

# LE SYNCRÉTISME RELIGIEUX DANS LA LITTÉRATURE SAINT-LOUISIENNE : L'EXEMPLE DE *POUR LE SANG DU MORTIER* (2001) D'AMINA SOW MBAYE

Ndèye Astou Gueye  
Enseignante-chercheuse  
FASTEF/UCAD

## RÉSUMÉ

La religion, qui détermine les rapports de l'homme avec le divin, demeure un phénomène complexe. Constituée de dogmes, de croyances et de pratiques culturelles, elle occupe une place privilégiée dans les sociétés humaines. À travers ces pages, nous analyserons le syncrétisme religieux dans *Pour le sang du mortier* en nous appuyant sur la narratologie et en insistant sur les rites de départ et les rites relatifs aux funérailles et au culte rendu à la divinité.

**Mots-clés** : Littérature, religion, rites, roman, Saint-Louis, Sénégal, syncrétisme.

## ABSTRACT

Religion, that determines man's relationship with the divine, remains a complex phenomenon. Made up of dogmas, beliefs and worship practices it takes an outstanding place in human societies. Through these pages, we will analyze religions syncretism in *For the blood of the mortar* by basing our study on the storytelling method and by putting emphasis on beginning rites and rites linked to funerals and to divinity cult.

**Key-words**: Literature, religion, rites, novel, Saint-Louis, Senegal, syncretism.

## INTRODUCTION

Conçue, le plus souvent, comme un ensemble de croyances et de pratiques spécifiques à un groupe social donné, la religion est, cependant, un terme polysémique à plusieurs contenus. Ainsi, le dictionnaire, *Le Robert pour tous* définit, d'une part, la religion en ces termes : « Reconnaissance par l'être humain d'un principe supérieur de qui dépend sa destinée » ; d'autre part, il en donne la définition suivante : « Système de croyances et de pratiques propres à un groupe social ». Dans son *Petit traité de la vraie religion*, Guy Ménard propose de définir la religion comme « la gestion du sacré » (1995 : 960).

Par ailleurs, le syncrétisme religieux est défini comme la « combinaison de doctrines, de systèmes initialement incompatibles » (1995 : 1081) ; autrement dit, c'est la mise en commun, l'association de doctrines différentes. Mais, il faut souligner qu'aujourd'hui, le sens premier et religieux que nous donnent

les dictionnaires de langue française est la fusion de différents cultes ou de doctrines religieuses. Comment le syncrétisme religieux se manifeste-t-il dans *Pour le sang du mortier* (2001) ? Quelles sont ses différentes formes de manifestations ? Cela d'autant plus que l'histoire de nos sociétés est jalonnée par des rencontres au cours desquelles des civilisations, aussi nombreuses que diverses, se sont croisées créant ainsi des influences réciproques de toutes sortes.

Ainsi, pour atteindre notre objectif, nous avons choisi comme corpus le roman intitulé *Pour le sang du mortier*. Cet ouvrage nous semble assez représentatif pour examiner les manifestations du syncrétisme religieux dans la société saint-louisienne et au-delà dans la société sénégalaise. Voilà les éléments qui vont être analysés : les rites de départ, les rites relatifs aux funérailles et ceux relevant du culte rendu à la divinité. C'est au travers principalement de ces rites que nous allons examiner le syncrétisme religieux dans *Pour le sang du mortier*.

Pour ce faire, nous nous appuyerons sur la narratologie. La réflexion va s'articuler autour de deux parties. La première sera consacrée aux rites de départ. Quant à la seconde, elle analysera les rites relatifs aux funérailles et au culte rendu à la divinité.

## 1. LES RITES DE DÉPART

Qu'est-ce- qu'un rite<sup>1</sup> ? Le *Dictionnaire encyclopédique* (1980 : 1112) en donne la définition suivante : « Ensemble des règles qui régissent la pratique d'un culte particulier ». Les rites sont de plusieurs types, mais cette partie de notre étude s'intéresse aux rites de départ dans l'univers social saint-louisien. Aussi, est-il nécessaire de rappeler que située dans le Nord-ouest du Sénégal, au point où se rejoignent le Sahara, l'Atlantique et le Soudan occidental, Saint-Louis est un lieu de rencontres.

D'abord, ville-comptoir à l'époque des compagnies commerciales, puis capitale des possessions françaises constitutives de l'A.O.F. (Afrique Occidentale Française) en 1895, chef-lieu du Sénégal et de la Mauritanie, Saint-Louis connaît une histoire rayonnante. Ensuite, ville-carrefour, point de rencontres entre l'Afrique noire et l'Europe, mais également entre les différents pays africains qui composent cette entité ; elle est ouverte à de nombreuses influences qu'elle parvient à conjuguer harmonieusement. C'est, sans doute, ce qui justifie qu'elle soit une ville qui, historiquement, est religieusement chargée.

