bari yumu top ba ñëw fii ci Mengeñ Bóoy, ci benn dun ci wàll wële, Ñukay wax daqaar réen mooy kom lima doon wax sànx.

Daqaar réen googu ci la làqu juròom ñatti at. Def nafi juròom ñatti at di nèbbu fii kenn gisu ka. Ba keroog xale yi di xëccoo, laca xew xew ca kom nimaka waxée woon ci kumaasmaaba<sup>158</sup>.

Bamu feeñee nak Maysa Waali Jonn mika feeñal tudde ka Njaajaan Agaraafe. Dafa joxe fasu naaru gòor joxe ñaari jaam moom Maysa Waali Jonn. Kenn ki mooy sànt kenn ki di jiibeer.

Sànt mooy maanaam parfoñee ci tubaab, mooy kiy sàng fas yi ak diléen toppatoo. Jibeer nak mooy jigéen ji kay toggal. Ñaar ñi laka jox ak ñatti téemeeri soor. Danu kay ràbb maanaam suñu ka lemee ñaari lem mu nekk séru rabal.

Loolu la def àddiya ci Njaajaan Njaay moom Maysa Waali Jonn yilifoon séeréer yi ci siin. Gànnaw ga lamaan yi ci senegaal yépp danu daan yónnee Njaajaan Njaay : Fasu naaru gòor ak benn njagamaar ak waxambane ak ay seri rabal.

Yooyu daal danu ka daan defal Njaajaan Njaay, di kaka àddiyal kómm moom sërif la. Daan nan kaka defal tabaski ak korite. Ndax booba kori ak tabaski amna, daan nan ko feete giis nan ko ci taarix.

---

<sup>158</sup> Expression française ; il voulait dire : *njëlbeen*.

De toute façon, il pouvait rester dans les eaux pendant des moments et des moments avant de réapparaître à l'air libre. Il était un grand plongeur, il pouvait aussi suspendre sa respiration dans les eaux pour que personne ne le voit. Cette aptitude faisait partie de ses talents.

Après sa sortie de son village natal, il continua son voyage dans ces eaux en allant vers l'Ouest. Il traversa plusieurs villes ou villages côtiers jusqu'à arriver ici à Minguène Boye, à l'autre côté de la rivière, sur une dune. Ce lieu symbolique est appelé Daqaar Réen.

Pendant huit longues années, il fut resté dans ce lieu en cachette afin que personne ne puisse le voir ou imaginer sa présence dans un tel endroit jusqu'au jour où les jeunes se disputèrent après la séance de pêche comme je l'ai tantôt expliqué dès l'entame de mes propos.

Après sa découverte, c'est Maïssa Wally Dion qui lui attribua ce nom Ndiadiane Agrafe<sup>159</sup>. Il lui donna comme récompense deux chevaux et des esclaves. Ces deux esclaves sont composés d'écuyer et de cuisinière.

Le premier prend en charge les chevaux et les entretient pour les maintenir en forme. Tandis que la seconde, elle s'occupe de tout ce qui est pour sa restauration, pour son alimentation en quelque sorte. Ceux sont ces deux-là qu'il lui avait donné et deux cent tissus de qualité. Ces tissus sont bien cousus et ils sont pliés deux fois de telle sorte qu'ils puissent donner d'autres formes de tissu.

C'est toutes ces choses que Maïssa Wally Dion, le chef de tous les sérères du Sine, offrit comme présent à Ndiadiane Ndiaye pour l'honorer. Tous les autres *Lamanes*<sup>160</sup> du Sénégal répétaient le même geste pour honorer Ndiadiane Ndiaye. Des chevaux, deux esclaves : une demoiselle et un jeune homme et des tissus.

C'est ce qu'on donnait régulièrement à Ndiadiane Ndiaye, pour honorer sa personne comme il est un « chérif<sup>161</sup> ». Ils répétaient cet acte : à chaque fête de tabaski et de korite, les plus grandes fêtes reconnues par l'Islam. La célébration de ces deux fêtes est due au fait que l'Islam s'était déjà implanté. C'est ce que nous avons retenu des dires de nos anciens.

---

<sup>159</sup> Traduction littérale, l'arrivée d'une chose extraordinaire qu'on attendait depuis longtemps.

<sup>160</sup> Lamane veut dire le maître des terres, le chef propriétaire des sols. C'est aussi un titre que portait certains rois.

<sup>161</sup> Descendant du Prophète (psl), c'est-à-dire ses petits-fils.

Binuy fal Njaajaan Njaay baraag, Ablaay Jaw dafa ni : - « lii ñukay defal tabaski ak korite dafa bëgg ñu sammonte ak moom, dikko defal ». Njaajaan Njaay indi beneen feet<sup>162</sup> def ka feet nasonnaluu waalo muy gàmmu nak. Fii ci Mengine Bóoy la njëkk am.

Foo degg gàmmu ci senegaal rek xamal ni fii lanuka njëkka defee miil turwaa saa senk. Ndax Njaajaan, bamu fééñee fii lanu ka jëk waxloo laata ñu kay yobbu Mbooy Gar. Bimu demee Mbooy Gar nak fala def péeyam<sup>163</sup>.

Mu toog fa fukki at ak juróom ñent. Yilif waalo yépp nak sàrt bimu waxtanoon ak Laamaan Jaw moo doon ni : Lamaan Jaw daf ni woon ni «buñu falee Baraag ci boppu réew mi, bës bu faloo dag yépp mo léen di tab, kàngam yépp, moo léen di sàm p ci gox yi ».

Ku ci nekk ci ñoom ñoñu amna ci yoon lo warloo ak moom loo xamni danu ko koy jox, moom mi yilif waalo moom Lamaan Jaw mii yilifoon waalo yépp laata Njaajaan Njaay di fééñ.

Am looka doon jox ci njukël : ay ser lay doon bës biñula fal nga kay def, te dāngkay siyaari korite ak tabaski ndax loolu da daan am lu jiitu Njaajaan Njaay di fééñ ta bëggul buur di am fii loolu di dak.

Leegi nak Njaajaan Njaay falu na konn loolu dafay am. Bëgg na kori ak tabaski kilifë yi ñëw dika siyaar si ak lanu koy jox. Boole ci ndawal buur yi Njaajaan Njaay tab yépp nu léen kay jox.

Bës biñu léen fal dānkay def, tabaski ak korite danukay def. Bufi buur neekkee ba genn àddina ñuni buur saay na, ñépp dogal yépp danukay teg ci loxoom<sup>164</sup> moom Lamaan Jaw mi yilif waalo mu téye ko.

Ñu neggandiku di seet ndax ci kan lanuy jiboo ñu falka mu wuutu kifi neekóon. Ndax bañ ñuni buura ngi ni rek doomam makay donn ci saasi. Dānni woon déet bu buur saayee danuy seet ki gën mag ci njabootam, walla feneen.

---

<sup>162</sup> Expression française ; il devait dire : *māggal*.

<sup>163</sup> Il voulait dire *dëkkëm*.

<sup>164</sup> Il s'agit du singulier. Pour le pluriel on dit yoxo. C'est d'ailleurs ce qu'il devait dire.

Lors de l'intronisation de Ndiadiane Ndiaye comme « Brack », Maïssa Wally Dione dit dans son discours que : « tout ce qu'on lui donnait comme récompense pendant les fêtes de tabaski et de korité devra continuer sous le règne de Ndiadiane ». Ndiadiane Ndiaye s'est inspiré de cela pour créer une autre fête qui deviendra plus tard la fête nationale de Walo : le « mawloud<sup>165</sup> » organisé pour la première fois ici à Minguègne Boye.

Partout dans le pays où vous entendez l'organisation du « gamou », sachez-le bien, la première édition a eu lieu ici dans ce village vers mil trois cent cinq (1305). Ndiadiane Ndiaye, après sa découverte c'est à Minguègne qu'il a prononcé les premiers mots avant d'être orienté à Mboy Gare où il fonda son royaume.

Il a eu à gouverner son nouveau territoire pendant dix-neuf<sup>166</sup> longues années (19 ans). Il fut un grand chef de toute l'étendue du territoire du Walo. Les conditions établies avec Lamane Diaw furent : après l'investiture du « Brack » à la tête du peuple, il lui revient de droit la nomination des notables et ses représentants sur toute l'étendue de son territoire.

Chacun d'eux devra impérativement respecter les règles établies avant, comme les cadeaux qu'on donnait au « Brack » pendant les fêtes. Tous ces objets furent donnés en l'honneur de Lamane Diaw qui dirigeait tout le Walo bien avant l'arrivée de Ndiadiane Ndiaye.

Les objets collectés étaient en quelque sorte des tissus, on devait aussi lui rendre visite (ziara) pendant chaque fête de korite et de tabaski avant l'arrivée de Ndiadiane Ndiaye. Il ne souhaitait pas que cela cesse après la nomination d'un nouveau roi à la tête du peuple.

Maintenant que Ndiadiane Ndiaye est au trône, tout continuera comme avant. Abdoulaye Diaw exigeait à tous les notables et les autres chefs de tribu de venir lui rendre visite pendant les tabaski et les korité et apporter tous les présents qu'ils lui devraient.

L'anniversaire de son intronisation fut une grande fête organisée pour honorer Ndiadiane. Cette cérémonie grandiose est réorganisée à chaque fête de korité et de tabaski. Après la disparition d'un roi, toutes les responsabilités, les grandes décisions à prendre reviennent au chef suprême de tout le Walo. C'est à lui de prendre les mesures qu'il faut.

Cette remise de certaines tâches au chef n'est que temporaire, juste pour s'entretenir entre eux afin de pouvoir mieux choisir l'homme qu'il faut à la tête du peuple. C'est pour éviter la succession directe de père en fils.

---

<sup>165</sup> Célébration de la naissance du Prophète (psl).

<sup>166</sup> Il voulait dire seize années (16 ans).

Ñu jiiṭel ka dénk ka réew mi. Koon nak book danoo jàppoon, juboo woon ni Baraag bu deewee, ñoom ñooy juboo kilifë yi nu naan léen sèdëg buur yilif waalo di boroom suuf si. Buñu juboo ci kunu wara fal ñu falka.

Loolu taxoon na baa Njaajaan Njaay togge fii fukki at ak juróom benn yilif waalo. Jamano di dem ba benn bisu korite amna gan yu bàyyekoo Fuuta ñëw aksi fii dika siyaar si. Kooku ñu ngi naan ka Mbarka Boo.

Neena mi ngi wuyoo ci turu Kodde<sup>167</sup> Faatumata Sàll. Mu jiiṭel benn loxo ndàyjooram bumu yonni fii ci Mbooy Gar, ni dafay demander ojaans<sup>168</sup> Baraag bu waalo. Jàllo la ndawal pël bimu yonni tudd.

Bañu aksee ñuni ka daal: « Kodde Faatumata Sàll mi ngi lay nuyu bëggoon na daal, sooka mayee ndigël mu aksi siyaar sila ndax mingi bàyyekoo faale ca Galat ca Fuuta ». Ba kàddu yooyu jibée rek, Njaajaan Njaay fit wi ni rës;

Mu xamni Kodde Faatumata Sàll du kenn kudul ràkk ja ndaayam jur ci gànnaawam. Kika taxoon mu gàddaay doomi surgab baayam di Mbarik Boo ak yaayam Faatumata Sall li taxoon mu gàddaay Fuuta.

Limu doon bañ lici Yàlla tudd doom juddóo ca kooku mo dox tay jeego ba dika fekk si fii. Ndax boobu ñooŋ ka xeeñtu ni amna ku faluwaat, ta ku xonx la dafa rax naar ak pël. Xàmnanu ni penku la jóge waaye xamuñu fan ci penku.

Jamano jim faloo gànnaaw jamano ji magu Mbarka Boo réeree la jamano ci gànnaaw tuuti ñuy njort ni ndax du moom. Yaayam nak Faatumata Sall yëgóon na ci xolam ni doomam deewul.

---

<sup>167</sup> Expression peule il voulait dire : *doomu*.

<sup>168</sup> Expression française. Il devait dire *dafay ñaan gise*.

En principe, ils étaient d'accord sur un point important, si le roi décède, nous cherchons au sein de sa famille le plus âgé, mûr et bien instruit ou dans une autre famille de ce même village pour lui confier le royaume. Les notables et les propriétaires des terres se regrouperont pour s'entendre sur qui choisir comme le futur Brack du Walo.

C'est pourquoi Ndiadiane Ndiaye a été à la tête de ce royaume pendant seize années (16 ans). Son règne fut glorieux, agréable jusqu'au jour de la korité où des gens venant du Fouta vinrent lui rendre visite sous forme de *ziara*<sup>169</sup>. À la tête de ce cortège d'étrangers se trouve un homme du nom de Mbarka Bau.

Il est aussi surnommé kode<sup>170</sup> Fatoumata Sall. Ainsi il envoya son bras droit à Mboye Gare pour demander une audience au Brack du Walo afin de s'entretenir avec lui. Le chef de délégation fut Diallo un jeune peul.

À leur arrivée, le messenger salua toute la compagnie de Ndiadiane Ndiaye et transmit le message de son demi-frère comme quoi qu'il souhaite quitter *Galat* dans le Fouta et venir lui rendre visite. Ces paroles surprenantes perturbèrent la quiétude de Ndiadiane Ndiaye.

Il sut sur-le-champ que *Kodde* Fatoumata Sall n'est personne d'autre que son propre jeune frère, qui fut la cause principale de son exil. Il est le fils de Mbarick Bau, un esclave et fidèle disciple d'Abou Dardai et de Fatoumata Sall.

Cet enfant né de ce mariage a eu aujourd'hui le courage et la patience de se déplacer du Fouta jusqu'ici au Walo pour voir le nouveau *Brack* dont on entendait parler partout dans le pays. Son voyage a pour but de rencontrer cette personne dont le nom est évoqué partout et qui est d'origine métisse entre peul et maure. On entendait des rumeurs qui circulaient de part et d'autre selon lesquelles cette personne venait de l'Est, mais on ignorait le lieu exact de sa provenance.

Son intronisation coïncida avec la disparition du grand frère de Mbarka Bau. C'est pourquoi la cité peule pensait que ce-nouveau roi peut bien être Ndiadiane Ndiaye, le fils aîné de Fatoumata Sall et d'Abu Dardai. Fatoumata Sall se refusait de croire toute idée relative à la mort de son fils parce qu'elle avait l'intime conviction qu'il était toujours vivant.

---

<sup>169</sup> Rendre visite à un sage dans le but de recevoir des prières.

<sup>170</sup> Il voulait dire *bido* expression peule qui signifie « fils de ».

Nenañu yëgóon naka amna lumu doon yëg ci yaramam xamni doomam deewul. Cila Mbarka Boo fas yéene, dogu, dem seeti kooku baxaam kànla, ndax magam la am déet. Bimu aksee korite, mu yónnee ndaw ngir ñu may ka ndigël.

Ñuni Dagana la taxaw waxtaan ak benn jigéen junu naan Jeewo. Jigéen ji nika : «doo demee noonu, soo demee noonu dina am luka naqadi. Da ngay jiiitël kenn mu wax ak moom ba noppi. Bula mayee ndigël nga soogaa ñëw».

Ñu téye ka Dagana. Ndaw li ñëw fekk fii bësu korite mu aksi. Baa Njaajaan Njaay déggee loolu, ñuni ka Kodde Faatumata Sall bàyyekoo Galat rek moom mu xamni amna ràkk ju kay seet si.

Njaajaan Njaay cila dàldee woo kilifë sädëg bawal yépp fii ci waalo. Wooléen niléen nak: « lima indiwoon ci dëkk bii, fii ci waalo bama feeñ fii teraanga yépp fekk sima, loolu dafa am luma doon daw démb.

Daadi gàddaay sama dëkk ba ñëw fii. Mootax teraanga fekk sima loolu nak ma doon daw dafa am luma bañoon; Lama bañoon nak Yàlla def na mu am te tay jii laca juddu mi ngi may top si ba fii ».

« Man nak sumaka teeroo dinaa ci ñaaw. Paarsëk<sup>171</sup> moom dina ma gën ndax te lama bañoon man maa bañoon juddoom moom mu ñëw dox jéegoo fekk sima. Kon book dina ma gën ba fàww suma ka teeroo tay fii.

Suma ka ñakke teeru it dina ma gën. Ndaxte, jéego yimu dox ba fii suma ka wañée bañ ka dalal dina ma gën, ta konn dina yobbu sama barke it bu keroogee, ndax jéegoo yimu dox ba fii ma wañika.

---

<sup>171</sup> Expression française ; il voulait dire : *ndax*

Parfois des sentiments étranges lui font penser à son fils ou lui faisaient espérer qu'il était en vie. Par ailleurs, pour vérifier les rumeurs, Mbarka Bau s'engagea à découvrir si ce nouveau roi du Walo était son frère ou non. Il arriva avec son grand cortège le jour de la *korité* pour le voir. La demande d'audience fut obligatoire.

Ils s'arrêtèrent à Dagana<sup>172</sup>, le chef de fil demanda des renseignements auprès de Diewo<sup>173</sup>. Cette femme lui conseilla d'envoyer en premier temps un messenger pour annoncer le but de sa visite : « Si vous le surprenez comme ça, il aura du mal pour vous recevoir. Vous devriez sans doute lui envoyer quelqu'un d'abord pour demander permission, s'il vous accepte, tant mieux, vous irez tranquillement ».

Le jeune frère de Ndiadiane fut retenu à Dagana pendant quelques instants et se détacha de son fidèle messenger qui dirigea à son tour un convoi vers le royaume de Ndiadiane Ndiaye. Le messenger arriva le jour de la *korité*. Lorsque Ndiadiane Ndiaye entendit qu'un jeune du nom de Kode Fatoumata Sall est à sa recherche, il sut que c'est son frère.

Il appela tous les chefs c'est-à-dire tous ses gouverneurs de Baol ici à Walo. Il leur dit : « La raison pour laquelle je suis ici au Walo, couronné de succès, roi du Walo, représentant du *Brack* ici à Mboy Gar et tous les autres titres que je porte aujourd'hui, c'est parce que je refusais auparavant l'affront, le déshonneur, etc.

C'est pourquoi j'ai pris le chemin de l'exil jusqu'à arriver ici au Walo. Et tous les bienfaits qui m'y ont trouvé. C'est pourquoi je fus bien reçu dans cette terre. Comme je l'ai tantôt dit, j'ai refusé certaines choses. Ce que je remettais en cause est aujourd'hui à ma recherche : il est maintenant sur mes traces.

