

Folofolo

Revue des sciences humaines et des civilisations africaines

N° Décembre 2020

Tome 1

ISSN 2518-8143



FOLOFOLO
Revue des sciences humaines et des
civilisations africaines

Décembre 2020

Tome 1

<http://www.folofolo.univ-ao.edu.ci>

Administration et Rédaction

Directeur de publication BAMBA Mamadou

Rédacteur en chef KAMARA Adama

Rédacteur en chef adjoint KONE Kpassigué Gilbert

Webmaster ALLABA Djama Ignace

Chargé de diffusion et de marketing ALLABA Djama Ignace

Trésorière KOUADIO Affoué Sylvie

Comité scientifique

ALLOU Kouamé René, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny

Sékou BAMBA, Directeur de recherches, Université Félix Houphouët-Boigny/IHAAA

OUATTARA Tiona, Directeur de recherches, Université Félix Houphouët-Boigny/IHAAA

OSSEYNOU Faye, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop

LATTE Egue Jean Michel, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

KOUAKOU Antoine, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

GUIBLEHON Bony, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

ASSI Kaudjis Joseph Pierre, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

Marie MIRAN, Maître de conférences, EHESS/IMAF Paris

GBODJE Sékré Alphonse, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

CAMARA Moritié, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

COULIBALY Amara, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

KOUASSI Kouakou Siméon, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny

BATCHANA Essohanam, Maître de conférences, Université de Lomé

N'SONSSISA Auguste, Maître de conférences, Université Marien N'gouabi de Brazzaville

N'GUESSAN Mahomed Boubacar, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny

BEKOIN Tano Raphaél Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

Comité de lecture

KOUAKOU Antoine

BATCHANA Essohanam

CISS Ismaila

VEI Kpan Noël

GOMA-THETHET Joachim Emmanuel

N'SONSSISA Auguste

CAMARA Moritié

FAYE Osseynou

IDRISSA Bâ

BAMBA Mamadou

SARR Nissire Mouhamadou

GOMGNIMBOU Moustapha

DEDOMON Claude

DEDE Jean Charles

BAMBA Aboulaye

DIPO Ilaboti

EDITORIAL

Prétendre écrire l'histoire de la civilisation africaine peut paraître une gageure.

En effet, des faits restent peu connus, et l'exploration intellectuelle et scientifique de l'Afrique n'est pas toujours chose aisée.

Le chercheur doit recueillir, classer et critiquer les sources écrites et orales de même qu'une documentation abondante pour aboutir à la vérité scientifique.

Il est pourtant nécessaire de réanimer à travers des écrits originaux la réalité substantielle de la civilisation africaine de l'époque antique à la période contemporaine en passant par les périodes médiévales et modernes.

C'est à cette tâche que s'est consacré ce numéro de la revue "FoloFolo".

Les propositions de sujets et les diverses approches scientifiques dans une entière liberté d'expression se sont avérées enrichissantes.

Ce numéro de décembre 2020 explore la science dans sa diversité.

Le résultat recherché est de connaître l'Afrique et ses civilisations dans sa profondeur et bien sûr avec ses joies et ses peines, mais aussi et surtout de proposer des pistes pour un développement durable de ce continent.

La pluralité des articles, l'originalité des problématiques et la diversité des sujets autorisent à penser que ce numéro sera accueilli à sa juste valeur par les universitaires.

Bamba Mamadou

TABLE DES MATIERES

Konnegbéne LARE / Kokou TCHALLA: Pratiques informelles d'épargne-crédit des femmes en milieu rural et contribution à l'autonomisation socio-économique dans la Région des Savanes au Nord-Togo	7–24
KOUI Kéassemaé Elysée: La médecine traditionnelle en quête de revalorisation en Côte d'Ivoire : réussir la prise en compte du système thérapeutique en contexte moderne Wê	25–42
Joseph WOU DAMMIKÉ: Femmes et combat pour l'accession aux postes électifs dans le Diamaré (Extrême-Nord Cameroun) : cas de Foutchou Julienne	43–56
KOUADIO Kouakou Didié: L'impact socioculturel des guerres dans le baoulé sud en côte d'ivoire : le cas de la region de hiré (1784-1969)	57–69
Grégoire LEFOUOBA: Les fondements de la gouvernance politique sous les lumières Rousseau	70–81
Martin ADANVOESSI / Raymond-Bernard AHOUAN DJINO U / Clarisse NAPPORN / Cédric ASSOGBA: L'orientation professionnelle au secondaire : de l'absence des structures d'orientation à une orientation spontanée à Avrankou (Bénin)	82–95
Saïd Kolawolé Hounkponou / Rodéric Roland Singbénou Sagbo / Sedjro Gilles Armel Nago / Immaculée Agossi Hounkpè / Jacob Afouda Yabi : Vulnérabilité de la culture de maïs dans la commune de Dangbo face aux changements climatiques	96–111
Ana María DJÉ: La cultura africana en la enseñanza del español en Costa de Marfil (Manuel Horizontes)	112–127
BAMBA MAMADOU: Notes sur l'éthique dans l'écriture de l'histoire contemporain	128–140

Idrissa BA : « L’islam noir » : sens, trajectoire et critique d’un concept appliqué au Sénégal 141–157

TOME Adama: L’art lobi au contact de la colonisation : innovation ou inertie ? 158–184

SERI JEAN-JACQUES: La prolifération des églises évangéliques en Côte d’Ivoire (1980-2000): forces et faiblesses 185–199

EI Hadji Malick DEME: Survivances pharaoniques dans la titulature des rois africains : le cas du serpent et du vautour 200–214

Mamadou DIA / Boubacar SANOGO / Arnaud RICHARD: Le français de la presse écrite malienne : entre nouvelles pratiques professionnelles et créativité linguistiques 215–232

Ibrahima TRAORE: Difficultés d’application de la prohibition des punitions corporelles par les enseignants au Mali 233–246

Souleymane YORO / Fatou NDIAYE: Les activités langagières orales: quelles stratégies pour une qualité des apprentissages au préscolaire ? Le cas du langage dans l’Inspection de l’Éducation et de la Formation de Dakar-Plateau au Sénégal 247–269

PALÉ Miré Germain / KONÉ Odanhan Moussa : Los recursos naturales del Sahara Occidental, una “llave” para la hegemonía geoeconómica marroquí 270–284

« L’islam noir » : sens, trajectoire et critique d’un concept appliqué au Sénégal¹

Idrissa BA
Maître de Conférences en Histoire médiévale
Département d’Histoire, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l’Université Cheikh
Anta DIOP de Dakar
Téléphone mobile numéro : (00 221) 77 615 60 09
Adresse électronique : idrissa.l.ba@ucad.edu.sn

Résumé :

L’islam noir est tout à la fois un concept forgé par la colonisation, le titre de plusieurs ouvrages, en particulier celui de Vincent Monteil sous-titré *une religion à la conquête de l’Afrique*, et une grille d’analyse qui ambitionne d’aider à mieux comprendre les particularismes de l’islam en Afrique.

