

## Discours des chefs traditionnels et coutumiers seereer en contexte d'insécurité

DIONE Abdoulaye\* 

Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD), Sénégal  
abdoulaye34.dione@ucad.edu.sn

Reçu: 31/10/2024,

Accepté: 06/12/2024,

Publié: 01/06/2025

### Speeches of Traditional and Customary Leaders Seereer in A Context of Insecurity

**ABSTRACT:** *The speeches of Seereer traditional and customary leaders, in moments of socio-political, territorial, spiritual insecurity or natural and economic calamities, are symbolic modes of communication. The culture of bravery is symbolised by words and images of heroic values through the dramatization of a clash of political ambitions and mystical clashes opposing intrepid warrior leaders (ceddo) to Islamist or colonialist conquerors. The speech depends on the ideological and political issues of the moment. The discursive practices of these actors are significant in several ways. The speeches of these leaders reveal heroic cultural and religious identities. Seereer epic tales feature mystical verbal confrontations, antithetical dialogues, oratorical jousts and memorable tirades. Faced with the hostilities of life and the battlefields, the epic scale of the protagonists is proportional to their handling of the power of the word, which is a formidable weapon.*

**KEYWORDS:** Speech, Context, Chiefs, Seereer Identities.

**RÉSUMÉ :** *Les discours des chefs traditionnels et coutumiers seereer, dans les moments d'insécurité socio-politique, territoriale, spirituelle ou de calamités naturelles et économiques, sont des modes de communication symbolique. La culture de la vaillance est une mise en mots et en images de valeurs héroïques à travers la dramatisation d'un choc d'ambitions politiques, d'affrontements mystiques opposant les intrépides chefs guerriers (ceddo) à des conquérants islamistes ou colonialistes. Les enjeux idéologiques et politiques du moment façonnent les discours. Les pratiques discursives de ces acteurs sont significatives à plusieurs titres. Les discours de ces chefs laissent transparaître d'héroïques identités culturelles et religieuses. Les récits épiques seereer mettent en scène des confrontations verbales mystiques, des dialogues antithétiques, des joutes oratoires et des tirades mémorables. Face aux hostilités de la vie et des champs de batailles, l'envergure épique des protagonistes est proportionnelle à leur maniement de la puissance du verbe, du reste, une arme redoutable.*

**MOTS-CLÉS :** discours, contexte, chefs, identités seereer

\* Auteur correspondant

ALTRALANG Journal / © 2025 The Authors. Published by the University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed, Algeria.  
This is an open access article under the CC BY license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

## Introduction

Le contexte historique, socio-politique, culturel et religieux du pays seereer<sup>1</sup> a été caractérisé, pendant des siècles, par des périodes d'instabilité : il a été victime de diverses calamités et agressions contre sa communauté, sa spiritualité, ses territoires et ses valeurs ancestrales. Détenteurs de pouvoirs temporel, spirituel et ésotérique, les chefs traditionnels et coutumiers seereer se présentent par leur rôle de garant du bien-être de la société et de rempart de l'intégrité territoriale. C'est dans cette perspective que les productions imaginaires seereer (mythes, légendes et récits historiques<sup>2</sup>) cherchent à légitimer les discours des chefs traditionnels et coutumiers en contexte d'insécurité. Dans les situations de troubles, les pratiques discursives de ces protagonistes ont été décisives pour la conservation de la souveraineté territoriale et de l'identité culturelle. Cette étude se propose d'analyser comment l'imaginaire seereer s'inscrit dans la légitimation des discours de chefs traditionnels et coutumiers en contexte d'insécurité. Le poids du contexte de crise sur les discours des chefs traditionnels et coutumiers, et leur interaction influent-ils sur les contenus, les stratégies discursives et les postures des différents acteurs des récits épiques seereer ? Les discours de ces chefs auraient été mémorables dans la sauvegarde des institutions sociales, politiques, culturelles, culturelles et économiques du monde seereer. Une approche ethnolinguistique, sociocritique, esthétique et stylistique permettra de décrypter le discours oral et d'explicitier les « niveaux de signification » et de « compréhension » des textes épiques (Durand G. 1996, p. 214). L'analyse des structures mystiques de l'imaginaire révèle : « Dans le langage mystique tout s'euphémisme » (Durand G. 1992, p. 313). En situant les symboles, protagonistes et images de ces récits dans un contexte précis (sociologique, religieux, politique, culturel, linguistique, historique, etc.), il est possible de ne pas tomber dans leur ambivalence, mais plutôt de cerner leurs interprétations. Pour déterminer les enjeux idéologiques et politiques des personnages en des circonstances de chaos, Chelebourg Ch. (2000, p. 25) écrit : « L'archétype n'est pas une image figée, mais une force qui détermine et façonne les productions de notre imagination. Par ailleurs, l'archétype est superficiellement affecté par le contexte personnel, culturel et historique dans lequel il rejoint la conscience ». Dans les récits épiques seereer (Dione A. 2019, p. 166), le discours se veut un instrument d'appui et d'analyse qui dévoile des identités multiples conformément aux contextes de production de la performance discursive et de la compétence du personnage épique. Notre analyse va s'articuler, d'une part, autour des circonstances de production des discours de chefs traditionnels et coutumiers seereer, et ceux de chefs des camps adverses. D'autre part, il s'agira de voir comment les discours de ces chefs sont sources de conflits identitaires à travers leurs motivations et projets antithétiques.

### 1. Contexte de production des discours de chefs traditionnels et coutumiers seereer

Les tentatives de déstabilisation du pays seereer sont des circonstances particulières d'émergence de chefs guerriers traditionnels et coutumiers. Ils sont investis de motivations pour une cohésion sociale et une concorde territoriale, de projets contre la subversion de l'ordre ancien et d'enjeux divers. Leur philosophie et éthique de la résistance s'expriment à travers des discours de défiance et de rejet de la domination idéologique, des discours magiques, remèdes aux questions de l'existence humaine, des discours-devises de célébration de l'héroïsme, et des discours d'exhortation et d'autoglorification. Au moment où le peuple subit les périodes de dure sécheresse, les mises en contexte de pouvoirs supranaturels des chefs devins (*saltigi*) ont été des moyens de réponses aux questions de l'angoisse existentielle et sociale. L'assemblée des devins (*xooy*) se présente telle la mise en scène de confrontations des déclarations publiques et de légitimation de soi dans *Les Exploits de Bagar et de Jegaan Dibo*.