Saint-Louis, a, en effet, su recevoir et intégrer des formes d'expression religieuses différentes. Du reste, il est nécessaire de signaler que cette ville a été une contrée polythéiste où les habitants vouaient un culte aux esprits, à des génies à l'exemple de Mame Coumba Bang : « Selon les notables et autorités coutumières, ce génie de l'eau circule le jour et la nuit pour surveiller son fief (le fleuve et la mer), sa ville et ses habitants ». (2004 : 30). De la même manière, le « *Kooma* », une pratique culturelle bambara « voisin du Kankourang de Mbour et de Sédhiou » (2004 : 54), avait lieu la nuit et servait à protéger la ville et ses habitants des esprits maléfiques. Tous ces éléments témoignent de la présence d'un terreau polythéiste constitué par les religions négro-africaines aux croyances et pratiques séculaires antérieures à l'islam et au christianisme, et cela va justifier, plus tard, la présence d'un syncrétisme religieux.

Des survivances, découlant de ce terreau polythéiste existent, encore aujourd'hui, à travers les rites de départ ; et cela bien que les populations saint-louisiennes soient devenues musulmanes ou chrétiennes. Ces

---

<sup>1</sup> Sur le rite voir :

ELIADE M., 1960, *Polarité du symbole*, Paris, Desclée de Brouwer.

ELIADE M., 1976, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard.

ELIADE M., 1985, *Possession, danse et thérapie*, Paris Sand.

SEGALEN M., 1998, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.

THOMAS L.-V., 1985, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.

TURNER R. W. V., 1972, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard.

rites de départ sont de plusieurs sortes. Ainsi, dans *Pour le sang du mortier*, le syncrétisme se décline sous la forme d'un mélange entre les traditions et croyances religieuses locales et l'islam.

Il y a les croyances et pratiques relatives au voyage : « Accorde-moi seulement une faveur : tu partiras lundi dans cinq jours et non mercredi ; si tu pars le lundi, sois certain que tu reviendras à la terre de tes ancêtres » (2001 : 16). Tels sont les propos que Yaye Marème tient à son fils El Hadj qui doit aller en Allemagne. C'est le personnage principal du récit. Il vit avec son épouse Mariam et leurs enfants à Saint-Louis dans un bonheur total, les propos ci-dessous confirment cet état de fait :

Mariam et El Hadj, mariés depuis quatorze mois s'aimaient d'amour tendre et menaient une vie simple et heureuse dans leur petite maison bleue achetée et "retapée" depuis peu par l'heureux papa ; car un gros garçon venait de leur naître trois mois auparavant. [...] Ria et Elou, ainsi se surnommaient-ils mutuellement, jouissaient ensemble de félicité pure dans toute l'insouciance de leurs dix-huit et vingt-cinq ans. (2001 : 9)

Le départ d'El Hadj pour l'Allemagne, une mission dans le cadre de son travail, sera à l'origine de problèmes. À partir de ce moment, il constitue l'élément modificateur du récit, au sujet duquel Brémond tient à apporter cette précision : « Pour que cette amorce de récit se développe, il faut que cet état évolue, que quelque chose advienne qui soit propre à le modifier » (1981 : 69). Ce voyage donne à la narration un regain de vitalité. Les événements, qui vont s'enchaîner au gré des péripéties, forment la dynamique de l'action.

C'est ainsi que Sidy va faire un sacrifice, pour que le voyage de son meilleur ami se fasse sous de bons auspices : « Dès les six coups, à cent mètres de la maison bleue, Sidy sauta de son lit, fit sa prière de *Subh* et immola son gros mouton blanc pour que les mânes des ancêtres gardassent son ami jusqu'à son retour au bercail » (2001 : 22). Ici, nous avons une illustration parfaite du syncrétisme religieux avec Sidy qui, dans un premier moment, fait sa prière du "Subh", respectant ainsi un des cinq piliers de l'islam, et, dans un second moment, immole un « gros mouton blanc » en guise de sacrifice rituel pour les "mânes des ancêtres". On le voit : les survivances païennes ne disparaissent pas, bien au contraire. Elles font corps avec l'islam, d'où l'appellation d'"Islam noir" (1952 : 178-181) donné au résultat de cette synthèse.

