

**La figure du saint dans les poèmes *wolofal* de Mouhamadou DIAW**

\* \* \* \* \*

Momath NIASS  
Laboratoire CERCLA  
École Doctorale SHS  
Université Gaston Berger de Saint-Louis-Sénégal  
mboulsaxx@gmail.com

**Résumé**

Cette étude cerne l'environnement réceptif du wolofal en tant que texte oral écrit en wolof à partir de l'alphabet arabe, chantant les louanges d'un saint qui a pris une dimension importante dans tous les aspects de sa vie. Ce dernier est un modèle par ses origines mais aussi grâce à ses efforts dans la maîtrise des connaissances ésotériques comme exotériques ; sources d'acquisition d'une immense adhésion populaire.

**Mots-clés :** disciple, gàmму, poème, saint, wolofal.

**Astract**

This study identifies the receptive environment of wolofal as an oral text written in wolof from the arabic alphabet, singing the praises of a saint who took on an important dimension in all aspects of his life. The latter is a model thanks to his origins but also his efforts in mastering esoteric and exoteric knowledge; sources of acquisition of immense popular support.

**Keywords :** disciple, gàmму, poem, saint, wolofal.

**Introduction**

Le XIX<sup>e</sup> siècle marque un tournant particulier dans l'implantation de l'Islam dans la Sénégalie. Du statut d'adjuvants, les marabouts passent à une position d'acteurs principaux qui posent les fondements d'une nouvelle ère, sous le sceau de l'Islam confrérique. À l'Islam des princes et des guerriers, succède celui des religieux pacifiques qui délivrent leur communauté d'une période difficile marquée par la politique d'exploitation et d'assimilation des colons mais aussi par la perversion des valeurs de la part des païens. Par le charisme, la séduction, la prédication et l'idéologie, ils entament une grande révolution qui met sur pied un nouvel ordre socioreligieux auquel il faut se soumettre.

Cette victoire des marabouts est magnifiée par la communauté à travers un discours élogieux écrit en wolof à partir de l'alphabet arabe. Ainsi apparaît un genre littéraire, le *wolofal*,

# La figure du saint dans les poèmes *wolofal* de Mouhamadou DIAW

\* \* \* \* \*

Momath NIASS

une poésie religieuse qui célèbre une institution, l’Islam, incarné par un homme, le marabout, qui représente un groupe, le peuple. Il s’agit donc d’un dire positif au service du développement socioreligieux. Le marabout chanté est inscrit dans l’histoire sacrée de l’Islam, et il doit être imité et vénéré comme on vénère les prophètes dont il constitue un avatar. Cette étude, qui s’appuie sur des poèmes écrits par Mouhamadou Diaw qui retrace l’itinéraire de Cheikh Ibrahim Niass dit Baye, un chef religieux sunnite affilié à la Tidjaniyya, tente de cerner les lieux de productivité du *wolofal* en interrogeant le modèle qu’il propose. Et, après avoir défini ce genre oral et examiné ses contextes de récitation, nous procéderons à l’analyse de la sainteté dans le discours.

## I. Le *wolofal*

Il est avéré que la problématique sur l’existence d’outils d’écriture en Afrique avant l’arrivée des Arabes et des Européens est réelle et les avis sont partagés sur cette question. Mais ce qu’il y a lieu de noter, c’est qu’avec *l’ajami*<sup>1</sup>, les Africains notamment les Peuls, les Mandingues, les Wolofs ont pu produire une poésie religieuse qui « constitue les premiers monuments littéraires de notre langue et par conséquent les premiers fondements de notre culture nationale au Sénégal »<sup>2</sup>. Chez les *wolofs*, cette production est appelée le *wolofal*.

### 1. Définition du genre

L’arabe, langue du *Coran* à caractère écrite, est utilisé par les chefs religieux et leurs disciples pour ressusciter les traditions, communiquer avec le monde et exposer leurs pensées. À travers aussi les langues nationales, ils ont produit de belles œuvres « en adoptant l’apport métrique, syntaxique et poétique » de la langue arabe dont « la rigueur permet de discipliner nos langues qui étaient jusque-là des langues orales »<sup>3</sup>.

Selon Dião Faye,

Le *wolofal* est composé du radical « *wolof* » désignant l’ethnie numériquement majoritaire et la langue la plus parlée du Sénégal et du suffixe « *al* » indiquant une action faite ou à faire. Le terme *wolofal* est à la fois un infinitif ou plus exactement un infinitif substantivé. Aussi signifie-t-il écrire des poèmes en *wolof* avec l’alphabet

---

<sup>1</sup> Caractères de l’alphabet arabe qui sert à écrire une langue africaine : le *wolof*, le *pulaar*, le *seereer*, le *joola* ...

<sup>2</sup> Cheikh Anta Diop, *Nations, nègres et cultures*, Paris, Présence africaine, 1960.

<sup>3</sup> Bassirou Dieng, « L’interview » du 13 février 2017, une émission animée par Sada Kane sur la 2STV, télévision sénégalaise.

**Horizons Littéraires**  
**Revue du Centre de Recherches sur la Critique Littéraire Africaine**  
**N° 6 - Décembre - 2022**

arabe s'il s'agit du verbe, alors que le substantif veut dire toute cette littérature écrite en *wolof*<sup>4</sup>.

Le *wolofal* est donc une poésie qui sert le plus souvent à célébrer la gloire de Dieu mais aussi à chanter les louanges des guides religieux considérés comme des héros de l'islam. Cette littérature produite dans différentes langues comme le *wolof* est découverte selon Bassirou Dieng<sup>5</sup>, grâce au manifeste de *l'ajami (Le Filon du bonheur)* qui fut porté par un peul du Fuuta Jalon, Thierno Samba qui, à travers cette œuvre lance les prémisses d'une littérature nationale qui enrichit et valorise nos langues.

Le *wolofal* présente des textes composés par des griots traditionnels ou griots du saint homme (*gewelu seex bi*) qui fournissent des détails sur des phénomènes miraculeux ou merveilleux imputés à l'illustre saint, afin de présenter au disciple un modèle auquel il faut se mirer. Il y a aussi des textes écrits en Arabe par des lettrés arabophones, chantés lors des *gammu* (cérémonie commémorant la naissance du prophète Mouhamed) comme la (*Qasida al-Burdah, le poème du manteau*) de Sharaf Mouhamad al-Din al-Busiri<sup>6</sup> servant de modèle à l'écriture du *wolofal*. Dans son texte, Busiri retrace la vie et l'œuvre du prophète dans l'intention de raffermir la foi des croyants qui l'écoutent. Il faut noter que le canevas narratif de ses textes s'apparente à celui de l'épopée selon Bassirou Dieng qui parle

d'un réaménagement du schéma narratif de l'épopée guerrière et dynastique qui comporte trois étapes : la généalogie qui légitime le statut social exceptionnel du héros, le récit de la vie du héros et le dénouement où le narrateur apostrophe l'auditoire et l'incite à se mirer dans le Modèle fondamental<sup>7</sup>.