Je ne peux pas le recevoir sinon cela serait pour ma personne une honte, une humiliation, parce que Mbarka Bau sera bien vu. C'est moi qui avais refusé sa naissance. J'avais refusé sa naissance, et il s'est engagé pour venir me voir, cela non, jamais ! Je ne veux pas qu'il soit meilleur face à ma personne, donc je ne vais pas le recevoir.

Même si je refuse de le recevoir, il sera considéré comme le meilleur parce qu'il a fait tout ce voyage rien que pour moi. Avec tous ces efforts, je ne serais pas en mesure de le renvoyer, si je le fais, il partira avec mon honneur, qui lui servira comme récompense vu son déplacement.

---

<sup>172</sup> Dagana est une ville du nord du Sénégal, située dans la basse vallée du fleuve Sénégal, entre Richard-Toll et Podor.

<sup>173</sup> Une femme rencontrée à Dagana.



Konn bok waalo lenn la leen bëgg xamal: Kii di ñëw di gan de bëggna bu ñëwee ba fii teraanga bi yépp ngeen ma joxoon may Baraag, na ngéenkooko jox fay kooko njukël ci jéegoo yimu dox ba aksi fii. Muy boram ngeen fay kooko.

Man nak Yàlla yaana ma ngi gàddaay dem, dem feneen дума ka neg nak. Дума ka neg ndax bëggu maaci ñaaw Konn bokk bu ñëwee lépp luy teraanga na ngéen kaka jox. Na ngéen ka bàkk muy wuyoo Baraag Njaay.

Na ci teg doon Baraag Njaay ni lépp lumu am ci Baraag ci man mii laka jëlée. Muy sama ndono bumaaka bàyyee» loolu la wax moom Njaajaan. Mu daldi jël ci dëkku waalo gi yépp.

Fepp fu am ñaar ñu sëy, maanaam gòor ak jigéen, mu tànn ci kër gu nekk gòor ak jigéen ñu def kurel gu rëy ñu gunge ka. Ñuni mi ngi topp dex gi falée ca lag da geer. Mu dem Mopp, dem Muiit, di topp dex gi lag da geer, ba dem yoonu Jolof.

Bësu alxemes la warée gàddaay nenañu giléem la warr bimodem. Taarix mag ñi nenañu giléem la war bimodem àndak njaboot gu taaku, ñu léen di woowee waa loof. Ndax te loof gi fii mooy ci lag da geer ñifi dëkkoon lan doon wax waa loof yi.

Ndax ay lébu, ay séeréer, ay naar ak ay pël di lakkànte séen biir deggànte wuñu. Bañu defar séen kàllaama. Njaajaan Njaay kàllaama googu mi ngi ka liggéeyee fii ci waalo.

Sëriñ yika fekk si woon boobu, naar yi fekksi nanka, mbokku baayam it: ñoom Faatuma Yumayga, ñoom Aramëbakar, Aramëbakar nga xamni mooy jigéen, jigéen la ci baayam ñëw nanu fekk sika fii ci Walo.

Donc habitants du Walo, je tiens à vous faire savoir : pour cet hôte qui viendra, je souhaiterais que vous le considériez comme moi. Tous les avantages matériels et tous les privilèges liés à ma fonction de *Brack*, j'aimerais que vous les lui remettiez pour récompenser les efforts qu'il a fournis pour venir. Tout cela sera comme une dette bien remboursée.

Pour moi, je ne peux pas l'attendre, je vais encore partir, m'exiler. Je ne peux pas l'attendre parce que je refuse de me rabaisser devant lui. Quand il viendra, tout ce qu'il faut comme présents, donnez-le-lui sans hésitation. Vous devrez impérativement l'honorer comme *Brack*, qu'il réponde au nom de *Brack* Ndiaye.

Qu'il soit nommé *Brack* du Walo au même titre que moi, qu'il sache que tout ce grand honneur vient de ma modeste personne. C'est l'héritage que lui a légué son frère. Ndiadiane Ndiaye regroupa tous les couples afin de pouvoir choisir partout un jeune homme et une jeune fille pour lui tenir compagnon dans son grand voyage.

Il prend dans chaque foyer deux personnes de sexe opposé pour compléter le cortège. Ils prennent ensemble le bord du fleuve de lac de Guiers<sup>174</sup>. Ils passèrent à Mob, à Moullite, continuèrent le long de la côte jusqu'au Djolof<sup>175</sup>.

C'était un jour bien choisi c'est-à-dire le jeudi, qu'il a pris la décision pour s'exiler en prenant le chameau comme moyen de déplacement. D'après les dires, il fut accompagné par un grand nombre de fidèles appelés *wa loof*. Les habitants résidant auprès du Lac de Guère furent appelés *Wa loof*.

Dans cet endroit vivaient des pêcheurs, des maures, des sérères ainsi que des peuls, qui échangeaient difficilement les paroles entre eux. Cependant, ils eurent l'idée de proposer une langue efficace et commune pour mieux s'entendre. C'est ici au Walo que Ndiadiane Ndiaye a eu à mettre en place cette langue.

En plus de cela, certains marabouts l'ont rejoint. Parmi eux, on peut citer les Maures et sa famille paternelle. On peut noter aussi Fatoumata Yumaiga, Arambacar, entre autres. Cette dernière était sa tante parce qu'elle est la sœur d'Abu Dardai. Ils sont tous venus au Walo.

---

<sup>174</sup> Le lac de Guiers est un lac d'eau douce situé au nord du Sénégal, dans le haut-delta du fleuve Sénégal.

<sup>175</sup> Le Djolof était un empire situé dans l'actuel Sénégal qui d'après la tradition fut fondé par Ndiadiane Ndiaye, premier Roi.

Kooku Bubakar Bun Umar mikka jur bokk ak Abubakar Bun Umar ak yaayu baayam ñoo bokk nday ak baay kuñu naan Roqaya ak Aramëbakar amoon na sax beneen jigéen buñu naan Baxyiyë dafa gaañu.

Waaye Roqaya moo jur Abu Darda, Arambakar jur Yumayga Wàdd. Yumayga jur Faatumata Yumayga di mbokk ci Njaajaan Njaay, Kooku la Mbarka Boo mujjée denc.

Faatumata Yumayga jur ci Mbóojéen yi. Mbóojéen yiy falu fii ci waalo ; maamu Baraag yiy falu ci waalo. Njaajaan Njaay moom nak, gewëlu Jolof yépp nenañu sëriñ la woon.

Neenañu cër bimu njëkk am balaa moo nekk Baraag Xaali la woon dafa daan atte. Biñ kay njëk fal, fal nanuka Xaali mu atte lépp li fii tere ci dëkk bi. Liñu wara àtte ci aada mu jebbël léen ko ñu àtte ka ci yoon wi rek.

Baañu demee ba yàgg lumu àtte muy yoon cila nit ñi daal ni réew daal war na am nit ku xam yoon kuka jiite nekk ci bopp ba ndagam dara umpuka ci sariya. Nanu ka fal Barag ñu def ka buur.

Bamu gàddaayee nak jóge Waalo, maggi Jolof yi dañuni ki di ñëw dégg nanu ni nit kuy àtte si sariya la. Ñuni a kii de soyaboo ñu wax ni buñuka nattoon bam mat àndaar da ñuy waxni buur na.

Maanaam fees na dell. Looloo tax ñuni ka buur ba ca Jolof. Ñuni nàtt nanu Njaajaan Njaay bañu xamni bu doon àndaar daal ñuni buur na tay. Looloo tax ñuni buur na loolu moo indi Buur Ba Jolof.

Moo indi yit<sup>176</sup> Buur Njaay. Njaajaan Njaay mootax Baay Buur Njaay ñu kay wax tuur woowa nak di Buur Baa foofu la jogee. Nitu sariya la, nitu islaam la, ñu jàpp ni kii daal noonula demee.

Ñu gëna leeral rek Njaajaan Njaay ci nimu waxee fii ndax bunu nee wax na rek du benn yoon la wax. Fii waxna ci bimu waxee ni : « bos tati » walla « kalaaji tati ». Ba laax bi paree rek ndaw si jël loxo bi dikoko kilée.

---

<sup>176</sup> En wolof on dit aussi : *itëm* ou *yitëm* pour faire une énumération. *Yitëm* peut montrer aussi un grand nombre. On emploie seulement une expression pour faire une énumération.

Cette Arambacar est la fille de Boubacar Boun Oumar, ce dernier est sans doute le frère d'Aboubacar Boun Oumar, de Rokhaya et d'Arambacar, mais Bakheyiye est morte. Ils sont de même père et de même mère.

Rokhaya est la mère d'Abou Dardai tandis qu'Arambacar, elle, a donné naissance à une fille du nom de Fatoumata Youmaïga. Elle est la cousine de Ndiadiane Ndiaye. Elle devient l'épouse de Mbarka Bau, jeune frère de Ndiadiane.

Fatoumata Youmaïga est la mère de toutes les familles Mbodj du Walo. Tous les souverains de ce territoire proviennent d'elle. Pour le cas de Ndiadiane Ndiaye, tous les grands griots du Djolof dans leur totalité le présentent comme un grand marabout.

Son premier titre bien avant sa nomination comme *Brack* du Walo fut *kadi* c'est-à-dire le juge. Il exerçait ce travail. Après sa nomination, il juge tous les cas qui sont en rapport avec le livre Saint ; les autres cas liés aux coutumes et à la tradition sont directement renvoyés au peuple pour être jugés.

Ndiadiane réussit à régler beaucoup de problèmes au Djolof. Ainsi, les villageois apprécient son travail, sa loyauté et sa maîtrise du coran et de la sunna. Ils pensent tous à le nommer le *Brack* afin qu'il porte le titre de Roi.

Après avoir quitté le Walo, les sages du Djolof apprirent que celui qui viendrait est versé en droit. Il maîtrise le coran et la charia. Si nous essayons de le tester, nous comme vous saurons que cette personne est d'une dimension exceptionnelle. Il est à la hauteur, c'est un homme pétri de qualité.

C'est un homme complet. C'est pour cela qu'il fut appelé Bourba Djolof. Nous avons mis à l'épreuve Ndiadiane Ndiaye et avons trouvé finalement que c'est un érudit. C'est cela qui fait de lui le Roi du Djolof.

C'est de là que vient l'expression « Bour Ndiaye ». C'est grâce à lui qu'est apparu le nom « Baye Bour Ndiaye » au Djolof. C'est quelqu'un maîtrise la jurisprudence, et qui est pieux. C'est ce qu'on peut retenir de lui en bref.

Nous allons encore une fois essayer d'être plus clair à propos des premiers mots que Ndiadiane a prononcés. Si nous nous limitons seulement à l'idée qu'il a parlé, nous pouvons penser que c'est une seule fois, mais tel n'est pas le cas. Sa première parole est : « pour équilibrer le foyer il faut trois pierres ». Sa deuxième est lorsque la femme a fini de préparer le bouilli, elle utilise sa main pour le refroidir. Mais la chaleur dominait encore le plat.

Njaajaan Njaay dadi kay fottasu nika : « jëlël battu bi ». Ñu daan ni ba tay waxna. Ñu dem baci añ ba pare soxnasi jël naanugi def ci póon bi di tux. Njaajaan di ko xool ba yàgg muni ka: « foodanaam ».

Ndaw si nika waaw gòore waay. Ñuni lebu mooy cosaanu Wolof; Wolof ñoon ka defe ci kàllaama lebu dugël ci naar, dugël ci pël, dugël ci séeréer degg nga. Neena Wolof kàllaama gi mingi juddóo fii ci tefesu lag da Geer.

Lag da Geer fimu dawée ba loof ñuni waa loof yi degg nga. Ndagam Njaajaan Njaay moo dajale xeet bii nak. Waaye naar yi dañ fiy ñëw, pël yi difi ñëw, séeréer si ak soose yi di barce-barce.

Ñuy jaayànte ñii indi dugub, ñii indi xoram, ñii indi lem, nu daan jaayànte di barce-barce. Àndaar diw, àndaar pepp; noonu lanu daan doxalée bu jëkk kune dañ daan weccente.

Loolu moo amoon booba xalis ken daawu ka kilée. Ay sër, ñile indi ay marsandiis daal; yile jóge gannaar; yii fii naar yi indi tandarmaak, ñii indi xoram yooyu daal lanu daan kilée di weccente.

Kàllaama yi nak déggantewuñu ci nonu lañ tàmbalee di weccoo kàddu yi. Ñu tudde ko wecciku baas bi moo doon lebu. Ñoom ñooy cosaanu fii; mooy waa loof yi cila waalo juddóo moy loof gi.

Miil turwaa saa senk<sup>177</sup> nak ci lan jàpp cila fééñ fii; ci gannaaw si lanuka falee Baraag degg nga. Konn danuy waxni rekka daal jaarjaru Njaajaan Njaay bay famu yeggée Jolof.

Leegi nak ñu dugg ci aferu dëkk bi. Fii nak cosaan bi duwoon Mengeñ Bóoy. Njangeer la tuddoon. Ñu waxni ay lak kat rek ño ka dëkke woon, booba jiiituna Njaajaan Njaay. Ndax wax nanu ni Mengeñ magee na juroom-ñaar-i téemeer-i at Ndar<sup>178</sup>.

Njangeer nak boo gise mu dem ba tudd Mengeñ Bóoy, lika andi mooy: bu jëkk danu wax ni naar yi buno jàpp jaam sunu ñëwee ba tollu ci gannaaw dëkk bi seen dëkk bi fees dell ak nit; sunu aksee, bunu ñëwee, mag yi def ñaan, gëlëmël léen bañu soppeeku nekk ay ëkk.

---

<sup>177</sup> Dit en français. En wolof, on dit : *Benn-i Junni ak Ñatt-i Teemeer ak Juroom*.

<sup>178</sup> Île au Nord du Sénégal découverte par un marocain Abdoulahi Ibn Yassite cinq siècles avant l'arrivée des blancs. Son vrai nom était *Darou Salam*. Mais en linguistique les mots ont tendance à connaître des transformations sémantiques. *Darou Salam* va donner *Darou* et enfin *Daara* d'où convergeaient des fidèles pour la maîtrise du Saint coran et la souna. De même, ceci s'explique par une forte présence des races Maures et par leurs nasalizations Daara va devenir Ndar.

Ndiadiane Ndiaye claqua les doigts et lui dit : « il faut utiliser la cuillère ». Après avoir bien mangé, la femme prend sa pipe et commence à fumer. Ndiadiane, dominé par le désir de fumer lui dit : « prêtez-moi ».

Bate Boye satisfaite de son travail lui dit : « excellent ». Nous disons que le Lébou est l'origine du wolof. Ce dernier est une langue combinée avec le peul, le sérère, le khassaniya etc. C'est au niveau de la berge de Lac de Guer que le wolof a vu le jour.

Là où le fleuve perd sa puissance, c'est ce lieu qu'on appelle Lac de Guer c'est Ndiadiane Ndiaye qui a regroupé tous ces peuples dans cette zone. Parmi eux nous pouvons citer : les maures, les peuls, les sérères et les socé qui échangeaient leurs produits de commerce.

Ces peuples établissaient un lien commercial car différents produits venaient de différentes zones. Certains venaient avec du mil, d'autres du sel, d'autres du miel, pour faire un échange. L'initiative était de rapporter dans les autres zones des produits qui manquaient. C'est pour cette raison qu'ils échangeaient entre eux les produits.

Auparavant ils faisaient cette pratique car l'argent n'était pas au rendez-vous. Des produits de la Mauritanie, des tissus, du sel, les Maghrébins apportaient des dattes entre autres. C'est avec ces marchandises qu'ils effectuaient l'échange.

Etant donné qu'ils proviennent de différentes zones, la communication pose un énorme problème pour faciliter la compréhension entre eux. C'est aussi les pêcheurs, appelés les Lébou qui sont les premiers à occuper cette terre. C'est là où est né le Walo.

Nous habitants de Minguègne, nous avons retenu que c'est vers mille trois cent cinq (1305) que Ndiadiane Ndiaye est apparu ici. C'est après qu'il est devenu *Brack*. Comme nous le disons, tel est le parcours de Ndiadiane Ndiaye jusqu'à son arrivée au Djolof.

À présent parlons du village Minguègne. Le village ne s'appelait pas à l'origine Minguègne Boye. Il s'appelait Ndianguerre. Avant l'arrivée de Ndiadiane Ndiaye, le village était habité alors par des populations parlant d'autres langues que le wolof. On dit qu'il est plus ancien que Saint-Louis d'environ sept cents ans.

Si vous voyez que le nom du village est passé de *Ndianguerre* à Minguègne, c'est qu'auparavant lorsque les Maures venaient y prendre des gens à vendre comme esclaves, quand ils arrivaient derrière le village, ils voyaient qu'il était rempli d'hommes ; quand ils arrivaient, les vieux du village faisaient des invocations qui leur faisaient perdre les esprits et qui transformaient les habitants en souches d'arbre.

Ñu daan ni Njangeer bo nēwee fekk ñepp ni meng. Li mo indi turu Mengeñ Bóoy. Ca booba ba leegi nak buur degg nga ñamewu léen. Waaye képp kufi indi jàmm, jàmm ngay am.

Waaye kufi indi léeneen it loolu ngay yobbu. Loolu du ñi fi nekk ñoka fi def ; mag ñi fi nekkoon ñoka fi baayi.

Man mii diléen presànte<sup>179</sup> diléen wax wax jii ; Alasan Juuk la tudd Waaye ño ngi ma gën xam ci turu Papa Juuk.

Sama maam ak ki sancoon dëkk bi ñoo fi àndoon ñëw. Paska ñeent-i Mbooyeen mo am: Mbooyeen num Leebar, Mbooyeen nun Njawtax, Mbooyeen num Mengeñ ak Mbooyeen num Ñiit. Muy ñeent-i Mbooyeen.

Ñoñu ñepp nak, Saa Gaay Booy moo wàcc Ñiit, Maar Wali moo wàcc Njawtax, Biraan Booy moo wàcc Mengeñ, Rawaan Booy moo wàcc Leebar. Sama maam Bakaari Fanta lanu àndaaloon.

Man may kominikatëeru<sup>180</sup> dëkk bii loolu moo tax nak kii difi ñëw, dici gëstu, sama sët la. Ñu léen di wax loolu ci dëkk bii. Xam-xam nak Yàlla may na léen ka. Ñaan mu nàngot Yàlla may na léen ka muy dëkk bii.

