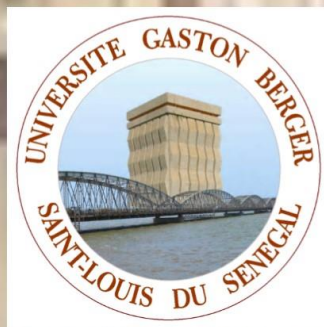




SAFARA
Revue internationale de langues, littératures et cultures

n°16
2017



ISSN: 0851 4119

SAFARA N° 16/2017

Revue internationale de langues, littératures et cultures

UFR Lettres et Sciences Humaines, Université Gaston Berger,
BP 234 Saint Louis, Sénégal
Tel +221 961 23 56 Fax +221 961 1884
E-mail : omar.sougou@ugb.edu.sn / mamadou.ba@ugb.edu.sn

Directeur de Publication

Omar SOUGOU, Université Gaston Berger (UGB)

COMITE SCIENTIFIQUE

Augustin	AINAMON (Bénin)	Maweja	MBAYA (Sénégal)
Mamadou	CAMARA (Sénégal)	Babacar	MBAYE (USA)
Simon	GIKANDI (USA)	Maki	SAMAKE (Mali)
Pierre	GOMEZ (Gambie)	Ndiawar	SARR (Sénégal)
Mamadou	KANDJI (Sénégal)	Aliko	SONGOLO (USA)
Baydallaye	KANE (Sénégal)	Marième	SY (Sénégal)
Edris	MAKWARD (USA)	Lifongo	VETINDE (USA)

COMITE DE RÉDACTION

Rédacteur en Chef :	Badara SALL, UGB
Corédacteur en Chef :	Babacar DIENG, UGB
Relations extérieures :	Moussa SOW, UGB
Secrétaire de rédaction :	Mamadou BA, UGB

MEMBRES

Abdoulaye	BARRY (UGB)	Maurice	GNING (UGB)
Khadidiatou	DIALLO (UGB)	Fallou	NGOM (USA)
Oumar	FALL (UGB)	Ousmane	NGOM (UGB)

© SAFARA, Université Gaston Berger de Saint Louis, 2017

ISSN 0851- 4119

Couverture : Dr. Mamadou BA, UGB Saint-Louis

Sommaire

1. L'appropriation linguistique dans le discours rapporté, une valorisation de l'acte locutionnaire (Kei Joachim & Kouassi Kouakou Roland).....1
2. L'immigration dans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou DIOME : une alternative au chômage ou une croisière de tribulations ? (Christophe Sékène DIOUF)13
3. Fonctionnement syntaxique de quelque formes elliptiques sur des éléments de corpus : étude descriptive (Birahim DIAKHOUMPA)25
4. Onomástica literaria: el simbolismo de los nombres con los que se disfrazan los personajes en la *Guardña de Sevilla* (Djidiack FAYE)45
5. La doctrine spinoziste du droit naturel : un creuset des droits de l'homme (Berni Seni NAMAN)65
6. Étude morphologique d'un corpus de gentilés du Sénégal (Gustave Voltaire DIOUSSE)81
7. SISTEMA ECONÓMICO: LAS DOS FACETAS DE UNA MADRE EN *EL EXILIADO DE AQUÍ Y ALLÁ* DE JUAN GOYTISOLO (KANGA Akissi Agnès Danielle epse KOUAME)95
8. Éléments de socio-anthropologie linguistique : essai sur la dimension cognitive et magique du langage chez les *Seereer* du Sénégal (Dominique SÈNE)115
9. Le dynamisme du texte et de l'image dans *La Jalousie* (1957) d'Alain Robbe-Grillet (Jean Denis NASSALANG)145
10. Code mixing in Tunji Ogundimu's *The insiders* (Rissikatou MOUSTAPHA-BABALOLA & Marcel KAKPO)161
11. Modernité, postmodernité et impérialisme occidental (Maurice GNING)177
12. La réception productive face à l'autorité de la tradition ou la Refondation jaussienne de la philosophie herméneutique gadamérienne (Moctar GAYE)203

Éléments de socio-anthropologie linguistique : essai sur la dimension cognitive et magique du langage chez les *Seereer* du Sénégal (Dominique SÈNE)

Sociologue/Chargé de cours à l'université Gaston Berger de Saint-Louis
(Sénégal)

Résumé

Le langage est, chez les *Seereer* du Sénégal, un moyen non pas seulement de communiquer, mais plus profondément, d'éduquer, de transmettre des connaissances dans tous les domaines. Les dictons, les apophtegmes, les proverbes, les contes et les formes particulières de parler déguisées propres aux personnes âgées en est une parfaite illustration. C'est toute une cognition et une pédagogie implicite qui ponctuent le recours à certains mots, certaines énonciations *seereer*. Seulement, chez cette entité ethnique, le langage ne se présente pas que comme un simple moyen de communication et de cognition. Il comporte une dimension magique en tant qu'il est un moyen pour les mages et autres savants de percer les mystères que cachent le cosmos et les esprits occultes. Le constat établit que même au cas où la parole *seereer* se fait magie, il reste qu'elle a valeur de cognition. Dans la conception *seereer*, les ancêtres, les *Pangool*, les djinns, les animaux, même les plantes parlent, et leurs paroles enseignent ou renseignent sur des savoirs précieux. Parole, cognition et magie constituent donc chez les *Seereer* du Sénégal un triptyque qui fait système. Faire observer la cohérence de ce système, telle est la tâche à laquelle s'attache le présent texte.

Mots clés : Langage, cognition, magie, *Seereer*, Sénégal.

Introduction

Toutes les sociétés humaines, anciennes comme modernes, orales ou de l'écriture, développent des formes diverses et variées de cognition¹ dans leurs

¹. Le concept de cognition est à entendre ici au sens de processus d'acquisition et surtout de transmission des savoirs sociaux. C'est ce sens que nous donnons le plus souvent à ce terme

processus de reproduction. Ces processus de transmission et d'acquisition des savoirs et normes socioculturels de génération en génération, que les sociologues appellent socialisation, prennent des fois une dimension magique, mais sans pour autant se dégager de leur finalité didactique. Dans ce texte, l'exemple des *Seereer* est étudié pour nous servir de cadre d'expérimentation de l'argument de la fonction cognitive et magique essentielle du langage chez ce peuple que nous y développons. Les *Seereer* sont une communauté ethnique et linguistique assez représentative du Sénégal, traditionnellement établie en grand nombre dans le centre-ouest du pays, en particulier au niveau des régions de Fatick, Kaolack, Diourbel et Thiès. L'étude s'est focalisée sur les *Seereer* vivant dans la région de Fatick au cœur du *Siin*, le sous-groupe majoritaire de cette entité ethnique, appelé *seereer siin* ou *singandum* par les autres sous-groupes que sont les *Faadaan*, les *Fee Fey*, les *fofoofi*, les *Jegëm*, les *Ool*, les *Ndut*, les *Noon*, les *Saafeen*, etc. Les *Seereer siin* ou *sinig* parlent un patois de la même appellation, mais adoptent par contre des pratiques culturelles identiques, à peu de choses près, à celles des autres sous-groupes.

La première partie de notre texte fait le point sur les vertus pédagogiques et cognitives du langage en pays *seereer* du *Siin*. Il s'agit de montrer comment, par l'entremise de la parole, la société *seereer* traditionnelle parvenait à transmettre et à perpétuer dans le temps ses savoirs sociaux par le mécanisme de la socialisation, à travers des procédés pédagogiques et magiques qui lui sont propres. Les proverbes, les apophtegmes, les pratiques initiatiques, aussi bien chez les garçons que chez les filles, les contes, les mythes et les légendes participaient à ce processus de transmission des savoirs sociaux et moraux détenus par les personnes âgées en particulier. Les places à palabres (*ngel*) et les veillées (*kirin*), surtout pour les contes et les légendes, les pratiques initiatiques, étaient les principaux lieux et instances à travers lesquels ces savoirs étaient transmis aux jeunes générations. La deuxième partie prolonge et approfondit la réflexion sur les vertus pédagogiques et cognitives de la parole en pays *seereer*, en faisant remarquer sa dimension magique. Magie et parole s'imbriquent harmonieusement chez les *Seereer*, et se rendent service mutuellement. Mais toujours est-il que la parole, même magique, se met le plus souvent au service de la cognition sociale en milieu *seereer*². Avant d'entrer dans les

dans ce texte. Il reste que dans bien des cas, le concept de cognition conserve son acception première de connaissance théorique.

². Cet article est le développement de notre communication présentée lors de la troisième rencontre du Réseau Afrique Interdisciplinaire LACTO (Langage, Argumentation, Cognition et Traditions Orales) les 18, 19 et 20 décembre 2014 à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar.

détails de notre analyse, nous précisons brièvement la démarche méthodologique qui a guidé la collecte des résultats que nous présentons dans ce texte.

I. Méthodologie

Pour collecter les données exposées dans cette étude, nous avons recouru, comme outils d'enquête et de recherche, à la technique documentaire, à l'observation ainsi qu'aux entretiens individuels. La technique documentaire, qui a été d'un apport profitable à la collecte des données, a consisté à l'examen de nombreux ouvrages traitant notamment de la socio-anthropologie linguistique, de la philosophie linguistique, de l'ethnobotanique et de ce que l'on pourrait appeler, de manière générale, l'anthropologie sociale et culturelle des *Seereer* du Sénégal mais aussi d'autres peuples sénégalais et africains, dont les expressions linguistiques et culturelles sont proches de celles des *Seereer*. Il nous a fallu, bien évidemment, ainsi que le recommandaient d'ailleurs fortement les anthropologues classiques, notamment les culturalistes, pionniers des enquêtes ethnographiques de type scientifique, observer de près ces expressions linguistiques et culturelles propres aux *Seereer*. Ces derniers, comme beaucoup d'autres entités ethniques africaines, constituent une société traditionnellement adepte de l'oralité, et sont encore, jusqu'à nos jours, très attachés à leur culture, en particulier à leur langue.