Avant de quitter la maison familiale, El Hadj « arracha de la manche de son vieux caftan trois bandes qu'il attachait autour du poignet de chaque enfant » (2001 : 23), cela pour que les enfants ne soient pas affectés par le départ de leur père. Il est également déconseillé à son épouse, Mariam, de l'accompagner car, « selon une superstition ancrée dans le pays, une femme ne doit pas accompagner son mari jusqu'au véhicule du voyage » (2001 : 23).

Un constat s'impose : les croyances et pratiques traditionnelles relevant des rites de départ ont bien survécu à l'islam dans la société saint-louisienne et, bien au-delà, dans l'univers sénégalais. Comme en attestent, dans un autre cadre, les rites relatifs au départ de l'épouse de la maison familiale pour le domicile conjugal. En effet, lorsqu'une jeune femme doit rejoindre son foyer, un ensemble de prescriptions est déroulé sous la forme de pratiques rituelles.

La cérémonie, qui a lieu la nuit, est organisée, pour l'essentiel, par les femmes d'âge mûr. L'épouse prend d'abord un bain rituel, effectué généralement par une sœur de son père, ici appelée "Badiène". Ensuite, recouverte d'un pagne tissé traditionnellement, elle est installée sur une natte au milieu de la cour de la maison de ses parents, cela en compagnie d'une cousine ou d'une sœur. Alors, les tantes, les amies, les cousines et les voisines, qui ont l'âge de sa mère, prennent la parole les unes après les autres pour lui prodiguer des conseils. Et c'est seulement à la fin de ce processus que les hommes entrent en jeu : le père de la femme ou ses oncles, également présents à cette cérémonie, la confient à sa nouvelle famille représentée par une délégation composée d'hommes : le père, le grand-frère ou l'oncle de l'époux. C'est, enfin, à l'imam de formuler des prières afin que la femme retrouve paix et bonheur dans son nouveau foyer.

Une fois au domicile conjugal, sa belle-sœur lui verse du mil sur les deux mains étendues sur un récipient de fabrication artisanale, le "layout". Elle est, par la suite, installée sur le lit conjugal où les deux époux sont invités à manger ensemble dans unealebasse de la bouillie de mil arrosée de lait caillé, "laax". Et pendant sept jours, elle ne doit pas sortir du domicile conjugal, c'est au terme de ce délai qu'elle doit préparer son premier repas, dans sa nouvelle demeure, avec du couscous préparé avec le mil qu'on lui avait versé sur les mains à son arrivée. Elle peut alors commencer sa nouvelle vie à son foyer mais, auparavant, elle doit rendre visite à sa famille.

Ces rites de départ illustrent, à bien des égards, la fusion harmonieuse des croyances animistes avec la religion musulmane. Ce qui traduit que l'existence de l'homme est fortement liée à la présence divine, quelle qu'elle soit. La vie humaine ne trouve-t-elle sa finalité que dans le divin ? Est-ce la raison pour laquelle *Pour le sang du mortier* abonde de références à la religion musulmane notamment avec la présence de nombreux éléments tirés du Coran, à titre d'exemples nous avons relevé les mots arabes suivants : "raka" (2001 : 13-87), "alhamdoulillahi" (18-76), "fatiha" (19-86), "hadith" (44), "ramadan" (59), etc. ? Ce qui n'est pas sans mettre en place une intertextualité qui est de deux ordres.

Dans un premier moment, par l'insertion de mots arabes, cités ci-dessus, dans son texte, l'auteure installe un champ intertextuel coranique. Ici, il faut préciser que l'apparition d'autres langages comme le langage de la musique, des Beaux\_arts, de la Bible, du Coran, etc., au sein du langage littéraire permet à la notion d'intertextualité de ne pas seulement se limiter à la littérature. Laquelle notion est ainsi définie par Marc Eigeldinger : « Elle trouve sa légitimation, sa véritable fin [...] dans son insertion à l'intérieur de l'espace textuel littéraire. Elle instaure un échange, un dialogue entre deux ou plusieurs textes, elle est une greffe opérée sur le grand arbre ou sur le vaste corps de l'écriture » (1987 : 9).

Dans un second moment, il faut souligner qu'à côté de ce champ intertextuel coranique existe également une intertextualité littéraire par l'insertion de mots et expressions appartenant à la langue maternelle de l'auteure, ici le wolof, au texte français. Nous pouvons en citer quelques-uns : "laax" (2001 : 37), "selbé" (38), "njulli" (38), "guy" (39), "mburaké" (21), "yaayu Aram" (54-72), "sama doom" (54), "Ndar" (58-59-93), "Serigne" (78-79-82). Ce qui n'est pas sans enrichir l'esthétique romanesque avec la mise en place d'un matériel linguistique nouveau, vu que les mots et expressions wolofs sont seuls capables de traduire et d'exprimer des faits sociologiques propres à la culture et au terroir saint-louisien. Et c'est en ce sens que Jean Sévry soutient : « Un langage n'est pas un objet innocent, puisqu'il investit toute une culture » (1986 : 18).