Ce papier a pour objet l’analyse de l’islam noir pris dans sa trajectoire historique en Afrique, et au Sénégal en particulier, de sa naissance à l’heure des critiques et des dépassements, en passant par son heure de gloire, avec l’édition de l’ouvrage phare de Vincent Monteil.

Un accent particulier est mis sur son utilisation comme grille d’analyse de la pratique de l’islam au Sénégal, ainsi que sur les critiques objectives faites tant au concept qu’à l’outil d’analyse.

Mots-clés : Islam noir, Sénégal, Vincent Monteil, religions africaines, confréries.

Summary:

Black Islam is both a concept forged by colonisation, the title of several works, in particular that of Vincent Monteil subtitled *a religion on the conquest of Africa*, and an analytical grid that aims to help better understand the particularities of Islam in Africa.

The purpose of this paper is to analyse black Islam in its historical trajectory in Africa, and in Senegal in particular, from its birth to its hour of criticism and its hour of glory, with the publication of Vincent Monteil's seminal work.

Particular emphasis is placed on its use as a grid for analysing the practice of Islam in Senegal, as well as on the objective criticisms made of both the concept and the analytical tool.

Keywords: Black Islam, Senegal, Vincent Monteil, African religions, brotherhoods.

¹ Ce papier est la version largement remaniée de la communication présentée au colloque international en hommage au Professeur Sékou Bamba intitulé « Islam, traditions orales et civilisations africaines » sous le titre suivant : « « l’islam » noir en question(s) : le cas du Sénégal ». Ce colloque a été organisé par un collectif d’historiens ivoiriens au Centre épiscopal d’Abidjan du 25 au 27 septembre 2018.

Introduction

S'interroger, à nouveau, sur « l'islam noir » après tant d'études qui lui ont été consacrées peut apparaître, de prime abord, comme une redite ou une gageure. Mais un tel exercice peut se justifier tant par la permanence de l'expression et de son utilisation dans le champ des analyses sociales que par le manque de critique et d'analyse d'ensemble, à l'exception toutefois de rares travaux comme ceux de Mafakha Touré (1991) et de Jean Louis-Triaud (2010), qui lui ont été consacrés.

La bibliographie relative à l'islam noir et sur laquelle nous nous appuyons, en partie, dans le cadre de cette étude, se laisse diviser facilement en trois catégories de travaux qui s'emboîtent les unes les autres, sur le plan chronologique. La première est constituée par ceux de la fabrique et de la genèse du concept, dans le cadre marqué idéologiquement de la colonisation et de l'historiographie coloniale. C'est pourquoi, fidèles à la France, dans ses désirs de conquête, de pacification et de surveillance de tout élément susceptible de provoquer des troubles à l'ordre public, c'est-à-dire colonial, les travaux de cette première génération sont le fait d'administrateurs et d'officiers supérieurs : par exemple capitaine Pierre J. André (1924), capitaine Cardère (1949) et Fernand Quesnot (1958). La deuxième catégorie est celle du recul scientifique, c'est-à-dire historique et sociologique, dès 1964, avec l'ouvrage phare de Vincent Monteil, pour étudier l'islam noir en tant que catégorie opératoire pour qualifier aussi bien le dynamisme de cette religion en Afrique (d'où le sous-titre d'*une religion à la conquête de l'Afrique*) que pour marquer sa quintessence : un condensé fécond et réussi entre, d'une part, les valeurs et caractéristiques de l'islam et d'autre part celles des religions africaines. La troisième catégorie, qui correspond sur le plan historiographique au troisième moment, est celle de la froide critique tant du concept que de son contenu. On y retrouve pêle-mêle les travaux d'Amar Samb (1975), de Ravane Mbaye (1982), de R. Launay (1992), de Jean-Louis Triaud (2010), etc. La restitution de ces trois moments se veut la première approche de ce travail.

Une deuxième approche, qu'on insérera dans la restitution historiographique de l'islam noir, consistera à l'appliquer à l'espace sénégalais pour voir s'il est encore et réellement opératoire.

1. « L'islam noir » ou contexte et genèse d'un concept chargé

Forgé exprès dans le contexte de la colonisation et de son corollaire, l'historiographie coloniale, l'islam noir se révèle comme une catégorie socio-culturelle relevant de l'étiquetage colonial pour mieux saisir, cerner et étudier cette religion telle que pratiquée en Afrique. Dans la bibliothèque coloniale, l'islam noir est de fait un tiroir, une sous-série. Cet islam intéresse donc le colonisateur et ses historiens tant par son ancrage dans les terroirs et son imbrication avec les religions traditionnelles que par ses leaders, dont le charisme, et le pouvoir sur des milliers de disciples fascine et apeure. Dès lors, cette catégorie culturelle et ses leaders sont plus que jamais surveillés, épiés, voire traqués pour éviter tout soupçon de contestation de l'ordre colonial. Une telle prudence s'explique et se comprend d'autant plus que ces leaders, grâce à leur charisme connu et reconnu, ont réussi à s'attirer la suite, les combattants et les sujets des souverains traditionnels vaincus et soumis par la violence et la coercition coloniales. Il s'y ajoute que les conquêtes coloniales et les débuts de la colonisation se sont heurtés à de vives résistances, quelques décennies plus tôt, de la part d'hégémonies et de théocraties musulmanes, dont certaines se voient attribuer le titre d'hégémonies peules. Ces mêmes Peuls, toujours dans le cadre de l'historiographie coloniale, se voient affubler l'étiquette de « *courant hamitique* » et reprocher d'avoir introduit l'islam, dans ce continent, à partir de l'ouest, et de l'avoir « *entaché de traces d'idolâtrie* » (Lasserre, 1952 : 179) Avec cette classification et cet étiquetage tant politiques (« *hégémonies peules* ») que raciaux et religieux (« *courant hamitique* ») des peuples colonisés en général, des Peuls et des musulmans en particulier, on est au cœur de la thèse du diffusionnisme qui veut, qu'en plus de la hiérarchisation des races et des peuples, tout fait de civilisation observé en Afrique soit d'origine exogène, pour ne pas dire blanche (Masonen, 2000).

