

UNIVERSITÉ ASSANE SECK DE ZIGUINCHOR



L'excellence, ma référence

UFR des Lettres, Arts et Sciences Humaines Département de Lettres de Modernes

Mémoire de Master
Parcours : Études littéraires
Spécialité : Littérature orale

La poésie orale mouride : le cas de Serigne Mbaye Diakhaté

PRÉSENTÉ ET SOUTENU PAR :

Mouhamadou Moustapha DIABAYE

SOUS LA DIRECTION DE :

Pr. Amadou Oury DIALLO

MEMBRES DU JURY :

Président du jury :

Pr. Cheikh Mamadou Soumoune DIOP, Maître de conférences.

Examineur :

Dr. Moussa DIALLO, Assistant.

Directeur de mémoire :

Pr. Amadou Oury DIALLO, Maître de conférences.

Année universitaire 2022-2023

La poésie orale mouride : l'exemple de Serigne Mbaye DIAKHATÉ

DÉDICACE

Alhamndoulilah ! Je dédie ce mémoire

À mon père

À ma mère

À tous les membres de ma famille, vos prières, vos soutiens et vos encouragements ont joué un rôle pionnier à l'accomplissement de ce travail.

À mon instituteur Monsieur Ciss, la toute première personne qui m'a initié à l'alphabet français.

Mon grand frère Samba Diabaye, une personne qui a toujours œuvré pour ma réussite. Merci frère de m'avoir inculqué des valeurs qui aujourd'hui ont participé à la réussite de ce mémoire.

Bouré Diouf et Djiby Salane, deux anciens étudiants du département de Lettres Modernes, qui ont perdu la vie en pleine jeunesse.

Je ne vous oublierai jamais et je ne cesserai jamais de prier pour que le paradis soit votre demeure éternelle. Amen !

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude envers toutes les personnes, de près ou de loin, qui m'ont soutenu tout au long de la réalisation de ce travail.

Mon Directeur de recherche, Professeur Amadou Oury Diallo. Monsieur, je vous exprime encore une fois ma sincère gratitude. Votre expertise et votre accompagnement ont été essentiel à chaque étape de ce projet. Vos conseils ont grandement contribué à la qualité de ce travail.

Vous étiez disponible et rigoureux tout au long de ce projet. Merci pour l'intérêt que vous avez accordé à mon travail.

Tout le personnel administratif et le corps professoral de l'UFR, Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Assane Seck de Ziguinchor.

Abdou Fall, doctorant en grammaire au département des Lettres Modernes à l'université Assane de Ziguinchor.

Serigne Modou, doctorant au département des Sciences Juridiques à l'université Assane Seck de Ziguinchor.

Monsieur Mouhamadou Racine Ndiaye, travailleur social à Ziguinchor.

Tous mes instituteurs de l'élémentaire, mes enseignants du collège et du lycée.

Je remercie également mes camarades de promotion.

Mes ami (es), frères et sœurs : Ababacar Fall, Dame Thiam, Moustapha Fall, Mamadou Benté Diallo, Mariama Diallo, Aida Cissé, Fatima Diop, Aissata Ndiaye, Alassane Dia, Anne Rébecca Diémé, Oula Fatou Thior Diatta, Fatou Bintou Diatta, Awa Name.

Ma chère fille, Rokhaya Niang.

SOMMAIRE

DÉDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
SOMMAIRE	iv
INTRODUCTION.....	1
ALPHABET WOLOF : CONSONNES ET VOYELLES.....	12
PREMIÈRE PARTIE :	14
Contexte géographique, historico-religieux, organisation et vie de l’auteur.....	14
Chapitre 1 : Contexte géographique, historique et religieux.....	15
Chapitre 2 : Vie de l’auteur et contexte de production.....	21
Chapitre 3 : Organisation politique, sociale et religieuse	29
DEUXIÈME PARTIE : CORPUS	39
TROISIÈME PARTIE :	82
Analyse thématique, intertextuelle et performative	82
Chapitre I : Analyse thématique	83
Chapitre 2 : L’intertextualité	95
Chapitre 3 : Étude de la performance.....	103
CONCLUSION	110
Références bibliographiques	114

INTRODUCTION

La pénétration de l'islam en Afrique de l'Ouest et au Sénégal en particulier a occasionné la naissance d'un nouveau mode de vie sur le plan culturel et religieux. Cette nouvelle croyance n'est pas venue toute seule, elle était accompagnée du livre saint qui renferme ses recommandations, sa langue à partir de laquelle son message est véhiculé. C'est pourquoi Albert Gérard soutient : « l'islam, ayant pénétré en Afrique dès le premier siècle de l'hégire, y a concomitamment introduit le livre (le Coran), la langue arabe et son alphabet¹. » Cette nouvelle religion rencontre d'énormes difficultés pour bien s'affirmer et s'élargir face aux pratiques des *Ceddo*² dont l'idéologie est antagoniste avec la croyance des musulmans. À cela s'ajoute le fait que la religion musulmane est venue avec la langue arabe dont l'alphabet restait encore méconnu du grand public. C'est pourquoi Boubacar BARRY soutient : « En effet, malgré l'islamisation, seule une minorité lit l'arabe et c'est pourquoi, très tôt, certains lettrés ont entrepris d'écrire en langue africaine en utilisant les caractères arabes³ ».

Cela sous-entend qu'un travail énorme attendait les acteurs qui doivent assurer l'installation et l'expansion de cette religion. Ainsi, les porteurs de ce projet civilisateur se trouvent dans une perspective de détruire les fondements de l'ancienne croyance pour reconstruire un nouvel ordre social, politique et culturel dont les valeurs doivent être fondées sur les principes de l'islam. Ainsi, ils entament une phase de mutation sociale et religieuse. Pour cela, ils cherchent des sentiers pour réussir cette mission face à une société déjà noyée dans la croyance des *Ceddos*.

Même si l'Afrique a été pendant longtemps victime de préjugés en ce qui concerne sa civilisation, mais, au moins on peut lui reconnaître qu'elle avait un moyen de communication, l'usage de la parole. Cette dernière est l'une des choses que les personnes ne partagent pas avec les autres créatures, elle est unique à l'être humain et constitue en même temps le dénominateur commun de toute l'humanité. Dans cette dynamique, Momar Cissé soutient ceci :

En Afrique et plus particulièrement au Sénégal, la parole était un moyen d'intervention dans les rapports interpersonnels et même de l'organisation de la vie

¹ Albert Gérard, « L'historiographie des littératures écrites d'Afrique, communication » in *Ethiopiennes, revue négro-africaine de littérature et de philosophie, numéro spécial 70ème anniversaire du Président L.S Senghor.*, 2018, p. 344.

² *Ceddo* ou *thiedo* signifie le fort ou guerrier dans les royaumes de la Sénégambie. Ils étaient plus présents dans les royaumes du Cayor, le Djolof, le Walo, le Baol, etc.

³ BARRY, « Boubacar plaidoyer pour une histoire régionale », Cette conférence a été présentée par Boubacar Barry (Université Cheikh Anta Diop – Dakar, Sénégal) lors d'une tournée de conférences au Brésil en 2000.

sociale. A ce titre d'ailleurs, elle était perçue comme un acte pouvant entraîner des effets voulus, à la seule condition qu'elle traduise un désir chez un énonciateur⁴.

Cet usage de la parole se fait dans une langue bien précise qui est la base du développement de toute société. C'est dans cette logique que s'inscrivent les propos d'Alassane Ndaw :

La langue, en effet, n'est pas une convention ou un art, elle est un tout organique qui naît, qui vit et qui meurt. C'est l'âme d'un peuple devenue visible par où s'expriment le tempérament, la sensibilité de ce peuple. En conséquence, c'est un devoir pour tout homme conscient de bien connaître sa langue, de se reporter à ses manifestations primitives. C'est dans sa langue qu'un peuple peut prendre conscience de son destin⁵.

Ainsi, c'est par l'usage de la parole dans lequel on peut sous-entendre un énonciateur et un récepteur, que les premiers peuples islamisés qui ont déjà une maîtrise du Coran cherchent par des moyens linguistiques à traduire son contenu. L'enseignement de cette religion qui est venue avec une langue étrangère se fait maintenant par le biais des langues locales.

Il se transmettait par voie orale. Et ainsi apparaît l'importance de la littérature orale dans le domaine religieux islamique. Cette littérature peut être définie de manière générale comme étant l'ensemble des productions orales transmises d'une génération à l'autre par le biais de la parole. Mais cette définition ne fait pas l'unanimité dans le milieu universitaire. Autrement dit, chaque chercheur peut définir la littérature orale selon sa conception du domaine. C'est pourquoi Pénélope Driant soutient : « La « littérature orale » est un corpus difficile à circonscrire et à définir⁶ ». Dans la même page, Driant affirme : « rappelons la définition donnée par le portail Euroconte, créé par le Centre méditerranéen de littérature orale à Alès : la littérature orale désigne l'ensemble des « récits de fiction semi-fixés, anonymes, transmis oralement, variables dans leur forme mais pas dans leurs fonds⁷ ».

Face à celle écrite, cette littérature orale est toujours en difficulté pour être reconnue comme l'autre écrite de par son caractère oral, considéré comme manquant de fiabilité par certains. Mais remettre en question cette littérature parce que son origine est orale, c'est

⁴ CISSÉ, Momar, *La parole chantée et communication sociale chez les Wolofs du Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 34.

⁵ NDAW, Alassane, « L'enseignement et les langues vernaculaires », *Revue Sénégalaise de Philosophie, revue semestrielle*, n° 17, 1993, pp. 123-124.

⁶ DRIANT, Pénélope, « La littérature orale dans les bibliothèques publiques », mémoire d'étude, Université de Lyon, janvier 2015, p. 15.

⁷ DRIANT, Pénélope, *op. cit.*, 15.

remettre en cause toute l'histoire de l'humanité toute entière car les récits évoquant l'origine des hommes (*l'épopée de Gilgamesh*⁸, *le Mythe d'œdipe*⁹, *l'Odyssée*¹⁰, etc.) sont véhiculés par les mythes. Aujourd'hui, la quasi-totalité des sources dont dispose l'homme pour expliquer certains phénomènes, surtout en ce qui concerne son existence sur terre, est d'origine orale avant d'être fixée par l'écrit.

La littérature orale est composée de nombreux genres tels que le mythe, le conte, la légende et l'épopée qui constituent les plus connus. Mais comme toute littérature, elle a évolué dans le cadre spatiotemporel et a donné naissance à d'autres genres oraux parmi lesquels figure la poésie orale. Cette dernière était considérée comme une production profane en ce sens qu'elle avait une vocation essentiellement ludique. Elle est chantée pendant les cérémonies de baptême, de mariage, de deuil, etc. C'est une poésie active qui suit l'évolution des africains dans le temps et dans l'espace. C'est pourquoi Lilyan Kesteloot dit : « La poésie africaine orale est liée à la vie de tous les jours. Elle ne dort pas dans les livres. Elle n'est pas le privilège des spécialistes. Elle peut être composée par tout le monde. Elle est aussi composée pour tout le monde¹¹ ».

Plus tard, elle sera utilisée par les poètes religieux pour assurer la vulgarisation des enseignements et dogmes religieux en langue locale. C'est ainsi qu'on parle de la poésie orale sacrée qu'on peut qualifier de poésie orale religieuse islamique.

Il faut noter qu'à ce niveau, le changement de vocation de la poésie orale en passant de la poésie orale traditionnelle à celle islamique n'engendre pas un changement radical en ce qui concerne les pratiques religieuses traditionnelles. Selon Jakobson il : « s'agit beaucoup moins de la disparition de certains éléments et de l'émergence de certains autres que de glissement dans les relations mutuelles des divers éléments du système, autrement dit, d'un changement de dominante¹².

De l'autre côté, Amar SAMB pense le contraire en soutenant :

Le rapport de l'Islam avec les religions anciennes et, plus largement avec les pratiques et coutumes locales allaient cependant changer à partir du XI^e siècle environ lorsque

⁸ C'est un récit de la Mésopotamie. Elle fait partie des œuvres littéraires les plus anciennes de l'humanité.

⁹ C'est un récit écrit par Sophocle. Il retrace le destin sanglant d'Œdipe, meurtrier involontaire de son père et commet l'inceste avec sa mère.

¹⁰ C'est une épopée grecque antique écrite par Homère. L'Odyssée raconte l'histoire du retour chez lui du héros Ulysse (Odysseus en grec), qui, après la guerre de Troie dans laquelle il a joué un rôle déterminant.

¹¹ KESTELOOT, Lilyan, *La poésie traditionnelle*, Paris, Fernand Nathan, 1971 p.34.

¹² JAKOBSON, Roman, *Questions de poétique*, Éditions du Seuil, 1973, p.45.

l'acceptation du compromis et de la coexistence céda le pas à la volonté d'imposer l'Islam par tous les moyens et à tous les niveaux de la vie sociale¹³.

Étant donné que cette poésie est produite en langue locale, il est bien possible de la retrouver dans toutes les langues du pays. C'est ainsi que les poètes *wolofs* commencent à produire par le biais de la langue *wolof* une poésie appelée le *Wolofal*.

La poésie orale religieuse *wolof* ou le *Wolofal* est définie par Mamadou LÔ étant : « le fruit d'une rencontre entre la langue *wolof*, l'alphabet et la métrique arabe¹⁴ ». Autrement dit, c'est une poésie qui, par le biais de l'alphabet arabe, tente de transcrire en langue *wolof* le contenu de l'enseignement islamique. De l'autre côté, Diao Faye pense :

Le wolofal est une forme d'écriture littéraire qui s'inspire des règles de la poésie arabe ; il adopte, tout en les adaptant aux réalités phoniques locales, les caractères de l'arabe pour transcrire la langue wolof. Par convention entre usagers, des signes diacritiques sont ajoutés à l'alphabet arabe pour graver les sons propres au wolof et crée une littérature allant de la forme épistolaire au récit épique en passant par les maximes de morale et de règles de la vie sociale¹⁵.

Cette poésie *wolofal* constitue un élément pionnier pour la diffusion des connaissances coraniques écrites en arabe. Ainsi, Abdoulaye Keita affirme

Il existe une très riche poésie *wolofal* mais elle reste dominée par l'aspect religieux. Il y a l'œuvre monumentale de Cheikh Moussa Ka, concernant la vie du fondateur du mouridisme, Cheikh Ahmadou Bamba et d'autres poèmes concernant son entourage. Des lettrés de la confrérie *tijaan* ont aussi beaucoup produit sur El Hadj Malick Sy et son entourage¹⁶.

D'ailleurs, un des objectifs premiers de cette poésie est d'être le moyen de communication qui permet aux personnes non-alphabétisées en arabe d'accéder à l'enseignement islamique par l'usage de la langue *wolof*. La production de cette poésie *wolof* peut présenter certes des limites dans la mesure où le *wolof* dans différents milieux. Ainsi,

¹³ SAMB, Amar, « Influence de l'Islam sur la littérature wolof », Bulletin de l'institut Fondamental d'Afrique Noire, série B : Sciences humaine, 1968, p. 629.

¹⁴ LÔ, Mamadou, *Un aspect de la poésie " WOLOFAL" mouride*, L'Harmattan, Sénégal, 2020.

¹⁵ FAYE, Diao « Littérature locale ou littérature en langue nationale : le *wolofal mouride*, un modèle d'écriture à exhumer et à vulgariser », *Annales de la faculté des Lettres et Sciences Humaines*, numéro 39/A, 2009, p. 273.

¹⁶ [Littérature en wolof – ELLAF \(huma-num.fr\)](http://Littérature%20en%20wolof%20-%20ELLAF%20(huma-num.fr)) (Consulté le 27 Juin 2024).

les différents milieux peuvent bel et bien créer des diversités linguistiques¹⁷ au sein d'une langue même si elles ne sont pas significatives sur l'objectif des porteurs de ce projet. Il est à noter aussi que tous les adeptes ne sont pas seulement des *wolofs*.

En plus de cela, certains pensent que l'enseignement de la religion doit se faire avec la langue arabe. Ceci fait partie d'une des obstacles parmi tant d'autres qui peuvent gangrèner l'expansion de l'enseignement par l'usage des langues locales. C'est pourquoi Papa Saliou Thioune pense qu'« Il y a, toutefois, à rappeler au passage que si tant est qu'une poésie en langue locale s'exprime çà et là, son développement reste timide du fait d'une opinion, alors, sceptique qui estime qu'une langue autre que l'arabe serait incapable, sinon indigne, de traduire la pensée islamique¹⁸».

Cependant, pour ce qui concerne la confrérie mouride, les poète religieux étaient pour la majeure partie des disciples de Cheikh Ahmadou Bamba¹⁹. C'est pourquoi, Samba Mboup les appelle la *pléiade mouride*²⁰ en référence aux écrivains occidentaux qui ont joué un rôle particulier dans la production de la littérature française en compagnie de Joachim du BELLEY²¹. À ce niveau, Diao Faye consolide en ces termes : « La *pléiade mouride* comptait quatre membres, portant tous le titre de Cheikh, c'est-à-dire adepte modèle digne d'être imité et de recevoir l'allégeance d'autres adeptes nouvellement convertis qu'il a la charge d'initier et d'encadrer : Mor Kaïré, Samba Diarra Mbaye, Mbaye Diakhaté et Moussa Ka²²».

Nous pouvons donc noter que les chanteurs étaient dans la même perspective que leur guide mais cette fois-ci en langue locale alors que le Cheikh utilisait la langue arabe.

Pour répandre l'enseignement de la religion musulmane par le biais de la poésie orale, plusieurs disciples de Cheikh Ahmadou Bamba commençaient à chanter sur tous les

¹⁷ Du Walo jusqu'en Saloum en passant par le Cayor, le Jolof et le Baol, les *wolofs* parlent ne sont pas les mêmes. Par exemple dans le Baol et une partie du Saloum pour désigner un trou, ils disent *pax* alors que pour le Cayor, ils parlent *kan*. Ce mot *kan* peut signifier en même temps le nom de famille comme la famille *Kan*.

¹⁸ Papa Saliou Thioune : « L'art négro-africain sous la rampe de la foi : l'exemple de la poésie wolof et l'islam », Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal, Septembre 2021, p.484. thiounesaliou@outlook.com.

¹⁹ Appelé aussi Khadim Rassoul ou Serigne Touba, Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké est né en 1853 à Mbacké-Baol. Il est le fondateur de la confrérie Mouride. Il fait partie des plus grands locomotifs de l'islam en Afrique et du Sénégal en particulier. Il a rendu l'âme à Diourbel en 1927.

²⁰ Samba Mboup : *Littérature nationale et conscience historique (Essai sur la perspective nationaliste dans la littérature d'expression wolof de 1850 à nos jours)*, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, Thèse de Doctorat de 3^e cycle, 1976-1977.

²¹ De son vrai nom Joachim du Belley, il est né à Rouen le 29 Juin 1692. Il était un ecclésiastique, homme de lettres et traducteur français. Jean-François Du Resnel du Belley est mort le 25 Février 1761 à Paris.

²² De la didactisation du patrimoine oral africain : de l'enseignement préscolaire à l'université, Dakar, Sénégal, 22, 23, 24 et 25 mars 2010, Diao Faye : « La question de la didactisation de la poésie en langues nationales : de la poésie orale wolof au wolofal, cette littérature encore méconnue du système éducatif sénégalais après un demi-siècle d'indépendance ? », p. 36.

domaines qui touchent la vie humaine. Nous avons Serigne Moussa Ka²³ dont la plus grande partie de sa production poétique est consacrée à la philosophie tandis que la production poétique de Serigne Mbaye Diakhaté touche en particulier le panégyrique, l'action de grâce et la prière d'invocation.

Notre étude porte sur *La poésie orale religieuse mouride de Serigne Mbaye Diakhaté*.

La problématique majeure de ce sujet demeure liée au statut très restreint du *wolofal*. Le *wolofal* est une littérature ancienne mais peu connue par rapport aux autres genres oraux. Ainsi, l'un des objectifs phares de notre étude est de faire la promotion de ce genre. En effet, les précurseurs de cette poésie *wolofal* avaient la même vision que certains écrivains qui ont eu à penser sur le sens de l'écriture. Ce qui pousse Jean-Paul Sartre à poser les questions « Pourquoi écrire ? Pour qui écrire ? »²⁴, une interrogation à laquelle Serigne Moussa Ka avait répondu très tôt en se focalisant sur les principes d'une société traditionnellement orale et qui compte garder ses valeurs dans la postériorité : « Sudul kon ak ñiiy binnd ngir ya raaf na »²⁵ (Sans les écrivains, les courants disparaissent).

Quant à Edmond CROS, il donne la réponse suivante : « l'œuvre littéraire est un document historique qui délivre des témoignages directs sur la réalité des sociétés concernées²⁶ ». Ainsi, on peut dire que l'écriture est un élément fondamental dans l'histoire des peuples.

Partant de ces affirmations, nous comprenons que la préoccupation des poètes *mourides* était de transmettre le savoir islamique aux générations futures.

Et pourtant, Cheikh Anta Diop nous avait très tôt avertis au sujet de la sauvegarde de cette littérature nationale qui est apparue dans des conditions difficiles à sauvegarder : « Cette poésie devrait être l'objet de nos plus grands soins si nous ne voulons pas la perdre un jour. En effet, les conditions dans lesquelles elle naît et se développe sont malheureusement très favorables à une perte facile²⁷ ». Dans cette même dynamique, Mamadou CISSÉ ajoute ceci :

L'héritage culturel et littéraire que comportent ces documents wolofs, sous forme de correspondances de mémoires, de pharmacopée, de divination, de pratiques magico-

²³ Né en 1891, Serigne Moussa Ka était un Cheikh et talibé de Serigne Touba. Il est l'auteur d'une grande production poétique orale religieuse. Il a rendu l'âme en 1966.

²⁴ SARTRE, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Éditions Gallimard, 1948.

²⁵ KA, Serigne Moussa, *Taxmis*.

²⁶ CROS, Edmond, *Théorie littéraire : problèmes et perspectives*, Paris, PUF, 1989, p. 136.

²⁷ DIOP, Cheikh Anta, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1979, p. 540.

religieuses, d'écrits épiques et sous forme de textes plus anciens est malheureusement menacé de disparition²⁸.

Cependant, le travail de sauvegarde de la littérature *wolofal* religieuse *mouride* suscite un certain nombre de questions allant dans le sens de son caractère figé et restreint.

Pourquoi cette poésie qui fait partie de l'une des premières sources de la littérature orale locale reste peu connue ?

Le fait qu'elle est composée dans une langue wolof et fixée à l'écrit par la graphie arabe ne constitue-t-il pas un obstacle qui ralentit son émergence ?

Les objectifs pour étudier cette littérature sont multiples et divers mais dans ce présent travail, nous en étudierons trois :

D'abord en tant que apprenti-chercheur en littérature orale qui est la mère de la littérature africaine, nous voulons participer à promouvoir cette littérature. Nous remarquons depuis longtemps que beaucoup travaux faits sur la littérature orale, la plus grande partie est consacrée au mythe, à la légende, au conte et surtout à l'épopée. Certes, il y a des travaux faits sur la poésie orale, mais ils sont minimes par rapport aux autres genres de la littérature orale.

Ensuite, nous voulons rendre ce genre oral peu connu accessible et mieux compris dans les milieux scolaires et universitaires car la littérature *wolof* dans son entier, elle reste encore optionnelle dans l'enseignement supérieur, comme le constate Abdoulaye Keïta :

Quant à l'enseignement du wolof, il est encore linguistique et optionnel dans les universités sénégalaises, comme d'ailleurs celui des autres langues nationales. Elle n'est pas encore orientée vers la littérature wolof et ce peut être une des causes de la méconnaissance des œuvres littéraires et des problèmes que connaît leur distribution²⁹.

Alors que selon Cheikh Anta Diop la littérature *wolofal* constitue de manière particulière le point de départ de la littérature sénégalaise et il le souligne ainsi :

On a souvent ignoré l'existence d'une poésie en langue du pays selon les règles bien définies d'un art poétique. Telle est par exemple, toute la poésie religieuse des

²⁸ CISSÉ, Mamadou, « Ecrits et écritures en Afrique de l'ouest », Revue électronique internationale de sciences du langage, Sudlangues, n°6, Dakar-Fann (Sénégal), p. 84.

²⁹ <http://ellaf.huma-num.fr/litteratures/litterature-en-wolof/> (Consulté le 12 Janvier 2024).

« Valafs » qui constitue les premiers monuments littéraires de notre langue et par conséquent les premiers fondements de notre culture nationale au Sénégal.³⁰

Nous voyons à la lumière de ces propos de Cheikh Anta qu'un travail énorme attend les chercheurs en littérature orale sénégalaise.

Enfin, il est important de montrer qu'au-delà de son aspect religieux, la poésie orale participait à la régularisation de la société *wolof* en développant des thèmes moraux. Donc ces poètes pourraient être considérés comme des législateurs durant cette période pendant laquelle les normes étatiques étaient encore gestation.

Cependant, le problème qui se pose aujourd'hui reste encore lié à la conservation de ces conventions ou règles sociales.

La problématique de recherche de notre travail repose sur des interrogations multiples et variées parmi lesquelles nous avons les suivantes : Pourquoi Serigne Mbaye Diakhaté en langue locale alors que son guide qu'il s'inspire, écrit en langue étrangère ? Est-ce que les thèmes développés par le poète ont une visée uniquement religieuse ? Quel est le rapport entre la poésie de Serigne Mbaye Diakhaté et les autres sources de connaissances religieuses ? Au-delà de l'aspect social et religieux, la production de notre auteur possède-t-elle des éléments qui dévoilent les qualités linguistiques et littéraires d'une telle poésie ?

Le travail que nous voulons mettre en exergue sera accompagné par des méthodes d'analyse, il s'agira :

De la méthode sociocritique que Pierre Popovic considère comme étant une analyse qui étudie : « le particulier et non le général³¹ ». Cette méthode d'analyse va nous permettre de remonter au contexte de production des poèmes et leur rapport avec la société dans laquelle ils étaient produits. En effet, c'est une méthode qui peut nous aider à faire une analyse approfondie du corpus, surtout en ce qui concerne l'analyse thématique et stylistique qui explique en grande partie le contenu et les particularités littéraires du texte.

Elle permet également de faire une analyse de la performance afin de déterminer les différents actants qui interviennent au moment de l'énonciation.

De la méthode comparative, elle nous sera utile pour étudier les rapports littéraires entre le *wolofal* et les autres sources de connaissance comme le *Coran* et les *xassidas* de Serigne Touba surtout du point de vue thématique.

³⁰ DIOP, Cheikh Anta, *op. cit.*, p. 540.

³¹ POPOVIC, Pierre, « *La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir* », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, n^{os} 151-152, 15 décembre 2011, p. 7-38.

Pour une meilleure étude de ce sujet, nous entamons le travail par une collecte des récits. Ainsi, nous avons effectué plusieurs déplacements dans la ville sainte, Touba et ses environs dans le but de trouver des personnes-ressources qui peuvent nous déclamer les poèmes mais cette entreprise s'est révélée infructueuse car il n'y avait pas de spécialistes pour nous déclamer cette poésie. Par la suite, nous nous sommes rendus à la bibliothèque de Touba, *Daray Kamil*³² pour effectuer des recherches sur Serigne Mbaye Diakhaté et sur sa poésie. Sur place, on nous a fait savoir qu'il n'y a pas d'enregistrements venant directement de Serigne Mbaye Diakhaté. Les enregistrements disponibles sont ceux de Serigne Abdou Lahat Touré, chanteur religieux à Touba, qui fut le premier à chanter les poèmes. Il existe également des enregistrements modernes jugés authentiques. Nous avons été mis en rapport avec une personne du nom de Lahat Seye qui a une librairie, à une cinquantaine de mètres de la grande mosquée de Touba, dans laquelle il garde certains *xasaides*. Ce libraire nous a fourni quelques enregistrements sous forme d'audio. En plus, nous nous sommes rendus dans le village de notre auteur, Khourou Mbacké. Cette visite était une grande opportunité car elle nous a permis de rencontrer différentes personnes qui peuvent nous éclairer sur certains points flous de certains poèmes mais aussi, nous avons eu l'occasion de rencontrer le Khalif de Serigne Mbaye DIAKHATE, Serigne Abdou DIAKHATE qui a magnifié notre choix porté sur la poésie de son grand-père.

En dehors de ces enquêtes effectuées, nous avons sollicité d'autres personnes qui s'intéressent à la poésie *wolof*. Il s'agit de Abdou Fall, doctorant en grammaire au département de Lettres Modernes à l'université Assane de Ziguinchor, de Serigne Modou, doctorant au département des Sciences Juridiques à l'université Assane Seck de Ziguinchor et de Monsieur Mouhamadou Racine Ndiaye, travailleur social à Ziguinchor. Ces personnes-ressources nous ont donné des enregistrements et nous ont également aidé dans la transcription.

Au-delà de ces difficultés rencontrées pour la collecte, nous en avons d'autres au niveau de la traduction.

D'abord, dans certains poèmes, nous retrouvons beaucoup d'emprunts d'autres langues comme le *pulaar* et surtout l'*ajami*³³ dont nous avons parfois du mal à bien saisir le sens dans son contexte. Ainsi donc, le texte source et celui traduit n'auront pas la même valeur sémantique en ce sens que pendant la traduction certains éléments de la langue source seront absents dans la langue cible. C'est pourquoi Amadou Hampaté Ba pense que :

³² Bibliothèque dans laquelle toute la production de Cheikh Ahmadou Bamba est gardée.

³³ L'utilisation de l'alphabet arabe pour écrire en langue locale.

« Quelque que soit la beauté d'une traduction, il manque toujours ce petit quelque chose qui fait la spécificité d'une langue originelle, la couleur, la configuration et le contenu de son esprit, sa conception et sa manière de la rendre³⁴ ».

Ensuite, le niveau de wolof de notre auteur qui correspondait à une époque pendant laquelle la langue *wolof* n'avait pas encore connu beaucoup d'influence ; les poèmes sont ainsi composés dans une langue classique difficile à traduire. En cela s'ajoute le fait qu'il n'y a pas d'enregistrements venant directement du poète. En plus, nous n'avons pas pu accéder aux textes écrits par le poète lui-même. Cela rend un peu compliquée la traduction et la transcription selon Geneviève CALAME GRIAULE qui soutient : « A partir du moment où l'on désire étudier l'expression poétique, il est nécessaire de posséder le texte dans sa langue et de connaître celle-ci assez-bien pour en saisir les nuances³⁵ ».

Notre travail va suivre la structure suivante :

La première partie intitulée le contexte est organisée en trois chapitres qui sont : le contexte géographique et historico-religieux, la vie de l'auteur et le contexte de production et l'organisation politique et sociale.

L'étude du premier chapitre nous permettra de mieux localiser le village de Khourou Mbacké où habite notre auteur. Elle fera également l'objet d'une révision de l'histoire religieuse de ce village.

Pour le deuxième chapitre, il sera question de la vie de l'auteur et surtout le contexte de production de sa poésie.

Quant au troisième chapitre, elle portera sur l'organisation politique et sociale du royaume du Baol en général et de Khourou Mbacké en particulier.

La deuxième partie sera consacrée essentiellement au corpus. Mais en amont, nous allons faire une présentation de l'alphabet *Wolof* par le biais du décret n° 2005-992 du 21 Octobre 2005, relatif à l'orthographe et la séparation des mots *wolofs*. Après cela, nous allons passer à la présentation du corpus. Il s'agira de transcrire en *wolof* les enregistrements des poèmes choisis et de les traduire en français.

La troisième et dernière partie de ce travail sera axée sur l'analyse du corpus. Cette étude sera principalement consacrée à l'analyse thématique, intertextuelle et performative.

³⁴ BA, Amadou Hampaté, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 39.

³⁵ CALAME GRIAULE, Geneviève, « L'art de la parole dans la culture africaine », in *Présence Africaine*, n° 47, p. 73.

ALPHABET WOLOF : CONSONNES ET VOYELLES

N°	Minuscules	Majuscules	Exemples	Traductions
1	a	A	Am	Avoir
2	b	B	Ball	Jaillir
3	c	C	Cin	Marmite
4	d	D	Dem	Partir
5	e	E	Ber	Isoler
6	ë	Ë	Kër	Maison
7	f	F	Fal	Élire
8	g	G	Gan	Étranger
9	h	H	Lehal	Faire manger
10	i	I	Iliman	Imam
11	j	J	Ji	Semer
12	k	K	Kan ³⁶	Trou
13	l	L	Lan	Quoi ?
14	m	M	Mar	Soif
15	n	N	Naan	Boire
16	ñ	Ñ	Ñam	Goûter
17	ŋ	Ɔ	Ɔaam	Mâchoire
18	o	O	Nob ³⁷	Aimer
19	p	P	Piis	Tissus

³⁶ Peut aussi signifier un nom de famille.

³⁷ Est différent de *noob* qui signifie empoisonner une personne par le manger.

20	q	Q	Ruq	Coin
21	r	R	Ren ³⁸	Cette année
22	s	S	Soow ³⁹	Lait caillé
23	t	T	Tool	Champ
24	u	U	Ub	Fermer
25	w	W	Waññi	Compter
26	x	X	Xar	Mouton
27	y	Y	Yoo	Moustique

Les consonnes sont : b, c, d, f, g, h, j, k, j, i, m, n, ñ, ŋ, p, q, r, s, t, w, x, y.

Les voyelles sont : a, e, ë, i, o, u.

Remarque

Toutes les consonnes occlusives du wolof peuvent être prénalisées. Pour les orthographier, la nasale « m » est utilisé devant les labiales « b » et « p », et la nasale n devant toutes les autres consonnes.