Par ailleurs, les réponses à ces interrogations, formulées ci-dessus à propos de l'importance du divin, semblent être affirmatives, puisque la narratrice exhorte les hommes au retour vers Dieu, qui, d'après elle, reste la solution face à l'absurdité de nos vies de mortels. Et c'est en ce sens qu'elle donne l'exemple d'El Hadj qui, de retour au bercail après de nombreuses années en Europe, voit sa joie se transformer en déception : son épouse le croyant mort a épousé Sidy et, de cette union, sont nés deux enfants. Alors, El Hadj trouve refuge en Dieu : « El Hadj passa un jour et une nuit sans manger, sans boire, sans dormir. [...]. Il s'était imposé cette abstinence pour que Dieu entendît ses prières et les exauçât rapidement... » (2001 : 86).

Il n'en reste pas moins qu'il s'avère nécessaire de faire remarquer que, dans *Pour le sang du mortier*, nous avons un récit à la troisième personne du singulier dénommé, selon Genette (1991 : 45) « en narratologie, [...], hétérodiégétique (le narrateur n'est pas l'un de ses personnages) ». Aussi, avons-nous un « récit extradiégétique, c'est-à-dire au premier degré, [...], un récit de fiction produit dans le monde dit "réel" par un auteur de même nature ». Ce dernier est appelé « narrateur-auteur ». Et, à son sujet, Jean Paul Goldenstein (1985 : 33) apporte la précision suivante : il « n'est pas représenté dans la fiction. Il domine histoire et personnages ».

Dès lors, avec *Pour le sang du mortier*, nous nous retrouvons dans un mode de vision illimitée où « le narrateur omniscient est capable de présenter au lecteur les pensées secrètes, voire inconscientes des personnages » (33). Comme c'est le cas dans le passage ci-dessus, où la « narratrice-auteure » Amina Sow Mbaye évoque la déception et le désarroi d'El Hadj qui, devenu psychologiquement instable face au dilemme auquel il est confronté, se réfugie dans sa foi en Dieu. Et, plus loin, dans l'épilogue, dont la fonction, selon Genette (1982 : 284), est « d'exposer brièvement une situation (stable) postérieure au dénouement proprement dit, d'où elle résulte », c'est également elle qui renseigne le lecteur sur la résolution finale d'El Hadj par cette prière de l'imam pour ce dernier : « Qu'il s'en aille donc vivre son destin et que Dieu l'Omniprésent voie et récompense son noble geste » (2001 : 93).

Rappelons qu'auparavant ce roman s'ouvre sur un prologue, qui fonctionne, selon Bruno Clément (2000 : 152), comme une sorte d'« autocommentaire » offrant à la romancière l'occasion de s'expliquer sur les motivations qui l'ont poussée à écrire ce récit. Il lui permet, dans le même temps, d'anticiper sur les éventuels arguments qu'une certaine critique littéraire pourrait lui opposer. En effet, le prologue, ici, n'est pas produit par le récit, il constitue une explication faite par l'auteure afin d'expliquer le ou les objectifs de l'auteure. Ces propos en sont la parfaite illustration :

Le but de ce "roman" n'est ni moral ni commercial. [...] Je sais aussi, cher lecteur, qu'à l'époque de la fusée, le romantisme est en reste et risque même d'ennuyer ; néanmoins, *Pour le sang du mortier* se livre au lucide et impartial jugement du critique qui seul trouvera une place dans le concert tumultueux du "donner et du recevoir" (2001 : 7).

Avec ce roman, l'on se rend compte que l'arrivée de l'islam n'a pas entraîné la destruction totale des religions locales, bien au contraire il s'est produit une sorte d'effet combinatoire. Dès lors, les populations ont développé un syncrétisme religieux, une religion associant normes religieuses et croyances traditionnelles. De ce fait, dans leurs comportements quotidiens, il n'y a aucune séparation entre les coutumes et pratiques ancestrales et la religion révélée à laquelle elles ont été converties. Les populations saint-louisiennes et sénégalaises, se sont, en un mot, appropriées le divin, qu'il appartienne aux religions négro-africaines traditionnelles ou à une religion monothéiste, ici l'islam, afin de faire face aux vicissitudes de la vie. Qu'en est-il des rites relatifs aux funérailles et au culte rendu à la divinité ?

