



HAL
open science

Les hiérarchies sociales et leurs fondements idéologiques chez les Haalpulaar'en (Sénégal)

Olivier Kyburz

► **To cite this version:**

Olivier Kyburz. Les hiérarchies sociales et leurs fondements idéologiques chez les Haalpulaar'en (Sénégal). Anthropologie sociale et ethnologie. Université Paris-X Nanterre, 1994. Français. NNT : . tel-03165594

HAL Id: tel-03165594

<https://hal.science/tel-03165594v1>

Submitted on 23 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Paris X

LES HIÉRARCHIES SOCIALES
ET LEURS FONDEMENTS IDÉOLOGIQUES
CHEZ LES *HAALPULAR'EN* (Sénégal)

THÈSE

présentée en vue du grade de
docteur de l'université de Paris X

par

Olivier Kyburz

Soutenue le 17-12-1994, devant un jury composé de :

M. Alfred ADLER, Directeur d'Etudes (E.P.H.E. — PARIS X)

M. Eric de DAMPIERRE, Professeur (PARIS X)

M. Michel IZARD, Directeur de Recherche (C.N.R.S.)

M. André LERICOLLAIS, Directeur de Recherche (O.R.S.T.O.M.)

Mme Christiane SEYDOU, Directeur de Recherche (C.N.R.S.)

Directeur de thèse :

Alfred Adler

UMR 116

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

1994

Sommaire

Introduction	p. 9
PREMIÈRE PARTIE	p. 18
Les <i>fulbe</i> et les <i>subalbe</i>	p. 19
Le savoir du fleuve (p. 20) : le <i>kaygol</i> (p. 23) • <i>Caamaaba</i> génie tutélaire (p. 24) • le <i>fifiire</i> (p. 32) • le <i>pekaan</i> , chant des <i>subalbe</i> (p. 36).	
Les connaissances du haut (p. 38) : les prédateurs (p. 38) • le berger et son troupeau (p. 41).	
Mélanges (p. 47) : une charte villageoise (p. 47) • complémentarité et hiérarchie (p. 51).	
Combinaisons (p. 53) : homme <i>pullo</i> et femme <i>cubballo</i> (p. 53) • femme <i>pullo</i> et homme <i>cubballo</i> (p. 53) • savoir de la brousse et savoir du fleuve (p. 55) • la mésaventure de Mâlik (p. 60).	
Notes (p. 65).	
Les <i>jaawambe</i>	p. 67
Origine des <i>jaawambe</i> (p. 67) • déroulement des enquêtes (p. 67) • Mboumba (p. 73) • Séno Palel (p. 74) • Kanel (p. 77).	
Discussion (p. 81) : isolement géographique et endogamie (p. 82) • la négation du principe de déférence (p. 84) • des <i>jaawambe</i> face à un changement de régime (p. 86) • les <i>jaawambe</i> de la boucle du Niger (p. 92) • Le mauvais coup de Tiguéré (p. 95).	
Notes (p. 104).	
Les guerriers <i>sebbe</i>	p. 105
Composition de la population (p. 106) • les esclaves du <i>lamido</i> (<i>Adamawa</i>) (p. 108) • les hommes du <i>Brak</i> (<i>Waaló</i>) (p. 119) • dénominations et <i>status</i> (p. 121) • la question des femmes <i>koliyaabe</i> (p. 130).	
Possibilités d'évolution (p. 135) • la multiplication des appellations (p. 139)	
Notes (p. 141).	
Les <i>toorobbe</i>	p. 143
Définition (p. 144) • l'analyse des patronymes (p. 145) • la mobilité sociale (p. 151) • les <i>toorobbe</i> et le système (p. 158) • mise au point (p. 159).	
Notes (p. 161)	
Cartes	p. 162
Les données démographiques (p. 162) • lecture des cartes (p. 164) • le <i>jom leydi</i> (p. 165) • analyse des territoires (p. 165) • répertoires des unités territoriales (p. 167) • population (p. 174).	

Typologie (p. 188) : type I, harmonique (p. 189) • type I, dysharmonique (p. 192) • type II, harmonique (p. 194) • type II, dysharmonique (p. 195) • type III, harmonique (p. 196) • type III, dysharmonique (p. 197) • type IV, harmonique (p. 198) • type IV, dysharmonique (p. 198).
 Commentaire (p. 199) : le Dimar (p. 201) • Le Tôro (p. 201) • Le Lao (p. 202) • le Bosséa (p. 202) • Le Nguénar et le Damga (p. 203) • dynamique historique et assise territoriale (p. 204).
 Notes (p. 209).

SECONDE PARTIE p. 211

Les tisserands *maabuube* p. 212

Arguments sociologiques (p. 212) • arguments technologiques (p. 217) • le mythe d'origine des *maabuube* du *Fuuta Tooro* (p. 220) • commentaire (p. 232) • le *dillere*, chant des *maabuube* (p. 238) • la prestation d'Abou Sy (p. 242) • les pêcheurs et les tisserands (p. 255) • l'origine des *maabuube suudu Paate* (p. 257) • l'origine des *maabuube jaawambe* (p. 261) • les patronymes des *maabuube* (p. 267) • les particularités des *maabuube* du *Fuuta Tooro* (p. 277).
 Notes (p. 279).

Les *lawbe* et les *wammaabe* p. 281

le mythe d'origine (p. 281) • commentaire (p. 294) • les échanges avec les Peuls (p. 303) • le métier de *labbo* (p. 310) • le métier de *bammaado* (p. 323) • les parties du *hoddu* (p. 331) • le répertoire (p. 333) • repères généalogiques (p. 340) • rapports entre deux catégories de joueurs de luth (p. 342) • rapports entre trois sous-catégories de boisseliers (p. 342).
 Notes (p. 344) • annexes (p. 346).

Les *sakkeebe*, les *wayilbe* et les *awlube* p. 362

Les artisans du cuir ou *sakkeebe* (p. 362) : les objets manufacturés (p. 369) • les hommes (p. 371) • les cordonniers rouges (p. 371) • les cordonniers noirs (p. 376) • les relations entre deux catégories de tanneurs (p. 381).
 Les artisans métallurgistes *wayilbe* ou *waylube* (p. 382) : les traditions historiques locales (p. 383) • les éléments fournis par l'archéologie (p. 384) • correctifs (p. 387) • les forgerons « modernes » (p. 389) • les *Habbarbe* (p. 394) • les forgerons du *jeeri* (p. 395) • les bijoutiers *Sayakoobe* (p. 402).
 Les griots *awlube* (p. 406) • les récits mythiques (p. 406) • mise en perspective (p. 412).
 Notes (p. 412).

Synthèse et conclusion p. 413

Références p. 000

Introduction

Bien qu'elle repose sur une recherche de terrain d'un an et demi, menée dans la région de Matam, la présente étude n'est pas une monographie consacrée aux *Haalpulaar'en* de la province du Nguénar : de nombreux aspects de leur vie sociale n'y sont qu'à peine effleurés, voire absents. Il aurait été impossible de parvenir à traiter des hiérarchies sociales en étudiant la vie quotidienne d'une communauté villageoise, quelle qu'elle soit, car l'ensemble des catégories sociales n'est jamais représenté au sein d'un même village. La première règle de la recherche ethnographique consistant à rencontrer et à partager le plus grand nombre d'expériences avec les gens dont on va être amené à parler, il était nécessaire de faire preuve d'une grande mobilité. A vouloir rencontrer des représentants de toutes les catégories sociales, dans les meilleures conditions, c'est-à-dire dans leur village ou sur leur lieu de travail, nous nous condamnions à n'avoir de relations véritablement approfondies avec aucun. Nos fréquents déplacements avaient d'ailleurs fini par irriter quelques habitants de Matam et une femme nous fit un jour le reproche de ne pas nous intéresser assez à la vie du village.

Nous avons d'emblée exclu de considérer qu'un pêcheur ou qu'un tisserand en valait un autre et de nous intéresser au premier venu sous prétexte qu'il appartenait à la bonne catégorie sociale. Nous avons au contraire cherché à rencontrer des personnes qui passaient, au sein de leur propre catégorie sociale, pour être cultivées, au courant de leur tradition et qui étaient habilitées à en parler. Cette exigence a eu pour effet d'accroître un peu plus la longueur de nos déplacements et de réduire d'autant notre intégration à la communauté villageoise.

Le présent travail porte sa marque de fabrique. Le lecteur trouvera très peu de scènes de la vie quotidienne, tirées du journal ethnographique, venant à point nommé démontrer la validité de telle

hypothèse ou la justesse de tel point de vue. En revanche, une partie substantielle des entretiens que nous avons eus a été reproduite dans le corps du texte. Nous avons renoncé à une présentation juxtalinéaire afin de ne pas alourdir plus que de raison la part de ces entretiens. La traduction a été effectuée sans grand souci littéraire ; elle doit être considérée comme un document « de travail » qui laisse paraître le sens des racines peules, la particularité des constructions, parfois aux dépens de l'expression française.

Le lecteur est en droit de s'étonner qu'un an et demi passé dans un milieu ne permette pas à celui qui se prétend ethnologue de s'intégrer à une quelconque communauté. Qu'il se rassure, il y a bien quelque chose qui nous est devenu familier au cours de travail : ce n'est ni une communauté villageoise, ni une catégorie sociale particulière mais un réseau de relations. Cette particularité tient à une institution courante en milieu *haalpulaar* — le terme par lequel on désigne cette institution indique cependant qu'elle ne lui est pas propre. Toute personne qui, en milieu *haalpulaar*, s'installe hors de son unité domestique *galle*, est placée sous la responsabilité de celui qui l'héberge, son *njatigi*. Le terme est d'origine mandingue et désigne le chef de la maison hôte, dans les langues mandingues comme en *pulaar*. La première question qu'un voyageur se voit poser est *to njippudaa ?* c'est-à-dire « où [chez qui] descends-tu ? » Le voisinage de l'hôte, qui ne peut ignorer l'arrivée d'un étranger ne manquera pas de demander *a danyii kodò (ne) ?* ce qui signifie « tu as eu un étranger n'est-ce pas ? » S'engage dès lors un curieux échange de service entre le *njatigi* et son protégé. Le *njatigi* se porte garant des agissements de l'étranger au regard de la communauté villageoise, si nécessaire, enseigne les usages à son protégé, le nourrit, le loge, le blanchit ; les premiers jours sont bien entendu ceux pendant lesquels le *njatigi* a le plus de tracas avec le nouveau venu car ce ne sont pas les occasions de se mal conduire qui manquent. Dans l'incapacité totale de juger des situations, n'avons nous pas « oublié » de répondre à des salutations, ou salué l'esclave avec déférence et tourné le dos au maître de maison...

N'est pas *njatigi* qui veut. Il faut, à terme, pouvoir supporter la charge que constitue l'entretien d'une personne supplémentaire même si cette dernière fait quelques efforts pour réduire le coût de

l'opération. Et, dans le cas d'un européen *tuubak*, il faut aussi « savoir ». C'est ainsi que le premier repas qui me fut servi consista en un plat de viande grillée — quiconque connaît les Français sait qu'ils ne font pas bouillir le steak — des pommes de terre rissolées accompagnées de petits pois, sans oublier la baguette de pain. On fit chercher de la glace — quiconque connaît les Blancs sait qu'ils aiment l'eau bien fraîche. Le repas pris sous l'œil de nombreux curieux acheva de rendre la démonstration éclatante : le premier venu ne pourrait pas être le *njatigi* d'un *tuubak*. Qui, en effet, parmi ces badauds aurait pensé aux petits pois ?

N'ayant bien évidemment rien compris à ces manœuvres au moment où elles se déroulaient, nous avons poliment remercié notre hôte de tout le mal qu'il se donnait et avons tenu à préciser qu'à l'avenir nous préférierions autant que possible manger le même repas que les autres gens de la maison. Dès lors, toute marque d'adaptation de notre part au milieu d'accueil pouvait être interprétée comme une réussite pédagogique du *njatigi* : le Blanc que chacun avait vu manger des petits pois avec une fourchette, eh bien, ne lui avait-on pas appris à manger le couscous à la main, et proprement ? Ces quelques considérations culinaires pour montrer le parti qu'un *njatigi* peut tirer de l'hébergement d'un hôte étranger, en tout bien tout honneur.

Nos fréquents déplacements n'ont eu aucun effet modérateur sur l'étroite relation qui s'était installée entre nous. Si le commun des villageois pouvait interpréter nos allées et venues comme un signe de désintérêt pour les affaires du village, notre *njatigi*, savait ce qu'il fallait en penser. Avant chaque voyage, il nous demandait notre destination puis nous indiquait dans quelle maison il fallait descendre, ce qu'il fallait dire à notre nouveau *njatigi*, de qui il fallait se réclamer pour être sûr d'être bien reçu, il nous confiait également quelques lettres, parfois un peu d'argent à remettre à un parent... Arrivé sur place, tout se passait généralement comme prévu, notre nouveau *njatigi* prenait connaissance des motifs de notre visite, envoyait un enfant prévenir la personne que nous cherchions à rencontrer, veillait au gîte et au couvert. Au retour nous passions quelques heures à faire le point sur l'état d'avancement du travail — il en avait fait une affaire personnelle — et surtout à détailler la manière dont nous avions été reçu. Ces indications étaient pré-

cieuses car elles permettaient à notre hôte de connaître l'état des relations au sein de son réseau. Un accueil chaleureux, des marques d'hospitalité clairement affirmées telles du lait aigre coupé d'eau sucrée *tufam*, une grande bassine d'eau et une serviette pour effacer les fatigues du voyage, un poulet ou un cabri égorgé mettaient mon ami doublement en joie. Nous savoir bien traité était un premier motif de satisfaction, pouvoir continuer à compter sur telle partie de son vaste réseau de parents, d'alliés et d'amis en était un autre, tout aussi important. C'est dans ce cadre social étroit, qui contraste singulièrement avec les vastes espaces sahéliens, que nous nous somme déplacé au cours de notre enquête.

Cette brève évocation permet, nous l'espérons, de mesurer l'étendue de la dette que nous avons contractée à l'égard d'Al Hajj Bokar Kane, notre *njatigi* et ami. Parmi les personnes dont la liste suit, certaines appartiennent au « réseau » d'Al Hajj Bokar, d'autres non ; c'est avec eux que nous avons eu de longs entretiens, souvent répétés. Qu'ils soient ici remerciés du précieux concours qu'ils m'ont apporté et de la gentillesse qu'ils m'ont témoignée.