L'observation que nous avons faite des expressions linguistiques et culturelles des *Seereer* du *Siin* est allée de pair avec des entretiens individuels, réalisés pour l'essentiel en 2015, dans le cadre d'un ouvrage collectif³ portant sur cette même communauté ethnique, ouvrage à la rédaction duquel nous avons contribué, à travers la signature de plusieurs textes. Tous ces textes sont toutefois différents de celui que nous présentons dans ce numéro de la revue *SAFARA*. Les entretiens ont été naturellement réalisés auprès de ce que les sociologues appellent des personnes-ressources, à savoir celles qui, de par leur expérience, leur position sociale ou professionnelle, et pour dire, leur degré élevé de connaissance du thème sur lequel porte la recherche, sont censées être les mieux à même d'informer le chercheur. Pour notre cas, il va de soi que c'est du côté des personnes âgées, détentrices de la sagesse populaire dans les sociétés traditionnelles et de celles qui passent pour être des savants autorisés (magiciens, devins, phytothérapeutes, etc.) qu'il fallait s'orienter pour saisir la double dimension cognitive et magique du langage en pays *seereer* du

³. Il s'agit de l'ouvrage coordonné par Michaël Augeron, Fabrice Bonnifait, Amade Faye et Alphonse Raphaël Ndiaye, intitulé *Voyages en pays seereer. Le Sine-Saloum (Sénégal), des patrimoines en partage*, La Crèche (France), Geste éditions, 2016, 316 p.

Siin. Aussi, nous avons interrogé par entretiens des informateurs moins âgés, des jeunes ou adultes, hommes et femmes à la fois, qui ont mariné dans les méandres de la culture *seereer*, et dont certains ont eu la chance d'avoir subi l'initiation traditionnelle, avec tout ce qu'elle comporte comme vertu cognitive, voire magique, principalement par la médiation de la parole.

II. Sur les vertus cognitives du langage chez les *Seereer*

La société *seereer* accorde au langage une importance primordiale. L'aptitude à parler correctement, notamment en public, y est si importante que l'initiation des jeunes circoncis (*juul*), tout comme celle des jeunes filles nouvellement mariées (*gulook xas*) consiste, pour une grande part, à former à la maîtrise de la parole ces deux catégories sociales, candidates à l'intégration à la vie adulte. Amade Faye nous fait savoir que chez les *Seereer*, « l'éducation à la parole est une constante de l'initiation à la parole » (Faye, 2002 : 11). L'initiation à la parole concerne en particulier l'enfant et l'adolescent. Les *Seereer* conçoivent en effet que l'aptitude à la parole est de nature à stimuler l'intelligence (*yiif*) de l'enfant, laquelle ouvre la voie à la connaissance (*o and*). Le constat montre tout au moins que chez l'enfant, la première chose à connaître est les noms des choses et la signification qui leur est attribuée. Tous les noms ont un sens ou des sens multiples et enseignent quelque chose dans l'entendement des *Seereer*, y compris les noms de personnes.

II.1. La valeur pédagogique des noms des choses et des personnes

Dans les représentations populaires *seereer*, le premier effort de réflexion de l'enfant consiste à chercher à comprendre le sens des premiers mots qui lui sont adressés. Dès que l'enfant commence à prononcer ses toutes premières paroles, encore balbutiantes, sa mère, sa première préceptrice, se met à lui faire répéter les noms de choses familières à sa vue, à son environnement encore très restreint, en les lui montrant concomitamment, dans une pédagogie implicite mais pratique, quoique peu remarquée. Elle lui apprend en particulier à prononcer les noms de papa (*baba* ou *baa*), de maman (*yaya* ou *yaa*), puis ceux des autres personnes de son entourage immédiat, ainsi que les différents organes du corps humain, notamment les organes de la tête, les choses référant aux aliments, comme manger (*ñaaam*) que l'enfant *seereer* appelle *ñam-ñam*, et dont il connaît parfaitement le sens, par expérience. Chez Léopold Sédar Senghor, grammairien et linguiste éminent et membre de la communauté ethnique des *Seereer*, la simple évocation de certains mots, certains

énoncés, suffit à faire surgir leur signification : « il suffit de nommer la chose pour qu'apparaisse le sens sous le signe » (Senghor, 1964, rééd. 1990 : 159). Le linguiste suisse Ferdinand de Saussure aurait ici parlé de *signifié* et de *signifiant* en lieu et place du *sens* et du *signe* senghoriens.

Dans le même sens que Senghor, France Farago souligne le fait important que « la signification est au principe de toute manifestation du langage car le sens est toujours donné dans et par le langage » (Farago, 1999 : 7). La langue *seereer sinig* comporte beaucoup de noms de choses qui sont formés à partir de leurs images acoustiques. L'image acoustique renvoie au son produit par l'énoncé vocal du mot. À titre d'exemple, on peut en citer le mot *jung-jung*, expression onomatopéique qu'évoque souvent Senghor, en référence aux grands tambours royaux du *Siin*, singulièrement sous l'ère de Bour Sine Coumba Ndoffène Diouf (1896 – 1923), ami personnel de Diogoye Basile Senghor, père du poète-président. Cet expressionnisme oral *seereer* est aussi, d'un autre côté, une manière astucieuse de nommer, par convention, les réalités inconnues du monde *seereer*, et n'ayant pas par conséquent été attribuées de noms. C'est notamment le cas des noms-onomatopées, des noms-métaphores, ou simplement des noms-symboles, dont la signification s'éclaire par elle-même dès qu'on les prononce. Ces prototypes de noms, très fréquents dans la langue *seereer*, attestent encore plus la dimension sémiologico-cognitive du langage parlé chez cette communauté ethnique et linguistique.

Rappelons que dans la perspective platonicienne, ainsi que le montre si bien l'auteur du *Cratyle*, les noms des choses ont valeur de pédagogie, mieux encore, de cognition, car selon Cratyle, interlocuteur de Socrate, ils servent à communiquer, à transmettre des savoirs sociaux, et pour tout dire : à « enseigner ». Le passage ci-après illustre assez bien cette idée :

- « Socrate : Mais voici ce qu'après cela je voudrais savoir de toi : par rapport à nous, quelle est la fonction des noms et quels beaux effets devons-nous dire qu'ils produisent ?
- Cratyle : À mon avis personnel, leur fonction est d'enseigner, et ceci peut être posé sans aucune réserve, que savoir les noms, c'est aussi savoir les choses⁴ ».

La question fondamentale posée par Platon dans le *Cratyle*, outre celle relative, entre autres, à la vertu didactique ou pas des noms des choses, est celle de savoir si les noms propres, y compris ceux des personnes, procèdent de la *nature* ou plutôt d'une simple *convention*. Les argumentations fort raisonnées de Cratyle et de son

⁴. Platon, *Cratyle*, 436d-437d, in *Œuvres complètes*, Tome 1, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », trad. Robin, 1950, p 683.

interlocuteur Hermogène, peint par Platon en sophiste amateur, puis de Socrate, intervenu plus tard, aboutissent finalement à l'argument qu'ils relèvent d'une simple *convention*. Cette conclusion sur le caractère conventionnel des noms des personnes à laquelle nous convie le *Cratyle* trouve adéquatement son corrélat dans l'analyse suivante du linguiste Jacques Fédry, notamment en contexte africain traditionnel : « L'enfant n'est reconnu psychologiquement et socialement qu'en recevant un nom. (...) Le petit être de chair qui naît n'existe comme personne qu'en étant reconnu, c'est-à-dire nommé » (Fédry, 2010 : 212). Il y a un caractère conventionnel du nom de la personne, qui est lié à ce besoin, voire cette nécessité de l'identifier, de le reconnaître socialement : l'attribution du prénom à la personne est un acte de reconnaissance sociale, en ce qu'elle légitime l'existence sociale et pas seulement ontologique de l'individu. C'est l'institutionnalisation du nom qui confère et garantit surtout à l'individu cette seconde existence, sociale, après celle ontologique acquise *de facto* dès sa naissance. Il passe ainsi d'un être de nature, à l'instar de l'animal et des choses symboliques - qui ne reçoivent de noms de la part des humains et non d'eux-mêmes que dans des cas particuliers -, à un être social, un être de culturel, connu et reconnu par la communauté socioculturelle dans laquelle il est né.

L'un des traits spécifiques aux traditions et coutumes des *Seereer* du Sénégal est sans doute le choix et la signification toujours raisonnés des noms des personnes. Paul Ricœur parlerait ici d'une « raison herméneutique » (Ricœur, 1969) qui régit le choix des prénoms traditionnels *seereer*. Se faire appeler tel ou tel autre, aussi bien chez les hommes et que chez les femmes, était tout sauf un simple fait contingent. Tout au contraire, c'est à une logique herméneutique ordonnée tenant de l'onomastique⁵, notamment de l'anthroponymie⁶, qu'obéissait autrefois l'acte de prénommer les enfants au huitième jour de leur naissance. Un sens spécifique était attaché à tout prénom traditionnel au point que rien qu'à partir de ce prénom, il était possible de connaître le jour, l'événement, l'ordre de naissance, le caractère de la personne ou le souhait particulier formulé à son endroit par ses parents à sa naissance. Le nom traditionnel renseignait autrefois presque sur tout sur l'individu. Le linguistique *seereer* et par ailleurs anthropologue et islamologue, Issa Laye Thiaw, a consacré à cette question une étude digne des anthropologues culturalistes

⁵. L'*onomastique* est une science du langage née vers la fin du XIX^{ème} siècle qui s'attache à l'étude historique des noms propres.

⁶. L'étude des noms de personnes. C'est une branche appartenant à l'*onomastique*. Outre l'*anthroponymie*, qui est une partie intégrante de l'anthropologie sociale et culturelle, l'*onomastique* comprend également la *toponymie*, l'étude de l'origine et du sens des noms de lieux déterminés.

américains⁷. L'auteur précise que « le prénom : *gon* (...) a toujours un sens profond. Il constitue une mémoire, voire une bibliothèque d'histoire de sagesse ancestrale. Il sert à individualiser la personne en la situant dans l'espace et dans le temps. (...) Ce qui compte avant tout, c'est sa signification profonde, sa valeur historique » (Thiaw, 2005 : 87). L'auteur s'appesantit sur ce qu'il appelle « les prénoms de souhait ou prénoms optimistes », qui sont, selon lui, les plus fréquemment attribués aux nouveau-nés par les *Seereer*. C'est surtout le cas, entre autres, des prénoms de *Miñaan* (celui qui vivra longtemps), du verbe *miñ* (durer) ; *Jegaan* (celui qui aura des biens), du verbe *jeg* (avoir), *Mbisaan* pour un garçon ou *Mbisiin* pour une fille (celui ou celle qui apporte avec lui/elle la paix et l'abondance), etc. Ces deux prénoms ont été formés à partir du verbe *βis* qui peut indifféremment signifier amener ou emmener, à la différence du français.