L'épopée et le *wolofal*, dans leur structure ont des ressemblances. Cependant, il ne faut pas perdre de vue également l'apport du *Coran* qui constitue une référence et une inspiration constante dans l'élaboration du texte *wolofal*. L'énonciateur dans ces textes reprend les thèmes développés dans le livre saint comme la quête de Dieu, l'investiture, la prédication, les épreuves endurées et la confrontation avec l'ennemi. Il insère son personnage dans la continuité du message prophétique. En tout état de cause, le *wolofal* retrace la courbe de vie du saint telle que la définit Michèle Toucas-Bouteau :

---

<sup>4</sup> Diao faye, « L'œuvre poétique wolofal de Moussa Ka ou l'épopée de Ahmadou Bamba : l'exemple de Jazà'u Sakûr, le récit d'exils au Gabon et en Mauritanie », thèse de doctorat de 3ème cycle, Dakar, Département de Lettres Modernes, 1999.

<sup>5</sup> Bassirou Dieng, *op. cit.*

<sup>6</sup> Cet Egyptien, paralysé, a produit un poème panégyrique en l'honneur du prophète Mouhamed qui lui apparaît en rêve et le guérit.

<sup>7</sup> Bassirou Dieng, « Oralité et création : l'épopée et L'Islamisation des Traditions de L'Ouest Africain », *Ethiopiennes*, numéro 70, 2003.

# La figure du saint dans les poèmes *wolofal* de Mouhamadou DIAW

\* \* \* \* \*

Momath NIASS

Le schéma type de sa vie est le suivant, avec quelques variantes : né de parents pieux, il est initié à la religion très tôt, respecte le jeûne, ne s'adonne pas à des jeux d'enfants et apprend tôt à lire et à écrire en étudiant les Saintes Ecritures. Il s'isole souvent et médite sur le caractère de l'existence humaine. Il se retire dans des contrées désertiques où il fonde un monastère. Rejoint par des compagnons, il se retrouve à la tête d'une véritable communauté qu'il guide. Il se trouve confronté à diverses tentations et manifestations et en sort victorieux<sup>8</sup>.

À travers une verve poétique, l'énonciateur du *wolofal* montre les traits de caractère louables d'un saint homme, depuis sa naissance de parents pieux et illustres à sa mutation en un grand guide religieux, une légende sans défaut, doté de forces mystiques exceptionnelles, doublé d'un *laman* (propriétaire terrien), d'un grand amateur du *Coran*, d'un incondicional de la Sunna (tradition islamique) devant assurer aux populations une stabilité physique, spirituelle et temporelle<sup>9</sup> qui légitime le parcours ou la démarche d'un homme considéré comme l' élu de Dieu par ses adjuvants mais comme un élément perturbateur par ses opposants et détracteurs devant qui il triomphe et accomplit brillamment sa mission.

Les textes, à allure instructive et poétique, sont copiés et appris par les fidèles ayant besoin de références dans leur pratique religieuse. Produire une littérature en *wolof* pour vulgariser la pensée islamique dans une communauté dont la majorité comprend cette langue et faire valoir également la poétique des langues africaines pourrait être vu comme une entreprise logique et pertinente, « une aventure audacieuse », selon Saliou Ndiaye<sup>10</sup>, même si l'émergence de textes qui insistent davantage sur « l'historicité et la spiritualité du saint que sur le merveilleux » doit être encouragée<sup>11</sup>.

## 2. Les contextes de production et de réception du *wolofal*

Le *wolofal*, composé de chansons laudatives adaptées aux réalités socio-culturelles des disciples qui éprouvent un besoin d'identification et de production de modèles, il est adopté par un public présent à l'occasion des cérémonies (commémorant la naissance du prophète) appelées *gammu*, lors des séances de *zikr* organisées dans le quartier par la *dahira* (association de disciples), de travaux champêtres ou de cérémonies diverses.

---

<sup>8</sup> Michèle Toucas-Bouteau, « La mort dans les récits hagiographiques du XI<sup>ème</sup> au XVI<sup>ème</sup> siècle ou comment meurent les saints », *Cahiers slaves*, numéro 3, Université Paris-Sorbonne, 2001.

<sup>9</sup> Alain Boureau, *Pour un usage analytique de la scolastique médiévale*, Lagrasse, Editions Verdier, 2011.

<sup>10</sup> Saliou Ndiaye, « Le Poème Taxmiis » : une clé de l'universalisme de Moussa Ka », *Ethiopiennes*, numéro 92, 1<sup>er</sup> semestre 2014.

<sup>11</sup> Félix Nicodème, Marianne Nicolie et Racine Senghor, *Le français en seconde*, EDICEF, 2000.

**Horizons Littéraires**  
**Revue du Centre de Recherches sur la Critique Littéraire Africaine**  
**N° 6 - Décembre - 2022**

Le *wolofal*, en tant que poésie orale religieuse, prend les traits et les formes de la création médiévale dont le « sens circulait de bouche à oreille, la voix détenait le monopole de la transmission par le souverain, émanation d'un verbe, objet de foi »<sup>12</sup>.

Les cérémonies commémorant la naissance du prophète Mouhamad constituent un des cadres privilégiés du *wolofal* au même titre que le *màggal*, le *ziyaara*, le *cànt*, le *woote* ou le *dakka*. Mc Laughlin et Villalón considèrent tous ces événements religieux comme des actes communicationnels qui lient le leader religieux à ses adeptes<sup>13</sup>. La société africaine reste ancrée dans la civilisation de l'oralité, pour mieux faire valoir son rayonnement et ses enseignements. Les acteurs de l'Islam maintiennent ce canal, afin d'atteindre leurs objectifs. Le *wolofal*, à cheval entre l'écriture et l'oralité, est un moyen de communication adéquat pour toucher les cibles et vulgariser le message islamique.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les *ceddo* (païens) qui détrônèrent le pouvoir *lamanal* (*laman* : propriétaire terrien) marquèrent leur suprématie dans l'espace sénégalais, en imposant leur vision socio-politique. Durant leur règne, chaque année, à la fin des récoltes, des cérémonies fastueuses étaient organisées dans toutes les contrées. Les chansons, les beuveries et la fornication devenaient le lot quotidien des communautés : tel fut le *gàmmu ceddo* orienté dans une visée réjouissante et populaire avec des cérémonies théâtralisées et folkloriques aux antipodes des valeurs religieuses et morales. Bassirou Dieng considère ainsi le *gàmmu ceddo* :

C'était un lieu d'initiation sexuelle des adolescents en favorisant la résolution discrète de la stérilité. Le roi Maysa Tend du Kajoor immolait un bœuf à chaque rue de sa capitale et des centaines sur la place publique. D'innombrables fûts de vins de mil étaient disposés partout. Dans les *gàmmu seereer*, les devins proposaient des spectacles de magie et de jeux divinatoires<sup>14</sup>.

Mais la révolution islamique transforme ce cadre de souillure en un espace de dévotion pour restaurer les valeurs sociales et morales perverties par les *ceddo* depuis des siècles. Ainsi, d'une atmosphère de débauche, on passe à un lieu où tarit l'effervescence religieuse et spirituelle. L'Islam consacre alors le *gàmmu* comme un événement sacré de l'éducation populaire.