BA Amadou Ousmane, Tiguéré
 BA Môlo, Hamarâbé
 BA Samba Malaw, Matam
 BA Tiobéri, Hamarâbé
 BOCOUM Boubou Siré, Mboumba
 DAF Bokarel Bâba Kao, Séno Palel
 DAF Siré Nodorel, Kanel
 DIALLO Samba Djibi Sidiki, Kédélé
 DIONG Hamadi Bokar, Kanel
 FALL Samba, Matam
 GUEYE Abdoulaye Korka, Bélinaydé
 GUEYE Samba, Kédélé
 GUISSÉ Amadou Samba, Dantiadi
 GUISSÉ Sâda Demba Yoûdou, Talaya
 MBOW *Ceerno* Pâté, Bélinaydé
 MBOW Aguibou, Matam
 SALL Amadou, Nguidilone
 SOW Yéro, Tiguéré
 SY Mamodou, Tiguéré
 TALL Koumbel, Nguidilone

BA Demba Hamadi, Tiguéré
 BA Oumar Kawel, Kédélé
 BA Sidi, Tiguéré
 BARI Hamadi Bouna, Kédélé
Ceerno Mâlik, Matam
 DAF Nyalli, Kanel
 DIALLO Oumar Samba, Kédélé
 DIAW Fodé Tiédél, Matam
 DIONG Oumar Kodo, Séno Palel
 GUAYE Dara Boûdi, Matam
 GUEYE Diabel, Navel
 GUISSÉ Abdoulaye, Guédiéwaye
 GUISSÉ Kârdo Boûbri, Dantiadi
 KASSÉ Samba Rella, Matam
 MBOW Abdoulaye Sadit, Bélinaydé
 NDIAYE Isma Baydi, Nguidilone
 SÔK Dombourou, Matam
 SY Abou, Guédiéwaye
 SY Samba Nyokor, Golléré
 THIAM Sileyman Samba, Bélinaydé

Ces entretiens ont été enregistrés, transcrits et traduits pendant notre séjour sur le terrain (1987-88) et au cours de l'année qui suivit notre retour. Nous avons pu compter sur l'aide compétente, efficace et amicale de deux jeunes gens qui furent de formidables compagnons de voyage : Mamadou Guissé pour la première moitié de notre terrain et Alassane Ba pour la seconde. Dans une société où la réussite de toute entreprise dépend de l'habileté des intermédiaires, la finesse de leur jugement, leur intelligence des situations et leur dévouement furent un apport inestimable.

Ces données de première main ont été complétées par des sources plus anciennes. À cet effet, nous avons dépouillé les cahiers de l'école William Ponty déposés à l'IFAN, le fonds sonore des Archives culturelles du Sénégal — les résultats d'une enquête menée sur les traditions et l'histoire de la vallée en 1983 — ainsi qu'une partie de la série G des Archives nationales du Sénégal. Ces entreprises furent d'un rendement inégal.

Parallèlement à la rédaction du présent travail nous avons contribué à la préparation de l'édition de la traduction française du *Zuhūr* de CHEIKH MOUSSA KAMARA. Cette collaboration fut pour nous l'occasion de prendre connaissance d'un document que nous savions être fort riche mais dont l'accès nous était jusqu'alors impossible, ne maîtrisant pas la langue arabe. Un dernier ensemble de matériaux a permis d'alimenter notre réflexion et nous a particulièrement aidé dans la réalisation des cartes, c'est celui qu'a aimablement mis à notre disposition M. Jean Schmitz. Le document intitulé « Anciens territoires *haalpulaar* de la vallée du fleuve Sénégal » ainsi que les cinq feuilles au 1/100.000 représentant ces mêmes territoires furent d'un apport précieux. Les cartes que nous présentons à la fin de la première partie en sont dérivées ; c'est à ces cartes que renvoient les codes qui accompagnent certains noms de lieux.

Les *Haalpulaar'en* constituant une société peule de l'aire sénégalienne, nous avons cherché à établir des comparaisons avec, d'une part, des sociétés voisines qui présentent une stratification comparable et d'autre part, avec des sociétés peules implantées dans d'autres régions. Ces comparaisons ne portent sur les systèmes dans leur ensemble mais sont amenées de façon ponctuelle.

Nous avons tenté de décrire chacune des catégories sociales en évitant d'avoir recours aux notions d'ordre, de classe qui n'ont pas d'équivalent dans la langue des *Haalpulaar'en* et probablement pas non plus dans leur pensée. Lorsque nous avons employé les termes de « caste » ou d'« artisan casté », c'est en conformité avec l'usage local, non avec celui de la théorie sociologique indianiste.

Notre but a été de parvenir à saisir comment un *Haalpulaar* voyait la catégorie sociale à laquelle il appartenait, comment il la définissait, quelles étaient les notions qu'il faisait intervenir pour distinguer sa catégorie sociale des autres, c'est la raison pour laquelle nous avons accordé une grande place à la transcription des entretiens recueillis sur le terrain. C'est à partir de ces matériaux que nous avons essayé de construire le tableau des oppositions à partir desquelles s'organisait la stratification des *Haalpulaar'en*. Le tableau que nous dressons de la société *Haalpulaar* diffère quelque peu de celui qu'en avait fait YAYA WANE mais l'organisation générale de notre travail est assez proche de la sienne. Nous avons, en effet, essentiellement dressé un catalogue raisonné des catégories sociales de cette société. Nous avons jugé judicieux de diviser notre travail en deux parties qui reprennent les notions peules de *dimo* (homme de naissance libre, de *status* élevé) et de *nyeenyo* (homme libre appartenant à une catégorie héréditaire d'artisans endogames) : les esclaves — captifs et descendants de captifs — *jeyaabe* ont été laissés de côté. Ils auraient mérité une étude à eux seuls et ils n'interviennent pas directement dans la genèse des castes artisanales. Tout au plus y avons nous fait allusion lorsqu'il s'agissait de montrer une opposition entre la pratique d'une activité artisanale (savoir-faire) et la détention de connaissances (savoir).

Dans la première partie, nous avons décrit cinq catégories sociales : les éleveurs Peuls (*fulbe*), les pêcheurs (*subalbe*), les conseillers politiques (*jaawambè*), les guerriers (*sebbè*) et les religieux (*toorobbè*). Nous avons tenté de faire apparaître les éléments qui pouvaient expliquer les inégalités constatables entre ces catégories de *rimbe*, en référence à leur histoire.

Partant du constat que les *fulbe* et les *subalbe*, de part leur activités respectives, exploitaient des parties différentes de la vallée, nous

nous sommes rapidement aperçu que les connaissances qu'ils détenaient étaient distinctes mais complémentaires. Des récits de fondation de village — nous avons choisi celui de Matam — consacrent la complémentarité de ces deux catégories sociales tout en accordant la détention du pouvoir politique aux *fulbe*. Pour que la complémentarité puisse exister, il est nécessaire que la distinction soit maintenue. Deux conséquences à cela : *fulbe* et *subalbe* ne se marient pas entre eux ; le cumul des connaissances propres à chacun des deux groupes est vécu comme un fait profondément antisocial et dangereux.

Au delà du niveau politique villageois, les chefs Peuls se sont garantis les services de deux autres catégories sociales. L'une, leur étant étroitement apparentée, fut constituée de conseillers politiques qui veillèrent scrupuleusement à la sauvegarde de leurs propres intérêts, ce sont les *jaawambe*. L'autre s'est constituée à partir d'éléments étrangers qui assumèrent le rôle de guerriers dans un total dévouement, au point que l'unique attribut de leur *status* tint dans la relation qu'ils entretenaient avec leur souverain, ce sont les *sebbe*. Ces quatre catégories offrent déjà un intéressant ensemble de différences et d'oppositions : groupe issu de populations autochtones, Peuls, groupe distinct des Peuls mais ayant une origine commune avec eux, ou encore étrangers ; exclus du pouvoir politique, détenteurs de ce pouvoir, gens vivant dans l'entourage du pouvoir mais farouchement indépendants ou encore gens au seul service du pouvoir ; producteurs de biens de subsistance, ou prestataires de services... Mais toujours hommes libres, *rimbe*, qui pratiquement ne se marient jamais les uns avec les autres. À ces quatre catégories, s'en ajoute une cinquième qui en est d'ailleurs partiellement issue : les religieux *toorobbe* qui supplantèrent les Peuls et prirent le pouvoir en 1775, s'assurant ensuite le concours des conseillers *jaawambe* et d'une partie des guerriers *sebbe*.

La seconde partie, consacrée aux artisans et laudateurs *nyeenybe*, examine les traditions propres à chacun de ces groupes. Les mythes d'origine ont parfois révélé des liens privilégiés entre noble et d'artisan. C'est en particulier le cas des tisserands *maabuube* et des pêcheurs *subalbe*, qui disent avoir « même mère » et qui entretiennent les meilleurs sentiments les uns à l'égard des autres ; c'est le

cas des boisseliers *lawbe*, des joueurs de luth *wammaabe* et des éleveurs, ancien souverains, *fulbe* qui disent avoir « même père et même mère » et qui entretiennent des échanges économiques et rituels. D'autres catégories d'artisans se révèlent être des agrégats de plusieurs sous-groupes tels les cordonniers *sakkeebe* (formés de deux sous-groupes qui ne se marient pas entre eux) et les forgerons *waylube* (formés de trois sous-groupes, aux origines distinctes) ; chacun des éléments constitutifs de ces catégories sociales ayant des traditions propres. Dans chacun des cas, nous avons cherché à savoir en quoi consistaient les connaissances propres à chaque groupe d'artisans, non seulement celles que leur valait leur métier mais également les pouvoirs qu'on leur reconnaissait — par exemple de donner ou de soigner certaines maladies — afin de mieux cerner sur quoi reposait la crainte qu'ils pouvaient inspirer. La relation particulière qu'ils entretiennent avec le monde surnaturel des *jinn* a ici constitué un fil conducteur.

L'ensemble de ces artisans était jusqu'alors décrit comme une strate au sein de laquelle les échanges matrimoniaux étaient généralisés, à quelques très rares exceptions près. Notre enquête nous a amené à réviser cette idée couramment reçue et à mettre en évidence des « affinités » entre les *nyeenybe* les plus proches des Peuls. Ainsi, les orfèvres *sayakoobe* qui se rattachent à un lignage Peul du Mâcina voient-ils dans les cordonniers « rouges » *sakkeebe wodeebe*, eux aussi d'origine peule, le seul groupe susceptible de les faire renoncer à l'endogamie.

Cette pratique et ce discours contrastent avec les déclarations des artisans moins directement liés aux Peuls qui revendiquent une totale égalité entre les divers *nyeenybe* et affirment pouvoir prendre des épouses dans tout groupe d'artisans. Le groupe le plus engagé dans cette défense d'un égalitarisme *nyeenybe*, est sans aucun doute celui des tisserands *maabuube* : leurs profondes généalogies sont déclinées sur tous les modes, de Fa-Fa-Fa-Fa-Fa... à Mo-Mo-Mo-Mo-Mo... en passant par tous les intermédiaires possibles afin de pouvoir constater qu'ici, on entre chez les cordonniers, que là, on va chez les forgerons et que les généalogies des différents artisans s'interpénètrent. La vision des *maabuube* ignore l'existence de groupes rejetants mais non celle de groupes rejetés : l'idéal exogamique des *maabuube* se heurte à la réalité des groupes les plus

dévalorisés dont les activités sont étroitement associées à la sorcellerie anthropophage.

Enfin, nous faisons le constat que les généalogies d'artisans sont de profondeur inégale, et que les fondateurs de ces groupes se situent par conséquent à des périodes historiques distinctes. Nous présentons alors une hypothèse concernant l'évolution historique de l'institution des castes artisanales dans la société *Haalpulaar*, sur la base de données généalogiques mises en relation avec la diversification des catégories d'hommes libres *rimbe* décrite dans la première partie de ce travail. C'est l'occasion pour nous de préciser l'apport des Peuls à cette institution qu'ils n'ont pas créée — il existe des sociétés peules sans caste artisanale — mais qu'ils ont contribué à rendre complexe — les sociétés comptant le plus grand nombre de castes artisanales sont toutes des sociétés peules.

PREMIÈRE PARTIE

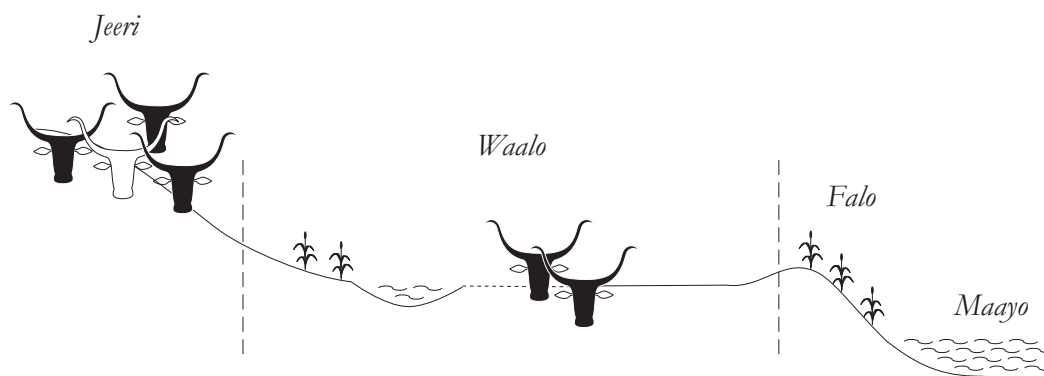
Les *fulbe* et les *subalbe*

Les Peuls *fulbe* et les pêcheurs *subalbe* constituent des catégories sociales très éloignées l'une de l'autre : elles n'ont que très peu de traits communs, sinon que les *fulbe* et les *subalbe* sont tous des hommes libres, *rimbe*. Le premier trait distinctif des Peuls et des pêcheurs, lié à leurs activités économiques respectives recouvre la distinction géographique qui est faite entre *jeeri* et *maayo*.

La moyenne vallée du Sénégal se divise en trois zones géographiques qui portent chacune leur nom peul :

— *daande maayo*, littéralement le cou du fleuve, désigne la bande sinueuse de terre qui longe le cours d'eau. C'est le lieu d'établissement des pêcheurs *subalbe* qui, en plus de leur activité principale s'adonnent à la culture des berges fluviales, divisées en petites bandes transversales, *pale* (sing. *falo*) ;

— *waalo* désigne l'étendue de la vallée que les crues annuelles — lorsqu'elles avaient lieu — venaient inonder et enrichir. De part leur fertilité, les terres du *waalo* sont les plus prisées et c'est dans cette partie de la vallée que le morcellement foncier est le plus important. Le *waalo* est le siège d'importantes activités agricoles ; cependant, la pêche y est pratiquée au moment du retrait des eaux et les éleveurs y paissent également leurs troupeaux. Le *waalo* qui abrite les plus gros villages est donc l'espace géographique le plus structuré de la vallée ;



PROFIL TYPE DE LA VALLÉE DU SÉNÉGAL

— *jeeri* désigne les terrains situés hors de portée des crues. Moins fertiles que les précédents, ils sont l'objet de moins de convoitises mais permettent en saison des pluies la culture du petit mil. Le *jeeri* est avant tout une vaste étendue herbeuse qui, pendant la saison des pluies, fournit au Peul des pâturages de qualité.

Maayo et *jeeri* constituent deux pôles auxquels sont associés deux catégories sociales.

Le fleuve, point bas de la vallée, est le domaine des *subalbe* qui en connaissent tous les mystères. Ce sont les *subalbe* qui communiquent avec les génies du fleuve *munuuji maayo* et qui livrent combat aux crocodiles *barode maayo*. L'ensemble des connaissances détenues par le pêcheur est appelé *ganndal maayo*, le savoir du fleuve.

Le *jeeri*, point haut de la vallée, constitue quant à lui l'espace privilégié du Peul. C'est là-haut que le berger mène son troupeau pendant les quelques mois où l'herbe abonde — période à laquelle le berger se nourrit de lait frais *birdam* et de couscous séché *njoorndi* — c'est dans le *jeeri* que le berger doit protéger son troupeau contre les fauves; fauves dont le représentant le plus redoutable, est le lion, *mbaroodi*. L'ensemble des connaissances relatives à la brousse, dont le Peul est un spécialiste éminent, est appelé *ganndal dow*, le savoir du haut.