II.2. Les dictons, les proverbes, les apophtegmes et leur dimension didactique

La parole est, chez les *Seereer*, le seul canal par lequel les autres peuvent accéder à une connaissance intérieure parfaite de l'autre. Les *Seereer* considèrent que l'individu est celui qui, dès qu'il parle de lui, révèle aux autres, souvent inconsciemment, sa pensée, ses passions, ses préférences, sa personne, sa personnalité, sa vérité, ses expériences, etc. De même que l'individu, seul, peut comprendre, saisir ses propres expériences intimes pour autant qu'il en est l'unique acteur-témoin, lui seul peut en témoigner à autrui, par l'entremise de sa parole. Ainsi, prend sens ce dicton *seereer*, révélateur de la vertu communicative et plus profondément cognitive du langage oral : « *O kiin xooxum a layaa*⁸ ». L'observation intérieure atteste que seule la parole de l'individu, son témoignage sur lui-même, sur ce que cache sa conscience, permet d'être informé sur lui, de le connaître dans toute son intimité. Le langage est une manifestation, « une révélation de l'être intime et du lien psychique qui nous unit au monde et à nos semblables » (Goldstein, 1969 : 330). La connaissance d'autrui, de sa pensée, de son moi individuel, de ses intentions,

⁷. Il s'agit en particulier de Frantz Boas, Alfred Kroeber, Margaret Mead, Ruth Benedict, Ralph Linton, auxquels on pourrait ajouter le britannique Sir Edward Burnett Tylor. Ces anthropologues ont formé ce qu'on a appelé l'*École culturaliste* ou *courant culture et personnalité*. Ils préconisent une approche particulariste et relativiste de la notion de *culture*, et fondent leurs théories sur l'observation minutieuse des modes de vie des sociétés exotiques, leur étude rigoureuse, systématique (systèmes de parenté, mariages, habitudes vestimentaires et culinaires, mythes, rites initiatiques et cultuels, croyances, langues, etc.).

⁸. Lorsque la personne parle, elle parle d'elle-même.

n'autorise pas à être saisie de l'extérieur dans sa totalité, sauf s'il y consent librement, en livrant aux autres toute l'authenticité, toute la vérité de son être intérieur.

Cela est aussi la preuve que cette même vertu communicative et cognitive du langage comporte, d'un autre côté, une vertu morale adjacente pour autant que la parole doit seulement servir à ne révéler que la vérité du sujet parlant. Nous ne perdons certes pas de vue que la parole est aussi, inversement, le meilleur moyen, sinon le seul qui permet au sujet parlant de déguiser sa pensée, sa volonté, de les cacher aux autres en les trompant. Thomas Hobbes, dans *Léviathan* (1651), décèle quatre abus de la parole dont nous ne retiendrons ici que le troisième qui, d'après lui, apparaît « quand on se sert des mots pour donner comme étant sa volonté ce qui ne l'est pas » (Hobbes, 1651, trad., 1971 : 29) ». Mais nous conviendrons que dans la société *seereer* traditionnelle, comme dans toutes les sociétés, africaines ou autres, encore accrochées aux valeurs morales d'autrefois, la fonction dévolue au langage est de communiquer avec les autres, en leur faisant part de sa vérité, sa volonté, dans toute leur authenticité. Tout individu est condamné au strict respect de ce principe ordonné par le devoir moral et/ou religieux. Le non-respect de ce principe qui fonde la société est cause de dysfonctionnement de toute l'institution sociale que les sociologues dénomment l'*anomie*, du fait de la vitrification, voire la disparition des normes et des valeurs sur lesquelles elle repose. Même la justice est assujettie à cette absolue obligation de ne dire que la vérité, et cette obligation s'applique aussi bien aux juges (qui en font même serment lorsqu'ils sont ordonnés à leur fonction de juge) qu'aux jurés appelés à faire des témoignages pendant les procès.

Dans la société *seereer* traditionnelle, les personnes âgées, qui seuls, peuvent atteindre un degré élevé de sagesse, s'exprimaient et éduquaient les jeunes au moyen de formules imagées, allusives. Elles usaient volontiers d'un langage oral codé (dictons, apophtegmes, proverbes, métaphores, litote⁹, ironie). La litote et l'ironie étaient des moyens d'éducation morale particulièrement prisés par les sages *seereer*. Ce qui est valable des *Seereer* du Sénégal, l'est aussi des autres sociétés traditionnelles africaines. Au fait, « pour les africains qui « savent parler », dire les choses explicitement est une manière pauvre et maladroite de parler, propre aux enfants » (Leguy, 2001 : 6). Le recours au langage codé, à caractère cognitif, était une habitude propre aux sages. C'est ainsi que chez les *Seereer*, de l'enfant qui est têtue, dur d'oreille, on dira : « *Nof nan keer no xoox geegef a saxaa* »¹⁰. Ce proverbe

⁹. Cette figure rhétorique qui consiste à dire moins pour suggérer beaucoup était abondamment utilisée par les sages vieillards *seereer*, de par sa vertu hautement didactique.

¹⁰. L'oreille qui n'entend pas pousse sur une tête cassable.

enseigne à l'enfant l'importance du respect de l'ordre donné par les parents ou les personnes âgées et le met en garde contre les risques encourus en cas de son non-respect.

Pour ce qui concerne l'enfant gourmand ou quémendeur, cet apophtegme est réservé : « *O don ci aam kaa xooñaa* »¹¹. On pouvait citer à profusion d'autres apophtegmes de ce type qui ont valeur d'éducation sociale et surtout morale des enfants. Leur caractère pédagogique est d'autant plus marqué que c'est au moment même où l'enfant s'adonne à des comportements moralement répréhensibles que ces paroles sont prononcées à son encontre pour réprimer et surtout réorienter sa conduite. C'est le contexte particulier de leur diction qui détermine leur compréhension par l'enfant. En effet, rien n'est plus pédagogique que les situations concrètes, les situations « actives », comme dirait John Dewey, dans lesquelles l'apprenant reçoit *ic et nunc* le message-enseignement qui lui est adressé. Le sens du message-enseignement ainsi que sa finalité n'apparaissent plus chez lui comme une énigme qu'il lui faut décoder en détail. Il n'a qu'à voir ce qu'il a dit ou fait, et qu'il connaît parfaitement, pour comprendre par lui-même ce qui vient d'être dit. Le discours proverbial *seereer*, parce qu'il est didactique, est par cela même un important moyen de cognition sociale.

Au-delà du proverbe, il y a lieu de dire que le langage oral a l'apparence d'être plus didactique que le langage graphique. Il est évident que lorsqu'il est question de conserver soigneusement les savoirs, de les perpétuer le plus longtemps possible dans le temps et dans la mémoire faillible des hommes, en les y ramenant sans cesse, le langage graphique prend avantage sur le langage oral. On peut même dire, dans ce cas précis, qu'il lui est incommensurable. Il reste que l'écriture a cela de néfaste pour l'esprit de l'apprenant qu'elle participe à mettre à mort sa pensée, développe non pas sa mémoire, mais sa sous-mémoire, véhicule non pas le vrai savoir, mais seulement l'information, dans toute son incomplétude. Edgar Mervin Martial Mba, dans une étude consacrée à l'épistémologie des savoirs traditionnels africains, faisait remarquer que « nous sommes d'avis que la langue orale rencontre la redoutable difficulté de la conservation des connaissances. (...) Si donc la langue orale manifeste bien, de ce point de vue, une insuffisance notoire et notable, on ne saurait toutefois lui dénier le pouvoir de transmettre des connaissances » (Mba, 2008). L'écriture ne fait qu'informer, et, au mieux des cas, rappeler seulement à la mémoire ce qu'elle a vite fait d'oublier quand le langage oral forme la personne, lui donne une instruction d'autant plus solide qu'elle est acquise de l'intérieur, par lui-même,

¹¹. La bouche qui n'est propre qu'à dire donne-moi est puante.

à partir de son âme, réceptacle de la vraie connaissance¹², et non à partir de l'extérieur, par la médiation de quelques signes graphiques qui lui sont souvent étrangers, hermétiques, voire hostiles. Au même titre que les dictons, les proverbes, les apophtegmes et autres maximes, l'acquisition puis la transmission des connaissances ainsi que des codes de conduites sociales et morales se faisaient en partie à travers les contes (*a nax*) et les légendes.

II.3. Les vertus cognitives des contes et légendes

Nous pouvons reconnaître d'emblée avec Edgar Mervin Martial Mba que « le mythe (et ses corollaires la légende, le conte, le proverbe) est la forme d'expression privilégiée dans les « traditions africaines » (Mba, *Idem.*, 2008 : 189). L'écrivain sénégalais Birago Diop a bâti l'essentiel de son œuvre littéraire sur le conte : *Les Contes d'Amadou Koumba* (1947), *Les Nouveaux contes d'Amadou Koumba* (1958) et les *Contes et lavanes* (1963). Par le truchement du conte, l'auteur s'est fait le porte-voix de la tradition orale. Il a plus spécifiquement mis en valeur, par le véhicule du conte, les modes d'acquisition et de transmission des connaissances sociales et morales chez les *Wolof*¹³, le groupe ethnique majoritaire au Sénégal auquel il appartient. Pour le cas particulier des *Seereer* pareillement, les légendes et surtout les contes sur lesquels nous allons d'ailleurs insister davantage occupaient une place de première importance dans le processus de socialisation des individus, notamment

¹² . Plotin le mystique, à la suite de Platon, son lointain maître, montre que l'âme humaine, qui est immortelle, est le siège de nos idées, et donc, de nos connaissances. Ce qui rend possible, nécessaire même, la connaissance de soi-même. C'est seulement à partir de son âme que l'individu peut se connaître lui-même et connaître toutes les choses que l'âme peut appréhender. Plotin postule qu'« il est absurde de ne pas accorder à l'âme la connaissance de soi et surtout de la refuser même à la nature de l'intelligence ; il est tout à fait absurde qu'elle ait la connaissance des autres choses, sans s'établir dans la connaissance et la science d'elle-même », in *Les Ennéades*, vol. 3, Trad. Émile Bréhier, Éd. « Les Belles Lettres », 1963, p 49. La possibilité de la connaissance de soi-même, par la médiation de l'âme, qui traduit la vraie sagesse de l'homme était posée avant Plotin par Critias dans le dialogue de Platon intitulé *Charmide*. Il reste que Socrate, l'interlocuteur de Critias dans ce dialogue, réfute cette thèse au moyen d'un raisonnement d'une rationalité et d'une pertinence pénétrantes. Le propos de Socrate est que la connaissance de soi-même est aussi impossible qu'une vue qui serait non pas vue des choses qui sont visibles, comme les couleurs, mais vue d'elle-même.