<sup>1</sup>Ce sont les royaumes du Saloum (actuelles régions de Kaolack et de Kaffrine), du Sine (région de Fatick), du Bawol (région de Diourbel) et les provinces indépendantes du Jigemb.

<sup>2</sup>Le corpus de notre thèse de doctorat unique soutenue en 2019 est composé de mythes, de légendes et d'un récit historique recueillis, transcrits et traduits. « Histoires de chasse et de divination : une étude de l'héroïsme dans la littérature orale seereer », Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

Mbug Tening le prédit ainsi à Juumel:  
-Roog dûudi!  
Roog fee dûud.  
Tee:  
Aca! Debiidi!  
Rek mbiyaam naa fooxwiid:  
Rididididi a debtiid nqeñ.

Mbug Tening le prédit ainsi à *Juumel*<sup>3</sup>:  
-Qu'il gronde!  
Le tonnerre résonna partout.  
Il ordonna ensuite :  
*Aca*<sup>4</sup> qu'il pleuve!  
Alors une grande pluie s'abattit  
Avec beaucoup de vent : *rididididi*<sup>5</sup>  
(Dione A. 2019, p. 148-149).

Le contexte d'énonciation des discours à Juumel se distingue par la production de prophéties enclines à légitimer et à évaluer les véritables détenteurs de lance sacrée. Devant un auditoire complexe, il est question de voir si les déclarations des devins de diverses contrées pendant la séance de divination (le *xooy*) s'avéreront vraies ou fausses en ces temps exceptionnels. C'est un moment de révélation et d'affirmation de pouvoirs magiques grâce à l'ampleur et à la véracité des discours-présages. La solennité de ce lieu de mémoire le présente ainsi : « Juumel est l'espace des joutes oratoires, le cadre d'énonciation de la parole pure, de la parole incantatoire, de la parole-action, bref de la parole sacrée. » (Dione A. 2019, p. 261). L'imaginaire *seereer* confère à l'assemblée des devins (*xooy*) une fonction sociale significative grâce au décryptage des signes, symboles occultes et ambivalents des discours ésotériques de chefs (*saltigi*). L'effet pragmatique du discours divinatoire se traduit par la résolution de l'inquiétude pour la survie du peuple, des animaux et des végétaux : la sacralisation des présages est matérialisée par les injonctions transcendantes et la ponctuation expressive (!) : («-Qu'il gronde! / Le tonnerre résonna partout », « *Aca!* Qu'il pleuve! » / « Alors une grande pluie s'abattit ». De même, les onomatopées « *Aca!* / *rididididi* » dramatisent le discours oral et lui donnent plus d'impact et de vivacité.

Pour le contexte historique de cette assemblée des devins (*xooy*), la tradition orale *seereer* rapporte qu'elle se tenait sur convocation du chef de canton, Mahawa, le représentant de l'administration coloniale de Ngoye à l'époque du XX<sup>e</sup> siècle. Cette mise à l'épreuve de tous les devins de la contrée est une occasion d'évaluation des discours et de réalisation de prodiges incontestables. Sous l'effervescence des tam-tams, des devises et de l'auditoire, les acteurs font recours à leur généalogie et à la poésie d'exhortation (*tagas*) dans leurs discours dans le dessein d'une appropriation ou d'une identification du passé glorieux des ancêtres pour s'en inspirer en vue d'une légitimation sociale. À tour de rôle, chaque devin (*saltigi*) scande son hymne-devise ou indicatif tambouriné, esquisse des pas de danse extatique avant de procéder à ses prophéties. À cet effet, Diop Ch. A. (1990, p. 43) remarque : « La musique africaine doit exprimer le chant de la forêt, la puissance des ténèbres et celle de la nature, la noblesse de la souffrance, avec toute la dignité humaine ». La communication instinctive entre le personnage épique *seereer* et son environnement se fait par la communion avec le monde des puissances invisibles. D'après les chroniques *seereer*, de tous les chefs devins (*saltigi*) ayant déclamé à Juumel, Mbug Tening est considéré comme le seul ayant transcendé le réel pour avoir accédé au surnaturel. Il symbolise, séance tenante, l'archétype du discours divinatoire par des prédictions indéniables devant l'autorité coloniale et l'auditoire.

En exil dans le Rip sous la protection de l'*almaamy*, Maba Jaxu Bâ, Lat-Joor et les combattants musulmans de l'armée de ce chef guerrier tukloor perpétrèrent des exactions, pillages et raptés contre les

<sup>3</sup>C'est un vaste tan, un vaste étendu où se rencontraient tous les devins de la contrée lors des assemblées de divination (*xooy*).

<sup>4</sup>Interjection dénotant l'injonction.

<sup>5</sup>Expression qui imite ici la violence et l'abondance de la pluie.

populations du Siin. Vexé par cet opprobre, le souverain seereer s'indigna suite à *L'Attaque-surprise de Mbind-o-Ngoor*.

Après l'embuscade, le Sinig convia à une grande rencontre à Cupaan  
Et décida d'attaquer Maba.

-Le village de Cupaan près de Jaxaaw

Toute la nuit, les tam-tams rythmèrent la danse guerrière : *cegreg ! cegreg !*

Toute la nuit, les guerriers dansèrent.

Toutes les contrées étaient présentes et le vin coulait à flots.

Alors le roi Kumba déclara :

« L'unique sujet dont je veux vous entretenir

C'est ce que vous avez-vous-même vécu !

Ce que Maba Jaxu vient de faire ici au Sinig,

Je ne veux plus que cela se reproduise !

Il n'a pas eu le temps d'emporter grand-chose, sauf Fat Cuug qu'il a capturée.

Ce qui me cause beaucoup de chagrin.

J'exhorte tout le monde à se mobiliser !

J'ai décidé d'aller le trouver chez lui et de l'attaquer ! »

(Faye A. 2016, p. 323).