Aux lumières éteintes lors des *gàmmu* des *ceddo*, pour favoriser les orgies et les sacrifices, s'oppose, avec l'avènement de l'Islam, la mise en place de tentes bien décorées de

---

<sup>12</sup> Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972.

<sup>13</sup> Mc Laughlin et Leonardo A. Villalón, « Mettre en scène la légitimité : un discours de Feu Xalifa Abdoul Aziz Sy et de son jottalikat », in *Communication wolof et société sénégalaise*, sous la direction de Anna M. Diagne, Sascha Kessler et Christian Meyer, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 323 - 344.

<sup>14</sup> Bassirou Dieng, *op. cit.*

## La figure du saint dans les poèmes *wolofal* de Mouhamadou DIAW

\* \* \* \* \*

Momath NIASS

jeux de lumière et de banderoles portant des versets du *Coran* ou du Cheikh pour montrer, selon Cheikh Baba SY, que l'apparition du prophète Mouhamed marque « le jour où la pénombre a cédé la place à la luminosité »<sup>15</sup>.

Au début, la cérémonie était célébrée de manière très sobre par de modestes communautés qui se regroupaient autour d'un guide spirituel pour un récital de *Coran* en l'honneur du prophète Mouhamed. Mais aujourd'hui, nous constatons l'envergure des cérémonies. Les fidèles viennent de tous les coins et recoins du pays et du monde pour rallier différents lieux de commémoration de la naissance de cet illustre homme qui, selon Alphonse de Lamartine réussit à « saper les superstitions interposées entre la créature et le créateur, rendre Dieu à l'homme et l'homme à Dieu, restaurer l'idée rationnelle et sainte de la Divinité dans ce chaos de dieux matériels et défigurés de l'idolâtrie »<sup>16</sup>.

Après de copieux repas, les disciples, drapés de leurs plus beaux boubous, rallient avec effervescence la tente, lieu de célébration religieuse et populaire, qui se fait de manière stratégique et séquentielle : une phase consacrée au récital de poèmes panégyriques et une autre au récit qui retrace l'itinéraire du prophète. C'est un jour attendu, un instant ancré dans l'imaginaire et la culture des disciples qui y trouvent un moyen de renforcer leur amour pour le prophète et d'orienter également leur vécu dans une constante adoration et observation des enseignements de Dieu.

La Tidjaniya, levier d'implantation et de massification de l'Islam a joué un rôle prépondérant dans la conquête des libertés et surtout dans la lutte contre l'âme charnelle. En outre, cette confrérie fait du *gammu* un levier d'éducation et de continuité des enseignements du guide religieux qui présente, dans cette occasion le modèle suprême à imiter par toutes les catégories sociales. Le disciple, après avoir écouté le récit de la vie du prophète doit suivre ce conseil que Amadou Hampâté Ba donne aux lecteurs du conte :

Il faut que l'auditeur vive le conte dans sa vie réelle... Le conte est un modèle pour montrer comment on doit réagir dans la vie, aussi bien sur le plan ordinaire que le plan spirituel... Lorsqu'on se trouve devant une difficulté au cours de sa vie, on doit essayer de comprendre dans quelle phase symbolique de *Kaïdara* on se trouve<sup>17</sup>.

Le *gammu*, même s'il est considéré par certains comme une « *bid'a* »<sup>18</sup>, d'autres y trouvent des moments riches d'enseignement et bénéfiques pour les initiateurs. Nous pensons

---

<sup>15</sup> Cheikh Baba SY, « Fête du gamou », [templeduavoir.org](http://templeduavoir.org). Document consulté le Samedi 05 Juin 2021 à 21h.

<sup>16</sup> Alphonse de Lamartine, *Histoire de la Turquie*, Tome 1, Librairie du Constitutionnel, Paris, 1855, p. 276-280.

<sup>17</sup> Amadou Hampâté Ba, *Kaïdara*, Abidjan, Nouvelles Editions Ivoiriennes, 1994.

<sup>18</sup> Est considéré comme *bid'a* toute innovation intervenue dans la religion islamique après le prophète Mouhamed.

**Horizons Littéraires**  
**Revue du Centre de Recherches sur la Critique Littéraire Africaine**  
**N° 6 - Décembre - 2022**

au roi Malickoul Mouzafar qui, en Andalousie, est le premier à célébrer le prophète Mouhamed, à Imam Sakhawi, un théologien, spécialiste de *hadiths* qui a célébré le maouloud 200 ans après l'hégire, à Imam Al Djozi et aux dignitaires marocains qui ont inspiré Abdoulaye Niass quand il partit à Fez à la recherche de l'autorisation suprême (*ijaza itlakh*) dans la voie tidjane<sup>19</sup>.

Le prophète, modèle suprême, recevait les récits de la vie de ses prédécesseurs afin de renforcer sa foi : « Et tout ce que nous te racontons des récits des messagers, c'est pour en raffermir ton cœur »<sup>20</sup>. Donc nous les créatures pêcheuses, dotées d'esprits imparfaits, trouvons dans le récit de sa vie, à travers le *gammu*, une expérience qui permet d'envisager tous les éclairages possibles de notre vie. Le cérémonial participe à la vulgarisation du savoir islamique et favorise une transformation sociale et culturelle apte à changer la condition du talibé et à le guider vers le droit chemin. Ce qui fait dire à Christian Coulon : « Partout où l'Islam a durablement pénétré, il a donné naissance à une société nouvelle, à un autre style de vie, à de nouvelles solidarités sociales. Il en est ainsi arrivé à devenir une sorte de cadre de référence, un langage à travers lequel la société pense, agit, se transforme »<sup>21</sup>.

L'aspect cognitif allait toujours de pair avec la mine spirituelle et l'effervescence émotionnelle dans la scansion du nom d'Allah, à travers le *wolofal* ou d'autres chants panégyriques, traduisant ainsi l'amour porté à cet homme extraordinaire dont la vie marque l'exemplarité. Et, on peut toujours noter chez Coulon une description des musulmans dans ces circonstances :

L'émotion extatique...les yeux demi-clos, le chapelet roulant lentement entre le pouce et l'index, ils invoquent l'être suprême, demeurent attentifs aux palpitations de leur cœur, comme s'ils attendaient une manifestation spirituelle, un sentiment intime susceptible de dévoiler à leurs sens la présence de l'esprit divin...un commencement de la vision béatifique qui inondera de lumière leur conscience...<sup>22</sup>

Le *gammu*, lieu de déclamation du *wolofal*, peut sortir le croyant du labyrinthe de la perdition peu prometteur et le plonger dans une voie rectiligne et lumineuse, loin des méandres ténébreux de la mécréance car chaque parole qu'on y profère est un degré de lumière.

Comme autre cadre de production du *wolofal*, nous pouvons considérer les *dahira* ou veillées religieuses. Les talibés, chaque semaine, se rassemblent et organisent des séances de

---

<sup>19</sup> Moustapha Gueye, conférence sur l'historique du *gammu*, lors du *gammuwaat* à Médina Baye, 2019. Baye Niass avait choisi de célébrer le jour de naissance (*gammu*) et le jour du baptême (*gammuwaat* ou deuxième *gammu*).