## 2. LES RITES RELATIFS AUX FUNÉRAILLES ET AU CULTE RENDU À LA DIVINITÉ

### 2.1. LES RITES RELATIFS AUX FUNÉRAILLES

La fin de la vie ou, autrement dit, la mort est l'occasion pour les vivants de rendre hommage au disparu. Cela se fait par l'organisation de funérailles au sujet desquelles le *Dictionnaire encyclopédique* (1980 : 545) donne cette définition : « Ensemble des cérémonies accompagnant les enterrements ». La société sénégalaise et en particulier saint-louisiennne n'est pas en reste, dans la mesure où les funérailles ont existé bien avant l'arrivée des religions révélées. Elles occupent une place de premier ordre dans les religions locales. Et c'est ce qui justifie, sans aucun doute, la survivance des pratiques ancestrales lors des cérémonies et événements relatifs à la mort. D'où la présence d'un certain nombre de rites traditionnels, qui font corps avec l'islam et, ce faisant, par un effet combinatoire, mettent en place un syncrétisme religieux.

C'est ainsi qu'au décès brutal de Seynabou, épouse de Sidy, des suites d'un accouchement, la fille adoptive de la défunte, la "petite Seynabou", est péniblement affectée. C'est pourquoi, la mère de Mariam lui demande de procéder de la manière suivante : « Attacher autour du cou de la fillette, un morceau de pagne de la défunte » (2001 : 33). Le résultat est très satisfaisant, puisque « petite Nabou mangea, rit, reprit ses forces et surtout cessa de crier en réclamant sa "tata". Elle ne l'appela plus » (33).

On voit bien qu'il n'est pas facile pour les populations de se débarrasser des croyances religieuses locales, qui généralement leur permettent de résoudre des problèmes ponctuels et quotidiens de la vie. La solution apportée à la peine de la "petite Nabou" par cette pratique ancestrale incite les Saint-Louisiens et au-delà les Sénégalais à conserver leurs croyances traditionnelles, et cela bien qu'ils soient convertis à une religion révélée.

Et, à y regarder de plus près, bien d'autres éléments confirment cet état de fait. Naturellement, nous savons qu'une femme musulmane, qui a perdu son époux, doit faire le veuvage tel qu'édicte dans le *Coran*. Néanmoins, le rituel du veuvage chez la femme saint-louisienne, tel que nous le décrit la narratrice, révèle l'intégration de rites traditionnels à l'islam. Après que des prières sont faites pour son défunt époux, Mariam doit entrer en veuvage durant quatre mois et dix jours. Mais, pour ce faire, il y a toute une procédure à suivre :

La mère de la veuve vint immédiatement apporter à sa fille une longue robe blanche, un foulard blanc et un pagne de la même couleur. Sur les conseils de sa mère, Mariam fit une grande ablution, se vêtit tout de blanc, chaussa les vieilles babouches de son regretté mari, prit un chapelet et s'installa pour la prière dans sa chambre (2001 : 50).

Le fait de "chausser les vieilles babouches de son regretté mari" est bien une survivance païenne, préislamique, qui en persistant est finalement devenue partie intégrante du rituel du veuvage. La vision de la religion est, ici, englobante, puisque sans être le prolongement direct, les croyances traditionnelles constituent néanmoins un aspect complémentaire des croyances issues de l'islam. Aussi, *Pour le sang du mortier* démontre-t-il que le Saint-louisien et le Sénégalais en général, établit un parfait équilibre en associant à une croyance monothéiste des croyances et pratiques ancestrales.

Sur les pratiques et croyances traditionnelles relatives à la mort, au sujet de laquelle les croyances estiment qu'il y a une vie après. Ce qui, du reste, est valable dans les religions négro-africaines comme dans les religions révélées. Lors des funérailles d'un défunt musulman, des prières, qui consistent généralement en des cérémonies de récitals des versets du *Coran*, sont faites afin que la personne décédée regagne la vie dans l'au-delà sous de bons auspices. C'est le cas lors du décès de Yaye Marème, la mère d'El Hadj, le protagoniste principal du récit, « Sidy s'occupa tout seul de l'autorisation d'inhumer, des sept mètres de linceul blanc, des frais de toilette funèbre et de *fidao*<sup>2</sup> » (2001 : 27).

Il faut faire remarquer aussi qu'après l'enterrement de Yaye Marème, rappelons ici que « seuls les hommes vont au cimetière » (27) ; une assemblée entièrement constituée de femmes se forme dans la cour de la maison de la défunte. C'est l'occasion, d'après les propos de la narratrice :

Pour les cousines, [...], et les tantes d'El Hadj, [...], de dépêcher une griotte auprès de leur belle-sœur et belle-fille Mariam, pour chanter ses louanges, rappeler devant le grand auditoire féminin tous les cadeaux en billets de banque ou en gros bols de mets succulents dont elle les avait gratifiés lors de baptêmes, de mariage ou même de deuils dans la famille (2001 : 28).