Le contexte de crise transparaît dans le discours du roi seereer, révélateur de sa mission de garant de l'ordre et de l'intégrité de ses populations. Sa posture énonciative, matérialisée par les indices personnels « je, me, vous », les verbes de volonté, d'engagement et la négation « veux, exhorte, ai décidé, ne veux plus » et la ponctuation expressive (!), suggère l'amertume, la désolation, la détermination du roi et l'exhortation de sa communauté à une synergie de toutes les forces visibles et invisibles du terroir, et des hommes aux pouvoirs ésotériques redoutables (les *yaal xoox*). L'euphémisme (« Il n'a pas eu le temps d'emporter grand-chose, sauf Fat Cuug qu'il a capturée. ») permet de rassurer son peuple et d'assumer son charisme de leader. La mise en relief « C'est ce que » et la communication de crise par la (bonne) information sur la menace socio-politique et religieuse évoquent les circonstances d'attaque exceptionnelles. La tonalité épique et la connotation dépréciative des envahisseurs mettent en lumière l'honneur, socle de l'éthique héroïque (*ceddo*). La stratégie discursive du chef traditionnel seereer se focalise sur l'ampleur de la menace socio-politique, religieuse et la mise en scène de l'éthique héroïque (*ceddo*), impassible à la mort et incompatible au déshonneur ou à la servitude sous toutes ses formes. La gouvernance politique traditionnelle seereer reposait sur une approche inclusive et participative par la mobilisation et le pouvoir magique des Grands devins pour l'honneur du territoire. Comme le confirme (Faye A. 2005, p. 146) :

Dans l'imaginaire épique seereer, le roi n'est pas un paradigme guerrier. La violence, dans la plupart des récits, ne s'exerce que dans le cadre d'une agression extérieure. C'est seulement dans des circonstances exceptionnelles de conflit imposé que le roi est amené à assumer une fonction guerrière.

D'après les croyances seereer, il y a un rapport étroit entre le discours des chefs traditionnels ou coutumiers et les circonstances de troubles qu'éprouve leur société. En période d'instabilité, les discours de ces leaders communautaires déclinent leur vision et indiquent leur conception du pouvoir. Le discours divinatoire joue un rôle déterminant dans les préparatifs des batailles à mener. Les chefs devins (*saltigi*) ont été toujours les instigateurs de victoires mémorables à des moments dramatiques. Cette remarque est attestée par *L'Attaque-surprise de Mbind-o-Ngoor* où l'imposition de l'Islam par la force des armes met en lumière l'implication des devins auprès du roi.

Laba Jeen Ngom, le grand devin de Boof, se leva.  
Les tam-tam le saluèrent.  
Il dit :  
« Roi Kumba, tu n'iras point lui livrer bataille !

Cela ne fera que compliquer la situation.  
Ils vont nous décimer.  
Laisse-moi le soin de l'attirer ici.  
Qu'il vienne dans le royaume et on le tue ! »

Puis il brandit son arme magique (*sikara*) et dit :  
« Regarde cet os ! C'est un os de bouc !  
Il vient des restes de son dîner de cette nuit.  
J'ai dîné avec lui mais il n'a pas remarqué ma présence ! »  
(Faye A. 2016, p. 323).

Les contextes d'islamisation du Siin par les chefs guerriers musulmans ont favorisé l'émergence de remparts mystiques auprès du roi. Leur discours se singularise par la communication par télépathie, le don d'ubiquité et les envols magiques pour résister aux attaques-surprises. L'allié principal sur qui le chef seereer peut compter est le devin (*saltigi*) qui, au cours des rencontres de divination (*xooy*), réconforte et ragaillardit souverains et guerriers. Son discours consiste à éclairer, prévenir, orienter, défaire et parer à toute tentative de déstabilisation. À ce titre, Gravrand H. (1990, p.406) confirme son influence : « Ma Ba n'a pu être vaincu que par l'ampleur de la mobilisation des milices du Sine, résultant du consensus des saltigi. C'est un voyant qui annonça le plan de la bataille « j'ai vu Ma Ba près de l'étang de Fa Ndane. Il était vaincu ». L'interpellation du grand devin de Boof confère à son discours une dimension sacrée et pragmatique dans la mesure où il est parvenu à neutraliser l'ennemi. En précisant l'apport fondamental de ce personnage-adjutant, Gravrand H. (1961, p. 285) souligne que c'est « un devin qui accompagnait le chef militaire pendant la campagne et lui annonçait des présages afin de l'aider à faire ses plans de bataille et à orienter l'exode de la population civile et des troupes. Il apparaît actuellement aux chasses rituelles pour les présages ». Ce condensé magique de la culture seereer est célébré dans beaucoup de chroniques grâce à ses interventions mystérieuses. Voilà pourquoi les détenteurs de pouvoirs ésotériques sont au cœur des chansons populaires. Ce système de gouvernance politique traditionnel est sous-tendu par une interdépendance et une complémentarité des acteurs.

À l'époque où les Seereer de la province de Mbaadaan étaient victimes d'agressions répétées et de razzias des Wolof du Bawol, le chef devin (*saltigi*) Jeg Jam Njeeme se distingua par son discours de rejet de tout projet d'annexion de sa contrée.

Raaga ngoor ke ke sooxaa gidi ke.                    En ce moment-là, les combattants wolofs chargeaient leurs fusils  
Dee: « Pis ke ke ngaraa, pis ke ke ngaraa. » [ ... ]    Alors les habitants s'écrièrent: «Les coursiers ennemis arrivent ! Les coursiers

ennemis arrivent ! » [ ... ]  
Le jiin, le jiinna Jeg Jam Njeeme lembee:                    Le tocsin retentissait et Jeg Jam Njeeme déclara :

«Pis ke yongkeer o Mbaadaan Njoob,      « Jamais coursiers ennemis ne séjourneront à Mbaadaan  
Njoob,  
Um yong o ñis es a suusaa.»

Tant que je vivrais. »  
(Dione A. 2019, p. 108-109).