Exemples :

Mb	Mbot	Cafard
Mp	Namp	Téter
Nd	Ndox.	Eau
Ng	Ngoon ⁴⁰	Soir
Nj	jay	Vendre/ nom de famille
Nc	Denc	Garder
Nk	Tank	Jambes
Nq	Xonq	Rouge
Nt	Bunt	Porte ⁴¹

³⁸ Différent de *reen* qui signifie la racine d'un arabe.

³⁹ Différent de *Sow* qui est une famille peulh le plus souvent.

⁴⁰ Peut aussi être le prénom d'une fille dans certaines familles.

⁴¹ <http://www.jo.gouv.sn/spip.php?article4802> (Consulté le 03/12/2021)

PREMIÈRE PARTIE :

Contexte géographique, historico-religieux, organisation et vie de l'auteur.

Chapitre 1 : Contexte géographique, historique et religieux

Dans ce premier chapitre, nous allons dans un premier temps étudier le cadre géographique du royaume Baol en général et de Khourou Mbacké en particulier qui constitue notre zone d'étude précise. Et dans le second chapitre, nous analyserons le contexte historique et religieux du village de Khourou Mbacké. L'étude sera surtout axée sur les conditions de création du village mais également d'implantation de l'islam.

1.1 Contexte géographique

L'espace géographique de notre étude concerne essentiellement la zone appelée autrefois le *Pays wolof*⁴² selon Mamadou LO. Cette zone était constituée des royaumes du Kajoor, du Baol, du Jolof, du Walo et du Sine-Saloum. Selon Abdoulaye Barra Diop, cet espace s'étendait : « du nord au sud, depuis le delta du Sénégal jusqu'à la latitude du Jurbel [...] et, d'ouest en est, de la côte atlantique au désert du Ferlo »⁴³.

C'est dans cet espace où se situe le village Khourou Mbacké, à 20 km de la ville sainte de Touba⁴⁴, sur la route nationale numéro trois (RN3), plus précisément sur l'axe Mbacké-Diourbel. Ce village appartient au royaume du Baol, un royaume qui était frontalier avec le Jolof, (le département de Linguère, région de Louga), le *Cayor* (actuelle région Thiès) et une partie du *Sine-Saloum*⁴⁵. Donc de manière administrative, ce village appartient à la région de Diourbel. Même si l'on sait qu'une bonne partie de cette région est peuplée par les *sérères* que l'on retrouve essentiellement dans le département de Bambey sérère et ses environs, cette localité reste toujours dominée par la langue *wolof*. Ceci peut être une des raisons qui expliquent pourquoi Serigne Mbaye Diakhaté écrivait en *wolof*.

La position de ce village plein d'histoires⁴⁶ par rapport à d'autres localités religieuses comme celui de Ngabou⁴⁷ situé à une dizaine de kilomètres de Mbacké, sur le même axe que Khourou Mbacké est révélatrice de la culture et de l'expansion du « mouridisme ». En effet, Cheikh Ahmadou Bamba donnait à chaque disciple l'ordre de créer un village et d'y

⁴² LÔ, Mamadou, *op. cit.*, p. 14.

⁴³ DIOP, A. Bara: *La société wolof, Tradition et changement*, Paris, Karthala, 1981, p. 13.

⁴⁴ Capitale du mouridisme, fondée en 1888 par Cheikh Ahmadou Bamba.

⁴⁵ La zone qui englobait Kaolack, Kaffrine et Fatik.

⁴⁶ C'est le lieu où le Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké a passé une partie de son enfance à côté des parents. Il habite également les tombes des onze (11) fils de Serigne et celle de son frère Serigne Habilahi Mbacké, enterré juste à l'entrée du village. Les histoires les plus célèbres de Mame Diarra, mère de Serigne Touba sont passées dans ce village.

⁴⁷ Situé à sept kilomètres (7km) de Touba, *Ngabou* est un village religieux connu grâce au passage de Cheikh Ahmadou Mbacké.

enseigner le Coran et la chîria dans le but de répandre l'islam en général et la confrérie *mouride* en particulier.

Il faut également noter que Khourou Mbacké est entouré par les villages de Ndiillé, Thiakho, Médina Same et Ndia. Il compte aujourd'hui trois grandes écoles coraniques : celle de Mame Mor Anta Sally⁴⁸, celle de Mame Cheikh Ibrahima Fall⁴⁹ et celle de Serigne Mbaye Diakhaté.

1.2 Le contexte historique et religieux

Le contexte historique et celui religieux sont indissociables car ils sont étroitement liés. De son vrai nom Dia, Khourou Mbacké a été fondé en 1868⁵⁰ par Mame Mor Anta Sally MBACKÉ, sous la recommandation de son oncle Mamadou Binta Kane. Selon Serigne Fallou Gallas SYLLA, certains soutiennent que cette recommandation de Mamadou Binta correspondait avec la venue de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké au monde. Mais d'autres affirment qu'au moment où Mame Mor Anta Saly venait à Khourou Mbacké, le cheikh devait avoir trois mois. Mame Mor Anta Saly a vécu huit (8) ans à Khourou Mbacké avant de partir en exil⁵¹.

Durant cette période, Maba Diakhou Bâ⁵² était de passage aux environs de Khourou Mbacké. C'est lui qui a amené Mame Mor Anta Saly dans le Saloum plus précisément à *Porokhane*⁵³. Il faut noter qu'à cette même époque, le frère de Mame Mor Anta, Mame Abdou Khadre Mbacké a été tué lors d'une série de tueries dictée par le Damel du Cayor. Ainsi, Mame Mor part en exil et le village a été abandonné pendant 33 ans. Il sera reconstruit par Serigne Touba. Ce dernier demanda à Serigne Mbaye DIAKHATÉ de venir à Khourou Mbacké en 1918⁵⁴.

La mission de Serigne Mbaye DIAKHATÉ fut d'aller retrouver et veiller sur la tombe de Serigne Mame Balla Habiboullah MBACKÉ, le frère cadet du Cheikh, enterré plus de 60

⁴⁸ Père de Serigne Touba.

⁴⁹ Le premier *Talibé* (disciple) de Serigne Touba,

⁵⁰ <https://khidma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate.pdf> (consulté le 27 Décembre 2022).

⁵¹ <https://khidma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate.pdf> (consulté le 27 Décembre 2022).

⁵² Un marabout du Rip et membre de la confrérie *Tidiane*, devenu *Almamy* de cette zone.

⁵³ C'est dans le département de Nioro du Rip, région de Kaolack, Prokhane est actuellement un lieu de pèlerinage annuel des plusieurs en particulier les *mourides* pour rendre hommage à Sokhna Diarra.

⁵⁴ <https://khidma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate.pdf> (consulté le 27 Décembre 2022).

ans avant. Voici la première raison qui a motivé l'arrivée de Serigne Mbaye DIAKHATÉ à Khourou Mbacké. Selon le Cheikh, son frère se sentait seul et s'en plaignait beaucoup. C'est ce qu'il dit à Serigne Mbaye DIAKHATÉ dans les propos suivants que nous avons recueillis de Serigne Abdou DIAKHATÉ : « Partout où je me trouvais (durant l'exil), il n'a cessé de m'interpeller pour se plaindre de sa solitude. À mon retour d'exil, il m'est apparu une nouvelle fois à Diourbel pour me dire que s'il avait été à ma place, il ne m'aurait pas laissé dans cette solitude »⁵⁵.

Pour entamer sa mission, Serigne Mbaye passa d'abord dans le village de Njak Saxo pour partir avec un des anciens, du nom de Matar Ndiaye SAKHO, qui était présent au moment où Mame Mor Anta Saly passait à Khourou Mbacké. C'est ce doyen qui l'a aidé à retrouver la demeure de Mame Mor Anta Saly et l'endroit où Serigne Habiboulah était enterré. Après l'avoir retrouvé, Serigne Mbaye DIAKHATÉ a reçu encore l'ordre de ne plus s'éloigner de ce lieu. Ainsi, il s'y installe définitivement⁵⁶.

Dans ce lieu, Serigne Mbaye a commencé la reconstruction de la maison de son maître dont l'achèvement correspondait avec la visite de son guide qui avait l'autorisation de l'administration française. Il était accompagné par un de ses adeptes du nom de Mame Cheikh Issa DIÉNE⁵⁷ et de son frère Serigne Balla Thioro MBACKÉ. Le Cheikh ne passa qu'une seule journée à Khourou Mbacké : le 12^e jour du mois « *zûl xaada* »⁵⁸.

Le Cheikh retourna à Diourbel après la prière du soir. Depuis lors, cette journée du 12 « *zûl xaada* » est célébrée chaque année à Khourou Mbacké. Avant Serigne Mbaye DIAKHATÉ, le Cheikh avait envoyé à deux reprises son disciple Mame Cheikh Ibrahima FALL mais ce dernier n'avait pas pu retrouver la tombe de Habiboulah.

Trois ans après, Cheikh Ahmadou Bamba redonna l'ordre à Mame Cheikh Ibrahima FALL de venir s'installer à Khourou Mbacké. Il y vint et installa une grande école coranique. Les recommandations du Cheikh à l'endroit de Serigne Mbaye DIAKHATÉ et de Cheikh Ibrahima FALL avaient pour objectif de tenir compagnie⁵⁹ le petit frère du cheikh, Cheikh Habibou MBACKÉ enterré à l'entrée de Khourou Mbacké. Ce dernier était une

⁵⁵ Paroles recueillies auprès de Serigne Abdou Diakhaté, petit-fils de Serigne Diakhaté (le 05 janvier 2023).

⁵⁶ <https://khidma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate.pdf> (consulté le 27 Décembre 2022).

⁵⁷ Fondateur du village religieux de Ndiéné.

⁵⁸ Mois de la Tabaski.

⁵⁹ Il s'agit ici d'un compagnonnage spirituel. Mais le vrai sens de cette recommandation du Cheikh auprès de Serigne Mbaye Diakhaté est que ce dernier doit venir restituer le village de khourou Mbacké.

personne exceptionnelle et mystérieuse, c'est pourquoi Cheikh Ahmadou Bamba MBACKÉ disait : « si on me connaît, c'est parce que Habiboulah n'a pas vécu longtemps »⁶⁰.

Khourou Mbacké même s'il n'est pas connu par le grand public, est l'un des villages les plus anciens de la confrérie mouride. Il est le lieu où le Cheikh a passé la partie la plus importante de son enfance avec ses parents. Beaucoup d'aspects de la vie de Sokhna Diarratoulahi, mère de Serigne Touba s'y sont passés. Parmi ces histoires, celle plus connue et plus partagée se trouve être la nuit où Mame Mor Anta Saly avait demandé à Sokhna Diarratoulahi de lui tenir la palissade alors qu'il pleuvait. Alors Mame Mor revient dans sa case oubliant qu'il avait demandé à Sokhna Diarratoulahi de lui tenir la palissade. Ainsi Mame Diarra passa la nuit sous la pluie. C'est au petit matin, au moment où Mame Mor se préparait pour aller prier qu'il vit Sokhna Diarra debout tenant la palissade et Mame Mor lui dit : « Sokhna Diarra qu'est-ce que tu fais là ? »⁶¹.

Elle répondit : « vous m'aviez demandé de vous tenir la palissade et vous ne m'avez pas encore donné l'autorisation de la laisser ».

En outre, ce village détient un patrimoine matériel culturel et religieux immenses. Nous citerons quelques éléments illustratifs mais la liste est loin d'être exhaustive.



Grande mosquée de Khourou Mbacké dans laquelle Sokhna Diarra tenait la palissade dans la nuit de l'orage.⁶²

⁶⁰ Propos rapportés par Fallou Gallas SYLLA.

⁶¹ Histoire racontée plusieurs fois par Serigne Gana Mésséré conférencier.

⁶² <https://khidma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate.pdf> (consulté le 27 Décembre 2022).



Le mausolée de Serigne Mbaye Diakhaté et la mosquée des 5 prières à Khourou Mbacké avant leur réhabilitation.⁶³



Mausolée de Mame Balla Habiboulah Mbacké, frère cadet de Serigne de Touba à Khourou Mbacké.⁶⁴



L'endroit où Serigne Mbaye Diakhaté est décédé.⁶⁵

⁶³ <https://khidma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate.pdf> (consulté le 27 Décembre 2022).

⁶⁴ <https://khidma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate.pdf> (consulté le 27 Décembres 2022).

⁶⁵ <https://khidma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate.pdf> (consulté le 27 Décembres 2022).



Mausolée des 11 enfants de Cheikh Ahmadou Bamba enterrés à Khourou Mbacké.⁶⁶

Le premier chapitre montre la position stratégique qu'occupe le Baol pour la vulgarisation de la religion musulmane. Il est frontalier avec le Djolof, le Cayor et les royaumes du Sine-Saloum.

Quant au second chapitre, il renseigne sur l'histoire du village de l'auteur depuis l'installation de ses parents jusqu'à l'arrivée des autres habitants mais également comment l'islam y a pris place petit à petit.

⁶⁶ <https://khidma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate.pdf> (consulté le 27 Décembre 2022).

Chapitre 2 : Vie de l'auteur et contexte de production

Dans ce chapitre, il sera question de faire une étude sur la personnalité de l'auteur mais en même temps de voir les conditions dans lesquelles ses poèmes ont été produits. Nous allons examiner d'abord la vie de l'auteur et ensuite le contexte de production des ses poèmes.

2.1 Vie de l'auteur

Né en 1875 à Keur Makalla, Serigne Babacar DIAKHATÉ est le fils de Khally Madiakhaté Kalla et de Sokhna Coumba FALL. Son père est un sage qui a vécu avec Mame Mor Anta Sally et qui a assuré une bonne partie de la formation coranique de Serigne Touba surtout en ce qui concerne la maîtrise de la grammaire et la métrique arabe. Quant à sa mère, elle est la fille de Serigne Boubacar Fall Penda Yéri, un des descendants de Khally Amar Fall qui fut le fondateur de l'université de Pire.⁶⁷

Serigne Mbaye DIAKHATÉ commence ses études coraniques à l'école de Aynoumane et poursuit son cursus de formation religieuse auprès de son père. Encore très jeune, Serigne Mbaye entendait parler de Serigne Touba. Ainsi, il se rendait de temps en temps à Mbacké Cadior⁶⁸, accompagné de ses amis pour voir le marabout. Il fut encouragé par son père pour continuer et multiplier ses visites auprès du Cheikh.

C'est Mame Thierno, le frère de Serigne Touba, qui présenta Serigne Mbaye à Serigne Touba en 1902, à la veille de son départ pour l'exil en Mauritanie. Ainsi commence la relation disciple-maître. Mais à l'époque, il se trouve que le père de Serigne Babacar DIAKHATÉ a été rappelé à Dieu deux ans avant.

Plus tard, Serigne Mbaye va rejoindre son maître en Mauritanie en compagnie de Serigne Mame Thierno Mbacké⁶⁹ et ils ne se séparent plus pendant longtemps. Donc on peut dire que Serigne Mbaye DIAKHATÉ fait partie des adeptes qui ont vécu beaucoup plus de temps avec le Cheikh en exil. Ce compagnonage pendant vingt (20) ans donne à Serigne Mbaye les qualités d'un bon « talibé » selon le Cheikh. À cet effet, Serigne Touba lui confie son fils, Cheikh Mouhamadou Bachir Mbacké en ces termes : « Si tu fais de lui ce que je

⁶⁷ <https://khidma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate> .(Consulté le 27 Décembre 2023).

⁶⁸ Situé dans la région de Louga, Mbacké Cadior est fondé en 1883 par Mame Mor Anta Sally, père de Serigne Touba. Ce village constitue le berceau du mouridisme et garde beaucoup de vestiges du Cheikh.

⁶⁹ Petit frère de Serigne Touba, fondateur du village Darou Mouhty.

veux qu'il soit, je ferais de toi ce que tu veux être »⁷⁰. La formation commença en Mauritanie même jusqu'à ce que le fils de son guide ait terminé de transcrire le livre coranique.

En outre, Serigne Mbaye DIAKHATÉ, après avoir passé vingt ans avec son maître en Mauritanie, le poursuit à Ceyen-Jolof⁷¹ avant qu'ils atterrissent à Njarem⁷². C'est dans cette ville que Serigne Mbaye a remis Serigne Bassirou MBACKÉ à son père, après l'avoir complètement formé.

Serigne Mbaye sera envoyé à Khourou Mbacké en 1918 par son maître dans le but de retrouver et veiller sur la tombe de son frère Serigne Balla Habiboulah MBACKÉ, son frère cadet.

En 1919, Serigne Mbaye DIAKHATÉ demandera à son maître l'autorisation de creuser un puits dans le village de Khourou Mbacké. Quand la nappe fut retrouvée, il informa son guide par le biais d'une aiguière remplie d'eau qu'il envoya à Diourbel.

Serigne Mbaye DIAKHATÉ vivait à Khourou Mbacké en mettant toute son énergie au service de l'enseignement du coran, l'écriture des poèmes et l'agriculture.

De son vivant, les hommes et les femmes ne se rencontraient jamais dans les milieux publics du village ainsi qu'à l'intérieur des *daras*, nous informe Serigne Fallou Gallas SYLLA⁷³.

Il craignait Dieu à tel point qu'il passait beaucoup de son temps à jeûner les jours et à prier beaucoup les nuits. Ses liens étroits avec son maître faisaient qu'il rendait régulièrement visite à celui-ci. Il l'admirait et l'appréciait, il l'imitait sur tous les plans même sur le comportement vestimentaire.

2.2 Contexte de production

Déterminer avec exactitude le point de départ du *wolofal* semble être problématique⁷⁴. Mieux encore, l'origine précise des *wolofs* a été toujours un débat controversé entre les chercheurs. Un tel point est soutenu par Ahmed Khalifa Niassé qui

⁷⁰ https://www.youtube.com/watch?v=c_pO9RL42Bs&ab_channel=DAKARACTUTVHD (consulté le 17 janvier 2023).

⁷¹ Situé dans la commune de Boulal, département de Linguère, Ceyen-Jolof est le lieu où le Cheikh était gardé en résidence surveillée de 1907 à 1912.

⁷² Actuelle commune de Diourbel.

⁷³ Lors de son entretien avec la Télé *Dakaractu*.

⁷⁴ Ici le mot *wolofal* ne signifie pas la poésie sacrée qu'on peut appeler la poésie religieuse mais il désigne plutôt la production poétique *wolof* dans sa globalité (profane et sacrée). Si nous prenons le concept *Wolofal* sans complément, comme étant la capacité de composer des chansons en langue *wolof*, il nous sera difficile de déterminer sa naissance dans mesure où nous ne pouvons pas dire quand est-ce les peuples *wolofs* ont commencé à chanter.

affirme : « l'origine des wolofs n'a jamais été déterminée de manière consensuelle par les chercheurs. »⁷⁵. C'est ce qui fait que déterminer la naissance de la langue n'est pas aussi un travail facile car l'histoire de chaque peuple est intimement liée à sa langue.

Si nous croyons ces auteurs, déterminer la naissance du *Wolofal* comme littérature constitue également une autre équation à résoudre en ce que la langue est la pièce maîtresse de chaque littérature.

Quant à la poésie religieuse *mouride* qui est ici notre objet d'étude et qu'on peut appeler la poésie religieuse, son apparition est concomitante avec l'arrivée de la religion musulmane. Donc, on peut dire que cette poésie sacrée tire ses origines de l'islam. Ce qu'il faut noter à ce niveau est que cette poésie était écrite avant d'être chantée.

Les *Wolofs* comme d'autres peuples africains se sont servis de l'alphabet arabe pour pouvoir composer des poèmes destinés à leur peuple. Pour le cas des *Peuls*, Christiane Seydou soutient dans son « Panorama de la Littérature peul » : « C'est l'introduction de l'Islam et du Livre (Coran) qui a ouvert aux peuls la voie de l'écriture et d'une forme littéraire bien déterminée⁷⁶ ».

Au-delà de son aspect religieux, l'utilisation de l'alphabet arabe dans les langues africaines a facilité la tâche à certains porteurs du projet de sauvegarde du patrimoine linguistique africain. À ce propos, Mamadou DIA affirme :

L'arabisation des langues africaines, loin d'avoir été leur absorption, les a tirées de l'oralité pour les réconcilier avec l'écriture (...) ; elle a été un facteur d'unification culturelle qui a contribué positivement à alléger l'Afrique du fardeau de son patrimoine linguistique.⁷⁷

En ce qui concerne la littérature *wolof* à vocation religieuse essentiellement, comme toutes les autres productions littéraires orales religieuses, elle emprunte la métrique arabe. Autrement dit, elle n'a pas des origines purement locales. Mais selon Serigne Moussa Ka, cette production devait être chantée en arabe. Elle est juste en *wolof* parce que ses récepteurs sont des *wolofs*. C'est ce qu'il révèle en ces termes : « Ce qui fait que ce chant est en *wolof*

⁷⁵ Ahmed Khalifa Niassé, *Le Jolof ou wolof senegalensis : origine et héritage*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 21.

⁷⁶ SEYDOU, Christian « Panorama de Littérature peule », *Bulletin de l'IFAN*, T, 35 n°1, Janvier 1973, p. 178.

⁷⁷ DIA, Mamadou, *Islam et civilisations négro-africaines*, Dakar-Abidjan-Lomé, Les Nouvelles éditions Africaines, 1980, p. 38.

alors qu'il devait être en arabe, c'est parce que mon intention est de faire connaître à ceux qui ne parlent pas l'arabe leur Seigneur⁷⁸».

Le *Wolofal* appelé aussi la littérature *wolof* est une forme d'écriture qui a emprunté ses règles à la poésie arabe tout en les adaptant à la situation linguistique locale.

C'est l'arrivée de l'islam au Sénégal qui a donné naissance à cette poésie. Ainsi, les auteurs de cette période qui maîtrisaient déjà le Coran produisent une littérature sacrée destinée à conscientiser et éduquer les adeptes. Une grande partie de cette production reste encore méconnue de certaines personnes formées à l'école française. Selon Diao FAYE :

Tous les foyers religieux du Sénégal ont produit et conservé jalousement, dans des conditions précaires, sous forme de manuscrits, des œuvres littéraires restées inconnues du public du fait de l'usage des caractères arabes inaccessibles aux intellectuels sortis de l'école française.⁷⁹

Cependant, en ce qui concerne la poésie religieuse *mouride*, essentiellement celle de Serigne Mbaye DIAKHATÉ, son contexte historique de production remonte à la rencontre entre lui et son guide, Cheikh Ahmadou Bamba. C'est en Mauritanie que Serigne Mbaye DIAKHATÉ réalise sa première production poétique destinée à son maître. Il commence ainsi à écrire des poèmes panégyriques pour remercier son guide spirituel qui l'appréciait bien et recommandait aux autres de l'écouter en ces termes : « Écoutez Babacar ! Il parle avec ma propre langue »⁸⁰.

Serigne Mbaye DIAKHATÉ, étant un des adeptes qui acceptait de rester avec le Cheikh après la mort de Mame Mor Anta Sally MBACKÉ. Son guide lui demandait d'aller s'installer Khourou Mbacké, un lieu dans lequel le poète enseignait le *Coran* et initiait les jeunes *talibés* au travail. A l'époque, les valeurs enseignées par le *Coran* n'étaient pas accessibles à tout le monde car le *Coran* est en langue arabe. Ainsi, le poète a pensé écrire en *wolof* pour rendre accessible l'enseignement du *Coran*. En effet, la langue (tout en utilisant la graphie arabe) est considérée comme un instrument qui facilite la sauvegarde et la transmission de l'enseignement religieux. C'est ce que Cheikh Alioune NDAO souligne en ces termes :

⁷⁸KA, Serigne Moussa: *Taxmis* chanté par Khadim Gueye.

https://www.youtube.com/watch?v=wGd69IEEAS0&ab_channel=CheikhAhmadouBambaNdiaye (consulté le 02 08 202).

⁷⁹FAYE, Diao, « Littérature locale ou littérature en langue nationale : le *wolofal mouride*, un modèle d'écriture à exhumer et à vulgariser », *Annale de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, n°39/A, 2009, p. 274.

⁸⁰ Propos rapportés par Serigne Fallou Gallas SYLLA.

Ainsi, tout en étudiant la langue de Mohamed, nos ancêtres ont senti la nécessité de forger un instrument leur permettant d'acquérir la connaissance, de la préserver, de la faire passer à la postérité par le génie de la langue maternelle⁸¹.

Cette manière d'écrire rendait accessible l'enseignement de l'islam. Selon Serigne Moussa KA, toutes les langues se valent quand il s'agit d'enseigner la religion musulmane. À ce propos, il affirme que : « La langue *wolof* n'a rien à envier à celle arabe ou à quelque langue que ce soit. Tout ce qui est destiné à l'Envoyé d'Allah recèle un goût succulent »⁸²

C'est dans ce contexte que Serigne Mbaye DIAKHATÉ se mit à écrire des poèmes inspirés de son guide. C'est dans ce sens que Diao Faye soutient :

Baignant dans cette féconde atmosphère que rythment les chants mélodieux des poèmes du Cheikh dont la musicalité exceptionnelle met en extase les âmes sensibles, quelques mourides laissèrent éclore leurs talents de poètes qui couvaient en eux.

Les uns composèrent des textes de haute facture en arabe mais littéralement éclipsés par la beauté des écrits du Cheikh.

Les autres, tirant toujours leur inspiration de l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba et s'exprimant dans leur langue maternelle, le *wolofal*, laissèrent à la postérité une vaste et riche production littéraire, actuellement chantée sous tous les cieux et tous les airs⁸³.

En outre, le fait de chanter en langue *wolof* revêt aussi une autre dimension car il faut souligner qu'à cette époque l'Afrique, le Sénégal en particulier, était dans la dynamique de montrer sa culture et affirmer son identité. Et la langue joue un rôle essentiel dans la conservation de la culture d'un peuple. À ce niveau, Fanon Frantz exprime : « Parler une langue, c'est assumer une culture »⁸⁴.

Comme toute littérature, la poésie de Serigne Mbaye DIAKHATÉ, au-delà de sa portée religieuse, a participé d'une manière ou d'une autre au processus de développement de sa société par le contenu de ses textes et les orientations sociales qui fondent la société. A cet effet, Julia KRISTEVA soutient qu'un texte ou d'une double fonction et le souligne ainsi :

⁸¹ NDAO, Cheikh Alioune, « contribution du mouridisme à la littérature africaine », *Cheikh Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927)*, 1997, p. 244.

⁸² KA, Serigne Moussa: *Taxmis* chanté par Khadim Gueye.
https://www.youtube.com/watch?v=wGd69IEEAS0&ab_channel=CheikhAhmadouBambaNdiaye (consulté le 02 08 202).

⁸³ FAYE, Diao, *op. cit.*, p. 4.

⁸⁴FRANTZ, Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions Seuil, 1952, p. 239.

le texte est doublement orienté : vers le système signifiant dans lequel il se produit (la langue et le langage d'une époque, d'une société précise) et vers le processus social auquel il participe en tant que discours⁸⁵.

Les poètes *wolofs*, en particulier Serigne Mbaye DIAKHATÉ, ont participé à structurer et à réguler la société *wolof* à travers les thèmes qu'ils développent dans leur production. Les thèmes majeurs sont énumérés par ici Ibrahima FAYE en ces termes :

Dans littérature wolofal mouride, les chantres, à l'image de ce « passeur d'une philosophie morale » (Mbaye Diakhaté), ont œuvré et soumis leurs productions à des contingences socioreligieuses en vue de bâtir une société et des hommes à cheval sur les valeurs transgénérationnelles. Ils ont fait de leurs œuvres une apologie du « jom » (le sens de l'honneur), des « teggin » (manière courtoise de parler), du « yiw » (être sociable), du « màndu » (être réservé), du « muñ » (être armé de patience), du « yewen » (être clément), du « gore » (être digne), du « kersa » (la pudeur), du « oyof » (la modestie), du « yaru » (la politesse) ⁸⁶.

Ainsi, la poésie orale religieuse était un des moyens parmi tant d'autres pour la réussite de ce projet de changement des pratiques sociales. À ce propos, Diao FAYE affirme que : « Cette littérature qui s'est développée en pleine époque coloniale, s'est lancée dans une sorte de croisade contre la culture occidentale qui est insidieusement inculquée à la population autochtone. »⁸⁷. Les poètes religieux, au-delà de la dimension religieuse de leur production, participaient ainsi à la mission de beaucoup d'écrivains africains comme Cheikh Anta DIOP, Léopard Sédar SENGHOR, CÉSAIRE, etc.

À côté de la présence des colonisateurs qui imposaient leurs langues et leurs civilisations par le biais de l'école occidentale, il y avait un autre fait historique qui peut être un des contextes inédits de la naissance du *Wolofal* : le *Ceddo*. Ce dernier était antérieur à l'islam et ses pratiques reposent sur les croyances traditionnelles. La culture des *Ceddos* se caractérise par la violence et l'ivrognerie. C'est la réponse obtenue par Cheikh Tidiane SY qui interrogeait l'un d'entre eux dans ses travaux: « Nous sommes des *thieddos* et notre religion est de boire⁸⁸ ».

⁸⁵ KRISTEVA, Julia, *Recherche pour une sémanalyse*, Paris, Éditions Seuil, 1972, p. 10.

⁸⁶ FAYE, Ibrahima, « L'œuvre de Mbaye DIAKHATE : défense des normativités endogènes et liant entre les communautés religieuses sénégalaises », IFAN, Cheikh Anta Diop, Sénégal, p. 24.

⁸⁷ FAYE, Diao, *op. cit.*, p. 7.

⁸⁸ SY, Cheikh Tidiane « Ahmadou Bamba et l'islamisation des wolofs », *Bulletin de l'IFAN* ser B. T. 32, n°2, 1970, p. 422.

Cette réponse donnée par l'un des *ceddos* est confirmée par Christian COULON et il va plus loin dans ses propos en ces termes :

Le mot Thiedo (Ceddo), (...), signifie un incrédule, un impie, un homme sans foi, ni probité. (...). Ne vivant que du vol et du pillage sur les grands chemins, ils sont plus propres à la guerre (...). Sans croyance aucune, ils s'abandonnent à tous les vices et spécialement à la boisson de l'eau de vie (...)⁸⁹.

Ce caractère des *Ceddo* marque leur indifférence aux exigences de l'islam. Telle est la conception de Rokhaya FALL qui explique que : « Le *Ceddo* dans l'esprit des wolofs est un homme dont l'idéologie est en opposition avec l'idéologie de l'islam⁹⁰ ». Ainsi, avec l'arrivée de l'islam qui recommande l'application de la « *charria* » et de la « *sunna* », les poètes ont un nouveau combat à porter. À ce moment précis, la langue *wolof* était une des pistes qu'il fallait utiliser pour assurer le passage de la croyance religieuse traditionnelle à la croyance religieuse islamique car il était le dénominateur commun des populations.

Par la magie de la parole, à travers la musicalité et d'autres procédés stylistiques comme le rythme et la rime, le poète touche la sensibilité de son récepteur et l'influence au sens que Émile BENVENISTE émette la notion selon laquelle : « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelques manières »⁹¹. L'influence du poète sur le récepteur *mouride* permet à ce dernier non seulement à s'identifier⁹² dans l'énonciation mais aussi, il commence, par biais de sa langue maternelle, à avoir une vision claire de cette nouvelle religion qui est l'islam. Ainsi, avec une lecture et audition répétitives des poèmes, les disciples commencent à se familiariser avec cette littérature sacrée. Cela constitue une inspiration pour certaines personnes et leur donne la capacité de chanter ces poèmes en public. Ce qui fait apparaître un autre moyen d'élargir les pratiques religieuses par la voie orale. De plus en plus, les poètes-chanteurs se multipliaient dans le temps et dans l'espace, ce qui augmente considérablement le nombre de récepteurs.

Au delà de la vulgarisation de l'enseignement de l'islam, la poésie religieuse avait comme objectif de participer à l'éducation des croyants et à lutter contre l'obscurantisme.

⁸⁹ COULON, Christian, *op. cit.*, 1983, pp. 308-309.

⁹⁰ FALL, Rokhaya, *Le royaume du Bawol du XII^e au XIX^e. S. Pouvoir wolof et rapports avec les populations serer*, Thèse de 3^{ème} cycle, Paris, 1983, p. 182.

⁹¹ BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 242.

⁹² Parce que l'énonciation se fait dans sa langue maternelle.

Il nous semble utile d'évoquer enfin les moyens que le poète utilisait pour écrire. Pour les outils, il s'agissait de la plume faite en bois, de l'encre fabriquée traditionnellement et des *khalima*⁹³. À l'époque où Serigne Mbaye DIAKHATÉ avait commencé à produire des poèmes, avoir des feuilles blanches n'était pas facile du fait de la cherté du papier. Et la technologie n'était pas très développée pour avoir une production en quantité. Ces conditions font qu'une grande partie de sa production reste méconnue du grand nombre. Selon les propos du fils aîné et premier *khalif* interviewé par Mamadou LÔ, son père écrivait même sur le sol certains de ses poèmes.

Mais à défaut d'avoir des papiers, le poète utilisait des planchettes comme support, même si ces dernières restent minimales au regard de cette immense production poétique.

Cependant, les poèmes que nous étudions sont le fruit de travail d'assemblage effectué par les premiers héritiers de Serigne Mbaye DIAKHATÉ. Serigne Abdou Lahat MBACKÉ, dès son arrivée au *Khalifa*, donne l'ordre à Serigne Abdou Lahat TOURÉ de chanter les poèmes de Serigne Mbaye DIAKHATÉ sous forme d'audio dans le but de sauvegarder ce patrimoine.

Dans cette section, nous avons pu revisiter la vie de l'auteur dans sa globalité en insistant surtout ce qui concerne ses relations avec son guide.