D'autres prières sont enfin organisées : « Le huitième jour, de grandes prières furent à nouveau payées par Sidy pour le repos de l'âme de celle que tout le monde supposait déjà au paradis » (2001 : 29). Les femmes préparent aussi des galettes de mil sucrées, "nakeu", ainsi que de la bouillie de mil arrosée de lait caillé, "laax", qui sont données en offrandes, lesquelles sont, par ailleurs, des survivances bien païennes.

Ainsi, d'une part, l'islam dans cette contrée saint-louisienne est adopté par les populations ; mais, d'autre part, ces mêmes populations le transforment et le déforment en lui associant leurs croyances et pratiques ancestrales. Cet aspect syncrétique de l'islam serait surtout fonctionnel car, en se convertissant à la religion musulmane, ces populations ont cru nécessaire de garder des pratiques relevant de la religion traditionnelle. À partir de ce moment, sont mises en place les conditions d'une synthèse, dans la mesure où les éléments appartenant aux croyances ancestrales sont mélangés à ceux de la nouvelle religion, d'où naît le syncrétisme religieux qui est, du reste, également à l'origine du fait que des rites relevant du culte rendu à la divinité soient encore vivaces dans la société saint-louisienne.

<sup>2</sup> *Fidao* : récitation de prières après le décès d'un musulman.

## 2.2. LES RITES RELATIFS AU CULTE RENDU À LA DIVINITÉ

L'influence de la religion polythéiste dans laquelle a baigné Saint-Louis reste visible à travers les cultes rendus à la divinité, ainsi définie : « essence, nature divine » (1980 : 394). Il s'agit, ici, d'une divinité marine en l'occurrence Mame Coumba Bang. En effet, qu'il soit chrétien ou musulman, le Saint-Louisien lui porte un culte particulier. Dès lors, des rites sont établis pour rendre grâce ou demander protection à Mame Coumba Bang, génie protecteur et totem de la ville et de ses habitants. Ainsi à l'annonce du décès d'El Hadj par noyade, son épouse Mariam l'invoque en même temps que d'autres divinités marines appartenant au paysage culturel sénégalais, en ces termes : « Les mânes de nos ancêtres sont dans les eaux, Mame Coumba Bang, Mame Kantai, Mame Keup Keup ne te laisseront pas là-bas, elles te rappelleront au bercail car elles nous ont toujours protégés » (2001 : 49).

Et, d'après Fatou Niang Siga, une auteure saint-louisienne :

Le culte de Mame Coumba Bang est régi par les grands maîtres des Tuurs<sup>3</sup>. Ils indiquent les actes à ne pas commettre, les offrandes et les sacrifices à faire. Ainsi une femme en état de grossesse ne doit ni accéder à la mer, ni traverser le fleuve sans le port de talismans. Pour ce faire, elle devra prendre chez des praticiens des objets protecteurs, puis se faire accompagner d'une gouvernante qui se chargera de déposer des offrandes en des endroits précis du fleuve. Elle doit pratiquer le rituel du soow qui consiste à verser dans l'eau du fleuve une bouillie de mil arrosée de lait caillé (2004 : 31).

Ce passage atteste de l'importance accordée par les Saint-Louisiens au culte rendu à la divinité marine : Mame Coumba Bang. Et, de la même manière qu'Amina Sow Mbaye, une autre romancière saint-louisienne : Aminata Sow Fall, en fait référence dans son roman intitulé *Douceurs du bercail*. Elle affirme :

Ici où nous sommes, le fleuve est à moins de deux cents mètres. Mame Coumba Bang le génie tutélaire veille, du fond des eaux, sur la petite goutte de ce précieux liquide et sur ce qui git dans les profondeurs. Mame Coumba Bang... On dit qu'elle est omniprésente, belle, charmeuse et impitoyable contre ceux qui seraient tentés de semer le désordre dans les eaux et tout autour du fleuve » (1998 : 195-196).

C'est ce qui explique que, pour Asta et ses amis, les personnages du roman, venus s'installer à Saint-Louis du Sénégal, Mère Fanta, la mère d'Asta « verse du lait et des pièces d'argent dans le fleuve pour saluer "la grande dame invisible" » (1998 : 204).