Dëkku barke la, dëkku sàku aajo la. Jiituna Njaajaan Njaay waaye bafi Njaajaan ñēwee it daf ka dolli gën ka darajaal, ndax Njaajaan Njaay nitu Yàlla la woon.

Kon diléen wax ni rek a dëkk ba ngi nii a manees nafi sàkkoo xam-xam. Manees nafi faju aajo. Moom daal lépp Njaajaan Njaay gannaawam njariñla. Soo demee ci palaasu Njaajaan Njaay bi sax amna doj yufa nekk nu tudde ka doju Njaajaan Njaay.

Doj yooyu bari na fu nit di jóge di ñëw di ci sàkku aajo dika jël di dem di sàngooji ; walla nga jël ci ndox mi, walla sax ngay dàmme ca garab gi. Yooyu ay nit daañu ñëw dika def.

---

<sup>179</sup> Expression française, il voulait dire *def waxtaan*.

<sup>180</sup> Expression française, il voulait dire *griot*.

On dit qu'à ce moment-là, tout était calme, rien ne bougeait aux yeux des Maures. C'est ce fait qui a donné naissance au nom Minguègne Boye<sup>181</sup>. Depuis lors, les autorités ont une certaine crainte à l'égard de ce village. Mais quiconque y vient avec la paix, y trouvera la paix.

Cependant, quiconque y vient avec une mauvaise intention en patira. Ceci n'est pas l'œuvre de la génération actuelle, mais plutôt celle des anciens qui ont laissé cet héritage (protection).

Moi qui vous fais ce récit, je m'appelle Alassane Diouck. Mais je suis plus connu sous le nom de Papa Diouck.

Le fondateur de ce village ainsi que mon grand-père sont venus ensemble. Il existait quatre familles Boye : les Boye de Leybar, les Boye de Ndiawtakhe, les Boye de Minguègne et les Boye de Gnitte.

Parmi ceux-ci, Sa Guaye Boye fonda Gnitte, Mare Wally, Ndiawtakhe, Birane Boye, Minguègne et Rawane Boye, Leybar. Ils étaient avec mon ancêtre Bacary Fanta.

Je suis le traditionnaliste de ce village. C'est pourquoi cet étudiant est venu (me voir) dans le cadre de ses recherches. C'est mon petit-fils. Voilà ce qu'on dit de ce village. Dieu a octroyé à ses habitants des connaissances occultes. Dieu exauce les invocations des gens de ce village.

C'est un village béni, un village où les prières sont exaucées. Ceci est bien avant Ndiadiane Ndiaye, mais l'arrivée de ce dernier a accru davantage le prestige du village, parce qu'il était un homme de Dieu.

Tel est donc ce village, où vous pouvez acquérir des connaissances, réaliser vos souhaits. Après le séjour de Ndiadiane Ndiaye, le prestige de ce village ne fait qu'augmenter. Si vous allez à la place Ndiadiane Ndiaye, les pierres qui s'y trouvent portent son nom.

Ces pierres, on vient de partout pour les avoir afin de réaliser les souhaits. On les emporte pour les utiliser dans les bains. On prend aussi l'eau (du fleuve), ou quelques branches de l'arbre. Ceci se fait souvent par les gens.

---

<sup>181</sup> *Minguègne* est forme de *ming* expression wolof qui signifie calme total. Quant à *Boye*, c'est le nom de famille du père fondateur de ce village.



A diléen wax ni nak a Njaajaan léppam xajul sax ci benn bis, xajul ci ñaari fan, xajul ci ñatti fan, ndax Njaajaan Njaay taarixam dafa yaatu. Liñu ci wax yépp nak tēnk la rek.

Ndax lépp matale ko moom Yàlla rek mooka mēn, kenn mēnul matale lépp. Ñoo ngi léen di sànt, diléen gērēm, di ñaan Yàlla a limu ciy sàkku yépp Yàlla na Yàlla may kaka.

Asalaamu àllaykum wa rahmatu laa !

On ne peut pas évoquer l'histoire de Ndiadiane Ndiaye en une seule journée, ni en deux jours, ni en trois jours parce que son histoire est vaste. Tout ce que nous venons de dire n'est qu'un aperçu.

Seul Dieu a la perfection. Nul n'est parfait. Nous vous saluons, nous vous remercions et prions que Dieu vous aide à obtenir ce que vous cherchez.

Que la paix et la miséricorde divines soient avec vous !

## **Troisième partie : Analyse du style, des autres éléments de la narration et des thèmes**

# Chapitre 1 : Analyse des éléments stylistiques

La littérature orale met en valeur des vertus cardinales qui permettent à l'auditoire et indirectement aux lecteurs d'être en phase avec les valeurs héritées de la tradition.

De ce fait, les orateurs de ces récits, les griots en principe font l'usage de différents styles afin d'embellir leurs productions et de rendre plus captivants leurs propos. En effet, par l'entremise de la performance, les griots font montre d'une maîtrise du verbe, s'expriment avec éloquence et élégance dans le but de donner à leurs œuvres originalité et intérêt. C'est le cas de Papa Diouck qui nous a raconté le récit de Ndiadiane Ndiaye. Dans cette partie, nous mettrons en lumière les différentes figures ou procédés stylistiques qui ont été employés. Elles sont présentes aussi bien dans le texte wolof que dans la traduction mais la langue source en contient plus en général. C'est pourquoi, dans cette partie, nous citons, pour les besoins de l'analyse, les passages en wolof suivi de leur traduction en français.

Selon Henri Suhamy, « Les figures de style recouvrent une réalité plus vaste et diverse. On sait qu'elles ressortent au domaine de l'énonciation langagière, qu'elles représentent un effort de pensée et de formulation, qu'elles peuvent faire l'objet de jugements esthétiques<sup>182</sup> ». De leur côté, Axelle Beth et Elsa Marpeau estiment que : « Les figures de style sont bien souvent un jeu sur la connotation des mots et elles ont pour vocation de rechercher l'alchimie, esthétique et rhétorique, entre signifiés et signifiants. [...] La signification d'une figure varie selon chaque texte<sup>183</sup> ». C'est donc ce qui leur donne en principe la possibilité de rendre une production plus percutante. Les figures de style jouent un rôle particulier dans la production d'un texte qu'il soit oral ou écrit. À ce propos, Peter Poiana fait cette remarque :

La figure du style témoigne surtout de la nécessité de fixer une direction, sans laquelle il serait impossible de situer les fragments du langage par rapport à leur contexte, ni de tracer l'horizon de sens qui se déploie en avant pour ainsi dire de la lecture. Dans cette perspective, la figure du style représente en quelque sorte le gage de l'investissement du sujet dans la réception de la parole<sup>184</sup>.

Par ailleurs, les figures de style font partie des outils linguistiques que l'énonciateur emploie dans le but de rendre plus importante, plus riche et plus accessible sa production pour le public car son intention est de capter l'attention de l'auditoire afin de faire vivre et de donner goût au message transmis. Ainsi, se dessinera une ébauche de réflexion allant dans le sens

---

<sup>182</sup> Henri Suhamy, 1981, *Les figures de style*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? » n° 1889, 13<sup>ème</sup> édition, Presses Universitaires de France, p. 10.

<sup>183</sup> Axelle Beth et Elsa Marpeau, 2005, *Figures de style*, Paris, Librio, p. 5-7.

<sup>184</sup> Peter Poiana, 1994. « Figure et style : concepts esthétiques dans la théorie du discours de Gérard Genette ». *Littérature*, n°95, Récit et rhétorique / Tynianov. pp. 23-36.

d'analyser les différentes figures de style employées par le griot dans notre corpus : les figures par analogie, les figures de substitution, les figures de l'insistance ou de l'exagération et les figures d'atténuation.

### 1.1. Les figures par analogie : la métaphore

Les figures par analogie créent toujours des liens ou des relations entre les idées ou entre deux éléments pour faire valoir leurs similitudes et leurs ressemblances. Les figures par analogies peuvent aussi créer des images qui reflètent l'idée avancée. Parmi elles, nous pouvons citer : la comparaison, la personnification, l'allégorie et la métaphore. Néanmoins, cette dernière est la seule présente dans le corpus.

Selon le Robert, la métaphore est un : « procédé de langage (figure, trope) qui consiste à employer un terme concret dans un contexte abstrait par substitution analogique, sans qu'il y ait d'élément introduisant formellement une comparaison<sup>185</sup> ». C'est-à-dire la métaphore est une comparaison en général sans terme comparatif. Néanmoins, l'absence du terme comparatif fait d'elle un procédé particulier. Dans le récit de Pape Diouck, la métaphore est récurrente dans la mesure où elle contribue à la valorisation des actants surtout du fils Aly, l'homme aux qualités exceptionnelles. Le fils est présenté de façon métaphorique comme un lion par sa mère : Moi j'ai mis au monde un lion (« *maan de gaynde la jur* ») et elle ajoute : (À vrai dire, l'enfant que j'ai mise au monde est un lion) « *Ndake te yoo maan gaynde la jur* ». Tous ces rapprochements donnent une idée sur l'enfant. Ce dernier, en bas âge, pose des actes de bravoure. C'est la raison pour laquelle sa mère voit en lui un lionceau. L'image du lion, sa bravoure et sa capacité irréfutable sont représentées par métaphore à travers la personne d'Ali. Le narrateur souligne ainsi que l'enfant sort de l'ordinaire. Pour rappel, le héros de ce récit a lui aussi des traces et des liens de parenté avec cette famille *Aydari* car son père Abou Dardai, guerrier Almoravide, est de cette lignée. En effet, le héros en question, Ndiadiane Ndiaye est présenté comme une personne versée dans les sciences religieuses. Ainsi, Ndiadiane Ndiaye, comme tous héros mythiques, suit un itinéraire qui n'est rien d'autre qu'une sorte d'initiation et de formation pour acquérir certaines vertus. Après avoir quitté son village natal, le héros suit son destin<sup>186</sup> jusqu'au Djolof où il commence par rendre justice<sup>187</sup> aux ayant droits. Par ailleurs, la grandeur de Ndiadiane Ndiaye, évoquée par le griot, par l'entremise des Djolof-Djolof, est esquissée en ces

---

<sup>185</sup> Le Robert Dictionnaire en ligne, <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/metaphore>, (consulté le 06 Avril 2022).

<sup>186</sup> Il passe dans plusieurs villages qu'on a en amont évoqué dans notre corpus.

<sup>187</sup> Résoudre des cas jugés difficiles en se référant au coran et à la sunna.

termes : « *Ñuni a kii de soyaboo ñu wax ni buñuka nattoon bam mat àndaar da ñuy waxni buur na* ». Son esprit ainsi que ses connaissances dépassent largement celui des autres qui d'ailleurs ne parviennent plus à le qualifier.

En réalité, la métaphore a permis de comprendre le rapprochement de différents éléments. À cela, Jean Brichaux écrit : « Les métaphores [...] génèrent de nouvelles pratiques langagières, une heuristique grâce à laquelle il est possible d'avancer dans la compréhension d'un concept ou d'une situation<sup>188</sup> ».

## 1.2. Les figures de substitution

Elles permettent de remplacer un terme par un autre ou par une expression. Elles tracent aussi un rapport d'équivalence entre deux mots ou expressions en impliquant un effet de surprise, d'euphémisation, de louange ou d'ironie, etc. Parmi elles, nous notons : la métonymie, la périphrase et la synecdoque.

### 1.2.1. La métonymie

C'est une figure de style qui permet de remplacer un mot par un autre selon le lien logique, par une relation analogique. Ainsi, elle est selon le Littré une « Figure par laquelle on met un mot à la place d'un autre dont il fait entendre la signification. En ce sens général, la métonymie serait un nom commun à tous les tropes<sup>189</sup> ».

La métonymie est employée pour expliquer l'origine des noms comme : « *ñërum* », « *ratax* » et « *socc* » qui s'expliquent par des faits gestuels à travers ce passage : (Le fait que les belles filles dansèrent en rond et s'accroupirent, ce geste s'appelle « *ñërum* ») « *sukk boobu ñu doon sukk mo tudd ñërum* ». Ainsi, le mythe, s'attachant à expliquer l'origine des phénomènes, fait appel à la métonymie, qui est souvent utilisée dans ce récit comme un élément clé du discours que le griot adopte pour faciliter la compréhension en procédant à la substitution des termes par d'autres ou même une expression entière. C'est aussi le procédé stylistique auquel fait appel l'énonciateur pour retracer l'étymologie du nom de Maïssa Wally Dione (Il est toujours là-bas en vertical. C'est par là qu'ils lui donnèrent ce nom Maïssa Wally Dion) « *ñuni ma nga ni jonn rek. Loolu moo andi turu maysa wali jonn* ».

---

<sup>188</sup> Jean Brichaux, 1997. « L'enseignant d'une métaphore à l'autre », *Revue française de pédagogie*, volume 118, pp. 95-105.

<sup>189</sup> Le Littré dictionnaire français en ligne <https://www.littre.org/definition>, (consulté le 06 avril 2022).

De plus, tentant de situer l'origine de la lignée Wolof, le lieu où des groupes d'individus ont eu pour la première fois à parler cette langue, Diouck semble rapporter des propos d'autrui pour rendre plus explicite son discours « *Ndax wax nanu itamit* ». Toutefois, il essaie de fournir des raisonnements plus ou moins probables à travers des arguments scientifiques « *waa loof yi* » qui a évolué pour donner le mot wolof. (Le mot Wolof vient du dérivé de *waa lof*, c'est-à-dire là où le fleuve perd sa force, c'est là que Walo perd sa puissance) « *Li tax ñu indi Wolof it waa lof yi ; dex gi fimu dawée ba amatul doole ñuni waalo de foofu la loofe dex gi loofe* ». Donc nous voyons la dimension de la métonymie qui veille sur la valeur économique des mots, en quelques termes, il est possible d'avoir la signification de toute une expression.

### 1.2.2. La périphrase

La périphrase est un procédé stylistique qui permet de remplacer un mot par une expression qui le définit. En effet, Fromilhague explique que la périphrase peut aussi être une : « désignation indirecte et descriptive d'un référent en plusieurs mots. Suivant le contexte, elle a une fonction d'amplification, d'euphémisme, elle peut avoir une valeur poétique<sup>190</sup>, etc. ». D'ailleurs, la périphrase s'identifie dans ce discours oral rapporté par le communicateur traditionnel de Minguègne Boye.

En effet, dans la lignée du héros, on désigne par le biais de la périphrase l'identité de son grand-père en ces termes (on les appelait les Ouladou Bousbahi<sup>191</sup>) « *doomu gaynde* » qui reflète ses qualités physiques et certainement sa grandeur par la royauté et par le sang. Même, sous le canal de la périphrase, nous relevons les propos d'Abou Dardai, « *mooy sa boroom kër* » qui, rappelait avec précision le rôle de la femme à se soumettre aux désirs de son époux. Un simple mot est remplacé par des éléments de la phrase plus complexe jouant sur l'implicite. De même « *moy denc yaayam* », cette expression montre aussi l'obligation de la femme à se soumettre aux volontés de son mari. Ce dernier, ayant senti sa fin arriver, prépare ses arrières pour une succession avantageuse pour sa petite famille. Le choix judicieux de son successeur illustre une partie des volontés d'Abou Dardai. Or, celui que Fatoumata Sall entend épouser c'est-à-dire l'homme qui remplit les différentes qualités évoquées par le Vieux est de sang inférieur ou impur (l'esclave de son père) « *surga baayam* ». Épouser cet homme équivaldrait à une déchéance, un déshonneur pour une famille royale de sang pur.

---

<sup>190</sup> Catherine Fromilhague, 1995, *Les figures de style*, Paris, Armand Colin, p. 79.

<sup>191</sup> En khassaniya c'est-à-dire dans la langue des Maure, Ouladou Bousbahi signifie lion.

Enfin, ces différentes expressions montrent que le griot dit en plusieurs mots ce qui pourrait être dit en peu de mots, voire en un seul.

### 1.2.3. La synecdoque

Cette figure de style consiste à désigner la partie pour le tout et le tout pour la partie, la matière pour l'objet et le particulier pour le général. Par ailleurs, la synecdoque est considérée comme un cas particulier de la métonymie.

L'orateur Papa Diouck, animé par sa position sociale dans la tradition orale, veut à tout prix léguer à la communauté un patrimoine riche et vivant. Ainsi, voulant enrichir sa production, il se penche vers la synecdoque qui se définit selon Fromilhague comme « une figure à l'existence partiellement discutée. Elle est presque toujours nominale, et consiste donc en un mode de désignation déviant d'un référent<sup>192</sup> ». En outre, pour faire apparaître les liens forts entre le prophète et sa fille<sup>193</sup>, l'énonciateur présente cette dernière en ces termes : (le cœur<sup>194</sup> du Prophète) « *ñu naan ka xolu Yoneentibi* » dans le but de montrer la valeur particulière que cette personne a auprès de son père. Aussi, c'est par le biais de cette figure que Diouck expose la liaison étroite entre Abou Dardai et Mbarick Boo. Les deux hommes entretiennent de très bonnes relations pour mieux accéder au plus haut niveau de la spiritualité qui a pour fondements connaissance de la religion, du coran et de la *sunna*. C'est pour cette raison que le disciple est présenté comme : (son bras droit<sup>195</sup>) « *loxo ndayjooram* » d'Abou Dardai. En d'autres termes son secrétaire particulier.

Sur ce point, le griot, par le biais de la synecdoque, met à l'orée les classes sociales (sujet/maître) et évoque la considération entre ces deux hommes animés par la quête et la vulgarisation des enseignements du Prophète.

## 1.3. Les figures de l'amplification ou de l'exagération

Ces figures jouent sur la modification du sens des mots. Elles tendent toujours à les rendre plus agissants et plus significatifs. Les différentes figures d'amplification présentées dans notre corpus et que nous analyserons sont : l'accumulation, la gradation et l'hyperbole.

---

<sup>192</sup> Catherine Fromilhague, *op. cit.*, p. 66.

<sup>193</sup> Nous savons que le Prophète a quatre filles, Zaynab, Ruqayya, Oumm Kalthoum et Fatima Zahra. C'est cette dernière très connue sous le nom de Fatoumata Bintou Rassoul que nous faisons référence.

<sup>194</sup> Le cœur n'a pas la valeur d'un organe central de l'appareil circulatoire. Mais, dans ce passage, il signifie le siège des sentiments, de l'affection, de l'amour profond que ces deux personnes (père/fille) ressentissent de part et d'autre et la sensibilité réciproque. C'est aussi une idée de rattachement, d'attendrissement et de tendresse.