Le contexte historique du XIX<sup>e</sup> siècle au Jigemb est marqué par le discours de résistance de ses chefs locaux, le champ lexical de la négation et la tonalité polémique. Ces modalités énonciatives traduisent l'insoumission des populations autochtones seereer et renforcent le dynamisme du discours oral. Les enjeux politiques de domination des souverains wolof transparaissent dans les « valeurs centrales de l'éthique ceddo en vigueur dans les royaumes du Kajoor et du Bawol » (Faye A. 2013, p.127). Dans les productions imaginaires seereer des provinces indépendantes du Jigemb, l'expression de la grandeur ou de la décadence des chefs est perceptible dans leurs discours-devises. En effet, la devise est récitée dans diverses circonstances : contextes de cérémonies solennelles, funéraires, d'intronisation, de réjouissances, de conquête du pouvoir politique, de guerre ou d'attaque-surprise. C'est une formule courte et condensée, proférée avec des paroles particulières, pour exprimer un programme, un code de valeurs dont s'inspirent les personnages aux qualités physiques et morales exceptionnelles. Émise en contexte de crise, la devise du chef seereer, « Jamais coursiers ennemis ne séjourneront à Mbaadaan Njoob / Tant que je vivrais » est un hymne d'autoglorification mais aussi de prise de conscience et de méditation sur la responsabilité de l'homme envers sa communauté. Ce procédé de dramatisation traduit son attachement à son peuple et son refus d'occupation de son terroir même au prix de sa vie. Ces périodes de troubles offrent des tribunes propices, non seulement à l'émergence de vrais chefs communautaires, mais aussi à l'éclosion de discours significatifs porteurs d'estime et d'aspirations circonstanciées desdites sociétés. La tonalité épique de ces pratiques discursives participe à la légitimation de ces leaders seereer par l'incarnation des valeurs endogènes de résilience et d'exemplarité. Par la mise en relief de portraits aux allures mystiques fascinantes, les discours-devises se déclinent tels des modes de communications qui concourent à la construction de l'épaisseur héroïque de ces personnages d'exception. Sur le plan linguistique, la devise est caractérisée par toutes les ressources du langage notamment les particularités syntaxiques, les proverbes, l'usage de l'ellipse, la musicalité poétique, les divers registres de la voix, l'expressivité, la concision et les éléments nominaux pour plus de vivacité dans le discours oral. Le langage tambouriné est un moyen de singulariser et de doper le chef par l'évocation de sa devise. Dans ce sillage, des chants-devises sont composés en l'honneur du devin (*saltigi*) pour vanter son courage et l'inciter à affronter les forces surnaturelles au nom de la défense de sa communauté. Ses qualités surhumaines font de lui une figure charismatique dont la personnalité magique le hisse au rang d'adjuvant du roi en cas de chaos. Par ses incantations, il parvient à dominer l'ennemi et à l'anéantir.

Les mythes et légendes seereer investissent le discours du chef des griots (*Paar*) d'une fonction primordiale dans le processus de conquête, de reconquête et de consolidation du pouvoir politique. *La Vie de Mbegaan Nduur* est une mise en contexte de crise motivant le prince seereer à s'imposer.

Ta layin ee : Ke daloonga kaa ta fefaraam,      Mbegaan! Et Mbac lui dit : Ce qui t'arrive me déplaît,  
Wo, o ref o kelwaar war o jeg meeke a Mbey      Mbegaan !  
C'est à toi le *gelwaar* que revient le droit de régner ici,  
au Mbey  
Boo yût o Tukloor o parkaafaru xeeke a gar meen a sip meen maat,      Voici que cet effronté de  
Toucouleur vient implanter ici son pouvoir  
A bug o at meen daal ciriin.      Et veut répandre aussi la foi musulmane.  
Too ino i njaabee keene.      Nous, nous n'acceptons pas cela.  
Kaa i mbug o ndamtong o songir fo ten sakin pexee      Nous allons te soutenir, tu l'attaques, tu l'élimines

Sookoy jang saax le i yoon fa wo.  
Keene ten refu a fat.

Ensuite tu prends le pouvoir et tu règnes.  
Voilà ce qui est logique.

Wo ref o kelwaar.  
Wo ref o pog in.

C'est toi qui es *gelwaar*.  
C'est toi qui es notre parent.  
(Dione A. 2019, p. 53-54).

La stratégie discursive, axée sur la mise en portraits antithétiques des deux chefs (valorisation-dévalorisation), accorde au discours du chef griot (*Paar*) plus d'impacts psychologiques sur l'interlocuteur. Ce discours se caractérise par les mises en relief « C'est à toi », « Voici que », « Voilà ce qui » et les présentatifs « C'est toi qui » en vue de dénoncer la passiveté du prince d'une manière pédagogique et diplomatique. Ces procédés emphatiques connotent, avec insistance, la nécessité de restaurer la stabilité du pays tout en légitimant la puissance politico-magique du prince. L'évocation de son identité sociale (prince/*gelwaar*) et celle de la relation fraternelle entre prince et chef griot (« C'est toi qui es notre parent ») permettent, non seulement de lui rappeler son statut de rempart du groupe social et de favoriser une conduite chevaleresque, mais aussi de le soumettre aux sacrifices consubstantiels à sa mission sacerdotale. Dépositaire de la conscience narrative dans des situations déterminantes, l'invite adressée à ce prince réaffirme la place indispensable du griot auprès des chefs dans les sociétés traditionnelles ouest africaines.

Pour les griots-devins (*saameel*), leurs discours se produisent dans des circonstances funèbres. À cet effet, Dupire M. (1976, p. 6) écrit : « Les samel se comportent en griots-devins et leur intervention, au lendemain de funérailles, est redoutée ». Leur discours se distingue par la primauté donnée au don de voyance, la dimension sacrée des révélations faites aux vivants sur les recommandations du trépassé et la communication avec un interlocuteur à la fois absent-présent ou par télépathie.

L'étude des circonstances de production du discours dans les récits épiques seereer a montré qu'il existe une interdépendance entre le contexte et les discours des acteurs. Le poids du contexte d'instabilité motive les chefs traditionnels et coutumiers seereer à tenir des discours de résistance et de défiance, révélateurs de leurs marques identitaires et de leurs envergures épiques.

## 2. Le choc des identités

Les récits épiques seereer sont des espaces de confrontations et de mise en scène de discours porteurs de multiples projets de mutations sociales, religieuses, politiques et culturelles. Ces textes oraux révèlent des structures de l'imaginaire à travers une constellation de chefs animés par la volonté de sauvegarder leurs territoires et croyances traditionnelles, de propager un nouvel ordre religieux subversif, d'annexer des provinces autonomes ou de mener une mission civilisatrice. Malgré la volonté farouche des envahisseurs, le pays seereer est presque parvenu à faire face à toute tentative d'agressions grâce à ses chefs traditionnels et coutumiers. La célébration des actes mémorables et lieux de mémoire, en contexte d'insécurité, est perceptible dans les discours des différents protagonistes. Le chef des griots (*Paar*), dans *La Vie de Mbegaan Nduur*, incite le prince à assumer pleinement son statut social.

Ta lay a Mbegaan ee: « Kaam bug feek o kelwaar refo koy  
Comme tu es *gelwaar*  
To it yooniro fo waa ndimle'oonga fo waa ndamtoonga  
Jegiro βonax, jegiro dara  
Ndax gar rek wo fo kawul of.

Puis Mbac, le griot dit à Mbegaan : «

Et tu n'as ni soutien, ni appui  
Tu n'as ni armée, ni rien du tout.  
Puisque tu es seul avec ton griot

Fi'i boog o and no kelwaar!  
Suti xoox no kelwaar  
Fi'i ke waagoona!  
Um fisiid pexey ke i mbaritkan.»