<sup>20</sup> Sourate 11 du *Coran*, Verset 120.

<sup>21</sup> Christian Coulon, *Le marabout et le prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*, Pedone, Paris, 1981.

<sup>22</sup> Coulon, *op. cit.*

## La figure du saint dans les poèmes *wolofal* de Mouhamadou DIAW

\* \* \* \* \*

Momath NIASS

*zïkr* à tour de rôle. Ces moments renforcent les liens entre les membres du groupe et favorisent de facto une communion spirituelle.

Lors de ces séances de *zïkr*, on voit la présence des adhérents disponibles ainsi que des chanteurs religieux s'asseyant sur des nattes étalées dans la cour de la maison ou au dehors, parfois autour d'une table, dans un même idéal à savoir la célébration du tout puissant, la commémoration du saint et le rappel de ses recommandations. Tout ceci se fait sous l'égide du *moukhadam*<sup>23</sup> qui, après la cérémonie de récitation des poèmes, fait son prêche pour rappeler aux disciples les recommandations et les interdits de la voie.

Ces chansons sont sources d'éveil de la conscience, de motivation et de stimulation du disciple ; ce qui le pousse à participer activement à la séance par la distribution de cadeaux en nature ou en espèce offerts aux chanteurs de manière ostentatoire et à retrouver la force de la passion religieuse ; moyen de transformation spirituelle comme le note Alioune Diaw : « Le public y est tout sauf un consommateur passif. Il profite de ces séances pour se former spirituellement, mais sait aussi accompagner les chants par des claquements de doigts (voire des pas de danse), faire office de choriste en reprenant les paroles chantées »<sup>24</sup>.

Ainsi, il est guidé dans son action, soit par un événement extraordinaire à savoir, un miracle produit par le saint, soit par un fait malheureux tiré de sa vie ; le poussant à s'extasier, se défouler et parfois même entrer en transe. Par contre, certains disciples, moins sensibles que d'autres, vivent intérieurement ce qu'ils ressentent à travers une relation émotionnelle entre eux et leur guide considéré comme leur modèle.

Les textes *wolofal* sont parfois déclamés aussi dans les cérémonies de baptême ou d'anniversaire pour opérer une rupture avec les pratiques anciennes. Cette nouvelle pratique commence à être ancrée dans l'imaginaire des disciples et dans la culture religieuse contemporaine. Par contre, il faut souligner que ces cadres désacralisent l'intention de la production et de la réception du *wolofal* car des pas de danse peuvent accompagner la déclamation des textes. Le folklore commande l'événement, prend le dessus sur le sacré et emporte les participants dans un univers féérique loin des chantiers et grâces divins.

---

<sup>23</sup> Chef des disciples ou lieutenant du marabout. Il acquiert un degré de connaissance et de sainteté qui pousse le chef religieux à le nommer guide. Ainsi, il pourra donner le *wird* et assurer l'initiation de disciples dans la voie.

<sup>24</sup> Alioune Diaw, « La Poésie religieuse en wolofal, entre combat spirituel et exigence esthétique : L'exemple des textes de Serigne Hady Touré et de Cheikh Moussa Ka », *Revue sénégalaise de langue et littérature*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Numéro 12, 2018.

En outre, comme l'islam valorise le culte du travail, les chefs religieux, défenseurs de l'orthodoxie, montrent la voie à leurs disciples en étant parfois de grands producteurs agricoles. Leurs champs, cultivés par les talibés constituent également des lieux de scansion des chants *wolofal* lors des journées de travail dédiées au guide. Ces moments suscitent l'émotion des talibés participants qui, motivés, galvanisés, rivalisent d'ardeur et de courage dans le travail parce que nourris d'un mysticisme puissant qui accroît leur performance.

Le *wolofal* constitue une énergie culturelle produite par des poètes qui participent au développement religieux et instructif des disciples. Avec la prolifération des contextes de production, les textes *wolofal* deviennent un patrimoine commun, de réjouissance populaire, qui sert de répertoire même aux musiciens modernes qui reprennent telle ou telle chanson produite par les auteurs à travers la grande langue, le *wolof* qui valorise l'œuvre d'un saint, élu de Dieu.

## **II. Les critères de la sainteté**

Après la disparition du prophète Mouhamed, Dieu envoie à la communauté un modèle chargé de rappeler aux croyants et aux mécréants même l'urgence et le devoir de se conformer à ses vœux et de se mettre dans le droit chemin. Le cheikh, prototype de la sainteté et héritier des prophètes, vient pour corriger des failles notées dans la pratique religieuse ou pour apporter un supplément religieux qui tend à ascétiser les adeptes.

Le saint ou *walli* ou *walliyu* désigne un proche ou un ami de Dieu, un homme juste et parfait, investi d'un pouvoir de gouvernance qu'il tient de manière infaillible et impeccable<sup>25</sup>. Le *walli* s'apparente au soufi qui prône l'ascétisme et la piété mais aussi au cheikh dans le *wolofal*, personnages vertueux et singuliers dans la foi et la pratique religieuse. Ibn Arabi et Hakim Tirmidhi ont théorisé la doctrine de la sainteté qui est une « participation plus ou moins étroite au privilège muhammadien de perfection »<sup>26</sup>.

Ainsi, il est évident de se poser la question à savoir quels sont les critères de la sainteté ? Nous nous appuyons sur la réflexion de Ruggero pour analyser les éléments liés à l'élection divine. Il souligne :

L'idée d'héritage prophétique représente l'élément constitutif de la tradition spirituelle. Cet héritage se transmet depuis le prophète selon des modalités

---

<sup>25</sup> Denise Aigle, « Sainteté et miracles en Islam médiéval : l'exemple de deux saints fondateurs iraniens », Paris, *Persée*, 1994.

<sup>26</sup> Emma Aubin-Boltanski, « Pèlerinages et nationalisme en Palestine : Prophètes, héros et ancêtres », Paris, *EHESS*, 2007.

# La figure du saint dans les poèmes *wolofal* de Mouhamadou DIAW

\* \* \* \* \*

Momath NIASS

diverses : intellectuellement comme science (ilm), généalogiquement comme ascendance (sharaf) et spirituellement comme sainteté (*walàya*)<sup>27</sup>.

La thématique de la sainteté occupe une place de choix dans le *wolofal*. Elle constitue le moteur même de l'écriture. À travers la généalogie, la science et la spiritualité, reçues du prophète, le saint étale toute sa compétence et porte le monde. Dans le cadre de notre analyse, nous allons voir comment le poète Diaw fait endosser au cheikh cet héritage dans ses multiples facettes. En outre, par souci de cohérence, nous allons examiner d'abord le transfert de l'héritage prophétique par le biais de la généalogie puis à travers les deux autres canaux qui relèvent de la science ésotérique et exotérique.