¹³ . Le philosophe sénégalais Assane Sylla a aussi consacré un excellent ouvrage à cette question. Voir Assane Sylla, *La philosophie morale des Wolof*, Dakar, IFAN, 1994, 219 p.

les enfants. Les veillées (*kirin*) étaient d'importants cadres d'éducation des enfants et des adolescents, de leur socialisation *dans* et *par* leur milieu socioculturel.

Autrefois, chez les *Seereer*, après le dîner, les enfants s'asseyaient autour du conteur (*o naanax*), qui se chargeait non pas seulement de les divertir en leur racontant des histoires d'individus et d'animaux souvent amusantes, mais des les éduquer, leur transmettre tout un tas de savoirs ayant trait à l'éthique, la vertu, telle qu'elle est conçue dans la culture *seereer*. C'est dire que « le rôle didactique des contes dans l'éducation » (Thiaw, 2005 : 107) des enfants en milieu *seereer* était d'autant plus crucial que chaque conte était une véritable leçon. Traitant des pratiques discursives orales en Afrique noire, du nombre desquelles figure en bonne place le conte, Mamoussé Diagne dit de ce dernier que « ce qui est délivré est bien une « leçon », et qu'il s'agit d'une leçon « à retenir » (Diagne, 2005 : 138), parce que leçon de morale. D'ailleurs, les contes que l'on faisait écouter et aimer aux enfants étaient choisis en fonction de leur dimension, leur degré de didactisme, mais aussi et surtout de moralisation. Le mode de diction du conte était lui-même un modèle archétypal de pédagogie, puisque le conteur, en éducateur habile, cherchait toujours, dans son discours, à contenter son auditoire. Il disait les choses de manière à plaire au public qui l'écoutait. Cette technique connue pour être très pédagogique lui permettait de transmettre aisément son message, ses leçons de morale aux enfants et adolescents l'entourant, qui s'en instruisaient tant intellectuellement que moralement. Marie Madeleine Diouf, qui rapporte les propos de Maye Soum Diouf, une conteuse du village de Nobandane dans le *Siin* des profondeurs, écrit :

« Ce dont nous parlons dans les contes n'est certes pas toujours vrai, mais c'est un enseignement que nous dispensons. (...) Le conte cache toujours un enseignement, une leçon de morale à découvrir. (...) Avec le conte, l'enfant apprend à (...) recourir à des proverbes et à d'autres moyens grâce auxquels il est introduit dans la sagesse populaire. (...) Le conte est donc une école de la vie et celui qui la fréquente n'en sort jamais bredouille » (Diouf, 1998 : 11).

Son ouvrage, exclusivement consacré aux contes *seereer*, tous transcrits en français, compte sept contes dont le dernier, intitulé « *Deeni de et les messages codés* » est sans conteste le plus énigmatique mais aussi et surtout le plus instructif de tous. « *Deeni de et les messages codés* » montre aux lecteurs, notamment étrangers à la culture *seereer*, comment, par la magie du conte, les *Seereer* des traditions ancestrales communiquaient entre eux avec un langage très codé, transmettant par la même occasion de précieux savoirs dans tous les domaines de la vie sociale. Cependant, les contes ont quasiment disparu de l'enseignement moral traditionnel *seereer* et leur transcription en français, comme l'auteur a bien fait de

le faire, n'est que d'un faible secours aux enfants qui ne s'intéressent plus que très peu à la lecture. Tel est aussi le cas de l'éducation initiatique reposant essentiellement sur le langage oral qui, quoique comportant des vertus cognitives avérées, est en voie de disparition en milieu *seereer*.

II.4. Le langage oral comme médium de l'initiation traditionnelle à haute valeur de cognition

Au même titre que les proverbes et les contes, l'initiation traditionnelle était un moyen d'éducation intellectuelle et morale des circoncis (*juul*) et des jeunes filles nouvellement mariées (*gulok*). Les rites traditionnels de la circoncision ou *ndut*, qui ne sont toutefois plus observés dans leur authenticité comme avant constituaient un cadre propice de socialisation des groupes de pairs en milieu *seereer* (Sène, 2006). En pays *seereer*, « le *ndut* était une véritable institution dont les structures ressemblent à celles d'une école au sens occidental du terme » (Dione, 2004 : 13). La circoncision qui était naguère une pratique rituelle très importante dans l'éducation et la formation des « futurs hommes » concernait les adolescents de la même classe d'âge. Ces pairs partageant la même case de l'homme étaient rassemblés dans une hutte de paille appelé *mbaar* pendant plus de trois mois pour recevoir de leurs aînés déjà circoncis, des adultes, des vieillards du village une très dure éducation intellectuelle et morale, sous le guide du *kumax*, le chef spirituel du *ndut* et du *kalma*, son adjoint.

Ils vont ainsi apprendre et s'approprier les savoirs sociaux et les valeurs socioculturelles *seereer* proprement masculines, comme le courage, l'endurance, la patience, la pondération, la solidarité, l'intelligence, le respect des anciens, l'honnêteté, etc. Ils étaient aussi formés à la connaissance des mystères que cache le cosmos, avec une attention particulière accordée à la phytothérapie. Des enseignements sous forme de devinettes, d'énigmes dénommées *xa cax*, de chansons (*a kim*), à but didactique et moral, leur étaient également prodigués. Presque toutes les chansons des circoncis étaient en même tant des énigmes ayant toutes des vertus cognitives. Comme le confirme Raphaël Ndiaye, il s'agit de « *chants-poèmes didactiques* dont chacun revêt une signification qui se rapporte à tel ou tel aspect de l'existence. Cet enseignement par chants-poèmes est complété par un enseignement par énigmes gestuelles qu'il faut décoder » (Ndiaye, 1985). C'est le cas, entre autres, de cette chanson de circoncis bien connue des milieux *seereer* du *Siin* :

Jootam Joohaam
Johaam ñaamiraam

Joota Ngalee
Ngal a duuda xam !
J'ai traversé Joohaam¹⁴
Johaam ne m'a pas englouti
Mais voici que traversant Ngal,¹⁵
Ngal m'a englouti !

Ce chant-énigme peut être interprété diversement selon que l'on se situe dans tel ou tel autre milieu géographique du *Siin*. Cependant, l'une de ses interprétations les plus communément admises réfère à un enseignement mettant en valeur l'importance des savoirs appris au cours de l'initiation et le risque pour les garçons non encore initiés de s'accompagner avec ceux qui l'ont déjà été. Ici, il se dit que trois individus dont les deux ont déjà passé l'épreuve de l'initiation et l'autre non avaient entrepris un voyage initiatique au cours duquel ils devaient traverser plusieurs localités inconnues et quelquefois hostiles. Alors qu'ils ont déjà traversé un grand village appelé *diohaam*, sans que le moindre mal arrive pourtant à l'un d'entre eux, il se trouve que le tout petit village du nom de *ngal* qui leur reste à traverser va emporter le compagnon non encore circoncis. Si l'un des deux compagnons initiés qui a certainement un savoir mystique, sinon simplement acquis lors de l'initiation, chante cette chanson-énigme, l'autre compagnon circoncis devra comprendre qu'il va arriver un mal mortel au compagnon non circoncis au cours de la traversée du prochain petit village. Au-delà de cette interprétation, ce célèbre chant-énigme réfère aussi à une sagesse populaire qui invite à ne jamais sous-estimer un individu ou un lieu inconnus car derrière leur bénigne apparence, pourrait se camoufler une puissante capacité de nuisance, voire un péril léthal.

Toute la formation des circoncis dans le *mbaar* était rythmée par des chants-énigmes, des devinettes de ce genre et d'autres enseignements oraux, gestuels, toujours codés, qu'il fallait comprendre et enregistrer dans la mémoire au prix d'atroces sévices corporels. La capacité de mémorisation de formules, des fois difficiles à prononcer même, qui constitue la base de tout apprentissage, jouait un rôle crucial dans le processus de cette formation initiatique. C'est l'intériorisation par les circoncis de ces savoirs théoriques et pratiques, ces codes de conduites grâce aux chants-énigmes et autres enseignements sous forme de signes, de gestes encodés qui faisaient d'eux de « vrais hommes », des hommes socialisés, c'est-à-dire, imprégnés des savoirs sociaux et des valeurs morales spécifiques à leur milieu

¹⁴ . Ce mot désigne par métaphore une grande mer imaginaire, un océan dont les eaux sont cependant calmes, inoffensives.

¹⁵ . De la même façon, ce terme figure ici un bras de mer ou un marigot fictif, mais paradoxalement très dangereux.

socioculturel. Chez les *Seereer* du Sénégal, comme chez l'africain de manière générale, ainsi que l'indique Alassane Ndaw, initiation, connaissance et cognition sociale étaient intimement liées, et avaient pour principal finalité de parfaire l'être :

« Apprendre ou plutôt acquérir le savoir de soi est ontologiquement nécessaire. C'est la fonction de l'initiation. En recevant la connaissance que transmet l'initiation, l'individu devient autre, c'est-à-dire réalise sa perfection » (Ndaw, 1997 : 94).

L'initiation *seereer*, qui avait toujours des vertus éducatives fondamentales, concernait également les femmes. Sa finalité était d'éduquer les jeunes mariées en leur inculquant, par le véhicule de la parole et par d'autres voies, des connaissances et des valeurs morales nécessaires à la vie conjugale et sociale de manière générale. L'éducation intellectuelle et morale de la jeune fille, préparatoire au mariage, débutait dès l'adolescence. Sa mère était motrice de cette éducation. L'éducation et la formation esthétique et à la sexualité devaient compléter celle intellectuelle et morale. Les pratiques culturelles esthétiques instituées par la société *seereer* étaient destinées à mettre en valeur la beauté féminine (*o mossel* ou *taar*), à laquelle participe le tatouage au henné des pieds et des mains (*fudan*), ou celui, très douloureux, des lèvres et des gencives (*ndoom*). Du nombre des pratiques culturelles esthétiques, il y a aussi le port des perles et du petit pagne noué autour des reins qui étaient enseignées aux jeunes filles. Au fait, celles-ci sont formées à être de futures femmes, et se doivent pour cela d'apprendre à s'occuper de leur foyer, surtout de leur époux ; d'où la nécessité de les éduquer à la coquetterie, la sexualité, la fécondité, entre autres, toujours par le truchement du langage oral.