LE SAVOIR DU FLEUVE

Les connaissances que détient le *cubballo* s'étendent bien au-delà de la maîtrise des techniques de pêche. Le pêcheur entretient en effet des relations étroites avec les génies du fleuve, *munuuji maayo*, dont le représentant le plus éminent est appelé *Jom maayo*, le maître du fleuve. Les représentations que les *subalbe* se font du *Jom maayo* sont assez variables. Tronc d'homme pourvu de quatre bras, queue de poisson, tête de cheval à longue barbe, telle est la chimère que nous propose IDI CARAS BOCOUM (*Cahier William Ponty*). Mais les *subalbe* auxquels nous avons montré cette représentation n'y reconnaissent pas leur *Jom maayo*. Si son allure physique prête à discussion, le *Jom maayo* est unanimement considéré comme le riche propriétaire d'un troupeau de vaches aquatiques;

Des troupeaux de bœufs et de vaches paissent tranquillement dans des prairies verdoyantes. De magnifiques chevaux sont parqués dans de vastes écuries tandis que des chèvres et des moutons qu'on compte par milliers emplissent le domaine de leurs cris. L'or et les pierres précieuses formant le trésor royal sont emmagasinés dans un bâtiment spécialement affecté à cette fin. Dans cette maison les chiens de garde sont remplacés par des caïmans (sic) énormes tandis que les hippopotames servent de monture. Le génie est maître de ses biens. Aucun membre de sa famille n'a le droit d'y toucher sans son autorisation. (MOUSTAPHA KANE, 1946)

Les effets visibles de sa puissance sont les tourbillons qui engloutissent le pêcheur imprudent. Qu'une pirogue ait été chavirée ou qu'un homme ait disparu dans les eaux, l'accident est conçu comme l'expression du mécontentement du *jom maayo*. D'une manière générale, les marques de respect montrées au *jom maayo* consistent dans la stricte observance de plusieurs interdits : les marmites et les louches ne doivent pas être lavées au fleuve, pas plus que les nattes, le linge souillé de sang menstruel, de sperme, d'urine. Le nom de *jom maayo* ne doit pas être prononcé à proximité du fleuve. À ces interdits généraux s'ajoutent les louanges au *jom maayo* que les griots *awlube* sont tenus de chanter dès qu'il prennent place dans une pirogue. S'ils manquaient à leur devoir, la pirogue pourrait chavirer et les passagers disparaître... Le *jom maayo* fait également l'objet d'offrandes de lait et de sang, que les pêcheurs initiés effectuent à la demande du maître des eaux, après qu'il leur est apparu en rêve :

Chez nous, il est dans l'usage de tout village riverain de suivre certains rites vis-à-vis du génie. Les vieux pêcheurs et les prêtres seuls sont qualifiés pour fixer les dates des cérémonies. Ils voient le génie en rêve et ce dernier leur dit qu'il a soif de sang. Le lendemain, tout le village se met en grande tenue. On verse du lait dans le fleuve tandis que de la rive on immole des moutons et des boeufs à «un seul poil» (couleur uniforme) et des poulets blancs. Le sang coule à flot dans l'eau.

Durant toute la cérémonie, les femmes battent avec des baguettes desalebasses renversées dans des bassines remplies d'eau et accompagnent ces gestes d'un chant à la louange du génie. On dit que ce sacrifice évite des noyades car le génie a besoin de sang pour se désaltérer, et faute de sang animal, il use volontiers du sang des malheureux qu'il étouffe. (MOUSTAPHA KANE, op. cit.).

La communauté villageoise se préserve du risque que représente le fleuve en se plaçant sous la protection du doyen des pêcheurs, le *jaltaabe*. C'est ce personnage qui fera le «travail» pour protéger les habitants du village au moment des hautes eaux. Pour que le travail réussisse, il faut que le fleuve soit propre, c'est à dire que les interdits généraux aient été respectés.

Entretien avec Fodé Diaw

To banngal maayo ko paami been, ene woodi ko hokketeeno hanki. On saba noon dewal Allah woodaani, heewaani, hayso ne woodi, heewaani. Ebe njoggi ko be cirata, kambe subalbe, ko be cirata ledde. Ledde de ko ledde didi: lekki mbatki gi'e, kiya alaa gi'e. Saada yettoya dum, maa ngaraa e lekki mbatki gi'e, ki yettete ko nyaamnyas. On saba wooda ko kaalda e daade, mbadaa been ceba cebe de. Njabaa lekki ki alaa gi'e, ki yettete ko naamli. Wooda ko cirda e mum, ene jogi kongudi batteteedi been. Mbadaa been conndi ko be mbi'ata meenyelli — dum ko subalbe tan nganndi dum — conndi mbi'eteendi ko meenyelli wadete been, dum tottete ko mawdo cubballo, ara haa do luggere nde woni do, do munuuji maayo di ngoni do, do ga'i mawdi di ngoni do, ko doon dum yeenetee. [...] On saba, njolaa e maayo, subalbe njola e maayo, alaa ko bonataa.

Traduction

Du côté du fleuve, à ce que je comprends, il y a ce qu'on donnait hier. À cette époque la foi musulmane n'existait pas, elle était peu répandue, même si elle existait, elle était peu répandue. Ils avaient ce qu'ils écorçaient, eux les *subalbe*, ils écorçaient des arbres. Ce arbres étaient au nombre de deux : l'un épineux, l'autre inerme. Si tu vas en prendre, il faut que tu arrives à l'épineux nommé *nyaamnyas*. À l'époque, il fallait réciter des formules, tu en récitais en effeuillant les folioles. Tu vas vers l'inerme qui s'appelle *naamli*. Il y a ce que tu écorces, il y a les formules qu'on y met. Tu mets de la poudre qu'ils appellent *meenyelli* — cela il n'y a que les *subalbe* qui le sachent — la poudre appelée *meenyelli* y est mise, c'est donné au doyen des pêcheurs qui vient jusqu'au trou d'eau où se trouvent les *munuuji*, où se trouvent les vieux taureaux, c'est là-bas qu'on les soudoie. Alors tu entres dans le fleuve, les *subalbe* entrent dans le fleuve, il ne leur arrive rien de mal.

À ce niveau de relation, qui engage la communauté villageoise toute entière — par l'intermédiaire du *jaltaabe* — et l'ensemble des *munuuji maayo* — par l'intermédiaire du *jom maayo* — vient s'ajouter la relation privilégiée que peuvent entretenir certains villageois, le plus souvent *subalbe*, avec un génie appelé *Caamaaba*.

Dans plusieurs villages, en effet, on trouve des hommes ou des femmes qui, par leur filiation ont le pouvoir d'entrer en contact avec le *Caamaaba*. Descendants d'un individu l'ayant approché, ils maintiennent la relation établie entre leur aïeul et le génie. La communication s'établit au cours d'un rituel d'offrande, le *kaygol*.

Le *kaygol*.

L'offrande consiste en un plat à base de mil et de lait, le *kodde*. Le *kodde* est fait de petite boules sucrées de mil, parfois grillé, qui sont cuites à la vapeur. On peut les manger tel quel où leur ajouter du lait caillé. C'est un plat très prisé même si sa consommation met à mal les manières de tables. *Saa wadi heen nyedude, sada yara, maa piyaa e nyiye ma nde saama. Deen woni kodde bi'eteede « maa konka ».* *Haalpulaar'en mbi'i « kersa nyaama » saa hersi a honkataa, a nyaamataa* m'expliquait Fodé Diaw : Lorsque tu y mets la cuiller, que tu bois, il faut que tu tapes avec tes dents pour que ça tombe. C'est ce *kodde* qui est appelé « il faut que tu tapes ». Les *Haalpulaar'en* disent « aie honte et mange » si tu as honte tu ne tapes pas avec tes dents, tu ne manges pas.

Le mil, le sucre et le lait sont des ingrédients que l'on retrouve dans les offrandes que font les pêcheurs wolofs de Saint-Louis au *tuur* Mâme Koumba Bang. Le terme de *kaygol* viendrait, selon IBRAHIMA SOH, d'une racine /*haay-*/ dont la forme verbale à la voie moyenne *haaynaade* signifierait « demander, mais en tant que cette demande s'accompagne d'un rituel d'offrande » (1982, p. 275). L'explication mérite discussion :

— G. V. ZUBKO renvoie à *hawnaade*, « être étonnant, surprenant ». Il n'est point question d'une « demande s'accompagnant d'un rituel d'offrande », mais peut-être ce sens est-il propre aux *subalbe* ?

— il faudrait pouvoir montrer que /*kay-*/ de *kaygol* est une réalisation de la racine /*haay-*/, ce qui est peu probable car l'opposition entre voyelle brève et voyelle longue est distinctive : *haala* « parler » *hala* « monter une femelle », *haabre* « l'obsession » *habre* « la bataille », pour ne citer que deux exemples. Lorsque la longueur de la voyelle est affectée sans pour autant que le sens de la racine se trouve modifié, c'est généralement par métathèse de quantité, comme dans *haada* « se terminer, aboutir, s'arrêter » et **haad-t-a* >

batta «atteindre une limite». Or ce n'est évidemment pas le cas dans l'exemple qui nous occupe.

Il nous paraît plus raisonnable de penser que *kaygol* est construit à partir de la racine /*bay-*/ comme *baya* «dériver, descendre le fleuve». Car les offrandes des *subalbe*, comme celles des pêcheurs wolof de l'embouchure du fleuve, consistent en une petitealebasse remplie de la préparation à base de mil et de lait qui est déposée sur le fleuve et laissée à la dérive. Le *caakri*, une autre préparation sucrée à base de mil et de lait caillé, est par ailleurs appelé *dal-baya* par les *subalbe*. *Dal-baya*, c'est-à-dire «laisse partir à la dérive».

Il arrive cependant que le *cubballo* rende visite au *Caamaaba*. Cette rencontre implique un séjour prolongé dans les eaux du fleuve, bien trop prolongé pour ne pas révéler des qualités surnaturelles. Il réintègre le village quelques jours plus tard, faisant voir le cadeau reçu du *Caamaaba*. Il s'agit généralement d'un objet en opposition avec le milieu aquatique: une marmite, une houe... Certains récits le font revenir les habits secs, tenant un poisson grillé à la main. En clair, les pouvoirs surnaturels de ces *subalbe* leur permettent de franchir la barrière des flots pour y retrouver leur protecteur.

Caamaba, génie tutélaire ?

Le *Caamaaba* est le plus souvent un serpent, issu d'une naissance gémellaire humaine et ne doit pas être confondu avec les génies du fleuve *munuuji maayo*. Les récits concernant le *Caamaaba* sont nombreux dans la vallée du Sénégal et dépassent d'ailleurs son cadre puisqu'on en trouve la trace au *Maasina*. La trame du récit est la suivante :

- une femme accouche ;
- l'enfant étant venu au monde, la parturiente est à nouveau saisie de douleurs et expulse un œuf, donant ainsi naissance à un serpent [parfois un varan] ;
- le reptile et l'enfant sont considérés comme des jumeaux ;
- le serpent annonce à son frère que son existence ne doit pas être révélée, qu'il doit vivre à l'abri des regards ;
- le serpent, nourri au lait, devient difficile à cacher ;

- le frère jumeau se marie ;
- son épouse, trop curieuse, pénètre dans l'enclos du serpent. Se voyant découvert, ce dernier s'enfuit et se réfugie dans le fleuve ;

La période pendant laquelle le serpent-jumeau vit caché est toujours associée à l'abondance, au bien-être, à la paix. Cette valeur positive subsiste après que le *Caamaaba* s'est réfugié dans le fleuve. Dans les dix versions rassemblées par l'équipe de LILYAN KESTELOOT (1985), le *Caamaaba* est toujours un pourvoyeur de richesse, un dispensateur de connaissance, un garant de sécurité. Le serpent, dans sa fuite, a marqué le sol de son empreinte, formant quantité de mares *beeli*, qui jouent un rôle important dans l'économie du *waalo*. L'eau qui sourd du lit supérieur en des points nommés *yiitere Caamaaba*, œil du *Caamaaba*, a des propriétés curatives, en particulier contre la conjonctivite... Contrairement au *jom maayo* dont les colères sont redoutées, le *Caamaaba* est toujours bienfaisant.

Il est un point sur lequel ces versions divergent et qui mérite de retenir notre attention : c'est celui de la place qu'occupe le *Caamaaba* dans l'ensemble des représentations liées au fleuve. Avons-nous affaire à une divinité inscrite dans un panthéon ou plutôt à un génie tutélaire ? *Caamaaba* est-il unique, universel ou bien les *Caamaaba* sont-ils nombreux, localisés ?

Dans certaines des versions rassemblées par l'équipe de l'I.F.A.N., le serpent *Caamaaba* est présenté comme le jumeau de Ilo, le fameux *Ilo Yaladi Jaaje Sanre Bodewal Maakama* dont les Peuls disent descendre. C'est le cas de deux versions recueillies à Mopti (Amadou Cissé, Alpha Boukary Cissé), d'une version de Casamance (Sidi Baldé) et de la version recueillie à Linguère, dans le Ferlo, et publiée par ÂMADOU HAMPÂTÉ BA. Ce dernier auteur inscrit le serpent *Caamaaba* dans un vaste ensemble mythologique et l'enrichit de nombreux attributs symboliques, absents des versions recueillies au *Fuuta* sénégalais. Il aurait ainsi quatre-vingt-seize écailles, correspondant aux quatre-vingt-seize combinaisons de robes des bovidés¹, il serait sorti du fleuve en compagnie des vingt-deux premières vaches données par Guéno...

En plaçant *Caamaaba* dans le proche entourage de l'ancêtre Ilo, en le situant en concomitance avec l'obtention des premières têtes de

bétail, cette version en fait une figure mythologique qui devrait être commune à tous les Peuls.

D'autres versions cependant associent le *Caamaaba* à un groupe particulier (les *Jaawobe*), à un segment de lignage (les Dieng de Gamadji [TO 17], de la *suudu* Aminatel), à un lieu (Guédé [TO 13], Nianga [DI 14]) et font de ce serpent un génie tutélaire assez proche des *tuur* wolof. Le *tuur* étant un «génie désireux de vivre auprès des hommes, capable d'emprunter des formes humaines et animales variées que les mythes d'origine représentent [...] dans la position [...] du maître de la nature, des eaux et du sol. Ce génie conclut une alliance renouvelée de génération en génération, avec l'ancêtre d'un lignage [...] au terme de laquelle l'offrande et l'hommage collectif sont présentés au *tuur* en contrepartie de la fertilité, du savoir, de la richesse qui reviennent à l'ancêtre et à ses descendants. Tout ceci s'organise dans les limites d'un lieu de fondation où l'ancêtre s'établit à la suite du pacte.» comme nous le dit avec clarté ANDRÁS ZEMPLÉNI (1968, p. 151). Les *tuur* les plus proches de notre *Caamaaba* est sans aucun doute le *tuur Maam ngesu* :

Maam ngesu.