<sup>195</sup> Le disciple est considéré comme homme de confiance, mandataire et représentant du marabout. Il prélie l'œuvre du maître Il est différent de l'homme de main disposé à faire le sale boulot.



### 1.3.1. L'accumulation ou l'énumération

Cette figure de style permet de lister des éléments. Elle produit un effet d'excès, de surabondance en donnant une impression de qualité et de grandeur. Elle peut aussi parfois servir comme moyen d'amplification de la réalité.

Outre, le déplacement du héros d'un milieu à un autre afin de montrer une accumulation des différents lieux où Ndiadiane est mis en relief en ces termes : (Ils passèrent à Mob, à Moullite, continuèrent le long de la côte jusqu'au Djolof) « *Mu dem Mopp, dem Muiit, di top dex gui lad da geer, ba dem yoonu Jolof* ». En outre, les populations qui se retrouvaient de plus en plus dans cette zone commençaient à mettre en place des stratégies d'échange qui sans doute feront apparaître d'autres produits des localités environnantes. Ainsi, à travers l'activité commerciale, nous notons une énumération des différents produits. Ces derniers sont listés pour montrer une certaine variété. C'est ce que le griot explique par l'entremise de ces mots : « *ñii indi dugub, ñii indi xoram, ñii indi lem, Àndaar diw, àndaar pepp, Ay sër, ay marsandiis, tandarmaak, xoram* ». Donc, ils renforcent la valeur de l'accumulation dans ce récit. C'est pour cette raison que Catherine Fromilhague affirme qu' : « elle est donc une forme de suspension ou de sustentation. Elle est fondamentale dans la rhétorique hugolienne, et sert le dévoilement de la vérité, souvent paradoxale, cachée au sein des apparences<sup>196</sup> ».

### 1.3.2. La gradation

Elle met en relief des termes énumérés de façon croissante ou décroissante. La gradation permet de créer un effet d'intensification ou de diminution de l'intensité des propos. Cette figure n'est pas très présente dans le récit.

Dans ce cas de figure, Papa Diouck met en valeur la focalisation de Mbarka Boo, le jeune frère du héros, qui envisage une expédition pour retrouver l'homme en question pour qui tout le monde chante ces qualités. Pour lui, cet homme pourrait sans doute être son frère. Ainsi, sous l'angle de la gradation, nous notons le champ lexical du voyage à travers cette expression : « *fas yéene, dogu, dem seeti kooku* » (Mbarka Bau s'engage à découvrir si ce nouveau roi du Walo était son frère ou non).

---

<sup>196</sup> Catherine Fromilhague, *op. cit.*, p. 110.

### 1.3.3. Hyperbole

L'hyperbole est une figure qui se reconnaît par sa valeur d'exagération. Elle permet d'amplifier une idée ou une réalité dans le but de le renforcer. Elle peut aussi être employée pour forcer l'attention de l'auditoire.

En outre, dans le domaine de l'oralité, cette figure joue un rôle remarquable car les énonciateurs voulant parler de mystère ouvrent de petites fenêtres où les mots exprimés dépassent l'entendement. L'hyperbole consiste donc à faire une exagération. Elle est selon le Larousse une : « figure de rhétorique consistant à mettre en relief une idée en employant des mots qui vont au-delà de la pensée<sup>197</sup> ».

Dans le passage suivant, le griot est emporté par son admiration vis-à-vis du héros qu'il tente de qualifier par l'entremise de ces termes : « *Motax jëmmi Njaajaan Njaay jëmm ju doy waar la ; jëmm jooju moy jëmm jo xamni kenn mënu laka wax ; Kenn xamul Rasululahi moodellu si baaxe ñu ay barke moom dal kenn xamul daal* » (C'est pourquoi la personne de Ndiadiane Ndiaye est un grand mystère, que nul ne peut expliquer. Personne ne sait si c'était l'envoyé de Dieu (le Prophète) qui est revenu dans le but de sauver toute l'humanité ou bien. En tout état de cause, personne n'est capable ou personne n'a atteint ce sommet spirituel pour expliquer ce mystère). Il est non seulement émerveillé, mais invite son public à adopter ce même sentiment. Par ailleurs, l'énonciateur est en train de créer chez le public une image extraordinaire certes pour le fasciner mais pour représenter dignement le héros. Il en est de même pour Maissa Wally Dione, enchanté lui aussi par cette créature que les villageois ont découverte, dit : « *kooku daal ku keemaan la* ». Cette expression employée par le sage met en relief ses limites car il ne trouve pas un qualificatif beaucoup plus approprié qui puisse justifier son degré d'étonnement à l'endroit de cet individu miraculeux.

Par essence, le héros mythique paraît exceptionnel car son apparition est soit annoncée par des éléments de la nature, des signes, soit par des prédications de certaines personnes spéciales. Son image est idéalisée et il doit être une personne honorable. Dès lors, l'énonciateur précise les présents offerts par Maissa Wally Dione en guise de reconnaissance pour honorer et magnifier la venue de ce futur roi. À ce don, nous pouvons noter une hyperbole :

« *Sànt mooy maanaam parfoñee ci tubaab, mooy kiy sàng fas yi ak diléen toppatoo. Jibeer nak mooy jigéen ji kay toggal. Ñaar ñi laka jox ak ñatti*

---

<sup>197</sup> Larousse dictionnaire en ligne, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/hyperbole/40995> (consulté le 06 Avril 2022).

*téemeeri soor. Danu kay ràbb maanaam suñu ka lemee ñaari lem mu nekk séru rabal. »*

Traduction : Le premier prend en charge les chevaux et les entretient pour les maintenir en forme tandis que la seconde, elle s'occupe de sa restauration, son alimentation en quelque sorte. Ce sont ces deux-là qu'il lui avait donnés en plus aussi de deux cents tissus de qualité. Ces tissus sont bien cousus et ils sont pliés deux fois de telle sorte qu'ils puissent donner d'autres formes de tissu.

Ce même acte est répété scrupuleusement par tous les autres représentants, autrement dit les gouverneurs qu'on appelait souvent des *Lamane*, aussi maîtres des terres. Ainsi, le griot ajoute en ces termes : « *Gànnaw ga lamaan yi ci senegal yépp danu daan yónnee Njaajaan Njaay ; Fasu naaru gòor ak benn njagamaar ak waxambane ak ay seri rabal* » (Tous les autres *Lamane* du Sénégal répétaient le même geste pour honorer Ndiadiane Ndiaye. Des chevaux, deux esclaves : une demoiselle et un jeune homme, et des tissus). Ces différents objets vont tout d'abord symboliser sa richesse, ensuite traiter avec beaucoup de respect sa personne comme un futur élu car ses origines méritent une reconnaissance.

En outre, certains habitants de Minguègne versés en mystique s'orientent sur le côté noir<sup>198</sup> pour protéger le village et lutter contre les razzias. La position géographique de ce village, son ouverture sur la voie fluviale, ainsi que sa population jeune et dynamique ont fait de lui une cible potentielle aux yeux des Maures. À ce propos, le traditionaliste explique :

*« Njàngeer nak boo gise mu dem ba tudd Mengeñ Bóoy, lika andi mooy: bu jëkk danu wax ni naar yi bunoo jàpp jaam sunu ñëwee ba toll ci gannaaw dëkk bi seen dëkk bi fees dell ak nit; sunu aksee, bunu ñëwee, mag yi def ñaan, gëlëmël léen bañu soppee ku nekk ay ëkk ».*

Traduction : Avant l'arrivée de Ndiadiane Ndiaye, le village était habité alors par des populations parlant d'autres langues que le wolof. On dit qu'il est plus ancien que Saint-Louis d'environ sept cents ans. Si vous voyez que le nom du village est passé de *Ndianguerre* à Minguègne, c'est qu'auparavant lorsque les Maures venaient y prendre des gens à vendre comme esclave, quand ils arrivaient derrière le village, ils voyaient qu'il était rempli d'hommes ; quand

---

<sup>198</sup> Nous faisons référence au côté mystique qu'il soit moderne ou traditionnel auquel les populations vont faire recours pour contrecarrer les ennemis. Selon notre informateur ces connaissances existent encore car Minguègne reste toujours un village mystérieux.

ils arrivaient, les vieux du village faisaient des invocations qui leur faisaient perdre les esprits et qui transformaient les habitants en souches d'arbre.

Il s'agit d'un phénomène mystique qui est mis en place pour contrecarrer le plan des envahisseurs et d'échapper à l'esclavage.

L'hyperbole est ici employée pour faire référence à quelques choses d'impossible, dans un but ironique. Elle met en relief des faits qui relèvent du merveilleux en se focalisant sur l'exagération. En outre, en guise d'illustration nous reprenons les propos de Catherine Fromilhague : « Le travestissement de la vérité est lié dans l'hyperbole à l'exagération. Le caractère macrostructural de la figure se reconnaît entre autres à la multiplicité des formes qu'elle peut prendre<sup>199</sup> ».

## 1.4. Les figures d'atténuation

Elles sont des figures par opposition à celles d'amplification. Elles créent des idées dans le but de réduire la force d'un mot ou d'une expression. Ainsi, nous mettons l'accent sur l'euphémisme.

### 1.4.1. L'euphémisme

L'euphémisme est une figure de style qui joue un rôle important dans la littérature orale. Elle permet d'atténuer des expressions ou des idées choquantes. C'est pourquoi la mort du héros est matérialisée par euphémisme afin de ne pas choquer l'auditoire.

Le narrateur annonce, par euphémisme, à l'auditoire la fin de ce guerrier almoravide, combattant et défenseur de l'islam « *Bamu aksee Mbumba nak ci Ayrelaaw fala faatoo* » (Arrivée à Mboumba vers Haere Lao, c'est enfin là-bas où il a rendu son dernier souffle). Quant à la mort du héros, il l'exprime par ces mots : « *foofu daal la gennee àdduna* » (C'est au Djolof qu'il a rendu l'âme). Ainsi, les expressions « *gennee àdduna* » et « *faatoo* » traduisent la mort de ces personnes légendaires par euphémisme. De même Abou Dardai en donnant des directives à sa femme pour lui expliquer les signes qui permettent d'identifier un *Sunnite* dit : « *buy toppi tank ; maanaam buy dem wanak ; dafay dem ca gannaaw dëkk ba ; nena nonu lanuy xamee nitu sunna. Koo gis mukay def xamal ni jàng na sunna. Buy dem it da fay dem ak satala ko gis mukay def rek xamalni kii jàng na sunna* » (Pour satisfaire ses besoins naturels, il va derrière le village, mais surtout avec une bouilloire pour conserver sa pureté. C'est comme cela qu'on le

---

<sup>199</sup> Catherine Fromilhague, *op. cit.*, p. 127.

reconnaît. Toute personne ayant ces critères peut être considérée comme un homme pieux). Ces termes « *toppi tãnk* », « *dem wanak* » et « *gãnaaw dëkk* » évoqués par Abou Dardai désignent le mot « toilette » par euphémisme car c'est pour éviter toute sorte de vulgarité à l'égard d'un tel homme de qualité. Ainsi, dans cette idée, Catherine Fromilhague montre que l'euphémisme est : « Comme l'atténuation non feinte d'une vérité que l'on déguise parce qu'elle renvoie à des domaines tabous : besoins naturels, maladie, sexe, mort...<sup>200</sup> ». Encore, la définition du Grand Robert enrichit la valeur du mot euphémisme qui est selon lui l' « Expression atténuée d'une notion dont l'expression directe est évitée (comme déplaisante, brutale, vulgaire)<sup>201</sup> ».

En somme, pour jouir de ses fonctions ludiques et didactiques, la littérature orale se veut accessible et explicite. Ainsi, l'orateur doit en principe rendre riche sa production à travers des éléments stylistiques comme : les figures par analogie, les figures de substitution, les figures de l'amplification ou de l'exagération et les figures d'atténuation qui sont si fréquentes dans notre corpus. En effet, les figures de style sont indispensables dans une production littéraire car comme le souligne Michel Meyer : « Nous pensons rarement sans utiliser des figures de style, et nous ne nous exprimons jamais sans y recourir<sup>202</sup> ». C'est donc dire que les figures de style procèdent de la création langagière et esthétique de l'orateur pour émerveiller les auditeurs. Tout de même, elles sont dues à la compétence linguistique, artistique et littéraire car l'effet de style qu'elles génèrent, touche le cœur de l'auditeur. C'est ainsi que Gardes Tamine note que : « toutes les figures ont les mêmes buts : faire voir, pour graver le discours dans la mémoire des auditeurs, donner un corps aux arguments abstraits, orner le discours pour plaire, lui donner la force pour émouvoir<sup>203</sup> ».

---

<sup>200</sup> *Idem.*, p. 127.

<sup>201</sup> Grand Robert de la langue française, version électronique, *op. cit.*

<sup>202</sup> Michel Meyer, 2010, « Pour une théorie générale des figures », *Protée*, vol 38 n°1, pp. 19-25.

<sup>203</sup> Joëlle Gardes Tamine, 1996, *La Rhétorique*, Paris, Armand Colin, p. 130.

## Chapitre 2 : Autres éléments de la narration

À côté de l'analyse stylistique de certaines figures comme : les figures par analogie, les figures de substitution, les figures de l'insistance ou de l'exagération et les figures d'atténuation, d'autres éléments narratifs comme : le signe et ses constituants ainsi que les éléments de variabilité des différentes versions mythiques de Ndiadiane Ndiaye méritent une attention.

### 2.1. Les signes

La notion de signe occupe une place importante dans la tradition africaine où l'oralité malgré l'écriture tente de maintenir sa position pour occuper toujours une place désirable dans la vie. Dans la société Wolof, certaines personnes versées accordent une place particulière à la notion de signe qui leur permet de lire et de comprendre l'avenir.

Ainsi, pour Charles Sanders Peirce, le signe ou « *Representamen*, est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre<sup>204</sup> », c'est-à-dire le signe doit être mis en corrélation avec d'autres choses pour être compris. Concernant la notion de signe, Peirce<sup>205</sup> et Saussure<sup>206</sup> ont développé des théories visant à faciliter la compréhension et l'interprétation des éléments que le signe lui-même désigne. Pour eux, le signe regroupe un ensemble d'éléments qui serait bénéfique pour un public qui possède le pouvoir d'analyser le message qu'il transmet. C'est pourquoi, il est nécessaire de souligner que le signe renferme plusieurs éléments qui méritent une interprétation pour accéder à leur signification. Parmi ces éléments, il y a le rêve, la prédiction et le symbole.

#### 2.1.1. Le rêve

Le rêve ne provient que du sommeil, il constitue un moyen efficace qui peut annoncer le futur à travers des éléments plus ou moins obscurs aux yeux de certains. Or, il devient cependant clair et accessible pour d'autres comme les initiés. Ces derniers sont dotés de connaissances leur permettant d'interpréter les messages contenus dans le rêve. Par exemple, dans ce passage, le narrateur indique que c'est à travers un rêve que l'arrivée de Ndiadiane Ndiaye a été

---

<sup>204</sup> Gérard Deledalle, 1990, « Traduire Charles S. Peirce. Le signe : le concept et son usage », *Traduction, Terminologie, Rédaction*, Volume 3, numéro 1, 1er semestre, pp. 15-29, source : <https://www.erudit.org/fr/>, (consulté le 17 Juillet 2022).

<sup>205</sup> Peirce a une perception différente du signe. Il met en exergue une étude triadique de la notion du signe en donnant : le *représentamen*, l'objet et l'interprétant

<sup>206</sup> Dans ses études, Ferdinand de Saussure perçoit la notion de signe autrement. Il parle de dyadique pour expliquer le signe. C'est-à-dire le signe se limite seulement aux deux termes que sont : le signifiant et le signifié.

annoncée : « Mame Fa Boye avait vu l'arrivée d'une grande personne dans son rêve. Elle l'a dit à Bate Boye que cette personne a été d'une grande importance à son village d'origine et il apportera de bonnes choses dans notre village aussi ». De même, il est aussi important de noter la place du rêve dans l'islam. Le rêve est beaucoup plus considéré dans l'islam car il explique certaines pratiques<sup>207</sup>. C'est pourquoi, le narrateur évoque le rêve prophétique en ces termes : « L'envoyé de Dieu lui est apparu dans un rêve pour lui donner une mission vers les peuples noirs. Ces peuples se trouvent au Nord de la capitale des Maures plus précisément auprès de Chinguetti dans un village appelé Tékrou ». Le rêve du Prophète comme le relate le narrateur, ne relève pas de l'ordinaire car il s'agit d'une vision<sup>208</sup> qui ne tarde pas à se concrétiser.

La perception du rêve peut différer dans d'autres domaines, mais dans le champ de la littérature orale, le rêve sert de point essentiel pour l'avenir du héros.

### **2.1.2. La prédiction**

Selon le dictionnaire Larousse, la prédiction est une : « Action d'annoncer par avance, de prédire l'avenir ; discours annonçant des événements futurs<sup>209</sup> ». En effet, il s'agit d'une dimension particulière que certaines personnes peuvent atteindre par la grâce divine. Dans le cadre de la mythologie, elles sont donc capables de se prononcer sur des événements du futur.

La personne de Ndiadiane Ndiaye a été prédit bien avant sa naissance par des signes et des indications. En outre, le nom de la femme qu'Abou Dardai va prendre comme épouse ainsi que le fruit de leur union ont été déjà annoncés en ces termes : « La première preuve qui confirmera ce que lui avait dit le Prophète est qu'il aura comme femme une fille du nom de Fatoumata Binetou Rassoul. Cette dernière aura comme fils un petit garçon ».

Notons que la prédiction peut parfois être opportune. C'est ce que le narrateur s'efforce de mettre en lumière par l'entremise de l'attitude de Mbarick Bau. Ce dernier, étant indiscret, profite de l'annonce des signes permettant à Fatoumata Sall de reconnaître et d'identifier avec plus de justesse son futur époux, c'est-à-dire celui qui va succéder au père de Ndiadiane Ndiaye car Abou Dardai est presque au crépuscule de sa vie. De même, à travers les

---

<sup>207</sup> En islam, le rêve occupe une place importante comme en témoignent les rêves d'Abraham et de Youssouf évoqués dans le Coran. D'autres pratiques culturelles comme celle de l'appel à la prière ont été instituées à partir de rêves.

<sup>208</sup> Le mot vision peut être considéré comme une idée ou un message d'ordre surnaturel qui apparaît à l'esprit de quelqu'un.