Lors du mariage, l'initiation de la jeune mariée, son éducation intellectuelle et morale, amorcée par sa mère depuis l'enfance, sera affermie davantage. Ici encore, la parole sera le principal véhicule de cette éducation initiatique qui débute la veille du mariage dans le domicile parental de la jeune mariée. Avant son départ pour le domicile conjugal, ses tantes et ses oncles paternels lui prodiguent de précieux conseils et recommandations que les *Seereer* du *Siin* appellent *as*. Les *as* consistent, pour l'essentiel, à l'exhorter à faire montre d'une conduite exemplaire envers son mari, mais aussi les amis et surtout les parents et proches de ce dernier, qu'elle doit honorer, aimer, respecter. Elle était éduquée de manière à révéler, voire vénérer son mari et ses beaux-parents. Le père ou l'oncle paternel de la mariée, pour l'exhorter à la bonne conduite morale une fois établie chez ses beaux-parents, avait coutume d'enlever son propre bonnet avec la main droite et la lui tendait en lui disant : « Qu'est-ce qui fait que ce bonnet puisse se poser pendant si longtemps sur ma tête sans que je souffre de sa pesanteur ? » L'assistance répondait en chœur : « C'est le

fait qu'il est léger ». « Ainsi », arguait-il, « soit docile et obéissante de façon à ce que tu puisses supporter ta belle famille et tout le monde comme je supporte sans peine ce bonnet que je porte sur ma tête ».

C'est notamment chez le domicile de l'époux où le mariage proprement dit (*ngulook*) sera célébré avec faste et solennité. C'est là-bas également que va se tenir la partie la plus importante de l'initiation de la jeune mariée. À son arrivée au domicile conjugal, elle sera assaillie par une pléthore d'autres *as* formulés par les hommes et les femmes qu'elle va y trouver. Outre ses *as* de bienvenue, d'autres lui seront encore prodigués par la suite par les femmes venues l'accompagner au mariage appelées *tootop*¹⁶. Ce sera leurs tout derniers conseils et recommandations, leurs *as* d'adieu à la mariée, qui n'est plus la leur, elle qui est livrée à un mari, son nouveau maître¹⁷. Le jour même du mariage, les femmes du village où habite son mari se chargeront de prolonger et de parachever son initiation, toujours par le recours à la parole, aux chants-énigmes qui ont tous valeur d'éducation, surtout morale. Raphaël Ndiaye les appelle les « *Chants-poèmes de mbokoyax (a kim mbokoyax)* qui sont exécutés principalement à l'occasion d'un mariage mais aussi lors du retour de l'initiation d'un circoncis ou au baptême d'un fils aîné » (Ndiaye, 1985). Elles l'enferment dans une chambre pendant plusieurs jours pour lui transmettre leurs savoirs spécifiquement féminins, lui enseignent surtout le savoir-vivre et le savoir-être. À l'instar des circoncis, elles l'amènent des fois dans la brousse pour la faire découvrir quelques secrets pratiques du monde mystique, comme ceux relatifs aux plantes médicinales aux vertus magiques.

¹⁶ . Ce terme signifie littéralement les poursuivantes, comme si la nouvelle mariée avait été enlevée, et qu'il fallait aller l'extirper au plus vite des mains de ses ravisseurs pour la ramener au domicile de ses parents.

¹⁷ . C'est pourquoi, en pays *seereer*, dès que la nouvelle mariée est livrée aux compagnons de son mari pour l'amener auprès de celui-ci, les femmes se mettent à pleurer la perte d'une des leurs. Mais c'est la mariée qui a des raisons de plus de pleurer à chaudes larmes, elle qui vient d'être arrachée à ses parents, ses proches, ses amies, ses voisins, sa terre natale. C'est notamment pour cette raison que son mari, pour qui elle a choisi de quitter ses propres parents pour venir vivre avec lui dans son domicile, a le devoir moral de la mettre dans de bonnes conditions. Quoique codifié par les normes sociales, ce devoir devait être davantage considéré comme traduisant une obligation, et pas seulement une simple responsabilité morale, qui engage le mari.

III. Sur la dimension magique du langage chez les *Seereer*

Nous appellerons magie toute connaissance qui, à travers des procédés secrets et la maîtrise des puissances surnaturelles, permet d'obtenir avec succès des effets incapables d'être expliqués rationnellement. Sous ce rapport, on peut ranger dans le registre de la magie les pratiques occultes telles que la sorcellerie, la divination, la thaumaturgie, l'alchimie, l'astrologie, la communication avec les esprits invisibles, comme les morts, les *Pangool*, les djinns, etc. L'anthropologie sociale et culturelle conçoit que les croyances et pratiques magiques sont caractéristiques de toutes les sociétés et les cultures humaines, quel que soit la forme de leurs religions ou leur niveau de civilisation, de progrès socioculturels. Instrument privilégié d'argumentation et de cognition sociale, le langage oral en l'occurrence n'en demeure pas moins un moyen privilégié par lequel s'exercent les pratiques magiques multiformes en milieu *seereer* traditionnel. La trilogie parole, cognition et magie constitue un système cohérent, solidement structuré chez les *Seereer* du Sénégal. C'est que la parole des magiciens, celle des propriétaires des *Pangool*¹⁸, appelés les *Yaal Pangool* ou des *Pangool* eux-mêmes et des autres esprits occultes, en même temps qu'elle est mystère, a un caractère didactique et cognitif.

Comprendre le langage codé des puissances occultes qui régissent le cosmos, c'est acquérir un précieux pouvoir magique. Mais c'est avant tout s'instruire, acquérir des savoirs dont certains sont socialement transmissibles par la parole, de père en fils, de génération en génération, notamment lorsqu'il s'agit de la science mystique des guérisseurs traditionnels, qu'ils tiennent pour une part des *Pangool*. Un parfait exemple nous en est offert par les incantations psalmodiées dans le cadre du culte rendu aux *Pangool* lors du rituel de la libation (*a cuur*). Avec le rituel de la libation en l'honneur des *Pangool*, la parole consacrée accompagnant ce rituel devient « hiérophanie » (Ricœur, 1969 : 283), c'est dire manifestation du sacré, son mode tout comme son moyen d'exercice. Le Révérend Père Henry Gravrand (1990 : 397) nous en donne ici davantage de détails : « Toute action rituelle auprès des *Pangool* doit commencer par une prière. Il existe une introduction à cette prière, qui est générale. Ensuite, chaque *Yaal Pangool* récite un texte oral propre à son

¹⁸. Les *Pangool* sont, chez les *Seereer* du Sénégal, des ancêtres bienfaiteurs qui, après être morts, se seraient réincarnés en esprits invisibles vivant parmi les hommes pour les protéger. Ce sont des esprits occultes vivant le plus souvent au pied des arbres sacrés à qui on consacre un culte avec le rituel de la libation. Ils sont donc l'objet d'une religion traditionnelle qui, quoique considérablement entamée par l'islam et le christianisme, conserve une partie des ses inconditionnels adeptes.

sanctuaire dont la pièce maîtresse est la généalogie des *Yaal Pangool* depuis le fondateur du sanctuaire. (...) Voici un exemple d'introduction à cette prière :

« Roog a yaal in Seen
Fo Harwak o Cofaan
Fo Laga Ndong, o maad no Pangool
Fo Diomay Nian o Sangay
Fa Siga Yek yaam
Fo Pangool ka Sinig fop »
« Par Dieu, notre maître
Et Harwak, le Tiofan
Et Laga Ndong, le roi des Pangool
Et Diomaye Niane de Sangay,
Avec Siga Yek Yam, (son épouse)
Et tous les Pangool du Sine »

Le culte rendu aux *Pangool* pendant le rituel de la libation et les incantations prononcées à l'occasion témoignent de la dimension magico-religieuse du langage, autorisant à parler, avec justesse, comme Mamoussé Diagne, d'une « théologie de la parole » (Diagne, 2005 : 450). Aussi, comme c'est le cas des *Yaal Pangool*, les maîtres de la science magique sont capables d'établir une communication mystique avec les puissances surnaturelles qui leur transmettent tout un tas de connaissances codées. Les esprits occultes, et avec eux les âmes des bons ancêtres disparus (*daan faax waa*) sont supposés être investis du pouvoir et du privilège de parler directement avec les initiés, non pas seulement pour les informer sur tel ou tel aspect du réel, mais pour les instruire de leur savoir ésotérique très étendu. Le témoignage suivant de Léopold Sédar Senghor, à qui on attribue d'ailleurs des savoirs magiques avérés lui permettant de communiquer avec les puissances surnaturelles en dit long :

« J'ai donc vécu en ce royaume d'enfance, vu de mes yeux, de mes oreilles entendu les êtres fabuleux par de-là les choses : les *kouss* dans les tamariniers, les crocodiles, gardiens des fontaines, les Lamantins, qui chantaient dans la rivière, les Morts du village et les Ancêtres, qui me *parlaient m'initiant* (c'est nous qui soulignons) aux vérités alternées de la nuit et du midi. » (Senghor, 1964, rééd. 1990 : 160).

Même lorsque le langage ne se limite plus à sa fonction originelle de communication, mais qu'il transmue en magie, il reste qu'il revêt le plus souvent une dimension didactique, comme le laisse apparaître les propos de Léopold Sédar Senghor. On sait que celui-ci a passé son enfance entre Djilor Djijack et Joal en pays *seereer* du *Siin*, dans un milieu plein de mysticisme, niché entre les eaux marines de l'Atlantique, avec ses ramifications dans le delta du Sine-Saloum, les marécages et les forêts, où foisonnent des esprits surnaturels protecteurs des hommes. Ces esprits

leur parlent directement, écoutent leurs paroles-prières et les exaucent. Le mythe de la parole-magie des Morts, tel que Senghor ne cesse de l'évoquer dans ses œuvres, se retrouve aussi, avec une prégnance encore plus prononcée, chez le poète Birago Diop. Au-delà des Morts et des animaux, ce dernier prête même aux choses comme le Feu, l'Eau, le Vent, le Tison, le Buisson, les Herbes, le Rocher, etc. un langage magique auquel il nous invite à porter une attention de plus que celle que nous portons au langage ordinaire des êtres humains :

« Écoute plus souvent
Les choses que les Êtres
La voix du Feu s'entend
Entends la Voix de l'Eau
Écoute dans le Vent.
Le Buisson en sanglots :
C'est le Souffle des Ancêtres morts,
Qui ne sont pas partis ·
Qui ne sont pas sous Terre
Qui ne sont pas morts (Diop, 1960 : 65).