A l'origine, il y eut des jumeaux. Celui qui sortit le premier fut un enfant mâle. Le second ne se montra pas immédiatement, il est resté un morceau de placenta (*and* signifiant par ailleurs «compagnon»²). Les vieux le cachèrent dans un grenier afin de le soustraire aux regards des curieux. Puis, le placenta se transforma en serpent. «Nos aïeux, dit la narratrice, disaient alors que celui qui avait la forme humaine devait aller demander conseil à son frère jumeau avant de faire quoi que ce soit». En contrepartie, on devait donner au serpent de la viande, du sang et du lait. Après avoir grandi dans le grenier, un jour, le serpent est descendu et s'est logé dans un «ök», une souche de l'arbre *Ngeer* (*Guiera Senegalensis*) qui se trouvait dans la brousse, à proximité du village. Désormais, on mettait la viande, le lait et le *nak*³ au pied de cette souche. On y attachait aussi des bœufs et des chevaux et «le lendemain, on n'y trouvait plus rien». Bien plus tard, on coupa un morceau de cette souche pour en faire un *ndönd* (tambour) qui reçut le nom de «Jigul Jamm» — «qui porte malheur à la paix». C'était un tambour de guerre.

Laba.

Il y a longtemps, au Fouta, une femme accouchait de jumeaux. Le premier était un garçon, le second un serpent. L'enfant fut nommé Laba. Les

jumeaux grandissaient et Laba demanda un jour à ses parents de construire une case pour son frère-serpent. Il se souvenait de ce que ce dernier lui avait dit dans le ventre de leur mère: «je te conseille de dire à nos parents de bien [la] garder, je te rendrai beaucoup de services si personne ne me voit». La case fut construite et Laba ordonna à tous ses parents de [ne] l'ouvrir, ni en sa présence, ni surtout, en son absence. Un jour, la guerre sainte fut déclarée contre le royaume de Laba. Il demanda alors au serpent de l'aider. Celui-ci accepta et chaque nuit se rendit sur les lieux de bataille. Mais, pendant la journée il regagnait sa case. Un jour la deuxième femme de Laba ouvrit par curiosité la porte de la case et aperçut le serpent. Aussitôt, elle tomba morte. Lorsque Laba revint, son jumeau lui dit: «je t'ai dit de me cacher. Ta femme m'a regardé et maintenant, je rentre. Inutile de continuer la guerre, on va te battre». Puis, il se jeta dans le marigot et disparut. ce fut l'origine des *tuur* des descendants de Laba. (ANDRÁS ZEMPLÉNI, 1968, pp. 163-4).

Ces deux récits diffèrent très légèrement de ceux du *Fuuta Tooro*. Dans le premier, il n'y a pas de rupture d'interdit, c'est de son propre gré que le serpent va s'installer dans la souche. De plus l'élément aquatique est absent. La trame narrative du second récit est plus proche des versions peules et la différence réside dans le fait qu'à la suite de la transgression de l'interdit, le *tuur* n'assure plus la supériorité militaire de ses «parents». ANDRÁS ZEMPLÉNI explique l'association du *tuur Maam Ngesu* à la guerre par le fait qu'il est l'allié des Fall, le patrilignage royal du Cayor (*idem*, p. 167). L'absence de toute référence à la guerre dans le récit du *Caamaaba* ne doit donc pas surprendre puisque les *subalbe* — qui sont les *Haalpulaaren* les plus souvent impliqués dans une relation avec le serpent jumeau — sont placés sous la protection des Peuls et qu'ils n'exercent aucune activité guerrière; la puissance conférée par le lien gémellaire avec le serpent se traduit ici en richesse, en savoir, en prospérité. Il nous faut toutefois noter que Makam, le *Caamaaba* de Guédé [TO 13], village fortement peuplé de *sebbe* est, lui, associé à la guerre. «Le cheval de l'ennemi ne mettra pas son sabot sur le sol de Guédé. Tout ennemi de Guédé gardera le souvenir amer de la défaite.» (LILYAN KESTELOOT & AL., 1985, p. 47).

Les versions recueillies au *Fuuta Tooro* qui associent *Caamaaba* à Ilo, l'ancêtre des Peuls, ne sont pas totalement contradictoires avec l'idée d'un génie tutélaire. Elles font simplement état du premier

Caamaaba connu, ce qui n'exclut pas qu'il ait pu y en avoir d'autres utériquement. Nous pensons donc pouvoir dire qu'un point commun au *Caamaaba* et aux *tuur* wolof réside dans le fait qu'ils sont localisés géographiquement — né dans un village, le serpent s'enfuit puis se réfugie dans un trou d'eau ou en tout autre endroit connu — qu'ils sont inscrits dans un lignage — né dans un *galle*, le serpent est nommé (Makam à Guédé [TO 13], Eli à Barôbé [YI 9], Dialel à Gamadji [TO 17]) — ils gardent des liens privilégiés avec les descendants de leur frère jumeau qui restent leurs principaux interlocuteurs.

En revanche, la version rapportée par ÂMADOU HAMPÂTÉ BÂ & GERMAINE DIETERLEN, qui tend à délocaliser le *Caamaaba*, qui tend à l'abstraire de toute référence au lignage pour en faire une figure d'un vaste panthéon ne cadre pas du tout avec la conception qu'ont les *subalbe* du *Caamaaba*. Il s'agit probablement d'une version reconstruite, c'est du moins la conséquence qu'on peut tirer des propos que m'a tenu un *cubballo* Diaw de Matam [NG 11]. Alors que je lui demandais de me parler de *Caamaaba* — censé être le gardien des troupeaux de Guéno, le jumeau d'Ilo Yaladi — il me répondit qu'à Matam, il n'y en avait pas; il y en avait en amont... et aussi en aval, mais à Matam il n'y en avait pas. Dans sa conception des choses, à n'en point douter, il y avait plusieurs *Caamaaba*, probablement autant qu'il y avait eu de femmes ayant accouché d'un enfant et d'un œuf. Cette conception m'a été confirmée par un *cubballo* Gueye de Navel qui m'affirmait que le *Caamaaba* n'avait rien de commun avec le *jom maayo*, que le *Caamaaba* était comme un humain, qu'il venait dans certaines familles, conception qui est corroborée par le récit que fait IBRAHIMA SOW dans son intéressant article du *Caamaaba* des Dieng de Gamadji [TO 17].

Si comme nous le pensons, le *Caamaaba* est un génie tutélaire, qui s'inscrit dans un lignage et qui est localisé en quelque endroit du fleuve, il ne peut être placé au même niveau que le *Jom maayo*. Même si tous les deux sont objets d'un culte et sont les destinataires d'offrandes, il y a lieu de les distinguer soigneusement. On ne peut donc accepter que l'un soit présenté comme le substitut de l'autre :

Chez les Peuls on retrouve le Tyamaba dans d'autres créations poétiques ; les aventures des pêcheurs *Subalbe* tout comme l'épopée de Samba Guéladio évoquent le génie ou ses substituts (*Diom Mayo, Ngari Niamlé*, etc.) au cours de leur trame singulière (LILYAN KESTELOOT & AL., 1985, p. 3).

La confusion qui s'est installée dans l'esprit de beaucoup d'habitants du *Fuuta*, au sujet des diverses créatures surnaturelles qui peuplent le fleuve, est très certainement le signe de la nature résiduelle de ces croyances, coupées qu'elles sont de leur support culturel. La pêche est, en effet, une activité moribonde dans la vallée du Sénégal. Avant que l'aménagement de la vallée n'ait entraîné un contrôle⁴ des crues à l'aide des barrages installés en amont et en aval du *Fuuta*, la sécheresse avait déjà sérieusement dégradé cette réserve halieutique. Comme me le faisait remarquer amèrement le vieux Fodé Diaw : « maintenant, le poisson on le pêche sur le goudron ; maintenant, c'est de l'ouate que l'on mange !⁵ » Aux dires du *Teen* YOUSOUF GUEYE — doyen de la communauté des pêcheurs de Kaédi [BO IO] — l'islam aurait également sa part de responsabilité dans la désagrégation de cet univers symbolique :

Sur les bords du fleuve naquit [une] croyance. Une mythologie. Une olympe. Cela allait de « thiamâba » au « mounou mâyo » en passant par le « diom mâyo », sans que l'on sache bien d'ailleurs quelle différence était faite entre ces divinités fluviales. Si l'islam a eu rapidement raison de tous ces « maîtres » fluviaux, il est resté quelque chose de ces croyances jusqu'à une période récente dans l'esprit de la plupart de ces hommes [...]. Ce monde spirituel depuis longtemps en déroute n'avait ni l'aimable légèreté de l'univers des nymphes et des ondines, ni le faste tapageur des parades sous-marines de Neptune. (TEEN YOUSOUF GUEYE, s. D., pp. 35-6).

C'est probablement sous l'influence de l'islam que les offrandes sont devenues hebdomadaires :

Selon les régions, les villages, les offrandes devant être faites au *Jom maayo* peuvent varier. En tous cas, tous les vendredis, chaque village prépare des mets délicieux et copieux et va les jeter en un endroit assez tourmenté du fleuve. (IDY CARAS BOCOUM, s. D., 90 p.).

Chaque vendredi soir, tous les adeptes se réunissent dans une grande place et organisent un tam-tam solennel. Tous forment un cercle autour d'un

grand feu (les cérémonies se font toujours dans la nuit de vendredi). A un coin du cercle, sont les batteur de tam-tam. Un seul tambour est employé; le reste ce sont des bassines pleines d'eau qui sont utilisées, car les génies se servent de cela et les adeptes doivent autant que possible se rapprocher de ce qu'emploient les «mounou». Avant que les danses commencent, le grand pontife (sic) récite des incantations à la louange du maître. Le préambule achevé, les tambours attaquent un bruit sourd rythmé par un chant particulier du prêtre. Celui-ci exhibe des pas de danse. Ses pas se précipitent rapidement, le tam-tam bat avec plus de rage et bientôt ce n'est plus qu'un trépignement et un balancement de bras endiablés qui ne cesse qu'avec l'arrêt du chant entonné à pleine gorge par les adeptes. Enfin l'homme épuisé tombe lourdement sur le sol en se débattant, semblable à un fou pris d'une crise d'épilepsie. Après le prêtre, un autre prend la place et se livre à cet exercice plus fatigant que cinq prières par jour⁵, et ainsi de suite jusqu'à l'aube.

Quelle crise se saisit de ces hommes! Quel violent breuvage boivent-ils quand ils s'amènent à la danse! C'est ce que je ne me suis jamais expliqué. Mais il me semble que cette surexcitation n'est pas normale, non plus que ce délire qui selon moi ne peut être feint. J'ai assisté à une de ces danses mais je puis jurer que je ne reviens pas de ce que j'ai vu. Une femme dansait. Son chant était beau et elle semblait être heureuse. Mais bientôt elle perd la tête et se met à danser de façon désordonnée, puis pour être plus libre de ses gestes elle se dépouille de ses habits. Elle se livre bientôt à des excentricités puis tombe épuisée dans le feu allumé au milieu du cercle. Elle ne sentait point les brûlures car elle ne fit aucun mouvement pour s'en tirer. On s'empessa de l'en retirer car elle allait brûler vive. Le lendemain il paraît qu'elle fut très étonnée de ses brûlures.

Il arrive parfois qu'au cours de son délire, un danseur laisse échapper des paroles incohérentes. Le tam-tam cesse et il se fait un silence complet. Le prêtre se penche alors sur le danseur. Au milieu du silence général, il traduit alors les paroles qui sont le message du génie. (MOUSTAPHA KANE, op. cit.).

La scène qui est ici décrite rappelle évidemment les pratiques de toutes une série de « congrégations de possédés » de l'Ouest africain mais cette description qui s'attache à l'aspect spectaculaire et théâtral ne permet pas de la mettre en relation avec un culte connu, tant il est vrai que rien ne ressemble plus à une séance de possession qu'une autre séance de possession: déroulement en public, rôle central joué par les instruments à percussion, trépignement des pieds, balancement des bras, mouvement désordonnés de la tête, gestes « obscènes », crise paroxystique,

chute, perte de connaissance, prise en charge du possédé par des assistants, le tout ponctué de glossolalies; ces manifestations ont été amplement décrites. MOUSTAPHA KANE attribue une origine malienne à ce culte de possession observé chez des *subalbe* de la vallée du Sénégal. Il aurait été introduit, dit-il, par des tirailleurs bambara, nombreux dans la colonne Dodds, car dit-il, le *Fuuta Tooro* était islamisé avant l'arrivée des Français; les possédés s'exprimaient en bambara. Ne connaissant pas cette langue il se trouvait toutefois dans l'impossibilité de rendre compte de leur propos⁷.

Trois éléments nous font cependant douter d'une origine bambara, bien qu'elle ne puisse être totalement exclue.

— D'une part, la xénoglossie est un phénomène qui peut être associé à la possession. De la même manière que le possédé Lebou se met à parler *pulaar* et mime la traite, la conduite du troupeau ou la vente du lait lorsqu'un *rab* peul l'investit, le possédé *cubballo* pourrait parler bambara.

— Le Bambara est considéré au *Fuuta Tooro* comme le parangon du paganisme. L'auteur a très bien pu penser entendre du bambara, langue qu'il ne connaît pas, en découvrant ces pratiques païennes.

— Les Bambara sont rares au *Fuuta Tooro* et parmi les patronymes portés par les *subalbe*, il n'y a guère que Kontey (rare) qui pourrait avoir un lien avec cette population du Mali. Enfin, les pêcheurs Somono venus de la boucle du Niger occupent deux villages, l'un en amont de Nguidilogne et l'autre à proximité de Kanel, qui portent les noms de Somono [NG 6] et Somono Ngano [DA 4]; ces pêcheurs forment des isolats et ne sont pas considérés comme des *subalbe*. En tout état de cause, ce rituel de possession pourrait tout aussi bien être rapproché du *ndöpp* wolof.

À la maîtrise des techniques de pêche, au dialogue avec les génies du fleuve, s'ajoute une troisième composante du *ganndal maayo*, la lutte contre les crocodiles. Le mot qui désigne le crocodile est *nooro* (pl. *noodi*) mais le plus souvent on l'appelle « le meurtrier du fleuve », « le lion du fleuve », *mbaroodi maayo* ou « le frappeur », « l'adversaire », *piyoowo* quand il s'agit d'un vieux crocodile. Cet animal représente pour le pêcheur le prédateur le plus dangereux, l'animal le plus terrifiant. C'est donc dans la lutte avec le crocodile que le *cubballo*

fait la preuve de son courage. Le point culminant de la chasse au crocodile est un rituel appelé *fiifiire*, dont le nom est probablement dérivé de la racine /fiy-/ « donner un coup, frapper ». Les crocodiles étant devenus rares, ce rituel a perdu tout son sens faute d'avoir totalement disparu ; les *subalbe* organisent en effet des joutes sur le fleuve qui n'ont de *fiifiire* que le nom. Il était par exemple question d'en organiser un en cas de victoire du quartier des pêcheurs de Matam au tournoi annuel de football...

Le *fiifiire*.

Si l'on en croit les quelques récits décrivant ce rituel, le *fiifiire* devait être l'occasion pour l'ensemble des *subalbe* de faire la preuve de leur témérité, de leur force et de leur adresse mais également l'occasion d'exhaler la culture propre à cette catégorie sociale. C'est en effet à cette occasion qu'on chantait le *pekaan*, chant épique des *subalbe*. Aux dires de MOUSTAPHA KANE auquel nous empruntons ces données, les grands *fiifiire* auraient eu lieu tous les trois ans et impliquaient la participation de tous les villages *subalbe* de la vallée.