## 1. La Généalogie

La généalogie, selon Amadou Oury Diallo, est un élément qui vise à « authentifier l'auteur et à cautionner le discours »<sup>28</sup>. Elle clarifie et justifie les actions du cheikh dans une représentation glorieuse et élogieuse de la noblesse qui est une métaphore de la grâce. En effet, le poète Mouhamadou Diaw, dans son poème intitulé « Le Seigneur des créatures » (Rabbal Hibaadi)<sup>29</sup>, place son personnage, Baye Niass dans une humanité supérieure en choisissant bien son ascendance. Ainsi, il présente ses parents comme des emblèmes de la piété :

C'est par la suite que la lumière revint à Naasuut<sup>30</sup>,  
On la confia à notre grand-père Abdoulaye  
Qui était réputé bon pratiquant de sa religion.  
Il était neutre et se conformait à la loi islamique.  
Avec cette lumière, il alla s'implanter au Djolof<sup>31</sup> chez ses parents.  
Il y épousa notre grand-mère Astou Diankha,  
Qui fut la meilleure femme de sa génération.  
Parmi les Diankha, elle a très tôt su faire la différence pour être victorieuse.  
(« RH » ; Versets 37-44 )

Dans un autre poème intitulé « Le Géant de Médine » (Njool Médina<sup>32</sup>), toujours constituant notre thèse doctorale, en présentant la mère du saint, il dit :

Grand-mère Astou Diankha, tu as vaincu, redresse-toi, ta cuisson est prête.  
Elle ne s'est jamais querellée, ni battue.  
Elle ne s'est jamais fâchée en ce que l'on sache.

<sup>27</sup> Ruggero Vimercati Samseverino, « Sainteté en Islam et à Fès », Maroc, *Les Cahiers de l'Islam*, 2015.

<sup>28</sup> Amadou Oury Diallo, « Formes et fonctions de la généalogie dans les traditions orales et écrites du Foûta Djalon », Paris, *Openedition*, 2018.

<sup>29</sup> Poème de Mouhamadou Diaw. Premier poème du corpus de notre étude doctorale. Pour le reste de cette analyse, nous le désignerons par : « RH »

<sup>30</sup> *Naasuut*, c'est le monde réel, là où vit le commun des mortels, c'est donc un retour sur terre.

<sup>31</sup> Un royaume du Sénégal ; lieu d'où est originaire la famille de Baye Niass.

<sup>32</sup> Poème de Mouhamadou Diaw, Troisième poème de notre corpus, nous le désignerons désormais par : « Nj.M ».

**Horizons Littéraires**  
**Revue du Centre de Recherches sur la Critique Littéraire Africaine**  
**N° 6 - Décembre - 2022**

(« Nj.M » ; Versets 44-46)

Le poète du *wolofal* Mouhamadou Diaw atteste donc la piété des parents du saint. À travers sa verve poétique, présente le père du cheikh comme quelqu'un qui a incarné toutes les valeurs du groupe en affichant une probité morale et intellectuelle sans faille, un amateur du *Coran*, un inconditionnel de la tradition islamique, bref un condensé des forces dans une société *lamanale*. À sa disparition, nous assistons à l'éclatement d'une figure emblématique, et avec la génération des fils, chacun symbolisera un avatar du patriarche.

Quant à la mère, elle marque aussi l'exemplarité dans son cheminement. Ses qualités vertueuses lui donnent la suprématie et la victoire sur ses adversaires. Elle est soumise ; et l'achèvement ou le couronnement de son travail dans la demeure conjugale est concrétisé par le mérite de son illustre fils, Baye. Par contre, il faut souligner que le poète n'insiste pas sur la figure maternelle qu'il escamote. Le saint est plus proche de son père qui l'initie à l'apprentissage du *Coran* et des sciences islamiques. Comme pour dire que contrairement à l'épopée où la figure de la mère initiatrice domine, dans le *wolofal*, c'est celle du père qui est omniprésente dans l'enfance du héros saint.

Selon Baye : « L'Islam ne valorise ni le sang ni la noblesse mais plutôt la maîtrise et le respect des préceptes. Toute personne qui s'adonne à cette tâche devient un ami et un proche de Dieu. Le prophète, malgré son statut, n'est qu'un ami de Dieu, et cette porte est ouverte à tout le monde »<sup>33</sup>. Là, il donne un tableau très concret de cette image de l'Islam dans laquelle doit se déployer la figure de la sainteté. Ce qui fait du personnage un saint, ce n'est pas proprement la généalogie mais le fait qu'il se retourne à Dieu et suive ses recommandations. Autrement dit, la généalogie ne suffit pas pour être un élu de Dieu. Le personnage doit faire preuve de piété pour bénéficier de la grâce divine, témoin de son élection. L'exemple le plus patent c'est Abu Lahab, oncle de Mouhamed mais son plus farouche opposant qui reçoit la malédiction divine parce que rejetant les réformes incarnées par le prophète.

En outre, toujours dans son poème intitulé « Le Géant de Médine », le poète Diaw relie Baye aux prophètes de l'Islam par l'établissement d'une filiation physique et morale :

Ecoutez pour que je liste les saints hommes de l'histoire auxquels Baye ressemble,  
Ainsi, vous saurez qu'il est hors pair, c'est avant la création du monde qu'il a devancé  
les créatures.  
Il avait le savoir d'Adam et la douceur de Cissa.  
Il était plus beau que Youssef, ses hôtes ne l'auraient jamais contemplé assez.  
Il avait la foi de grand-père Ibrahima et la volonté d'Ishakha,

---

<sup>33</sup> Discours tenu lors d'un *gammu* en 1968 à Médine.

# La figure du saint dans les poèmes *wolofal* de Mouhamadou DIAW

\* \* \* \* \*

Momath NIASS

Il avait la générosité d'Ismaël, qu'il fut serviable !  
On lui avait donné la force de Noé,  
Il avait la résilience de Job.  
Durant sa vie, il était plus pratiquant que Zaccaria.  
Il avait le statut autoritaire de Daouda et le pouvoir de Souleymane.  
Il avait le courage de Jésus, il n'avait peur d'aucune créature.  
(« Nj.M » ; Versets 210-220 )

Le saint du récit hagiographique est moulé à partir des dons et qualités prophétiques. Ainsi, l'hagiographe lui attribue des origines nobles pour légitimer la source divine de son action et l'envergure de ses vertus séductrices. La grâce qu'il acquiert est liée à son appartenance familiale ou sanguine et sa noblesse atteste sa foi qui structure sa vie.

## 2. La maîtrise des sciences

En plus de la généalogie, la science exotérique comme ésotérique acquise auprès du prophète est également un élément justificatif de la sainteté du héros hagiographique. Le prophète est l'intermédiaire entre Dieu et les hommes ; ce qui fait de lui le canal par lequel passe toute connaissance venant de ce dernier et destinée aux autres créatures. Mouhamed est donc le flux à partir duquel émanent toutes les formes de connaissances comme il le dit lui-même : « Je suis la ville de la science et Aliou en est la porte ». Et Baye renchérit ainsi : « C'est grâce à lui que les prophètes ont reçu leurs faveurs. Il est la parure des assemblées prophétiques »<sup>34</sup>.