C'est dans ce contexte d'étude et de connaissance de l'islam noir par l'historiographie coloniale que sont publiés, d'ailleurs par des administrateurs et des officiers coloniaux, plusieurs travaux qui portent ce titre à la fois révélateur et provocateur : révélateur de l'esprit colonial et provocateur par rapport à son ou ses objets d'étude. C'est le cas, entre autres, des travaux du Capitaine Pierre J. André (1924), du capitaine Cardère (1949) et de Fernand Quesnot (1958). Même s'ils n'en portent pas le titre, les différents travaux de Paul Marty (1917) relatifs aux confréries et aux marabouts, avec maints détails, comme dans une enquête policière, pour cerner leur personnalité et leur psychologie, sont de la même veine. Aussi bien dans les archives coloniales que dans ces travaux, l'étiquetage est de règle, toujours pour mieux épier et surveiller : « *ligue tidiane* », « *islam kamite qadiriya-tidjaniya* » (Lasserre,

1952 : 180). Cet étiquetage commence d'ailleurs avec l'épithète de « noir » qui est adjoint à « islam » moins pour qualifier que pour marquer, voire indexer, avec une dose certaine de subjectivité mâtinée d'exotisme.

Mais, l'islam noir, c'est aussi le constat d'une réalité sociale, anthropologique et religieuse particulière : l'islam pratiqué en Afrique noire, malgré le respect des fondamentaux de ce monothéisme révélé, est, par certains de ses aspects, différent de l'islam tel qu'il est pratiqué ailleurs, notamment et surtout dans son berceau originel : le Proche et le Moyen Orient. C'est dans la prise en compte de ces particularités-là que l'analyse de l'ouvrage de Vincent Monteil, dont le mérite essentiel, est de récupérer un concept essentiellement idéologique pour en faire un concept scientifique et opératoire, est intéressante.

2. L'islam noir selon Vincent Monteil

De tous les travaux qui portent le titre d'islam noir, le plus célèbre, comme le prouvent les rééditions dont il fut l'objet (1971 et 1980), est celui de Vincent Monteil. Son sous-titre est tout un programme : *une religion à la conquête de l'Afrique*. Dans le corps du texte une phrase abonde dans le même sens : « *l'islam en Afrique noire est en pleine expansion* » (Monteil, 1980 : 17). Pour étayer et confirmer ce sous-titre qu'il s'est choisi, Vincent Monteil insiste, dans son ouvrage, sur la vérité des chiffres. Cette expansion de l'islam est en effet confirmée par des statistiques puisées dans différents documents cités par l'auteur et complétés par nous-mêmes (*courrier international*, 2010 ; André, 1924 : 7-24 ; Monteil, 1980 : 14 ; Guengant et May, 2011 : 308) et qui montrent, en gros, qu'en Afrique subsaharienne le nombre de musulmans passe de 11 millions en 1900 à 234 millions en 2010, au rythme d'une progression vertigineuse.

Cette expansion de l'islam s'explique, toujours selon Vincent Monteil, par les conversions tant de la part de chrétiens que de tenants des religions africaines. Il n'y a pas, souligne-t-il, reprenant en cela J. M. Cuoq, « *en Afrique noire* » « *de population assez réfractaire, encore moins absolument imperméable à l'islam* ». Pour étayer ses propos, il donne l'exemple de villages entiers joola ou seereer qui jadis farouchement attachés aux religions africaines se sont, en l'espace de trente ans, entièrement convertis à l'islam (Cuoq, 1985 : 240-241 et Monteil, 1980 : 17).

Par-delà la vérité des chiffres, le principal mérite de Vincent Monteil, ce n'est pas, contrairement à ce qu'on pourrait croire, d'avoir inventé le concept d'islam noir, ce qu'il n'a pas d'ailleurs fait, mais de le reprendre de ses devanciers, pour le compléter et le rendre réellement opératoire comme catégorie sociale, religieuse et historique ; en un mot pour en faire une grille d'analyse. De fait, cette grille permet de mettre en exergue au moins deux singularités de l'islam soudanais : une osmose entre l'islam et les religions traditionnelles et la centralisation de l'islam confrérique sur la personne du marabout.

La première singularité est une symbiose (auparavant on parlait de syncrétisme) entre, d'une part, les valeurs et les caractéristiques du monothéisme conquérant et d'autre part celles des religions dites africaines ou traditionnelles ou du terroir². Cette symbiose, Vincent Monteil la restitue en recourant à une terminologie chère à la géologie, à la géomorphologie et à la linguistique. Il fait allusion à deux niveaux ou mieux encore deux strates. La première strate, c'est ce qu'il dénomme « *le niveau écologique* », reprenant en cela Jacques Berque. Il s'agit du « *substrat négro-africain sur lequel l'islam a pris naissance* » (Monteil, 1980 : 29). La deuxième strate c'est l'islam qui, comme un greffe vient se superposer à la religion africaine formant un tout cohérent.