Une semaine avant l'ouverture de ces opérations, des pêcheurs sûrs de leurs connaissances sont détachés de Kaédi [BO 10] et partent préparer les lieux. Arrivés à cet endroit qui forme une grande profondeur, ils se mettent à l'œuvre. Sur la rive du fleuve, à cet endroit, se trouve un grand caïcédrat [*Khaya Senegalensis*] qui de tous temps a servi à l'usage de ces manœuvres. Les pêcheurs détachent donc de l'arbre consacré des morceaux d'écorce. Ces fibres sont très amères et déteignent dans l'eau en donnant une couleur rouge. Puis ils plongent ces fibres dans l'eau et les y laissent pourrir. Cette opération est suivie du sacrifice d'un poulet blanc. À chaque geste qu'ils font, le pêcheur le plus chevronné crie des incantations et des paroles cabalistiques. Les préambules terminés, les opérateurs rentrent dans leur village. Ici chose curieuse, les caïmans éloignés de cet endroit par des centaines de kilomètres accourent aussitôt, guidés par une force mystérieuse sur les lieux. Il y en a qui mettent trois ou quatre jours pour arriver, mais le fait est que si éloignés qu'ils soient, ils viennent quand même.

Le jour de la chasse, tous les pêcheurs se mettent en grande tenue sur des pirogues peintes aux couleurs les plus criardes et puis le massacre des caïmans, groupés en un seul point, commence. Durant tout le jour les javelots néfastes s'abattent sur le dos des caïmans. Il arrive qu'au cours de

cette chasse on constate que tel caïman qui devait être là est absent. Immédiatement la bête rebelle absente est mandée et elle accourt parfois de Kayes jusqu'aux environs de Matam. Comment on remarque la disparition d'un caïman et comment le fait on venir, c'est ce que je n'ai jamais pu me faire expliquer.

Ces fêtes donnent lieu à des réjouissances bruyantes et à la ripaille de chair de caïman. La chasse dure une semaine et tout ce qui n'est pas tué parmi les caïmans retourne à son lieu d'origine. (MOUSTAPHA KANE, 1946).

Le récit d'IDY CARAS BOCOUM constitue un bon complément, car il met l'accent sur les implications sociales de cette chasse collective. À quelques nuances près, les préparatifs sont décrits de la même manière à la différence que les crocodiles ne sont pas convoqués. Le *fijfiire* est plutôt présenté comme un face à face entre crocodile et pêcheur, avec pour enjeu la jouissance du fleuve, et pour arbitre le *jom maayo*.

Depuis douze mois donc, toute une région de pêcheurs et même tou un cercle fixent une date à laquelle aura lieu le *fijfiire*. Mais seuls les doyens des clans de pêcheurs s'entendent à la demande des jeunes de fixer cette date. [...] Il faut que la nouvelle soit tenue entre les vieux jusqu'à sept jours du *fijfiire*. Car si les caïmans, plus riches en *ceffi* que les pêcheurs, captent le bruit par certaines façons d'agir des *subalbe*, ceux-ci peuvent être tranquilles : les caïmans y pareront sans tarder.

Les caïmans vont sur terre à la recherche d'une écorce protectrice dont la plante est du genre des papillonacées, sept jours avant le *fijfiire*.

Les *subalbe* de leur côté, vont le septième jour avant le *fijfiire* chercher cette fameuse écorce. Donc entre le *cubballo* et le caïman c'est une véritable course à qui arrivera le premier à posséder [l'écorce]. Il y a plusieurs condition à respecter :

— il ne faut pas prendre l'écorce avant l'aube du septième jour ;

— il ne faut pas non plus prendre l'écorce après l'aube du septième jour car non seulement on aura de déplorables revers mais encore les victimes ne seront pas rares.

Je n'ai pas besoin de vous dire que tout le *Fuuta Tooro* attend ce jour avec la plus grande impatience. Quel contraste avec les *subalbe* et les caïmans, qui eux, l'attendent avec une profonde inquiétude. Ils ont l'appétit coupé, ils ne dorment plus que d'un œil.

En eux c'est désormais le conflit sourd entre l'honneur et le déshonneur, entre la vie et la mort. Que c'est donc difficile, voire impossible, de régner à deux sur le même trône.

D'un côté les caïmans qui aiguisent leurs dents [...]. De l'autre les pêcheurs qui aiguisent leurs harpons, les graissent. Toutes les pirogues sont mises hors de l'eau, peintes de mille couleurs. [...] Les pagaies aussi sont ornées, barriolées de mille teintes.

Tous les joueurs de tam-tam sont réquisitionnés en l'occurrence. Le grand troubadour, le chanteur de *pekaan* est prêt.

Les vieux n'ont plus d'autre occupation que de demander au clément *jom maayo* de leur accorder l'immense faveur d'être vainqueurs de ces reptiles usurpateurs du royaume des eaux.

Les jeunes gens vaquent aux besoins immédiats de la cérémonie afin que celle-ci eût toute la pompe désirable.

Les jeunes filles se tressent les cheveux, noircissent leurs mains et leurs pieds de henné, mettent d'inqualifiables parures de la tête aux pieds : les jeunes gens feront donc tout pour vaincre. Sinon que seront-ils dorénavant aux yeux de leurs sœurs venues pour les admirer, parées pour les séduire, souriantes pour les encourager ?

Il est entendu évidemment que le *fijfiire* est dirigé sur un endroit repéré par les pêcheurs [pour] avoir un nombre considérable de ces bêtes mi-terriennes, mi-aquatiques. [...]

Enfin le grand jour ! Le troubadour entonne son chant de guerre. Les jeunes filles le suivent jusqu'au bord du fleuve où il doit prendre une pirogue spéciale, en chantant elles aussi les victoires de tel ou tel *cubballo* qui a été le héros d'un *fijfiire* il y a deux ou trois ans. Les tam-tam font rage. Tous les jeunes *subalbe* réunis la veille dans un même village, se mettent en rang devant les pirogues, d'une main tenant les harpons, de l'autre la pagaie. Ils sont habillés d'une sorte de caleçon où aucune des couleurs de la gamme ne manque, d'une chemise non moins riche en couleurs. [...]

Les doyens arrivent en dernier lieu, tenant l'écorce-sauveur (sic), avancent vers la berge, prennent de la terre entre « terre et haut » récitent d'interminables incantations, crachent sur les écorces enduites de cette terre, les distribuent aux jeunes qui en mâchent, en frottent à leurs vêtements, leurs harpons, leurs pagaies, leur pirogues. Après quoi le *Jaltaabe* donne le signal du départ.

Les pirogues sont alors jetées à l'eau. Sur des banquettes que les *subalbe* ont aménagées, ceux-ci sont assis deux à deux et pagaient ferme. Au milieu du fleuve, toutes les pirogues s'alignent, les pagaies se lèvent ensemble [...]. Le griot des pêcheurs chante à se rompre les cordes vocales, les tam-tam redoublent de rage.

De véritables tours d'adresse, des pirouettes de tous genres sont accomplies avant que la sauvage lutte ne soit engagée. Une bonne heure s'écoule ainsi

dans un remue ménage du diable. Sur les deux rives, les spectateurs avertis depuis longtemps se pressent, s'extasient, crient, appellent, applaudissent. [...] On chante toujours le *pekaan* [...]

Les caïmans fatigués de s'accrocher à la boue au fond de l'eau, commencent par montrer le nez et disparaître aussi vite qu'ils étaient venus. [...] Par je sais quel signal, cent caïmans sortent de l'eau [...] les harpons s'élancent, sifflent, décrivent une courbe et s'abattent en éclaboussant l'eau. Les caïmans avaient replongé, hélas. Les inquiétudes tiennent les *subalbe* au cœur, les spectateurs n'en sont pas exempts aussi. Une sorte d'appréhension générale frappe tout ce monde si grouillant et si bouillonnant tout à l'heure, les cloue sur place, ferme les bouches, interdit tout mouvement, estompe la joie sur toutes les figures [...]. Les caïmans auraient donc devancé les pêcheurs et pris l'écorce protectrice ?

On le pense mais on n'ose pas le dire. Encore des caïmans. Le courage, aiguillonné par le *pekaan* remonte les cœurs. Les harpons volent de nouveau : un bruit, un cri général, une pirogue se détache des autres et file droit devant elles. Samba a atteint un caïman. [...]

Samba a atteint un caïman le premier. La tradition veut qu'il fasse le *cuntugu*, c'est-à-dire désertier le *fifiire* qui n'est plus à ses yeux que quelque chose de bien bas, de bien inférieur à lui. [...] On interrompt un moment le combat pour aller ramener le vainqueur. On le ramène donc en triomphe. Tous les gens de son village jubilent, ses parents sont au paroxysme de la joie. La nouvelle est portée tout de suite à travers tout le pays. [...] Jusqu'au *fifiire* prochain le village de Samba jouira en conséquence d'un grand honneur, Samba trouvera un « oui » sur les lèvres de la plus belle fille *cubballo*.

Le *fifiire* continue par un carnage de caïmans. La chair du caïman est non seulement estimée, mais adorée des *subalbe*. [...]

Le *fifiire* prend fin au deuxième ou au troisième jour. Pendant ce temps tout le monde campe aux environs, par groupes intimes. La nuit est pour les amoureux, un repos soulageant. Que de choses on ne fait pas ? Les jeunes filles qui étaient à l'étroit chez elles à cause d'une surveillance intrompable des parents, ou plutôt intrompée des parents, trouvent l'occasion bonne et en profitent. Ah, si le *fifiire* pouvait durer des années ! Pense la jeunesse.

À la fin du troisième jour, une triste séparation se fait. On promet d'aller au *fifiire* prochain, on promet d'aller au village de sa belle d'occasion, pour tel ou tel autre motif. On pleure, on se passe des bagues : à défaut, un morceau de ses vêtements. (IDY CARAS BOCOUM, s. D.).

Cette longue et belle évocation du *fifiire* est à notre connaissance la plus détaillée qui soit. Comme elle n'a jamais été citée, nous nous sommes permis d'en offrir de larges extraits.

Le *fiifiire* apparaît comme un moment privilégié de la vie sociale des *subalbe* où l'ensemble de cette communauté assiste à son propre spectacle. Sorte de *gerewol* dans lequel la caste des *subalbe* met en scène son unité face à la « société » des crocodiles : il est nécessaire qu'aucune défection ne vienne entacher les effectifs des sauriens, tout comme l'ensemble des villages *subalbe* doit être représenté. Par anthropomorphisme les vieux *piyoori* se voient dotés de connaissances occultes, ils sont supposés détenir des formules incantatoires *cefi*, ils sont en compétition avec les *mawbe subalbe* dans la recherche de l'écorce protectrice. Ce sont les vieux qui jettent les bases de l'affrontement. À la lutte secrète, à distance, que ce livrent les doyens des deux communautés, succède le spectacle du fougueux face à face des jeunes générations. Les crocodiles, comme les pirogues, avancent en rang serré vers une confrontation dont il ne sortira qu'un vainqueur. L'éclat de la victoire rejallira sur les membres de la communauté villageoise dont est issu le jeune héros, signe que le village est bien l'unité de référence immédiatement inférieure à la caste, dans le cas des *subalbe*. Ici, nulle référence au lignage qui, s'exprime lui au niveau villageois, dans le cadre des échanges avec les génies tutélaires.

Le *pekaan*, chant des *subalbe*

Si le *fiifiire* est un évènement au cours duquel la communauté des *subalbe* se contemple dans la plénitude de son être, *cubbalaagal*, c'est non seulement par la démonstration de sa victoire sur les prédateurs, de l'étendue des connaissances des anciens et de la bravoure des jeunes hommes ; c'est également par l'évocation de son passé. Si le *fiifiire* alimente le *pekaan* en créant des héros, il en est également la meilleure tribune, et avec quel public ! L'auteur de la description note à plusieurs reprises l'intervention de ce qu'il appelle les « griots des *subalbe* », les « troubadours »... Il nous faut préciser que le *pekaan* est chanté par les *subalbe* eux-mêmes, ou plus précisément par des *subalbe* Dieye, dont la souche serait à Diaranguel [YI 2]. Si aucun Dieye, chanteur de *pekaan* n'est disponible, c'est un Mbodj qui le remplace. C'étaient en principe les porteurs de ces deux seuls patronymes qui chantaient le *pekaan*.

Il en est allé du *pekaan* comme du reste, à savoir sa disparition quasi totale en tant que genre vivant, probablement parce que le repiquage du riz engendre moins de héros que la chasse au crocodile. Ici encore, la disparition de l'activité primordiale a vidé l'acte de sa substance. Paradoxalement, l'épuisement de ce genre poétique et littéraire a coïncidé avec l'extraordinaire engouement provoqué par le *pekaan* de Guélaye Fall, du village d'Aram [LA 7] : c'est probablement par son grand talent créatif que ce *cubballo* s'est imposé en tant que chanteur de *pekaan*, alors que son nom, Fall, ne le destinait nullement à cette fonction. Selon AMADOU ABEL SY, son prédécesseur Demba Djeyel de Siouré [LA 11] fut également son maître, selon TEEN YOUSOUF GUEYE c'est auprès de Dikal Ndiaye de Diowol [NG 3] qu'il fit son apprentissage. De l'avis général, Guélaye Fall a considérablement renouvelé le genre et c'est sous son impulsion que le *pekaan* a cessé d'être ce chant de *subalbe* exclusivement destiné aux *subalbe*. En s'adressant à un public plus large, ce sont les personnages épiques, tels Ségou Bali, Hamet Birom et Balla Diérel qui ont pris le pas sur l'évocation des mystères du fleuve.

Son œuvre a été enregistré et des thèses sont consacrées à l'analyse de son style⁸. Désormais, le *pekaan*, c'est Guélaye Fall, ce sont des bandes magnétiques. Le *Teen* de Kaédi, YOUSOUF GUEYE l'avait pressenti et dit : le *pekaan* s'est pétrifié.

[Le *pekaan*] risque de pas connaître de nouveaux développements. Le niveau du fleuve baisse. La pêche fluviale n'attire plus personne. Les jeunes s'en sont détournés. Bien des espèces de poisson semblent avoir complètement disparu ; le *pekaan* va sans doute se pétrifier dans sa forme actuelle. On ne peut que se féliciter de l'enregistrement de la totalité des chants de Guellâye sur bande magnétique. C'est l'une des plus grandes contributions que les conquêtes de l'audio-visuel aient pu nous apporter. Grâce à ses bandes le *pekaan* ne mourra pas. (TEEN YOUSOUF GUEYE, S. D., p. 45).

Faut-il partager l'optimisme de cet auteur et penser avec lui que le *pekaan* ne mourra jamais ? Certes, on aura toujours le loisir d'écouter Guélaye Fall, mais qu'y entendrons nous, dans vingt ans, lorsque les *subalbe* de l'« âge du crocodile » auront fait place aux *subalbe* de l'« âge du riz » ?

Si le *waalo*, partie basse de la vallée, est également peuplé de *fulbe*, si l'eau est indispensable à la vie du troupeau, il est clair pour tout *haalpulaar* que le milieu fluvial n'est pas celui du *pullo*. Pour le Peul, qui ne connaît rien aux affaires du fleuve, celui-ci est un danger mortel : *Wanaa maayo wi'etee, ko maayde*, Ce n'est pas « le fleuve » qu'on l'appelle, c'est « la mort » (HENRI GADEN, 1931, p. 308). Sa maladresse, dès lors qu'il quitte la terre ferme lui vaut cette moquerie : *Hol pullo e hoore laana?* Quel peul [voit-on] à l'avant d'une pirogue ? Et pagayer comme un Peul est le plus sûr moyen de ne pas avancer :

Mi anyumaa kerngal, kerngal

Je pagayerai pour toi d'une rame ferme, ferme

Mi anyumaa ngal wonaa pullo jeeri e jeyngello.