Quant au contexte de production, il nous fait savoir que la naissance de la poésie orale religieuse *wolof* est concomitante à l'arrivée de l'islam mais aussi, il a mis en évidence les raisons pour lesquelles le poète écrivait en langue *wolof*. Cette étude nous a également aidé à connaître les outils que le poète utilisait pour la sauvegarde de ce patrimoine religieux et littéraire.

⁹³ Plume.

Chapitre 3 : Organisation politique, sociale et religieuse

Étudier l'organisation du royaume du Baol revient à voir comment il était organisé sur le plan politique, social et religieux en analysant les différents rôles des personnages de chaque couche.

Dirigé par un *lamane*⁹⁴ qui portait le titre de « Teigne », le Baol avait comme premier Damel⁹⁵ Amary Ngoné Sobel FALL. Avant ce dernier, le Baol était dirigé par un teigne⁹⁶ d'origine mandingue. Ce qui laisse voir que ce royaume n'était pas seulement peuplé par les wolofs.

Sur le plan politique, le Baol a une organisation politique particulière qui le différencie des autres royaumes du Sénégal. C'est ce que souligne Rokhya FALL dans les lignes suivantes :

L'émergence du pouvoir politique wolof au *Bawol* s'est fait d'ailleurs d'une manière très lente. Cela s'explique par le fait que là, l'essentiel du pouvoir gravite autour de la terre : c'est le Laman, (maître de la terre) qui détient pratiquement tous les pouvoirs : juridique, religieux et politique⁹⁷.

Le Baol étant dans la même situation géographique et historique que le Walo, le Djolof et le Cayor, il présente quasiment la même configuration sur plusieurs facettes. C'est pourquoi, à ce niveau, Mamadou LÔ, dans son travail, s'oppose à l'idée de Rokhya FALL en soutenant la thèse ci-après « Qu'il s'agisse du Kajoor, du Bawol, du Jolof ou du Waalo, la société *wolof* traditionnelle a présenté à peu près partout la même structure et la même configuration⁹⁸ ».

Quant à Mbaye GUEYE, il est a droit chemin avec Rokhya Fall, en pensant: « Les royaumes issus de la dislocation l'empire du Djolof empruntèrent à celui-ci leur organisation politique⁹⁹ ».

⁹⁴ Propriétaire des terres dans les provinces.

⁹⁵ Le mot « Damel » veut dire roi. C'est le titre que portaient les souverains du royaume du Cayor.

⁹⁶ C'est le titre que portaient les rois dans le *Baol*.

⁹⁷ FALL, Rokhya, *op. cit.*, p. 5.

⁹⁸ LÔ, Mamadou, *op. cit.*, p. 15.

⁹⁹ GUEYE, M'baye « Le pouvoir politique en Sénégambie, des origines à la conquête coloniale », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 1981, p. 386.

3.1 Organisation politique

Nous savons que le Baol est un royaume récent, issu du Djolof. Par ce constat, nous pouvons sur la logique de Mbaye GUEYE dire que le Baol a une organisation politique aristocratique. Cette dernière est présentée ainsi :

Le Teigne est le détenteur du pouvoir dans le royaume du Baol. Il appartenait à la cour royale et a été choisi toujours par l'assemblée des grands électeurs.

Le Djaraf, il est considéré comme le premier ministre et est choisi parmi les familles lamanales. Il est le conseiller du roi et le remplace quand il est absent.

Une assemblée de notables, elle est composée de personnes venant des familles aristocratiques. Le membre de cette assemblée jouait un rôle majeur pour le développement et la sécurisation du royaume. On les appelle aussi la classe de la noblesse et sont présentés comme des personnes différentes des autres couches de par leur physique si on se réfère aux propos de Cheikh Alioune NDAO qui les qualifie comme suit : « la noblesse aux yeux verts, aux bras d'acier, au cœur de marbre¹⁰⁰ »

Les Garmi, c'est un groupe composé de personnes très respectées dans la cour royale pour les différentes fonctions qu'elles occupent dans celle-ci.

Une assemblée des grands électeurs, elle est constituée de personnes issues des familles lamanales. Elle est chargée de choisir le roi. Dans cette même dynamique, Amandiogou Fall nous dit ceci :

À la cour royale du Teigne, se trouvait une assemblée de notables, tous issus des grandes familles aristocratiques du royaume, les *Garmi*. Ensemble, ils constituaient l'assemblée des grands électeurs qui élisaient les teignes. Ils pouvaient également le destituer de ses fonctions. Après la teigne, le *Djaraf* était le personnage le plus influent, il est le conseiller du roi et le remplace s'il s'absente.

- Le *Diaoudine Boul*, représentant des familles *Garmi*.
- Le *Tialao* est l'héritier présomptif.
- Le *Fara Seuf*, chef de la cour royale, est chargé de la gestion du palais.
- Le *Kangame*, chef des *Lamanes* qui contrôle les différentes provinces
- Le *Farba Kaba*, chef des guerriers *Tieddos*.
- Les Serignes représentaient les chefs des communautés musulmanes auprès du teigne.
- le *Fara Jung Jung*, chefs des griots royaux.¹⁰¹

Mais si on inscrit le Baol dans la même situation politique que le Walo, le Cayor et le Jolof, appelé autrefois le *pays wolof*, nous retrouverons la même configuration politique.

¹⁰⁰ NDAO, Cheik Aliou, *Buur Tileen*, Paris, Présence Africaine, 1974, p. 85.

¹⁰¹ <http://senegaldates.com/histoire/le-royaume-du-baol> (consulté le 25 Avril 2023).

C'est pourquoi Mamadou DIOUF affirme : « Le *Kajoor* n'a pas présenté des structures politiques et sociales différentes des autres États *wolof* »¹⁰².

Selon cette configuration, l'organisation politique tourne autour du roi, de sa cour et des dignitaires.

3.2 L'organisation sociale

Selon les chercheurs cités plus haut, le Baol présente aussi la même stratification sociale que les autres royaumes avec lesquels il partage la même aire géographique et historique. Mais avant d'aborder la question des différentes strates qui composent le royaume, nous voulons en amont examiner la composition ethnique de sa population.

3.2.1 Composition ethnique

Même si le Baol appartient à cette zone appelée jadis le Pays *Wolof*, cette appellation n'exclut en rien qu'il n'y avait pas d'autres ethnies. Déjà, le Baol est entouré par les royaumes du Jolof, Cayor et du Sine-Saloum qui n'étaient pas seulement peuplés par les wolofs. Si nous-nous référons aux propos de Rokhaya FALL, nous pouvons dire que le Baol est le centre du Sénégal. Selon elle :

Le Bawol, bien qu'étant un royaume de modeste superficie, a une frontière avec quatre autres royaumes sénégalais : au nord, il partage une longue frontière avec le Kajoor, au sud, il y a le royaume *sereer* du Siin, au sud-ouest, le Saalum, et à l'est, nous avons le royaume Jolof¹⁰³.

Sa position géographique lui offre une ouverture vers les autres et ceci explique en grande partie la diversité ethnique au sein du royaume. Par exemple dans le Jolof il vivait des peuls. Et le Sine-Saloum est un royaume essentiellement peuplé par les *sereers*. Ainsi, avec le nomadisme, les *peuls* se déplaçaient pour trouver du pâturage ainsi que certains *sereers* qui pratiquaient l'élevage. Ces déplacements à la recherche d'une vie favorable peuvent expliquer la présence des *peuls* et des *sereers* dans le royaume du Baol.

¹⁰² DIOUF, Mamadou, *Le Cayor au XIXème s. et la conquête coloniale*, Thèse de Doctorat du 3ème cycle, Université de Paris I, Panthéon, Sorbonne, U.E.R. d'Histoire, 1979-1980, p. 47.

¹⁰³FALL, Rokhaya, *op. cit.*, p.12.

D'autres groupes ethniques comme les mandingues, les *Bambaras* et *Soninkés* vivaient dans le Baol. Cette diversité ethnique montre que l'espace du Baol est un carrefour dans lequel plusieurs ethnies se croisent.

3.2.2 La stratification sociale

Quant à la stratification sociale du Baol, elle comprend au sommet de l'échelle, les hommes libres appelés *Jaambur*, ensuite les castes appelés *ñeño* et enfin les esclaves nommés *jaam*.

3.2.2.1 Les *jaamburs*

Ils étaient constitués des nobles, des paysans appelés *badoolas* et des marabouts appelés *Serigne*.

Les personnes de la noblesse étaient issues des familles royales ou dignitaires. Cette première strate de l'organisation sociale jouait un rôle pionnier dans le royaume. Elles représentaient en quelque sorte l'institution judiciaire et législative à la fois. Elles avaient le pouvoir d'élire ou nommer et de démettre quelqu'un de ses fonctions aristocratiques. C'est pourquoi Bassirou DIENG soutient qu'ils avaient : « une place importante dans la structure politique des royaumes. Leurs chefs participeront à l'investiture de tout Daame¹⁰⁴ ».

Les marabouts étaient très respectés dans le milieu social *wolof*. Considérés comme le seul groupe lettré, les marabouts ont beaucoup participé à l'islamisation de certains royaumes de la Sénégambie. La capacité de lire et écrire leur donnait beaucoup de privilèges dans l'aristocratie. Des terres leur avaient été distribuées par les *lamans* des provinces. À côté de ces marabouts, il y a d'autres reconnus par leurs connaissances mystiques traditionnelles : les féticheurs qui participent à la protection du roi. Leurs pratiques sont contradictoires aux bonnes conduites de la religion musulmane. C'est pourquoi Rokhaya FALL soutient : « le *ceddo*, dans l'esprit des wolofs, est un homme dont l'idéologie est en opposition avec l'idéologie de l'Islam »¹⁰⁵.

Les *badoolas* étaient le groupe le moins considéré dans le royaume. C'est pourquoi Mamadou LÔ pense qu'« ils sont les principales victimes des razzias et pillages et constituent le réservoir d'esclave de la classe dirigeante »¹⁰⁶. Ils étaient le seul sous-groupe à gagner sa vie par la sueur de son front. Pratiquement, ils ne vivaient que de l'agriculture.

¹⁰⁴ DIENG, Bassirou, « L'épopée du kayor » T1, Thèse pour le Doctorat d'Etat, Paris 1987, p.18.

¹⁰⁵ FALL, Rokhaya, *op. cit.*, p.182.

¹⁰⁶DIOUF, Mamadou, *op. cit.*, p. 69.

3.2.2.2 Les *ñeños*

Ils occupent la deuxième place de la stratification sociale. Les *ñeños* jouent encore un rôle important dans le fonctionnement du royaume en ce sens que c'est en leur sein qu'on trouve un des personnages les plus importants à côté du roi : le griot. Ce dernier joue un rôle de conseiller auprès du roi et garde les secrets les plus sensibles de celui-ci et de l'histoire du royaume. Cette fonction n'est pas donnée à n'importe quelle personne. La personne qui doit accomplir cette tâche doit obligatoirement appartenir à une lignée de griote car les connaissances liées à sa fonction sont héréditaires. Djeli Mamadou KOUYATÉ donne les précisions sur la fonction du griot dans l'Afrique traditionnelle :

Je suis griot. C'est moi, Djeli Mamadou Kouyaté, fils de Bintou Kouyaté et de Djeli Kedian Kouyaté, maître dans l'art de parler. Depuis des temps immémoriaux, les Kouyaté sont au service des princes Kéita du Manding : nous sommes les sacs à parole, nous sommes les sacs qui renferment des secrets plusieurs fois séculaires. [...] Je tiens ma science de mon père Djéli Kedian, qui la tient aussi de son père ; l'Histoire n'a pas de mystère pour nous ; nous enseignons au vulgaire ce que nous voulons bien lui enseigner, c'est nous qui détenons les clefs des douze portes du Manding. Je connais la liste de tous les souverains qui se sont succédé au trône du Manding. Je sais comment les hommes noirs se sont divisés en tribus, car mon père m'a légué tout son savoir : je sais pourquoi tel s'appelle Kamara, tel Kéita, tel autre Sidibé ou Traoré ; tout nom a un sens, une signification secrète.¹⁰⁷

À côté du griot, il y a d'autres groupes caractérisés par leurs spécialisations dans différents domaines de l'artisanat : tambourineurs, forgerons et orfèvres, cordonniers, tisserands, travailleurs du bois à la vie itinérante.

3.2.2.3 Les esclaves

Appelés *Jaam*, les esclaves occupent la troisième position. Nous pouvons distinguer deux sortes d'esclaves : les esclaves domestiques ou captifs et ceux de castes. Les premiers sont capturés durant les batailles entre royaumes ou achetés et les seconds sont nés dans les domiciles de leurs maîtres.

Habituellement, les esclaves se trouvent au bas de l'échelle selon la stratification sociale, mais il est bien possible qu'on les retrouve dans les deux autres couches, à savoir celle des *Jambuurs* et des *ñeños*. Dans la première où figurent les rois et les nobles, on peut retrouver dans les *jaammi-buurs* et les *jaammi-badoolas* ce qui veut dire respectivement les

¹⁰⁷ NIANE, Djibril Tamsir, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine, 1960, p. 8.

esclaves du roi et les esclaves du noble. Et, dans la seconde couche, les *ñeños* peuvent avoir des esclaves qu'on peut appeler *jammi-ñeños*. À ce niveau, la valeur des castes varie d'une couche à l'autre et même à l'intérieur d'une couche. Par exemple, les Jammi-buurs ont un rang social plus valeureux que ceux des *Jammi-badoolas*. Ces derniers aussi ont un rang plus important que ceux des *Jammi-ñeños*. En effet, les esclaves qui sont au service du roi gèrent des tâches importantes dans l'organisation politique. Cheikh Anta DIOP dit qu'« ils ne sont plus esclaves que de leur nom »¹⁰⁸. Autrement dit, les esclaves des rois occupent un rang politique et social plus élevé que les autres esclaves et même ceux qui ne sont pas des esclaves dans une certaine mesure.

3.3 Organisation religieuse

En ce qui concerne notre étude, nous allons essentiellement centrer l'analyse de l'organisation religieuse sur deux éléments clés de la confrérie *mouride* : les guides et les talibés.

3.3.1 Les guides

Nous entendons par guide religieux celui qui a le savoir et le pouvoir de guider des croyants vers Dieu. Ainsi, en ce qui concerne la confrérie mouride, les guides peuvent être des gens de la famille de Cheikh Ahmadou Bamba ou ses disciples.

Dans le premier cas, les guides sont d'abord l'ensemble des personnes qui ont eu à succéder à Cheikh Ahmadou Bamba depuis sa mort jusqu'à aujourd'hui, de son fils aîné Serigne Mouhamadou Moustapha MBACKÉ à son petit-fils Cheikh Mountakha MBACKÉ, actuel *khalif* général des *mourides*. Autrement dit, pour la confrérie *mouride*, celui qui doit guider tous les *talibés mourides* doit obligatoirement non seulement appartenir directement à la famille du Cheikh mais aussi être le plus âgé. Au lieu du nom guide, il s'appelle ici le *Khalif* et commande toute la communauté *mouride*. Mais cela n'empêche pas que dans chaque famille, il y a un *khalif*.

¹⁰⁸ DIOP, Cheikh Anta, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1960, p. 9.

Cette configuration est visible partout où il y a un regroupement de *talibés mourides* dans les *Dahiras*¹⁰⁹, des *darras*¹¹⁰, partout. Chaque groupe est commandé par quelqu'un.

Ces guides sont aussi appelés marabouts ou communément « Serigne », terme qui a évolué et dont Mamadou LÔ précise ici certains aspects :

Le personnage de "Sëriñ "de l'histoire du "pays wolof " ne sera pas facile à caractériser dans la mesure où, avec l'évolution de la Sociopolitique du pays, il a connu divers statuts et a rempli diverses fonctions. Tantôt auxiliaire du pouvoir païen et du "ceddo" ("Sëriñ-Làmb "), tantôt simple féticheur ou charlatan, le concept de marabout a couvert aussi les guides religieux qui feront leur apparition à la fin du XIXème siècle.¹¹¹

Mais, selon Christian COULON, le *Serigne* se reconnaît par son caractère contraire à celui du *Ceddo* en soulignant : « La figure du marabout prend le contrepied de celle du *ceddo*¹¹² ». Dans cette même logique, David BOILAT nous donne de manière plus large des détails sur le statut du *Serigne* en soutenant l'idée suivante :

On entend, en général, par marabout un prêtre mahométan, mais il faut aussi comprendre dans cette catégorie tout homme recommandable par ses bonnes mœurs et pratiquant toutes les observances de la loi. C'est ainsi que l'entendent les wolofs.

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... Ces grands marabouts ne portent point de gris-gris et n'en font point, ils se contentent de prier pour ceux qui se recommandent à eux, et de leur imposer les mains en jetant un peu de salives sur leur tête ou sur les mains.¹¹³

En plus, pendant l'époque des royaumes, les marabouts jouaient un rôle central dans le fonctionnement des royaumes. Ils étaient toujours proches des rois malgré leurs idéologies antagonistes. Ainsi, Gana FALL affirme : « Pour les besoins des populations musulmanes,

¹⁰⁹ Le *Dahira* est une organisation mobile composée parfois par des personnes qui ont le même guide religieux ou bien la vision islamique. C'est une structure religieuse dont les membres se rencontrent hebdomadairement pour apprendre le Coran ou les *Xassidas* et tenir des discussions religieuses. Ces rencontres permettent également à certaines personnes âgées de s'initier à l'apprentissage du Coran.

¹¹⁰ Quant à le *Darra*, C'est un lieu physique qu'on peut trouver dans les centres-villes comme dans les campagnes. Pour ceux trouvés les campagnes, ils sont des lieux dans lesquels les talibés apprennent le Coran et cultivent les champs de leur guide.

¹¹¹ LÔ, Mamadou, op.cit., p. 18.

¹¹² COULON, Christian, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1983, p. 24.

¹¹³ BOILAT, David, *Esquisses Sénégalaises*, Paris, Karthala, 1984, p.301.

les régimes aristocratiques tiédo recrutèrent alors des marabouts qui firent office de secrétaires, de chanceliers et de Cadis¹¹⁴ ».

Cependant, pour éviter toutes confusions, les marabouts appelés guides religieux se distinguent des autres par l'incarnation des valeurs religieuses recommandées par la religion musulmane. Un guide religieux *mouride* est quelqu'un qui se distingue des autres par son bon comportement, fruit d'un long travail spirituel. Il doit toujours faire preuve d'humilité et de modestie, capable d'orienter ses disciples. Cheikh Ahmadou Bamba conseillait ses disciples en ces termes :

Quand je donne à quelqu'un une recommandation, je la fais accompagner de quelque chose. Ce qui me prouve que le disciple n'a pas suivi la recommandation, c'est que, quand je regarde, je retrouve cette chose à la place où je l'avais mise. Par contre, s'il a accompli, je ne la retrouve plus sur la place, mais elle va vers lui.¹¹⁵

Le guide doit avoir les valeurs religieuses et spirituelles et les incarner.

Selon Serigne Touba, il y a trois sortes de guides qui prennent ici le nom de Cheikh¹¹⁶.

Le Cheikh « *Tahlim* » est un cheikh qui enseigne, caractérisé par trois qualités.

Une connaissance basée sur le *Coran*, la *Sunna* et un entendement du *tasawuf*.
Un bon orateur pour que son message soit accessible aux disciples.
Savoir bien distinguer le bon du mauvais mais être véridique et faire toujours preuve d'humilité.

Le Cheikh « *Tarbiya* » est un éducateur que l'on peut connaître à partir de trois éléments.

La maîtrise de la psychologie de son élève dans toutes ses dimensions. Celle-ci lui permettra d'orienter son élève vers la recommandation divine ;
Avoir une connaissance de l'univers pour pouvoir bien orienter son talibé dans son milieu de vie ;
Enfin, il doit être informé des réalités socio-culturelles dans le temps et dans l'espace pour bien orienter son disciple selon les circonstances.

Le Cheikh « *tarqiya* » qui peut être reconnu sur plusieurs angles. Il renferme d'abord les qualités du Cheikh *Tahlim* et celles du Cheikh *Tarbya*.

¹¹⁴ FALL, Gana, « Les marabouts sénégalais et le pouvoir colonial de 1854 à 1954 », FASTEF, Liens Nouvelles Série 11, Décembre 2008, p. 131.

¹¹⁵ MBACKÉ, Cheikh Ahmadou Bamba: *Massalik-ul- Jinaan*, V.1467.

¹¹⁶ MBACKÉ, Cheikh Ahmadou Bamba, Les trois sortes de guides : <https://maoulhayat.com/les-trois-sortes-de-guides-et-leurs-criteres/> (Consulté le 23 Septembre 2023).

Quant au village de Khourou Mbacké, les différents guides sont les fils et petits-fils de Serigne Mbaye Diakhaté. Après la mort de leur père, ils se succèdent selon notre informateur et actuel *Khalif* de la famille Diakhaté comme suit :

- Serigne Abdou Diakhaté de 1947 à 1974
- Serigne Modou Diakhaté de 1974 à 2005
- Serigne Moustapha Diakhaté de 2005 à 2014
- Serigne Abdou Diakhaté de 2014 à nos jours.

Aujourd'hui, cette famille religieuse est dirigée par Serigne Abdou DIAKHATÉ, petit-fils de Serigne Mbaye DIAKHATÉ et fils du second *khalif* de la famille *Diakhaté*. Dans un entretien avec les journalistes¹¹⁷, Serigne Abdou DIAKHATÉ affirme que chacun des khalifs avait comme objectif de rassembler toute la production poétique de Serigne Mbaye DIAKHATÉ. Aujourd'hui, il prend le relai en compagnie de Dr Balla MBACKÉ MBOUP et tous les grands talibés de Khourou Mbacké.

3.3.2 Les Talibés

De manière générale, tous les *mourides* se considèrent *talibés* mais en particulier, les talibés sont tous les disciples qui sont sous la recommandation du *khalif* général qui est le représentant du fondateur de la confrérie. Même si certains guides ont des milliers de *talibés*, ils se considèrent comme des talibés devant le *khalif*. Mais il faut préciser que cette notion de *talibé* ne peut avoir de sens que par rapport au Maître. Ainsi on parle de la relation Maître-disciple.

Dans la confrérie *mouride*, pour être un talibé, il faut signer un pacte d'allégeance appelé communément le *jebëlu*¹¹⁸. Cet acte se réalise à travers une formule que le *talibé* doit réciter devant son guide en ces termes : « Je me soumets à toi corps et âme ; je ferai tout ce que tu m'ordonneras et je m'abstiendrai de tout ce que tu me défendras ». Cet acte joue également un rôle pionnier pour le développement de la communauté sur tous ses angles et cet aspect n'est pas à négliger selon Chaïm PERELMAN et Lucie OLBRECHTS-TYTECA qui révèlent ceci : « Le jébëlu est donc une adhésion à un projet de développement du groupe et cette dimension doit être suffisamment prise en compte¹¹⁹ ».

¹¹⁷Entretien avec l'actuel *khalif* de Serigne Mbaye Diakhaté : <https://khdma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate.pdf> (Consulté le 23 Septembre 2023).

¹¹⁸ Pacte d'allégeance.

¹¹⁹ PERELMAN, Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA Lucie, « La nouvelle Rhétorique : Traité de l'argumentation », Paris : Presses POLLOCK, John, 1970, p. 24.

Cette relation *Serigne-talibé* est fondée par ce pacte d'allégeance constitue un élément fondamental dans le milieu mouride. D'ailleurs, on peut même dire que c'est la base particulière qui différencie cette confrérie des autres sur le plan économique¹²⁰. C'est pourquoi Guy Rocheteau dit : « La particularité du Mouridisme sénégalais est d'avoir de la relation de Maître à disciple le point de départ d'une satisfaction sociale à base économique¹²¹ ». En outre, sur le plan économique, le *talibé mouride qui était dara*, après sa formation, continue de participer financièrement aux différentes activités religieuses et sociales de la confrérie. Dans ce cas précis, le Khalif accorde plus d'importance à l'argent venant de l'activité agricole. Dans ce sens, Amade Faye pense que l'activité de la terre « est considérée comme une absolue priorité aussi utile (et nécessaire) à la vie de l'homme qu'à sa mort¹²² »

Quant au *talibé mouride*, il désigne toute personne qui accepte la voie de Cheikh Ahmadou Bamba. Donc à ce niveau, il n'y a pas de disparité de confrérie, d'ethnie ni de nationalité. Autrement, ce n'est pas seulement celui qui habite au Sénégal qui est un *talibé mouride* car la doctrine de Cheikh Ahmadou Bamba ne cesse de s'élargir dans le temps et dans l'espace. C'est la raison pour laquelle partout dans le monde où il y a des mourides, il y a un lieu appelé *Keur Serigne Touba*.

Enfin, le troisième chapitre de cette partie mettant en relief l'organisation politique et sociale montre que le Baol est un royaume récent qui reprend presque la même configuration que les autres royaumes qui l'entourent, en l'occurrence le Djolof dont il est issu.

La deuxième sous-partie, qui est subdivisée à son tour en deux parties (composition ethnique et la stratification sociale), met en lumière les différentes ethnies qui composent le Baol et comment les différentes couches sociales sont hiérarchisées.

Le troisième et dernier chapitre de cette première traite de l'organisation religieuse du royaume Baol. L'étude de ce chapitre était essentiellement axée sur deux éléments : le guide et le talibé et nous permis de voir les rapports étroits entre le talibé et son guide mais également le rôle de chacun.

¹²⁰ Par exemple, lors des cérémonies religieuses ou la construction des édifices religieux, chaque guide ordonne à ses talibés de donner une somme d'argent en guise de participation.

¹²¹ ROCHETEAU, Guy, « Mouridisme et économie de traite : Dégagement d'un surplus et accumulation dans une confrérie islamique du Sénégal », Dakar : O.R.ST.O.M., 1975, p. 2.

¹²² FAYE, Amade, *Le thème de la mort dans littérature seereer*, Dakar, NEAS, ACCT, 1992, p. 195.

DEUXIÈME PARTIE : CORPUS

Poème 1 : MURID DAFAY GAAW ...

1. Murid dafay gaaw¹²³ ba melni kuy naaw.

Loo wax mu ni waaw te dëkkees tès-tès.

Te bëgg sangam¹²⁴ ba fàtte boppam.

2. Te fàtte léppam nooy ne sunguf.

Woyof ni aw fel¹²⁵ di suufe bay

Mel ne dàll woo sol, du jékki bay raf.

3. Ku jog mu màggal, kuy mag mu sukkël .

Kuy ndaw mu yuugël, ëskéey jii jëf !!

Tay ban̄kiy tánkam, di sajj¹²⁶ loosam.

4. Di fonki maasam, du sàjji nit xef.

Du xëy bis ba jëme la ak moy

Te looko moy-moy du la moyuk sef.

5. Day melni ab néew ku mel nilee néew¹²⁷

Gisnaa ko fii daaw ba roy ko ¹²⁸man lëf.

¹²³ Est utilisé au sens figuré, il signifie être prêt pour agir.

¹²⁴ Quelqu'un qui a des comportements religieusement appréciés par la religion musulmane. Il prend le sens de guide religieux.

¹²⁵ Insecte volant.

¹²⁶ Baisser le regard devant son guide.

¹²⁷ Signifie un mort. L'auteur utilise ce mot pour montrer à quel point le talibé doit être soumis envers son guide.

¹²⁸ Veut dire imiter quelqu'un.

Poème 1 : UN MOURIDE DOIT ÊTRE RAPIDE

1. Un mouride doit être rapide comme si il volait.

Il doit être prêt à faire tout ce que tu dis et doit demeurer rigoureux.

Il doit être amoureux, aimer son guide

2. Et il doit s'oublier lui-même.

Il doit être une personne modeste comme de la poudre.

Il doit être soumis comme une chaussure qu'on a portée,

Il ne doit pas bouger devant son guide.

3. Il célèbre tout le monde, s'agenouille devant les grands hommes.

Il s'abaisse même devant un jeune. O ! Voilà les actes d'un mouride.

Il doit toujours plier ses pieds, baisser son regard¹²⁹.

Et doit respecter ses égaux. Il doit contrôler son regard.

4. Il respecte ses égaux jusqu'à il ne leur fixe pas son regard longtemps.

Il ne te provoque jamais et quand tu le provoques, il ne répond pas.

5. Il doit se comporter comme un mort.

J'ai vu quelqu'un qui a ces comportements

Et j'irai l'imiter pour lui ressembler un tout petit peu.

Que tout le monde l'accueille avec générosité.

¹²⁹ C'est l'un des actes qui différencient le talibé mouride par rapport à ceux des autres confréries. Selon la confrérie mouride, le talibé doit toujours se montrer inférieur devant son guide spirituel. C'est la raison pour laquelle à chaque fois qu'il voit son guide, il doit automatiquement se déchausser et ramper pour le saluer avec ses mains. Pour certains, c'est un degré fanatique élevé mais pour d'autre, c'est seulement une manière de donner l'autorité religieuse sa place.

Poème 2 : WEERU KOOR

1. Mbooloo¹³⁰ mi gan ñëw na tey, ñun ñépp nan ko dalal, Yaatal ko jublu
Ko ki mbég, may ko yitte ju rëy te weeru kooray ganug mboolem ku Yàlla soxal ¹³¹
Ñun ñépp war nanu koo may aajo léegi mu wéy

2. Ku muñ te farlu ci, day xëy benne tàggu la dem ba la'aki cant yu
Dóotul jeex koom¹³², aki may. Moo tedd moo tabe day ub bépp buntu bu bon
Di wubbi¹³³ bunti mbég ak yërmànde¹³⁴ tay feegi¹³⁵ moy.

3. Fasoo nanoo um di sellal fàwwu tay rafeetal ba xëy matal dog ko ak
kiy géléem'aki ñay. Yalla nan ko léemu bu wér sargal ko jox ko nganam ba xëy
ko gunge nu tàggo far dess'ak sunu way. Yalla nan ci am may yu rëy yoo
xam ne dóotuñu jeex te daq lem, daq suukër, daq ceeb aki lay.

4. Noo ngii di sàkku ci barkeem ak ñi gëm ñi ko wum ndollen¹³⁶
Lu àndul'akiy coonoo kiy tiis aki jay kooray njariñ moo diw yiw.
Waaye kenn du ko muñ kudul ku gëm Yàlla ak Yonnet ba séenu ca pay.

5. Ñun ñépp yal nanu am ay woorukaay aki yëf yu am njariñ ak ndogu
akiy xëdd fàww yu doy. Te Yalla na nuy woor a kay farloo ka xëdd aka dog
Ba xëy woreekki mbég ak saa beesì cant yu rëy.

¹³⁰ Un groupe de personnes.

¹³¹ Donner une importance peut aussi signifier armer un fusil dans certains contextes.

¹³² La richesse.

¹³³ C'est un mot qui signifie ouvrir dans le *wolof* ancien surtout dans le Baol et le Cayor. Mais le graphique change avec le *wolof* moderne, il s'écrit sans w et se prononce *ubbi*.

¹³⁴ Pitié.

¹³⁵ Protéger. Le poète l'utilise pour dire que le mois de ramadan nous protège, il nous empêche de faire des péchés.

¹³⁶ Un bonus de la récompense attendue.

Poème 2 : LE MOIS DE RAMADAN

1. L'hôte des gens est venu aujourd'hui, accordons-lui une importance.
Le mois de ramadan est l'hôte de tous croyants pieux¹³⁷.
Nous tous, nous devons lui donner une considération, car il va bientôt repartir.

2. Celui qui est courageux, n'a qu'à se concentrer sur lui
car un beau jour, il va te présenter ses adieux.
Il te laisse avec un panégyrique et une prospérité incommensurable.
Il est saint, il est solidaire et il ferme toutes les portes du mal,
En ouvrant celles du bien et de la pitié.

3. J'avais l'intention d'entamer le jeûne en me penchant dans une pureté et
De bon sens perpétuels jusqu'à la fin du ramadan.
Que Dieu fasse qu'on l'accueille, l'honore durant son séjour
Jusqu'à l'accompagner pour son retour.
Que Dieu fasse que nous ayons des récompenses infinies et
Qu'elles soient plus agréables que le miel, le sucre et même le riz.

4. Nous souhaitons sur ses merveilles et sur ceux qui croient ce qui l'a jeûné
Un bonus de la récompense sans malédictions. C'est cela la piété.
Ce mois renferme des intérêts incommensurables. Mais seulement ceux
Qui croient en Dieu et son prophète vont à la résistance de le jeûner.

5. Que Dieu fasse que nous ayons tous ce dont on a besoin pour jeûner¹³⁸
Le ramadan et d'importantes choses suffisantes pour toutes les ruptures
Durant le mois de ramadan.
Que Dieu fasse nous ayons tous le courage de jeûner et
Qu'un jour nous rompions avec satisfaction.

¹³⁷ Dans ce passage, le poète rappelle de manière plus ou moins implicite la posture de son guide vers le mois de ramadan. Il y insiste beaucoup car son maître accordait une importance capitale à ce mois béni. Il (le guide) avait non seulement écrit *Ya xayra dayfin*, un poème qu'il consacre ce mois mais il le jeûnait dans des conditions précaires durant son voyage entre les mains des blancs. Donc ce poème de serigne Mbaye Diakhate n'est que la reproduction du poème de son guide en langue *wolof*.

¹³⁸ Il faut rappeler qu'à cette période, les conditions de vie n'étaient pas favorables, surtout en campagne.

Poème 3 : MAN BAMBA DOYNAMA

1. Man Bàmba doyn nama, doynloo naa ko.

Dootu ma fab tééré¹³⁹ aki maxtum aki ndomboy pèrèg¹⁴⁰,
Di ko sol ko xam ne bëgg na gàllaaj ak alal aku nit.