Le langage-magie des Morts, des animaux et même des choses, loin de vider la dimension didactique du message encodé, la conserve, sinon la vise comme finalité essentielle. Cette finalité didactique de la parole-magie est surtout attestée par les messages livrés par les *saltigi* (devins) *seereer* lors des *xoy*. Le *xoy*, qui signifie littéralement *appel* en langue *seereer*, est une sorte de cérémonie rituelle lors de laquelle les *saltigi*, maîtres de la science divinatoire, se rencontraient autrefois à la demande du roi du *Siin* en personne, dans le but de protéger le royaume et les populations d'un mal éventuel. Il était l'occasion pour les savants *saltigi seereer* de prédire l'avenir par leurs rêves prémonitoires, de faire tomber la pluie au moyen de leur science magique après une longue sécheresse, ou encore de neutraliser les agissements nocturnes et néfastes des *naq* (sorciers anthropophages) sur les personnes ordinaires, etc. Dans une étude portant sur *Le surnaturel et le merveilleux dans les récits seereer*, Abdoulaye Dione rapporte les propos du vieux Issa Faye du village de *Jurup Njoojon*, situé à une dizaine de kilomètres de Fatick, qui affirme avoir été témoin oculaire du *xoy* de *Juumel*, tenu en 1956, lors duquel le *saltigi Mbuug Tening*¹⁹, par sa parole magique, ordonna à la pluie de tomber séante tenante.

¹⁹. Nos investigations sur le personnage quasi-mythique du *saltigi Mbuug Tening* renseignent toutefois qu'il habitait non pas la localité de *Jurup Njoojon*, mais celle voisine de *Fayiiil*, située sur la rive du bras de mer du *Siin*, et qu'il a vécu à une époque beaucoup plus lointaine que celle rapportée dans le récit du vieux Issa Faye. Cette version nous a été en particulier rapportée par Abdoul Aziz Ndong de *Jurup Ndoudour*.

C'était à la suite d'une longue sécheresse. Le chef de canton de *Ngoye* d'alors, *Maahawa Juuf*, demanda aux *saltigi* présents à *Juumel* de mettre un terme à la sécheresse avant de quitter les lieux. Les *saltigi* des localités de *Jurup Njoojon*, de *Faoy*, de *Ngoye*, de *Lul Seeseen*, de *Joof Yoor* et de *Jilaas*, promirent respectivement qu'il va pleuvoir le vendredi, le lundi, le mardi²⁰, le samedi, et le dimanche. Dès qu'ils finirent de parler, *Mbuug Tening* se leva, planta sa lance (*a salma*) sur le sol, s'appuya dessus et leur dit :

« Vous tous devins, vous avaient choisi des jours, en affirmant : il va pleuvoir, il va pleuvoir, il va pleuvoir...
Eh Camarades ! J'ai failli annoncer le grondement du tonnerre : Que le tonnerre gronde !
Ainsi, le tonnerre résonna partout. Il ordonna ensuite :
Aca²¹, qu'il pleuve donc !
Alors une grande pluie s'abattit, avec beaucoup de vent : « riididididi²² »
(Dione, 2005 : 102-104).

Dans ce récit retraçant un fait réel, la parole du savant *saltigi Mbuug Tening* transcende la dimension magique en devant « parole épique » (Dieng, 2008 : 281), d'autant plus que ses effets immédiats et salvateurs se sont produits dans un contexte marqué par une dure sécheresse qu'il fallait faire cesser au plus vite. On voit là qu'en prenant la mesure des choses, simplement par sa parole-magie, le *saltigi* se fait héros, des plus glorieux. Les récits réels mettant en scène de savants *saltigi seereer* du *Siin* des traditions ancestrales ayant fait tomber la pluie suite à une sécheresse prolongée ou une longue pause de la pluie en plein hivernage sont légion. Il nous est donc impossible de les relater tous dans ce petit texte. Toutefois, la réputation en la matière de *Jomaay Tine*, un très savant *saltigi* du village de *mbadat* dans la commune de Patar Sine (département de Fatick) impose à s'arrêter un peu sur le héros légendaire des *xoy* de *faak ngawul* (le baobab des griots). Lorsque la pluie se faisait intensément désirer dans le village de *mbadat* et environs, en refusant d'inaugurer l'hivernage ou de faire mûrir le mil pour avoir tardé à mettre fin à sa très longue trêve atterrante, tous les pensées et les espoirs s'orientaient vers le *xoy* de *faak ngawul*, en particulier vers le grand *saltigi Jomaay Tine*, la « star » de cet évènement ordinaire pour le public, mais sacrément étrange que personne n'avait envie de rater au point de se le faire raconter. Le rendez-vous de *faak ngawul* devenait un impératif pressant que

²⁰. Le *saltigi* de *Jilaas* avait confirmé la prédiction de son homologue de *Ngoye*, qu'il pleuvra le mardi.

²¹. Interjection *seereer* mais aussi *wolof* qui exprime l'injonction.

²². Onomatopée qui dénote ici la violence et l'abondance de la pluie.

Jomaay Tine, le *Jogomaay*²³ mettait à profit pour faire agir sa salvatrice « science de la pluie ». Après que le griot *Diaga faal Samb* ait guidé le rituel de la libation au pied de *faak ngawul*, l'arbre magique qui, seul avait autorité à abriter cet important rendez-vous, les tams-tams résonnaient bruyamment à un rythme retentissant. Ils reprenaient avec une harmonie prenante ce refrain que les chanteurs entonnaient à la gloire de *Jomaay Tine* pour l'inviter à réaliser le miracle tant attendu :

Jogomaay Tinoo lam le Kumba
Baa fel na a roog xan pood ke mboor !
Oh ! Jogomaay Tine, le grand tambour de Kumba
S'il plaît à Dieu, le mil mûrira bel et bien !

Le héros de *faak ngawul*, sur lequel tous les yeux sont rivés à cet instant précis, s'avance alors vers le milieu du cercle formé par les spectateurs avides de miracles, plante sur le sol sa lance magique et, tel un souverain tout-puissant, ordonne au tonnerre de gronder, puis à la pluie de tomber sans délai ! L'un puis l'autre lui obéissent incontinent, parce le *jogomaay* de *mbadat* est investi par les siens de la mission de faire mûrir le mil²⁴ au moyen de sa magie qui transcende le domaine de l'ordinaire. Quel immense pouvoir que celui d'ordonner au ciel, d'un ordre si autoritaire, si souverain au point de friser l'insolence, de libérer immédiatement ses gouttes d'eau tant attendues par les populations paysannes *seereer* désespérées, et qu'il se précipite de s'exécuter poliment, comme par peur de se faire punir par on ne sait quelle prodigieuse puissance supérieure ! Si l'ordre que *Jomaay Tine* faisait à la pluie de tomber ne se renouvelait pas, l'on aurait raison d'invoquer un simple heureux hasard, une circonstance fortuite ayant poussé la pluie à agir d'elle-même. Mais qu'il se permette de réitérer cet ordre pendant un grand nombre d'années, sans que la pluie ne puisse une seule fois se soustraire à l'autorité du *saltigi* de *mbadatt* et surseoir ainsi à sa docilité envers lui, relève d'un pouvoir magique d'un autre type. Omnipotence d'un savant *saltigi* ou simple bienveillance d'une pluie prête à porter secours à quelques paysans en proie au désespoir et qui implorent son aide ? Il est difficile de dire avec exactitude ce dont il s'agit entre ces deux ordres de phénomènes. Faudrait-il peut-être en appeler à la pluie elle-même pour lui demander de justifier les raisons de sa fidélité aux sollicitations, sinon aux ordres souverains de *Jomaay Tine*, à moins que ce dernier ne nous révèle lui-même les secrets de son

²³ . À l'instar du *Jaraf*, du *Farba* ou encore du *Lamaan* (propriétaire terrien), le *Jogomaay* était chez les *Seereer* du *Siin* un titre honorifique tenant de la noblesse locale.

²⁴ . Le mil est la principale céréale vivrière cultivée par les *Seereer* du *Siin*. Il est leur base alimentaire traditionnelle : tous leurs trois repas journaliers (petit déjeuner, déjeuner et dîner) étaient traditionnellement préparés à base de mil.

pouvoir exceptionnel de se faire comme seigneur incontesté du tonnerre et de la pluie.

D'autres miracles encore plus ahurissants étaient autrefois accomplis par des savants *saltigi seereer* du *Siin* pour sauver les populations d'un hivernage non pluvieux pouvant causer une tragique famine dans le terroir. Parmi les nombreux savants *saltigi seereer* du *Siin* qui auraient le don de faire tomber la pluie, nous pouvons mentionner le légendaire *Laba Jeen Ngom* de *foof Puupuy* dans le Diakhao, *Siga Pasik* de *Ngoye Ndofoogoor*, le héros du *xoy* de *Pecca kaa* ou encore *Yedum* de *Ngoye Poofin*. *Laba Jeen Ngom* et *Yendum* auraient en particulier le pouvoir de faire tomber la pluie, même après leur mort, à l'image de *Jogo Mosaan* du village de *Ndudoox* dans le *Ñaawuul* et de bien d'autres mystiques *saltigi seereer* du *Siin*. Le savant *saltigi Jogo Mosaan* avait fait aux populations du village cette extraordinaire révélation : « Toutes les fois que la pluie viendra à vous manquer après ma mort, venez prier sur ma tombe. Je vous garantis que c'est sous une pluie torrentielle que vous quitterez ma tombe ». Les populations de *Ndudoox* témoignent que cette salvatrice prédiction de *Jogo Mosaan* s'est toujours avérée toutes les fois qu'elle a été mise à l'épreuve. Massamba Faye dudit village nous affirme que la dernière fois que les populations étaient allées solliciter la pluie auprès de la tombe de *Jogo Mosaan*, à succès, cela fait moins de cinq ans²⁵. Chez les *Seereer* du Sénégal, entre la parole autorisée et la pluie, il y a toute magie, une science occulte dont les savants *saltigi* qui en étaient porteurs usaient à leur guise pour sauver les siens d'un hivernage catastrophique.