Montre ton « savoir de *gelwaar*<sup>6</sup> ! »  
Révèle ton savoir  
Fais voir ce dont tu es capable!  
Et moi, je propose une solution pour le tuer.»  
(Dione A. 2019, p. 53-54).

Le discours du chef griot (*Paar*) insiste sur la négation lexicale « n', ni, rien du tout, seul » et le champ lexical du manque en vue de mettre en exergue la dépossession des attributs du prince et sa situation de solitude particulière pour l'inciter à une émulation mystique. Ce contexte de manque, au lieu d'être un handicap pour lui, devient une opportunité lui permettant d'affirmer sa personnalité supranaturelle, son statut de chef idéal et son identité héroïque en ce moment d'angoisse pour son peuple tourmenté et assujéti. Autrefois, pour montrer l'implication du griot, Dieng B. (2008, p. 35) écrit : « *Le baj gewel* est le porte-parole du roi, son confident, son conseiller [...] Fin stratège, il peut désamorcer une crise. Il participe activement au combat où son rôle de harangueur des foules est un véritable dopage des troupes ». L'influence du discours du griot démontre ses nombreux attributs et fonctions dans la mise en place des pouvoirs politiques au Saalum. L'emploi de l'impératif « montre, révèle, fais voir » connote les injonctions et l'engagement manifeste de la conscience narrative, le chef griot. L'énonciation par les indices personnels « je/tu » dénote la relation de complémentarité et de complicité griot-prince, et la ponctuation expressive (!) insinue l'indignation voire les regrets du chef griot (*Paar*) à cause du contexte de chaos qu'éprouve la société seereer au XV<sup>e</sup> -XVI<sup>e</sup> siècle dans le Mbey.

Dans l'espace politique seereer, le prince ou roi jouit d'un caractère sacré qui le lie à des forces invisibles (génies, Ancêtres ou Esprits (*pangool*) qui peuvent lui porter secours ou même lui ordonner des sacrifices pour veiller sur la collectivité. D'après *Le Mythe de Maysa Waaly Jon*, la tradition orale rapporte qu'il est considéré comme le premier à sacrifier le fils de sa soeur au moment d'être roi. (Gravrand H. 1983, p. 287-288). À propos du rapport entre pouvoir royal et puissance magique, Maysa Waaly est présenté tel un chef rompu avec le monde surnaturel dans ses aspects mystérieux et religieux. Selon Gravrand H. (1983, p. 303-304), le « *Maad o Mbissel* avait la réputation d'un homme politique sage et d'un voyant doué de divination ». L'exemplarité des rois- devins (*maad madag*) seereer dans leur mission est sous-tendue par des puissances invisibles qui les légitiment et leur confèrent un manteau magico-religieux en période de crise. Dans la philosophie politique des nobles (*Gelwaar*), la dimension magique du pouvoir est inséparable du système de représentation de l'honneur propre à la culture de la vaillance (*ceddo*) qui fait appel à des discours épiques de valorisation et de refus de la servitude.

Le récit historique, *La Bataille de Nawduru*, fait référence à une époque déterminée à travers des indications précises sur les rois seereer de l'époque du XIX<sup>e</sup> siècle, la présence des colonisateurs dans le Saloum et les successeurs de Maba, chef guerrier musulman et fondateur de la théocratie dans le Rip. Le chef de la principauté de Jooñik est mis en évidence, dans ce récit historique, grâce à l'ampleur de sa révélation nocturne.

« Yaaga Sambooj Sira Aysa te ref maad maaga Jooñik [...] « Á cette époque-là, Sambooj Sira Aysa était le chef de Jooñik [...] « Ga'aam ma lif naa siiñna o hiic' no kiin « J'ai vu là-bas un poisson, leur dit-il, avec un os humain entre ses dents.

<sup>6</sup>Pouvoir mystique, occulte et surnaturel.

Aca nguminyo i mbaafik Nawduru.»  
Nawduru.»

Oxaaga ci' tu ten jam!  
Oxaaga garu ndeer um fo Faal we  
Sayed Mati  
A deg a den.»

Sellez les chevaux et en route pour

C'est Sambooj Sira Aysa qui a permis d'éviter le drame !  
C'est lui qui s'est interposé entre les *Seereer* et l'armée de

Coupant la marche des talibés musulmans de Ñooro. »  
(Dione A. 2019, p. 158-159).

Dans le choc des croyances traditionnelles et l'Islam, le discours magico-épique du chef seereer le détache des autres guerriers et le présente comme un héros-modèle. Les procédés emphatiques telles que la mise en relief « C'est Sambooj Sira Aysa qui / C'est lui qui » et la tonalité épique témoignent à suffisance de l'influence mystique de ce chef sur le sort de son peuple dans ce conflit religieux tragique. Son portrait moral mélioratif est compatible avec la remarque de (Ki-Zerbo J. 1963, p. 57) : « Vivre noblement, c'est être le premier enrôlé pour les combats ; c'est entretenir une cour de gens castés, c'est jouer au mécène ». Le chef idéal est censé avoir une conduite irréprochable même dans les situations les plus chaotiques où son peuple est sous la domination des envahisseurs. Les moments d'hostilités entre les rois seereer et les chefs guerriers musulmans toucouleur ont engendré l'avènement de déclarations symboliques porteuses de projets antagoniques. Ces circonstances ont marqué la mémoire collective du Sine et du Saloum à travers des discours de leaders exaltant les valeurs culturelles, guerrières et religieuses des protagonistes. Ces situations d'impasse sont propices à l'expression du merveilleux et du fantastique : « J'ai vu là-bas un poisson avec un os humain entre ses dents ». Il découle de ces propos que l'éthique héroïque est matérialisée par des valeurs endogènes de résilience et de résistance, symboles de marqueurs d'identité sociale, spirituelle et culturelle du monde seereer. Ce discours aux relents magiques manifeste le rejet de l'Islam à cause des méthodes violentes de la guerre sainte ( *jihad* ) que les combattants musulmans ont adoptées pour imposer le modèle prophétique en milieu seereer. L'effet pragmatique du discours peut être compris par l'affirmation des préoccupations identitaires du groupe social au détriment de l'échec des campagnes d'islamisation menées par les successeurs de Maba Jaxu Bâ. Les réalités sociopolitiques seereer sont compatibles avec le type de souverain ou roi guerrier dont le pouvoir de la parole peut neutraliser l'ennemi par le savoir ésotérique ou par les incantations magiques. Dans cet univers socioculturel, estime et déférence étaient vouées aux discours de l'autorité politique traditionnelle ou coutumière contrairement aux discours versatiles de certains chefs d'État africains actuels dont la gouvernance se caractérise par le manque d'éthique à la parole donnée.