<sup>209</sup> <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais>, (consulté le 16 juillet 2022).

signes, le vieux lui a fait comprendre que son remplaçant incarnera la piété pour mériter la main de Fatoumata Sall : « C'est quelqu'un qui a bien maîtrisé le coran, il respecte les cinq prières quotidiennes, il donne aussi l'aumône. Bref un homme qui respecte et suit à la lettre les principes de l'islam ». C'est à travers ces signes de piété qu'Abou Dardai prédit celui qui va être son successeur : Mbarick Bau.

Le fait qu'Abou Dardai annonce son futur successeur sans le connaître relève du caractère fondateur du mythe. Ainsi annoncé, Ndiadiane Ndiaye est prédestiné à la communauté Wolof dont il va être le héros mythique. Son pouvoir est ainsi légitime parce qu'étant la volonté divine.

### 2.1.3. Les symboles

Selon Charles Sanders Peirce, le symbole est : « un signe qui renvoie à l'objet qu'il dénote en vertu d'une loi, d'ordinaire une association d'idées générales, qui détermine l'interprétation du symbole par référence à cet objet<sup>210</sup> ».

En effet, les symboles peuvent être des objets ou même des êtres qui selon leurs formes évoquent d'une manière implicite des réalités. Pour cela, nous notons que le premier acte posé par Ndiadiane Ndiaye est accompagné de symboles, notamment les bâtonnets qu'il a utilisés pour procéder au partage des poissons entre les jeunes pêcheurs afin de rétablir la paix.

Par ailleurs, Papa Diouck, le narrateur, use de symbole pour raconter la scène du partage : « il ne disait aucun mot, il ne faisait que des signes pour que chacun lui apportât un bâtonnet. Il prit tous les bâtonnets et mit sur chaque tas de poissons un bâtonnet. Le partage fit ainsi équitable. Chacun prit sa part : il n'y eut pas d'histoire ». La compréhension et l'interprétation des symboles nécessitent parfois un décryptage. Les symboles peuvent même n'être accessibles qu'aux initiés. Pour notre corpus, les symboles évoqués sont presque explicites.

Enfin, nous pouvons noter un certain symbolisme onomastique. En effet, il y a une corrélation symbolique entre les noms arabes et wolof. Les noms comme : Faatumata Bintu Rasuul, Alii Aydari, Muhamadul Amin, Abubakar Ben Oumar... sont repris dans le récit mythique.

---

<sup>210</sup> Charles S. Peirce, cité par Stéphane Dorothée, 2002, « Aux origines de la notion de signe : les emplois de signum chez Plaute », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, (Tome LXXVI), pages 33 à 48, source : <https://www.cairn.info/revue-de-philologie-litterature-et-histoire>, (consulté le 17 Juillet 2022).



## 2.2. Etude de la variabilité

La littérature orale n'est pas statique, elle bouge, évolue et épouse le temps. C'est pour dire qu'elle n'est pas figée comme certains la prennent.

Dans cette partie, nous comptons étudier les éléments de variabilité à travers différentes versions mythiques de Ndiadiane Ndiaye. Le premier récit, intitulé « L'histoire de Ndiadiane Ndiaye », dit par Mbaye Fama Guèye, a été publié par Samba Lampsar Sall (*Ndiadiane Ndiaye et les origines de l'empire wolof*). Le deuxième, « le mythe de Ndiadiane Ndiaye » est relaté par Assane Marokhaya Samb traduit par Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng, édité dans (*Contes et Mythes Wolof : du Tieddo au Talibé*). Enfin, le dernier est le récit de notre corpus.

Nous mettrons l'accent d'abord sur l'analyse séquentielle avant de finir avec une étude sur les éléments de variabilité lisibles dans les récits.

### 2.2.1. Analyse séquentielle

Elle permet de donner un aperçu sur les textes en question tout en procédant par une sorte de synthèse. Ainsi, nous élaborons diverses séquences de ces récits que nous notons comme suit :

#### **Séquence 1** : les origines du héros

Cette séquence peut être considérée comme la phase introductive des récits. Elle explique la généalogie du héros, c'est-à-dire ses origines.

#### **Séquence 2** : la rencontre entre Fatoumata Sall et le père de Ndiadiane Ndiaye

L'union de ces deux personnes est bénéfique car elle donnera naissance au futur héros mythique et fondateur de la lignée Wolof. Il fut annoncé par des signes selon Maissa Waly Dione et Mame Fa Boye.

#### **Séquence 3** : la disparition du père de Ndiadiane Ndiaye

La mort d'Abou Dardai ou Abou Bakr Ibn Amar ou même Boubacar Ben Oumar (guerrier berbère) quel que soit le nom que les narrateurs lui donnent, manifeste une autre tournure aux différents récits. Ceci va déclencher le problème d'héritage de sa femme. Des consignes ont été données pour décrire le futur époux.

#### **Séquence 4** : le désaccord du fils

Cette partie met en relief la prise de position de Ndiadiane Ndiaye. Ce dernier, ayant atteint les fleurs de l'âge c'est-à-dire la maturité comme l'évoquent les narrateurs s'oppose vivement à la décision de sa mère qui souhaitait se remarier avec un autre homme.

#### **Séquence 5** : l'exil

Dans ces récits, l'exil n'est pas synonyme de fuite, mais se mettre à l'abri des autres afin d'échapper à la honte, à l'affront et au déshonneur que ce remariage peut apporter chez le héros.

#### **Séquence 6** : la cachette

L'eau était pour Ndiadiane Ndiaye le seul abri sûr où il pouvait se réfugier pour simuler sa mort et éviter toute tentative de poursuite par les villageois.

#### **Séquence 7** : la découverte ou l'apparition de Ndiadiane dans les eaux de Minguègne Boye

Il s'agit dans cette séquence de la découverte de Ndiadiane par les habitants de ce lieu. Cela est dû aux affrontements des enfants revenus de la pêche. Le bruit des affrontements l'intriguait et commençait de plus en plus à compromettre sa quiétude.

#### **Séquence 8** : les stratégies pour le faire parler

Cette partie explique plus largement comment les villageois ont procédé pour le faire parler. Pour eux, sa morphologie ressemble fortement à celles des êtres humains, donc pourquoi il ne parle pas ? Tout le monde s'interroge.

#### **Séquence 9** : les premiers mots de Ndiadiane

Ils expliquent son appartenance à la race humaine. L'usage de la parole permet aussi à tout le monde de se faire une idée sur ce qu'ils ont trouvé dans ces eaux.

#### **Séquence 10** : la nomination

Dans cette séquence, les villageois le reconnaissent comme leur souverain. Ils lui attribuent les titres de *Brack*, *Kadi*, *Bourba*.

#### **Séquence 11** : l'apport de Ndiadiane Ndiaye au Djolof

Cette partie justifie les propos de Maissa Waly Dione selon lesquels Ndiadiane sera bénéfique à tous. C'est pourquoi sa vie au Djolof laisse apparaître une autre image.

### 2.2.2. Étude comparative et éléments de variabilité

Cette partie se veut une analyse contrastive des différents récits. Il convient de mettre l'accent sur le fond et la forme. Les trois récits montrent une différence particulière sur le plan formel. En effet, partant de la délimitation, nous notons que le récit de Mbaye Fama Guèye considéré comme (le récit 1) et celui d'Assane Marokhaya Samb (récit 2) sont plus long contrairement à celui d'Alassane Diouck (récit 3).

Concernant le fond, même si les informateurs abordent différemment les récits, ceux-ci véhiculent les mêmes thèmes.

L'itinéraire du père de Ndiadiane Ndiaye, pour les deux premiers récits (récits 1 et 2), il a quitté Ghana pour enfin s'installer à Guédé au Fouta. C'est ce que Gueye et Samb expliquent en ces termes : « Après l'éclatement de l'empire du Ghana, il suivit le fleuve, à la tête d'une faction et vint s'installer au Fouta<sup>211</sup> ». Or, pour Diouck, Abou Dardai est originaire de Chinguetti. Lors de son pèlerinage à La Mecque, le Prophète lui a confié une mission spéciale vers les pays de l'Est. C'est ainsi qu'il explique : « L'envoyé de Dieu lui est apparu dans un rêve pour lui donner une mission vers les peuples noirs. Ces peuples se trouvent au Nord de la capitale des Maures plus précisément à Chinguetti dans un village appelé Tékrour ». Ainsi, nous notons dans ces différents récits des éléments de variabilité qui sont consubstantiels à l'oralité comme le soulignent Ursula Baumgardt et Jean Dérive : « La variabilité inhérente à l'oralité. Elle découle directement de la performance et de l'énonciateur<sup>212</sup> ».

Partant de cela, nous notons encore des éléments de variabilité qui de part et d'autre survolent les récits. Même la partie évoquant la jeunesse ou le passage de Ndiadiane Ndiaye à Chinguetti pour apprendre le coran n'est pas pris en compte dans les récits 1 et 2. Les narrateurs Gueye et Samb passent l'éponge sur cet épisode et décrivent Ndiadiane comme un être hors du commun. À titre illustratif, Kesteloot écrit : « la naissance d'un enfant exceptionnel figure l'avènement d'une époque exceptionnelle, c'est l'avenir en puissance<sup>213</sup> ».

De plus, la confrontation des Berbères contre les Tiédo dans le but de répandre l'islam varie car dans le récit 1, Mbaye Fama Guèye met en lumière la présence d'un groupe de Tiédo

---

<sup>211</sup> Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng, 2014, *Contes et Mythes Wolof : du Tieddo au Talibé*, Paris, l'Harmattan, p. 221, (Récit de Assane Marokhaya Samb).

<sup>212</sup> Ursula Baumgardt et Jean Dérive, 2008, *Littératures orales africaines : perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris, Karthala, p. 81.

<sup>213</sup> Lilyan Kesteloot, « Le mythe la religion et l'histoire dans la fondation de l'empire du Ségou », *Bulletin de l'IFAN*, tome 3, 1978. (Cité par Bassirou Dieng, p. 104).

dirigé par Amar Gade Mar. Guèye explique : « Amar Gade Mar<sup>214</sup> s'est battu avec Abou Bakr Ben Amar. [...]. Amar [...] tira des flèches empoisonnées sur son adversaire et le blessa<sup>215</sup> ». Quant à Assane Marokhaya Samb, il parle d'une expédition des Berbères contre les Maures : « Boubacar Ben Oumar partit en expédition contre les Maures et revint avec de graves blessures<sup>216</sup> ». Enfin, dans le récit 3, le narrateur évoque l'affrontement d'Abou Dardai contre les troupes Bambara Marsassin. Diouck l'illustre ainsi : « Abou Dardai, [...] s'engagea dans un Djihad. Cette guerre le mena jusqu'au pays des Bambara ».

Les récits diffèrent aussi par rapport aux troupes mécréantes désignées tantôt par Tiédo, tantôt Maure ou encore Bambara. C'est dans ce sens qu'Ursula Baumgardt et al soulignent que : « les informateurs ont tous des façons différentes de réaliser un même texte, aussi bien au niveau de l'énonciation qu'au niveau de l'énoncé<sup>217</sup> ».

La succession du père de Ndiadiane Ndiaye est relatée différemment. De même que les conseils qu'il donna à sa femme. Mbaye Fama rapporte les propos du mari comme suit : « je vais partir, je t'accorde le divorce, mais ne te marie qu'avec celui qui pour sortir de la maison va très loin, jusqu'à ce que personne ne le voie, et qui, avant de prier fait ses ablutions<sup>218</sup> ». Par contre, Assane Marokhaya, à son tour, revient sur les mots de Boubacar Ben Oumar : « Si tu dois te remarier, je te demande de choisir un homme libre (*juddu bu rafet*), un homme de religion et d'honneur<sup>219</sup> ».

En revanche, les consignes d'Abou Dardai rapportées par le griot véhiculent les mêmes idées. Dans ce sens, Diouck explique : « C'est quelqu'un qui a bien maîtrisé le coran, il respecte les cinq prières quotidiennes, il donne aussi l'aumône. Bref, un homme qui respecte et suit à la lettre les principes de l'islam ». Certes, la piété est si présente dans les récits mais varie d'un récit à un autre. Cet aspect aussi relève de la variabilité.

Il y a aussi des points que les énonciateurs relatent de la même façon. Il s'agit, du nom du jeune garçon et de l'exil. Pour le récit 1, le garçon s'appelle « Barka Bô » qui est plus ou moins identique à « Mbarka Bo » que donne Diouck dans le récit 3. Dans le récit 2, il s'agit de : « Bouba Barik ».

---

<sup>214</sup> Il est le chef des tiédo de cette zone. Les tiédo voulaient empêcher à Abou Bakr de répandre l'islam.

<sup>215</sup> Samba Lampsar Sall, 2011, *Ndiadiane Ndiaye et les origines de l'empire wolof*, Paris, l'Harmattan, p. 166, (Récit de Mbaye Fama Gueye).

<sup>216</sup> Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng, *op. cit.*, p. 221.

<sup>217</sup> Ursula Baumgardt et al, *op. cit.*, p. 83.

<sup>218</sup> Samba Lampsar Sall, *op. cit.*, p. 168.

<sup>219</sup> Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng, *op. cit.*, p. 221.

En ce qui concerne l'exil, les narrateurs évoquent la voie fluviale qui sert de refuge à Ndiadiane Ndiaye. Selon Mbaye Fama, Ndiadiane est apparu à « Dawlé, Guidakhar, sous un abri au milieu d'un champ, et au marigot de Dakar Bango ». Par opposition, Assane Marokhaya parle de « Foum, Ndiawa, Falaye, et Walaldé » avant d'arriver à la destination finale. Mais, pour le dernier récit, le narrateur semble résumer l'itinéraire de Ndiadiane Ndiaye. Il retrace ces pas comme suit : « Après sa sortie de son village natal, il continua son voyage dans ces eaux en allant vers l'Ouest, il traverse plusieurs villages et villes côtiers jusqu'à arriver ici à Minguègne Boye ». Par ailleurs, la destination est approximativement la même car deux récits (le récit 2 et le récit 3) notent le même lieu (Minguègne Boye). Ainsi, les noms des localités sont variables.

Après sa découverte à Minguègne, les informateurs s'intéressent à l'acte que le héros a posé pour éviter les querelles entre les pêcheurs. Ces derniers varient : tantôt, ce sont des femmes revenues de la pêche, tantôt de petits pêcheurs, tantôt des jeunes pêcheurs. Au lendemain de la découverte, des stratégies furent mises en place pour le captiver. Ainsi, Mbaye Fama Gueye, dans le récit 1 met en scène les enfants pour l'épreuve de la capture, il relate à ce sujet : « [...] À ce moment précis, les enfants sautèrent tous ensemble sur lui, l'immobilisèrent. Aussitôt, les anciens vinrent<sup>220</sup> ». Sous un autre angle, Assane Marokhaya passe sous silence cette scène et dit : « on le prit et le ramena au village<sup>221</sup> ». Pour Papa Diouck, il s'agit de l'œuvre des anciens pour immobiliser Ndiadiane Ndiaye. Il relate cette action ainsi : « [...] C'est en ce moment-là que les vieux sortirent et l'empêchèrent de regagner le fleuve ». Après cette épreuve, une fois au village, ils essayèrent de le faire parler. Mais c'est grâce à la ruse de Bâté Boye que Ndiadiane prononça ses premiers mots : « *kalooji tati* » (Mbaye Fama) ; « *boss tati* » (Assane Marokhaya Samb) et « *kalaji tati* » (Pape Diouck). Ces expressions diffèrent mais renvoient toutes aux trois pieds du foyer. Selon Guèye et Samb, cela suffit pour dire que cette créature est un être humain normal. Dans le récit de Pape Diouck, Bâté Boye s'interroge toujours pour être sûr que Ndiadiane est un être humain. Le narrateur rapporte comme suit ces propos : « [...] Ndiadiane claque les doigts et lui dit : il faut utiliser la cuillère. Après avoir bien mangé, la femme commence à fumer et Ndiadiane, dominé par le désir lui dit encore : prêtez-moi ». Toutes ces différences et similitudes mettent en lumière la variabilité de la tradition orale.

En outre, nous notons certaines ressemblances entre les récits. Même si l'ancrage des récits est différent, les narrateurs partagent le même point sur la mère de Ndiadiane Ndiaye. Ils affirment tous que : « Fatoumata Sall est la mère de Ndiadiane Ndiaye ». L'autre ressemblance

<sup>220</sup> Samba Lampsar Sall, *op. cit.*, p. 168.

<sup>221</sup> Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng, *op. cit.*, p. 222.

porte sur la naissance du jeune garçon après le mariage de Fatoumata Sall et le Maure. Néanmoins, chaque récit donne un nom différent à ce garçon. Pour le récit 1, le narrateur évoque le nom « d'Amadou Fadouma », tandis que pour le récit 2, c'est « Mouhamadou Boubacar ». Pour le récit 3, le griot le désigne par Amadoul Amin et opère un rapprochement avec l'un des noms du Prophète : « [...], cette dernière aura comme fils un petit garçon qui portera le nom d'Amadoul Amin ». De plus, d'autres correspondances se manifestent dans ces récits. Par exemple l'envoi d'émissaires auprès de Maïssa Wally Dione pour connaître l'identité de celui qui a été capturé dans les eaux, les prédictions de Maïssa Wally Dione, la nomination de Ndiadiane comme roi et juge.

Les récits d'Assane Marokhaya et de Pape Diouck montrent avec plus de précision le nombre d'année que Ndiadiane a passé au Walo. Selon ces deux narrateurs : « Les anciens disent qu'il séjourna seize (16) ans au Walo<sup>222</sup> ». Contrairement à Mbaye Fama qui ne considère pas cet aspect du temps. Les trois récits s'accordent sur son arrivée au Djolof, une nouvelle localité où il trouvera d'autres familles comme le notent les narrateurs. Pour le récit 1, « Au Djolof, on dit qu'il a trouvé là-bas Lamane Mbengue. Ce sont les nommés Mbengue qui étaient là-bas<sup>223</sup> », pour le récit 2 « Certains disent qu'il y trouva Djolof Mbengue et d'autres disent Bayit Mbengue. En tout cas, il s'agit des Mbengue et des Niang<sup>224</sup> ». En revanche, le récit 3 ne précise aucune famille, il note tout simplement toute la communauté qui le reçoit à bras ouvert. Le narrateur explique à ce sujet : « [...], les sages du Djolof apprirent que celui qui viendrait est versé en droit. Il maîtrise le coran et la charia, [...]. C'est un érudit. C'est cela qui fait de lui le roi du Djolof ». Ces aspects évoqués et développés par les narrateurs rendent de plus en plus visibles des éléments de variabilité.