2. Na dal di jóg tàbbi géttam gii, te moo di ndigël.

Ki sàmp gétt gi, day wër gétt gi ka fegal Bëyam yi lor.
Waaye bëy wuy génn lëf di ko jël.

3. Xarit yërël rëbb baa ngii xëy soxug fetalam,

Jóg rombu gétt gi wéy, dem yooti rab wa fetal
Xam ngee li tax rëbb bee jóg rombu gétt gi wéy Di weesu bëy yii,
Li muy gis sàmm bee ko waral

4. Li tax mu jóg weesu bëy yii,

Tàkki tééré taxul li tax mu dem rayi rab wee.
Ñàkki tééré taxul am sàng a tax bëy wi deewul.

5. Ñàkk sàng a waral rab yii ne jàñ-njañ¹⁴¹

Te ken neewul ki ray lu waral ?

¹³⁹ Gris-gris. A travers ce mot, le poète montre comment les hommes croyaient les gris-gris avant l'arrivée de l'islam.

¹⁴⁰ Biceps.

¹⁴¹ C'est un mot qui signifie être épuisé. On l'utilise le plus souvent pour montrer que la personne ne peut plus se tenir debout. Dans ce poème, l'auteur l'utilise pour parler de la mort de l'animal sans protection contrairement à celui qui est sous la protection du berger. Le berger représente ici le guide et l'animal, le talibé.

Poème 3 : BAMBA ME SUFFIT

1. Moi, Bamba me suffit et je lui fais confiance.

Je ne vais plus utiliser des versets pour me protéger,

Ni porter des gris-gris sur les biceps.

Celui qui veut se protéger et être riche en même temps,

Il n'a qu'à aller créer sa bergerie, c'est ça l'ordre.

2. Celui qui a créé sa bergerie, il sillonne les environs pour la protéger.

Ses chèvres ¹⁴² sont sous sans protection mais quand

Elles échappent, elles seront capturées par d'autres.

3. Mon ami, regarde le chasseur a armé son fusil,

Il va traverser la bergerie et aller à la recherche de sa proie.

Est-ce que tu sais pourquoi le chasseur à dépasser la bergerie,

Dépasser les troupeaux ?

Parce qu'il y a la présence du berger.

4. Ce n'est pas le fait que le berger ait porté des gris-gris,

Qui fait que le chasseur a dépassé sa bergerie.

Le fait qu'il a tué l'animal de la brousse,

L'absence des gris-gris ne l'explique pas non plus.

5. Le bouc est à l'abri du danger, c'est pourquoi

Il reste vivant et l'animal de la brousse ne l'est pas

C'est pourquoi il a été tué par le chasseur et

Personne ne se posera la question pourquoi on l'a tué ?

¹⁴² Il utilise le mot « chèvres » parce qu'ils font partie des animaux domestiques que l'on contrôle difficilement. Serigne Diakhaté veut montrer comment les personnes qui ne se sont soumises à aucune autorité religieuse vont se perdre.

Poème 4 : BASTUL LA BON..

1. Bastul a bon bu dee taxaw Seytaane daaldi.

jog taxaw ne jongamaa jogal taxaw naxle ma gaa yi bey aaréen¹⁴³.

Mbooleem murit bu bay aaréen waxtu wu dee làpp¹⁴⁴ aaréen.

Xel ma ne lapp¹⁴⁵ ci jigéen ku farluwul sa lépp neen.

2. Jongama day jaayoo ka jaay murit bu jog mu ne ko kaay

Tàkkal kookug laxasaay ak yitte muy niru jigéen.

Jigéen a bon ci ab murit moo gëna bon ci ab murit lépp lu bon ci ab murit.

Yaw bu ko séenu bu ko séen ku jox jigéenam la mu laaj xañ sëriñam la mu ko laaj.

3. Ku xañ sëriñ nag la mu laaj réeccu¹⁴⁶ ko gaa yi déggleen.

Murit da daa wut sëriñam tey daw lu dul ab sëriñam.

Ba Yàlla jox kob sëriñam ak njariñam mu boole leen.

Wut léena wut seen ub sëriñ moo gën di foo ka wut njariñ.

4. Ab sëriñ ay joxey njariñ tey ak ëllëg ndem du leneen.

Ku muñ te sàkku sab sëriñ te baña wut lenn ni njariñ léegi nga gis léppi njariñ

Jog di la wut laxasuleen kon xam ne kii la deefi wut léppi da laa mujj di wut.

Loo soxla am te doo ko wut amleen ni yitte, yewwuleen.

5. Ku bëgga muccu jariñu day looru ngir ku jariñu looru na doora jariñu

Ag dëgg a ngii te bir na leen ku bëgga dem day awu yoon.

Koo xam ne kii awul u yoon mbiram dafay dënnoo ka xiin

Waaye du gis lu dul ngëléen.

6. Ku joxewul deesu ko jox. Lu ñu jiwul du mana sax.

Ku naxewul dee fu ko nax yëgleen ne gaa yi bey areen.

¹⁴³ Signifie arachide mais en *wolof* moderne on utilise le plus souvent le mot « *geerte* ».

¹⁴⁴ C'est un mot peul qui signifie frapper. Il est utilisé ici pour séparer les grains d'arachides et la paille au moment des récoltes.

¹⁴⁵ Phonologiquement on a le même son avec *làpp* mais ils ne signifient pas la même chose. Le mot *lapp* veut dire porter essentiellement tes pensées sur quelque chose ou quelqu'un.

¹⁴⁶ Regretter.

Poème 4 : QUE LA BASCULE EST DANGEREUSE !

1. Que la bascule est dangereuse ! Au moment de la pesée, le diable est prêt pour agir.

Et demande à la jeune fille de se préparer pour qu'elle l'aide à tromper. Pour tout mouride qui cultive de l'arachide, si, au moment où il doit faire ses récoltes, toutes ses pensées portent sur la femme, il faut qu'il prenne garde, sinon ses efforts seront réduits au néant.¹⁴⁷

2. Durant cette période, les belles filles vendent et se vendent. Lorsqu'elles voient le jeune mouride, elles le côtoient avec leurs caprices de fille. Pour que ce dernier les sorte de sa situation minable. Que la femme est mauvaise pour un mouride ! Elle est la plus dangereuse pour toute autre chose pour un mouride. Toi, [mouride] n'essaie pas de l'apercevoir ni de la regarder.

3. Celui qui satisfait la demande de sa femme, prive son guide de ce qu'il lui doit
Celui qui prive son marabout de ce qu'il lui devait, il regrettera son acte. Écoutez !
Le mouride cherchait son guide et se méfie de tout ce qui ne l'est pas jusqu'à Dieu lui conduit vers son guide et ses récompenses ensemble, travaille le maximum possible pour votre marabout. C'est mieux de chercher à jouer avec des choses futiles. C'est le marabout qui te donne des choses intéressantes pour aujourd'hui et demain.

4. Celui qui a enduré et cherché son guide sans tricher, il verra bientôt des récompenses venir à lui. Ayez la persévérance et réveillez-vous ! Celui qui applique ces conseils, aura ce dont il a besoin sans fournir beaucoup d'efforts. Il aura tout ce dont il a besoin à sa disposition, ses désirs se réalisent sans quête. Donc réveille-toi et prépare-toi.

5. Celui qui veut être sauvé et récompensé doit se sacrifier pour servir.

Voici une vérité que vous connaissez tous certainement.

Celui qui veut parvenir doit emprunter le bon chemin. Celui qui ne marche pas sur le bon chemin, ses affaires seront comme les nuages et les tonnerres sans pluie, il ne verra qu'un vent poussiéreux.

6. Celui qui ne donne pas, ne doit rien attendre des autres.

Celui qui ne trompe pas, n'est point trompé.

Soyez avertis, vous, cultivateurs des arachides.

¹⁴⁷ Dans cette partie introductive du poème, l'auteur utilise un champ lexical qui nous renvoie sur le temps (même si c'est imprécis) et l'espace, dans lequel vivaient les mourides. Il s'agit de l'époque traditionnelle en campagne. Durant cette période des récoltes, ceux qui étaient dans les villes, ils rejoignent les campagnes pour aider les campagnards sur la finition des travaux champêtres et à leur retour, on leur donnait des sacs d'arachide, de mil, de maïs et de niébé. Mais parmi ces hôtes appelés traditionnellement milieu en *wolof guméen kat*, on y comptait plus de femmes que d'hommes.

Poème 5 : NDAXAM BAMBA YAA JAR SONNAL BA DEE

1. Ndaxam Bàmba yaa jar di sonnal ba dee ludul jog liggéeyal la xaw
Nay araaam te fas naa la yéene liggéeyal asal liggéeyub ngërëm¹⁴⁸.
Bu doy kepp yéem kudul yaw yeeyoowul liggéeyub ngërëm.
2. Te kat maa la wax lii yëgal lóolu « Daam ¹⁴⁹» da nga set setal,
Te jag nag jagal te am nag amal, sa jëf matal a jéem te man jéem.
Ma def sa jëf yii ma jis damay jéema doon sab gewël, doon sa jaam.
3. Ma jog nag te wayalaati ndax ab gewël bu lay way ku jog dal di feesal jibaam.¹⁵⁰
Kulay way du bon, kulay way du rus kulay jomba way lee mu xëy mel ni mbaam.
Ku doon sab gewël dal di am ay gewël¹⁵¹ yu koy dox di way akay topp.
4. Da ngay sëq ay may di jox sab gewël te boodee may it sab gewël doo ko leem.
Mayeb junni ak mayeb tànk a yem fi yaw mii, falàng¹⁵² nu ginaar ak gileem.
Ginaar ak gileem ak fas ak gepp jur jëwoo ko jëwoo yit murid yii di raam.
5. Te jaaxal nga goor ak jigeen ak mag ak ndaw ak jinne ak njuuma doo maase maam.
Da ngay ndey di baay ak nijaay¹⁵³ ak sèriñ di maam ak xarit te gën leneen « Daam ».
Da nga a yar sa bopp te yar kepp nitte yaa tax ba ken dootu wax kenn « naam¹⁵⁴ ».
Yar ak kersa ak maandu ak not bakkan akug tab¹⁵⁵ nga jiitoo ku jox Yàlla njaam.
Ku def tay ludul jog te dal lay dawal ba am say ngërëm ma ngay def araaam !

¹⁴⁸ Avoir l'agrément de ton guide.

¹⁴⁹ Un des surnoms de *Serigne* Touba.

¹⁵⁰ Poche.

¹⁵¹ Griot.

¹⁵² Repousser.

¹⁵³ Le grand ou le petit frère de ta mère.

¹⁵⁴ C'est une des manières de répondre religieusement à une personne qui t'appelle. Il peut signifier « oui », c'est la même chose que « *labayka* », ce sont des mots d'origine arabe. Selon le poète, avant l'arrivée de son guide, les personnes ne connaissaient pas certains comportements religieux. C'est à son arrivée que la mentalité des aspirants change jusqu'à changer la manière de répondre.

¹⁵⁵ Généreux.

Poème 5 : C'EST BAMBA QUI MÉRITE UN TRAVAIL HARASSANT

1. C'est Bamba qui mérite un travail harassant.

Celui qui ne le fait pas, a presque commis un mauvais act.

Je me porte volontaire à travailler pour toi-même si mes actions seront minimales pour avoir ton agrément. Et cela, personne d'autre ne le mérite.

2. Je vous le jure, le généreux, que vous êtes un saint, vous êtes un formateur, un riche.

Vos actions sont incompréhensibles. Je ne peux pas suivre vos pas, mais je serai votre griot, votre esclave.

3. Je vais donc chanter vos éloges, car ceux qui le font, seront récompensés.

Celui qui vous chante, ne sera jamais éhonté, ni perverti.

Mais sera seulement honni, celui qui ne le fait pas.

Ton chanteur sera chanté, et il y aura des gens qui le prendront comme idole¹⁵⁶.

3. Vous êtes généreux envers votre griot et vous lui donnez des biens inestimables.

Vous ne différenciez pas 5000 f et 5f, il nous donne donc des coqs et des chameaux.

Et pourtant sa richesse (coqs, chameaux et chevaux), ne l'intéresse guère.

4. Vous as étonné hommes, femmes enfants les jjiins et les fantômes.

Vous n'avez pas d'égal.

Vous êtes un père, une mère, un tonton, un guide et un grand-père, et vous êtes meilleures qu'eux, Dam.

5. Vous vous êtes auto-éduqué avant et éduquez ceux qui vous entourent, vous êtes généreux.

Votre politesse, votre discrétion et votre résilience sont vos qualités qui vous mettent au dessus de tout le monde.

Marcher sur la voie d'un érudit autre que la vôtre, c'est tomber dans l'égarément.

¹⁵⁶ Le poète ne se présente pas ici comme un *talibé* devant son guide mais plutôt un griot devant son roi. Comme nous l'avons remarqué, il y a beaucoup d'exagérations à titre comparatif qui mettent son roi au-dessus de tout le monde. Ainsi donc, le poète se plonge entièrement dans le lyrisme pour qualifier son guide. Cela peut se comprendre dans la mesure en ce sens que traditionnellement le rôle d'un griot est de faire les éloges de son roi, parfois en parlant de sa bravoure ou celle de ses ancêtres. Mais contrairement à *Serigne Mbaye Diakhaté*, il fait les éloges de son sans faire recours à la bravoure ni à l'histoire des ancêtres de son guide.

Poème 6 : MURID DĒGG BUL MER

1. Murid dĕgg¹⁵⁷ bul mer te bul jàpp¹⁵⁸ mer mer ak jàpp mer.

Day alak ab murid, mereel say ayib, gĕrĕm sab sĕriñ.

Te daw nemmatam nag ba am say murid.

2. Te neexal dereet, ku neexul dereet, du am ay ngĕrĕm du am ay murid,

bàyyil jom ngirub rĕbb day ñàkk jom ba jam doora am jom te rĕbb ay murid.

Jom ak jikko ak fulla yii yatt a bon jigul rĕbb ak ub dag jigul ab murid.

Ku am yatt¹⁵⁹ yii du am yatt yii ngĕrĕm, bàrke, wĕrsĕg¹⁶⁰; yĕgal yaw murid.

3. Defal ndànk tey waaf akay daw ba jam bariy jikko kat moodi gàkk ub murid.

Di am fulla ak jikko ak jom ba tax sa rab wii di raw yaw lu jar lii murid.

Di sàggan di sàggan ba saw rab di raw nga waat ug ndawal yaw moyul lii murid.

Digal naa la aw yiw te man lii ma war defal lii ku def lii di ngĕn jiy murid.

4. Defal boo defee ma def boo deful ma def tey digal man beneen ub murid.

Te kat sant naa la gĕrĕm naa la yit damaa bĕgg ngay jiitu bépp ub murid.

Duyal naa la ndab laa ngi nii boo yanoo te tuuroo ko am bàrke am say murid.

¹⁵⁷ C'est un mot qui veut dire « vérité ». C'est la racine du mot « dĕggu » qui signifie « être véridique »

¹⁵⁸ Cela signifie la colère mais le poète veut dire ici qu'un mouride ne doit pas se fâcher contre son semblable.

¹⁵⁹ C'est un mot qui signifie « trois » mais en *Wolof* moderne on dit : « ñat » pour dire trois. Cela peut signifier également « yatt » (bâton en *Wolof* » et « yatt » (faire un trou ou mouler) en milieu *laobé*.

¹⁶⁰ C'est un mot qui peut signifier approximative la « chance » mais c'est plus que la chance. Dans ce contexte, il veut dire la richesse la « richesse ».

Poème 6 : UN VRAI MOURIDE NE DOIT PAS ÊTRE COLÉREUX

1. Un vrai mouride, ne doit pas être coléreux ni rancunier.

Car être coléreux et rancunier rend maudit l'aspirant.

Sois coléreux contre tes défauts et rend grâce à ton guide spirituel.

Cherche ce qui le rend heureux jusqu'à avoir tes propres disciples.

2. Sois modeste envers lui et soumis, car celui qui n'est pas modeste

Et soumis, n'aura pas l'agrément. En effet, tu dois abandonner la fierté parce qu'un chasseur ne doit pas être orgueilleux jusqu'à avoir sa proie. Et un bon mouride est un chasseur.

La fierté excessive, un mauvais comportement et la morgue, celui qui a ces trois,

N'aura pas ces trois : la grâce, la richesse et la chance.

Soyez conscient de cela, mouride.

3. Toi (chasseur)¹⁶¹, sois attentionné, posé et patient jusqu'à tirer sur ta proie.

C'est seulement avoir plusieurs vices qui sont un défaut pour un aspirant.

Celui qui a la morgue, accompagné de mauvais caractère et la grande fierté, il va voir sa proie l'échapper. Comment peut-on en arriver là. O ! Mouride !

Si tu es paresseux et inconscient, tu verras ta proie t'échapper, ainsi que ta nourriture.

Ce qui m'incombe est de te conseiller afin que tu sois pieux.

Celui qui applique ces conseils, sera le meilleur mouride !

4. Un mouride doit agir sans conditions et sans attendre la réaction de personne.

Je te remercie d'avoir accepté mes conseils.

Je veux juste que tu sois devant de n'importe quel aspirant.

Voici un récipient chargé de merveilles, porte-le sans gaspiller le contenu et la chance te sourit comme tout bon aspirant.

¹⁶¹ L'aspirant est comparé à un chasseur. Selon le poète, le chasseur est quelqu'un qui recherche quelque chose et pour l'avoir, il doit être patient et attentionné. En même temps, l'aspirant qui cherche la grâce de son guide, doit se revêtir des mêmes comportements du chasseur.

Poème 7 : SĒRIÑ BI YAW NA NGA NU MAY, NGIR YALLA AK YONEN BA TAY,

1. Sĕriñ bi yaw na nga nu may, ngir Yàlla ak Yóonen¹⁶² ba tay,

Xam-xam bu nuy fegal i moy, fàwwu ak a boolee ki ndigël! Amiin.

Ngir nit lum xam-xam te bawul, li Yàlla mii teere¹⁶³, deful,

Li Yàlla mii digle¹⁶⁴ asal, Feruli ijji sax dalul!

Ku dem ci ab ja xamub dĕrĕm¹⁶⁵, du la jariñ, amub dĕrĕm,

Moo lay jariñ, moo tax ku xam.

2. Te jĕfewul xamul amul! koo seeru xam na ab dĕrĕm, ba noppi tey wutub dĕrĕm.

Doo gis ku doylloo xamub dĕrĕm, waliis wutub dĕrĕm, wutal! Kem li nga

jĕf rekk nga xam, kem li nga am rekk nga xam, li nga jĕful du li nga am.

Du li nga xam yewwul jógal ! Doonte dangaa xamoon ba xam, la Yóonenub¹⁶⁶

Yàlla ba xam, ak la malaaka yepp xam, te jĕfewoo lĕf nga xamul !

Doonte dangaa jĕfit ba jĕf, la Yonentub Yàlla ba jĕf, ak la malaaka yepp jĕf,

Te sellaloo, lĕf nga jĕful!

3. boo sellaloon it jepp jĕf. Te xamagoo na deefi def,

Ēllĕg sa yĕf yile nga jĕf, kon it sa xel warul dal! Àddina ag dex la gu xóot,

ku tàbbi nag ci dex gu xóot, te gennagul nay ree bu tuut, Ba genn mucc te labul!

Kepp ku dex gile ronu, bul beg ci gaa yi lay ronu, Ngir beg ci gaa yi lay ronu,

dana waral lab ak labal!

¹⁶² Un envoyé.

¹⁶³ L'interdit différent de « tere » qui peut signifier « gris-gris » mais également un livre en *Wolof*. Par exemple on dit : « tere alquran » pour dire le « le livre coranique ».

¹⁶⁴ Le pardon

¹⁶⁵ Le sens premier veut dire 5f mais il est utilisé ici pour dire l'argent dans sa globalité.

¹⁶⁶ Un envoyé de Dieu.

Poème 7 : O ! NOTRE ÉRUDIT DONNEZ UNE CONNAISSANCE

1. Ô notre érudit, accorde-nous une connaissance qui nous orientera

Vers le droit chemin au nom de Dieu et de son prophète.

Mais ta connaissance, aussi riche qu'elle soit,

Si tu ne laisses pas les interdits, saches que tu es analphabète¹⁶⁷.

La connaissance d'une chose seulement n'est pas suffisante,

Il faut la pratiquer pour bénéficier de son importance.

2. Celui qui ne pratique pas ne connaît rien et il n'a rien aussi.

Tu ne pourras récolter que ce que tu as semé¹⁶⁸.

Même un saint qui ne met pas à l'épreuve sa connaissance,

Il ne connaît rien.

Même si tu travaillais comme un prophète voire même comme un ange,

Si tu n'as pas une pureté d'âme tu n'as rien fait.

3. N'aies pas l'esprit tranquille tant

Que tu ne saches pas si tes actes sont bons ou pas¹⁶⁹.

Dans un fleuve profond, l'homme ne doit pas arrêter de nager

Tant qu'il n'y sort pas saint et sauf.

Ne sois jamais ébloui par les spectateurs devant le fleuve.

¹⁶⁷ Est utilisé au sens d'une personne qui se réclame d'être un sage alors qu'il n'est pas dans le chemin spirituel.

¹⁶⁸ C'est la mise en œuvre des connaissances qui donne l'importance de ce que vous avez appris. Cette même idée est aussi défendue par le guide du poète qui dit que la personne, quel que soit son degré sagesse, si elle ne le met pas en œuvre, est comme un âne qui transporte des livres sacrés.

¹⁶⁹ C'est une manière de dire que la personne doit toujours avoir peur de ses actes, qu'ils soient bons ou mauvais. Ce comportement lui permettra de ne jamais oublier son Seigneur.

Poème 8 : MA JOG CAW UB YAR ...

1. Ma jog caw¹⁷⁰ ub yar ku amul ub yar ku amul ub yar mata caw ub yar.

Koo xam ne loo wax mu teg ca ay wax weddee ko say wax ngay muñ akay mer.

Moo ana teggiin ak yoonu teggiin ak waxi teggiin ja daa jubal mbir.

2. Foo waxe as mbaat nu teg ca as mbaat su bon su tax mbaat soose nga wax far¹⁷¹.

Teggin a ngiy jooy ñoñam a ngiy jooy yalla na ñu far jooy yepp ak sunuy lor.

Tey foo waxees lëf nit wax ca as lëf te du ca wax lëf.

3. Lu dul dangay nar du la ni nar¹⁷² nga du la ni fen nga.

Yaw waaye gis nga sa wax ja muy cor.

Ndaw¹⁷³ dootu jox jër¹⁷⁴ mag ndaw dootu rus mag.

4. Day dog nawug mag xañ kob céram far.

Moo tax ba fan yi gàtt te may yi tuuti te moy yi kër-kër.

Teggiin a lay may gudd fan ak way.

5. Ak jàmm akug doy moo lay may ug jur.

Teggiin a gën yaay te moo gën it baay moo gën bariy gaay jàpp ko yaw yor.

Moo mata taqool moo ëppa tàggool day not akay mool te du caw ab yar.

¹⁷⁰ Fouetter pour éduquer.

¹⁷¹ C'est un mot qui signifie ici effacer mais il peut signifier dans d'autre cas « rendre plus ou moins compact un liquide ».

¹⁷² C'est un mot qui signifie *mentir* en *Wolof* traditionnel par signe de respect mais en *Wolof* moderne, on utilise « fenn » pour dire « mentir ».

¹⁷³ C'est un mot qui veut dire peu mais il prend ici le sens de « l'enfant » pour dire que les enfants ne respectent plus les personnes âgées.

¹⁷⁴ Il signifie ici le respect mais dans d'autre cas il peut signifier les membres du corps humain.

Poème 8 : JE M'EN VAIS DONNER LE FOUET

1. Je vais me lever et fouetter celui qui n'a pas une éducation.¹⁷⁵

Car celui qui n'a pas une éducation mérite d'être fouetté.

Celui qui, à chacun de tes propos, oppose ses propres paroles,

Seulement pour rendre tes propos mensongers, et te rendre résigné et enragé à la fois.

Où se trouve la bienséance ? Où se trouve la voie de la bienséance ainsi que les comportements moraux qui évitaient les conflits ?

2. Quand tu lui adresses une parole, il y ajoute une autre très mauvaise qui rend la tienne fausse.

Aujourd'hui, la morale se dégrade, ses semblables se désolent.

Que le bon Dieu fasse que leurs larmes effacent tous les péchés et les malédictions.

3. Aujourd'hui, quand tu parles, on y ajoute autre chose qui ne fait que rendre tes paroles caduques. Il ne te dit pas ce que tu dis n'est pas vrai,

Ni tu mens mais tu vas te rendre compte qu'il te pousse à ce que tu te démentes.

L'enfant n'a plus de complexe, ni de respect envers les adultes.

4. Il efface tout lien de parenté pour que ce dernier n'ait plus une part

De responsabilité envers lui. C'est pourquoi leur durée de vie est maintenant très limitée

Ainsi que leurs chances et en plus ils font beaucoup de péchés. C'est le respect qui te donne une longue vie.

5. Avoir le respect est meilleur que se vanter de ton père ou de ta mère et avoir plusieurs amis. Cultive le respect en toi.

C'est le respect qui mérite d'être considéré comme ami et non comme ennemi.

¹⁷⁵ Il parle de l'enfant mal éduqué. La mauvaise éducation des enfants est la source de la dégradation des mœurs.

Selon l'islam dans lequel le poète tire son inspiration, il recommande la soumission. À cet effet, l'enfant qui est au bas de l'échelle selon l'organisation hiérarchique religieuse, doit être toujours soumis aux grands.

Poème 9 : KUY DUNDU BUM FÀTTE DEE

1. Kuy dundu bum fàtte dee. Nay jëf tay jëf lu rafét¹⁷⁶
kon bis bu dee malaaka yi aksi naa ko bégël¹⁷⁷.

2. Lu tollu ne aljana deful jëf ba jëf lu ko jar.
Te moona déful moyite bay moy¹⁷⁸ lu jar tégou xal.
Moy Yàlla moo mata daw¹⁷⁹ ak toppu moo mata wuut.

3. Lee moodi yoonu ndigël¹⁸⁰ lii moodi yoonu¹⁸¹ musël.
Kuy roy na roy waaju xam tey toppu moo mata roy¹⁸².
Ku roy kudul kilé loo am kat na sedd¹⁸³ sa xol.

¹⁷⁶ Ce qui est beau à voir.

¹⁷⁷ Rendre joyeux.

¹⁷⁸ C'est un mot qui veut dire tergiverser. L'auteur l'utilise pour dire que rien sur terre ne vaut tergiverser la recommandation divine car tôt ou tard, tu seras devant Lui.

¹⁷⁹ Le sens premier du mot veut dire « fuir » mais, dans ce contexte, il signifie poursuivre.

¹⁸⁰ Recommandations.

¹⁸¹ Chemin.

¹⁸² Imiter. C'est un mot qu'on utilise par en *Wolof* pour distinguer qu'un outil qui est original ou non.

¹⁸³ La fraîcheur.

Poème 9 : N'OUBLIE PAS LA MORT

1. Toi le vivant, n'oublie jamais la mort.

Agis de telle sorte que tes actions seront appréciables.

Celui qui agit de cette manière, le jour où il sera mort, sera accueilli

Et régalé par les anges.

2. Avoir le paradis et ses merveilles, veut travailler toute la vie.

Mais si tu fais le contraire, tu seras à l'enfer avec des regrets.

Cherchez le chemin de la droiture, vous serez récompensés par Dieu

Et le paradis sera votre demeure éternelle.

3. Voici les ordres pour celui qui veut réussir sa vie et être récompensé à l'au-delà.

Celui qui imite, il doit imiter la personne dont les actions sont bonnes

Et qui suit en même temps les recommandations divines.¹⁸⁴

Celui qui imite une personne autre que celui-là, il n'aura que des regrets.

¹⁸⁴ Ces paroles du poète rappellent aux aspirants ce qui il faut imiter et ce qu'il faut imiter en lui. Ces idées du poète convergent avec celle de Molière qui dit que : « Quand sur une personne, on prétend se régler, C'est par les beaux côtés qu'il lui faut ressembler ».

Poème 10 : JIGEN

1. Jigéen bu dee sëy¹⁸⁵ ci kër tey bëgg sëy ba di neex nay muñ. Te sax ci ndigël tey tontontu lu neex tey fóota kay toggukay ree. Tey waxam bañ-a neex baatam di jëm suuf ta bum jekki tawatt aka jeex .Tey xëy di xeeñ ta nangò ñakkiy yëf-am tee sawar¹⁸⁶.
2. Tee Bayyi ku naa mane maane ba du neex tey buub këram
ba mu sett buub kër sèriñ ba mu sett. Raxass ndabam ba mu sett muy daw xulòo a kiy xeex.
3. Tey jog sa njël¹⁸⁷ wal te duy mbandam ya bët sora set mu gaawtu laax rajji fobb nakkay ndaxam ne sareex tey muuru tey baña merr tey sàmmu sàmmu bu werr.
Tey jàppi tanjam ci kër ga kon sëyam dina neex.
4. Tey gàttaluw lammiñam tey wanni merram kër màtti néenla te boo koy mooñ
Mu xëy ni mereex sey katt yi sey baa ngi kuy sey tee doo seyeenii.
Loo am ëllëg nala doy lo degg it na la neex.
5. Jigéen balaa baax nangò¹⁸⁸ dem dagga¹⁸⁹ tey rooti tey togg jox sèriñam balaa tilim fòoti
Lewat nangò yor njabootuk kër ga yaatu ci gane.
Tee mukk a mukk ba buy neex guur ga muy nootee.
6. Tee neexu laamiñ woyaf mbirr toy bay saf-u xob tey buub ëtt ba ak këram ga tey nangò bootee te def mbañam rus tee lamboo kersa¹⁹⁰ sawar mana muñ tey doomi soxna bu wér fum sey ñu yokkoti sawar yaru am xel loo ko yònni mu daw.
7. Tey jekki neegam¹⁹¹ balaa dem fenn tàggoo, tey noppi tey muuru tey lamsal jegeb sèriñam.
Tey nëbbu jàmbur ña tey wax ndànk tey wootee rafet rafet jikkotey set ràcc xar kanamam.
Tey soccu tey ree kanam gay melni luy wootee bis bu aayee fonk ak toggam di neexal lu ñam¹⁹².

¹⁸⁵ Le mariage différent de sey comme nom de famille.

¹⁸⁶ Endurante.

¹⁸⁷ L'heure durant laquelle les femmes se levaient pour piler le mil qu'elles doivent utiliser pour préparer le repas. Il désigne aussi la dépense que le mari doit à sa femme.

¹⁸⁸ Accepter.

¹⁸⁹ Grenier.

¹⁹⁰ Se vêtir d'un bon comportement.

¹⁹¹ Signifie « sa chambre », c'est un dérivé du mot « neg » qui signifie « chambre ». Cela peut signifier aussi un comportement « sadique » ou « violent ».

¹⁹² Le sens propre veut dire « goûter » mais il peut également signifier « aliment ».

Poème 10 : LA FEMME

1. Si une femme est dans son ménage et veut être en paix, elle doit être endurante, suivre les ordres et répondre de manière courtoise. Sa voix doit être douce et ne doit pas tomber malade ou maigrir d'un coup. Elle doit toujours sentir bon, accepter de perdre ses affaires¹⁹³ et être active.

2. Elle doit cesser de confirmer ses dires¹⁹⁴ car toute femme qui dit c'est moi qui ai dit n'aura pas un ménage heureux. Bien faire la vaisselle, éviter les disputes et les bagarres. Elle doit se réveiller tôt, faire le mil, remplir ses récipients avant l'aurore. Elle doit se voiler, ne pas se fâcher et être bienveillante, rester dans sa maison. C'est ainsi que son ménage sera heureux.

3. Elle doit tenir sa langue et dissimuler sa colère. Elle doit se lever toujours très tôt pour préparer la cuisine. Une bonne femme doit accepter d'aller au marché, puiser de l'eau, Cuisiner pour son mari mais aussi laver ses habits avant qu'ils soient sales.

4. Elle doit être douce, accepter tous les membres de la famille et être ouverte aux hôtes. Elle doit parler de manière agréable, être modeste sur tout comme une feuille. Elle doit nettoyer sa cour, sa maison et accepter de porter (son enfant) au dos. Elle doit être pudique, active et endurante. Elle doit aussi avoir une bonne mère, ainsi, où qu'elle soit, elle sera honorée. Elle doit être respectueuse et intelligente, être toujours prête pour les commissions.

5. Elle doit prendre soin de sa chambre et demander la permission avant de sortir. Elle doit se taire, se voiler, être proche de son mari et ne doit pas regarder avec insistance. Elle doit se faire belle, avoir un bon comportement, être propre mais surtout ouvrir son visage¹⁹⁵. Elle doit nettoyer ses dents, sourire et rendre son visage accueillant.

6. Quand c'est son tour, elle doit bien gérer son repas. Si elle entre dans la chambre de son mari, elle doit porter ses pagnes. S'enduire de son eau de Cologne et bien se préparer. Elle doit masser et embrasser son mari s'il est présent. Être sous ses ordres et répondre par nom de son mari s'il l'appelle. Elle doit donner et tout dire à son mari,

Et vite se repentir si elle est en tord

7. Toute femme qui est comme je viens de le décrire est une bonne épouse

Et je jure que son enfant sera béni.

¹⁹³ Elle doit accepter de perdre ses affaires pour le bien-être de l'autre.

¹⁹⁴ Le poète veut dire par que même si la femme est fautive devant n'importe quelle situation, elle doit faire preuve de soumission, elle ne doit pas quereller avec son époux.

¹⁹⁵ Selon la tradition africaine, le rôle de la femme est de rester à la maison. C'est elle qui doit accueillir toute personne étrangère, raison pour laquelle le poète dit qu'elle doit toujours se montrer joyeuse. C'est un des comportements qui cache les problèmes conjugaux.