D'une rame qui ne sera pas à confondre avec celle du peul du Diéri et du Diennjello (AMADOU ABEL SY, 1978, pp. 32-3)⁹.

Le milieu de prédilection du Peul c'est la brousse : touffue et boisée dans le *waalo*, plus clairsemée dans le *jeeri* qui débouche sur la plaine du Ferlo. C'est dans ces vastes espaces que le Peul s'aventure à paître son troupeau, exposé à la menace des fauves.

Les prédateurs

Si le crocodile est l'animal qui sert de base à la construction du héros *cubballo*, c'est le lion *mbaroodi*, également appelé *rawaandu* — voire la panthère *cewngu* — qui joue ce rôle pour le berger *pullo*. Les itinéraires pastoraux étaient déterminés par la qualité des pâturages et non par la présence, ou l'absence, de prédateurs ; le fauve n'est donc jamais bien loin, dès que l'on parle du troupeau :

Entretien avec Djibi Djâde

Ngaynumi ko seeda kono mi waddi e ngataaba huunde wootere, faliima be'i am, wi'i be'i am njabataa, mi tinaani, mi yi'aani. Mi sogga be'i tan kadi ndutoo, ngardumi haa tobo ngo benni. Mbede wondi e jambere ene wellna haa welli. Mi diwii tan, mejkumoomi e hakkunde hoore bee, ngatam cewngu ; nde piymi jambere nde maa senjoi

leydi. O diwii o wi'i omo nanga mi e boore. Coppirmi jambere nde, helii do e laasi jambere ki, o yanoyii to. Bida dari, bida jiimi e makko, omo fetto haa booyi, jambere nde saami. Kocumi jambere nde, taymi leggal daande, o maayi, o roonda, o nawta wuro.

Traduction.

J'ai peu gardé les bêtes mais j'ai eu affaire à un fauve, qui s'est mis en travers de mes chèvres pour les empêcher de passer, je n'ai pas compris, je n'ai pas vu. J'ai fait avancer mes chèvres, elles sont revenues à nouveau, je les ai gardées jusqu'à ce que la pluie cesse. J'étais avec un hache très bien affûtée. Je n'ai fait que sauter, asséner un coup au milieu de la tête de la panthère ; en portant le coup, la hache s'est enfoncée dans le sol. La panthère a bondi pour me saisir par la tête. J'ai donné un coup de hache, elle s'est cassée là, au bout du manche, elle est allée tomber plus loin. J'étais là debout, la panthère s'est longuement étirée, la hache est tombée. J'ai ramassé la hache, j'ai coupé le cou de la panthère, elle mourut, on la porta, on la ramena au village.

L'important n'est pas tant de tuer le fauve que de faire la preuve que l'on est capable, en toutes circonstances, de protéger le troupeau contre les agressions extérieures. Ces récits mettent certes en évidence le courage dont fait preuve le pâtre mais c'est toujours, en définitive, l'intégrité du troupeau qui prime ; même s'il arrive que le berger ne puisse empêcher la perte de quelques bêtes.

Entretien avec Oumar Kawel Ba

Bida aynoyii nyalawma, labam saamii, njaami ndeftoyimi labi ki, baali di peewii doon e caangol. Alla wadi di tawii doon dawaadi nay, dawaadi nay di di njanii doon e baali bee, di coongii been ndammiri nay. Ndammiri dii noon, nde di congata dum, mi tawaaka, mi yebi, mi reftiima, mi hocii labi ki, tan mi artii, mi reftii sawawo baali, mi tawii to di poogi to caangol to, ndeke di ngummi doon ko e bokki. Jooni noon, mi arii tan, mi yottiima haa mi tawi doon rawaandu wooturu, ene jaggi mbaalu, ene honyiri dum mi yenna. Ene wi'a ene fewri e bokki bee, oya mbaalu ene leli, diya ndammiri didi noon mi yi'aani dum'en. Mi rewii e rawaandu ene jaggi mbaalu ngu, ene fewri dum e caangol bee. Bokki ene toon, mi dariima haa booyi, mi wi'i rawaandu «Hic!», rawaandu woppii mbaalu ngu, rondiima e am. Njogii mi ko sawru e budusuru bida waki, rawaandu ndu woppii mbaalu ngu e rondiima e am. Ndi arii haa ndi badiima mi, mi yeeriima sawru, ndi hippiiima e leydi, ndi woni e waddee ni laasi ki, ndi tappa e leydi. Miin ne, mi turiima, mi hocii hayre, ndo e jungo tamii hayre ngo e jungo tami sawru, miin ne mi happii yande e rawaandu bee. [...] Jooni noon mi doma fewri e rawaandu bee, rawaandu hippiiima sali yaade, mi yebii haa mi badiima e rawaandu

ndu, mi weddiima dum hayre, mi heddoraama sawru, dum fof rawaandu ndu yabaani. Miin ne, bida roondii e rawaandu bee tan, saba noon ne pewmi e rawaandu bee nde, mi teyaani, ko fitina tan hebi mi. Mi arii haa mi badiima rawaandu ndu, mi woociima rawaandu kadi hayre. Rawaandu ndu yehii, naatii e caangol bee, ndu yehii haa ndu wi'i endu naata e caangol bee, ndu roontiima, ndu watti kadi no ndu wanno. Miin ne kadi, Alla walli kam, miin ne kadi mi roondiima e mayru mi weddi maama ndu leggal, ndi yehii, njaggumi mbaalu ngu, tawmi mbaalu ngu koko maayi, oya mbaalu ne njowmi dum, tawmi koko maayi.

[...] Jooni noon Alla e am haabde nyande heen, kikiide mbaami no pawngudo ni, ngati nyande heen mi jofni gila naange mutaani. Anndi saa ayni, ada jofna kewdaa daccude ko haa naange muta, jofna. Nyande heen mi jofni gila naange nge mutaani.

Traduction.

Alors que je gardais les bêtes la journée, mon couteau est tombé, je suis allé rechercher le couteau, les moutons sont allés vers un ravin. Dieu fit qu'ils y trouvèrent quatre fauves, les quatre fauves attaquèrent les moutons et saisirent quatre bêtes. Ces bêtes, lorsqu'ils les ont attaquées, je n'étais pas là, j'étais allé rechercher le couteau, je l'ai ramassé, en revenant j'ai suivi les bêlements des moutons, je pensais qu'ils étaient au ravin alors qu'en fait ils venaient d'un baobab. Alors là, je suis arrivé, j'ai trouvé un fauve avec une brebis, il l'avait saisie comme ça [d'un geste, il décrit la bête pliée en deux]. Il voulait aller vers le baobab, l'autre brebis était couchée, les deux bêtes restantes je ne les ai pas vues. J'ai suivi le fauve qui avait saisi la brebis, il voulait l'emmener au ravin. Il y avait là un baobab, je me suis arrêté pendant un temps, j'ai crié « Hitch ! », le fauve a laissé la brebis pour venir vers moi. Je n'avais que le bâton de berger et l'outre sur l'épaule, le fauve a lâché la brebis et est venu vers moi. Il est arrivé à proximité, j'ai porté le bâton au dessus de ma tête, il s'est mis à terre en remuant la queue, il tapait le sol. Moi je me suis penché pour ramasser une pierre, d'une main je tenais la pierre de l'autre le bâton. J'avais hâte de bondir sur le fauve. [...] Alors là, je m'en suis allé vers le fauve, le fauve, tapi, refusa de s'enfuir, je suis allé à proximité du fauve, je lui ai lancé la pierre, il me restait le bâton, tout ça sans que le fauve s'en aille. Moi, j'allais toujours vers le fauve, je ne le faisais pas exprès c'est uniquement la colère qui m'avait pris. Je suis arrivé à proximité du fauve je lui ai encore asséné une pierre. Il est parti, est allé dans le ravin, il allait entrer dans le ravin quand il est revenu, il refit comme il avait fait. Moi, Dieu m'aida, j'ai foncé vers le fauve, je lui ai jeté un bout de bois, il est parti, j'ai attrapé la brebis je l'ai trouvée morte, l'autre brebis je l'ai regardée, je l'ai trouvée morte.

[...] J'étais tellement épuisé ce jour là que le soir j'étais comme malade, puisque ce jour là j'ai ramené le troupeau alors que le soleil n'était pas

couché. Sache que lorsque tu gardes le troupeau, souvent tu attends le coucher du soleil pour le ramener, tu le ramènes. Ce jour là je l'ai ramené bien avant le coucher du soleil.

Le berger n'est pas seulement un gardien, un protecteur, pour le troupeau dont il a la responsabilité. Des longs mois passés en brousse en compagnie des bêtes naît une relation de complicité très étroite entre le berger et son troupeau.

Le berger et son troupeau

Selon son importance, le troupeau est appelé *hoore*, la « tête » (une trentaine de bêtes) ou *sawru*, le « bâton » (une centaine de bêtes). Le troupeau est un ensemble discret, chaque bête y est distinguée, nommée. Pour ce faire, le Peul dispose d'un riche vocabulaire, fondé essentiellement sur la couleur de la robe, la forme et l'emplacement des taches ainsi que sur la forme de l'encornure. Ces critères, associés à ceux d'âge, de sexe et de taille permettent généralement de rendre chaque animal distinct. Pourtant, le berger n'arrête pas là ses efforts d'individuation. Il fait également intervenir des traits de caractère, l'identité des ascendants, la manière dont la bête a été acquise, voire des noms propres — c'est ainsi qu'un veau blanc, né pendant mon séjour à Matam, devint mon homonyme.

Aux racines adjectivales de couleur courantes *bod-* « rouge » *i.e.* bai, *ool-* « jaune » *i.e.* fauve, *dan-* « blanc » s'ajoute un vocabulaire spécifique aux robes de bétail qui souvent peut s'appliquer aux bovins, aux ovins et aux chevaux. Lorsque l'aspect général de la robe rappelle celle d'un autre animal, elle prend le nom de ce dernier, de la même manière dont procède le français pour faire un cheval « pie ». Les oiseaux, *caygal* « canard sauvage », *baawal* « oie d'Égypte », *doobal* « outarde », *dumaral* « ibis », servent ainsi à former des noms de robes, dès lors que le classificateur /-nge / de *nagge* (vache) remplace /-ngal / : *sayge*, *baawe*, *doobaaye*, *dumaare*. Il en va de même pour certains mammifères comme la girafe *njamala*, l'antilope *padala* (*Adenota Kob*), la panthère *sirgu* qui prêtent leur nom aux vaches *jamale*, *fadale* et *sirge* (ROBERT HECHT, 1979). On passe parfois, mais rarement, de la comparaison à la métaphore, avec *foondu* « vache-oiseau », « vache tachetée comme un oiseau » (CHRISTIANE SEYDOU, 1990) (ROBERT HECHT, 1979), qui garde le classificateur de l'oiseau /*ndu-*/.

On trouve enfin des termes qui ne concernent pas l'effet d'ensemble que produit la robe mais s'attachent à une marque particulière. Les balzanes font une vache *darge* (*dar-* se dresser, être debout), un chanfrein blanc (étoile ou pelote) une *pelle*¹⁰.

La couleur des marques est associée à leur localisation et à leur forme, du moins dans les définitions de bon nombre d'auteurs. La comparaison du vocabulaire de plusieurs parlers révèle cependant une plus grande stabilité en matière de localisation que de couleur : au *Fuuta Tooro*, *noore* s'applique à une vache dont le dos est taché de brun (OUMAR BA, 1977), alors qu'au *Maasina* le même terme désigne une vache dont le dos est taché de blanc (CHRISTIANE SEYDOU, 1990). La racine étant la même que celle de *noorol*, la « colonne vertébrale », il se pourrait que la couleur de la tache soit plutôt déterminée par contraste avec la robe que définie par le terme *noore*. La même remarque vaut également pour *daake*, bête au cou sombre au *Liptaako* (ROBERT HECHT, 1979), mais bête au cou blanc au *Maasina* (CHRISTIANE SEYDOU, 1990) et au *Fuuta Tooro* (OUMAR BA, 1977) ; *daake* ayant probablement même racine que *daande*, le « cou » et *dabde* « mener par le cou » (HENRI GADEN, 1914). La métonymie est également présente dans *bala* « épaules blanches » (*walbo*, l'épaule). On trouve enfin des combinaisons de couleur de robe et de taches dont le nom ne fait appel ni à la comparaison, ni à la métaphore, ni à la métonymie ; *aamare*, « large tache courant tout le long des flancs, échine et ventre étant d'une couleur différente » (CHRISTIANE SEYDOU, 1990), « couleur sombre de la tête jusqu'aux flancs, flancs blancs » (ROBERT HECHT, 1979), *eere* « cou tacheté », *saaje* « fanon blanc » au *Maasina*, « flanc tacheté » au *Fuuta Jalō* (ALFÂ SOW, 1966).

Les description des cornes fait également appel, bien que plus rarement, à la comparaison : une vache aux cornes qui tombent vers le dos, comme l'antilope *koba* (*Hippotrague equinus*), peut être dite *bobaye* (ROBERT HECHT, op. cit.). Les cornes, doivent naturellement aller par paire : une vache sans cornes est dite *mulgoye* (*mulko* un homme « édenté »). Une vache à une corne est dite *tolle* comme tout ce qui est dépareillé ; lorsque les cornes sont nettement asymétriques, la vache est dite *lettoye* (*lettol*, le « strabisme » et *letto* « la personne atteinte de strabisme »).

Les autres termes indiquent la direction dans laquelle partent les cornes : *hibbe* « renversées vers l'avant » (OUMAR BA, 1977), leur forme générale, *burga* « en couronne » (CHRISTIANE SEYDOU, 1990)... Compte tenu du fait que ces termes de robes, de taches, d'encornure peuvent être combinés entre eux, que la plupart peuvent recevoir le marqueur /-nge/ s'il s'agit d'une vache, /-ndi/ s'il s'agit d'un taureau, de l'augmentatif si l'animal est grand et du diminutif s'il est petit, on mesure l'étendue des possibilités offertes au berger de caractériser chaque animal. Pour le parler du *Liptaako*, ROBERT HECHT évalue ces possibilités à quatre mille ; aucun risque donc de laisser une vache dans l'indistinction, il y a même fort à parier que ce vocabulaire dépasse largement le minimum nécessaire et suffisant à l'identification de chaque animal. Cette profusion doit plutôt être mise au compte de la passion éprouvée pour le bétail. La valorisation extrême de l'activité pastorale implique la constitution d'un domaine d'excellence et la reconnaissance d'un certain nombre d'experts. La manipulation d'un vocabulaire complexe, fut-il pléthorique, est un des moyens par lesquels s'affirme la compétence du Peul en matière pastorale. C'est ainsi que l'on peut interpréter les disputes dont fait état ROBERT HECHT, à propos de la détermination des robes :

Une fois, un homme avait déclaré qu'une vache était *oolee* « jaune » ; un autre avait soutenu qu'elle était *wunee* « grise », un troisième avait avancé l'adjectif *terkaye* « gris clair ». Dans de telles disputes, on respecte toujours le point de vue du propriétaire et des nomades bergers plus que celui des commerçants de bœufs ou des sédentaires-cultivateurs. Dans une dispute au marché de Seytenga, par exemple, on a fini par consulter un nomade *pullo* du clan des *Djelgobe*, réputés dans le Liptako comme les pasteurs le plus doués. (ROBERT HECHT, 1979, p. 506).