A la suite de V. Monteil, Jean Durany (1964 : 481) souligne lui aussi « *qu'à l'islamisation de l'Afrique correspond une africanisation de l'Islam* ». Cette symbiose se fait, avec d'autant plus de facilité, que, comme l'observe Yoro K. Fall (1992 : 314), les Africains, à la culture, à la société et à la religion marquées par l'hospitalité ont accueilli l'islam, et les autres monothéismes révélés d'ailleurs, les bras ouverts. Cette symbiose est bien restituée par les spécialistes de l'islam noir et leurs critiques. Même si l'on ne partage pas la terminologie utilisée, on peut noter que J. Durany (1964 : 481) parle de « *greffage de la religion musulmane sur l'animisme* ». Pour M. P. Cardère (1949) « *de quelque côté l'on se tourne, on ne peut déceler traces d'incompatibilité entre l'âme noire d'une part et la mentalité ou la culture islamique d'autre part* ». Pour sa part, Ravane Mbaye (1982 : 831), même s'il ne la partage pas, évoque l'hypothèse qui veut que « *l'ensemble des pratiques islamiques chez les*

² Une abondante littérature a été consacrée aux religions africaines. Certains travaux, comme ceux de Fall (1992), Kesteloot (2010), sont des synthèses. D'autres, comme ceux de Griaule (1975), Gravrand (1983 et 1980), Dieterlen (1996), analysent ce fait religieux en le ramenant à un groupe, une ethnie ou un lignage. D'autres, enfin, comme ceux de Hambly (1931), Monteil (1953), Kesteloot (2008), Kesteloot, Barbey, Ndongo (1985), Bâ (2012), s'intéressent à quelques caractéristiques et manifestations de ces religions : mythes, légendes, cultes, rites, ...

Noirs est considéré comme étant le produit d'un mélange entre le sacré et le profane, entre le pur et l'impur, entre le monothéisme céleste et l'idolâtrie du terroir ».

Cette symbiose porte bien son nom puisqu'elle fonctionne à double sens. D'une part, c'est l'islam qui exerce pleinement, comme le note J. Durany (1964 : 481), son « *influence sur la culture africaine : rôle et importance des marabouts, effets de l'islamisation sur la situation de la femme et les systèmes familiaux, sur les problèmes culturels et linguistiques, place de l'islam dans le développement économique et politique de l'Afrique* ». Mais, c'est Amar Samb (1975) qui restitue mieux cette « *africanisation de l'islam* » : « *cette religion a, par exemple, enrichi le panthéon nègre des djinns, à côté des génies, des esprits, des totems, auxquels les Noirs attachent une grande importance. Il en va de même pour les amulettes écrites, avec des versets coraniques, à côté des gris-gris traditionnels. C'est ainsi que le « maraboutage » pratiqué dans la « khalva » ou retraite spirituelle, est venu se greffer sur la sorcellerie purement négro-africaine.* »³

Cette africanisation de l'islam est d'ailleurs plus complexe qu'on ne le croit. Comme le note Amar Samb (1975), « *les réalités africaines et pas seulement religieuses finissent par donner une certaine coloration à la pratique de l'islam* ». L'on pense, pêle-mêle, à l'attachement particulier, dans l'islam noir, au culte des saints et des marabouts, à la liturgie, à l'africanisation des fêtes musulmanes, des cultes et des rites, à l'insistance sur les aspects festifs, les thérapies et sacrifices pris sous différentes formes : immolations, libations, offrandes, exorcismes, désenvoûtement, dépossession, avec une forte insistance sur la symbolique des couleurs, notamment le rouge (le sang), le blanc (le laitage) et le noir (la terre ou la pierre qui sert de réceptacle), ...

A ce niveau de l'analyse il est intéressant, en guise de parallèle, d'évoquer le travail de Robert Launay (1992 : 114-121) fait chez les Dioulas de Korhogo et qui met en exergue des rituels traditionnels introduits dans l'islam, notamment autour du sacrifice du mouton, le jour de la Tabaski, de la distribution de la viande et des offrandes publiques (*saraka*).

La deuxième singularité de l'islam noir est une structuration très complexe de cette religion, en Afrique sub-saharienne, autour des confréries mystiques ou *turûkh*, de leurs fondateurs et de leurs descendants qui, en pays wolof, portent aujourd'hui un titre qui, au

³Voir aussi Hamès (1993 : 187-223).

départ signifie marabout, mais a fini par devenir héréditaire : serigne⁴. Ces confréries qui foisonnent en Afrique (on peut citer au moins la Khâdiriya, la Shâdiliyya, la Khalwatiya, la Tidjâniya, la Muridiyya ou Mouridisme, la Sanûsiyya, la Layêniyya, ...) et dont certaines sont nées sur ce continent, y connaissent un succès particulier qu'on ne retrouve nulle part ailleurs à travers le monde (Epp, 1981 : 278). L'on a d'ailleurs souvent dit de l'islam africain ou noir que c'est un islam confrérique. Mieux encore, les saints et les marabouts bénéficient, ici, d'un transfert, de la part du peuple, de la dévotion dont les royautes traditionnelles, qui disparaissent avec l'expansion coloniale, étaient, jusqu'à présent, les principaux destinataires. Ce transfert vient se greffer, de fait, à un culte des saints (Ben-Ami, 1990) anciennement attesté en Afrique du Nord et au Sahara, régions auxquelles l'islam sénégalais est intrinsèquement lié, comme le laissent subodorer l'odyssée almoravide, le mouvement toubnan, les voyages propédeutiques, les pèlerinages et les nombreux *ziarra* (visite pieuse périodique) effectués auprès de chérifs et de marabouts maures. Les spécialistes n'y vont pas de main morte pour qualifier cette situation : R. Mbaye (1982 : 836) parle « *d'un véritable mythe du marabout en Afrique noire* » ; A. Samb (1975) « *du pouvoir jugé charismatique d'un marabout suprême* » et R. Mauny (1963 : 268) « *d'une importance primordiale des marabouts* ».

Qu'en est-il, à présent, de l'islam et de l'islam noir comme grille de lecture appliqué au Sénégal ?

3. L'islam noir appliqué à l'espace sénégalais

En guise de rappel, on sait que l'islam est anciennement présent au Sénégal, c'est-à-dire au moins depuis le VIII^e siècle. Dès cette période, des commerçants arabes et berbères, de confession musulmane, convertissent à l'islam leurs pairs soudanais connus sous le nom de dioulas, un peu partout dans la vallée du fleuve Sénégal et au Gajaaga en particulier (Bathily, 1989 et Kane, 2004).