L'analyse de ces différentes versions mythiques nous a permis de mieux mettre en lumière la notion de variabilité. En effet, il est important de noter que la production orale n'est pas fixe car, chaque fois, elle peut connaître des évolutions selon les énonciateurs, les lieux et le temps de la narration. C'est d'ailleurs ce qui fonde en partie le caractère particulier de la littérature orale.

En somme, l'emploi de certains éléments narratifs (le rêve, la prédiction, le symbole...) dans les récits mythiques pousse le public à user de moyens nécessaires (l'ouverture d'esprit, l'imagination, la patience...) pour décortiquer par le biais des initiés les messages codés. De

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>223</sup> Samba Lampsar Sall, *op. cit.*, p. 170.

<sup>224</sup> Lilyan Kesteloot et Bassirou Dieng, *op. cit.*, p. 224.

même, l'étude des éléments de variabilité notés dans les récits vient du fait de la tradition orale qui n'est pas statique et du fait que les narrateurs diffèrent. En réalité, ce sont les initiés (les griots) qui facilitent la compréhension des récits mythiques en se montrant persuasifs et en orientant la psychologie de l'auditoire dans un autre monde. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la pensée de Jean Milly qui décrit la posture du public en ces termes : « La manifestation de l'attitude psychologique du lecteur : plaisir, enthousiasme, irritation, méfiance, etc.<sup>225</sup> ».

---

<sup>225</sup> Jean Milly, 1992, *Poétique des textes*, Paris Nathan, p. 91.

## Chapitre 3 : Les principaux thèmes

Le mythe de Ndiadiane Ndiaye aborde des thèmes importants dont les principaux sont: les origines, l'honneur et l'exil.

### 3.1. La question des origines

Les Wolofs constituent un groupe très compact et très soudé que plusieurs chercheurs (linguistes, géographes, anthropologues, sociologues, historiens, entre autres) ont tenté de faire valoir dans leurs travaux. Parmi ces travaux, ceux de l'historien et sociologue sénégalais Abdoulaye Bara Diop portent sur les origines des Wolofs : « Dans un passé reculé, vers les premiers siècles (1<sup>er</sup>) de notre ère, vivaient dans le nord du pays, jusque vers l'Adrar, des populations noires connues sous le nom de Bafur et qui devaient être les ancêtres des Wolof, des Serer et des Soninké<sup>226</sup> ».

Ainsi, grâce à la tradition orale, à l'archéologie et des documents esquissés par certains voyageurs<sup>227</sup>, nous parvenons à connaître petit à petit l'origine des wolofs, mais aussi à relever avec justesse des zones plus ou moins obscures. De surcroît, les œuvres<sup>228</sup> de Cheikh Anta Diop ainsi que les Égyptologues tentent de situer l'origine des Wolof en Égypte. C'est dans cette optique qu'il faut situer aussi la thèse de Cissé soulignant que « le peuple Wolof aurait même participé activement à la création de la civilisation de l'Égypte ancienne. Cette hypothèse se fonde entre autres sur la parenté linguistique de la langue Wolof et de la langue Sereer, et sur le contact durable de ces deux langues avec le peul<sup>229</sup> ».

Néanmoins, cette perception de Cissé est discutable dans la mesure où notre informateur affirme que la société Wolof est issue de la rencontre de différentes races dans la vallée du fleuve Sénégal. Cette situation s'explique par la cohabitation avec d'autres langues, ethnies et cultures dans cette même zone. Or, ne partageant pas de mêmes outils linguistiques, ils s'efforcèrent d'effectuer des transactions sur les différents produits venus des zones différentes. Par ailleurs, il existait depuis des années un groupe d'individus effectuant des activités de la pêche dans ces lieux. Il s'agit des lébou qui constituent un rameau, autrement dit une branche des Wolof. En effet, c'est ce qui incite Momar Cissé à reprendre les propos d'Abdoulaye Barra

---

<sup>226</sup> Abdoulaye Diop, *La société Wolof tradition et changement*, Thèse de doctorat d'Etat Ès-lettres, Paris, 1978, tome II, p. 13.

<sup>227</sup> Nous faisons référence aux explorateurs, venus de partout dans le but d'étudier l'organisation des sociétés africaines.

<sup>228</sup> Les travaux de recherches menés par Cheikh A. Diop et d'autres pour exhiber la question d'origine des Wolof.

<sup>229</sup> Momar Cissé, *op. cit.*, p. 65.



Diop en ces termes : « [...] les Wolof étaient présents dès le début du second millénaire, et peut-être avant, dans la région sénégalienne<sup>230</sup> ».

En se référant à la tradition orale, nous pouvons dire que le peuple Wolof a vu le jour vers mille trois cent cinq (1305) autrement dit au XIV<sup>em</sup> siècle sous le règne du célébrissime Ndiadiane Ndiaye. À cette époque, toutes les localités allant de la côte ouest et du fleuve Sénégal étaient sous la domination du *Brack*. Ce royaume, par sa diversité culturelle et économique, offre des commodités d'échange entre les peuples et la libre circulation des hommes et les biens. Ce faisant, la localité apparaît sans doute comme une plaque tournante d'attraction où des communautés mettent le cap. Cette ouverture du berceau de la communauté Wolof sur le fleuve, les voies maritimes et fluviales, la fertilité de ses sols et de son réseau hydraulique abondant confèrent à cette zone sa notoriété et l'intérêt que portent certains agglomérats. Soulignons au passage que cette hypothèse avancée sur l'origine de la communauté Wolof est réfutée par certains qui parlent du Tékrou, du Ghana et du Mali comme cité de point de départ des Wolofs.

En tout état de cause, ce sont des informations relevant de l'oralité qui attestent la cohabitation des Wolofs avec d'autres ethnies. Mais, les Wolofs couvrent la plus grande partie des côtes dans la basse vallée du fleuve Sénégal qui ont comme sauveur Ndiadiane Ndiaye. Ce dernier, de par son intelligence et sa dimension spirituelle réussit à en faire un foyer d'ethnies. C'est comme le relate Pape Diouck en ces termes : « Dans cet endroit vivaient des pêcheurs, des maures, des sérères ainsi que des peuls, qui échangeaient difficilement les paroles entre eux. Cependant, ils eurent l'idée de proposer une langue efficace et commune pour mieux s'entendre. C'est ici au Walo que Ndiadiane Ndiaye a eu à mettre en place cette langue ».

Étant le lieu de naissance de la société Wolof, plusieurs familles se forment notamment les Mbodj, les Fall, les Diop, les Diéye, les Diagne, les Sarr, etc. Il s'agit donc d'une communauté qui se répand quasiment sur toute l'étendue du territoire Sénégalais. À cet effet, le rayonnement de ce peuple s'explique dans sa globalité par des guerres entre les différents royaumes, le commerce des esclaves, la sédentarisation, les mariages, la fertilité du sol et surtout de la cohésion sociale existante dans cet espace. À cela, s'ajoute aussi le fait que les Wolof ont dominé des siècles durant certains royaumes internes en l'occurrence le Baol, le Cayor, le Sine, le Saloum, le Djolof et la totalité du Walo, sans oublier, les grandes cités comme

---

<sup>230</sup> *Ibid*, p. 66.

Saint-Louis, Thiès, Kaolack, Dakar, Louga, etc. Tous ces aspects significatifs constituent des facteurs qui font qu'une grande partie de la population sénégalaise se met à parler cette langue.

En somme, à travers les diverses approches des chercheurs, le Wolof prend d'abord sa source en Egypte<sup>231</sup> comme certaines langues et cultures d'Afrique avant même la migration des peuples africains.

### 3.2. L'honneur

Travailler sur un récit oral, c'est creuser un ensemble de thèmes qui peut marquer la conscience d'une communauté donnée.

Les sociétés traditionnelles africaines préservent cette idée et mettent en avant l'honneur comme une vertu cardinale pour mieux veiller sur la conduite de toutes les générations. En outre, notons que la toute première partie de l'honneur est le respect des origines. Cela est rendu possible grâce à la maîtrise de la langue qui est de part et d'autre le point essentiel pour mieux aborder les différents sujets et mieux mettre en valeur ses compétences. C'est en effet ce qu'Aboubakry Moussa Lam essaie de nous faire comprendre en mettant en exergue les propos d'Amadou Africanus Diallo qui disait à propos des Peuls :

Je ne pardonnerai pas à un Peul. Je n'aurai de clémence pour un Peul, je n'aimerai pas un Peul qui dira que la langue pulaar est inutile car celui-là est un bon à rien. [...] qu'arrive-t-il à l'Africain pour qu'il ne comprenne plus la langue qu'il a tétée, la langue de son père, la langue de sa chère mère ? Qui ne connaît pas sa langue, ne maîtrise absolument pas son destin ! Actuellement dans cette vie, si les peuples ne se servent pas de leur langue, leur richesse peut finir en pauvreté. Si les peuples ne se comprennent pas, ces peuples n'auront pas de prise sur leur destin ou richesse<sup>232</sup>.

Cette hypothèse sur la langue pulaar est encore beaucoup plus valable sur toutes les langues africaines qui restent le principal levier pour un développement durable.

De cette façon, l'honneur constitue en effet l'effort que l'homme exerce pour se maintenir intacte dans une position connue afin de conserver l'estime que les autres ont de lui. C'est-à-dire avoir une idée sur sa personne qui va assurément lui permettre de garder son rang social et de veiller à la préservation des principes de son clan ou ethnie. Cet homme qui, dans la société donnée, va symboliser l'honneur, doit incarner toutes les valeurs et aptitudes dignes de son rang. C'est comme l'explique Montesquieu en ces termes : « l'honneur c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, [...] ». Lorsque nous avons été placés dans

---

<sup>231</sup> Etant le berceau de la civilisation africaine, il est plus ou moins difficile de situer une langue, une ethnie ou une culture en dehors de cette zone.

<sup>232</sup> Aboubakry Moussa Lam, 2020, « Préface », in *La Route du Bovidé : Voyage à travers le mythe, l'histoire et le conte initiatique Peuls*, Dakar, Editions Papyrus Afrique, (pp. 7-21), p. 8.

un rang, nous ne devons rien faire, ni souffrir qui fasse voir que nous nous tenons inférieur à ce rang même<sup>233</sup> ». Aussi, dans les sociétés traditionnelles sénégalaises, dominées par une forte communauté Wolof, constituées auparavant en royaume, prennent part et se forment sur les bases de l'honneur. Cet honneur instaure le carrefour ou le fondement solide même de toutes les valeurs comme l'explique Boubacar Ly : « l'honneur est la vertu cardinale de la société wolof et par-delà de la société sénégalaise<sup>234</sup> ». Pourtant, il s'agit d'une norme et d'une morale que la société Wolof nourrit elle-même de plus parmi tant d'autres. C'est pour cette raison que Pape Diouck, dans le récit, retrace l'origine du héros. Ce dernier, issu de deux familles mixtes, à savoir Maure et Peul, possède des vertus qui sont très semblables aux traits de l'honneur. Ce qui lui permet d'ouvrir les yeux et de bien vouloir garder son statut face à toute situation mais aussi de préserver l'estime que les populations du Walo, du Mboy Gar et du Djolof ont pour lui.

De ce fait, le griot explique comment par sa prise de position face à une situation embarrassante Ndiadiane réussit à préserver son honneur à cause de son demi-frère. Or, pour Ndiadiane Ndiaye, le demi-frère est l'image réelle de l'affront qu'on ne pourra jamais laver. Il évoque en ces termes :

La raison pour laquelle je suis ici au Walo, couronné de succès, roi du Walo, représentant du *Brack* ici à Mboy Gar et tous les autres titres que je porte aujourd'hui, c'est parce que je refusais auparavant l'affront, le déshonneur, etc. C'est pourquoi j'ai pris le chemin de l'exil jusqu'à arriver ici au Walo. Et tous les bienfaits qui m'y ont trouvé en ce lieu. C'est pourquoi je fus bien reçu dans cette terre. Comme je l'ai tantôt dit, j'ai refusé certaines choses. Ce que je remettais en cause est aujourd'hui à ma recherche : il est maintenant sur mes traces.

De même, Mouhamadou Amin tâche à garder ses origines, son sang pur pour ainsi vivre comme une personne exemplaire. Ainsi, ce thème de l'honneur n'est pas seulement incarné par le héros mythique des Wolof, mais, il fait tache d'huile dans plusieurs sociétés pour ainsi dire plusieurs organisations ou sociétés traditionnelles à l'instar de celle Peule, Maure, Sérère, les travaux de Pathé Diagne s'inscrivent dans la même perspective. Selon lui en effet :

Le kayorien possède au plus haut point le sentiment de l'honneur. C'est un homme extrêmement sensible à tout ce qui flatte la noblesse de sang, la continuité et la grandeur de la lignée. Il définit tout un tempérament qu'on retrouve dans la générosité et la ténacité de ce héros populaire<sup>235</sup>.

Par ailleurs, l'honneur constitue la sève, c'est-à-dire le fondement et la base de tout système de valeur, qui relève du moral et reste la plus connue de tous pour incarner la bonne

---

<sup>233</sup> Montesquieu, 1844, *De l'esprit des lois*, Paris, Firmin Didot, p. 35-39.

<sup>234</sup> Boubacar Ly, 1966, *l'honneur et les vertus morales chez les toucouleurs, et les wolofs*, thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Paris.

<sup>235</sup> Pathé Diagne, 1967, *Pouvoir politique traditionnel en Afrique Occidentale*, Paris, Présence Africaine, p. 17.

conduite dans toutes les sociétés. Le *jom*, le *ngor*, le *fula* et le *fayda*, toutes ces valeurs morales, gravitent autour de l'honneur. C'est pourquoi Boubacar Ly dans le but d'illustrer cette idée sur l'honneur dit : « les valeurs morales constituent une partie importante des cultures africaines et elles continuent malgré la situation de crise de nos sociétés d'inspirer un grand nombre de conduite<sup>236</sup> ».

Néanmoins, au-delà des hommes, l'honneur est aussi incarné par les femmes<sup>237</sup> Wolof qui au lieu de tomber entre les mains des Maures ou des ennemis pour devenir esclaves préfèrent la mort. Certes, la mort qu'elles ont subie est bannie par les religions révélées, mais, pour les femmes de Nder le suicide était le seul moyen pour échapper à l'esclavage, le déshonneur aux yeux des générations futures. Elles font preuve de bravoure pour enfin sauver leur honneur. Senghor montre à juste titre jusqu'où peut aller l'exigence de l'honneur dans nos cultures :

Le suicide est l'exigence dernière du *jom* [...]. La personne peut être offensée et parfois le destin nous empêche toute riposte efficace. Nous n'avons alors qu'une solution, abandonner notre souffle vital pour sauver notre vie personnelle, notre âme. Le suicide est l'exigence dernière de la susceptibilité, fille de l'honneur<sup>238</sup>.

En outre, cette conception de l'honneur est perçue dans d'autres sociétés sénégalaises notamment Diola comme une file de conduite qui aide à suivre le droit chemin. Cette communauté dite Diola, selon Louis Vincent Thomas, reste fidèle à la tradition et aux valeurs coutumières. Il note que : « De nos jours encore, le Diola reste à se cabrer instinctivement devant toutes disciplines étrangères à son clan ou à ses coutumes<sup>239</sup> ». Il se fie à sa propre coutume et reste attaché aux principes de dignité et de valeur.

Pourtant, la place de l'honneur dans la société africaine plus particulièrement celle des Wolof s'identifie à travers de nombreux genres oraux que sont : les épopées, les chants, les proverbes, les mythes et les contes. Mais aussi dans d'autres genres littéraires comme le théâtre. Il permet aux protagonistes de se conduire en modèle digne de ce nom et de résister à toute sorte de traumatisme qui peut remettre en cause sa personne. Il est tenu de rester lui-même jusqu'au dernier souffle. C'est ainsi qu'Abdoulaye Sokhna soutient dans ce sens que : « Cette crainte de la honte au point d'en mourir, se trouve également au fondement de la dimension militaire du code d'honneur des Wolof et Toucouleur, disons de l'idéal Jambaar c'est-à-dire du

---

<sup>236</sup> Boubacar Ly, 1967, « l'honneur dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Sénégal », *Présence Africaine, revue culturelle du monde noir*, nouvelle série trimestrielle n° 61-1 trimestre, p. 32-68.

<sup>237</sup> Nous faisons référence aux vaillantes femmes de Nder que l'histoire et la tradition Wolof magnifient jusqu'à nos jours. Elles restent pour toujours une légende populaire pour toutes les générations. (*Talatay Nder* le 07 Mars 1820).

<sup>238</sup> Léopold Sedar Senghor, 1964, *Liberté I, Négritude et humanisme*, Paris, le Seuil, p. 77.

<sup>239</sup> Louis Vincent Thomas, 1959, *les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur les populations de la base Casamance*, Dakar IFAN, p. 539.

brave du héros<sup>240</sup> ». Ces différentes remarques montrent que l'honneur est pris en compte et il est même au cœur de toutes les pratiques de certains devanciers dans certaines sociétés. Mais, l'honneur, en tant que tel est le principal fardeau que les hommes de valeur tentent d'honorer toute leur vie durant. Non seulement, ils peuvent sauver leur peau, mais, ils sacrifient leur vie, leur amour et leur sentiment de guerrier dans les champs de bataille pour préserver l'héritage précieux et de veiller à la grandeur de leur sang. Dans ce sens, Bassirou Dieng évoque les propos d'un griot rapportant les paroles de Lat Dior Diop en ces termes : « Avant que le soleil ne se couche, je rejoindrai mon maître<sup>241</sup> ». Ces mots du Damel<sup>242</sup> véhiculent le sentiment de l'honneur que ce dernier incarne.

Tout de même, ces figures guerrières, qui dans leur parcours se sont montrées aptes physiquement et moralement pour libérer leurs confrères de l'oppression et de la domination, sont ainsi connus de tous grâce aux travaux immémoriaux des griots. Ces mémoires vivantes à travers leurs places comme témoin des faits ont su peindre l'image de ces hommes pour les autres générations en guise d'exemple. D'ailleurs, ils ont le pouvoir de cerner les hommes qui méritent d'être honorés au détriment des autres qu'ils préfèrent passer sous silence. À ce propos Lilyan Kesteloot écrit : « Le griot ne chante habituellement que les exploits d'un prince et non de ses échecs. Il peut arriver cependant qu'une défaite soit l'objet d'épopée si le prince y meurt dans des conditions héroïques<sup>243</sup> ».