Dans *La Vie de Mbegaan Nduur*, le discours du chef guerrier musulman toucouleur adressé aux populations autochtones du Mbey sonne telle une ironie pour leur conversion à l'Islam.

To yaagana a soḡa saax le mokeer [...] Or, en ce temps - là, le pays était encore réfractaire à l'islam  
[...]  
Waxtu a fad'angaa boo ta bug o juli. Quand venait l'heure de la prière, avant de se mettre à prier,  
Kaa ta layoogu ee: « Wa Kawoon ! » [...] Il [Elibana Muusa Sal] disait : « Habitants de Kawoon<sup>7</sup>!»  
[...]

« Aca ! Seereer yu bon yi jogleen jaamu ji seen Boroom!» « Allez ! Pauvres Seereer, venez adorer  
votre Maître.»

<sup>7</sup> Ancienne capitale du royaume du Saloum, lieu de mémoire. Kawoon est à trois kilomètres de Kaolack, chef-lieu régional.

« *Jog leen jaamu ji seen Boroom!* »

»

Fayeene ta layoogna a den koy naa pafaal a fefara den.

Ce terme: « Venez adorer votre Maître!

Qu'il répétait en wolof<sup>8</sup> leur déplaisait.  
(Dione A. 2019, p. 39-40).

Par la mise en scène de la dérision et du mépris identitaire de l'expression dévalorisante en wolof « *Seereer yu bon yi / Pauvres Seereer* », le discours des réformateurs musulmans semble être une source d'incompréhension intercommunautaire et interculturelle. Cette mésentente linguistique et ce manque de dextérités ou de stratégies discursives peut être un des facteurs bloquants de l'islamisation dans le Mbey. La provocation verbale favorise les rapports d'hostilité entre la spiritualité traditionnelle seereer et la religion musulmane propagée par les chefs réformateurs. Les discours idéologiques subversifs sont perçus comme des réceptacles du jeu culturel et des enjeux politiques des protagonistes aux ambitions contrastées : la vulgarisation du modèle prophétique musulman face à la conservation des croyances ancestrales. L'usage de l'Islam par la représentation de ses symboles ou institutions est le reflet dépréciatif de la croyance traditionnelle et de l'identité culturelle du peuple seereer. Dans le cadre des campagnes d'islamisation, les relations polémiques et conflictuelles notées en pays seereer évoquent « deux catégories sociales qui s'affrontent pour l'instauration d'un nouvel ordre social et politique » (Dieng B. 2003, p. 101). Le discours du chef guerrier musulman toucouleur connote une légitimation des pratiques religieuses islamiques dans un univers social hostile à l'Islam et jaloux de sa liberté. Au nom de la tradition musulmane inspirée de la guerre sainte (*jiihad*), la violence est mise en valeur sous toutes ses formes.

En parlant d'islamisation de l'Afrique de l'ouest et de tradition épique peul, la réorientation des valeurs traditionnelles vers le projet de la nouvelle foi et le processus de formalisation sous le signe islamique dans ladite société motivent Samba Dieng (2001, p.7-8) à préciser : « Très vite cependant l'épopée de l'Islam prit le pas, et on se mit à commenter les premières batailles et victoires de l'Islam. L'héroïsme s'exprima en des accents épiques et suscita maintes adhésions au sein d'une société qui voue un culte à la bravoure ». Originaire du Fuuta, le terroir du chef guerrier musulman, Éli Bana Muusa Sal, se distingue par ses populations ayant très tôt accepté de se convertir l'Islam. Cet imaginaire religieux sous-tend son projet de déstructuration des réalités socioculturelles en terroir seereer. Dans cette dynamique, il convient d'inscrire la démarche de ce marabout toucouleur mu par sa détermination à implanter le modèle prophétique au Mbey vers le XV- XVI<sup>e</sup> siècle.

La réplique des Seereer à l'injonction du discours du chef guerrier musulman dévoile leur niveau de frustration, de vexation et de rejet de la nouvelle idéologie religieuse dans *La Vie de Mbegaan Nduur*.

Den itamen de mbañaayo o njuli.  
A ndoonino ee:  
« Ñun amuñu beneen boroom buñuy jaamu  
adorer,  
Duñu jaami ken.  
personne.  
Suñu demee bey jaam,  
Suñu Kawoon gi lañuy jaamu  
soumettrons

Eux aussi, refusent de prier,  
Lui répondaient :  
« Nous, nous n'avons pas de Maître à  
Nous ne sommes les serviteurs de  
Si nous avons à nous soumettre,  
C'est à notre Kawoon que nous nous

<sup>8</sup>Langue du groupe ouest atlantique parlée au Sénégal (langue nationale à fonction véhiculaire). C'est aussi l'ethnie majoritaire au Sénégal.

Waay ee duñu nek jaami keneen  
soit.

Mais nous ne nous soumettrons à qui que ce

Duñu jaamu ken.  
Suñu demee bey jaamu,  
Kawoon.  
Jaamu Kawoon lañuy nek  
Noo bañ ! »

Si nous avons à nous soumettre,  
Nous serons alors serviteurs de  
Mais nous ne serons serviteurs de personne  
Nous refusons ! »  
(Dione A. 2019, p. 39-40).