Dès lors, l'on pourrait se demander si Mame Coumba Bang ne permet pas d'établir des relations transtextuelles entre des écrits issus d'auteurs saint-louisiens. Et, dans ce cas, l'évocation de cette divinité marine serait un intertexte ainsi défini par Michael Riffaterre : « L'intertexte, écrit-il par exemple, est la perception, par le lecteur, de rapports entre une œuvre et d'autres qui l'ont précédée ou suivie » (1982 : 9). En effet, cela s'explique par le fait que la plupart de ces auteurs font, dans leurs œuvres, références à l'histoire, aux traditions et à la culture de Saint-Louis du Sénégal.

À côté de cette divinité marine existe également une autre divinité si l'on se réfère à cette définition donnée par le *Dictionnaire encyclopédique* (1980 : 394) : « Chose, personne que l'on adore comme un dieu ». Il s'agit de "Guy Seddelle", un baobab qui se trouve à l'entrée de la ville. « Le baobab totem représentait pour les hommes ce que Mame Coumba Bang représentait pour les femmes après leurs couches. Il portait le témoignage de plusieurs générations de jeunes Saint-Louisiens qui avaient bravé la peur et la douleur » (2004 : 32). Il est un élément essentiel du rite de la circoncision, qui constitue un moyen d'initiation et d'éducation permettant d'inculquer aux jeunes garçons des principes de vie et des valeurs cardinales telles que le courage, la fraternité, la solidarité, etc.

En effet, les enfants circoncis, "njulli", effectuent une longue marche pour rejoindre le baobab, comme l'illustrent ces propos de la narratrice : « Dans ces longues et pénibles promenades forcées, les njulli marchaient en file indienne, [...], tous écartant instinctivement avec les doigts le boubou à la hauteur du

<sup>3</sup> Tuurs : fétiches recevant des sacrifices pour se protéger contre les mauvais génies et pour guérir certaines maladies.

sexe » (2001 : 38). Une fois arrivés au lieu sacré, ils accomplissent ces rites : « en faire trois fois le tour » et « y porter trois coups avec leur couteau protecteur qu'ils gardaient toujours par devers eux » (2004 : 31).

Une fois guéris, ils doivent effectuer le rite, de la nuit du "Lakk", voici, d'après la narratrice, en quoi il consiste :

Les yeux bandés, conduits hors de la ville, les *njulli* guéris devaient faire trois fois le tour d'un grand feu de bois pétillant. Ensuite, avant de se débarrasser du ridicule et crasseux accoutrement trimballé depuis plus de quinze jours, chacun plantait un objet en fer sur l'énorme tronc du baobab fétiche qui se dresse à l'entrée de la ville (2001 : 38-39).

Et, Moumar Guèye (2004 : 51), un auteur saint-louisien, de préciser que chaque "njulli", qui « plantait un objet en fer sur l'énorme tronc du baobab fétiche qui se dresse à l'entrée de la ville », devenait un membre à part entière de cette société et, en même temps, était protégé par le baobab totem. Il n'en demeure pas moins, par ailleurs, que de la même manière que Mame Coumba Bang, le "Guy Sedelle" fonctionne aussi comme un « intertexte » dans la littérature saint-louisienne.

Nous avons montré, tout au long de cet article, la présence d'un syncrétisme islamo-africain qui démontre un fondement de croyances et de pratiques animistes. Nous savons, par conséquent, que les populations saint-louisiennes se servent aussi bien des religions révélées, en particulier l'islam, que de celles négro-africaines héritées des ancêtres. Le seul objectif recherché reste la lutte contre les épreuves de la vie. La foi est l'unique remède contre le *spleen*, la déception, les maladies, etc. Autrement dit, l'existence humaine ne saurait trouver sa justification que dans le divin. Les Hommes ont donc besoin d'un Dieu et de religions.

Mais, est-il nécessaire de faire un choix ? La réponse semble être négative, puisque cette étude a permis de montrer de quelles manières les populations saint-louisiennes ont pu associer harmonieusement certains rites hérités des religions négro-africaines à l'islam. C'est en ce sens que *Pour le sang du mortier* apparaît comme une réponse à l'intolérance religieuse. En effet, dans ce monde moderne où se posent des problèmes de civilisation notamment avec le phénomène de l'extrémisme religieux, l'auteure essaie, dans une perspective en conformité avec ses convictions religieuses, de résoudre le problème de l'homme et de la foi.