Ce qu'il ne faut cependant pas perdre de vue dans ces prodiges que réalisaient les *saltigi seereer* du *Siin* de faire tomber la pluie, même plusieurs années après leur mort, c'est qu'ils ne le faisaient jamais par orgueil ou par insolence envers la Ciel, mais seulement par nécessité. À notre connaissance, aucun *saltigi seereer*, si savant soit-il, ne s'est jamais plu, dans son infatuation, son insolence, à donner l'ordre à la pluie de tomber en pleine saison sèche, ni même quand elle tombe régulièrement sans aucune rupture prolongée en plein hivernage. L'importance de la pluie pour les paysans *seereer* est telle qu'elle est comme sacrée parce sacralisée. Elle est signe d'abondance, de plénitude, de paix et de bonheur. Elle est de bon augure : sa survenue présage d'un succès certain devant une situation, même désespérée. Les *Seereer* d'autrefois respectaient la pluie, la révéraient comme ils le font de leurs dieux bienfaiteurs, les *Pangol*. N'est-ce pas de ces derniers, ancêtres bienfaisants

²⁵ . Il faut reconnaître que les situations de sécheresse prolongée nécessitant des prières dans les *xoy* ou au pied des arbres magiques pour solliciter la pluie sont relativement rares dans la zone du centre-ouest, qui est souvent assez bien arrosée en pluie pendant l'hivernage.

réincarnés en puissances protectrices invisibles que la majorité des *saltigi seereer* tenait en partie ce puissant pouvoir de faire tomber la pluie ?

Les *saltigi seereer* se donnent aussi en spectacle pendant le *xoy* pour transmettre d'importants savoirs magiques dans tous les domaines de la vie. À l'occasion du *xoy* de *Yungar* qui se tient chaque année, sur plusieurs jours, à l'approche de l'hivernage, à Fimela dans la région de Fatick²⁶, les *saltigi* consacrent une journée entière durant laquelle ils vont livrer gratuitement au public des secrets sur la protection contre le mauvais sort, des recettes susceptibles de favoriser la réussite socioprofessionnelle, sur la phytothérapie, etc. Au chapitre de cette dernière, il faut savoir que la plupart des guérisseurs traditionnels *seereer*, du nombre desquels figurent les *saltigi*, sont initiés aux secrets des plantes par les *Pangool* (Sène, 2016). Dans la plupart des cas, c'est pendant le sommeil qu'ils les leur insufflent, sous forme de rêve, au truchement de la parole. Il s'agit-là d'une forme de cognition particulière du langage-magie des *Pangool* qui n'est cependant pas à la portée des profanes. Ce privilège est réservé aux initiés seuls, qui peuvent néanmoins en transmettre une partie aux autres.

Pour guérir les maladies, exorciser le mauvais sort, les *saltigi*, les *madag* et autres guérisseurs traditionnels *seereer* prononcent des formules cryptées dont eux seuls ont le secret. Certains d'entre eux, dans leurs séances divinatoires, parlent directement, à haute voix, aux esprits surnaturels (les *Pangool*, les djinns, les *kuus*, etc.). Ils leur communiquent les questions que leur posent leurs clients, leur soumettent les soucis et souhaits de ces derniers, se contentant seulement de rapporter les réponses. Le rebouteux *seereer* El Hadj Ngor Sarr du village de Daga Daoud dans le *Saalum*, célèbre à travers le *Siin* dont il est originaire, soigne efficacement ses patients, simplement en psalmodiant des litanies secrètes accompagnées de quelques caresses sur la partie affectée du corps. Pour se prémunir d'un potentiel mal mystique pouvant les frapper pendant la nuit, période privilégiée où les mauvais esprits perpètrent le plus leurs forfaits, des formules magiques sont fortement recommandées avant le sommeil. Amade Faye en évoque plusieurs types à réciter parmi lesquels cette prière-protection :

« Njeeć ne o xaay a mudkaa
« O xu waagna rok ndeer njeeć fa a mund
Fat o waag na mi tig
O xu waageerna rok ndeer njeeć ta a mud
Ba waag na mi tig ».

²⁶. Le *xoy* qui se tient chaque année au Centre Expérimental de Médecine Traditionnelle (CEMETRA) de Fatick, communément appelé Centre *Malango*, organe de l'ONG internationale PROMETRA (Promotion de la Médecine Traditionnelle), est le plus solennel et le plus célèbre en pays *Seereer*.

« Le soleil, là-bas est en train de se coucher
Quiconque peut empêcher le soleil de se coucher,
Qu'il puisse attenter à ma vie !
Celui qui ne peut pas empêcher le soleil de se coucher
Qu'il ne puisse rien réussir contre moi ! » Faye (1977 : 240)

Il reste maintenant à montrer que la dimension magique du langage, laquelle comporte souvent une vertu cognitive, se révèle aussi à travers le langage des animaux, et même des végétaux. Dans la conception des *Seereer*, les animaux, les arbres, bref, tous les êtres se parlent entre eux et sont capables de communiquer avec les initiés. Pour le cas spécifique des animaux, il faut dire que leur langage, mystérieux, codé, est imperceptible au commun des mortels. Seuls les maîtres de la science mystique sont capables de le percevoir :

« la spécificité de ce langage animal est qu'il n'est pas accessible à tout le monde. En d'autres termes, les animaux possèdent un langage crypté que l'homme ordinaire ne peut pas interpréter. Dans le monde *seereer*, il existe une forte imbrication des animaux dans le monde surnaturel » (Dione, 2005 : 193).

Les animaux seraient même à même de transmettre aux hommes des formules magiques leur permettant de se protéger contre les esprits maléfiques opérant la nuit, voire d'être soudainement invisibles par eux, comme par miracle. Amade Faye nous invite à percevoir cette fonction thaumaturgique du langage chez les *Seereer* du *Siin*, inspiré de celui des animaux savants, prolongement logique de la fonction magique. Il rapporte que

« certains propos, langage emprunté aux animaux, sont purement descriptifs et difficilement déchiffrables, sinon même intraduisibles, offrant l'exemple de ce qu'on a appelé des hiéroglyphes parlés. L'homme en déplacement, dans les solitudes des chemins hantés, manifeste son souci de se protéger, d'être invisible, en recourant au *cat*²⁷ de la perdrix, stratagème qui permet à l'oiseau de disparaître subitement de la vue des chasseurs.

Sukuyum yam yam yaa
Melmel meless²⁸ » (Faye, Idem : 241).

²⁷. Pouvoir magique hypnotique utilisé par les hommes et par les animaux pour envoûter leurs ennemis ou leurs proies.

²⁸. Selon l'auteur, cette formule magique attribuée à la perdrix pour être invisible aux chasseurs qui la pourchassent ne signifie littéralement rien en *seereer*. Ce n'est tout simplement pas un langage proprement humain, mais animal et donc, par nature, inintelligible. C'est une simple formule onomatopéique qui, comme chez les *Wolof* (je fais allusion ici précisément à

Chez les *Seereer*, comme chez leurs cousins *Peulh* du Sénégal, qui sont tous les deux connus pour être de grands éleveurs vivant majoritairement en milieu rural, l'hypothèse de l'existence d'un langage mystique des animaux qu'ils côtoient au quotidien est attestée. Chez ces deux entités ethniques, il est déconseillé aux pâtres qui veillent sur les troupeaux de vaches pendant la nuit d'entrer soudainement dans le troupeau à des heures creuses sans manifester un signal pour avertir les vaches. Le risque de les surprendre en train de discuter secrètement entre elles est réel et la crainte de réveiller la colère des bovidés qui pourraient réagir immédiatement en guise de représailles est à redouter. Le risque est encore plus grand de se faire sanctionner par les vaches dépourvues de cornes que les *Seereer* appellent *diik*, car ces dernières sont considérées comme étant les plus douées de pouvoirs magiques. Mais dans la mesure où seules les personnes ayant quelques pouvoirs mystiques peuvent entendre les propos que se tiennent les vaches, il va sans dire que ce risque n'est réel que pour cette catégorie étrange de personnes. La question qu'il importe de se poser relativement au langage des animaux est celle de savoir dans quelle langue ils parlent. À ce propos, nous sommes allés recueillir l'expertise d'un savant guérisseur *peulh* et par ailleurs grand éleveur de bovins, Samba Ba, résident au quartier périphérique des Émetteurs dans la commune de Fatick, qui nous explique ceci : « si les vaches appartiennent à un éleveur *seereer*, alors elles vont parler *seereer*. Si elles appartiennent à un éleveur *peulh*, elles se parlent en langue *peulh*, et ainsi de suite ».

Le même savant Samba Ba nous révèle par ailleurs que plus d'une fois, il a eu à surprendre pendant la nuit ses propres vaches en train de se parler. Notre curiosité nous a poussés à poser à notre informateur une autre question, relative au contenu des paroles que peuvent bien se dire des vaches dans leurs discussions intimes nocturnes. Sa réponse fut qu'elles discutent sur toutes choses leur concernant, comme par exemple ce que les unes et les autres ont eu à faire dans la journée. Il nous révèle avoir surpris une de ses vaches en train de réprimander la vache qui, dans la journée, servait de guide aux autres, en lui disant ceci : « Mais toi, pourquoi t'es-tu permis de te mettre à la tête du peloton durant toute la journée pour nous mener vers des endroits où il n'y même pas assez de fourrage ? À cause de toi, nous n'avons pas suffisamment mangé aujourd'hui. Désormais, tu ne vas plus nous guider vers les sources de nourriture et les points d'eau ».

La même dimension magique immanente au langage animal n'est pas moins caractéristique du langage des plantes. Beaucoup de botanistes autorisés ont en effet

l'expression *Melmele meless*) dont la langue est très apparentée à celle des *Seereer*, évoque une disparition subite et quasi mystérieuse.

confirmé l'idée curieuse qu'en plus de leurs innombrables vertus naturelles (production d'ombre, fertilisation du sol, absorption du gaz carbonique qu'expire l'homme, dégagement de l'oxygène, vertus nutritives et thérapeutiques), les plantes possèdent un langage (Pelt, 1996 : 239 ; Palaiseul : 1995 : 31). Il y a seulement que la faculté de percevoir le langage des plantes, tout comme celui des animaux, ne serait pas à la portée du premier venu. Ce privilège ne va qu'aux magiciens informés dont la plupart sont des guérisseurs traditionnels, soit par leurs propres pouvoirs mystiques, soit par l'intermédiaire des savants et bienfaisants *Pangool*. La plupart des phytothérapeutes *seereer* auxquels nous nous sommes confiés à propos de cette question peu ordinaire nous ont révélés qu'avant de couper les racines, l'écorce ou les feuilles des arbres à des fins curatives, ils commencent d'abord par leur demander secrètement l'autorisation de prélever une partie de leur corps. Sans le strict respect de ce rituel qui ressemble fort bien à celui consacré aux *Pangool*, où s'invite toujours la parole-prière sacrée, la cure escomptée avec une partie du corps de l'arbre (écorce, feuilles, racines) risque d'être un simple cautère sur une jambe de bois. Bien des cas se sont en effet produits en milieu *seereer*, et certainement ailleurs, où des plantes magiques ont refusé de guérir des maladies pour lesquelles on a prélevé leurs racines, leur écorce ou leurs feuilles, pour seul motif que ceux qui les ont prélevées n'ont pas pris la précaution de sacrifier au préalable à ce rituel, le plus souvent par méconnaissance.