Le culte de l'honneur dans la société Wolof en général et le héros mythique en particulier encourage de plus en plus l'homme valeureux et le pousse à prendre le chemin de l'exil ; non pas pour fuir mais pour rompre avec toutes considérations qui peuvent compromettre sa réputation.

### 3.3. L'exil

L'exil est un thème particulier dans la littérature car il recouvre divers sens. Dans le cadre de l'oralité, c'est-à-dire la littérature orale, la thématique de l'exil permet de situer le protagoniste et d'avoir une idée sur son évolution par rapport aux multiples espaces où il a évolué lors de sa quête.

---

<sup>240</sup> Abdoulaye Sokhna, Diop « les valeurs morales à travers l'évolution socioculturelle du Sénégal ». *Ethiopique* n°31 revue socialiste de culture négro-africaine 3<sup>e</sup>m trimestre, 1982. (Cité par Mbaye Gaye p. 67).

<sup>241</sup> Bassirou Dieng, *op. cit.*, p. 129.

<sup>242</sup> C'est le titre que portait le souverain du royaume Cayor.

<sup>243</sup> Lilyan Kesteloot, Gérard Dumestre et Jean Batiste Traoré, 1975, *La prise du Djonkoloni, épisode de l'épopée Bambara*, Paris, Armand Colin, Les Belles Lettres, p. 13.

L'exil est un mot d'origine latin *exsolum*, mais qui a évolué dans le temps. Le radical « *ex* » ; veut dire (hors de) et la racine « *solum* » signifie à son tour (seul). Cela fait que l'exil est un mot polysémique<sup>244</sup>, donc trouver une définition unanime de ce mot « exil » semble difficile car plusieurs travaux ont été effectués à ce sujet et de nombreuses définitions sont proposées. En effet, Gazagne Zamora s'investit dans ce champ et définit le concept en ces termes :

L'Etat de celui que l'autorité force à vivre hors du lieu, du pays où il habitait ordinairement [...]. C'est aussi l'action de quitter son pays parce que l'on n'y est pas en sûreté [...]. C'est encore tout séjour dans un lieu qui n'est pas celui où l'on voudrait être, tout éloignement qui prive de certains agréments que l'on regrette<sup>245</sup>.

Après ces approches, il y a celle de Raharimanana pour qui :

Exil est un mot que j'ai toujours du mal à comprendre. C'est un mot qui a un sens très fort ban, bannissement, relégation, transposition. Mais ce mot pose une question intéressante au créateur que je suis. Ban, bannissement, déportation, etc. suppose une relation de pouvoir et de liberté... bannir, déporter, expatrier, expulser... suppose également qu'il y a d'un côté celui qui bannit, déporte... et celui qui est banni, déporté<sup>246</sup>.

Le thème fait l'objet d'étude chez de nombreux auteurs mais en fonction de leurs vécus. Considérés comme des ennemis du pouvoir central, ces auteurs constituent donc selon les autorités une menace imminente sur les plans politique, historique, religieux, social et culturel pour les populations. Ainsi, cette façon de définir l'exil sous l'une ou l'autre forme est toujours considérée comme néfaste car il s'agit d'une obligation ou des contraintes de vouloir quitter sa terre d'origine sans aucun espoir d'y revenir. C'est par rapport à la facette multiple que Zaccaria Diéye souligne : « l'exil n'était pas seulement l'interdiction du séjour de la ville et l'éloignement du sol de la patrie ; il était en même temps l'interdiction de culte, il contenait ce que les modernes ont appelé l'excommunication<sup>247</sup> ». De même, dans d'autres sociétés occidentales, l'exil consistait en l'abstinence de deux éléments de la vie (eau et feu). Ils

---

<sup>244</sup> Il peut avoir plusieurs définitions comme : Au sens géographique *exil* désigne d'abord l'action de jeter quelqu'un hors de sa patrie. Au sens social du mot, *exil* désigne une mise à l'écart, sans éloignement géographique, de la vie sociale du groupe auquel on appartient et dans lequel on demeure physiquement présent, une mise en quarantaine au milieu des siens. Au sens psychologique, correspond à ce que communément on nomme « exil intérieur », une sorte de voyage introspectif au bout de soi-même qui peut s'avérer un puissant moteur pour la réflexion, la méditation, l'invention et, dans certains cas, la création littéraire. Et au sens historique l'exil se définit à la fois comme une rupture avec le passé ancestral et comme une manière de vivre « hors du temps présent », en marge de la société actuelle, à l'écart du monde réel. Mwatha Ngalasso Musanji, 2009, « l'exil dans la littérature africaine écrite en français », In : *Ecriture de l'exil*, [en ligne], *Presses Universitaires de Bordeaux*, <https://books.openedition.org/pub/>, (consulté le 01 Septembre 2022), pp. 253-268.

<sup>245</sup> Bénédicte Gazagne Zamora, 2010, « les figures de l'exil dans la tragédie racinienne », *Revue inter-lignes* n°3, Printemps Mars, pp. 15-31.

<sup>246</sup> Jean Luc Raharimanana, « Exil », in l'écrivain face à l'exil, *Africultures* n°15, février 1999, pp. 7-10.

<sup>247</sup> Zaccaria Diéye, 1979-1980, *La littérature de l'exil chez Joachim du Bellay, F.F. Chateaubriand et Victor Hugo à partir des regrets et des châtements*, Mémoire de Maîtrise, UCAD, p. 5.

demeuraient à cette époque des éléments majeurs de la vie humaine car ils permettaient non seulement d'honorer sa croyance mais aussi de s'en servir à d'autres fins. C'est dans cette mouvance que Fustel de Coulanges affirme que : « l'exil était proprement l'interdiction du culte<sup>248</sup> ». Ces différentes approches sur l'exil laissent entendre d'autres qui expliquent à leur tour le déplacement d'un individu de ses origines vers une autre contrée. Ceci justifie une pure considération des écrivains de la littérature en général du fait qu'ils développent une vision idéaliste du mot exil.

Pourtant, avec la littérature orale, d'autres nouvelles pistes s'ouvrent à nous et nous permettent non seulement d'analyser avec perspicacité l'exil, mais soulignons qu'elles seront soutenues plus ou moins par d'autres outils spécifiques et performants de la communication. Dans ce champ, l'exil est considéré comme une sorte d'initiation ou de formation pour le héros. Cette initiation permettra à ce dernier d'acquérir des valeurs et des aptitudes couronnant son initiation et son parcours héroïque. Il a le devoir de se préparer ou de s'extirper au loin de tous les regards de la société dans l'intention d'être en synergie avec les forces surnaturelles en vue de pouvoir incarner les valeurs cardinales du leader type et d'entrer en transe avec les pouvoirs et forces mystérieuses. C'est dans ce sens que s'inscrit l'exil du héros mandingue. C'est en effet ce qu'a compris Sogolon, mère du futur roi du Mandingue qui demanda à son fils de quitter le village par mesure de prudence. C'est ce que Djibril Tamsir Niane traduit en ces termes :

Partons d'ici, mon fils ; Manding Bory Et Diamarou Sont vulnérables; ils ne sont pas dans les secrets de la nuit; ils ne sont pas sorciers. Désespérant de t'atteindre, Sassouma dirigera ses coups sur ton frère ou sur ta sœur. Partons d'ici, tu reviendras plus tard, quand tu seras grand, pour régner, car c'est au Manding que ton destin doit s'accomplir<sup>249</sup>.

En d'autres termes, le recul va permettre au héros de tisser d'autres relations, d'agrandir de plus en plus ses forces militaires et d'avoir aussi une autre vision plus pointue sur tout ce qui l'attend. Dans un autre sens, l'exil peut être un voyage sans retour où le héros périrait lors de ces déplacements. Dans ce cas de figure, nous faisons recours à la tradition orale qui explique plus largement la mort d'Alboury Ndiaye<sup>250</sup> le roi du Djolof. Il en est de même pour son arrière-grand-père Ndiadiane Ndiaye. Ce dernier, voulant éviter la honte, s'exila. C'est comme l'explique Pape Diouck dans ce récit : « En ce moment, Ndiadiane Ndiaye fut malheureux et ressentit une grande humiliation. Il décida de prendre le chemin de l'exil et de ne plus jamais

---

<sup>248</sup> Fustel de Coulanges, 1866, *La cité antique : Etude sur le culte, le Droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, Hachette, p. 253.

<sup>249</sup> Djibril Tamsir Niane, *op. cit.*, p. 55.

<sup>250</sup> Certes c'est dans le cadre de préserver son honneur qu'il a quitté son Djolof natal pour une aventure. Son exil n'est pas si figuratif car c'est au Niger qu'il a rendu son dernier souffle sous l'attaque des ennemis.

remettre les pieds au Fouta. Il se jeta dans le fleuve. Certains disaient qu'il voulait se suicider. Par contre, d'autres pensaient qu'il voulait juste tromper leur vigilance pour ne pas être suivi ». En effet, ce déplacement a fait de lui d'une part une icône pour la communauté Wolof et d'autre part une personne héroïque. En revanche, il est important de noter que sa vie n'est pas statique, certes à travers notre récit nous comprenons qu'il fut une personne pacifique, ce qui lui donna la royauté et d'autres titres. Néanmoins, après avoir vécu seize (16) ans au Walo, sous le même motif, il reprend à nouveau le chemin de l'exil. Cette fois-ci, nous notons la direction du Djolof. Comme le met en relief le traditionaliste : « Pour moi, je ne peux pas l'attendre, je vais encore partir, m'exiler. Je ne peux pas l'attendre parce que je refuse de me rabaisser devant lui. Quand il viendra, tout ce qu'il faut comme présents, donnez-le-lui sans hésitation. Vous devrez impérativement l'honorer comme *Brack*, qu'il réponde au nom de *Brack Ndiaye* ».

C'est en effet au Djolof où la communauté Wolof va devenir plus autonome et beaucoup plus nombreuse pour mieux atteindre les autres contrées du Sénégal. Le Djolof est donc la terre de réalisation et de valorisation de la langue Wolof. Dans ce sens Raymonde Mbow affirme : « C'est dans le grand Jolof que l'ethnie Wolof achèvera son unité linguistique et culturelle commencée au temps des empires du Ghana et du Mali<sup>251</sup> ». En un mot, l'exil a donné chance à Ndiadiane Ndiaye qui restera pour toujours une icône de la tradition Wolof et le point de départ de toute une civilisation, une culture ou une autre communauté. Sa vie mouvementée est d'ailleurs le résultat d'une quête.

En dernière analyse, nous comprenons dans cette partie que la tradition orale comme d'autres disciplines peut repeindre les traits d'une société pour faire ressortir son origine, sa culture et d'autres véritables valeurs qui lui sont propres. L'origine de la communauté Wolof comme l'ont si bien évoqué différents chercheurs est connue depuis très longtemps. Le Wolof gagne la majeure partie de l'espace sénégalais et devient même la langue de l'autorité ou du pouvoir central dans le cas des différents royaumes. C'est comme le souligne Jean-Pierre Chrétien en ces termes : « Si le Wolof semble directement associé à l'exercice du pouvoir politique, on peut penser qu'il a été une langue de pouvoir. C'est pour cette raison qu'il est intéressant de rapprocher le mythe de Njajaan Njaay avec d'autres textes recueillis chez les mêmes informateurs<sup>252</sup> ». En principe, la société Wolof est liée aux valeurs morales édictées par la communauté. En effet, pour suivre la même allure que les ancêtres, les Wolof mettent en

---

<sup>251</sup> Raymonde Mbow, cité par Momar Cissé, *op. cit.*, p. 67.

<sup>252</sup> Jean-Pierre Chrétien *et al*, 2003, *Les ethnies ont une histoire*, Paris Karthala, p. 120.



exergue l'honneur. Ce dernier reste une vertu cardinale pour les Wolof et qui y sont toujours rattachés. À ce sujet, Maurice Testard explique :

L'honneur fait vibrer chez d'autres la corde la plus sensible parce que la plus intime et la plus personnelle de leur conscience morale. Pour ces hommes, l'honneur n'est plus un mot équivoque, mais il désigne bien la même chose, difficile à définir du reste, comme toutes les réalités de base, celles dont on vit, les données premières de la vie humaine : l'âme, le cœur, la pensée<sup>253</sup>.

L'honneur est donc chez les Wolof une partie essentielle de la vie que tout le monde doit nourrir. C'est pourquoi Ndiadiane Ndiaye, face aux aléas de la vie sociale, s'exile pour mieux veiller à son honneur. Ainsi, l'exil occupe une place importante dans la littérature. Qu'elle soit écrite ou orale, la marque de l'exil revient de plus en plus mais reste abordée différemment. Cette thématique particulière de la littérature permet aux chercheurs de creuser davantage les différentes pistes par lesquelles le protagoniste a sillonné lors de sa quête.

La littérature orale est donc comme le souligne Amadou Hampâthé Bâ « La grande école de la vie, dont elle recouvre et concerne tous les aspects [...]. Fondée sur l'initiation et l'expérience, elle engage l'homme dans sa totalité et, à ce titre, on peut dire qu'elle a contribué à créer un type d'homme particulier, à sculpter l'âme africaine<sup>254</sup> ».

---

<sup>253</sup> Maurice Testard. 1960, « De l'honneur », In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, octobre. pp. 404-408.

<sup>254</sup> Amadou Hampâthé Bâ, 1980, « la tradition vivante », *Histoire générale de l'Afrique*, Tome 1, Paris, Unesco/Jeune Afrique, pp. (191-230), p. 193.

# **CONCLUSION**

Au terme de notre travail sur « Le mythe de Ndiadiane Ndiaye : naissance et consolidation de la société wolof », nous avons eu un aperçu global sur l'organisation sociale et l'évolution de la société Wolof à partir de ses origines mythiques.

La première partie « contexte historique, social et politique » évoque la géographie, l'histoire ainsi que l'organisation sociopolitique et religieuse du Walo.

Le premier chapitre de cette partie a montré que la position géographique et l'ouverture sur la côte Ouest de l'Atlantique donnent à ce royaume de nombreux avantages : un climat doux et favorable grâce au réseau hydrographique abondant. C'est grâce à sa position géographique et ses ressources abondantes que fut choisi sa province Ndar comme capitale de l'AOF par l'administration coloniale française. Mais, le transfert de la capitale à Dakar relègue la ville de Saint-Louis au second plan. Ainsi, sur le plan politique, religieux, culturel et administratif, la ville de Mame Coumba Bang ainsi que le Walo traditionnel entrent complètement dans la pénombre.

Le deuxième chapitre montre une organisation sociale très hiérarchisée. La société est constituée, en effet, de deux catégories : les *géer* et les *ñeeño*. Cheikh Anta Diop considère les *géer* dans ses écrits comme « la noblesse et les hommes libres sans profession manuelle autre que l'agriculture considérée comme sacrée et forment la caste supérieure<sup>255</sup> ». Néanmoins, les autres, considérés comme la classe inférieure, sont définis par le métier ou l'activité professionnelle. Ils entretiennent tous des relations de complémentarité les uns sur les autres.

La deuxième partie, quant à elle, a fait l'objet d'une présentation de notre corpus, transcrit en wolof puis traduit en français. En ce qui concerne la transcription, nous avons utilisé un système de transcription relatif à l'Alphabet wolof.

La troisième partie axée sur « Analyse du style, des autres éléments de la narration et des thèmes » est subdivisée en trois chapitres.

Le premier a montré que pour jouir de ses fonctions ludiques et didactiques, la littérature orale se veut accessible et explicite. L'originalité et la beauté du récit apparaissent à travers des éléments stylistiques comme : les figures d'analogie, de substitution, d'amplification d'exagération et d'atténuation. Aussi, avons nous noté que les figures de style sont indispensables dans une production littéraire car elles participent à la création et à l'esthétique de l'œuvre. Grâce à ces figures, le narrateur touche sensiblement le cœur de l'auditoire.

Le deuxième chapitre, quant à lui, en s'intéressant aux autres éléments de la narration (le rêve, la prédiction, le symbole) et à l'analyse des différentes versions mythiques, nous a permis

---

<sup>255</sup> Cheikh Anta Diop, 1960, *Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, p. 7.

de mettre en lumière le merveilleux ainsi que la variabilité des différentes versions mythiques. On s'aperçoit que la production orale n'est pas fixe car, chaque fois, elle peut connaître des évolutions, des changements selon l'énonciateur, l'auditoire, le lieu et le temps. C'est d'ailleurs ce qui fonde en partie le caractère particulier ou le charme de la littérature orale.

Enfin, le troisième chapitre a souligné que l'origine, l'honneur et l'exil sont des thématiques fondamentales du mythe tout comme il a montré que la société wolof repose sur des vertus cardinales et une langue dynamique.

C'est d'ailleurs ce qui nous permet de noter que le récit a traité les fondements de l'ethnie Wolof allant du Lac de Guiers à son expansion dans le Sénégal où pratiquement la majeure partie de la population communique en Wolof. C'est donc dire que le travail sur le mythe nous a donné un sentiment particulier de découverte des aspects de la culture Wolof, des stratégies mises sur place pour le rayonnement de la culture que, jusque-là, nous avons tant ignorées. Il s'agit donc d'une culture qui a tant résisté. C'est dans cette logique qu'Alpha Ibrahima Sow affirme : « Dans les anciennes colonies, et tout particulièrement en Afrique, la culture a joué un rôle de premier plan dans la lutte pour la libération nationale. Depuis l'indépendance, l'affirmation de l'identité culturelle constitue un des objectifs prioritaires que se sont assignés tous les États africains<sup>256</sup> ».

L'Afrique et sa culture sont connues grâce à certaines figures qui ont marqué l'histoire. Chez les Wolof, Ndiadiane Ndiaye est à la fois le héros fondateur et une figure centrale et fédératrice, sa naissance est même évoquée sous le sceau du mystère. Elle est annoncée, comme toute naissance d'un héros mythique, par des signes et des symboles qui sortent de l'ordinaire. Selon Gilbert Durand :

La naissance du vrai héros n'est jamais simple, n'est jamais claire. Soit qu'il ait une double paternité par adoption nourricière, comme pour Moïse sauvé des eaux, pour Jésus, pour Romulus comme la Clorinde de la Jérusalem délivrée, comme pour Ulysse dont la double naissance est encore renforcée par la réciprocité du destin du vieil Eumée, doubler paternel de l'Ulysse<sup>257</sup>.