Poème 11 : SĒRIÑ BI AAYE NA JĒW, YONEN BA AAYE NA JĒW

1. Sëriñ bi aaye na jëw yonen ba aaye na jëw.
Te Yàlla aaye na jëw ngir jëw dafay alake¹⁹⁶.
Jëw mii dafay joxe ay bon-bon di récci¹⁹⁷ ngëm¹⁹⁸ it.
Luy récci ngëm di joxe ay bon-bon dafay alake.

2. Ku dib jullit lum bon bon, bul ko jëw bu ko
yab ab ub jullit jëw ko day suufel¹⁹⁹ akay alake.
Ku dolliwul sab Iiggéey it bul ko faf joxe des
Te fab sa dagga di lokkat mbir²⁰⁰ la muy alake.

3. Jullit²⁰¹ bu dee jëw morom um jullitam dafa dof
Ngir jàpp saw yiw di jox nit dof la koy alake.
Doo gis ku yewwu ku am xel mukk muy jëw aw nit
Ku yewu gistee ko muy def mukk luy alak.

4. Sëriñ bi moo yewwu yal nan yee ba dootunu def jëw
ak lu koy nuru sax ak lenn luy alake.
Sëriñ bi deefu ko gis muy jëw te nànguwul it
Ku jëw kilee dib sëriñ moo feg lu daa alak.

¹⁹⁶ Cela veut dire rendre maudit. C'est par suffixation qu'on forme le mot « Alku » pour dire telle ou telle personne est maudite.

¹⁹⁷ Cela signifie retirer ou enlever en *Wolof* traditionnel mais, en *Wolof* moderne on utilise le mot « diinndi ».

¹⁹⁸ La croyance.

¹⁹⁹ Rabaissé, il vient du mot « suuf » dont le sens premier signifie le sable mais, dans contexte, il est utilisé pour dire en bas.

²⁰⁰ Des affaires, il est utilisé pour dire que la médisance contient des affaires qui peuvent rendre la personne maudite.

²⁰¹ Croyant musulman, il vient du « *julli* » qui veut dire prier.

Poème 11 : LE CHEIKH A INTERDIT LA MÉDISANCE

1. Le Cheikh a interdit la médisance, ainsi que le prophète.

Dieu aussi l'a interdit parce qu'elle rend maudite.

Cette médisance ne fait que donner du mal et met en danger la foi.

Et ce qui met en danger la foi et octroie le mal rend maudit.

2. Un croyant, quels que soient ses défauts, ne le dénigre pas, ne le dédaigne pas.

Dédaigner et dénigrer un croyant abaisse et rend maudit.

Si tu ne cherches pas à augmenter tes bonnes actions,

Ne les distribue pas ; et brûler son hangar (de bienfaits) est une chose qui rend maudit.

3. Un croyant qui s'adonne à la médisance à l'égard de son frère croyant est fou,

Parce que donner tes bienfaits à un autre est quelque chose qui rend maudit.²⁰²

Tu ne verras jamais un homme éveillé et animé de bonne foi se mettre à médire son prochain.

Tu ne verras un homme intelligent faire des actes qui rendent maudit.

4. Ah comme le Cheikh est éveillé ! Que Dieu fasse qu'il nous réveille de telle manière qu'on ne s'adonne pas à la médisance ni à quelque chose de semblable,

Ni quelque chose qui rend maudit.

On ne verrait jamais le cheikh s'adonner à la médisance et il n'accepterait jamais qu'on le fasse. Quel guide ! Il nous a mis à l'abri de tout ce qui rend maudit.

²⁰² Selon le poète, au moment où un musulman médite son prochain, il est en train de vider ses bienfaits et remplir le receveur des bienfaits de l'autre.

Poème 12 : Serin, Xarit, Jèkër ...

1. Serin dalay jarin²⁰³ as lëf yarla yorla bu werr²⁰⁴.
Xamal-la Yàlla nga dib sàngam di ab jaamam.
2. Xarit²⁰⁵ dalay xaral lus lëf ciy yëfam nila am.
Koo xamni kii du xaras lëf mayla doo waayam²⁰⁶.
3. Jèkër dafay muña kay muñle ka sàmmu ngoram²⁰⁷.
Ràggal boromam ta am njël jiitu ak maasam.
4. Jabar²⁰⁸ dafay yaru tay muñ neexi wax baña wex.
Rafet rafet jikko man boppam ne cip neegam.
5. As gor dafay gore tay fonki waxam badu dañ.
Du fen, du jëw, te du sookep jëw, ki di ab yaaram.
6. Mbokay²⁰⁹ka bokak yawup xol, say waxit di waxam.
Seeni jëf it bokku, muy sap caabi²¹⁰ ngay gaalam²¹¹.
7. Buuray²¹² ka xam Yàlla sax cikk toppu not bakanam.
Ta doylu doyle amuk mbaaxam²¹³ yoruk leeram.
8. Sàmmay ka sàmmi ceram sàmmup xolam badu jëm.
Cik moy, du jock ci ndigël bi sàmma gënn gëram.
jàmbur²¹⁴ dafay jàppu fawuk njàmburam ci lu bon.
Du def ludul noona deeful dëg aw loor.
9. Sàngay ka sangi moromam tay jubbal aka jub.
Nekkal di ab sàng yaw mii mbaate ngay waayam!

²⁰³ Ce qui peut te servir.

²⁰⁴ C'est un mot qui signifie « être en bonne santé » en *Wolof* mais, il signifie ici « véritablement »

²⁰⁵ Un ami, il est dérivé du mot « Xar » qui veut diviser en deux. Il (Xar) peut également signifier mouton dans certains cas.

²⁰⁶ Il peut aussi signifier ami mais il a beaucoup plus du mot « compagnon ».

²⁰⁷ Il est dérivé du mot « gor » qui veut « dignité ». Avec la suffixation am (son ou sa), le mot signifie « sa dignité ».

²⁰⁸ Guerrier.

²⁰⁹ Un voisin.

²¹⁰ La clef.

²¹¹ C'est ce qu'utilisaient les marabouts pour garder leur bagage sacré. Il signifie approximativement « Valise »

²¹² Un roi.

²¹³ Sa gentillesse.

²¹⁴ Quelqu'un qui ne se mêle pas sur le problème des autres.

Poème 12 : UN GUIDE, UN MI, UN MARI...

1. Un guide est celui qui te sert, aussi peu soit-il, qui t'éduque et qui te protège
Véritablement. Il est celui qui te conduit vers Dieu afin que tu puisses le connaître et ainsi tu seras son disciple et son serviteur en même temps.
2. Un Ami, c'est celui qui prend une part de sa propriété et te l'octroie. Mais celui qui ne souhaite pas te donner une part de sa fortune, sache que tu n'es pas son ami.
3. Un mari est celui qui se maîtrise, qui pardonne, qui garde sa dignité et
Qui a peur de son créateur. Il est celui qui a la dépense et devance toujours ses égaux.
4. Une épouse doit être polie et tolérante. Elle ne doit pas être dure et ses paroles doivent être douces. Elle est celle qui est belle et qui a les bonnes manières.
Elle doit être en mesure de prendre soin d'elle-même et doit rester dans sa chambre.
5. Une personne vertueuse est celui qui est digne, qui tient toujours ses paroles²¹⁵. Elle ne ment pas, ne médit pas et ne déclenche pas la médisance à l'endroit d'un pieu.
6. Un voisin est celui qui a le même cœur que toi. Tes paroles seront les siennes,
Et vous agissez de la même manière. Il constitue ta clé et toi sa valise.
7. Un roi est celui qui connaît Dieu et qui poursuit ses recommandations jusqu'à dompter ses plaisirs. Il se confie à Allah, il a gentillesse. Il est celui qui est pieux.
8. Un berger est celui qui est en mesure de garder ses membres, d'orienter son regard et ne pas regarder des péchés. Il suit toujours les recommandations, ce berger est meilleur que son patron.
9. Un chaste est celui-là qui se réserve toujours de mauvaises choses.
Il est celui qui pose à chaque fois de bons actes. Un saint est celui qui couvre les méfaits de ses Égaux. Il doit être vertueux et montrer la bonne voie.

²¹⁵ C'est pourquoi Cheikh Abdoulaahat MBACKE disait que : « Un bon musulman, ses paroles d'aujourd'hui ne doivent pas être différentes avec ses actes de demain ».

Poème 13 : YAW MIY NELAW ...

1. Yaw miy nelaw te xamoo say mbir nangay nelawe ?
Yaw miy nelaw te xamoo sak muj nangay nelawe ?
Yaw miy nelaw guddi jëm waxtuw fajar te xamoo
Naareeki²¹⁶ Aljana foofay jëm²¹⁷ moo nangay nelawe ?
Yaw miy nelaw aka xunneekay xaran²¹⁸ te xamoo
Nangay doxeegun siraatit moo nangay nelawe ?
Yaw mii di xunnite say kem yepp yegg nga des

2. Nga tolni ñëpp te baaxoo moo nangay nelawe ?
Yaw miy nelaw te xamoo bis peñc boofa layoo²¹⁹
Dangay yaayam dañulay yay²²⁰ moo nangay nelawe ?
Yaw miy nelaw njël te say sët yepp tollu ni yaw
Dee rekk far des ci yaw moo jaa ! nàngay nelawe ?
Yaw miy nelaw te sa lolliib dundu wey te amoo
Loo yoobbulloo fa nga jëm moo jaa ! nàngay nelawe ?

3. Yewwoo ka jot waajii tàggookiiy²²¹ nelaw gëna jot
Ku ñëpp yegg te yeggul moo ! namuy nelawe ? Ak reera²²² bon ngir
ku deewoon dekki dellusifii. Bu ñëpp dee nelawit doo seeru muy nelawi!
Nelaw yi neewël ko, neeful nak nga farko ba nak

4. Yàlla ko bind²²³ ci yaw mii fàwwu ngay nelawi
Yëgël ni àddina toolub yàlla daala bu wer
Te kenn du yable ci toolam rekk ngir nelaw.

²¹⁶ L'enfer.

²¹⁷ La destination.

²¹⁸ Ronfler.

²¹⁹ Plaider.

²²⁰ Convaincre.

²²¹ Se séparer.

²²² La perdition.

²²³ Le sens premier veut dire écrire mais, dans ce contexte, il signifie créer.

Poème 13 : Ô TOI QUI DORS !

1. Ô toi qui dors sans rien connaître de tes affaires, comment parviens-tu à dormir ?
Ô toi qui dors et qui ne sais pas comment seront tes derniers jours, comment parviens-tu à dormir ?

Ô toi qui dors la nuit jusqu'à l'aube sans savoir est-ce que tu iras en enfer ou au paradis, comment parviens-tu à dormir ?

Ô toi qui dors profondément en ronflant sans savoir comment tu vas traverser le pont dangereux, comment parviens-tu à dormir ?

2. Ô toi qui dors profondément et tous tes égaux t'ont dépassé, tu as la même taille que tout le monde mais aucun mérite, comment parviens-tu à dormir ?

Ô toi qui dors sans savoir le jour de résurrection si tu vas convaincre ou tu seras convaincu, comment parviens-tu à dormir ?

Ô toi qui dors jusqu'à l'aube pendant que tes petits-fils t'égalent, il ne te reste que la mort, parviens-tu à dormir ?

Ô toi qui dors alors que tu as épuisé ton temps de vie sans avoir quoi emporter dans ta demeure éternelle, comment parviens-tu à dormir ?

3. Il est alors temps de se réveiller, mon ami, sépare-toi du sommeil.

Au moment où tout le monde est arrivé, toi, tu traînes encore. Comment celui-là parvient-il à dormir ?

Que la perdition est mauvaise ! Si un mort avait été ressuscité dans ce bas monde, celui-là, même si tout le monde dormait, tu ne le verras plus dormir.

Réduis le temps de dormir, on ne t'a pas demandé aussi de le laisser.

4. C'est Dieu qui a créé le sommeil en toi, donc quoi qu'il en soit tu vas dormir.

Mais sois conscient que le monde est un véritable champ de Dieu et il n'y envoie personne pour qu'il s'endorme.

Poème 14 : NAN JÀPP TÀDK YI AK LAMMIN YI

1. Nañ jàpp tàm²²⁴ yi ak làmmiñ yi, jàpp gu tarr ku def lu dul lii ma wax,
day daaldi lor te loru te waxtu wii; ndaw lu gàtt um xel lu kenn yarul.
Moo ciy wëreeloo ka wax, yewwul te daaldi yaru.

2. Jekkil²²⁵ sa kër, jàpp sag njàmbur te nëbbu²²⁶ bu wér koo seeru muy
dox akay wax nee ko : "yaa ngi xaru²²⁷ !" dox kat dafay yanu lor yoot waa barab²²⁸
ba mu jëm buy ñibbi fab loru²²⁹ ñooñee yobbu, far asaru.

3. Doxkat bu yobbuwul iy lor, delluseek i loram moyul ma ab dox ak ub doxkat,
Te def ku yaru dox am na kat njariñ ak lor, wànte²³⁰ fab njariñam.
Ba fay loram të na jàppul ndax nga far defaru.

4. Koo xam ne xam nga sa lor xam say njariñ mana daw sa lor te fab sa njariñ, dox
dootu tax nga loru boo mënla xàmme sa lor ak say njariñ manulaa.
Fab say njariñ, daw sa lor, jekkee la war te beru.

5. Bul toppàndoo²³¹ gaa ya man ndox kon ñu mucc²³² nga lab bul roy ci gaa yi.
Manul ndox kon nga moy te xaru tuubal te wommatu sànnim xel te jàpp ndigal.
Te jaay u ay jënde kow yiw konte doo asaru jaayal sa àddina jépp it jënde²³³ yaw jaay ug
yareediku jëndeb yar te daal di yaru jaayal xiyaas aki xam-xam jënde def lu ñu wax jaayal
kañaan ak rëy ak xér jënde ag defaru.

²²⁴ Les pieds.

²²⁵ Ressaisis-toi.

²²⁶ Cacher.

²²⁷ Se suicider.

²²⁸ Le sens premier veut dire « un lieu », mais on l'utilise souvent pour désigner « la tombe d'un mort ».

²²⁹ Malédiction mais le poète l'utilise dans le sens de maladie.

²³⁰ Cela signifie « mais ». Mais l'orthographe et la prononciation changent d'un milieu. Par exemple, dans le Baol et le Cayor, ils utilisent « Waaye ».

²³¹ N'imite pas.

²³² Sauver.

²³³ Acheter.

Poème 14 : LIMITONS NOS PAS ET GARDONS NOS PAROLES

1 Tâchons de limiter nos pas et nos paroles de manière radicale. Celui qui ne fait pas ce que j'ai dit, tu feras du mal (à autrui) et tu seras malheureux. Et en ce moment, le jeune inconscient, mal éduqué le seul à se préoccuper des verbiages, réveille-toi et sois poli.

2 Reste chez toi, sois sage et ou isole-toi discrètement. Quand tu vois quelqu'un qui vagabonde et discourir, dis-lui « tu te suicides ! ». Le vagabond porte des maux qu'il transmet aux personnes de sa destination. En retour, il prend les maux des personnes qu'il retrouvait sur place et les ramène aux autres, il sera finalement maudit. Le vagabond, même s'il n'emporte pas des maux, en revenant, il en ramène. Je te suggère de te méfier du vagabondage et des vagabonds, prends ce conseil et fais-en un comportement.

3 Être souvent dehors²³⁴ a des avantages et aussi des inconvénients, prends-en ce qui est bon et laisse-en le mauvais, sois réservé afin de devenir meilleur. Celui qui a une vision claire de ses avantages et ses inconvénients et qui pourra fuir ses malheurs et prendre ses avantages, celui-là, la promenade ne lui fera plus de mal.

4 Mais si tu ne peux pas identifier ce qui peut te nuire ou pas, tu ne pourras pas prendre ni l'un ni l'autre. Ce qui t'incombe de faire est de te ressaisir et de te réserver. Ne poursuis pas les gens qui peuvent nager, ils seront sauvés et toi, noyé. N'imité pas non plus les gens qui ne peuvent pas nager sinon tu vas à ta perdition.

5 N'imité pas les gens. Repens-toi et sou mets-toi ; méfie-toi du raisonnement inutile et poursuis les recommandations divines, tu seras sauvé. Troque également ce bas monde contre le paradis. Échanges l'impolitesse contre la politesse et ainsi, tu auras un bon comportement. Vends la technique et la sagesse contre l'exécution des recommandations. Échange la jalousie, l'orgueil et la gourmandise contre la bonne formation spirituelle.

²³⁴ Le poète fustige ici le comportement des hommes ou femmes qui traînent dehors à la recherche du plaisir charnel.

Poème 15 : ÀDDINA BÈGG NALAA FAB

1. Àddina bëgg nalaa fab waaye yaw nànga bañ. Lum fab-fab it nànga fab say tànƙ sàmp fi suuf. Jekkil te riiggu²³⁵ fi suufus Yàlla sii bu fi jog.Loo jëm jëm it kaw dàngay dellooti rekk fi suuf.

2. Lalub gitax²³⁶ ak lalub weñ²³⁷ ak lalub tagar²³⁸ ak lalub selen²³⁹ boo ci tëdd²⁴⁰ it wàcci²⁴¹ dellu fi suuf mbaam ak gëlém ak fafal-naaw²⁴² ak wat ngélaw. Loo ciy war it dula tee xëy bis ne céng fi suuf.

3. Néegub ñax ak mbaari seng ak taaxi suuf aki kaw. Loo yàgg yàgg ci ñoom it génn dugg fi suuf cerey lay ak wataboor ak ndabab ndiir aku sëb. Ak mbuum akub cox a faf yam bis ba ngay gane suuf.

4. Baadoola²⁴³ ak buur akub dag ñépp ñoo xala yam. Lu yàgg yàgg dañiy booloo ne meng ci suuf. Jëlub lingeer ak jëlub jaam ak jëlub xaj a yam. Loo jël-jël it dee gi xëy bis jël la dénk la suuf.

5. Àdduna wor na mag ak ndaw wor ko leegi bu wér .Te ñoy²⁴⁴ ci Yàlla ki yor suuf ak ñi nekk ci suuf. Lu yàgg yàgg nàngay def Yàlla wettalu xol moo lay fegal lori kaw, moo lay fegal lori suuf.

6. Suuf ak kaw²⁴⁵ ak fépp a am lor fépp²⁴⁶ a am njariñ it ku dëddu am njariñal kaw, am njariñ li ci suuf. Am yitte ciw sas ba fàtteb añ du tee añ a ñëw fexeel a am ca kaw ug pal fàww am ko ci suuf. Ñun ñépp yal nanu am ag pal ca kaw gu rafet gu sax te am ko fi suuf it ñépp féete nu suuf !

²³⁵ S'asseoir.

²³⁶ Lit construit en bâton de mil.

²³⁷ Lit construit en fer.

²³⁸ Lit construit en bois.

²³⁹ Lit construit en arbuste.

²⁴⁰ Allonger.

²⁴¹ Descendre.

²⁴² Volaille.

²⁴³ Bourgeois.

²⁴⁴ Cela veut dire « tenir très bien » mais il est utilisé pour dire « faire confiance ».

²⁴⁵ En haut.

²⁴⁶ Partout.

Poème 15 : LE BAS MONDE VEUT T'EMPORTER

1. Le bas monde veut t'emporter mais il faut refuser, quelles que soient sa puissance et ses stratégies, pose très bien tes pieds sur le sol et résiste. Demeure bien assis sur la terre de Dieu et ne la quitte jamais. Peu importe les efforts que tu fournisses pour t'élever plus haut, tu finiras par revenir sur terre.

2. Que ce soit le lit fabriqué avec des tiges de mil, celui avec du fer, celui avec branches d'arbustes ou le lit fait en végétaux, sur lequel que tu t'allonges, tu finiras par descendre sur terre. Que ce soit l'âne, le chameau, l'avion, l'automobile ou le vent, n'importe quoi que tu utilises, il ne t'empêchera pas un jour de revenir sur terre.

3. Que ce soit une case en paille, un abri en zinc, un rez-de-chaussée ou un étage, quelle que soit la durée que tu y vivais, tu vas en sortir et tu seras enterré un jour. Le couscous à la viande, le couscous à haricots et celui fait en feuille d'herbe et le résidu du mil sont tous pareils le jour de ton arrivée au monde.

4. Le démuni, le roi et l'esclave sont tous pareils ; au fur et à la longue, ils seront un jour disparus sous terre (la tombe).

Épouser une fille royale, une esclave ou une chienne, c'est pareil, n'importe laquelle que tu te marieras, la mort va te prendre un jour pour te confier la terre.

5. Le bas monde a trahi vieux et enfant, trahis-le dès à présent et confie-toi en Dieu, le propriétaire de la terre et de ceux qui sont sur la terre.

Quelle que soit la durée de la vie, fais de Dieu le compagnon de ton cœur. C'est Lui qui te protège des malheurs d'en haut et d'en bas.

6. La terre, le ciel et partout ailleurs ont des malheurs mais aussi du bonheur. Celui qui se détourne du bas-monde, aura la récompense du haut et celles du bas. Te concentrer sur ta mission jusqu'à oublier la récompense n'empêche guère l'arrivée de cette récompense. Tâche d'être élu éternellement en haut et en bas.

Que Dieu fasse que nous tous, nous serons élus d'une belle manière partout, à une durée éternelle et que tout le monde soit au-dessous de nous !

Poème 16 : XARIT BUL TAMAL YAW SA BOPP AW LĒJAL

1. Xarit bul tamal yaw sa boppu aw lĕjal. Te loo man la tàggoolatee diw lĕjal kafeek²⁴⁷ iy ataayaaki²⁴⁸ mbiskit jarul di xaareeka ñaaneeka leb cam muñal.

Ndegam am nga naanal ndegam nag amoo. Faral muñ ba am xooti déggal ndigal.

2. Guroo kug ndawal yit jarul leb batey ka leb war dafay ñàkk sër ñàkk njël.

Te ab lal bu ñuy tëdd akuw fas ba tey jarul leb ku leb yii bàkkan lay lebal.

3. Ndegam bëg nga yii nag te am séeni njëg fabal mbaa nga jox sab sèriñ far mu jël.

Nangay not bakkan yaw te kat bum la not. Bu lay woo ci loo xam ne woorul bañal.

4. Bulay wooti cis mbor²⁴⁹ da lay lor bañal. Bulay gàdduloo nit da lay nax dawal.

5. Leb ak leble ak gàddu²⁵⁰ nit yatt yii.

Ku koy def asal lee lu bon xëy ko dal.

6. Ngor ak diine ak worma yii jeex na tey.

Te yii nag bu jeexee lu dul ay desul.

7. Ku ñëw may ko loo man te bañ koo lebbal. Lilee gën di soowooka réccooka xul

Lebbal Yàlla moo gën lebbal ab laram. Dawal lépp luy lĕjle ak kuy lĕjal.

²⁴⁷ A partir du mot café en français, le poète en fait un mot *Wolof*. C'est la même chose avec le mot « mbiskit » qu'il forme à partir du mot « biscuit ». Ce fait que voit par en *Wolof* parce que certains mots français en wolof n'ont pas d'équivalence en *Wolof* comme la couleur verte.

²⁴⁸ Thé.

²⁴⁹ Signifie « dette », il s'écrit avec sans « m » (bor) mais le poète écrit avec « m » pour marquer la petitesse. Autrement dit, c'est une dette qui n'est pas importante.

²⁵⁰ Supporter.

Poème 16 : Ô MON AMI NE T'HABITUE PAS À DES ALIBIS.

1. Ô mon ami, ne t'habitue pas à des fausses excuses. Et ce dont tu ne peux pas te séparer est une dépendance. Le café, le thé et les biscuits ne servent à rien, ils ne valent pas d'être un parasite, ni un solliciteur, ni d'être endetté. Essaie de t'en surpasser ! Si tu en as, bois mais si tu n'en as pas, reste résilient jusqu'au moment où tu en seras pourvu. Sois obéissant (*talibé*) !

2. Même les colas et la viande ne valent pas d'être endettés. Celui qui doit emprunter, c'est celui qui n'a ni vêtements, ni dépenses. Et en plus, un lit et un cheval ne valent pas que l'on emprunte car celui qui s'endette pour ces deux choses, il aspire à une vie de riche.

3. Si tu es attiré par ces choses et que tu disposes de la richesse pour t'en acheter, tu peux en acheter pour toi ou pour ton guide spirituel.

4. Tâche de maîtriser tes désirs et évite d'en être maîtrisé ; s'ils te poussent vers des choses inconnues, résiste ! S'ils t'attirent vers l'endettement, refuse ; ils te rendent victime. S'ils t'ordonnent de donner un coup à quelqu'un, ils te trompent, fuis.

5. Emprunter, prêter et refuser à quelqu'un sa demande, celui qui fait ces trois choses, se verra très tôt dans le malheur.

6. L'honneur, la foi (religieuse) et la pudeur, ces vertus ne sont plus chez les humains d'aujourd'hui. En effet, si ces vertus ont disparu, il n'y reste que le malheur.

7. Celui qui vient t'emprunter, offre-lui ce que tu peux, cela est plus préférable qu'aux querelles, aux regrets. Le prêt traité avec Dieu est beaucoup plus préférable que celui fait avec son esclave. Fuis ! Tout ce qui peut être un objet inutile et trouble.

Poème 17 : XARIT DÈGG YEWWUL...

1. Xarit dègg yewwul ba yewwuy jariñ. Te bul nég ba yewwuy yam ak ay nelaw.
Sa kër gii nga nekk ak murit yii la wër. Du tee kat ñu xëy fab la bis suuli²⁵¹ yaw.
2. Nga des nag fi sam kan²⁵² ni ak sa jëf. Te dootoo gis it menn mag mbaate²⁵³ ndaw.
Nàngay nekk fii yaw te sam xel ne fee. Ku jàppul xelam teg ko fee ñàkk uk yiiw.
3. Bàyyil saw yaram²⁵⁴ fi kër gii mu jëf. Te fab nag sa xel teg ca kër gee te daw.
Li ngay mujje moo tee nga koo jëkke far. Dàngay mujj daw bis te doo daw ba raw.
4. Dabal leegi aw yiiw te daw leegi lor. Lu wéy dab ko lu dul xol bu wow²⁵⁵.
Te mbey sax nawet lay jariñ gaa ya bey. Beyal rik waajii balaa noora ñëw.
5. Te kuy dox di sàggan ba farmàнку²⁵⁶jot .Mbeyam dootu faj gâce ngir dootu taw²⁵⁷.
Nawet moo di dunyaa mbey ay jëf ju yiiw. Dugub jee di sag pey bu sottée nga naw.
6. Ku bey yaw na ngay bey ku dul bey nga bey. Te bul geesu añ bul tàyyeekay taxaw.
Bàyyil xëy di waxtaan akay tēddi lal. Ku koy def te tuuboo ko sag pey ngelaw.
7. Dàngay sàmm ay béy yu am laf te sob. Sa cér yee di say béy moyul ay nelaw.
Nàngay xëy di jëf jëf ju saf sab sēriñ. Akày wax wa ilaa nga xëy jàppu yaw.

²⁵¹ Enterrer.

²⁵² « Trou » dans l'ancien *Wolof* mais dans le *Wolof* moderne on dit « pax ».

²⁵³ A moins que.

²⁵⁴ Le corps mais on peut l'utiliser également pour nommer un saint.

²⁵⁵ Sèche

²⁵⁶ La finition des travaux de récolte.

²⁵⁷ La pluie.

Poème 17 : Ô MON VRAI AMI, RÉVEILLES TOI

1. Ô mon vrai ami, réveille-toi pendant que le réveil sert à quelque chose. N'attends pas jusqu'à ce que « se réveiller » et « dormir » soient pareils. La bonne situation dans laquelle tu es et les disciples mourides qui t'entourent, n'empêchent qui jour qu'on te met dans ta tombe.

2. Tu demeureras seul dans ta tombe avec tes actes. Tu ne verras plus aucun sage, peut-être, des enfants. Tu vas être là tout en projetant ta conscience ailleurs. Celui qui ne peut pas retenir sa conscience pour ne pas penser certaines choses, perdra son caractère pieux.

3. Laisse ton corps travailler dans la maison, oriente tes pensées dans ta future demeure Éternelle et fuis. Ce que tu feras tôt ou tard, fais-le dès à présent, sinon finalement, un jour, tu vas à la poursuite de cela et tu ne pourras pas échapper à ses conséquences.

4. Aie toute suite le comportement pieux et éloigne-toi du maudit qui rend sec le cœur. Et l'importance de l'hivernage ne sert aux cultivateurs que pendant la saison des pluies. De grâce, laisse cette futilité avant que le malheur ne vienne.

5. Celui (le paysan) qui marche avec la paresse jusqu'à l'heure des récoltes, sa semence ne saurait plus lui éviter la honte car il n'a plus de la pluie. C'est l'hivernage qui est le bas monde, le travail agricole, les bons actes et le mil, la liberté. Enfin, tu (en) seras content.

6. Fais ton travail sans attendre les autres, sois courageux et ne t'arrête surtout pas. Et celui qui attend le repas doit avoir la patience de rester debout. Arrête de perdre ton temps pour des discussions inutiles et de toujours rester au lit. Celui qui le fait sans repentir, il n'aura pas une bonne récompense.

7. Tu es un berger des chèvres fortes et agitées. Tes membres sont (ces) chèvres, méfie-toi du sommeil. Aie l'habitude de poser des actes qui plaisent à ton guide (spirituel) et de parler aussi ; sinon reste silencieux.

Poème 18 : RIKK ASAN LU MAN A XEW ...

1. Rikk Asan²⁵⁸ lu mana xew awal ndigal te yaru yaw. Kon dinga làq²⁵⁹ wépp yiiw.
Tey ak èllëg maa la ko wax mbooleem lu deefi jog di wut. Yar a ko gën gën koo rafet
Moo jara dox junni att di wut sëriñ bu la ko jox.

2. Ku yaru rekk a mata am ku yaru rekk a mata xam. Ku yaruwul matula amatula xam turam
wa sax. Ab yar li tax amul moroom day taxa gën fa say moroom. Tey taxa gën²⁶⁰ fa sa boroom
ku la yarul rekk a la nax.

3. Ku la mayoon i junni²⁶¹ yit te jàppul ub yar may la yit. Leegi nga gis junni ya rot woroomi
yar for ko te sex. Ku yaruwul matula yër ku yaruwul matula yor. Ku yaruwul alku na far. ku
yabu far tàbbal ko pax.

4. Ab yar yamoowul ak dara ku ko amul amul dara. Ku ko am it ñakkul dara. Sëriñ bi yal
na nu ko jox. Ab yar la deefi gënne nit ab yar la deefi sutee nit. Ab yar la deefi rawwe²⁶² nit
wayee du alal du rëyyi yax.

5. Juddoo²⁶³ ki jur matla ndamoo ragal Yàlla mata ndamoo. Te ku ko am du ko dàmoo. Ngir
dootu gis baaxam ga sax. Ku gis boroomam dootu gis boppam te moonna dootu gis.
Moroomam it te dootu gis daraaka wax waxi larax.

6. Moo tax ba Yàlla ku ko xam yaru te ken du ko xam. Te amul ub Sëriñ ndaxam. Ku xam
du weddi lii ma wax. Ngir Yàlla nee ci Alxuraan wut al ci man ab kerkeraan. Teb Sëriñ ay
ab kerkeran Asan jàppal ci jile wax.

²⁵⁸ C'est un propre de personne. Avec le cousinage à plaisanterie, le poète utilise ce nom pour produire ce poème.

²⁵⁹ Cela veut dire « cacher » dans son sens premier mais il est utilisé ici comme le verbe « avoir », conjugué au future.

²⁶⁰ Être meilleur.

²⁶¹ 5000f

²⁶² Dépasser.

²⁶³ La naissance.

Poème 18 : DE GRÂCE, ASAN QUOI QU'IL ADVIENNE

1. De grâce, Asan, quoi qu'il advienne, suis les recommandations de ton seigneur et sois poli. Si tu le fais, tu renfermeras toutes les qualités pieuses aujourd'hui et demain, je te l'affirme. Parmi tout ce qui mérite d'être recherché, la politesse est préférable et plus belle. Elle mérite de marcher pendant 100 siècles à la recherche de trouver un guide qui te l'octroie.

2. Seul le poli mérite d'être compté par les siens et mérite d'être reconnu. Celui qui n'est pas poli ne mérite pas de reconnaissance ; ne cherche même pas à connaître son nom. Pourquoi la bonne éducation n'a pas d'égal, c'est parce qu'elle te permet d'être une bonne personne devant tes égaux. Celui qui ne t'éduque pas, t'a trompé.

3. Même si quelqu'un te donnait 5000f sans te donner une bonne éducation au préalable, tu vas bientôt perdre cet argent. Il sera finalement l'apanage des polis. Celui qui est impoli ne mérite pas d'être consulté, il ne mérite pas d'être protégé.

4. La politesse n'est égale à rien, celui qui ne l'a pas, n'a rien. Que Dieu fasse que notre guide nous l'octroie. C'est par une bonne éducation qu'on peut prétendre être meilleur que l'autre, c'est par elle aussi qu'on peut dépasser l'autre spirituellement, non par la richesse, ni par une bonne appartenence familiale.

5. En effet, celui qui est poli ne se glorifie pas de sa politesse, d'ailleurs, il ne la voit pas en lui-même. Celui qui a déjà goûté les saveurs de son seigneur ne se glorifie plus, ne se vante plus devant ses semblables. Il tourne le dos à toutes futilités.