À l'évidence, ce vocabulaire n'est pas simplement technique : il donne, à celui qui le maîtrise, qualité de spécialiste ; il témoigne d'une compréhension intime de la gent bovine. Rien d'étonnant donc à ce qu'on retrouve tout ce vocabulaire au centre de la poésie pastorale des *Jammooje na'i* qui exalte la qualité — toute peule¹¹ — des bovins.

Le berger par excellence est non seulement celui qui s'occupe du bétail ; c'est aussi celui qui sait en parler ; c'est encore celui qui comprend et qui est compris de ses bêtes :

Ko needi : saa wonndi do jooni e jawdi, kaa pullo, kaalataa ko demgal pulaar, ne wayno nagge nge ene nana ko kaalata ni. Jooni na'i di ene nana ko min kaalata. Saa arii a tawii na'i ma ene leli, a yottiima tan, saa fobbi bello a ardiima dum'en tan, ene laarma, ummotoo, ndewa e maada, wonno ko needi. So tawi a dariima so ngari haa njotti maama, ngandi njiddaa ko won e daroo, kamyum'en ndaroto. Ne ngandi oodo waktu ena putti (njidi) lelaade, saa addi dum'en e nokku to lelotonoo do tan, so njottii ma ene ngandi ko dum ngaddirdaa dum'en, lelotoo.

Minen min cogga, min paara ladde,nji'ataa hay batte sonaa aan neddo o, nji'ataa hay dara sonaa neddo o. Ko e ma mbatti haggilaaji, saa fokkiti a yebi ngabo e ma; saa dariima, so ngari ndaro.

Eey minen, ene wadi yahoobe haa ngowondira e mum.

C'est du dressage : si par exemple tu es avec le troupeau, tu es Peul, ce que tu parles c'est le *pulaar*, c'est comme si la vache comprenait [la langue] que tu parles. Ainsi les vaches comprennent [la langue] que nous parlons. Quand tu viens, tu trouves tes vaches couchées, si tu tapes une fois sur ta cuisse et que tu te mets devant elles, elles te regardent se lèvent et te suivent, c'est une question de dressage. Quand tu t'arrêtes et qu'elles viennent à ta hauteur elles comprennent que tu veux qu'elles s'arrêtent, elles aussi elles s'arrêtent. Elles savent qu'à telle heure elles doivent se coucher, si tu les amènes à l'endroit où elles se couchent, en arrivant à ta hauteur elle savent que c'est pour ça que tu les a amenées là, elles se couchent.

Nous, nous menons le troupeau, nous le conduisons en brousse, [les vaches] ne voient rien si ce n'est toi, la personne [qui les mène], elles ne voient rien si ce n'est la personne [qui les mène]. C'est sur toi que leurs esprits sont braqués, si tu t'en vas, tu pars, elle te suivent ; si tu t'arrêtes, elles arrivent elles s'arrêtent. Oui, chez nous il y a des gens qui vont jusqu'à se familiariser avec lui [le troupeau].

Les *fulbe* considèrent que leur langue, le *pulaar*, est comprise du bétail, même si tous les mots n'ont pas le même sens pour les bovins que pour les hommes. C'est ainsi que « Holi oo ? » qui signifie « Qui est-ce ? » pour un Peul, veut dire « File ! » pour sa vache : c'est ce que nous expliquait un berger *cuutiŋke*.

Oodo ene wadi sardinj mum, ngadda na'i ma, taw kudo yoori, sardinj o ne wadi... ene wadi kanyum kecol tee ko ko ligga. Ngaddaa naannaa e nder sardinj oodo hee, ada nyamma e sardinj makko sabu hudo yoorko gasii, fof ko haa na'i di kaara. Jooni di naati toon, idi nyaama, nanaa neddo goddo toolnotoo wi'a « Holi oo ? », « Holi oo » ko pulaar, kono na'i di nana « Holi oo », ndoga to ngesa to, ne ngandi mbadi ko ko boni, ndoga tawo ma boowal, ngardudaa dum'en ndewa e ma, njaba. Ngodditoo pour woton nangeede

Celui-là qui a son jardin, tu amènes tes vaches, alors que l'herbe est sèche, dans le jardin c'est de la herbe fraîche, cultivée de surcroît. Tu les amènes, tu les fais entrer dans son jardin, tu les fais brouter dans son jardin parce qu'il n'y a plus d'herbe sèche, tout cela pour que les vaches se rassasient. Maintenant que les vaches y sont entrées, qu'elles broutent, tu entends quelqu'un qui se penche et qui dit « Qui c'est ? », « Holi oo » c'est du *pulaar* mais les vaches comprennent « Holi oo », elles s'enfuient du champ elles savent qu'elles ont fait quelque chose de mal, elles s'enfuient, te retrouvent dehors, tu te mets devant, elles te suivent, elles s'en vont. Elles s'éloignent pour que vous ne soyez pas pris.

C'est cependant le plus souvent par des huchements que le berger s'adresse aux vaches : *'aay jee* pour inviter les vaches à le suivre, *tro'e* suivi d'un nom propre si l'on s'adresse à une vache en particulier, un clic latéral pour que les vaches s'arrêtent. Le berger fera appel aux *cefi*, des formules incantatoires, pour diriger une bête vers un endroit sans qu'il ait à l'accompagner, laissant à Dieu et à son prophète le soin de guider l'animal :

*Salaali Mohamad, walaali Mohamad*¹²
Allah fenti, Annabi dowi
Jibriiru soggi, Annabi noynoy

Bénis soient Mohammad et les parents de Mohammad
C'est Dieu qui détache, le Prophète qui conduit
L'ange Gabriel tient le bâton...

Le berger sait également « attacher » la bête à un endroit dont il va s'éloigner, sans pour autant avoir besoin de corde, en prononçant cette formule qui évoque un pieu *pengal* empêchant la vache d'aller et venir :

Salaali Mohamad, walaali Mohamad
Penkureer meṅkureer
Fenkenam ko yahata, meṅkenam ko arata

Le berger, déjà réticent à l'idée de prononcer ces deux formules en public n'en dira pas plus : « les Peuls savent beaucoup de choses mais ils sont secrets, comme les Européens ».

Qu'il agisse avec ou sans aide surnaturelle, le berger communique étroitement avec ses bêtes et ces dernières, peuvent dans certains

cas servir à la divination. Dans ce dernier cas, il ne peut s'agir que d'un berger ayant acquis un pouvoir divinatoire de son lignage utérin et d'une vache avec laquelle le berger a une relation privilégiée. Au *Fuuta Tooro* comme ailleurs, les bergers et les propriétaires de bétail ont leurs bêtes préférées. Même si les généalogies de bovins — si bien décrites par ANGELO MALIKI — n'ont pas la même importance que chez les *Wodaabe* du Niger, les Peuls du *Fuuta Tooro* connaissent les ascendants de leurs bêtes ; une vache ayant permis la reconstitution du troupeau après une sécheresse où une épidémie a la faveur reconnaissante de son propriétaire.

La divination, *tiimgol*, implique une vache âgée avec laquelle le berger entretient une relation privilégiée ; relation née, si l'on peut dire, du chemin qu'ils ont parcouru ensemble. Par une nuit de lune, le berger s'isole avec la vache, psalmodie des formules rituelles, pose des questions à la vache et interprète les réactions de cette dernière comme autant de réponses. Cette pratique se faisant rare, il ne m'a pas été donné d'y assister ; si l'on prête cependant foi à la description sommaire qui m'en a été faite, on peut voir à quel point la vache acquiert une totale transparence — dans le sens où l'on peut lire au travers — pour le berger initié.

Dans la société *haalpulaar*, la connaissance profonde du monde pastoral ne saurait être reconnue à un membre d'une autre catégorie sociale que celle des *fulbe*. La seconde qualité largement reconnue au *pullo* est son aptitude au commandement ; et il se peut que cette qualité de chef soit liée à l'exercice du pastoralisme. Non que les pasteurs aient des prédispositions naturelles à être des chefs mais parcequ'il a pu sembler normal aux villageois de se placer sous la protection d'hommes qui maîtrisent un espace autrement plus vaste que celui du village et de ses abords immédiats.

Le bétail est bien entendu considéré comme une richesse et un seul terme, *jawdi*, les désigne ; si le bétail intervient dans les transactions matrimoniales et permet donc d'étendre un réseau d'alliance, on ne peut cependant aller jusqu'à dire qu'il donne accès au pouvoir. Le pouvoir ne s'achète pas. Pourtant, la pauvreté d'un prétendant à la chefferie ne manquerait pas d'être interprétée comme un signe, rédhibitoire, de mauvaise fortune. Enfin, un important troupeau est le signe que l'on a plus souvent razié qu'été razié.

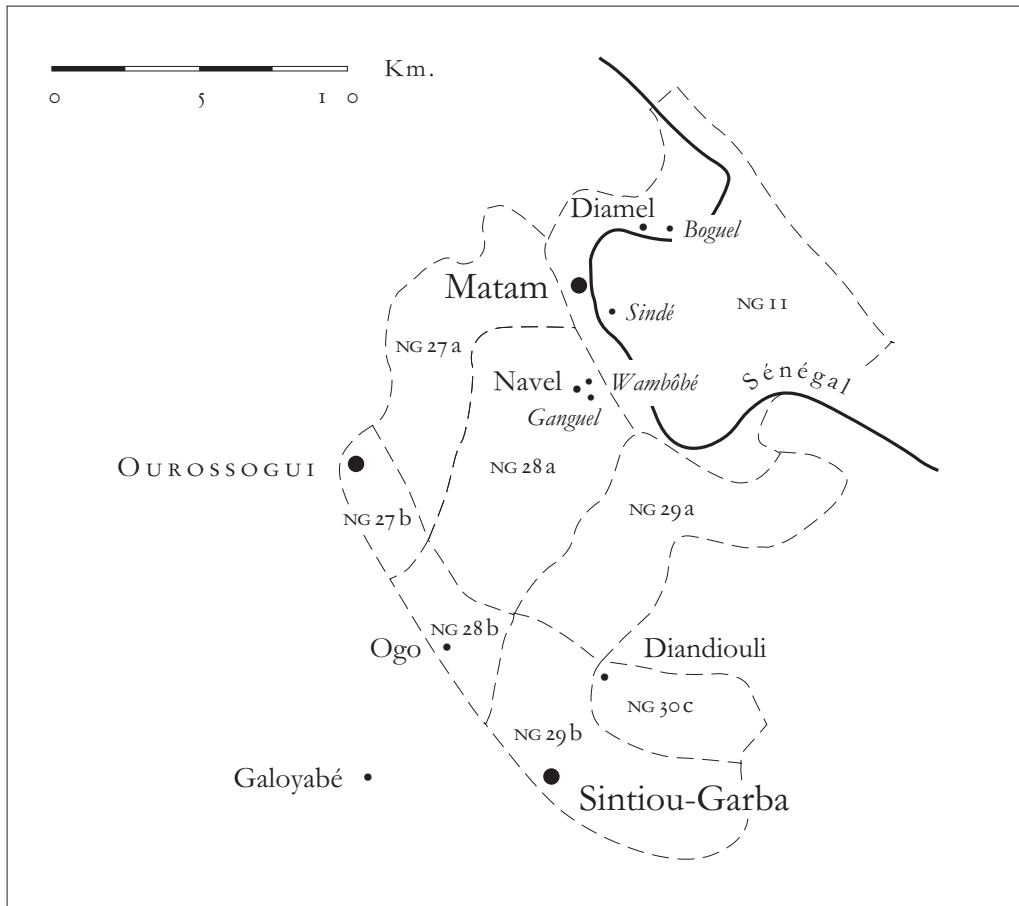
UNE CHARTE VILLAGEOISE

Le récit de la fondation du village de Matam met en évidence le rôle de protecteur joué par les *fulbe* et la manière dont les premiers habitants *subalbe* ont installé le chef de village Peul.

Entretien avec Dara Boudi Gaye.

Kaalanmi do ko e innde Farba Bubu Gay. Nde o ummi Gurel Hayre, o ari do, kaŋko Farba Bubu Gay, o wondi ko e capande njeyo jinne. Nde o ummi o ari do, o yeewi hakkunde caali di didi. O lewi, o nokki jaynge ko Bokki Jawe, o wonndi e jaynge nge, jaynge nge nyifi, be nokkoyi jaynge ko Janjooli. Nde dum bennii o gayni lewde. Tugude Gangel haa yetti Boggel, ko kaŋko lewri e junngo makko, kaŋko e jinneeji makko. Nde o gayni o fuddii hodde, o fuddii wadde suudu, o adii bismaade fof ko Falbe, o bismii dum'en, o hawri e mabbe to wi'etee Wamboobe, taw ebe ndewi e laana, ebe njaba; o noddi be. Omo jogii mbaggu, soo fiyii ngu jamma kala do nandaa ngu a yahataa: daccat haa weeta, kedodaa. Be ngari noon, o bismii be, o hokki be geese jeegom: geese tati nan do Wamboobe do, geese tati nan Sinde, doongo Sinde rewo. O wi'ii be: «Bissimilla mon, ngare kebon do. Kon subalbe, so mi jibinii, bibbe mon ndesa, so on njibinii bibbam ndesa bibbe mon, bibbe men ndesondira». Dum joyyini do Falbe.

Je parle ici au nom de Farba Boubou Gaye. Lorsqu'il a quitté Gourel Haéré [DA 10*] et qu'il est venu ici, il était avec une cinquantaine de génies. Lorsqu'il est parti il est venu ici, il a regardé les deux bras du fleuve. Il a défriché, il a pris du feu à Bokidiavé [NG 12], il est resté avec ce feu [mais] le feu s'est éteint, ils sont allés prendre du feu à Diandiouli [NG 30c]. Ceci étant fait, il a fini de défricher. De Ganguel [NG 28] à Boguel [NG 11], c'est lui qui a défriché de ses propres mains, lui et ses génies. Quand il eût terminé, il a commencé à habiter, il a commencé à bâtir une maison. Il a tout d'abord invité les Fall, il a invité les Fall qu'il avait rencontrés à Wambôbé [NG 28] alors qu'ils étaient en pirogue et qu'ils s'en allaient; il les a appelés. Il avait un tambour, lorsqu'il le battait la nuit, quel que soit l'endroit d'où on l'entendait, on ne pouvait s'en aller, on attendait le lendemain, on écoutait avec attention. Ils sont venus, il les a invités et leur a donné six champs: trois champs sont là, à Wambôbé, trois champs sont à Sindé [NG 11], en amont de Sindé sur la rive droite. Il leur dit: «Soyez les bienvenus, venez vous mettre ici. Vous êtes des pêcheurs, si j'ai des enfants, vos enfants les épouseront, si vous avez des enfants, mes enfants épouseront vos enfants, nos enfants se marieront entre eux». C'est ce qui a retenu les Fall ici.



DÉTAIL DE LA RÉGION DE MATAM

Le peuplement originel est donc le fait des pêcheurs *subalbe*, qui après avoir défriché accroissent leurs rangs en distribuant des terres aux nouveaux venus et en établissant des relations d'alliances selon un principe d'échange restreint. L'installation des *fulbe* se déroule selon un autre principe.