Le champ lexical de la négation et la tonalité polémique traduisent l'insoumission des populations autochtones seereer aux projets des propagateurs de l'Islam. En phase avec leurs référents sociopolitiques et socioculturels, ce discours de refus catégorique de conversion reflète l'incarnation de l'identité guerrière *ceddo* récusant le déshonneur mais prônant aussi le courage exceptionnel des personnages épiques. La spiritualité traditionnelle seereer est consubstantielle à « une participation des Morts et des Vivants. Du Cosmos et du social. Liaison de l'homme avec l'ancêtre, avec l'animal, avec la plante, avec la terre nourricière, avec la pluie d'orage ou la lente germination des graines. » (Bastide R. 1962, p.37). Cette interdépendance de l'univers attribue au chef traditionnel ou coutumier seereer une connexion avec les différentes puissances invisibles. Pour les valeurs spirituelles de la religion sérère traditionnelle monothéiste, il est noté que les forces intermédiaires, les Esprits tutélaires (les *Pangool*), les devins (*madag*) et les maîtres de science (*Yaal xoox*) se présentent comme « les voies d'accès au sacré et à la transcendance, les maîtres de la communication avec le surnaturel » (Diouf M. 1992, p. 15). Le patrimoine culturel et spirituel africain est relégué au second plan avec l'avènement des religions révélées et la vulgarisation du modèle prophétique s'accompagne de nouvelles valeurs religieuses. De ce point de vue, Dupire M. (1999, p. 45) soutient : « Chaque société secrète en effet les héros, les figures charismatiques ou les saints correspondant aux valeurs qui lui permettront de se maintenir ou de s'affirmer par la transgression, la révolte et la résistance en face de l'ennemi ». L'attitude des Seereer face aux campagnes d'islamisation s'inscrit dans l'ancrage des valeurs endogènes d'honneur. Contrairement à la tradition peul marquée un peu par l'éloignement de ses formes traditionnelles au profit d'une réadaptation et d'une réorientation au modèle prophétique, la tradition épique seereer privilégie la conservation, la défense et l'illustration de son identité culturelle. Les discours des personnages épiques seereer reflètent leur arme redoutable, la puissance magique.

À la suite des actes de violence et de pillage commis par les partisans du chef de la théocratie du Rip, lors de l'attaque- surprise de Mbind-o-Ngoor, le discours de Maba Jaxu Bâ à l'émissaire du roi du Siin, Kumba Ndoofeen I<sup>er</sup> (*Fa Maak*), est révélateur de son projet d'islamisation dans *L'Épopée religieuse et guerrière de Maba Jaxu Bâ*.

Lors de la prière du vendredi,  
Quand toute la communauté viendra prier,  
À la sortie des gens de la mosquée,  
Je veux que, ce message que son père lui a remis,  
Soit dit devant toute la communauté [...]  
Alors Maba dit à la communauté :  
J'ai besoin de vous.  
Ce messenger vient du Sine  
Et que je veux parler avec lui  
Pour que vous l'entendiez [...]

Alors, Maba lui dit :  
« Avez-vous entendu ? »  
On dit : « Oui »  
Il dit au messager :  
À ton arrivée, tu diras à Bour Sine Coumba Ndoffène, ton père  
Il lui dit : « han »  
Il lui dit :  
« Lorsque le mil commencera à murir,  
Je viendrai au Sine,  
Je choisirai un jour pour venir au Sine  
Qu'il se prépare.  
Je déclencherai une guerre contre lui »  
(Kébé M. 1996, p.55-59).

L'imposition d'un modèle islamique au Saalum et au Siin, par des marabouts toucouleurs au nom de la guerre sainte (*jihad*), pendant des siècles différents, a été à l'origine de discours réformateurs. Le rejet du modèle prophétique s'accompagne du refus de la soumission et des contraintes exercées sur les populations seereer à convertir au nouvel ordre religieux. Le discours de défiance du chef guerrier toucouleur est investi d'une mission islamisatrice, d'une visée informative et explicative. La peinture de l'Islam se fait par des menaces et une tonalité épique du discours pour légitimer l'imaginaire religieux par ses moyens de conversion contraignantes. « L'hétérogénéité énonciative » (SARFATI G.-E. 2001, p. 82) du discours du chef musulman est une séquence dialoguée avec une polyphonie de sujets matérialisée par la présence des indices personnels explicites : « Je, vous, il/lui, tu) et un pronom indéfini « on » porteurs d'idéologies divergentes. À la lecture de ce discours-dialogue, il se dégage plusieurs niveaux de significations. Le chef guerrier musulman s'adonne d'abord à une double communication destinée à la fois au messager du souverain du Sine et à toute la communauté (« Lors de la prière du vendredi /À la sortie des gens de la mosquée ») pour rejeter les accusations dont l'émissaire du Bour Sine est porteur et mieux confirmer son identité sociale, culturelle et l'imaginaire religieux de sa contrée. La solennité de sa déclaration et le temps choisi traduisent son statut de guide, de responsable religieux (*almaami*) et de meneur de troupe. L'espace du discours « à la sortie de la mosquée » renvoie, dans la tradition arabo-islamique, à un lieu stratégique servant de cadre de formation morale, spirituelle et militaire pour mieux armer les pratiquants à la science religieuse, sociale, politique et à se tenir prêt pour la guerre sainte (*jihad*). Les interactions sociales, la tonalité lyrique et épique, le champ lexical dépréciatif de la menace imminente, les verbes d'action et les procédés rhétoriques tels que l'emphase, la répétition et l'apostrophe témoignent de la volonté du chef guerrier toucouleur à propager l'idéologie islamique de manière convaincante. Le projet de révolution socio-religieuse et politique des chefs guerriers toucouleur est incarné par Eli Bana Muusa Sal à Kawoon (Saalum) au XIV- XV<sup>e</sup> siècle, Maba Jaxu Bâ et ses successeurs, Mamoundari et Saer Maty au Siin et Saalum au XIX<sup>e</sup> siècle. Les discours de ces combattants musulmans mettent en scène la contrainte comme stratégie de conversion. Tous ces combattants musulmans ne sont pas différents par leurs moyens de lutte, leurs stratégies et leur philosophie : c'est la méthode brutale, la guerre sainte (*jihad*). Les procédés de désignation du camp adverse se dévoilent par des marqueurs explicites : « le Sine, Bour Sine Coumba Ndoffène, ton père, une guerre contre lui » pour dénoncer et mettre en garde les populations seereer réfractaires au nouvel ordre social et religieux. Cette dénonciation suggère une mise en garde inéluctable contre les populations seereer hostiles au nouvel ordre social et religieux. Or, l'Islam n'est ni la négation totale de pratiques traditionnelles, ni l'exercice extrême de la violence avec le pillage de villages, ni les incendies de récoltes en phase de maturation, non plus la razzia des biens d'autrui, mais plutôt une religion de paix. En vérité, l'Islam intègre les valeurs positives des pratiques culturelles africaines préislamiques.