De même, il est important de noter que l'ensemble des principes, valeurs morales ou psychologiques apparaît dans les récits oraux. Ainsi, la littérature orale a donc été un relais éducatif qui a permis de revisiter la culture et de s'enraciner davantage.

---

<sup>256</sup> Alpha I. Sow, 1977, « Préface », in *Introduction à la Culture Africaine : Aspects Généraux*, Paris, Union Générale d'Éditions, (pp. 7-8), p. 7.

<sup>257</sup> Gilbert Durand, 1992, *Figures mythiques et visages de l'œuvre : de la mythocritique à la mythanalyse*, Paris Dunod, p. 343. Cité par Amadou Oury Diallo, 2015, « Mythe héroïque et affleurements mythiques : *En attendant le vote des bêtes sauvages* », *Gilbert Durand : de l'enracinement au rayonnement*, Université Savoie Mont Blanc, Chambéry, n°30, (pp. 299-312), p. 301.

L'étude du mythe de Ndiadiane Ndiaye apparaît importante car elle met en exergue les fondements et les valeurs de la société Wolof. C'est pour cela que Ndiadiane Ndiaye, en tant que personnage mythique, héros fondateur, demeure encore de nos jours une figure de premier plan. Il est le reflet d'un « ensemble de valeurs spécifiques permettant de définir une personnalité culturelle commune à l'Afrique noire, comme il en existe pour l'occident, le monde arabe, etc. <sup>258</sup> ».

Enfin, l'enquête sur le terrain nous a montré combien la tradition orale est riche et combien elle est fragile. Nous comptons dans l'avenir aborder, entre autres thématiques, la problématique des rapports entre Ndiadiane Ndiaye et les génies tutélaires tels que Maréma Sanar, Coumba Bang et Batte Boye ou encore les récits autour des rites comme ceux du bain de *Ndiasiw*.

---

<sup>258</sup> Alpha I. Sow, « Prolégomènes », *op. cit.*, (pp. 9-11), p. 11.

# **BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE**

## Ouvrages

- BÂ, Amadou Hampâthé, 1957, *Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, Présence Africaine.
- BÂ, Amadou Hampâthé, 1993, *Petit Bodié et autres contes de la savane*, Abidjan, Nouvelles Editions Ivoiriennes,
- BÂ, Mariama, 1979, *Une si longue lettre*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines.
- BARRY, Boubacar, 1972, *Le royaume du Waalo, le Sénégal avant la conquête*, Paris, Librairie François Maspero.
- BATHILY, Abdoulaye, 1989, *les portes de l'or, le royaume du Ngalam*, Paris, l'Harmattan.
- BAUMGARDT, Ursula et DÉRIVE, Jean, 2008, *Littératures orales africaines : perspectives théoriques et méthodologiques*, Paris, Karthala.
- BETH, Axelle et MARPEAU, Elsa, 2005, *Figures de style*, Paris, Librio.
- BEYE, Alioune Badara, 1990, *Nder en flammes*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal.
- BOILAT, Abbé David, 1853, *Esquisses sénégalaise, physionomie du pays-peuplades-commerce-religion-passé et avenir-récits et légendes*, Paris, P. Bertrand, Document numérique : <https://gallica.bnf.fr>, pp. 188-189
- BRUCHARD, Marie-Catherine Huet, 2001, *Littérature et Mythe*, Paris, Hachette.
- CAMARA, Laye, 1953, *L'enfant noir*, Paris, Plon.
- CAMARA, Laye, 1978, *Le maître de la parole, Kouma Lafôlô*, Paris, Plon.
- CAMARA, Sory, 1992, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké*, Paris, Karthala.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre et PRUNIER, Gérard, 2003, *Les ethnies ont une histoire*, Paris Karthala.
- Coran (sourate 55, verset 19-20), <http://www.coran-en-ligne.com/coran-en-francais.html>.
- DE COULAGE, Fustel, 1866, *La cité antique : Étude sur le culte, le Droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, Hachette.
- DIAGNE, Pathé, 1967, *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale*, essai sur les institutions politiques précoloniales, Présence Africaine.

- DIENG, Bassirou. 2008, *Société wolof et Discours du pouvoir analyse des récits épiques du Kajoor*, Presse Universitaire, Dakar.
- DIOP, Cheikh Anta, 1960, *Afrique Noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine.
- DIOP, Cheikh Anta, 1979, *Nation Nègre et culture*, Edition Présence Africaine.
- DUCHET, Claude, 1979, (dir.), *Sociocritique*, Paris, Nathan.
- DURAND, Gilbert, 1992, *Figures mythiques et visages de l'œuvre : de la mythocritique à la mythanalyse*, Paris Dunod.
- EBERHARDT, Rouméguère-, 1963, *Pensée et Société Africaine*, Paris, Mouton et la Haye.
- ELIADE, Mircea, 1963, *Les Aspects du mythe*, Paris, Gallimard.
- FALL, Aminata Sow, 1976, *Le Revenant*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal.
- FALL, Mouhamadoune Abdoulaye, 2020, *Saint-Louis du Sénégal : patrimoine de l'humanité ou patrimoine de la colonisation ?*, Paris, l'Harmattan.
- FROMILHAGUE, Catherine, 1995, *Les figures de style*, Paris, Armand Colin.
- KANE, Cheikh Hamidou, 1996, *Les gardiens du temple*, Nouvelles éditions ivoiriennes.
- KESTELOOT, Lilyan, 2007, *Dieux d'eau du sahel. Voyage à travers les mythes de Seth à Tyamaba*, Paris, L'Harmattan.
- KESTELOOT, Lilyan et DIENG, Bassirou, 2014, *Contes et Mythes Wolof : du Tieddo au Talibé*, Paris, L'Harmattan.
- KESTELOOT, Lilyan, DUMESTRE, Gérard et TRAORÉ, Jean Batiste, 1975, *La prise du Djonkoloni, épisode de l'épopée Bambara*, Paris, Armand Colin, Les Belles Lettres.
- LAM, Aboubackry Moussa, 2020 « Préface », in : DIA, Amadou Sadio et DIALLO, Amadou Oury, *La Route du Bovidé : Voyage à travers le mythe, l'histoire et le conte initiatique Peuls*, Dakar, Editions Papyrus Afrique, pp. 7-21.
- LO, Aissata Kane, 2014, *De la signare à la diriyanké sénégalaise trajectoires féminines et visions partagées*, L'Harmattan Sénégal.
- MILLY, Jean, 1992, *Poétique des textes*, Paris Nathan.
- MONTESQUIEU, 1844, *De l'esprit des lois*, Paris, Firmin Didot.



NDAO, Cheik Aliou, 1967, *L'exil d'Albouri suivi de La décision*, Paris, Editions Pierre Jean Oswald.

NIANE, Djibril Tamsir, 1960, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine.

SALL, Samba Lampsar, 2011, *Ndiadiane Ndiaye et les origines de l'empire wolof*, Paris, l'Harmattan.

SENGHOR, Léopold Sedar, 1964, *Liberté I, Négritude et humanisme*, Paris, le Seuil.

SOW, Alpha Ibrahima, 1977, *Introduction à la Culture Africaine : Aspects Généraux*, Paris, Union Générale d'Éditions.

SUHAMY, Henri, 1981, *Les figures de style*, Paris, PUF, collection « Que sais-je ? » n° 1889, 13<sup>ème</sup> édition, Presses Universitaires de France.

TAMINE, Gardes Joëlle, 1996, *La Rhétorique*, Paris, Armand Colin.

THOMAS, Louis Vincent, 1959, *les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur les populations de la base Casamance*, Dakar, IFAN.

VERNE, Jules, 1866, *Géographie illustrée de la France et de ses colonies*, Paris, Bibliothèque d'éducation, J. Hetzel, 18, rue Jacob.

VIAUD, Louis-Marie-Julien dit *Pierre Loti*, 1881, *le Roman d'un Spahi*, Paris, Calmann-Lévy.

## Articles

BÂ, Amadou Hampâthé, 1980, « La tradition vivante », *Histoire générale de l'Afrique*, Tome 1, Paris, Unesco/Jeune Afrique, pp. (191-230), p. 193.

BRICHAUX, Jean. 1997. « L'enseignant d'une métaphore à l'autre », *Revue française de pédagogie*, volume 118, L'école élémentaire. pp. 95-105.

CAMARA, Camille, 1969, « Saint-Louis du Sénégal ». In : *Population*, 24<sup>e</sup> année, n°5. pp. 1028-1029 ; <https://www.persee.fr/doc>, (consulté le 12 Juin 2022).

DELEDALLE, Gérard, 1990, « Traduire Charles S. Peirce. Le signe : le concept et son usage », *Traduction, Terminologie, Rédaction*, Volume 3, numéro 1, 1<sup>er</sup> semestre, pp. 15-29, source : <https://www.erudit.org/fr/>, (consulté le 17 Juillet 2022).

DEROURE, Françoise, 1964, « La vie quotidienne à Saint-Louis par ses archives (1799-1809) », *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, Série B, Sciences humaines, pp. 397-439.

DIALLO, Amadou Oury, 2015, « Mythe héroïque et affleurements mythiques : *En attendant le vote des bêtes sauvages* », *Gilbert Durand : de l'enracinement au rayonnement*, Université Savoie Mont Blanc, Chambéry, n°30, (pp. 299-312), p. 301.

DIOP, Abdoulaye Sokhna, 1982, « Les valeurs morales à travers l'évolution socioculturelle du Sénégal ». *Éthiopique n°31 revue socialiste de culture négro-africaine* 3<sup>ém</sup> trimestre.

DOROTHEE, Stéphane, 2002, « Aux origines de la notion de signe : les emplois de signum chez Plaute », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, (Tome XXVI), pp. 33-48, [source](https://www.cairn.info/revue-de-philologie-litterature-et-histoire) : <https://www.cairn.info/revue-de-philologie-litterature-et-histoire>, (consulté le 17 Juillet 2022).

GADEN, Henri, 1912, « Légendes et coutumes sénégalaises », *Cahiers de Yoro Dyao*, extrait de la *Revue d'ethnographie et de sociologie*, p. 24.

GRIAULE, Geneviève Calame, 1967, « La littérature orale », in colloque sur l'Art Nègre, *Rapports : tome1, Présence africaine*, pp. 243-248.

KESTELOOT, Lilyan, 1978, « Le mythe la religion et l'histoire dans la fondation de l'empire du Ségou », *Bulletin de l'IFAN*, tome 3.

LY, Boubacar, 1967, « L'honneur dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Sénégal », *Présence Africaine, revue culturelle du monde noir*, nouvelle série trimestrielle n° 61-1 trimestre, pp. 32-68.

MBOW, Penda, 2000, « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal ». In: *Journal des africanistes*, tome 70, fascicule 1-2. L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale. pp. 71-91; doi : <https://doi.org/10.3406/jafr.2000.1220> <https://www.persee.fr/>, (consulté le 23 Août 2021).

MEYER, Michel, 2010, « Pour une théorie générale des figures », *Protée*, vol 38 n°1, pp. 19-25.

MILLER, Catherine, 1996, « Les langues de l'Égypte antique », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], le 08 juillet 2008, (consulté le 06 août 2022). URL: <http://journals.openedition.org/ema/1029>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ema.1029>.

MONTEI, Vincent. 1963, « Lat Dior, Damel du Kayor, et l'islamisation des Wolofs », In: *Archives de sociologie des religions*, n°16. pp. 77-104, <https://www.persee.fr/doc/>.

MUSANJI, Mwatha Ngalasso, 2009, « L'exil dans la littérature africaine écrite en français », In : *Ecriture de l'exil*, [en ligne], *Presses Universitaires de Bordeaux*, <https://books.openedition.org/pub/>, pp. 253-268, (consulté le 01 Septembre 2022),

POPOVIC, Pierre, 2011, « La sociocritique : définition, histoire, concepts, voies d'avenir », *Pratiques*, n° 151-152, décembre, <https://journals.openedition.org/pratiques/1762>.

POIANA, Peter. 1994, « Figure et style : concepts esthétiques dans la théorie du discours de Gérard Genette ». *Littérature*, n°95, Récit et rhétorique / Tynianov. pp. 23-36.

RAHARIMANANA, Jean Luc, 1999, « Exil », in l'écrivain face à l'exil, *Africultures* n°15, février.

SINOUE, Alain, 1989, « Saint-Louis du Sénégal au début du XIXe siècle : du comptoir à la ville ». In: *Cahiers d'études africaines*, vol. 29, n°115-116, Rivages II. pp. 377-395; doi : <https://doi.org/10.3406/cea.1989.1631>, (consulté le 21 Avril 2021).

SOW, Ibrahima, 2008, « Mythe, poésie et philosophie aux origines communes du dire et du discours », *Éthiopiennes*, n°80, La littérature, la philosophie, l'art et le local, 1<sup>er</sup> semestre.

TESTARD, Maurice, 1960, « De l'honneur », In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, octobre, pp. 404-408.

ZAMORA, Bénédicte Gazogne, 2010, « les figures de l'exil dans la tragédie racinienne », *Revue inter-lignes* n°3, Printemps Mars, pp. 15-31.

## **Mémoires et thèses**

CISSÉ, Momar. 2006, *Parole chantée ou psalmodiée wolof collecte, typologie et analyse des procédés argumentatifs de connivence associés aux fonctions discursives de satire et d'éloge*, Thèse de doctorat d'Etat de linguistique, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

DIOP, Abdoulaye.1978, *La société wolof tradition et changement*, Thèse de Doctorat d'Etat ès Lettres, Paris, Université René Descartes, tome I.

DIOP, Abdoulaye, 1978, *La Société Wolof Tradition et changement*, Thèse de Doctorat d'Etat ès-Lettres, Université René Descartes Paris V, tome II.

DIÉYE, Zaccaria, 1979-1980, *La littérature de l'exil chez Joachim du Bellay, F.F. Chateaubriand et Victor Hugo à partir des regrets et des châtiments*, Mémoire de Maîtrise, UCAD.

GAYE, Mbaye, 2015-2016, *Chants rituels du mariage en milieu wolof du Kajoor : le laabaan*, Mémoire de Maîtrise, UCAD.

LY, Boubacar, 1966, *l'honneur et les vertus morales chez les toucouleurs, et les wolofs*, Thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Paris.

MBAYE, Lamane, 2002-2003, *Rôle et Statut du Griot dans la Littérature Wolof*, Thèse pour le Doctorat de 3<sup>ème</sup> cycle, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

WADE, Cheikh Samba, 1995 *Saint-Louis : la crise de la croissance urbaine ressentie*, Thèse de doctorat en lettres et sciences humaines département de géographie, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

THÉCLA, Gbikpi Midiohouhan, 2008, *Oralité et poétique : histoire de la recherche en tradition orale et poétique des textes*, Thèse de Doctorat, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, volume 1.

## **Dictionnaires**

LITTRÉ Emile, 1863, Le Littré dictionnaire français en ligne <https://www.littre.org/definition/m>, (consulté le 06 avril 2022).

Larousse dictionnaire en ligne, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/hyperbole>, (consulté le 06 Avril 2022).

REY Alain, 1992, *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, en ligne <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/mythe>, (consulté le 28 Aout 2022).

TOUSSAINT, Jean Philippe, *Le Robert Dico* en ligne, <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/>, (consulté le 06 Avril 2022).

## **Webographie**

<https://www.youtube.com/watch>.

<https://www.persee.fr/doc/>.

<https://www.books.openedition.org/pub/>.

<https://www.journals.openedition.org/pratiques/1762>.

<https://www.cairn.info/revue-de-philologie-litterature-et-histoire>.

<https://www.erudit.org/fr/>.

<https://www.gallica.bnf.fr>.

<https://www.youtube.com/watch>.

## TABLE DES MATIÈRES

LE MYTHE DE NDIADIANE NDIAYE : NAISSANCE ET CONSOLIDATION DE LA SOCIÉTÉ WOLOF .....	i
DÉDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS .....	iii
SOMMAIRE .....	iv
INTRODUCTION.....	1
Première partie : Contexte historique, social et politique .....	10
Chapitre 1 : Le royaume du Walo .....	11
1.1. Le Walo.....	11
1.1.1. Le cadre historique et géographique .....	11
1.2. Le Ndar .....	14
1.2.1. L’historique de Ndar .....	14
1.2.2. Origine du nom.....	15
Chapitre 2 : Organisation sociopolitique et religieux du Walo .....	17
2.1. Organisation sociale.....	17
2.2.1. L’aristocratie ou la noblesse.....	18
2.2.2. Les gens de castes .....	19
2.2.2.1. Les géer.....	20
2.2.2.2. Les <i>ñeeño</i> .....	20
2.2.2.2.1. Les <i>tëgg</i> ou forgerons.....	21
2.2.2.2.2 Les <i>Ràbb</i> ou tisserands.....	23
2.2.2.2.3. Les <i>wuude</i> ou <i>uude</i> ou cordonniers.....	23
2.2.2.2.4. Les <i>lawbe</i> ou bucherons .....	24
2.2.2.2.5. Les <i>Gewël</i> ou griots .....	24
2.2.3. L’organisation politique de la société wolof.....	29
2.2.4. L’organisation religieuse de la société wolof.....	30
Deuxième partie : Corpus : Transcription et Traduction.....	33
Troisième partie : Analyse du style, des autres éléments de la narration et des thèmes .....	78
Chapitre 1 : Analyse des éléments stylistiques.....	79
1.1. Les figures par analogie : la métaphore .....	80
1.2. Les figures de substitution .....	81
1.2.1. La métonymie.....	81
1.2.2. La périphrase .....	82
1.2.3. La synecdoque.....	83

1.3. Les figures de l'amplification ou de l'exagération .....	83
1.3.1. L'accumulation ou l'énumération .....	84
1.3.2. La gradation.....	84
1.3.3. Hyperbole .....	85
1.4. Les figures d'atténuation.....	87
1.4.1. L'euphémisme .....	87
Chapitre 2 : Autres éléments de la narration .....	89
2.1. Les signes.....	89
2.1.1. Le rêve.....	89
2.1.2. La prédiction .....	90
2.1.3. Les symboles .....	91
2.2. Etude de la variabilité .....	92
2.2.1. Analyse séquentielle.....	92
2.2.2. Étude comparative et éléments de variabilité.....	94
Chapitre 3 : Les principaux thèmes .....	99
3.1. La question des origines.....	99
3.2. L'honneur.....	101
3.3. L'exil.....	104
CONCLUSION .....	109
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE .....	113