Au IX^e siècle, avec l'intensification des échanges transsahariens, les Rustémides de Tahert et un certain nombre de commerçants à leur solde facilitent la pénétration de l'islam dans le Haut Sénégal en général et le Jafunu en particulier. Le souverain du Jafunu se

⁴ Sur les confréries au Sénégal, voir, à titre d'exemple, les travaux suivants : Sy (1969) ; O'Brien (1971) ; Robinson (2000) ; Seck (2007 : 23-50) ; Wane (2010) et Robinson (2012).

convertit même à l'islam et des relations diplomatiques se nouent entre les deux Etats (Lewicki, 1962 : 513-535 et 1971 : 501-525).

Les siècles qui suivent verront l'islam connaître une expansion considérable vers le reste du Sénégal. Cette expansion se fait selon deux modalités. La première est pacifique car liée à la persuasion et au commerce, comme c'est le cas avec l'action des *Seriñ daaras*⁵ aux XVI^e – XVII^e siècles (Mota, 2019) et le djihad de l'âme de marabouts sufis au XX^e siècle (Babou, 2007 et Ngom, 2016).

La seconde est violente car liée au djihad armé, comme c'est le cas avec le djihad tékrurien et almoravide (Bâ, 2015, 2018 et 2019), le mouvement toubnan (Barry, 1988 : 50-54 ; Ould Cheikh, 1999 : 6 ; Kane, 2004 ; Mc Dougall, 2007 : 151-152 ; Kane, 2012 : 550-551 ; Boulègue, 2013 : 288-301), les révolutions musulmanes du XVIII^e siècle qui touchent successivement le Bundu, le Fuuta Djallon et le Fuuta Tooro (Barry, 1988 ; Klein, 2017 ; Wane, 2018), le djihad armé de marabouts conquérants et résistants aux XVIII^e et XIX^e siècles, tels El Hadj Omar Tall et Maba Diakhou Bâ (Bâ et Faye, 2016 : 119-134).

Les conséquences de cette expansion de l'islam au Sénégal sont multiples, mais au moins trois méritent d'être retenues.

La première est liée au dynamisme de l'islam sénégalais qui représente aujourd'hui quelque 95,5% de la population totale.

La deuxième est liée à son ancrage dans la société sénégalaise. En effet, cet ancrage est si ancien et profond que les Sénégalais ont fini par en faire un élément essentiel de leur patrimoine et de leur identité culturelle qui prime d'ailleurs sur les valeurs traditionnelles puisées dans les religions du terroir. Cela est tellement vrai que, dans ce pays, les imaginaires collectif et individuel sont marqués par une forte prégnance de la figure du religieux qui finit par y supplanter les figures issues d'autres domaines (politique, économie, ...) et par participer pleinement à la définition de l'identité culturelle et de la Nation.

La troisième conséquence, c'est que l'islam sénégalais par sa structuration sociale se prête à une symbiose d'avec les pratiques issues des religions et des pouvoirs politiques traditionnels. De ce point de vue l'islam sénégalais peut s'analyser en partant des fondamentaux de l'islam noir.

⁵ C'est une expression wolof qui renvoie aux maîtres d'écoles coraniques.

Comme grille d'analyse de l'islam noir au Sénégal, on retiendra tour à tour un ancrage autour de figures religieuses fortes et l'osmose entre les religions traditionnelles et l'islam.

Au Sénégal, l'emprise des confréries et des marabouts tant sur la société que sur la politique est allée crescendo. Cette emprise repose, avec acuité, dans ce pays, la problématique de la laïcité, de la souveraineté de l'Etat et de la citoyenneté (Dièye, 1996 ; Samb, 2005 et Wane, 2010 : 88-92).

L'islam au Sénégal est connu pour être un islam sunnite de rite malikite, structuré autour de plusieurs confréries. Celles-ci ont été fondées par des saints ou des marabouts arabes, maghrébins ou sénégalais qui ont marqué leur période et la postérité par leur vie et leur œuvre faites de dévotion, d'apprentissage, d'enseignement, de travail de la terre pour subvenir à leurs propres besoins et à ceux de leurs talibés. Leur distanciation par rapport aux choses de ce monde, ainsi que leurs retraites spirituelles et leur production littéraire et scientifique impressionnantes en ont fait des mystiques, des soufis, érigés en modèles. Combattus par les hégémonies politiques traditionnelles (les royautés *ceddo*) qui voyaient en eux des concurrents politiques réels et surveillés de près par l'autorité coloniale qui redoutait leur emprise sur la population, ces marabouts, avec le recul du temps et de la postérité, semblent prendre leur revanche sur l'histoire.

Non seulement tout un culte des saints s'est développé autour de ces marabouts, dont les miracles sont magnifiés à travers les chants religieux et la peinture sous-verre, les mausolées constamment visités et les différents actes symboliques annuellement répétés. Ce culte des saints marque d'ailleurs un retour en force, dans l'islam sénégalais, de l'iconographie tant prohibée par l'islam des origines. Ce culte puise d'ailleurs dans le transfert de la dévotion jadis dévolue aux royautés et chefferies traditionnelles.

En plus, les descendants de ces saints et marabouts finissent par constituer une classe socio-politique privilégiée sur laquelle rejaillit l'aura du fondateur. Cette classe est au cœur du jeu politique, participe à la création et à la consolidation des richesses, jouit d'un ascendant réel sur tous les segments de la société et joue un rôle réel dans l'équilibre sociétal (O'Brien, 1971 et Samson, 2007 : 43-60). C'est pourquoi les chercheurs en sciences sociales en ont fait un terrain d'études fécondes s'intéressant tour à tour au maillage et à la structuration des confréries (*dahiras, kourels, ...*), aux différentes manifestations de la foi (*magal, gamou, ...*), aux rapports dialectiques existant entre marabouts et talibés (*ndigel, jeubeulou, aadiya, ziarra, tarbiyu, ...*), ...

A cela s'ajoute, comme autre caractéristique de l'islam noir au Sénégal, l'osmose entre cette religion et les religions africaines. On est, en effet, frappé par les permanences, les survivances et les résurgences des religions africaines à travers l'islam. Ces survivances se retrouvent entre autres dans l'hybridation des fêtes (par exemple la *yawm al-ashûrâ* et le *taajaaboon* pour donner la *Tamkharit*), les superstitions, les tabous, les interdits religieux et alimentaires, une certaine africanisation des rites, rituels, liturgies et folklores. Il n'est dès lors pas étonnant qu'on assiste dans un pays musulman à quelque 95,5% et à la société marquée par une forte religiosité, comme le rappelle Adriana Piga (2007 : 13-42), à une résurgence des sacrifices et autres meurtres rituels, surtout aux périodes à fort enjeu électoral.