Le saint, figure hagiographique est doté d'une science indéniable. Ces connaissances sont acquises à partir d'efforts intenses liés à l'apprentissage du *Coran* dans la *daara* puis de sciences islamiques auprès d'esprits éclairés dans ces domaines. Dans son poème « Le Seigneur des créatures », Diaw affirme :

Niass, il mémorisa le *Coran* peu après dix ans.  
Il le maîtrisait plus que tous les savants.  
(« RH » ; Versets 93-94)

Le saint est d'abord un savant exotérique qui met en pratique l'aspect extérieur de l'héritage prophétique lié à l'expression des connaissances livresques : la maîtrise de la langue arabe, de la culture de l'Islam et des matières y afférant telles que la grammaire, la conjugaison, la jurisprudence, l'histoire, les hadiths, la tradition islamique, etc. Le poète Diaw, pour justifier l'érudition de son personnage déclare dans ses textes :

---

<sup>34</sup> Cheikh Mahi Aliou Cissé, Gammuwaat 2020 à Médina Baye.

**Horizons Littéraires**  
**Revue du Centre de Recherches sur la Critique Littéraire Africaine**  
**N° 6 - Décembre - 2022**

Voilà pourquoi les gens qu'il a éduqués sont devenus des érudits.  
(« RH » ; Verset 36)

À l'âge de vingt ans, il écrivit un livre,  
L'Ame vertueuse, un ouvrage qui avait émerveillé les Maures.  
(« RH » ; Versets 103-104)

Barhama, tu es la porte du savoir.  
(«Nj.M » ; Verset 7)

Cheikh Baye a eu le pouvoir de se lever un beau jour et faire d'un illettré un savant<sup>35</sup>.  
(« BNN » ; Verset 57)

Baye est considéré comme « la porte du savoir » par le poète ; titre déjà alloué par le prophète à Seydina Aliou, quatrième Khalife de l'Islam. Cette coïncidence atteste sa dimension intellectuelle mais aussi son statut d'intermédiaire entre le prophète et les hommes car nous savons bien que ce dernier s'est déclaré être « la ville de la connaissance », et dans le *Coran*, Dieu nous demande d'entrer dans les maisons par leurs portes<sup>36</sup>. Le cheikh est présenté aussi comme un abîme de sciences qu'il partage à travers son étonnante production intellectuelle et la formation réussie et miraculeuse qu'il assure aux autres. Et, à l'instar des humanistes, c'est par l'acquisition de connaissances que l'Homme peut devenir acteur du monde. L'idéal intellectuel est donc une mise en application de l'idéal social et religieux.

Par ailleurs, le savoir spirituel qu'il reçoit du prophète lui procure aussi une sainteté selon Ruggero<sup>37</sup>. Le poète fait part de ce type de connaissance, à travers l'acquisition de la *Fayda* par le cheikh. Celle-ci symbolise l'adhésion massive de disciples à l'Islam et à la confrérie tidjane, mais aussi un lieu d'acquisition de savoir mystique communément appelé la gnose divine qui permettra à l'adepte de purifier son âme et de mener une vie de renoncement, de chasteté et d'ascétisme.

Le poète établit une filiation spirituelle entre Baye, Cheikh Ahmed Tidjane et Mouhamed. Le fondateur de la Tidjaniyya atteste lui-même dans son ouvrage *Ifaada Ahmadiya*<sup>38</sup> : « Une *fayda* viendra parmi mes compagnons et les gens entreront en masse dans la religion de Dieu ». Et le poète Diaw confirme cela dans son poème « Le Seigneur des créatures » :

À l'âge de trente ans, il se dit détenteur de la Faydou  
Pour promouvoir la sainteté d'Allah, son créateur.

---

<sup>35</sup> Mouhamadou Diaw, « Le Père de Nourou Niass » (Baayi Nuuru Ñas), IVème poème de notre corpus doctoral. Nous le désignerons désormais par : « BNN ».

<sup>36</sup> *Le Coran*, Sourate 2. Verset 189.

<sup>37</sup> *Op. cit.*

<sup>38</sup> *Les Bénéfices ahmediennes*. C'est le livre manifeste de la Tidjaniya.

# La figure du saint dans les poèmes *wolofal* de Mouhamadou DIAW

\* \* \* \* \*

Momath NIASS

( « RH » ; Versets 115-116)

La relation entre Baye et Cheikh Ahmed Tidjane pour l'acquisition de la science gnostique, preuve de la sainteté du héros est réelle. Cheikh devient alors son intercesseur auprès du prophète. Et le poète Diaw écrit dans ce sens :

Tu es le khalife de Cheikh Ahmed Tidjane qui était un saint, je le jure.  
(« Nj.M » ; Verset 122)

Baye acquiert aussi du prophète une érudition prodigieuse pour exercer sa puissance comme il l'atteste lui-même dans sa production littéraire :

J'ai été présumé de porter le secret avant ma naissance,  
J'ai vu l'envoyé de Dieu et il m'a confirmé que je suis son ambassadeur auprès des êtres ; étant, je suis purifié.  
J'ai porté en moi le secret du sceau de la sainteté...  
J'ai réuni en moi la saveur spirituelle et la connaissance.  
Et Mouhamed, c'est Dieu qui l'a envoyé,  
Alors, se répandit sur ma personne son secret,  
Et tous ceux qui s'approcheront de moi connaîtront Dieu l'absolu,  
Qu'ils soient jeunes ou adultes.  
Si vous me demandez qui est mon ami et mon maître, je vous répondrai que c'est Taha, ami de Dieu, pas un autre, pas un autre.  
C'est de lui que j'ai obtenu la science, la *fayda* et mes multiples dons.  
C'est de lui que je tire la gnose à propos de laquelle je prime sur tous les connaisseurs.  
Je vis le prophète en état de veille et il m'a dit que je suis son ambassadeur auprès des êtres, le sauveur. J'ai vu le prophète à l'état de veille décréter que je suis son représentant dans l'existence, le rédempteur<sup>39</sup>.

Le prophète, pour le préparer à la succession, lui assure une formation authentique et infaillible comme Diaw l'affirme dans ses poèmes :

L'Envoyé de Dieu l'a éduqué, l'a sanctifié et lui a transmis le vrai savoir.  
(« RH » ; Verset 25)

Je veux emprunter cette voie pour chanter Barhama jusqu'à ce que l'on sache qu'il est l'héritier de l'Envoyé de Dieu.  
(« RH » ; Verset 9)

Etre Khalife c'est être l'héritier de Moustapha qui se trouve à Médine.  
Et si ce titre était décerné par un homme, personne ne l'aurait reçu,  
Mais c'est Dieu qui en est tributaire, c'est à Baye qu'il l'a décerné.  
(« BNÑ » ; Versets 95-99)

Les titres attribués au prophète, ce sont les mêmes titres qu'on attribua à Baye en lui disant. « Aboul Faydou, descendez », Sidi Barham<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Ahmed Boukar Oumar Niang, *Shaykh Ibrahima Niass, homme monde ou homme du monde ?* Dakar, Anadjah, 2016.

<sup>40</sup> Mouhamadou Diaw, « Le Voyage de Baye en Chine » (Tukkiim Baay ca Siin). Cinquième poème du corpus de notre étude doctorale. Nous le désignerons désormais par : « TBS ».