Cette science *seereer* des plantes nous renseigne sur un autre fait fondamental peu remarqué, à savoir que les arbres auraient des noms de famille, comme les personnes, dont l'invocation est nécessaire à leur utilisation à des fins thérapeutiques. D'après ce que savent les magiciens *seereer*, le moyen le plus simple et le plus efficace pour envoûter une personne en lui jetant un mauvais sort ou, au contraire, pour lui garantir mystiquement une faveur quelconque qu'il n'aurait jamais pu obtenir autrement, c'est de connaître son prénom et nom et/ou celui d'un de ses parents. La connaissance des deux à la fois serait encore mieux. Il apparaît donc que les noms des choses et des personnes ne font pas seulement qu'« enseigner », ainsi que le confiait *Cratyle* à Socrate. Ils ont quelque chose de mystique, de mystérieux même, comme le montre aussi, chez les *Seereer*, le refus du prénom à la naissance (*fañ gon*) par l'enfant. Ce fait, certes, de plus en plus rare, se produit tout de même, et, à l'occasion, oblige ses parents à devoir changer son prénom, en lui donnant le plus souvent celui d'un de ses ancêtres, sans quoi l'enfant sera toujours pleurnichard, maladif, refuse parfois de manger et maigrit lamentablement, avec une forte probabilité de mourir prématurément. Les prénoms des personnes comportent curieusement une dimension mystique dont la connaissance et la prise en compte sont essentielles en pays *seereer*.

Conclusion

Les usages sociaux du langage, chez les *Seereer* du Sénégal, sont multiples. Mis à part sa fonction de communication, le langage fait office de cognition. Les connaissances sociales et les valeurs morales se transmettaient de génération en génération par le biais de la parole. Les apophtegmes, les proverbes, les dictons, les contes ainsi que l'initiation traditionnelle occupaient une place centrale dans ce processus de cognition sociale. Seulement, en pays *seereer*, le langage s'assimile souvent à la magie, comme à l'occasion du culte rendu aux *Pangool* protecteurs, ou lorsqu'il s'agit de décoder le langage mystérieux prêté aux animaux et aux plantes porteuses de remèdes thérapeutiques avérées. Avec les *saltigi*, devins avisés, maîtres de la science mystique, qui se révèlent principalement au public lors des *xoy*, la parole se fait aussi magie pour prédire, par l'entremise des rêves prémonitoires, les événements heureux ou malheureux, exorciser le mal, faire tomber la pluie en période de dure sécheresse, etc. Ce qu'il y a d'essentiel à retenir de cette étude, c'est la prégnance de la dimension cognitive du langage chez les *Seereer*, même lorsque celui-ci transcende l'ordinaire pour se mettre au service de la magie. Malheureusement, le pas qu'a définitivement pris l'écriture sur l'oralité, surtout dans le contexte de la modernité contemporaine et ses effets corrosifs sur la tradition, est pour une part responsable du processus d'abolition progressive des précieux savoirs tenant de l'oralité.

Bibliographie

- AUGERON M., BONNIFAIT F., FAYE A., NDIAYE A R., (dir.), 2016, *Voyages en pays seereer. Le Sine-Saloum (Sénégal), des patrimoines en partage*, La Crèche (France), Geste éditions, 316 p.
- BAYLON C., MIGNOT X., 2000, *Initiation à la sémantique du langage*, Paris, Nathan/HER, 255 p.
- BECKER C., FAYE W C., 1983, L'anthroponymie sereer : les prénoms et les surnoms, Kaolack, 129 p.
- BOURDIEU P. 1982, Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard, 238 p.
- BRENOT P. (dir.), 1989, *Langages. De la cellule à l'homme*, Paris, L'Harmattan, 223 p.
- BRUN J. 1985, *L'homme et le langage*, Paris, PUF, 256 p.

- BRUZZONE V T., 2011, La royauté de la mer à Fadiouth. Aspects de la religion traditionnelle seereer (Sénégal), Paris, L'Harmattan/IFAN, 330 p.
- CAUVIN J., 1980a, *Comprendre les contes*, Paris, Éditions Saint-Paul, Classiques africaines, 101 p.
- CAUVIN J., 1980b, *Comprendre la parole traditionnelle*, Paris, Éditions Saint-Paul, Classiques africaines, 88 p.
- DELBECQUE N., 2006, Linguistique cognitive. Comprendre comment fonctionne le langage, Bruxelles, De Boeck/Duculot, 404 p.
- DIAGNE M., 2005, Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire, Paris, Karthala, 600 p.
- DIENG B., 2008, Société wolof et discours du pouvoir. Analyse des récits épiques du Kajoor, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 378 p.
- DIONE S., 2004, L'appel du ndut ou l'initiation des garçons seereer, Dakar, IFAN/Enda Tiers-Monde.
- DIONE A., 2005, *Le surnaturel et le merveilleux dans les récits seereer*, mémoire de maîtrise, département de Lettres Modernes, université Cheikh Anta Diop de Dakar, 246 p.
- DOSSOU F., 1994, « Écriture et Oralité dans la transmission du savoir », in *Les savoirs endogènes*, HOUNTONDI P J. (dir.), Paris, Karthala/Codesria, pp 283-312.
- DUPIRE, 1994, Sagesse seereer. Essais sur la pensée seereer ndut, Paris, Karthala, 174 p.
- DUPIRE M., 1999, « Divination et pouvoir local. Variations sénégalaises. Le saltigi seereer », *Gradhiva*, n° 25, pp 45-62.
- FANTOU É. 1987, Textes et documents sur le langage. Tome 2. Anthropologie littéraire de l'Antiquité au XVIIème siècle, Paris, Ellipses, 315 p.
- FARAGO F., 1999, *Le langage*, Paris, Armand Coli/HER, 190 p.
- FAYE A. 1977, Le thème de la mort dans la littérature seereer, Dakar, NEAS, 311 p.
- FAYE A., 2002, « La beauté seereer : du modèle mythique au modèle poétique », in *Éthiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 68, pp 1-16.
- FAYE S., 1982, La spécificité sérère, *Note librairie*, n° 81, octobre-décembre, pp 24-30.
- FÉDRY J., 2010, *Anthropologie de la parole en Afrique*, Paris, Karthala, 357 p.
- GANAY S., 1984, « Toponymie et anthroponymie », in *Onomastica. Revue internationale de toponymie et d'anthroponymie*, n° 2, pp 145-146.

- GOLDSTEIN K., 1969, « L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage », in *Essai sur le langage*, trad. G. Bianquis, Paris, Éd. Minit.
- GRAVRAND H., 1960, « Rites d'initiation et vie en société chez les Sereer du Sénégal », in *Afrique-Documents*, n° 52, juillet-août, pp 129-144.
- GRAVRAND H., 1983, *La civilisation sereer. Cossaan. Les origines*, Dakar, NEA, 361 p.
- GRAVRAND H., 1990, *La civilisation sereer. Pangol. Le génie religieux sereer*, Dakar, NEAS, 473 p.
- HOBBES T., 1651, *Léviathan*, Sirey, trad. Tricaud, 1971.
- HOUIS M., 1971, *Anthropologie linguistique de l'Afrique*, Paris, PUF, 232 p.
- JACOB J., 1990, *Anthropologie du langage. Construction et symbolisation*, Pierre Mardaga éditeur, 260 p.
- KOUNA M., 1978, « Le langage du saltigué », in *Demb ak Tey*, Dakar, cahier du mythe, n° 4 et 5, pp 21-27.
- LEGUY C., 2001, *Le proverbe chez les Bwa du Mali. Parole africaine en situation d'énonciation*, Paris, Karthala, 323 p.
- MBA E M M., 2008, « Prolégomènes méthodologiques à l'étude épistémologique des savoirs traditionnels africains », in *Éthiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 80, 1^{er} semestre, pp 172-199.
- NDAW A., 1997, *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, Les Nouvelles Éditions du Sénégal, 307 p.
- NDIAYE R. A., 1981, *La notion de parole chez les Sereer (Sénégal)*, thèse de doctorat de troisième cycle, université Paris III, Sorbonne nouvelle.
- NDIAYE R. A., 1982, « La parole chez les Sereer », *Note librairie*, n° 81, octobre-décembre, pp 19-23.
- NDIAYE R. A., 1985, « Littérature orale et structuration sociopolitique en pays sereer », *Éthiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 42, 3^{ème} trimestre.
- PAVEAU A-M., SARFATI G-É., 2003, *Les grandes théories de la linguistique*, Paris, Armand Colin/VUEF, 256 p.
- Platon, *Cratyle*, in *Œuvres complètes*, Tome 1, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la pléiade », trad. Robin, 1950.
- PALAISEUL J., 1995, *Nos grands-mères savaient. Les vérités sur les plantes et la vie naturelle*. Paris, Éditions Robert Laffont, SA, 422 p.
- PELT J-M., 1996, *Les langages secrets de la nature*, Paris, Fayard, 1996, 249 p.
- RICCEUR P., 1969, *Le conflits des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil.

- SENGHOR L S., 1964, *Œuvre poétique*, Paris, Seuil, Nouvelle édition 1990, 437 p.
- SÈNE D., 2006, La socialisation par les groupes de pairs en milieu seereer. L'exemple du village de Toucar dans le département de Fatick, Mémoire de DEA de Sociologie, Université Gaston Berger de Saint-Louis, 75 p.
- SÈNE D., 2016, « Du triomphe de la pharmacopée traditionnelle à la thérapeutique des *Pangool* protecteurs en pays *seereer* du *Siin* », In *Siin* », In AUGERON M., BONNIFAIT F., FAYE A., NDIAYE A R., (dir.), *Voyages en pays seereer. Le Sine-Saloum (Sénégal), des patrimoines en partage*, La Crèche (France), Geste éditions, pp 300-304.
- SÈNE D., « Du succès de la phytothérapie dans les soins sanitaires chez les *Seereer* du *Siin* », Communication présentée au colloque international et interdisciplinaire organisé par le laboratoire UMI 3189 « Environnement, Santé, Sociétés » de la Faculté des Sciences et Techniques de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar du 10 au 12 décembre 2013 sur « *Biodiversité végétale et ressources thérapeutiques dans le Sahel* ».
- SYLLA A. 1994, *La philosophie morale des Wolof*, Dakar, IFAN, 219 p.
- THIAW I L., 2005, *La Femme seereer (Sénégal)*, Paris, L'Harmattan, 282 p.