4. Critiques à l'encontre de l'islam noir

Même si le concept d'islam noir est en partie opératoire pour étudier le fait religieux au Sénégal, il n'en demeure pas moins qu'il a été l'objet de plusieurs critiques objectives et que son dynamisme appelle à de nouvelles grilles d'analyse.

De prime abord, comme déjà souligné, c'est l'épithète même de « noir » adjoint à islam qui pose problème, car chargé d'une dose de subjectivité liée à l'idéologie coloniale toute nourrie de thèse du diffusionnisme et du mythe hamitique qui relèguent les pratiques des Africains, si orthodoxes soient-elles, au second plan par rapport à l'islam originel ou à l'islam proche et moyen-oriental. Or l'islam est un, même si son universalisme, son œcuménisme et son prosélytisme l'ont amené, très tôt, à avoir des particularismes culturels liés à ses régions d'accueil et à ses terrains d'acclimatation.

C'est la raison pour laquelle, comme l'ont tout de suite remarqué et relevé les premiers chercheurs à avoir passé au crible de la critique ce concept, l'islam noir ne peut juste se ramener à une opposition géographique et chromatique entre, d'une part, un « *islam arabe* » et d'autre part un « *islam noir* » (Samb, 1975 ; Mbaye, 1982 : 831), même si Albert Ngoma (1950 : 333) la complexifie en parlant de « *deux islams noirs : celui de l'Est venu par mer, celui du centre et de l'Ouest venu d'Afrique du Nord par voie de terre* ».

Il s'y ajoute que la terminologie qui est utilisée pour qualifier les religions africaines par les spécialistes de l'islam noir est empreinte de mépris et de condescendance : paganisme, animisme, « *esprit primitif* », idolâtrie, fétichisme, ... (Ngoma, 1950 : 336-338 ; Samb, 1975 ; Mbaye : 831-834 et Monteil, 1980 : 39). Vincent Monteil lui-même finit par le reconnaître et

le confesse, lorsqu'il parle de « *religions traditionnelles de l'Afrique, qu'on appelle - à tort - « fétichisme » - ou, plus récemment, « animisme », ou même, tout bonnement, paganisme (du latin paganus : paysan), c'est-à-dire des religions du terroir* » (Monteil, 1980 : 38).

Parallèlement à tout cela, le dynamisme constaté à l'islam au Sénégal en appelle à une constante nécessité d'inventer de nouvelles grilles de lecture pour l'analyser. A cet égard, l'approche ethnologique privilégiée par R. Launay (1992) à propos des Dioulas de Korhogo qui, malgré les particularismes locaux de leur islam, perçoivent leur pratique religieuse comme relevant de l'islam universel et non d'un islam dioula, est intéressante. Ailleurs, en Afrique de l'ouest, notamment au Sénégal, avec sa multitude de confréries et de pratiques, le même constat s'impose. Comme le note si bien R. Launay (1997 : 191) « *il n'y a jamais eu d'"islam noir", mais un seul islam avec toutes ses variations régionales* ».

Qui plus est, en Afrique sub-saharienne d'une manière générale et au Sénégal en particulier, on assiste à une contestation de l'islam confrérique et de sa hiérarchisation sociale, menée, dès les années 60, par le courant réformiste représenté au Sénégal par différents mouvements et associations : brigade de la Fraternité du bon musulman, Solidarité musulmane, Association musulmane des étudiants africains, Union culturelle musulmane, Parti de Dieu, Organisation *al-Falah*, *Jamaa atou ibaadou Rahmane*, Association des étudiants musulmans de l'Université de Dakar, Organisation pour l'action islamique, *Ahmadi*, *Ansâr al-sunna*, mouvements Nabi Allah créé par Mohamed Gorgui Seyni Guèye à Ouakam et *Safiinatoul Foukharaa illal lah* de Serigne Mor Talla Ndiéguène, etc. (Monteil, 1980 : 270-274, Dièye, 1996).

Cette contestation portée aujourd'hui par les *Ibadou Rahmane* est de plus en plus vive. Elle transparaît et dans les prêches de leurs imams à la prière du vendredi et dans la mise en place d'une commission parallèle de scrutation du croissant lunaire, pour entamer ou rompre le Ramadan. Elle puise son personnel dans les produits des *daaras* (écoles coraniques), des écoles franco-arabes, des universités arabo-musulmanes qui, à cause de la barrière de la langue, souffre d'un réel problème d'accès à l'emploi public.

Il convient donc, en plus de la grille d'analyse constituée par l'islam noir, d'en emprunter ou d'en inventer d'autres puisées dans l'histoire, la politique et la géopolitique, pour mieux comprendre ces formes de contestation. Ces outils seront d'ailleurs plus opératoires pour étudier la menace et le danger terroristes qui forment comme une ceinture de feu autour du

Sénégal et qui sont liés, entre autres, à une réappropriation de l'islam, par des groupes de pression, sous la poussée d'enjeux géopolitiques et économiques complexes.

Pour toutes ces raisons, même s'ils ne sont pas interchangeables, dans le champ de la recherche, on préfère aujourd'hui au concept d'islam noir, comme le souligne Jean-Louis Triaud (2010), celui « *d'islam au sud du Sahara* ».

Conclusion

Inventé dans un contexte colonial, l'islam noir, en tant que concept et grille d'analyse d'une réalité à la fois sociale, politique et religieuse, a prospéré dans maints travaux pour aider à mieux connaître et comprendre les particularismes locaux de l'islam tel que pratiqué en Afrique, car marqué essentiellement par une symbiose d'avec les religions traditionnelles. De ce point de vue, ce concept doublé d'une grille d'analyse cristallisée par Vincent Monteil avec son ouvrage phare, a apparu, à la fois, jusqu'à un passé récent, comme commode et opératoire.