6. C'est pourquoi celui qui a connaissance de Dieu sera poli et personne ne le saura en lui, il n'aura pas besoin d'un guide (religieux). Celui qui est conscient de cela ne va pas démentir ces paroles, Car c'est Dieu qui a dit dans le Coran : « cherchez un moyen pour accéder en Moi et le guide est un escalier. Assan, retiens bien ces propos »²⁶⁴.

²⁶⁴Cf. Coran S5, V35 : « Ô vous qui avez cru ! Craignez pieusement Dieu, cherchez tout ce qui vous ouvre ses portes ».

Pòème 19 : XAM NAA NE AG ÑÀKK MANDOO BON ...

1. Xam naa ne ag ñàkk màndoo bon te lëf jaru ko. Lu dul jariñ dara tey lor kay ku xam bàyyi ko. Kuy bëkknéegu²⁶⁵ lu muy jàglooka sàcc aka mos. Du faj lu dul yët ko ay, wañifiig peyam lor i ko. Di sàcc ak ay mos ci loo moomul xamal ne du faj aajo. Say aajo sàcc ak mos faju ko.

2. Ag mbëkknéeg²⁶⁶ aki géej ak teen akiy dex a yem. Kuy bëkknéegu bu toppee bàkkanam alaku. Ag mbëkk néegu ka koy ngéejoo ka daw di ca jëm. Ab dof la rekk nde ag dex nit du daw wuti ko. Kuy bëkknéegu bu neewul jàrr, yewwu bu wér. Te def ku sàmm iy céram, ay dal ko, yiw sori ko. Koo xam ne day seeru yëf yoo xam ne moomu ca lëf.

3. Te bëgg cas lëf, bu baaxul far ca mos ; moyu ko. Sa kër sëriñ noo ca tàbbee rekk génne na yaw. Bul génne kas lëf lu dul loo xamne jox na la ko. Sa kër Sëriñ loo ca gis, ak kër gu dul këram it. Muñal ba am ca ndigal, moo gën nga jalgati ko. Loo gis lu sew sew bàyyil, ngir lépp loo mana fab lu sew sew it daaldi rëy, ag moy du tuuti ba ko.

4. Murid lu dul sopp²⁶⁷ ab sàngam te jox ko xolam. Ak ug juram, def la muy wax, daw meram waru ko. As cuukar ak warga ak lem ak kafeeki dërëm ak lépp lëf lu la neeful fab ko, sàggane ko. Kuy bëkknéegu juroomi yëf gënul ci mbiram: sàcc²⁶⁸ ak dox ak xoole ak dégluy²⁶⁹ wax ak feni ko. Farlul te roy nag ci Jibriil ak kemam ya ca kow.

5. Kuy bëkknéegu ci ñi lay roy te dégg nga ko. Malaaka moo màndu moo am ngor te sell i mbir it du fen du nettali ndeyit, am xelam daju ko. Malaaka²⁷⁰ yépp dañuy def tekk déglu ndigal. Lu Yàlla digle ñu daal cay maase jog defi ko.

6. Malaaka menn du jog def lëf te xam ne ndigal ñëwul; ndigal du ñëw it muy deeti néggandiku. Sëriñ bi dëgg, defal jikoy màlaka ci ñun ak gëm ga ak yar ba ak kàttan ga ; yokke nu ko. Ak wér ga ak way ga ak sellal ga ndaxte nu am sag cànt yaw ñàkka am sag cànt lëf jaru ko.

²⁶⁵ Ici, le mot signifie le processus de formation spirituelle.

²⁶⁶ La personne qui exerce le métier de chambellan.

²⁶⁷ Admirer.

²⁶⁸ Voler.

²⁶⁹ Écouter.

²⁷⁰ Anges.

Poème 19 : QUE LE DÉFAUT D'HONNÊTÉTÉ EST MAUVAIS !

1. Je sais que le défaut d'honnêteté est mauvais et rien ne le vaut. Ce qui ne sert à rien et ne fait que nuire est à laisser pour quiconque est conscient. Pourquoi le chambellan veut s'approprier, voler et goûter ? Alors que cela ne le mettra que dans des conflits, diminuer son salaire, ce qui lui sera finalement fatal. Voler et goûter ce qui ne t'appartiennent pas, sache que cela ne règle pas tes besoins car voler et goûter ne sont pas en mesure de satisfaire tes besoins.

2. Le chambellan, la mère, le puits et la rivière sont pareils. Tout chambellan qui suit ses désirs sera maudit. Celui qui exerce (cette fonction) et y profite et précipite, est un fou, car une personne qui jouit de ses facultés mentales ne court jamais vers la rivière.

Celui qui exerce cette fonction, s'il n'est pas vigilant, intelligent et surtout quelqu'un qui a la maîtrise de soi, il sera malheureux et il s'éloignera du bien.

3. Celui qui regarde des choses parmi lesquelles rien ne lui appartient, dont il a envie d'une partie, finira par y goûter s'il n'est pas honnête. Sors dans la demeure de ton guide de la même manière que tu étais entré, n'y prends rien sauf ce qu'il te donne. Tout ce que tu vois dans la maison de ton guide, ainsi que la maison d'autrui, reste réservé jusqu'à avoir l'autorisation d'en prendre, Il vaut mieux forcer. Tout ce que tu vois, si petit soit-il, n'y touche pas car tout ce que tu peux prendre, si petit soit-il, devient subitement grand. Il n'y a pas de petits pêchés, délaissez cela !

4. Un aspirant ne doit être qu'affectionné par son guide, il lui doit son cœur et ses bétails. Il doit suivre ses recommandations et laisser ses interdits. C'est ce qui incombe au mouride face à son guide. Un peu de sucre, de thé, du miel, du café, de l'argent ainsi que toute autre chose qu'il ne donne pas, ne t'y intéresse pas.

5. Celui qui exerce la fonction de chambellan, ces cinq choses ne font pas partie de ses affaires : voler, vagabonder, regarder et écouter des propos pour enfin aller les rapporter. Sois concentré et imite Djibril et ses égaux de là-haut. Un chambellan doit imiter ces derniers (Djibril et ses égaux). Tu es informé de cela. Que l'ange est honnête ! Qu'il est digne et que ses affaires sont saines. Il ne ment pas, ni ne rapporte des secrets, il ne pense même à cela.

6. Tous les anges restent attentifs et attendent la recommandation, tout ce que Dieu commande, ils le font. Aucun ange ne fait quoi que ce soit sans la recommandation de Dieu mais aussi une fois la directive donnée, il n'attend plus.

Oh le véritable guide, donnez-nous les attributs des anges ainsi que leur foi, leur éducation et leur puissance. Complétez-nous par ces qualités.

Donnez-nous aussi la santé, la résistance, la pureté afin que nous puissions avoir votre agrément, car être privé de votre agrément, rien ne le vaut.

Poème 20 : MAROON NAA ...

1. Maroon naa nga bënnalma teenub²⁷¹ cofeel.
Ma hiifoon nga far joxma dàggay ngeneel.
Ma ñakoon nga jebbëlma mboollooki ki yëf.
Ma reeroon nga xëy mayma xam-xam bu téel.

2. Ma soofoon²⁷² nga far def ma gejuk²⁷³ xorom²⁷⁴Gu saf sàpp séexalma jox may ngëneel.
Gërëm naala nak defma ab sant kat. Bulay sant kay way ci barkeb jabeel.

3. Samay yëf du jeex ndaxte say yëf. Ab sang dul jeexle jaamam.
Damay ngir yaama dàqal lu bon. Bu wer ak ku bon Mbaake yaw laafi neel.

4. Ku lay won cofeelam ma wan koy ngërëm. Ku lay won bañelam ma won koy bañeel. Ku lay soppu dundëm ga jak ka jak ? Ku lay bañ ba dee daldi dém naari beel.

5. Kudul yaw pexeem²⁷⁵ ak soloom ak mbiram. Jubul sam pexe jub té yaanuy féqël.
Yërëm nooti dollètiñuy mbégg yu rëy. Tooyal sunuy xol te maynuk nootel.

6. Bu siinak bawal ak kajooraak jolof. Ñëwan daldi feesal te doo xaaja jexal.
“Fa hëb lii ghinan ‘an jamii’ il warà. Mouriidan shakoora”, bu doyliy ngëneel.

²⁷¹ Puits.

²⁷² Sans importance.

²⁷³ Océan.

²⁷⁴ Sel.

²⁷⁵ Ses intentions.

Poème 20 : J'AVAIS SOIF.

1. J'avais soif mais tu as creusé un puits d'adoration pour moi.

J'avais faim, tu m'attribues finalement un magasin de bonheur.

J'étais pauvre, tu m'attribues une foule accompagnée de choses importantes.

J'étais fâché, tu m'attribues un jour une connaissance remarquable.

2. J'étais sans saveur et tu as fait de moi un océan très salé. Tu m'as fait un Cheikh en me donnant des pouvoirs. Je te remercie. Fais de moi une personne qui rend grâce éternellement. Fais de moi une personne qui te remercie et chante tes louanges au nom de Jabeel.

3. Ma richesse ne finira pas parce que les vôtres ne finiront jamais.

Si un guide n'épuise pas sa propriété, son esclave (talibé) non plus n'épuisera pas la sienne. Je rends grâce à Dieu parce que c'est toi qui m'évites du véritable malheur et celui qui est mauvais depuis Mbacké²⁷⁶ aussi est là pour toi.

4. Celui qui te montre son affection, je vais lui montrer mon agrément.

Celui qui te montre sa haine, je vais lui la mienne.

Celui qui t'adore va réussir sa vie et aura une bonne récompense après sa mort.

Celui qui te hait jusqu'à la mort, ira en enfer.

5. Une autre personne qui n'est pas toi, ses stratégies, ses affaires et ses actions ne sont pas droites. Tes stratégies sont appréciables et c'est toi notre bonheur.

Aie pitié de nous davantage, augmente le bonheur qui inonde nos cœurs et donne-nous la puissance de dompter les ennemis.

6. Même si le Sine, le Baol, le Kajoor et le Jolof étaient venus, ils pourront remplir leurs récipients dans tes dons sans que ceux-ci soient épuisés.

²⁷⁶ Département dans la région de Diourbel.

Poème 21 : SĒRIÑ BI YIW WU ÑU XAMUL ...

1. Seriñ bi yiw wu ñu xamul. Yiw woowa nànga ñuko xamal.

Te weppu yiw wu ñu amul. Yiw woowa nànga ñuko amal.

Te wepp yiw wu ñu manul. Yiw woowa nang ñuko manal.

Te lepp loonu tàнна lul, nu bayiko fa.

2. Loo tël nàng ñuko soril. Lor jun yëgëk gunu yëgul.

Ñun yeppu nàng ñuko fégal²⁷⁷. Moy gun yëgëk gunu yëgul.

Ñun yeppu nàng ñuko faral.

3. Moy gun tayak gun tayul. Jéggël nu ñun far nu boyal.

Luñ jagalak luñ jagalul. Booleela bool yaw jagal.

Luñ defarak luñ defarul. Fabalnu lepp defaral.

Sun bon gi nanñu sutural. Te lépp luñ def gërëmël.

4. Loo gërëmul buñuko gis. Te moomitam bumunu gis.

Koo gërëmul buñuko gis. Bumunu gis nàng nu mussël²⁷⁸.

Tay, noo ngilay jébbalati sunuy mbir ak sun boppati.

5. Top sunuk njabootati²⁷⁹. Te rikk ngir Yàlla nangul.

Luñuy défak luñuy xalam. Fun tolli nay lànga gërëm.

Tay gën ji loo mosa gërëm. Tay dëgg dëgg sa ndigël.

6. Bun dém fudul foonu yabal. Bun déf ludul loonu digël.

Bun yëkk ludul loonu yëgël. Fégalnu lepp loo bëgul.

7. Wattunu ba dootunu ruur. Kenn Té keen du ñu ruur²⁸⁰.

Koo wattu dëgg dootu ruur. Deesuko ruurit taxawal.

²⁷⁷ Protéger.

²⁷⁸ Epargner.

²⁷⁹ La famille.

²⁸⁰ C'est un mot qu'on utilise que les bergers utilisent pour désigner les animaux qui leur échappent et entrent dans les champs. Mais il est utilisé ici dans le sens de « perte ».

Poème 21 : Ô LE CHEIKH, DONNE-NOUS LA CONNAISSANCE DE TOUTE BONTÉ

1. Ô le Cheikh, donne-nous la connaissance de toute bonté qu'on ne connaît pas.
Et toute bonté qu'on n'a pas, cette bonté-là, fais que nous la possédions.
Et toute bonté à laquelle on est incapable d'accéder, sois notre intermédiaire pour l'avoir.
Et tout ce que tu n'as pas choisi, fais que cela nous éloigne.

2. Ô le cheikh, protège-nous de tout malheur, quel qu'il soit, de ce dont on est informé ou de ceux dont on n'est pas informé. C'est cela la meilleure connaissance dont on était méconnaissable. Efface-nous tous péchés, ceux dont on est conscient et ceux qu'on est inconscient.

3. Pardonne-nous jusqu'à nous gracier de ce qui est passé et de ce qui va venir, bref, pardonne-nous tout. Ce qu'on doit faire et ce qu'on n'a pas fait, fais tout pour nous. Couvre-nous nos défauts.

4. Agréés toutes nos actions, on ne veut voir que ce dont tu as agréé.
Ce dont tu n'es pas satisfait, on ne veut pas le voir et on ne souhaite pas aussi qu'il nous rencontre.
On ne veut pas non plus rencontrer celui qui n'agrée pas nos actes, protège-nous de celui-là.

5. Aujourd'hui, on te confie encore nos affaires, notre âme et nos familles.
Par la grâce de Dieu, accepte tout ce qu'on fait et ce qu'on pense.
Quel que soit notre niveau, qu'il soit ce dont tu es satisfait et qu'il soit surtout parmi tes meilleures satisfactions. Qu'il soit aussi tes véritables recommandations.

6. Nous ne partirons que là où tu nous as donné l'ordre d'aller.
Nous ne ferons que ce dont nous avons votre autorisation.
Nous ne sommes informés que de ce dont tu veux que nous soyons informés.

7. Protège-nous de tout ce que tu ne veux pas. Sois notre berger de telle sorte qu'on n'entre plus dans le champ d'autrui. Et fais de telle sorte que personne ne pourra nous pourrir.
Celui que tu protèges véritablement, ne va pas gâter le champ d'autrui et il sera aussi bien protégé.

TROISIÈME PARTIE :

Analyse thématique, intertextuelle et performative

Chapitre I : Analyse thématique

Comme nous l'avons déjà dit au niveau de la contextualisation, parmi les éléments constitutifs de la naissance de la poésie *wolofal* islamique, il y a deux aspects incontournables. Il s'agit d'une part de l'expansion de l'Islam et d'autre part de l'affirmation de la culture africaine par le biais des langues locales. À cet effet, les poètes de cette époque ont tenu compte de ces deux aspects dans leurs productions poétiques. Cependant, même si ces deux aspects apparaissent comme étant l'acte de naissance de la poésie *wolofal*, d'autres thèmes s'y rajoutent également.

La production poétique de Serigne Mbaye Diakhaté montre qu'un poète n'est pas seulement celui qui a la magie de composer des vers, mais plutôt celui qui sait composer des vers dans le but de réfléchir sur tout ce qui touche la vie de l'homme dans ce monde d'ici-bas et dans l'au-delà. Ce vœu d'ouvrir plusieurs portes à la fois explique en grande partie la richesse de sa production poétique et la variété de ses thèmes. Ainsi, comme toute production orale ou écrite, il y a toujours une place prépondérante accordée à l'essentiel. De ce fait, le poète donne une place privilégiée aux principaux thèmes qui sont le panégyrique, l'éducation morale, l'éducation spirituelle.

1. 1 Le panégyrique

C'est un thème très développé dans la poésie religieuse *wolofal* mouride. Le contexte de mise en relief de ce thème remonte jusqu'au fondateur du *mouridisme*, qui commençait sa production poétique par des poèmes panégyriques qu'il adressait au prophète Mouhamed dans le but de lui manifester son amour et le fait d'être son serviteur. C'est ce que révèle Serigne Touba dans un de ses poèmes : « Le motif de mes éloges envers le Prophète exprime exclusivement l'amour ardent que je voue à sa personne²⁸¹ ». Ainsi, Serigne Mbaye Diakhaté, étant un des *talibés* qui a passé la plus grande partie de sa vie sous l'ombrage de son guide, entamera sa carrière littéraire dans cette même logique en écrivant des poèmes panégyriques adressés à son maître et guide, Cheikh Ahmadou Bamba. Les poètes mourides partent du Hadith²⁸² : « Ne remercie pas Allah, celui qui ne remercie pas les gens²⁸³ ». Autrement dit,

²⁸¹ <https://www.mourides.com/le-statut-du-serviteur-privilegie-86> (Consulté le 25 février 2023).

²⁸² Recueil des actes et des paroles du Prophète Mouhamed (paix et salut sur lui) et de ses compagnons. Les hadiths ne sont pas du Coran, mais ils sont des commentaires de celui-ci ou des règles de conduite. Les *hadiths*, dont l'ensemble constitue la *Sunna*, sont le second fondement du dogme de l'islam.

²⁸³ Ahmad, Boukhari dans Al-Adab al-Moufrad, Abou Daoud, Ibn Hibban et At-Tayalisi.

si un serviteur d'Allah ne remercie pas ses semblables pour leurs bienfaits, Allah, exalté soit-il, n'admet pas son témoignage de reconnaissance à son égard.

Le panégyrique constitue le point de départ de la production poétique de Serigne Mbaye Diakhaté. Le concept est diversement apprécié dans le milieu *mouride* : il peut être un acte que le *talibé* accomplit auprès de son guide pour avoir sa satisfaction, par exemple le fait de donner le *hadya* (forme de cadeau²⁸⁴) mais aussi des chansons que le talibé compose pour faire l'éloge de son guide. C'est ainsi que Serigne Mbaye Diakhaté écrit : « *c'est Bamba qui mérite un travail harassant*²⁸⁵ ».

Dans ce passage : « Vous n'avez pas d'égal, ni parmi les hommes, ni parmi les djinns, ni parmi les fantômes, vous avez fasciné le monde²⁸⁶ », par le biais d'une énumération doublée d'une exagération, le poète fait l'éloge de son maître.

Cependant, l'exagération dégage ici toute l'objectivité du poète vis-à-vis de sa production car il cherche à plaire son maître et cela se comprend si on se réfère aux propos de Jean Pierre MAKOUTA-MBOUKO qui soutient :

Son intervention, en tant qu'écrivain ou poète, est donc forcément subjective ; et il ne peut, par conséquent, analyser l'évènement, l'histoire avec la froide objectivité des critiques qui n'ont rien à défendre, ni à gagner, ni à perdre »²⁸⁷.

Comme nous l'avons signalé plus haut, il écrit son premier poème déjà en Mauritanie, qu'il adressa à son Maître, car selon lui, son voyage a sauvé la confrérie *mouride*. Il a été déporté durant des années dans des conditions pénibles : « Plusieurs années (durant tu t'es retiré (de la compagnie des gens dans un endroit inhabité) endurant la faim et la soif, assumant la patience, recherchant la face de Dieu et son agrément »²⁸⁸.

Aux yeux de Serigne Mbaye DIAKHATÉ, son maître était une personne est un grand saint, car il s'est détourné de la mondanité pour faire face à ses objectifs. C'est dans cette perspective qu'il dit : « Tu as abandonné les tiens, tes demeures et as renoncé aux caprices de ton âme et tu es parti seul en exil ».²⁸⁹

²⁸⁴ C'est un acte que le *talibé* effectue pour renouveler le pacte d'allégeance avec son maître. En le faisant, le *talibé* peut donner de l'argent ou quelque chose de matériel comme une voiture, un terrain...

²⁸⁵ Poème 5, p. 49.

²⁸⁶ Idem, p.49.

²⁸⁷ MAKOUTA-MBOUKOU, Jean Pierre, *Les grands traits de la poésie négro-africaine, histoire - poétique signification*, Abidjan, NEA, 1985, p. 38.

²⁸⁸ http://www.htcom.sn/special/smbaye_diakhate/panegyrique.php (consulté le 07 mars 2023)

²⁸⁹ http://www.htcom.sn/special/smbaye_diakhate/panegyrique.php (consulté le 07 mars 2023)

En vérité, Serigne Mbaye DIAKHATÉ rend grâce à son guide non seulement parce qu'il a vécu dans des conditions difficiles la répression coloniale en toute dignité pour le bien-être des *mourides* mais aussi, pour la survie de l'islam dans l'espace du *Baol*. Grâce à son guide, Serigne Mbaye DIAKHATÉ n'a plus besoin de revenir à ses pratiques traditionnelles pour se protéger. C'est ce que l'auteur exprime dans son poème intitulé *Bamba me suffit* :

Mon ami, regarde, le chasseur a armé son fusil,
Il va traverser la bergerie et aller à la recherche de sa proie.
Est-ce que tu sais pourquoi le chasseur a dépassé la bergerie,
Dépassé les troupeaux ?
Parce qu'il y a la présence du berger.
Ce n'est pas le fait que le berger ait porté des gris-gris
Qui fait que le chasseur a dépassé sa bergerie.
Le fait qu'il a tué l'animal de la brousse,
L'absence des gris-gris ne l'explique pas non plus
Le bouc est à l'abri du danger, c'est pourquoi
Il reste vivant et l'animal de la brousse ne l'est pas.

À travers ces vers, Serigne Mbaye présente son guide comme la seule personne capable de le protéger contre tous malheurs sans faire appel à des pratiques traditionnelles telles que porter des gris-gris.

En effet, l'autre lecture que nous pouvons faire de ce passage est qu'il montre de manière claire qu'il s'est détourné des pratiques traditionnelles et antérieures pour adopter l'islam tout en se fiant aux enseignements de son guide.

Plus loin, dans un autre poème, Serigne Mbaye DIAKHATÉ montre comment son maître l'a sauvé en lui donnant tout ce dont il a besoin. En plus, selon lui, il ne serait rien sans l'innervation de son guide qui a fait de lui un *Cheikh* et, c'est un devoir pour lui de faire ses éloges. C'est ce que le poète nous révèle à travers ce passage du poème « *J'avais soif* » :

J'étais sans saveur et tu as fait de moi un océan très salé. Tu m'as fait un Cheikh en me donnant des pouvoirs. Je te remercie. Fais de moi une personne qui rend grâce éternellement. Fais de moi une personne qui te remercie et chante tes louanges au nom de Jabeel. Ma richesse ne finira pas parce que les vôtres ne finiront jamais²⁹⁰.

²⁹⁰ Poème 21, p. 82.

Par l'entremise d'une exagération avec l'usage des groupes de mot « *océan très salé* » et « *des pouvoirs* », le poète révèle la richesse inépuisable que son maître lui a attribuée.

En plus, le panégyrique est aujourd'hui à l'origine de plusieurs activités culturelles dans le milieu mouride. Tel est le cas avec le Grand Magal de Touba également connu sous le nom de 18 *Safar*²⁹¹ dont la naissance a essentiellement une source panégyrique. Cheikh Ahmadou après son retour des 7 ans de déportation, demande à ses *talibés* de commémorer le 18 *Safar*. Cette commémoration a pour objectif de rendre grâce à Dieu qui protège le *Cheikh* de la mauvaise intention des blancs.

En effet, le panégyrique, appelé communément « *Cant* » en *wolof*, était le slogan de Serigne Béthio Thioune après avoir été désigné comme « *Cheikh*²⁹² » par Serigne Saliou. Dès lors, ses *talibés* se considèrent comme des « *Cantakoon*²⁹³ » et cela a donné naissance à des journées culturelles et des jeudis culturels durant lesquels les *talibés* se réunissent pour psalmodier les *xasidas* et distribuer de la nourriture aux invités. Par ces activités de *Cant*, les talibés remplacent les nuits de soirée dansante en nuits de chants religieux, d'apprentissage du Coran et des *xasidas*.

1.2. L'éducation morale

Ce thème est parmi les plus développés dans la littérature *wolofal* mouride et repose essentiellement sur les recommandations islamiques. C'est ce que Mamadou Sy TOUNKARA révèle dans son œuvre en ces mots : « le mouridisme se fonde sur sept piliers inspirés de l'islam que sont : la science, l'unicité divine, la Souna, l'observation du licite et de l'illicite, le travail, le Ndigal, et le Hadiyya²⁹⁴».

Il faut rappeler que dans le contexte dans lequel l'islam apparaissait en Afrique, au Sénégal en particulier, la langue de pratique, l'arabe, n'était pas accessible à tout le monde. Ainsi, l'éducation morale, qui était l'un des leviers de l'islam, sera mise en valeur par l'entremise de la langue *wolof* dans le Baol²⁹⁵ pour mieux instruire les disciples.

²⁹¹ Ce jour de 18 *Safar*, célébré chaque année au Sénégal, correspond avec le départ en exil de Cheikh Ahmadou Bamba. Ainsi, à son retour, il demanda à tous les musulmans de venir l'aider à rendre grâce à Dieu, qui, le sauva de l'intention des blancs.

²⁹² C'est un nom que portent les *talibés* qui ont eu l'agrément de leur guide. Ainsi, le Cheikh a toutes les prérogatives d'un guide, il peut avoir des *talibés*.

²⁹³ Celui qui rend grâce au Créateur.

²⁹⁴ TOUNKARA, Mamadou Sy, *Les sept piliers du mouridisme*, Dakar, Editions Majalis, 2015, p. 17.

²⁹⁵ Actuelle région de Diourbel.

Selon Serigne Mamadou LÔ, le but premier d'écrire en langue *wolof* était d'inculquer aux disciples des valeurs religieuses. C'est ce qu'il semble soutenir en ces termes :

N'oublions pas qu'à l'origine, ce qui a justifié l'acte d'écriture lui-même, c'était surtout la volonté de doter les disciples de qualités morales et spirituelles suffisamment solides pour les préserver de toutes les tentations, dans ce contexte si particulier.

Voilà pourquoi la littérature *wolofal mouride* fera à la poésie, mnémonique, qu'à la prose, et utilisera le wolof, au lieu de l'arabe que tous les écrivains maîtrisent pourtant parfaitement²⁹⁶.

À la lumière de ce passage, nous comprenons que les qualités morales sont indispensables pour tout disciple. Celles-ci lui permettent de contourner les obstacles de la vie et de se mettre sur la voie recommandée par Dieu, le « *Siratal moustaqim* » (le droit chemin).

En plus, le mot « morale » est un élément indissociable de l'individu en ce sens que la morale est intimement liée à la raison et c'est cette dernière qui différencie les hommes des autres créatures. C'est un thème très récurrent dans la production de Serigne Mbaye DIAKHATÉ. Ainsi Bassirou DIENG et Diao FAYE donnent leur point de vue sur les poètes mourides et les thèmes qu'ils abordent en ces termes :

Cette poésie aborde aussi en vers satirique (Alioune Thioune), en polémique en forme d'épître (Mor Talla Fall), en vers à contenu physiologique et moral (Serigne Mbaye Diakhaté), en description pittoresque de la vie de cour et des usages maraboutiques au premiers temps du mouridisme, en description angoissante de l'Au-delà (Mor Kayré), (...)²⁹⁷.

Cette morale n'est rien d'autre qu'une bonne éducation qui fait de l'homme une créature socialement humaine, mais aussi religieusement un bon croyant. Cette éducation inculque des valeurs classiques, en montrant des manières de se comporter vis-à-vis des autres. Ainsi, selon notre auteur, c'est par une bonne éducation morale que la personne accède à un niveau de politesse qui détermine ses conditions de vie avec ses semblables.

²⁹⁶LÔ, Mamadou, *op. cit.*, p. 98.

²⁹⁷ DIENG, Bassirou, FAYE, Diao, *L'épopée de Cheikh Ahmadou Bamba de Serigne Moussa Ka, Jassa u sakooru geeji, jassaa u sakoora u jéeri ji*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 2006, p. 28.

C'est pourquoi dans le poème : « *De grâce, Asan, quoi qu'il advienne* », le poète met en exergue l'importance d'une bonne éducation morale :

La politesse n'est égale à rien, celui qui ne l'a pas, n'a rien. Que Dieu fasse que notre guide nous l'octroie. C'est par une bonne éducation qu'on peut prétendre être meilleur que l'autre, c'est par elle aussi qu'on peut dépasser l'autre spirituellement, non par la richesse, ni par une bonne appartenance familiale²⁹⁸.

la politesse est la première caractéristique qui peut montrer la dimension morale d'une personne en ce sens qu'une personne polie est celle qui prête beaucoup d'attention à ses relations avec ses semblables en veillant surtout sur le respect mutuel qui est fondamental pour une bonne cohésion sociale.

En outre, c'est par une bonne éducation morale que la personne peut s'orienter et bien faire la part des choses sur les actes qu'elle pose dans le but de ne pas nuire à son prochain. Une personne dotée d'une bonne éducation morale a toujours la capacité de se maîtriser devant les charmes futiles que le bas-monde expose devant elle. Ainsi, la capacité de pouvoir lutter avec ton âme contre les choses inutiles de la vie est un des facteurs qui montrent une bonne éducation morale en ce que cette lutte nous épargne certains vices et permet d'avoir une bonne maîtrise de ses désirs. C'est pourquoi, dans le poème : « Ô mon ami, ne t'habitue pas à des alibis », le poète montre comment le croyant doit résister l'addiction à certaines choses inutiles. C'est ce qu'il met en évidence dans le passage ci-après :

Ô mon ami, ne t'habitue pas à des fausses excuses. Et ce dont tu ne peux pas te séparer est une dépendance. Le café, le thé et les biscuits ne servent à rien, ils ne valent pas d'être un parasite, ni un solliciteur, ni d'être endetté. Essaie de t'en séparer ! Si tu en as, bois mais si tu n'en as pas, reste résilient jusqu'au moment où tu en seras pourvu. Sois obéissant (*talibé*)!

À travers une énumération (*Le café, le thé et les biscuits*), *Serigne Mbaye Diakhaté* met en exergue des choses pour lesquelles un musulman ne devrait pas s'endetter. En réalité, l'enseignement moral que le poète véhicule ici est que la personne doit se mettre dans les dispositions de se satisfaire soi-même. Pour ce faire, elle doit lutter contre la paresse et surtout éviter d'être un parasite.

²⁹⁸ Poème 18, p. 76.

S'agissant de l'éducation morale religieuse dans la confrérie *mouride*, elle n'est en principe réalisable qu'en présence d'un guide qui a d'abord les qualités et doit les transmettre à son disciple. Ainsi, l'acquisition de ces valeurs morales mérite un travail ardent de la part du guide et de son *talibé*. Cette éducation morale doit être l'un des résultats de la relation maître-disciple. C'est la raison pour laquelle *Serigne Mbaye* accorde une importance capitale à ce thème dans sa production poétique.

Cependant, il est à noter que l'éducation morale ne doit pas seulement avoir une visée religieuse, mais elle doit également être sociale. En fait, le *talibé* est un être qui vit au sein d'une société qu'il partage avec ses semblables et doit donc participer à l'harmonie et à la stabilité sociale. Cette dernière ne peut pas être possible sans une bonne éducation qui garantit le respect entre les personnes. C'est pourquoi *Serigne Mbaye* consacre certains vers à cette éducation dans « *Ma jog caw ub yar*²⁹⁹ » où il met en relief les conséquences néfastes d'une mauvaise éducation et à quel point elle peut dégrader la société :

Je vais me lever et fouetter celui qui n'a pas une éducation.³⁰⁰

Car celui qui n'a pas une éducation mérite d'être fouetté.

Celui qui, à chacun de tes propos, oppose ses propres paroles,

Seulement pour rendre tes propos mensongers, et te rendre résigné et enragé à la fois.

Ces vers pleins d'enseignements rappellent aussi le célèbre proverbe *wolof* qui dit *qu'il faut redresser l'arbre quand il est encore petit*³⁰¹. Autrement, il faut éduquer la personne dès le bas âge. En outre, selon le poète, l'éducation morale est un régulateur qui assure la cohésion sociale, son absence étiole la société.

1.3. L'éducation spirituelle

Ce thème, malgré sa complexité, reste parmi les thèmes importants dans le monde musulman. Sa complexité demeure au fait qu'il n'est pas facile de saisir sa quintessence, car il s'agit du for intérieur de l'humain, l'âme. Elle va au-delà de ce que nous pensons parce que tout ce qui touche à l'âme humaine est sensible. Il s'agit d'une question purement métaphysique. C'est pourquoi *Serigne Sam MBAYE* lors d'une conférence portant sur :

²⁹⁹ Poème 8, p. 56.

³⁰⁰ Il parle de l'enfant mal éduqué. La mauvaise éducation des enfants est la source de la dégradation des mœurs.

Selon l'islam dans lequel le poète tire son inspiration, il recommande la soumission. À cet effet, l'enfant qui est au bas de l'échelle selon l'organisation hiérarchique religieuse, doit être toujours soumis aux grands.

³⁰¹ *Garab bimū neke ndaw lañu koy jubanti.*

« L'âme et la mort »³⁰², soutenait que l'âme est tellement complexe que le Prophète lui-même interdisait aux *Sahabas* (compagnons) de tenir des débats sur l'âme humaine, car c'est Dieu seul qui en sait tout.

Mais en ce qui concerne l'éducation spirituelle dans la poésie de *Serigne Mbaye Diakhaté*, il s'agit des poèmes dans lesquels il donne des conseils aux talibés afin qu'ils puissent contourner l'âme charnelle, se purifier et accéder au Salut Divin. Le poète cherche toujours à amener le disciple à se départir des choses futiles et se focaliser sur la raison de son existence au monde. Comme indiqué dans le Coran : « *je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils m'adorent* »³⁰³. En d'autres termes, la présence de l'homme sur terre n'est rien d'autre que la recherche de l'agrément de son créateur. Mais la personne ne peut avoir l'agrément de Dieu qu'en se mettant dans le droit chemin tracé par Allah. Ainsi, selon *Serigne Mbaye Diakhaté*, il peut y avoir plusieurs obstacles qui empêchent la personne d'avoir l'agrément de Dieu. Les obstacles les plus farouches sont la femme et Satan. C'est la raison pour laquelle il produit le poème « *Bastul la bon* ». Dans ce poème, il montre comment la femme et *Satan* sont nuisibles à l'homme pendant la traite³⁰⁴.