**Horizons Littéraires**  
**Revue du Centre de Recherches sur la Critique Littéraire Africaine**  
**N° 6 - Décembre - 2022**

(« TBS » ; Verset 84)

Cette annonce de l'héritage retentit dans tous les poèmes, comme un leitmotiv ; substrat réel qui met en évidence le projet du poète Diaw à savoir montrer que son personnage incarne la continuité du message prophétique. Par ailleurs, en plus de la pensée de Ruggero, nous pouvons affirmer que la sainteté constitue également un pouvoir reconnu par la communauté vis-à-vis d'un élu de Dieu.

### **3. La sainteté : une attestation populaire**

La sainteté est consubstantielle à l'adhésion massive à la cause du cheikh qui cristallise de nouvelles valeurs nées de l'Islam. Le parcours qu'il effectue est la traduction d'une aube nouvelle et d'une perspective qui confirment son hégémonie sur sa communauté qu'il surplante et éclaire.

Le marabout reçoit des allégeances multiples. Des membres de sa famille et d'autres communautés humaines et non humaines dévoués à sa cause reconnaissent en lui la figure idéale, digne de sainteté. La *mahrifa* ou gnose divine ne s'acquiert que par l'intermédiaire d'un *wassila* (guide), c'est pourquoi ils ont jugé nécessaire de se lier à Baye qui assure leur éducation spirituelle. Le poète Diaw les présente ainsi :

Serigne Mbaye Niass est à la fois son frère cadet et son fils aîné,  
C'est lui le premier initié qui dévoila le secret.  
Grand-père Abdou Niang et Cheikhou Omar s'extasièrent.  
(« RH » ; Versets 117-119).

*Ses grands frères Seydi Mahmoud, El Hadji Babacar Niass,*  
*Celui-là fut un prototype de Sadikh et d'Abbas au royaume de Dieu<sup>41</sup>.*  
(« Tagg Barhama » ; Versets 39-40)

Différentes communautés approuvent le pouvoir mystique du cheikh. La fureur gnostique envahit les villes et les campagnes ainsi que les différentes ethnies du Sénégal et d'ailleurs. Et, Baye apparaît comme une réponse à la misère spirituelle des masses, si l'on suit Diaw :

Les Peuls, les Sérères, les Lawbés furent tous présents à Sam pour faire acte  
d'allégeance.  
Niass, tu as abreuvé la région du Sine et du Saloum,

---

<sup>41</sup> Mouhamadou Diaw, « L'éloge de Barham » ( Tagg Barhama), deuxième poème du corpus de notre étude doctorale. Nous le désignerons désormais par : « TB ».

# La figure du saint dans les poèmes *wolofal* de Mouhamadou DIAW

\* \* \* \* \*

Momath NIASS

Ainsi que le Djolof et le Fouta,  
Tu as abreuvé la Casamance et la Gambie jusqu'à l'extase des Socé et des Djola.  
(« RH » ; Versets 128-131)

Une relation fondamentale lie le marabout aux nouveaux adhérents qui viennent trouver, par la quête, la science ésotérique. Les chérifs de la Mauritanie, initiateurs de la tarikha tidjaniyya en Afrique de l'Ouest, lui prêtent allégeance. Une façon de montrer qu'il s'agit d'une passation du pouvoir à un autre groupe et de l'universalisation de la voie ouverte à d'autres foyers religieux. L'hagiographie s'apparente, dans ce sens, à l'épopée qui, selon Massa Makan Diabaté

concentre autour d'un personnage qui a marqué son temps, tout l'acquis culturel d'une société. Elle attribue au personnage autour duquel elle se forme toutes les valeurs passées et présentes et constitue alors le lieu de reconnaissance et de distinction d'un peuple par rapport à un autre<sup>42</sup>.

Pour le poète Diaw, son personnage Baye détient désormais le pouvoir spirituel, c'est pourquoi il reçoit l'allégeance de ce groupe important et indépendant jusque-là dans la production et la réception du savoir d'une entité noire islamisée. Les nombreuses adhésions sont vues comme une obligation de fidélité, d'obéissance et de reconnaissance de sa sainteté. Par lui, on accède à toutes les formes de savoir exotérique comme ésotérique. La sainteté du marabout est légitimée par les talibés qui acceptent leur condition en lui conférant le statut suprême lorgné par tout cheikh. Prononçant sa qualification, ils annoncent en même temps sa compétence, c'est-à-dire l'incarnation d'une spiritualité au service du monde comme le montre Diaw dans ce passage :

Sa lumière jaillit vers la Mauritanie,  
Tous les Maures prirent la direction de Kossi.  
Le premier disciple à venir fut Ould Nahwi,  
Le deuxième était Cheikhani suivi d'El Hadji Hady,  
Lorsqu'ils furent face à Mineka, dans le village de Kossi,  
Ils manifestèrent leur joie et lui dirent : « Il n'y a aucun doute, tu es l'Envoyé de Dieu ».  
Ils commencèrent à venir régulièrement au Maouloud et au Zihara.  
(« RH » ; Versets 133-139)

L'ascension à la sainteté du cheikh se joue par la révélation de sa force mystique. Les talibés reconnaissent ses dons et prennent l'engagement d'intégrer sa voie. Le poète Diaw construit une figure qui assujettit tout ce qui l'entoure et par la magie de son verbe créateur, assure l'adhésion autour de son personnage. La masse populaire répond à son

---

<sup>42</sup> Massa Makan Diabaté, *Le lion à l'arc*, Paris, Hatier, 1993

**Horizons Littéraires**  
**Revue du Centre de Recherches sur la Critique Littéraire Africaine**  
**N° 6 - Décembre - 2022**

appel et adopte alors sa pensée. David Robinson et Jean Louis Triaud rapportèrent ainsi les propos du commandant Magin, Chef de service des affaires musulmanes de l'Afrique Occidentale Française (AOF) :

Si l'on demande aux musulmans à Kumasi, à Accra, à Lagos, à Porto Novo, à Ibadan, à Zinder ou dans le Nord du Nigéria quel grand personnage religieux ils connaissent, tous vous répondent d'une seule voix « Ibrahima Kaolack ». Peu d'entre eux l'ont vu cependant car il n'a fait que deux brefs séjours à Kano et une seule escale entre deux avions à Lagos et à Accra<sup>43</sup>.