Mais, le concept, à cause justement de son acte de naissance marqué par l'emprise raciale, voire raciste, de l'idéologie coloniale, ainsi que son désir de vouloir morceler à l'extrême une religion – l'islam - qui se conçoit et veut, avant tout, comme une et dont les adeptes et les pratiquants la perçoivent comme telle, finit par perdre de son superbe, après les critiques objectives faites à l'ouvrage de Vincent Monteil et les tentatives de justification très perceptibles de cet auteur d'une réédition à l'autre.

Il s'y ajoute que l'islam, avec son dynamisme démographique, politique et économique, résumé d'ailleurs par le Coran qui en fait tout à la fois une voie, un pouvoir et une religion (*dîn wa dalw*) n'a de cesse, sur les terrains de son expansion, comme c'est le cas avec le Sénégal, de se complexifier, en appelant à des grilles d'analyse, puisées dans l'histoire, la politique, la géopolitique, l'ethnologie, en tant que sciences sociales, et qui s'avèrent plus commodes et opératoires que celui d'islam noir. Ces nouveaux outils, en puisant, en partie, dans l'islam noir et en le dépassant, aident, dans les travaux les plus récents et ceux qui sont en cours, à mieux comprendre un pays comme le Sénégal, où la religiosité de la population ainsi que l'imbrication du religieux, du politique et de l'économique sont très fortes et fonctionnent, ni plus ni moins, comme le moteur de nouvelles tendances et métamorphoses.

Références bibliographiques :

« L’Afrique musulmane » in *Courrier international*, n° 1217 du 28 avril 2010.

André (Capitaine Pierre J.), 1924, *L’islam noir, Contribution à l’étude des confréries religieuses islamiques en Afrique occidentale suivie d’une étude sur l’islam de Dahomey*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.

Bâ Idrissa, « Mythes et cultes du serpent chez les Soninkés et les peuls : étude comparative », in *Oráfrica, revista de oralidad Africana*, numéro 8, 2012, p. 159-170.

- « Commerce et commerçants dans la vallée du fleuve Sénégal à la lumière de la Géographie d’al-Bakrî (1028-1094), in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines*, numéro 44-45/B, 2015, p. 127-136.

- « Traite et pratiques de la traite au Sahara et au Soudan au miroir des sources arabes (IX^e – XI^e siècles) : quelques analyses », in « *SIFOE* », *la revue d’histoire, d’arts et d’archéologie de Bouaké-Côte d’Ivoire*, numéro 3, 2015, p. 114-123.

- « Les premiers pouvoirs politiques », in Thioub (Ibrahima) (dir.), 2018, *L’histoire du Sénégal racontée à nos enfants. De la préhistoire à nos jours*, Paris, Les éditions du jaguar, p. 24-37.

- « Permanence et résurgence des religions africaines à travers l’islam : analyse de quelques occurrences », Dakar, Musée des civilisations noires, communication au colloque sur « religions et sociétés », 2019.

- « Le djihad et la stratégie d’ensemble du Tékrou à la lumière des sources arabes (XI^e – XII^e siècles) », Niamey, Institut de recherches en Sciences humaines, communication au symposium sur le « *Bilâd al-Sudân* : histoire et civilisation islamiques en Afrique de l’ouest », 2019.

- et Faye Lamine, « Maba Jaxu Bâ (vers 1809-1867) à Paaté Bajaan (30 novembre 1865) ou les raisons de la victoire » in *Revue d’histoire et d’archéologie*, numéro 5, 2019, p. 119-134.

Babou (Cheikh Anta), 2007, *Fighting the Great Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, Athens, Ohio University Press.

Barry (Boubacar), 1988, *Senegambia and the atlantic trade*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bathily (Abdoulaye), 1989, *Les portes de l'or : le royaume de Galam, Sénégal : de l'ère musulmane au temps des négriers : VIII^e – XVI^e siècles*, Paris, l'Harmattan.

Ben-Ami (Issachar), 1990, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Editions Maisonneuve et Larose.

Boulègue (Jean), 2013, *Les royaumes wolof dans l'espace sénégalais (XIII^e – XVIII^e siècles)*, Paris, Karthala.

Cardère (Capitaine), 1949, *Contribution à l'étude de l'islam noir*, Douala, Centre IFAN du Cameroun (« mémorandum II »), 120 pages.

Chih Rachida, « Geoffroy, Eric (directeur), Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya, Paris, Maisonneuve et Larose (« Espace du temps présent »), 2005, 542 pages », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2008, p. 286-290.

Cuoq (Joseph Marie), 1985, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle (Bilâd al-sûdân)*, Paris, éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Dieterlen (Germaine), 1996, *Essai sur la religion bambara*, Bruxelles, éditions de l'Université de Bruxelles.

Dièye (Mouhamed Moustapha), 1995-1996, *L'islamisme au Sénégal : crise de société et/ou dynamisme de l'islam*, UCAD, thèse de doctorat de troisième cycle d'anthropologie.

Durany J., « Monteil, Vincent, l'islam noir », in *Revue française de Sociologie*, numéro 5-4, 1964, p. 481.

Epp René, « Vincent Monteil, L'islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique », in *Revue des sciences religieuses*, numéro 55 (4), 1981, p. 278.

Fall (Yoro), 1992, « Animisme ou religion africaine ? » in Guy Martinère et Consuelo Varéla (dir.), *L'état du monde en 1492*, Paris, Madrid, La découverte, Sociedad estatal para la ejecucion de programas del quinto centenario, p. 312-314.

Gravrand (Henri), 1983 et 1990, *La civilisation sereer*, Tome 1 : *Cosaan : les origines*, Tome 2 : *Pangool : le génie religieux*, Dakar, les Nouvelles Editions Africaines.

Griaule (Marcel), 1975, *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Librairie Arthème Fayard.

Guengant Jean-Pierre et May John F., « L'Afrique subsaharienne dans la démographie mondiale », in *Etudes*, 415, 2011, p. 305-316.

Hambly Wilfried D., 1931, *Serpent worshiop in Africa*, Chicago, Field museum of natural history.

Hamès Constant, « Entre recette magique d'Al-Bûnî et prière islamique d'al-Ghazali : textes talismaniques d'Afrique occidentale », in *Systèmes de pensée en Afrique noire*, numéro 12, 1993, p. 187-223.