Que la bascule est dangereuse ! Au moment de la pesée, le diable est prêt à agir.
Et demande à la jeune fille de se préparer pour qu'elle l'aide à tromper. Pour tout mouride qui cultive de l'arachide, si, au moment où il doit faire ses récoltes, toutes ses pensées portent sur la femme, il faut qu'il prenne garde, sinon ses efforts seront réduits au néant.³⁰⁵

Durant cette période, les belles filles vendent et se vendent. Lorsqu'elles voient le jeune mouride, elles le côtoient avec leurs caprices de fille. Pour que ce dernier les sorte de sa situation minable. Que la femme est mauvaise pour un *mouride* ! Elle est la plus dangereuse pour toute autre chose pour un mouride. Toi, [mouride] n'essaie pas de l'apercevoir ni de la regarder³⁰⁶.

Dans ce passage, par le biais d'une exclamation dans le premier vers, le poète montre le degré de dangerosité du diable qui agit sur l'homme en se mettant dans la peau de la jeune

³⁰² Serigne Sam conférence sur « l'âme » <https://www.youtube.com/watch?v> (le 07/10/2023).

³⁰³ Coran, verset 51-56.

³⁰⁴ Période des récoltes dans les campagnes.

³⁰⁵ Dans cette partie introductive du poème, l'auteur utilise un champ lexical qui nous renvoie sur le temps (même si c'est imprécis) et l'espace, dans lequel vivaient les mourides. Il s'agit de l'époque traditionnelle en campagne. Durant cette période des récoltes, ceux qui étaient dans les villes, ils rejoignent les campagnes pour aider les campagnards sur la finition des travaux champêtres et à leur retour, on leur donnait des sacs d'arachide, de mil, de maïs et de niébé. Mais parmi ces hôtes appelés traditionnellement milieu en *wolof guméen kat* on y comptait plus de femmes que d'hommes.

³⁰⁶Poème 4, p. 48.

filles. Par l'utilisation respective des adjectifs : « *mauvaise* » et surtout « *dangereuse* » précédé par l'adverbe « *plus* », le poète utilise encore une fois l'exagération pour montrer quel point la femme peut être nuisible à un jeune *mouride*. L'exagération réside dans le fait que *Serigne Mbaye Diakhaté* ne fait aucune distinction d'âge ou statut (jeune ou adulte, mari ou célibataire) pour qualifier la mauvaise femme.

Comme nous l'avons dit, la spiritualité est très liée à l'âme. Et qui parle d'âme peut penser aussi à la mort. Cette dernière est une des choses incontournables pour tout vivant, car Dieu a dit : « Chaque âme goûtera la mort, puis à nous vous serez rendus »³⁰⁷. Donc, elle peut être perçue comme une rupture de la vie et le commencement d'une autre dans un autre monde. Mais pour que cette autre vie soit satisfaisante, il faut que l'homme mène un travail acharné dans ce bas-monde, mais aussi, il ne doit pas cesser de penser à la mort et de ce qui adviendra après. C'est peut-être ce qui a poussé *Serigne Mbaye Diakhaté* à composer le poème : « *N'oublie pas la mort* » dans lequel nous trouvons ces vers ci-dessous :

Toi, le vivant, n'oublie jamais la mort.
Agis de telle sorte que tes actions soient appréciables.
Celui qui agit de cette manière, le jour où il sera mort, sera
accueilli et régalé par les anges.
Pour avoir le paradis et ses merveilles, il faut travailler toute la vie
Mais si tu fais le contraire, tu seras en enfer avec des regrets.
Cherchez le chemin de la droiture, vous serez récompensé par Dieu³⁰⁸.

Par l'usage de l'apostrophe « *Toi* », qui commence le poème, l'auteur interpelle son locuteur pour lui rappeler la mort tout en montrant que le paradis mérite des sacrifices. En effet, ces vers se présentent comme une orientation sur ce qui rendra la vie de l'au-delà satisfaisante.

1.4 Le profil de l'aspirant

C'est un thème qui traverse presque toute la production poétique de *Serigne Mbaye Diakhaté* dans la mesure où les comportements humains peuvent être appréciés dans plusieurs dimensions. Ce sont des comportements classiquement recommandés pour la bonne marche de la société. Ainsi, par les éléments qui font du *mouride* un bon *talibé*, celui du respect de la hiérarchie demeure très connu. Si le respect de hiérarchie est commun à tous

³⁰⁷ Coran, Sourate 29, Verset 57.

³⁰⁸ Poème 9, p. 58.

les croyants, les *talibés mourides* vont au-delà en vouant une vénération aux maîtres, allant jusqu'à ramper pour les saluer.

Selon la confrérie mouride, le talibé, la manière dont il conçoit l'autorité religieuse est particulièrement différente des autres confréries. Cette conception de l'autorité religieuse, les mourides l'ont héritée de Mame Cheikh Ibrahima Fall. Ce dernier pense que le talibé, devant son guide, doit faire preuve de respect et d'obéissance. Il recommande qu'à quelques mètres du guide, le talibé doit enlever ses chaussures, son bonnet s'il en porte, s'agenouiller et ramper pour le saluer. Une fois devant lui, il ne doit pas s'asseoir au même niveau que lui et ne doit pas parler à haute voix. C'est peut être ce constat qui a poussé Ferdinand DUMONT à reprendre les conseils de Cheikh Ahmadou Bamba en ces termes : « Sois devant (ton propre) cheikh comme un cadavre entre les mains du laveur de morts, c'est mieux³⁰⁹ ».

Ces qualités font du *mouride* une personne modeste, une personne dépourvue de la fougue. C'est pourquoi dans le milieu des *Baye Fall*³¹⁰, dès le bas âge, ils initient l'enfant à l'endurance, à l'obéissance et à la soumission. Ainsi, les guides mettent toujours l'enfant devant des épreuves qui enlèvent en lui la morgue, la grandeur, bref tous les vices qui peuvent créer une inégalité entre les personnes et faire de lui une personne qui se sacrifie pour le bonheur de l'autre. Cette formation éclaire le chemin du jeune aspirant. C'est en ce sens que René Luc pense ceci : « la mission, dans la communauté (mouride), est précisément de montrer le chemin aux foules ignorantes, errant comme des brébis sans pasteurs³¹¹. »

Selon Serigne Mbaye DIAKHAT, ce comportement doit être visible dans la relation entre les *talibés* eux-mêmes et entre eux et leurs guides. C'est ce qu'il matérialise dans le poème : « *Un mouride doit être rapide* » en ces termes :

Il doit être une personne modeste comme un insecte volant.

Il doit être soumis comme une chaussure qu'on a portée.

Il ne doit pas bouger devant son guide.

Il célèbre tout le monde, s'agenouille devant les grands hommes.

Il s'abaisse même devant un jeune. O ! Voilà les actes d'un mouride³¹².

³⁰⁹ DUMONT, Ferdinand, *La pensée religieuse de Amadou Bamba*, Dakar-Abidjan, NEA, 1975, p.236.

³¹⁰ Ils sont certes des *mourides*, mais ils se distinguent des autres par le fait qu'ils ne prient pas. En plus, on peut les reconnaître par leur comportement vestimentaire. Le plus souvent, ils portent des *habits* multicolores moins valeureux.

³¹¹ MOREAU, René Luc, *Africains musulmans*, (Paris), Présence Africaine, (Abidjan), INADES Edition, 1982, p.168.

³¹² Poème 1, p. 42.

Dans ce passage, le poète précise les comportements que doivent avoir les aspirants. Le poète poursuit et ajoute dans un autre poète que l'aspirant ne doit pas être coléreux en révélant que :

Un vrai mouride, ne doit pas être coléreux ni rancunier.
Car être coléreux et rancunier rend maudit l'aspirant.
Sois coléreux contre tes défauts et rend grâce à ton guide spirituel³¹³.

Ce petit passage montre encore une autre qualité que l'aspirant doit se doter et en même temps révèle que l'on doit se méfier de la colère parce que ses conséquences ne sont que néfastes, même si elles ne sont pas citées ici, mais matérialisées par l'adjectif : « maudit ». En effet, ce passage cache un autre sens, celui qui montre que l'aspirant doit être tolérant pour se méfier de la colère et ses conséquences.

Cependant, il faut noter que le poète n'a pas seulement consacré son énergie sur des poèmes formateurs dans la relation entre *talibé*-guide. Conscient qu'avant d'être *talibé* ou guide, la personne est un être qui est issu d'une relation entre homme et femme, il prolonge ses enseignements pour qu'ils atteignent tous les membres et tranches d'âges de la société. Ainsi, même si de manière détaillée, il a destiné à chaque génération, chaque catégorie sociale, un poème dans lequel chacun peut retrouver, il a réussi à regrouper dans un poème les comportements attendus de chacun d'eux. À ce propos, dans : « *Un guide, un ami, un mari...* » il dit ceci :

Ô toi qui dors sans rien connaître de tes affaires, comment parviens-tu à dormir ?
Ô toi qui dors et qui ne sait pas comment seront tes derniers jours, comment parviens-tu à dormir ?

Ô toi qui dors la nuit jusqu'à l'aube sans savoir, est-ce que tu iras en enfer ou au paradis, comment parviens-tu à dormir ?

Ô toi qui dors profondément en ronflant sans savoir comment tu vas traverser le pont dangereux, comment parviens-tu à dormir ?³¹⁴

L'exclamation « Ô » accompagnée de l'apostrophe « toi » utilisée respectivement en début de chaque vers montre combien le poète insiste pour prévenir son auditeu. Les réponses à cette série de questions permettront aux destinataires de se situer, se repentir et se mettre sur le droit chemin, car ces vers évoquent le jour de la résurrection.

³¹³ Poème 6, p. 52.

³¹⁴ Poème 12, p. 64.

Bref, l'étude thématique de notre corpus nous a permis de voir la position du poète par rapport à la religion, sa relation avec son guide et ses préoccupations pour le perfectionnement des talibés sur le plan social en général et religieux en particulier.

Cependant, il faut noter que tous ces thèmes développés dans ce chapitre ne sont que de manière directe ou indirecte une symétrie de ceux mises en exergue dans le Coran en général et dans les œuvres de *Serigne* Touba notamment. C'est pourquoi, dans le chapitre suivant, nous ferons une analyse de quelques cas d'intertextualité que l'on peut trouver dans le corpus de notre auteur.

Chapitre 2 : L'intertextualité

Toutes les connaissances enseignées en islam tirent leur origine principale dans le livre saint, le *Coran*. Cheikh Ahmadou Bamba, étant le fondateur du mouridisme et le premier guide, s'inspire du *Coran* pour non seulement orienter ses disciples mais aussi laisser derrière lui un patrimoine religieux. Serigne Mbaye DIAKHATÉ, un disciple de Serigne Touba, suit les pas de son maître en utilisant la langue *wolof* pour assurer la continuité des enseignements islamiques. Sur le plan littéraire, chaque auteur est influencé de manière consciente ou inconsciente par l'environnement dans lequel il évolue avec ses lecteurs. C'est ce que constate Serigne Babacar NDIAYE en ces propos :

Dans l'univers littéraire, nous remarquons que des auteurs font référence généralement à des passages des écritures saintes comme le Coran dans leurs productions. Cet usage pourrait se faire d'une manière inconsciente ou d'une manière consciente. Pour ce qui est du premier cas, il s'agit généralement de la reprise des passages du Coran et des hadiths qui sont incorporés dans le répertoire langagier des populations qui puisent leur référence dans l'univers islamique.³¹⁵

Partant de ce constat, nous pouvons dire que la production de Serigne Touba et Serigne Mbaye DIAKHATÉ a été principalement influencée par l'enseignement coranique d'où la nécessité d'étudier l'intertextualité entre l'enseignement coranique, les œuvres de Cheikh Ahmadou Bamba et les poèmes Serigne Mbaye DIAKHATÉ tout en montrant que le *Coran* est leur source d'inspiration.

Mais avant de commencer l'analyse, nous voulons en amont réfléchir sur le concept « intertextualité ». Nous pouvons simplement le définir comme étant un lien qu'un texte peut avoir avec un ou plusieurs autres textes antérieurs. Elle se reconnaît par exemple, par l'intégration ou l'insertion d'éléments d'un texte A venant d'un texte B. Ainsi donc, on peut dire qu'aucune production littéraire, orale ou écrite, ne se suffit pas à elle seule pour être un produit fini. À ce niveau, Nathalie PIEGAY-GROS donne l'idée selon laquelle : « nul texte ne peut s'écrire indépendamment de ce qui a déjà été écrit et il porte, de manière plus ou moins visible, la trace et la mémoire d'un héritage et de la tradition Autrement dit, tout texte est un mélange de mots, d'expressions ou de citations »³¹⁶.

³¹⁵ NDIAYE, Serigne Babacar, « Les intertextes coraniques dans le roman francophone à travers L'aventure ambiguë (Cheikh Hamidou Kane), La Mère du printemps (Driss Chraïbi) et Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer (Dany Laferrière) », mémoire de Master 2, Département Lettres Modernes, UASZ, 2019-2020, p. 7.

³¹⁶PIEGAY-GROS, Nathalie, *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996, p. 07.

Dans cette même dynamique, Philippe Sollers soutient : « tout texte se situe à la jonction de plusieurs textes dont il est à la fois la relecture, l'accentuation, la condensation, le déplacement et la profondeur »³¹⁷.

Dans ces deux passages, nous voyons que le texte a toujours un lien étroit avec les textes qui le précèdent en reprenant ou reformulant des extraits des textes antérieurs. Autrement, le texte est une fusion d'éléments venant des autres textes. C'est ce que Julia Kristeva nous révèle ainsi :

Le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte) [...] Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. À la place de la notion d'intersubjectivité s'installe celle d'intertextualité, et le langage poétique se lit, au moins comme double³¹⁸.

Dans cette analyse, les cas d'intertextualité que nous souhaitons étudier seront des poèmes du corpus qui ont des traces de l'enseignement coranique et des *xassaidés* de *Serigne Touba*.

Pour ce faire, nous allons examiner les poèmes sur la médisance, la malhonnêteté, la femme, la mort, le bas-monde, le mois de ramadan, mais aussi avec d'autres poèmes dans lesquels nous pouvons trouver des occurrences de *xassaidés* qui peuvent consolider l'étude que nous voulons mener dans cette sous-partie.

2.1. La médisance

Elle peut être définie comme étant le simple fait de parler des défauts de son prochain en son absence, d'une manière qui lui déplairait s'il en était informé³¹⁹. C'est un acte très banni par la religion musulmane. C'est pourquoi dans le *Coran*, Dieu nous dit ceci : « Ne médisez pas les uns des autres. L'un de vous aimerait-il manger la chair de son frère mort ? (Non !), vous en aurez horreur. Et craignez Allah. Car Allah est grand Accueillant au repentir, Très Miséricordieux »³²⁰. Par ce verset, nous pouvons comprendre que la médisance est l'un des péchés les plus graves en l'Islam et doit être interdite à tous les musulmans.

³¹⁷ SOLLERS, Philippe, *Théorie d'ensemble*, Paris, Le Seuil, collection « Tel Quel », 1968, p. 75.

³¹⁸ KRISTEVA, Julia, *Séméiotikè*, Paris, Edition du Seuil, collection Points, 1969, p. 84-85.

³¹⁹ <https://www.islamweb.net/fr/article/145908/La-d%C3%A9finition-de-la-m%C3%A9disance-et-son-verdict> (consulté le 31 Mai 2024).

³²⁰ *Coran*, Sourate 49, Verset 12.

Selon Serigne Saliou SOW³²¹, Serigne Touba n'a jamais toléré la médisance durant sa vie à qui que ce soit. Ainsi, il nous raconte l'histoire suivante entre le Cheikh et des femmes :

Il y avait une femme qui était venue rendre visite à la femme de Serigne Touba plus précisément les *Sokhnas* (dames résidant dans la maison du Cheikh). La famille lui a réservé un accueil chaleureux en la traitant comme un hôte de haute classe. Elles parlaient tous à haute voix, mais à ce moment, le Cheikh était dans une pièce non loin des femmes. Au début, elle parlait naturellement, mais dès que la dame (l'hôte) a prononcé le nom d'une personne qui n'était pas présente, automatiquement, elles (les *sokhnas*) se sont tues, car elles savaient combien Serigne Touba bannissait cet acte. Quant à la dame, elle continue sur sa lancée. C'est ainsi que Serigne Touba haussa sa voix afin de les corriger, elles sont tous étonnés. En même temps, le Cheikh demanda qu'on lui apporte du feu pour brûler la natte sur laquelle la dame était assise au moment où elle commettait cet acte³²².

L'intolérance de Serigne Touba face à cet acte est une recommandation divine par le biais du *Coran* comme cité dans le verset ci-dessus. Cette position du Cheikh est reconnue par son disciple Serigne Mbaye DIAKHATÉ qui a vécu sous son ombrage. C'est pourquoi, il compose le poème : « Le Cheikh a interdit la médisance », qui fait partie des poèmes les plus instructifs. En effet, le point commun entre ces trois champs de connaissances religieux est de montrer à quel point la médisance est dangereuse. Déjà, le premier vers du poème nous donne une impression de l'intertextualité quand le poète dit :

Le Cheikh a interdit la médisance, ainsi que le prophète.
Dieu aussi l'a interdit parce qu'elle rend maudite³²³.

De manière ascendante (le Cheikh, le Prophète et Dieu), le poète montre qu'il ne fait que reprendre ce qui a été déjà dicté par Dieu par le biais du *Coran* et des *hadiths* venant du Prophète.

Un peu plus loin, de manière plus détaillée, le poète met en exergue la nuisibilité de la médisance dans les vers suivants qui renvoient au verset coranique cité ci-dessus, en ces termes :

Un croyant, quels que soient ses défauts, ne le dénigre pas, ne le dédaigne pas.
Dédaigner et dénigrer un croyant abaisse et rend maudit.
Si tu ne cherches pas à augmenter tes bonnes actions,

³²¹ Né à Koalack le 7 février 1957, Serigne Saliou Sow est le fils de Serigne Cheikh Sow et de Sokhna Oumou Kalsoum Ndiaye. Serigne Saliou Sow est un fils spirituel de Rahmatul Laahi Aleyhi Serigne Sam Mbaye. Il est connu pour ses multiples interventions aux grandes questions islamiques contemporaines ainsi que l'histoire du *mouridisme*. Il est décédé le 15 juillet 2018.

³²² <https://www.youtube.com/watch?v=LvXm1KtkWT8&t=93s> (Consulté le 26/10/2023).

³²³ Poème 11, p. 62.

Ne les distribue pas ; et brûler son hangar (de bienfaits) est une chose qui rend maudit.

Tu ne verras un homme intelligent faire des actes qui rendent maudit.³²⁴

Ces vers résumant presque tout ce qu'un croyant doit savoir sur la médisance et montrent à quel point elle est nuisible aux croyants.

Ce qu'il faut surtout noter est que le poète n'est pas seulement influencé par le verset coranique mais aussi l'application de la recommandation divine de la part de son maître à travers cette petite histoire racontée plus haut. Ainsi, parmi les bases de l'intertextualité, figure l'influence du milieu dans lequel le poète se trouve.

2.2 La malhonnêteté

Elle peut être définie comme étant toute transgression des règles de la probité. C'est l'un des défauts majeurs dont tout croyant doit se méfier, car la malhonnêteté peut être la source de plusieurs regrets. En effet, elle est l'un des vices qui font du croyant un menteur, un voleur ou un trompeur ; ces actes sont bannis par la religion musulmane. C'est pourquoi dans le *Coran*, Dieu avertit en disant :

Malheur aux fraudeurs qui, lorsqu'ils font mesurer pour eux-mêmes, exigent la pleine mesure, mais qui, lorsqu'eux-mêmes mesurent ou pèsent pour les autres, leur causent une perte. De tels (hommes) ne pensent-ils pas qu'ils seront ressuscités en un jour terrible, le jour où tous les gens se tiendront debout devant le Seigneur des mondes ?³²⁵

Quant à Serigne Mbaye Diakhaté, il écrit le poème : « Que le défaut d'honnêteté est mauvais ! » pour prévenir son locuteur. Ainsi, les premiers vers de ce poème reprennent approximativement ce qui est dit dans le verset ci-dessus. Il soutient :

Je sais que le défaut d'honnêteté est mauvais et rien ne le vaut. Ce qui ne sert à rien et ne fait que nuire est à laisser pour quiconque est conscient. Pourquoi le talibé veut s'approprier, voler et goûter ? Alors que cela ne le mettra que dans des conflits, diminuer son salaire, ce qui lui sera finalement fatal. Voler et goûter ce qui ne t'appartient pas, sache que cela ne règle pas tes besoins, car voler et goûter ne sont pas en mesure de satisfaire tes besoins³²⁶.

³²⁴ Idem, p. 62.

³²⁵ *Coran*, Sourate 83, Verset 1-6.

³²⁶ Poème 19, p. 78.

Ces deux extraits entretiennent un lien très étroit dans la mesure où même si le poète n'a pas repris les mêmes mots, il a utilisé d'autres qui font référence à l'extrait coranique. Ainsi, par les verbes : « s'approprier » et « voler », le poète fait allusion à l'action des « fraudeurs » du verset coranique cité plus haut. En effet, l'allusion faite par le poète dans ce cas de figure permet au lecteur qui a déjà une maîtrise du *Coran* de mieux comprendre le texte qui est sous ses yeux. L'allusion permet également de voir le lien entre ce qui est dit dans le *Coran* et ce que dit le poète en saisant de près la crédibilité du second produit. C'est pourquoi Thibault Schaefer Jacqueline dit : « Le statut de l'allusion littéraire, est à la fois plus riche et plus précaire. En effet, l'allusion n'a d'existence que si la relation entre le texte sous-entendu et le texte premier est établie³²⁷ ».

2.3. Le bas-monde

Le bas-monde est une demeure de tromperie, d'imposture et de mensonge. Il se présente devant le croyant insouciant comme un foyer radieux, en exposant les merveilles inutiles, insignifiantes de la vie, en fermant les yeux de tout ce qui peut le faire repentir. En effet, ce bas-monde n'est qu'un champ dans lequel nous y séjournons pour récolter le maximum de nourriture avant le retour définitif. Mais, le croyant insouciant n'en prendra conscience que quand viendra la mort. C'est ce que semble évoquer dans le verset coranique suivant : « Tu étais insouciant par rapport à cela. Aujourd'hui, nous t'enlevons toutes les voiles ; ta vue est maintenant sans limites³²⁸ ».

Ce verset est un rappel pour tout croyant obnubilé par les charmes de ce monde ci-bas, mais aussi une prise de conscience de la dimension insignifiante de ce bas-monde.

Dans cette même logique, *Serigne Touba*, repris par Cheikh Ahmadou Mbacké Maa-ul Hayaat, nous dit ceci : « Le Bas-monde s'est détourné et celui qui le recherche ne l'aura jamais. L'Au-delà se dirige vers nous et personne ne lui échappera. Mais la plupart des gens ne savent pas. »³²⁹.

Selon le Cheikh Ahmadou Bamba, la personne qui se contente des charmes de ce monde ci-bas est dans une grande perdition. En effet, plus la personne court vers le bas-monde, plus elle s'approche de l'au-delà, la destination finale est inévitable et elle ne doit jamais oublier

³²⁷ JACQUELINE, Thibault Schaefer, citée par Martha Ioannidis dans son mémoire : Réécriture et variation dans le roman de Laurent Gaudé, *La porte des enfers*, Université Savoie Mont Blanc, 2014, p. 39.

³²⁸ *Coran*, Sourate 50, Verset 22.

³²⁹ Cheikh Ahmadou MBACKE MAA-UL HAYAAT, « Le Bas-monde » Kër Mbaye Fall, septembre 2008, p. 35. Cette idée était déjà développée dans le *Coran*, précisément dans Youssouf, verset 21, 40 et 68.

qu'ila été créé pour qu'il adore Allah comme indiqué dans le verset : « Et je n'ai créé les *djinnns* et les hommes que pour qu'ils m'adorent ³³⁰».

Quant à notre auteur, il n'hésite pas à se lancer dans cette dynamique en consacrant un poème entier à ce bas-monde d'imposture intitulé : « Le bas-monde veut t'emporter ». Ainsi, dans les derniers passages de ce poème, *Serigne* Mbaye DIAKKHATÉ donne les conseils suivants :

Le bas monde a trahi vieux et enfants, trahis-le dès à présent et confie-toi en Dieu,
le propriétaire de la terre et de ceux qui sont sur la terre.
Quelle que soit la durée de la vie, fais de Dieu le compagnon de ton cœur. C'est
Lui qui te protège des malheurs d'en haut et d'en bas.
Que Dieu fasse que nous tous, nous soyons élus d'une belle manière partout, à une
durée éternelle et que tout le monde soit au-dessous de nous !³³¹

Ces deux passages reprennent de manière plus large le contenu de ce qu'a dit *Serigne* Touba en ce qui concerne le bas-monde. Ces trois sources, dont la première (le *Coran*) est la source première des deux autres, convergent dans le même sens qui est de mettre en garde le croyant et repêcher ceux déjà noyés dans les pièges de ce bas-monde.

2.4 Le mois de ramadan

Le mois de ramadan est le mois plus béni du calendrier annuel musulman en ce sens qu'il est le mois durant lequel le *Coran*, guide des musulmans, a été révélé. C'est ce que Dieu nous dit dans le verset suivant : « Le mois de ramadan au cours duquel le *Coran* a été révélé³³² ».

En outre, le mois de ramadan renferme des bienfaits et des récompenses incommensurables. À ce propos, le prophète (paix et salut sur lui) soutient ceci : « Quiconque jeûne le mois de Ramadan avec foi et en espérant la rétribution divine, se verra pardonner ses péchés passés³³³ ». C'est la personne pieuse qui l'attend avec impatience et le reçoivent comme un hôte.

Conscient de cela, *Serigne* Touba n'hésite pas à lui consacrer un poème entier pour magnifier l'amour qu'il lui accorde. Ainsi, le Cheikh écrit le poème « *Ya xayra dayfin* » en

³³⁰ *Op. cit.* Verset 56.

³³¹ Poème 18, p. 75.

³³² *Coran*, Sourate 2, Verset 185.

³³³ Hadith rapporté par Boukhari et Mouslim : <https://www.islamweb.net/fr/article/145779/Les-vertus-du-mois-de-Ramadan> (consulté le 31 Mai 2024).

l'honneur du mois béni, le ramadan, dans lequel le premier vers donne l'impression d'une personne qui s'adresse à un hôte en ces termes :

Ô Toi l'Éminent Hôte porteur de bonheur et de bienfaits, je te souhaite la bienvenue et te réserve une hospitalité sans restriction. Tu restes et demeures un illustre hôte qui ne cesse de nous parvenir ; il t'est réservé en guise de considération une hospitalité par des actes d'adoration et par la rectitude³³⁴.

Par l'entremise des déictiques « toi » et « Tu » (ligne 2) accompagnés par un style d'écriture élogieux, le poète semble parler avec un humain. En effet, l'objectif est de montrer la dimension de ce mois béni qui le différencie des autres mois.

Un peu plus loin, dans le même poème, le Cheikh Ahmadou Bamba montre encore pourquoi le mois mérite d'être considéré comme le meilleur des mois :

Tu ne cesses d'être l'effaceur des péchés, le réalisateur des vœux, le rempart contre les vicissitudes de façon pérenne. Tu constitues également une entrave contre les machinations de tout démon ; quant aux gens de bien, tu leur ouvres les portes des bienfaits.³³⁵

Quant à Serigne Mbaye Diakhaté, il suit cette même logique en composant un poème entier au mois de ramadan. Ainsi, dans son poème : « Le mois de ramadan », le poète reprend presque les premiers vers de son guide. Lui aussi, dans ses premiers vers, il présente le mois de ramadan comme un hôte en disant : « L'hôte des gens est venu aujourd'hui, accordons-lui une importance. Le mois de ramadan est l'hôte de tous les croyants pieux.³³⁶ »³³⁷. La reprise des vers de Serigne Touba par Serigne Mbaye DIAKHATÉ peut être considérée comme une citation. Cette dernière fait partie de l'un des éléments fondamentaux de l'intertextualité et rend plus visible le texte présent. C'est dans cette logique que Gérard GENETTE affirme que la citation : « apparaît légitimement comme la forme emblématique de l'intertextualité : elle rend visible l'insertion d'un texte dans un autre³³⁸ ».

³³⁴ Cheikh Ahmadou Bamba, *Ya xayra dayfin*.

³³⁵ Cheikh Ahmadou Bamba, *op. cit.*

³³⁶ Dans ce passage, le poète rappelle de manière plus ou moins implicite la posture de son guide vers le mois de ramadan. Il y insiste beaucoup, car son maître accordait une importance capitale à ce mois béni. Il (le guide) avait non seulement écrit *Ya xayra dayfin*, un poème qu'il consacre à ce mois, et il le jeûnait dans des conditions précaires durant son voyage entre les mains des blancs. Donc ce poème de Serigne Mbaye Diakhaté n'est que la reproduction du poème de son guide en langue *wolof*.

³³⁷ Poème 2, p. 44.

³³⁸ GENETTE, Gérard cité par Serigne Babacar NDIAYE, *op.cit.*, p. 08.

À l'instar du Coran et des écrits de son guide, le poète demande à chaque croyant de faire son possible pour jeûner. Selon lui, jeûner le mois de ramadan est un avantage pour tout croyant qui l'accomplit en ce qu'il renferme de nombreux bienfaits. À cet effet, il soutient: « Ce mois renferme des intérêts incommensurables. Mais seulement ceux qui croient en Dieu et son prophète auront la résistance de jeûner. »³³⁹.

En résumé, du Coran jusqu'à la poésie de notre autre auteur en passant par le *Xasida* de Cheikh Ahmadou Bamba, c'est presque la même idée qui est développée en ce qui concerne le mois de ramadan et de ses bienfaits. Chacune de ces sources cherche à mettre en valeur l'importance de ce mois béni.

En somme, les cas d'intertextualité étudiés ci-dessus nous montrent que le poète part du Coran en passant par les *xassidas* de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké pour mettre cette immense production poétique religieuse à la disposition des musulmans en général et des *mourides* en particulier. En effet, la poésie de notre auteur se présente comme un miroir à travers lequel se reflète beaucoup de recommandations islamiques.

Cependant, dans cette sous-partie, l'auteur s'inspire des versets coraniques pour refléter ce qui se passe dans son univers. Ainsi, l'époque (la période des récoltes) choisie par le poète dans l'extrait dessus, constitue la période pendant laquelle la femme est plus dangereuse pour le jeune mouride.

L'objectif de cette analyse était de voir le rapport qu'entretiennent ces trois sources de connaissance tout en montrant que le Coran est la source première de toute la connaissance islamique mais montrer en même temps que l'auteur n'a rien apporté de nouveau en ce qui concerne l'enseignement islamique. Il est juste un vulgarisateur qui utilise la langue *wolof* pour donner plus d'influence à sa production.

³³⁹ *Ibid.*

Chapitre 3 : Étude de la performance

Dans ce troisième chapitre de cette partie, nous souhaitons examiner la performance. Cet aspect n'est pas un élément exclusivement réservé à la littérature orale, mais dans toute la littérature et partout d'ailleurs. Mais la manière d'analyser la performance en littérature orale reste particulière en ce sens que la production orale a plusieurs particularités qui la différencient de celle écrite en ce qui concerne la parole émise.

Étudier cet aspect dans notre corpus revient à relever dans différents poèmes des éléments de la performance et mettre en exergue leur quintessence dans la production orale du poète. Pour ce faire, avant de passer à l'analyse performative des poèmes, nous allons essayer de définir le concept de la performance.

3.1. Définition de la performance

La performance peut être définie dans le domaine littéraire, plus particulièrement oral, comme étant le processus de la transmission orale d'un message par un émetteur vers un ou des récepteurs dans un cadre spatio-temporel bien défini. C'est la définition donnée par Paul Zhumthor qui soutient que la performance est une « action complexe par laquelle un message poétique est simultanément transmis et perçu, ici et maintenant. Locuteur, destinataire(s), circonstances [...] se trouvent concrètement confrontés, indiscutables³⁴⁰ ».

Dans ces deux définitions, nous voyons des éléments qui renvoient à ce qu'on peut appeler en énonciation les embrayeurs déictiques qui correspondent au « je ou nous » (émetteur), « tu ou vous » (récepteurs) « ici » (le lieu) et « maintenant » (le temps). Dans cette même logique, Jean CAUVIN va plus loin et recommande : « de bien étudier la situation d'énonciation notamment en précisant l'émetteur, la date, l'occasion et le mode³⁴¹ » avant d'aborder les textes oraux. Dans ces propos de CAUVIN, il y a l'absence de l'élément « récepteur » mais par le mot « émetteur », on peut sous-entendre « récepteur » en ce sens que l'émetteur s'adresse toujours à un récepteur, qu'il soit identifiable ou non. Mais est-ce qu'on pourra parler de la performance si l'un des constituants est absent ? À notre avis oui, car en poésie orale, particulièrement dans les poèmes de notre corpus, le lieu et le temps ne sont pas trop précisés dans les poèmes. Pour les cerner, il faudra remonter dans le contexte général de production qui est inscrit dans un cadre spatial bien précis avec

³⁴⁰ ZHUMTHOR, Paul, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil, 1983, p. 32.