Pour la lisibilité des enjeux idéologiques, on peut rapprocher la guerre sainte (le *jihad*) et la culture *ceddo* ; ce qui permet à Diène I. (2006, p. 76) de souligner qu'il y a « une apologie de la mort aussi bien dans le contexte du djihad que dans l'univers *ceddo*. Car il est question de combat pour la gloire divine dans le premier cas et de combat pour l'honneur dans le second ». L'imaginaire religieux musulman légitime la pratique de la guerre sainte (*jihad*) et voilà la source de motivation et de détermination des marabouts guerriers toucouleur dans leurs campagnes d'islamisation en pays seereer. Autre preuve de leur religiosité, c'est la légitimation de la mort de Maba Jaxu Bâ en référence à la guerre sainte (*jihad*) et à la tradition arabo-islamique. Une telle mort devient chargée positivement et traduit un acte héroïque selon la tradition musulmane : mourir au nom de la guerre sainte (*jihad*) est un acte salvateur plein de bienfaits.

L'ébullition religieuse n'a pas fait de percées considérables dans les royaumes du Sine et du Saloum. Dans ces terroirs, l'échec des tentatives d'islamisation s'explique par l'adhésion à une forme de sacré dont le soubassement est « l'identité sociale et culturelle ». Dès lors, le sentiment religieux du Seereer s'exprime dans la communion avec les morts, dans la place privilégiée accordée à ceux-ci en les mettant au cœur de l'histoire et de la mémoire (Faye A. 2013, p.121). Voilà le motif de leur discours de résistance et de défiance à tout envahisseur.

Les différents protagonistes incarnent des valeurs identitaires perceptibles dans leurs discours contrastés. Ils sont marqués par les références socioculturelles, religieuses et politiques des projets dont ils sont investis.

## Conclusion

En somme, l'analyse des récits épiques, en pays seereer, a montré que les contextes de crises jouent un rôle déterminant sur les discours des chefs traditionnels, coutumiers et religieux selon leurs motivations et enjeux. L'influence de ces pratiques discursives sur la marche du peuple est légitimée par l'imaginaire collectif qui célèbre leur courage exceptionnel, patriotisme et prouesses épiques accomplis au nom de la sauvegarde des croyances ancestrales et de l'intégrité territoriale. L'interdépendance entre les contextes et les discours de ces chefs a permis de décliner la conception traditionnelle de l'autorité et sa synergie avec toutes les puissances invisibles de l'environnement. Les moments d'instabilité sociopolitiques, de menaces socioéconomiques ou de calamités naturelles ont favorisé, chez ces chefs, un système de gouvernance basé sur la concertation et sur l'implication de tous les détenteurs de savoirs ésotériques (*yaal o and*) et de pouvoirs magiques (*yaal xoox*) pour préserver les identités sociales, spirituelles et culturelles. En comparant cette philosophie politique de gestion au modèle de gouvernance de certains États africains modernes, la différence est énorme sur le plan éthique et pratique. Pour la plupart, le chef est animé, non pas par le bien-être et le progrès de son peuple, mais plutôt par une attitude clanique favorisant le cercle restreint de ses partisans. L'exemplarité du chef semble être, de plus en plus, théorique dans le discours mais reléguée au second plan dans l'exercice réel du pouvoir.

## Références bibliographiques

- BASTIDE R. (1962) « L'homme africain à travers sa religion traditionnelle », *Présence Africaine*, n°40, p. 32-43.
- CHELEBOURG Ch. (2000), *L'Imaginaire littéraire. Des archétypes à la poétique du sujet*, Paris, Nathan.
- DIENE I. (2003), « Les cultures religieuses et leurs significances dans les poésies des civilisations modernes. Les exemples de Louis Aragon et des poètes du Sénégal », *Ethiopiennes*, n°70, p. 151-162.

- DIENG B. (2008), *Société wolof et discours du pouvoir, (analyse des récits épiques du Kajoor)*, Dakar, P.U.D.
- DIENG B. (2003), « Oralité et création. L'épopée et l'islamisation des traditions dans l'Ouest africain »,
- *Éthiopiennes*, n°70, p. 99-120.
- DIENG S. (2001), « Islam et Imaginaire », *Ethiopiennes*, n°66-67, p.1-8.
- DIONE A. (2019), *Histoires de chasse et de divination : une étude de l'héroïsme dans la littérature orale seereer*, thèse de doctorat unique, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- DIOP CH. A. (1990), *Alerte sous les tropiques. Articles 1946-1960. Culture et Développement en Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine.
- DIOUF M. (1992), « La personnalité sérère à travers les âges : Les valeurs de civilisation à l'épreuve du temps », *Éthiopiennes*, n°55, p. 8-19.
- DUPIRE M. (1999), « Divination et pouvoir local. Variations sénégalaises. Le saltigi seereer », *Gradhiva* 25, p.45-62.
- (1976), « Chasse rituelle, divination et reconduction de l'ordre socio-politique chez les serer du Sine » (Sénégal), in : *L'Homme*, janvier-mars, T.XVI, n°1, p.5-32.
- DURAND G. (1996), *Introduction à la mythologie*, Tunis, Cérès Édition.
- -(1992), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, DUNOD.
- FAYE A. (2016), *La route du pouvoir en pays seereer. De l'ancêtre-arbitre au Chevalier gelwaar*, Paris, Karthala / IFAN.
- -(2013), « Du regard de l'autre au regard sur soi en littérature : l'exemple seereer dans l'espace sénégalais », in: *Au carrefour des littératures Afrique-Europe. Hommage à Lilyan Kesteloot*, Karthala / IFAN, p. 109-134.
- -(2005), « Epopée et identités : rois, peuples, guerriers, héros, divinités », *Médiévales* 38, Actes du Colloque de Niamey (25-27 janvier), Presses du "Centre d'Études Médiévales", Université de Picardie-Jules Verne Amiens, p. 139-150.
- GRAVRAND H. (1990), *La Civilisation seereer- Pangool - Le Génie religieux*, Dakar, NEAS.
- -(1983), *La Civilisation Sereer- Cosaan-(les origines)*, Dakar, N.E.A.
- -(1961), *Visage africain de l'Église*, Paris, Éditions de l'Orante.
- KEBE M. (1996), « L'épopée religieuse et guerrière de Maba Jaxu Bâ », Mémoire de Maîtrise, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- KI- ZERBO J. (1963). *Le Monde africain noir*, Paris, Hatier.
- SARFATI G.-E. (2001), *Éléments d'analyse du discours*, Paris, NATHAN/VUEF [pour la présente édition].

### Biographie de l'auteur

**Abdoulaye Dione** est enseignant-chercheur à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD), au Sénégal. Ses travaux de recherche portent principalement sur la littérature africaine orale. Parallèlement à son parcours académique en littérature, il est titulaire d'un Post-Master en Études diplomatiques et stratégiques obtenu au Centre d'Études Diplomatiques et Stratégiques (CEDS) de Dakar.