- « La Shâdhiliyya ou l'origine des confréries islamiques en Mauritanie », in *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, numéro 3, 2013, p. 73-88.

Kane (Oumar), 2004, *La première hégémonie peule : le Fuuta Tooro de Koli Teñella à Almaami Abdul*, Paris, Karthala.

Kane Ousmane, « « L'islamisme » d'hier et d'aujourd'hui. Quelques enseignements de l'Afrique de l'ouest », in *Cahiers d'études africaines*, numéro 206-207, 2012, p. 545-574.

Kesteloot (Lilyan), 2008, *Dieux d'eau du Sahel. Voyage à travers les mythes de Seth à Tyamaba*, Paris, Dakar, Karthala, Institut fondamental d'Afrique noire Cheikh Anta Diop.

- 2010, *Introduction aux religions d'Afrique*, Paris, Alfabarre.

- Barbey Christian, Ndongo Siré Mamadou, « Tyamaba, mythe peul, et ses rapports avec le rite, l'histoire et la Géographie », in *Notes africaines*, numéro 185-186, 1985.

Klein (Martin A.), 2017, *Jihad in West Africa during the age of revolutions*, Cambridge University Press.

Lassere Guy, « L'Islam noir », in *Cahiers d'Outre-mer*, numéro 18, 5^e année, avril-juin 1952, p. 178-181.

Launay (Robert), 1992, *Beyond the stream. Islam and Society in a West African town*, Berkeley, University of California Press.

Lewicki Tadeusz, « L'Etat nord-africain de Tahert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIII^e at au IX^e siècle », in *Cahiers d'études africaines*, numéro 2 (8), 1962, p. 513-535.

- « Un Etat soudanais médiéval inconnu : le royaume de Zâfûn(u) », in *Cahiers d'études africaines*, numéro 11(44), 1971, p. 501-525.

Marty (Paul), 1917, *Etudes sur l'islam au Sénégal*, Tome 1 : *les personnes*, Paris, Ernest Leroux.

Masonen (Pekka), 2000, *The Negroland revisited: discovery and invention of the sudanese Middle Ages*, Helsinki, The Finnish Academy of Science and Letters.

Mauny Raymond, « Vincent Monteil : l'islam noir », in *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, 50 (179), 1963, p. 268.

Mbaye Ravane, « L'islam noir en Afrique », in *Tiers-monde*, 23 (92), 1992, p. 831- 838.

Mc Dougall (E. Ann), 2007, « The caravel and the caravan. Reconsidering received wisdom in the sixteenth-century Sahara » in Mancall Peter C. (dir.), *The atlantic world and Virginia, 1550-1624*, Chapel Hill, University of California Press, p. 143-169.

Monteil Charles, « La légende de Ouagadougou et l'origine des Soninké », in *Mélanges ethnologiques*, numéro 23, 1953, p. 360-408.

Monteil (Vincent), 1980 (1^{ère} édition : 1964), *L'islam noir, une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil, 3^e édition.

Mota Thiago Henrique, « Islamic expansion in West Africa during the 16th and the 17th centuries: a contribution to the study of Senegambian ivory saltcellars », *Afriques : débats, méthodes et terrains d'histoire*, 10, 2019. En ligne, consulté le 19 septembre 2020. URL: journals.openedition.org/afriques/2406

Ngom (Fallou), 2016, *Muslims beyond the Arab world: The odyssey of 'Ajami and the Muridiyya*, Oxford, Oxford University Press.

N'Goma Albert, « l'islam noir », in *Présence africaine*, 8-9, 1950, p. 333 – 343.

O'Brien (Donald B. Cruise), 1971, *The Mourids of Senegal. The political and economic organization of an Islamic brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.

Ould Cheikh Abdel Wedoud, « La caravelle et la caravane : les deux âges du commerce de l'ouest saharien », in *l'Ouest saharien*, numéro 2, 1999, p. 29-69.

Piga Adrana, « Un parcours guidé dans le Sénégal islamique », in *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, numéro 1, 2007, p. 13-42.

Robinson (David), 2000, *Paths of accommodation: muslim societies and french colonial authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Ohio, Ohio University Press.

- 2012, *Les sociétés musulmanes africaines. Configurations et trajectoires historiques*, Paris, Karthala.

Royer Patrick, « R. Launay, Beyond the stream. Islam and Society in a West african town », in *L'Homme*, tome 37, numéro 144, 1997, pp. 191-193.

Samb Amar, « islam arabe et islam noir », in *Ethiopiennes, revue socialiste de culture négro-africaine*, numéro 02, avril 1975.

Samb (Djibril), 2005, *Comprendre la laïcité*, Dakar, NEA.

Samson Fabienne, « Islam social ou islam politique ? Le cas de Modou Kara Mbacké », in *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, numéro 1, 2007, p. 43-60.

Seck (Abdourahmane), 2007, « Politique et religion au Sénégal : contribution à une actualisation de la question », in Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne*, Paris, Les Indes savantes, p. 23-50.

Sy (Cheikh Tidiane), 1969, *La confrérie sénégalaise des mourides. Un essai sur l'islam au Sénégal*, Paris, Présence africaine.

Touré (Mafakha), 1991, *Critique historique d'un concept : l'islam noir*, Dakar, UCAD, mémoire de maîtrise Histoire.

Triaud Jean-Louis, « L'islam au sud du Sahara. Une saison orientaliste en Afrique occidentale. Constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions », in *Cahier d'études africaines*, numéro 198-199-200, 2010, pp. 1-36.

Wane (Birane), 2010, *L'islam au Sénégal, le poids des confréries ou l'émiettement de l'autorité spirituelle*, Université Paris-Est, thèse de Sociologie / Anthropologie.

Wane Ibrahima, « Le temps et l'espace dans l'épopée de l'Almaami Maalik Si du Bunndu », in Claudine le Blanc et Jean-Pierre Martin (sous la direction de), *Les temps épiques : Structuration, modes d'expression et fonction de la temporalité dans l'épopée*, publications numériques du REARE, 15 novembre 2018, link : <http://publis-shs.univ-rouen.fr/reare/index.php?id=499>, consulté le 27 novembre 2020 à 09 h 47 mn.