³⁴¹ CAUVIN, Jean, *Comprendre la parole orale*, Paris, Editions Saint-Paul, 1980, p. 54.

une durée diachronique. Ainsi, dans notre analyse, nous allons nous intéresser surtout sur aux poèmes dans lesquels on retrouve les traces des occurrences citées ci-dessus.

3.2. Poème 3 : Bamba me suffit³⁴²

Le titre révèle la présence du « je » par l'utilisation du « me » qui marque la présence du poète dans son propre poème. L'utilisation du « je » montre l'ancrage du poète dans son énoncé mais aussi, il « renvoie renvoie uniquement à la réalité du discours³⁴³ » comme le constate Brigitte BUFFARD-MORET. Ici, pour comprendre le discours du poète, il faut d'abord comprendre sa relation avec la personne à qui il adresse ses mots. Ainsi donc, le discours reste restreint car son sens ne sera accessible qu'aux personnes auxquelles il partage les mêmes les sensations et les mêmes convictions confrériques. Dans ce poème, il (je) montre encore une fois à quel point le poète tient à son guide en disant que : « Moi, Bamba me suffit et je lui fais confiance³⁴⁴ ». En effet, la présence du « je » dans le poème montre également l'engagement du poète de suivre son guide dans sa dynamique religieuse en soutenant : « Je ne vais plus utiliser des versets pour me protéger, ni porter des gris-gris sur les biceps³⁴⁵ ».

En plus, dans le même poème, on y trouve l'emploi du groupe nominal : « mon ami » qui peut montrer une familiarité entre le poète et son locuteur. Il faut noter que ce groupe « mon ami » qualifie le genre du locuteur mais ne nous donne pas des informations sur l'âge du locuteur. C'est pourquoi, il marque la présence implicite d'un interlocuteur qui doit recevoir le message du poète par le biais de ce conseil : « Mon ami, regarde, le chasseur a armé son fusil ». Par l'utilisation du verbe « regarde » qui a la valeur d'un ordre, on peut sous-entendre que la parole est accompagnée d'un geste de la main de celui qui parle. Bref, dans ce poème, nous pouvons déceler quatre éléments de la performance : l'émetteur, le message et le récepteur.

3.3 Poème 7 : O ! Notre Érudit, donnez une connaissance³⁴⁶

Dans celui-ci, le poète se trouve avec d'autres personnes en utilisant le pronom sujet « nous » dès le premier : « Ô notre érudit, accorde-nous une connaissance qui nous

³⁴² Poème 3, p. 46.

³⁴³ BUFFARD-MORET, Brigitte, *Introduction à la stylistique*, Paris, Nathan, 2000, p. 24.

³⁴⁴ *Op.cit.*, p. 46.

³⁴⁵ *Op.cit.*, p. 46.

³⁴⁶ Poème 7, p. 54.

orientera³⁴⁷ ». En effet, dans ce syntagme, par l'entremise du pronom possessif « notre » accompagné du substantif « érudit », le poète nous révèle la personne à qui il adresse ses paroles.

Il faut noter que le « nous » utilisé dans le premier vers est bénéfactif. Autrement dit, de par sa voix, le poète demande à son maître une sagesse qui sera avantageuse à tous les talibés. Selon le poète, l'acquisition de cette connaissance qui orientera les disciples comme indiqué dans le vers dessus. Ainsi, ce « nous » adresse sa préoccupation à un destinataire qui n'est pas du tout matérialisé par un nom propre, mais que nous pouvons déterminer par le biais de : « accorde-nous » qui montre que le poète s'adresse à un « tu ». Ce pronom est l'occurrence de l'adjectif « érudit » que le poète utilise pour citer implicitement son guide, Cheikh Ahmadou Bamba. Ainsi donc, l'auteur est dans un dialogue implicite avec son guide. Mais la présence du pronom sujet « tu » a une autre référence si on se base sur le vers « Mais ta connaissance, aussi riche qu'elle soit, Si tu ne laisses pas les interdits, saches que tu es analphabète³⁴⁸ ».

Ici aussi, l'interlocuteur est indéfini, mais si on fait une analyse sémantique en nous focalisant surtout sur la condition « si » suivie de la négation « tu ne laisses pas », nous pouvons conclure que ce vers est un conseil que le poète donne à son interlocuteur musulman en général et *mouride* en particulier.

Dans ce même poème, nous retrouvons un autre élément de la performance, « celui » et « il » dans le vers : « Celui qui ne pratique pas ce qu'il a appris du coran, qu'il sache qu'il ne connaît rien et il n'a rien aussi. », qui ont une même référentielle identique. Ici, le poète est plus général dans ses propos.

Dans ce poème, on trouve l'essentiel des actants de la performance : le destinataire, le destinataire et le contenu du message. Comparé au premier poème étudié, nous remarquons que l'auteur a plusieurs destinataires à la fois : le guide qu'il n'a pas cité explicitement, l'interlocuteur supposé être proche du destinataire par l'utilisation du « tu » et l'interlocuteur quelconque par l'usage de « celui » et « il ».

En résumé, tous les embrayeurs déictiques de l'énonciation sont présents dans ce poème mais avec des fonctions interverties qui dévoilent les différents récepteurs implicites du poème. Ainsi, nous pouvons rejoindre l'idée selon laquelle que les embrayeurs : « Leur valeur référentielle varie d'une situation d'énonciation à une autre. Il s'agit des indices

³⁴⁷ *Op. cit.*, p. 54.

³⁴⁸ *Op. cit.*, p. 54.

personnels, des indices spatio-temporels et des indices de la monstration³⁴⁹ ». En d'autres termes, au cours de la performance, les personnes impliquées n'ont pas de rôles figés. Elles changent de fonction selon le message véhiculé et les besoins du performateur.

3.4. Poème 8 : Je m'en vais donner le fouet³⁵⁰

Dans ce poème comme dans le premier, nous remarquons la présence du pronom « je » qui indique la présence de l'auteur dès le titre du poème. Ce pronom, « je », exerce une action « donner le fouet » qui vise à orienter ou éduquer quelqu'un, « celui qui n'a pas une éducation ». Jusqu'ici, il faut noter que le destinataire du « je », n'est pas tout à fait explicite en début du poème, car le poète utilise le pronom démonstratif « celui ». Cette troisième personne du singulier marque la présence d'une personne non-ancrée dans la situation d'énonciation. Il est donc juste un figurant qui n'a aucune responsabilité sur le contenu du message véhiculé même si dans ce poème, l'auteur l'a indiqué clairement, « L'enfant³⁵¹ » à qui, il faut exercer cette action.

En outre, nous y retrouvons également un indice temporel (aujourd'hui³⁵²) de la performance reprise deux fois. Le poète utilise à l'adverbe « aujourd'hui » pour marquer une opposition entre le monde traditionnel et celui moderne. Cela s'explique par la question du poète par l'usage du verbe « éviter », conjugué à l'imparfait de l'indicatif, qui indique l'antériorité « Où se trouve la voie de la bienséance ainsi que les comportements moraux qui évitaient les conflits ?³⁵³ ».

En plus, il faut connaître que dans le Baol, on identifie le discours de certains guides de par certains mots qui sont fréquents dans leur parole. Par exemple, dans toutes les paroles de Cheikh Ibrahima FALL, on y entend « ah doom » (ah fils). C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'utilisation répétitive d'« aujourd'hui » dans les poèmes de notre auteur. Autrement dit, cet adverbe peut ne pas avoir une valeur significative dans la performance en tant que telle.

En outre, à la fin de cette chanson, il y a un autre indicateur temporel : « maintenant ». Cet adverbe, comme le premier, est un élément que le poète utilise pour marquer une rupture. En d'autres termes, il n'a pas d'impact sur le déroulement de la performance mais le poète

³⁴⁹ <http://www.analyse-du-discours.com/les-deictique> (Consulté le 26 /12/24).

³⁵⁰ Poème 8, p. 56.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² *Ibidem*

³⁵³ *Ibidem*.

en use juste pour expliquer la conséquence négative du mauvais comportement des enfants d'aujourd'hui en soutenant :

L'enfant n'a plus de complexe, ni de respect envers les adultes. Il efface tout lien de parenté pour que ce dernier n'ait plus une part de responsabilité envers lui. C'est pourquoi leur durée de vie est maintenant très limitée ainsi que leurs chances et en plus, ils font beaucoup de péchés³⁵⁴.

Bref, dans cette performance, le message véhiculé par le poète n'est rien d'autre que la dégradation des mœurs perpétrée par les enfants mal éduqués. En effet, pour cette performance, comparée aux autres, nous avons deux indicateurs temporels (aujourd'hui et maintenant) mais ceux-ci n'indiquent pas le temps de la performance qui devait correspondre à l'instant où le poète parle, mais le premier marque une opposition entre deux mondes différents et le second participe à l'explication d'une conséquence.

3.5. Poème 11 : Le Cheikh a interdit la médisance³⁵⁵

Dans ce poème, le poète est un performateur-rapporteur. Autrement, les propos véhiculés ne sont pas ceux de l'auteur, mais du Cheikh, du Prophète et de Dieu. Cela s'explique à travers la gradation suivante : « Le Cheikh a interdit la médisance, ainsi que le prophète. Dieu aussi l'a interdit parce qu'elle rend maudit³⁵⁶ ».

Ainsi donc, le poète se charge de rapporter l'enseignement islamique depuis la recommandation divine en passant par le prophète jusqu'à son guide. Cette performance est adressée à tous les croyants et est présentée comme un ordre par l'usage de l'impératif accompagné d'une négation : « Un croyant, quels que soient ses défauts, ne le dénigre pas, ne le dédaigne pas³⁵⁷ ».

Ce qu'il faut remarquer dans ce poème par rapport aux autres, le poète est un rapporteur mais également un récepteur en ce sens que la recommandation divine est adressée à tous les musulmans.

En plus, dans ce même poème, le chanteur fait appel à d'autres pronoms personnels comme le « tu » et le « il », matérialisé par le groupe nominal « un croyant ». Le premier pronom peut paraître comme une approche qui indique la destination particulière du message, mais également, il peut montrer qu'à ce niveau il est en face avec son allocutaire. Quant au second pronom, on peut dire que le poète est plus général dans sa performance. En

³⁵⁴ *Ibidem* p. 75.

³⁵⁵ Poème 11, p. 62.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ *Ibidem*.

d'autres termes, le message est destiné à tout croyant, homme et femme. Ce qui explique encore une fois que le poète joue le rôle de rapporteur dans ce poème, en ce sens que quand Dieu s'adresse aux croyants, il précise le plus souvent le genre : musulmans et musulmanes, croyants et croyantes³⁵⁸.

3.6. Poème 14 : Limitons nos pas et gardons nos paroles³⁵⁹

Comme presque tous les autres poèmes déjà étudiés, celui-ci nous montre des éléments de la performance dès le titre, même si ceux-ci ne sont pas trop explicites. Dans le titre de ce poème, nous n'avons pas d'éléments performatifs comme le « je, tu, il ou nous » mais nous pouvons le voir aussi par le biais de l'impératif des verbes « limitons » et « gardons » dont le sens indique une interdiction.

En effet, de manière progressive et variée, notre poète recourt à d'autres éléments déictiques pour indiquer le réel destinataire de son message. Parmi ces déictiques, il y a « j' » qui est la référence du performateur qui véhicule le message suivant : « Celui qui ne fait pas ce que j'ai dit, tu feras du mal (à autrui) et tu seras malheureux³⁶⁰ ». Dans ce petit extrait du poème, au-delà de l'ancrage du poète dans son énoncé, nous y retrouvons d'autres participants de la performance tels que : « celui » et « tu ». Ces derniers n'ont pas le même rôle syntaxique, mais ils ont la même finalité sémantique dans la mesure où presque, dans tous les poèmes, le poète fait des substitutions entre le « il » et le « tu ».

En plus, l'impératif, signalé en amont, est très présent dans cette performance. Cette fréquence de l'impératif peut expliquer également par les éléments participatifs de la performance qui sont très restreints dans ce poème. Autrement dit, la performance dans ce poème tourne généralement entre les trois personnes de l'impératif : « tu » et « nous ».

Cependant, nous avons trouvé un élément qui peut indiquer le temps, même s'il n'est pas un adverbe temporel à travers le syntagme : « Et en ce moment, le seul à se préoccuper des verbiages est celui qui est inconscient. Réveille-toi et sois poli³⁶¹ ». Par l'entremise du substantif : « ce moment », le poète montre une rupture qui indique que les choses ont changé. En d'autres termes, le temps présent est une nouvelle ère qui demande un changement radical des mentalités.

³⁵⁸ Coran, Sourate 33, Verset 35.

³⁵⁹ Poème 14, p. 68.

³⁶⁰ *Idem.*

³⁶¹ *Idem.*

L'analyse performative de ce poème était essentiellement basée en particulier sur le destinataire et ses interlocuteurs. Ainsi, les éléments incontournables pour parler de la performance tels que l'émetteur, le message et le récepteur étaient présents dans ce poème.

Pour conclure, à travers des éléments de la performance, nous avons pu mener notre analyse en nous fondant sur les constituants essentiels de la performance qui sont : le performateur, son message et les récepteurs. Dans la plupart des poèmes, nous notons que le performateur est ancré dans son énoncé avec l'usage du « je » ou son référent, et dans d'autres, le poète se présente comme un rapporteur. En même temps, dans certains, par le biais du rythme du poète, nous pouvons voir un rapprochement entre le chanteur et son allocutaire avec l'utilisation du déictique « toi » mais également une alternance entre le « il » et le « tu ».

Cependant, il faut noter que l'analyse de la performance de ce corpus n'est pas une chose facile, en ce sens que nous avons des poèmes dont le cadre spatio-temporel n'est pas bien explicité. Certes nous avons parfois des occurrences temporelles et spatiales mais celles-ci ne sont pas significatives dans cette étude. Il faut aussi noter qu'une meilleure analyse de la performance s'appuie parfois sur des textes à connotation variable.

CONCLUSION

En définitive, les différentes analyses faites sur notre sujet : « *La poésie orale religieuse mouride de Serigne Mbaye Diakhaté* », commençant par le contexte, traversant le corpus pour enfin arriver sur l'analyse, nous ont permis d'avoir une vision plus large et éclaircie sur la poésie orale *wolof* à vocation religieuse.

La première partie de ce travail intitulée : « le contexte » met en relief le cadre géographique, historico-religieux, la vie de l'auteur, le contexte de production du *wolofal* religieux et l'organisation politique et sociale du Baol.

Le Cadre géographique qui constitue le premier chapitre 1 est divisé en deux sous-parties.

La première montre la position stratégique qu'occupe le Baol pour la vulgarisation de la religion musulmane. Il est frontalier avec le Djolof, le Cayor et les royaumes du Sine-Saloum. Cette position fait de lui un carrefour dans lequel plusieurs ethnies se rencontrent. La deuxième sous-partie concerne le cadre historique et religieux. Cette partie nous renseigne sur l'histoire du village de l'auteur depuis l'installation de ses parents jusqu'à l'arrivée des autres habitants mais également comment l'islam y prenait place petit à petit.

Le deuxième chapitre évoque la vie de l'auteur et du contexte de production de sa de ses poèmes. Dans cette partie, nous avons pu revisiter la vie de l'auteur dans sa globalité en insistant surtout en ce qui concerne ses relations avec son guide.

Quant au contexte de production, il nous fait savoir que la naissance de la poésie orale religieuse *wolof* est concomitante à l'arrivée de l'islam mais aussi, il a mis en évidence les raisons pour lesquelles le poète écrivait en langue *wolof*. Cette étude nous a également aidé à connaître les outils que le poète utilisait pour la sauvegarde de ce patrimoine religieux et littéraire.

Le troisième chapitre de cette partie met en relief l'organisation politique et sociale de l'espace du Baol. C'est un royaume récent qui reprend presque la même configuration que les autres royaumes qui l'entourent, en l'occurrence le Djolof dont il est issu. Le Baol a une organisation politique aristocratique.

La deuxième sous-partie qui est subdivisée deux parties (composition ethnique et la stratification sociale), met en lumière les différentes ethnies qui composent le Baol et comment les différentes couches sociales sont hiérarchisées.

Le troisième et dernier chapitre de cette première partie de notre travail traite de l'organisation religieuse du royaume Baol. L'étude de ce chapitre est essentiellement axée sur deux éléments : le guide et le talibé.

Dans cette étude, nous avons pu analyser le statut et le rôle d'un guide en nous basant sur les écrits de Cheikh Ahmadou Bamba qui, à son tour, s'inspire du Coran.

L'analyse a montré également les différents statuts du *talibé mouride*, ses particularités et son rôle envers l'islam, la confrérie mouride, son guide et au développement de sa société.

Dans la deuxième partie de notre travail, nous avons évoqué le corpus qui constitue l'élément majeur de notre mémoire. Dans cette partie, il était question de transcrire en langue *wolof* et traduire en langue française. La transcription était faite conformément aux règles de transcription relatives à l'alphabet *wolof*.

Cependant, il faut noter que le passage de la langue *wolof* à la langue française comporte des problèmes particuliers car les mots de la langue source ne correspondent pas tout à fait à la langue ciblée. En outre, la traduction d'une langue autre appauvrie de plus en plus la valeur du texte premier. Ainsi, Jacques CHEVRIER soutient que la traduction « dénature³⁶² » le texte.

La troisième et dernière partie de ce travail met en évidence une analyse littéraire globale de notre corpus. Cette analyse est scindée en trois chapitres et plusieurs sous-parties.

Le premier chapitre de cette partie relève de l'analyse thématique. Ainsi, tout au long de l'analyse, chaque thème est consolidé par l'étude des éléments stylistiques qui dévoilent la portée littéraire du texte mais également la magie d'écriture de l'auteur. Par cette analyse, nous avons pu non seulement voir les thèmes dominants du corpus mais aussi avoir un aperçu entre la position du poète en tant que talibé et en tant qu'un défenseur des valeurs morales enseignées par la religion musulmane.

Le deuxième chapitre fait une analyse intertextuelle entre le *Wolafal*, les *xassidas* de Serigne Touba et le *Coran*. Dans cette étude, nous avons essayé d'énumérer des points de convergence, surtout sur le plan thématique entre ces trois savoirs. Il s'agissait de voir des extraits de verset coranique ou des *hadiths* que Serigne Touba a repris sous forme de *xassaide* en langue arabe et que Serigne Mbaye Diakhaté a repris en langue *wolof*.

L'objectif de cette analyse était de voir le rapport qu'entretiennent ces trois sources de connaissance tout en montrant que le Coran est la source première de toute la connaissance islamique mais montrer en même temps que l'auteur n'a rien apporté de nouveau en ce qui concerne l'enseignement islamique. Il est juste un vulgarisateur qui utilise la langue *wolof* pour donner plus d'influence à sa production.

³⁶² Jacques Chevrier, *Littérature nègre*, Paris, Armand, Colin, 1974.

Quant au dernier chapitre de cette partie, il met en exergue l'analyse de la performance dans la poésie de Serigne Mbaye Diakhaté. C'est une analyse qui était essentiellement centrée sur des poèmes choisis grâce à leur portée orale. Ce qui nous a permis de découvrir les différents éléments qui interviennent lors de l'énonciation. Les éléments essentiels sont : le performateur ou l'émetteur du message, le message émis et le récepteur du message. Ainsi, lors de la performance, les deux actants physiques (l'émetteur et le ou les récepteur (s) sont liés par la parole.

Cependant, il faut noter que cette analyse n'a pas pris en compte tous les éléments constitutifs de la performance car le cadre spatio-temporel ne mérite pas d'être analysé dans ce travail.

L'étude de *la poésie wolofal religieuse mouride de Serigne Mbaye Diakhaté* revêt une importance capitale dans la mesure où cette étude participe à la sauvegarde et la revalorisation du patrimoine oral. Il est certes important de garder les chansons de Serigne Mbaye Diakhaté en tête, de les chanter en ce sens qu'elles ont le pouvoir de faire revivre la personne et son histoire comme le souligne René Luneau qui dit qu'« il est étonnant de voir combien des chansons restituent le visage d'une vie³⁶³ ».

Mais nous pensons que la meilleure manière de sauver ce patrimoine est de le fixer par l'écrit. C'est pourquoi Serigne Moussa Ka soutient que : « Nuls n'étaient les écrits, les écoles doctrinales disparaîtraient³⁶⁴ ».

En plus, cette étude contribuera, également, à l'élargissement à l'enseignement de la connaissance religieuse par biais de la langue wolof et française à la fois.

Enfin, l'étude de sujet nous a permis de découvrir beaucoup d'aspects littéraires qui peuvent être une source d'inspiration pour envisager un travail plus large dans la poésie *wolofal* dans sa généralité. C'est pourquoi dans l'avenir, nous souhaitons aborder le sujet : rapport entre la poésie religieuse islamique et la poésie religieuse traditionnelle.

³⁶³ LUNEAU, René, *Chansons des femmes au Mali*, Paris, Karthala, 2010, p. 7.

³⁶⁴ KA, Serigne Moussa, *op. cit.*

Références bibliographiques

Ouvrages généraux

- BA, Amadou Hampaté, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- BOILAT, David, *Esquisses Sénégalaises*, Paris, Karthala, 1984.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- BUFFARD-MORET, Brigitte, *Introduction à la stylistique*, Paris, Nathan, 2000.
- CAUVIN, Jean, *Comprendre la parole orale*, Paris, Editions Saint-Paul, 1980.
- CHEVRIER, Jacques, *Littérature nègre*, Paris, Armand, Colin, 1974.
- CISSE, Momar, *La parole chantée et communication sociale chez les Wolofs du Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- COULON, Christian, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1983.
- CROS, Edmond, *Théorie littéraire : problèmes et perspectives*, Paris, PUF, 1989.
- DARD, Jean, *Grammaire wolof ou méthode pour étudier la langue des Noirs qui habitent les Royaumes de Bourba-Djolofo, de Walo, de Bour-Sine, de Saloum, de Baol, en Sénégambie ; suivie d'un appendice où sont placées les particularités les plus essentielles des principales langues de l'Afrique septentrionale*, Paris, Imprimerie Royale, 1926.
- DIA, Mamadou, *Islam et civilisations négro-africaines*, Dakar-Abidjan-Lomé, Les Nouvelles éditions Africaines, 1980.
- DIENG, Bassirou, FAYE, Diao, *L'épopée de Cheikh Ahmadou Bamba de Serigne Moussa Ka, Jassa u sakooru geej ji, jassaa u sakoou u jéeri ji*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 2006.
- DIOP, Cheikh Anta, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1960.
- DIOP, Cheikh Anta, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1979.
- DIOP, Abdoulaye Bara, *La société wolof, Tradition et changement*, Paris, Karthala, 1981.
- DUMONT, Ferdinand, *La pensée religieuse de Amadou Bamba*, Dakar-Abidjan, NEA, 1975.
- FAYE, Amade, *Le thème de la mort dans littérature seereer*, Dakar, NEAS, ACCT, 1992.
- FANTZ, Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris : les Éditions du Seuil, 1952.
- JAKOBSON, Roman, *Questions de poétique*, les Éditions du Seuil, 1973.
- KA, Serigne Moussa, *Taxmis*.
- KESTELOOT, Lilyan, *La poésie traditionnelle*, Paris, Fernand Nathan, 1971.
- KRISTEVA, Julia, *Séméiotikè*, Paris, Edition du Seuil, collection Points, 1969.
- KRISTEVA, Julia, *Recherche pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1972.
- LO, Mamadou, *Un aspect de la poésie "WOLOFAL" mouride*, L'Harmattan, Sénégal, 2020.
- LUNEAU, René, *Chansons des femmes au Mali*, Paris, Karthala, 2010.

MAKOUTA-MBOUKOU, Jean Pierre, *Les grands traits de la poésie négro-africaine, histoire - poétique signification*, Abidjan, NEA, 1985.

MOREAU, René Luc, *Africains musulmans*, (Paris), Présence Africaine, (Abidjan), INADES Edition, 1982.

MBACKE, Chekh Ahmadou Bamba, *Koukatiman*.

MBACKE, Cheikh Ahmadou Bamba, *Massalik-ul- Jinaan*.

NIASSE, Ahmed Khalifa, *Le Jolfo ou wolof senegalensis : origine et héritage*, L'Harmattan, 2014.

NIANE, Djibril Tamsir, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine, 1960.

NDAO, Cheikh Alioune, « Contribution du mouridisme à la littérature africaine », *Cheikh Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales, (1889-1927)*, 1997.

NDAO, Cheik Aliou, *Buur Tileen*, Paris, Présence Africaine, 1974,

PIEGAY-GROS, Nathalie, *Introduction à l'intertextualité*, Paris, Dunod, 1996.

TOUNKARA, Mamadou Sy, *Les sept piliers du mouridisme*, Dakar, Editions Majalis, 2015.

SARTRE, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Éditions Gallimard, 1948.

SOLLERS, Philippe, *Théorie d'ensemble*, Paris, Le Seuil, collection « Tel Quel », 1968.

Articles

CALAME GRIAULE, Geneviève, « L'art de la parole dans la culture africaine », in *Présence Africaine*, n° 47, pp. 385-96.

CISSÉ, Mamadou, « Ecrits et écritures en Afrique de l'ouest », *Revue électronique internationale de sciences du langage, Sudlangues*, n°6, Dakar-Fann (Sénégal), pp. 65-88.

FALL, Gana, « Les marabouts sénégalais et le pouvoir colonial de 1854 à 1954 », *FASTEF, Liens Nouvelles Série 11*, Décembre 2008, pp. 40-46.

FAYE, Diao, « Littérature locale ou littérature en langue nationale : le *wolofal mouride*, un modèle d'écriture à exhumer et à vulgariser », *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines, numéro 39/A*, 2009, pp. 270-286.

FAYE, Diao, « La question de la didactisation de la poésie en langues nationales : de la poésie orale wolof au wolofal, cette littérature encore méconnue du système éducatif sénégalais après un demi-siècle d'indépendance ? » *Annales de la faculté des Lettres et Sciences Humaines, numéro 39/A*, 2009, pp. 27-41.

FAYE, Ibrahima, « L'œuvre de Mbaye DIAKHATE : défense des normativités endogènes et liant entre les communautés religieuses sénégalaises », *IFAN, Cheikh Anta Diop, Sénégal*, pp. 22-34.

GERARD, Albert, « L'historiographie des littératures écrites d'Afrique » in *Ethiopiennes*, revue négro-africaine de littérature et de philosophie, numéro spécial 70ème anniversaire du Président L.S Senghor, 2018, pp. 343-346.

GUEYE, M'baye, « Le pouvoir politique en Ségambie, des origines des origines à la conquête coloniale, Outre-Mers. *Revue d'histoire*, 1981, pp. 380-387.

NDAW, Alassane, « L'enseignement et les langues vernaculaires », *Revue Sénégalaise de Philosophie, revue semestrielle*, 1993, pp. 14-22.

PERELMAN, Chaïm. et OLBRECHTS-TYTECA Lucie, « La nouvelle Rhétorique : Traité de l'argumentation », Paris : Presses POLLOCK, John, 1970, pp. 25-34.

POPOVIC, Pierre, « *La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir* », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, n°s 151-152, 15 décembre 2011, pp. 7-38.

ROCHETEAU, Guy, « Mouridisme et économie de traite : Dégagement d'un surplus et accumulation dans une confrérie islamique du Sénégal », Dakar : O.R.ST.O.M., 1975, pp. 39-53.

SAMB, Amar, « Influence de l'Islam sur la littérature wolof », *Bulletin de l'IFAN, T XXX, Série B*, n°2, 1968, pp. 628-641.

SY, Cheikh Tidiane, « Ahmadou Bamba et l'islamisation des wolofs », *Bulletin de l'IFAN* ser B. T. 32, n°2, 1970, pp. 412-433.

SEYDOU, Christiane, « Panorama de Littérature peule », *Bulletin de l'IFAN*, T, 35 n°1, Janvier 1973, pp. 176-218.

THIOUNE, Papa Saliou : « L'art négro-africain sous la rampe de la foi : l'exemple de la poésie wolof et l'islam », Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal, Septembre 2021, pp. 477-488.

Mémoires et Thèses

DIENG, Bassirou, *L'épopée du kayor*, T1, Thèse pour le Doctorat d'Etat, Paris, 1987.

DIOUF, Mamadou, *Le Cayor au XIXème s. et la conquête coloniale*, Thèse de Doctorat du 3^{ème} cycle, Université de Paris I, Panthéon, Sorbonne, U.E.R. d'Histoire, 1979-1980.

DRIANT, Pénélope, « *La littérature orale dans les bibliothèques publiques* », mémoire d'étude, Université de Lyon, Janvier 2015.

FALL, Rokhaya, *Le royaume du Bawol du XIIè au XIXè. S. Pouvoir wolof et rapports avec les populations serer*, Paris III, Thèse de Doctorat de 3e cycle, 1976-1977.

GALSON, Roger Galson, Amstrong, « The study of western African language », *Ibadan University Press for the Institute of African Studies*, University of Ibadan, 1964.

JACQUELINE, Thibault Schaefer, citée par Martha Ioannidis dans son mémoire :

Réécriture et variation dans le roman de Laurent Gaudé, *La porte des enfers*, Université Savoie Mont Blanc, 2014.

MBOUP, Samba : *Littérature nationale et conscience historique (Essai sur la perspective nationaliste dans la littérature d'expression wolof de 1850 à nos jours)*, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, Thèse de Doctorat de 3e cycle, 1976-1977.

NDIAYE, Serigne Babacar, « *Les intertextes coraniques dans le roman francophone à travers L'aventure ambiguë (Cheikh Hamidou Kane), La Mère du printemps (Driss Chraïbi) et Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer (Dany Laferrière)* », mémoire de Master 2, Département Lettres Modernes, UASZ, 2019- 2020.

WEBOGRAPHIE

<http://www.jo.gouv.sn/spip.php?article 4802> (Consulté le 03 Décembre 2021)

https://www.youtube.com/watch?v=wGd69IEEAS0&ab_channel=CheikhAhmadouBambaNdiaye (consulté le 02 Aout 2022).

<https://khidma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate.pdf> (consulté le 27 Décembres 2022).

<http://senegaldates.com/histoire/le-royaume-du-baol> (consulté le 25 Avril 2023).

<https://www.mourides.com/le-statut-du-serviteur-privilegie-86> (Consulté le 25 Février 2023). http://www.htcom.sn/special/smbaye_diakhate/panegyrique.php (consulté le 07 Mars 2023).

[Sermon de cheikh ahmadou mbacke maa-ul hayaat: thiant 2012 – maoulhayat.com](http://maoulhayat.com/Sermon-de-cheikh-ahmadou-mbacke-maa-ul-hayaat-thiant-2012) (Consulté le 20 Mai 2023).

<https://khidma28.tv/wp-content/uploads/2021/10/Biographie-de-Serigne-Mbaye-Diakhate.pdf> (Consulté le 23 Septembre 2023).

<https://maoulhayat.com/les-trois-sortes-de-guides-et-leurs-criteres/> (Consulté le 23 Septembre 2023).

[Serigne Sam Mbaye thème l'âme \(rou yi\) - Youtube](https://www.youtube.com/watch?v=LvXm1KtkWT8) (le 07 Octobre 2023).

<https://www.youtube.com/watch?v=LvXm1KtkWT8&t=93s> (Consulté le 26 Octobre 2023).

<http://ellaf.huma-num.fr/litteratures/litterature-en-wolof/> (Consulté le 12 Janvier 2024).

<https://www.islamweb.net/fr/article/145779/Les-vertus-du-mois-de-Ramadan> (consulté le 31 Mai 2024).

<https://www.islamweb.net/fr/article/145908/La-d%C3%A9finition-de-la-m%C3%A9disance-et-son-verdict> (consulté le 31 Mai 2024).

<http://www.analyse-du-discours.com/les-deictique> (Consulté le 26 Décembre 24).

Table des matières

DÉDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
SOMMAIRE	iv
INTRODUCTION.....	1
ALPHABET WOLOF : CONSONNES ET VOYELLES.....	12
PREMIÈRE PARTIE :	14
Contexte géographique, historico-religieux, organisation et vie de l’auteur.....	14
Chapitre 1 : Contexte géographique, historique et religieux.....	15
1.1 Contexte géographique	15
1.2 Le contexte historique et religieux	16
Chapitre 2 : Vie de l’auteur et contexte de production	21
2.1 Vie de l’auteur.....	21
2.2 Contexte de production	22
Chapitre 3 : Organisation politique, sociale et religieuse	29
3.1 Organisation politique.....	30
3.2 L’organisation sociale.....	31
3.3 Organisation religieuse	34
DEUXIÈME PARTIE : CORPUS	39
TROISIÈME PARTIE :	82
Analyse thématique, intertextuelle et performative	82
Chapitre I : Analyse thématique	83
1. 1 Le panégyrique	83
1.2. L’éducation morale.....	86
1.3. L’éducation spirituelle	89
1.4 Le profil de l’aspirant	91
Chapitre 2 : L’intertextualité	95
2.1. La médisance.....	96
2.2 La malhonnêteté	98
2.3. Le bas-monde	99
2.4 Le mois de ramadan.....	100
Chapitre 3 : Étude de la performance.....	103
3.1. Définition de la performance.....	103
3.2. Poème 3 : Bamba me suffit	104
3.3 Poème 7 : O ! Notre Érudite, donnez une connaissance.....	104
3.4. Poème 8 : Je m’en vais donner le fouet	106

3.5. Poème 11 : Le Cheikh a interdit la médisance	107
3.6. Poème 14 : Limitons nos pas et gardons nos paroles	108
CONCLUSION	110
Références bibliographiques	114