## CONCLUSION

Cette étude a fait ressortir le constat suivant : le syncrétisme religieux est bien présent dans l'univers social saint-louisien et au-delà, dans le milieu sénégalais. Mais, avant tout, il est nécessaire de préciser que tous les personnages de ce roman sont des croyants monothéistes. Néanmoins, ils n'ont pas complètement abandonné leurs religions locales étant issus d'une culture négro-africaine traditionnelle profondément polythéiste. D'où la présence de survivances animistes, aussi pouvons-nous affirmer que ce mélange est à la base de l'existence d'un islam, assez particulier, dans lequel les personnages semblent vivre dans une sorte de symbiose entre les religions ancestrales et les préceptes islamiques. Ce qui fait dire à Trimmingham que cette religion :

*Ne conquiert pas l'âme animiste parce qu'il s'accommode du monde des croyances animistes. Le résultat de ce caractère accommodant de l'islam, c'est qu'il n'a pas contribué à un développement de la religion de l'Africain, [...]. Sinon l'islam occasionne très peu de troubles intimes à l'homme naturel, à son existence et à ses habitudes sociales car, par le biais du syncrétisme, il assume les traits essentiels du paganisme. Les coutumes païennes sont conservées tandis que l'esprit de la coutume est perdu (J. Mbiti, 1972 : 252).*

Comme en témoignent les personnages évoqués dans le récit : ils demeurent enracinés dans leurs terroirs culturels. Et, ce faisant, ils nous ont permis de mieux comprendre ce syncrétisme religieux.

Dès lors, est-on en droit de considérer ces survivances des croyances traditionnelles dans les pratiques propres aux religions dites révélées comme la manifestation, certes inconsciente, d'un certain enracinement voire une forme de résistance culturelle ? Au demeurant, les Africains ne gagneraient-ils pas à œuvrer pour

la sauvegarde de la religion léguée par les ancêtres, car comme le pense Sa majesté reine Djehami Kpodegbe Kwin-Epo, présidente de l'Association des Reines d'Afrique et des Reines du Bénin également :

Nos parents nous ont légué une tradition, une religion et nous devons œuvrer pour la pérennité de cette religion. Nous estimons que le christianisme et l'islam sont des religions qui sont arrivées par les esclavagistes et les colons, mais avant cela il y avait une religion qui existait. On l'appelle vaudoun au Bénin mais elle est appelée autrement partout ailleurs en Afrique, il s'agit des religions endogènes. Je pense que nous devons assumer nos valeurs, nos us et coutumes (2016 : 6).

Mais, une question subsiste : ce syncrétisme religieux n'a-t-il pas, jusque-là, protégé les Saint-Louisiens et plus généralement les Sénégalais de l'extrémisme religieux, notamment d'un islam radical ?

## BIBLIOGRAPHIE

- AÏDARA, Abdoul Hadir, 2004, *Saint-Louis du Sénégal d'hier à aujourd'hui*, Paris, Éditions Grandvaux.
- BASHI, Wendy, 2016, « Interview de Sa majesté reine Djehami Kpodegbe Kwin-Epo ». In *Amina mag.* n°552 2016, AMINA AF, p.06.
- BREMOND, Claude, 1981, *La logique des possibles narratifs. Communication n°8*, Paris, Seuil.
- CLEMENT, Bruno, 2000, *L'invention du commentaire : Augustin, Jacques Derrida*, Paris, Seuil, coll. « Ecriture ».
- EIGELDINGER, Marc, 1987, *Mythologie et intertextualité*, Paris, éditions Slatkine.
- GENETTE, Gérard, 1982, *Palimpsestes, la littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil.
- GENETTE, Gérard, 1991, *Fiction et diction*, Paris, Seuil.
- GOLDENSTEIN, Jean Paul, 1985, *Pour lire le roman*, Bruxelles : Éditions A. De Boeck/Paris : Éditions J. Duculot.
- GUEYE, Moumar, 2004, *Itinéraire d'un Saint-Louisien. "La vieille ville française" à l'aube des indépendances*, Paris, L'Harmattan.
- LASSERRE, Guy, 1952, « L'Islam Noir », in *Les Cahiers d'Outre-Mer*, Bordeaux, 5-18, pp. 178-181.
- MBITI, John, 1972, *Religions et philosophies africaines*, Yaoundé, Éditions Clé.
- NIANG, Fatou Siga, 1990, *Reflets de modes et traditions saint-louisiennes*, Dakar, Éditions Khoudia.
- Id, 2006, *Saint-Louis du Sénégal et sa mythologie*, Dakar, Editeur/Publisher.
- SEVRY, Jean, 1986, « À quelle langue se vouer ? », *Notre Librairie* n°84, pp. 18-20.
- SOW FALL, Aminata, 1998, *Douceurs du bercail*, Abidjan, Nouvelles Éditions Ivoiriennes.
- SOW MBAYE, Amina, 2001, *Pour le sang du mortier*, Saint-Louis, Xamal.
- Dictionnaire encyclopédique, Noms communs-noms propres*, 1980, Paris, Hachette.
- Le Robert pour tous*, 1995, Paris, Dictionnaires Le Robert.