L'action du cheikh et son envergure peuvent être perçues comme l'expression de la volonté divine et populaire. Les diverses communautés qui se soumettent à lui le mettent dans une certaine normalité et font de lui un personnage de légende qui jouit d'une sainteté indéniable. Ainsi, Diaw revient dans ces passages sur l'immense adhésion populaire dont son appel fait montre :

Niass, tu as converti des Tourka et des Mossis à l'Islam,  
De même des Katakolé et des Zorma.  
Il a converti d'innombrables ethnies à l'Islam.  
Il visitait les pays Hawsa, Sani pourrait en témoigner.  
(« RH » ; Versets 143-146)

Je vais commencer par citer les premiers à faire acte d'allégeance,  
Chez les djinns, chez les démons et les individus, ô mon Dieu !  
Nifaga fut le premier croyant parmi les djinns,  
Retenez que Nihéri était le premier croyant chez les démons, ô mon Dieu!  
(« TB » ; Versets 21-24)

Tu as ému les djinns de sorte que les démons ont commencé à s'initier à la gnose divine.  
(« Nj.M » ; Verset 90)

L'hagiographie célèbre un personnage qui a certes une existence historique mais aussi une dimension humaine et sociale. Elle reste un récit mythique dans son essence. Cet aspect apparaît à travers le savoir et le pouvoir extraordinaires du saint mais également l'intrusion de personnages non humains (djinns et démons) dans son action. Le cheikh pénètre alors le monde invisible et y trouve une communauté de disciples engagés à sa cause. Les djinns sont des créatures appelées à adorer Dieu, donc à se soumettre également à son lieutenant sur terre. La portée du message n'est donc pas restrictive, elle est très large et le poète élève son modèle en le sortant de la dimension humaine pour le faire dompter d'autres univers. En effet, le saint transgresse la limite

---

<sup>43</sup> David Robinson et Jean Louis Triaud, *Le Temps des Marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française 1880-1960*, Karthala, 1997, p. 302.

# La figure du saint dans les poèmes *wolofal* de Mouhamadou DIAW

\* \* \* \* \*

Momath NIASS

du monde humain et cette évocation, donne un cachet merveilleux à son action, son sens et sa légitimation.

## Conclusion

En somme, le *wolofal* offre des cadres de production et de réception multiples, vu l'engouement que la communauté porte désormais à cette littérature et la thématique qu'elle propose. Les *gàmmu* et les *dahira* caractérisant le sacré, constituent les espaces privilégiés de sa productivité. Par contre, dans d'autres circonstances comme les cérémonies de mariage, de baptême, d'anniversaire et les séances de travaux champêtres, les poèmes sont exploités à la lumière d'une réjouissance populaire ; marque émergente d'une forte identité culturelle et religieuse commune.

L'hagiographe, interprète de la sainteté, vis-à-vis de la société, met toujours en évidence les origines singulières ainsi que la maîtrise de la connaissance extérieure (*ilm zâhir*) et celle intérieure (*ilm bâtin*) de son héros qui emboîte le pas au prophète, pour mieux attester son élection divine, aux yeux de la communauté. Le saint contemporain est soumis, sous une forme ou une autre, à l'influence de figures historiques. On peut expliquer cette relation selon Michèle De Certeau par « l'omniprésence du passé dans le présent »<sup>44</sup> dans le récit hagiographique qui actualise le message doctrinal du prophète à chaque génération ou montre que la sainteté du héros islamique est fondée sur l'héritage prophétique. Le topos modèle, ainsi que celui de la sainteté prévalent aux yeux du poète et ceux de la société. Ce dernier transforme alors un modèle périssable en un modèle pérenne et imitable. Une bonne exploitation de ces textes permettra de pénétrer notre histoire et notre culture socioreligieuse et de nous forger une nouvelle mentalité ancrée dans la droiture.

## Références bibliographiques

AIGLE, Denise, *Sainteté et miracles en Islam médiéval : l'exemple de deux saints fondateurs iraniens*, Paris, Persée, 1994.

AUBIN-BOLTANSKI, Emma, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine : Prophètes, héros et ancêtres*, Paris, EHESS, 2007.

BA, Amadou Hampâté, *Kaïdara*, Abidjan, Nouvelles Editions Ivoiriennes, 1994.

BOUREAU, Alain, *Pour un usage analytique de la scolastique médiévale*, Lagrasse, Editions Verdier, 2011.

CERTEAU, Michèle de, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973.

---

<sup>44</sup> Michèle de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973.

**Horizons Littéraires**  
**Revue du Centre de Recherches sur la Critique Littéraire Africaine**  
**N° 6 - Décembre - 2022**

- COULON, Christian, *Le marabout et le prince (Islam et pouvoir au Sénégal)*, Pedone, Paris, 1981.
- DIABATE, Massa Makan, *Le lion à l'arc*, Paris, Hatier, 1993.
- DIALLO, Amadou Oury, *Formes et fonctions de la généalogie dans les traditions orales et écrites du Foûta Djallon*, Paris, Openedition, 2018.
- DIAW, Alioune, « La Poésie religieuse en wolofal, entre combat spirituel et exigence esthétique : L'exemple des textes de Serigne Hady Touré et de Cheikh Moussa Ka », *Revue sénégalaise de langue et littérature*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Numéro 12, 2018.
- DIENG Bassirou, « L'interview » du 13 février 2017, une émission animée par Sada Kane sur la 2STV, télévision sénégalaise.
- DIENG, Bassirou, « Oralité et création : l'épopée et L'Islamisation des Traditions de L'Ouest Africain », *Ethiopiennes* numéro 70, 2003.
- DIOP Cheikh Anta, *Nations, nègres et cultures*, Paris, Présence africaine, 1960.
- FAYE Dião, « L'œuvre poétique wolofal de Moussa Ka ou l'épopée de Ahmadou Bamba : l'exemple de Jazà'u Sakûr, le récit d'exils au Gabon et en Mauritanie », thèse de doctorat de 3ème cycle, Dakar, FLSH, Département de Lettres Modernes, 1999.
- FAYE, Dião, « Identité, Pouvoir et Religion dans Jassaau Sakoou Géej gi de Moussa Ka », *Revue sénégalaise de langue et littérature*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Numéro 12, 2018.
- LAMARTINE, Alphonse de, *Histoire de la Turquie*, Tome 1, Librairie du Constitutionnel, Paris, 1854-1855, p. 276 à 280.
- NDIAYE, Saliou, « Le Poème Taxmiis » : une clé de l'universalisme de Moussa Ka », *Ethiopiennes* numéro 92, 1<sup>er</sup> semestre 2014.
- NIANG, Ahmed Boukar Oumar, *Shaykh Ibrahim Niass, homme monde ou homme du monde ?* Dakar, Anadjah, 2016.
- NICODEME, Félix, NICOLIE, Marianne, SENGHOR, Racine, *Le français en seconde*, EDICEF, 2000.
- ROBINSON, David et Jean Louis Triaud, *Le Temps des Marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française 1880-1960*, Karthala, 1997, p. 302.
- SAMSEVERINO, Ruggero Vimercati, *Sainteté en Islam et à Fès, Maroc*, Les Cahiers de l'Islam, 2015.
- SY, Cheikh Baba, *Fête du gamou*, templedu savoir.org. Document consulté le Samedi 05 Juin 2021 à 21h.
- TOUCAS-BOUTEAU, Michèle, « La mort dans les récits hagiographiques du XIème au XVIème siècle ou comment meurent les saints », *Cahiers slaves* numéro 3, Université Paris-Sorbonne, 2001.
- VILLALON, Leonardo A, et Mc Laughlin, « Mettre en scène la légitimité : un discours de Feu Xalifa Abdoul Aziz Sy et de son jottalikat », in *Communication wolof et société sénégalaise*, sous la direction de Anna M. Diagne, Sascha Kessler et Christian Meyer, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 323 - 344.
- ZUMTHOR, Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972.