O bismii Baabaabe, dum woni galle Joom, galle Gelaajo Bakar'en, been ngiwii ko Tooro to wi'etee Edi'en, be ngari do e pucci; o fiyi mbaggu ngu jamma, be nani dum be tellii do, o bismii mo o wi'ii: «Ar! Kodden!» Doo o joyyinii do Falbe do o wi'ii be: «Jooni noon haade oodo arii ko pullo, ngummode do, kebon do, o lomboo hakkunde men». Dum woni Baabaabe be takke amen, galle mabbe e galle amen woni takkundiri.

Il a souhaité la bienvenue aux Ba, il s'agit de la maisonnée du chef, de Guélâdjo Bakar, eux ils sont venus de la province du Tôro, de Edien [TO 23], ils sont venus à cheval; la nuit il [Farba Boubou Gaye] a frappé son tambour, ils l'ont entendu et ils sont descendus ici, il leur a souhaité la

bienvenue et leur a dit: «Viens! Cohabitions!» A propos de l'endroit où il avait installé les Fall, il a dit: «Maintenant que celui-ci est venu et que c'est un Peul, vous allez vous lever d'ici et vous mettre là, il [le Peul] se mettra entre nous». C'est ce qui a fait que les Ba sont nos voisins, leur maison et la nôtre sont voisines.

L'installation du Peul ne se fait cependant pas sans heurts car ce dernier réclame des droits sur la terre qui lui sont refusés par le *cubballo* défricheur, unique ayant droit. Conformément à une pratique largement répandue en milieu *haalpulaar*, le différent ne se règle que par l'intermédiaire d'un tiers qui joue le rôle d'émissaire. Dans le cas précis, c'est le pêcheur Fall, qui va exposer les conditions fixées par le pêcheur défricheur Gaye.

Fulbe cuutii noon, be payi Galoyaabe, pullo o suuti o fayi Galoyaabe, o wi'ii haadi o hokkaani dum leydi ndi, suutii, jiiimaa been. O wi'ii: «Alaa, njiimataa tan ko e yimbe kono leydi ndi, geese de, galleeji di, ko miin jiiimataa been. So mi danyi kodo mi bismiima dum, mi hokka dum» ko nii wadirii. . Caggal dum Falfal o wi'ii mo: «Jooni noon ngaddoyen pullo o». O wi'ii: «Yah! Artir mo! Saa artir mo, soo jabi joodaade dum woni, soo jabaani kanyum, miin mi waawaa tottude mo ngesa». Pullo o artii, Falfal o wi'ii mo: «Saa nyaagoto mo mbaddon 'mi aadu' tan ko o janfotaako ma, tan so Joom goddo ari o lontintaa dum, o wi'ataa dum Joom, ko aan tan woni Joom». O wi'ii: «Eey, mi jabii». O arii, o wi'ii: «jooni noon eden ngaadondira, moni e men fof yoo ittu e yiiyam mum». Moni e mabbe fof ittii e yiiyam mum, kanke e pullo o. Pulo ittii yiiyam mum, kanke o itti yiiyam makke, o wi'ii dum noon: «en njaafondirtaa, aan tan mbattmi Joom, goddo mi watta dum Joom». Be ndefii yiiyam dam, be nyaamii, dum woni so gooto amen maayi tan gooto e mabbe maayat, dum kam iwaani haa jooni.

Les Peuls on quitté l'endroit, ils sont partis à Galoyâbé [NG 28*], le Peul a quitté l'endroit pour Galoyâbé, il a dit que c'était parce qu'on ne lui avait pas donné la terre qu'il s'en allait, [parce qu'il] n'avait pas de droits dessus. Il [Farba Boubou Gaye] a dit: «Non, [il] aura des droits sur les gens mais la terre, les champs, les maisons c'est moi qui aurai des droits dessus. Si un étranger vient, je l'accueille, je l'installe». C'est ainsi que cela s'est passé. Après, Fall lui a dit: «Maintenant allons rechercher le Peul». Il a dit: «Va! fais le revenir! Si tu le fais revenir, s'il accepte de revenir, c'est bien, s'il n'accepte pas cela, moi je ne peux pas lui donner un champ». Le Peul est revenu, Fall lui a dit: «Si tu lui en fais la demande, vous scellerez un pacte selon lequel il ne te trahira pas, quand un autre *Joom* arrivera il ne te fera pas remplacer, il ne lui dira pas *Joom*, c'est toi seul qui es *Joom*». Il a dit: «Oui, j'accepte». Il est venu, il a dit: «Maintenant nous allons faire un pacte, que chacun de nous prélève de son sang». Chacun d'eux a prélevé de son sang,

lui [Farba Boubou Gaye] et le Peul. Le Peul a prélevé de son sang, le pêcheur a prélevé de son sang et il lui a dit: «Nous ne te trahisons pas, c'est toi seul que je fais *Joom*». Ils ont préparé le sang, ils ont mangé et c'est ce qui fait que lorsque l'un des nôtres meurt, un des leurs mourra, cela n'a pas changé jusqu'à maintenant.

La destinée des pêcheurs et des Peuls, le strict partage des rôles qui leur sont dévolus, sont scellés par un pacte de sang et non par l'alliance matrimoniale. Le Peul, dernier venu, se voit confier la chefferie du village et le pêcheur défricheur garde la maîtrise de la terre. Le lien qui les unit se traduit matériellement par le fait, constatable aujourd'hui encore, que leurs maisons, contiguës, sont reliées par une porte qui doit toujours rester ouverte. Ce lien se prolonge au delà de la vie, il est conçu comme un équilibre nécessaire entre les *subalbe* Gaye et les *fulbe* Ba.

Une autre version du même récit de fondation nous invite à penser que lien qui s'établit entre les Gaye et les Ba, entre le défricheur et le nouvel arrivant, entre le maître de la terre et le chef de village trouve un prolongement au niveau des deux catégories sociales concernées: les pêcheurs *subalbe* et les éleveurs peuls *fulbe* y sont conçus comme des catégories complémentaires et l'épisode de la fondation de Matam peut être considéré comme une réalisation particulière de cette relation de complémentarité.

Be peccii gedé de. Fulbe be, be mbadii dum'en laambe, laamotoobe be. Dum haanine nde wonno, ko been kaani Joom Matam. [...] Kambe ngonii non seulement laamotoobe kono kambe ngonii jaambareebe reenoobe safalbe ummotoobe rewo ene ngara ene njana wuro ngo.

Ils partagèrent les tâches [litt. les parts]. Les Peuls, ils en firent des chefs, des gens qui les dirigent. C'est normal, ce sont eux qui doivent être *Joom* Matam. [...] Ils sont non seulement ceux qui dirigent mais ils sont des guerriers qui montent la garde contre les maures qui quittent la rive droite et qui viennent s'attaquer au village.

Si les Peuls offrent leur protection aux pêcheurs contre les exactions maures, le rôle des pêcheurs est de protéger les villageois contre les agressions des «habitants» du fleuve. Les connaissances occultes relevant du *gandal maayo* sont, comme nous l'avons vu, un attribut majeur du *status* de *cubballo*; il est donc normal que la

maîtrise de ce savoir soit au centre des discussions entre pêcheurs concurrents. Voici comment les Gaye se voient nier la qualité de *cubballo* par les Fall, qui s'attribuent ainsi un rôle prépondérant dans la fondation du village :

O wonaa cubballo. Ndeen e hannde njiidaa, maayo ngo ne nyangii, noodi ne keewi, gaabi ne keewi, piyoowi ne keewi; so biyiiko walla jawdi makko memii ndiyam dam piyoowi nawat walla ngabu jaggat. Dow noon o wonaa cubballo, alaa ko andi dum. [...] Itti mo doon ko nde noodi di tampini mo, nawa sukaabe makko e jawdi makko.

Ce n'était pas un pêcheur. Les temps anciens étaient différents de ceux d'aujourd'hui, le fleuve était hostile, les crocodiles, les hippopotames et les vieux crocodiles¹³ nombreux; lorsque son fils ou son troupeau touchait à l'eau, le vieux crocodile ou l'hippopotame l'emportait. Parcequ'il n'était pas pêcheur, il ne connaissait rien à [tout] ceci. [...] Ce qui l'a fait venir ici ce sont les crocodiles qui l'avaient épuisé, qui avaient emporté ses enfants et son bétail.

A supposer que les Fall aient réellement été les premiers *subalbe* de Matam, il n'en tirent actuellement aucun avantage particulier. Ce sont les Gay qui sont voisins immédiats des Ba, ce sont les Gay qui portent le titre de *Farba*. Il semble pourtant qu'autrefois, lorsqu'un Ba se mariait, il devait s'acquitter d'un taureau auprès des Fall; actuellement, ce don d'un taureau est fait à la communauté des pêcheurs toute entière — dite *siwiyaa* — d'où son nom de *ngaari siwiyaa*. Le fait que l'on constate une rivalité entre les Fall et les Gaye dans la revendication de la plus grande ancienneté n'a rien de surprenant; dans cette société hiérarchisée les rivalités entre gens de même *status* sont une constante. Ce qui nous intéresse ici c'est que l'argument repose sur la détention des connaissances du milieu aquatique nécessaires à la protection du village et des troupeaux. Les éleveurs *fulbe* sont dépendants des pêcheurs *subalbe* pour survivre à proximité du fleuve et les *subalbe* ont besoin des *fulbe* pour vivre à l'abri des rezzou maures.

COMPLÉMENTARITÉ ET HIÉRARCHIE

Cette dépendance complémentaire revêt cependant une forme hiérarchique et c'est l'éleveur détenteur du pouvoir politique qui est conçu comme supérieur au pêcheur défricheur. Aux yeux de bon

nombre de *Haalpulaaren* l'intelligence du *cubballo* ne saurait supporter la comparaison qu'avec celle du poisson : *Cubballo fof ko haggille liingu jogi* ; tout *cubballo* a l'intelligence du poisson. Le *cubballo* est l'objet de quantité de quolibets qui visent à le présenter comme un simple d'esprit :

Un tiouballo dit «Eh, homonyme de mon père, comment t'appelles-tu encore?»

Un autre : «Dis, frère germain, le chef de canton nous apprend que l'un d'entre nous doit aller là-bas, en France, pour faire la guerre ; ou bien moi je reste et toi tu y vas ou bien toi tu y vas et moi je reste».

Un troisième, revenant des champs, en rencontre un autre qui lui demande s'il n'a pas vu la nouvelle lune. Il répond : «Comment veux-tu que je la voie puisque je reviens des champs?»

Un quatrième qui a vu la lune s'écrie : «La voilà!» «En voici une autre dans le fleuve lui répond un cinquième» (IDI CARAS BOCOUM, S. D.).

À l'inverse, le Peul digne de ce nom est souvent décrit comme un « grand seigneur », pillard, riche en bétail et généreux. Même si l'on s'accorde à dire qu'il existe de petits Peuls, discrets autant qu'avares.

Pullo tigi tigi tigi dawa, nyalla waddaade puccu gila subaka haa naange muta, tawa ina habee tan. Soo roŋkii dum, tawa ko Pullo mo ngandudaa hay so tawii nagge makeko ina ndaara jibinde, o hirsat tan o wada e lacciri makeko o nyaama.

Le vrai Peul se met en route de grand matin, passe la journée à chevaucher, depuis le matin jusqu'à ce que le soleil se couche, il n'aura fait que se battre. S'il n'a pu faire cela, ce sera le Peul dont tu sais que, même si sa vache est sur le point de mettre bas, il l'égorgera pour mettre dans son couscous et manger (HENRI GADEN, 1931, p. 313).

Juunni daande Pullo ko «ndab!»

[Ce qui] a allongé le cou du Peul¹⁴, [c'est de dire] : «Tiens!» (*idem*, p. 315).

Les *fulbe* et les *subalbe* ne pratiquent pas d'échanges matrimoniaux. Il arrive pourtant qu'un *pullo* épouse une femme *cubballo* ou qu'un *cubballo* épouse une femme *pullo* mais ces mariages constituent des accidents et sont toujours conçus comme contraires à la normale.

COMBINAISONS

Homme *pullo* et femme *cubballo*.

Kambe be telliima ga tan, be ngarii, be tawii ga ne welli, subalbe ne welli. Mawdo mabbe hodee nder suballo bee, do hodee nder suballo doo noon danyii been debbo, resii debbo cubballo, be njibidini, been ne kadi njibini, hankadi be ngontii subalbe. Ndeen be ndesata fulbe ne ciisa be, subalbe ciisaani be. [...] Dum ko galle Sammba Bab¹⁵. Kam ne hodi do, resi subalbe, subalbe ndesee e mum, hankadi fulbe ciisi dum. Hankadi be mbatti ko'e mabbe subalbe tan. [...] Be ndesata tan ko e subalbe, subalbe ne ndesata ko bibbe mabbe. Ko nii be ngardi do. Hankadi kambe kam be ngonti subalbe tan.

Ils sont descendus ici simplement, ils sont venus, ont trouvé qu'ici c'était bien, que les *subalbe* étaient agréables. Leur aîné s'est installé dans le [quartier du] soubalo, ici, alors qu'il vivait dans le soubalo il y a obtenu une femme, il épousa une femme *cubballo*, ils eurent des enfants qui eurent des enfants, désormais ils sont devenus des *subalbe*. Depuis lors ils n'épousent pas de *fulbe*, qui les ont reniés, les *subalbe* ne les ont pas reniés. [...] C'est la famille de Sammba Ba. Lui aussi s'est installé ici, épousa des *subalbe*, des *subalbe* lui furent mariées, désormais les *fulbe* les renient. Dès lors ils firent d'eux-mêmes des *subalbe*. [...] Ils n'épousent que des *subalbe*, des *subalbe* épousent leurs enfants. C'est ainsi qu'ils sont arrivés ici. Ils sont finalement devenus *subalbe*.

L'intérêt de ce récit recueilli auprès d'un *cubballo* apparaît clairement lorsque l'on sait que la société *haalpulaar* est strictement patrilinéaire. Un mariage hypogamique avec une femme *cubballo* est considéré comme incompatible avec le *status* de *pullo* et entraîne un changement de *status*. Ces *fulbe* n'ont pas d'autre solution que de se faire *subalbe* : reniés par leurs parents, ils se fondent dans le *lenyol* de leurs alliés. Cette rupture est probablement douloureusement vécue par les principaux intéressés puisque les tentatives d'obtenir le point de vue de ces Peuls devenus pêcheurs se sont toujours heurtées à des refus. J'ai entendu dire qu'un de leurs descendants était redevenu Peul, c'est-à-dire qu'il était parvenu à épouser une femme *pullo* : mais ce mariage a été contracté à Dakar...

Femme *pullo* et homme *cubballo*.

Ene wadi kadi lenyol amen to Jammel, been ene wadi Jawbe wodeebe e Jawbe baleebe. Jawbe wodeebe, yummum'en ko pullo; Jawbe baleebe, yummum'en ko cubballo. Dum

wadi haa hannde e Jammel, kambe Jawbe wodeebe be laamotaako, ko Jawbe baleebe be laamotoo kono kambe piilata be, wodeebe be piilata baleebe be.

Yummum'en ko pullo, pullo tan dawno cippal, arii tawii wuro ngo ne welli, joodi, ene sippa kosam mum, ene soodi gawri, ene ndaara liddi haa cubballo resori dum. Yi'i dum, yidi dum, resi dum hankadi wonti do ne jewni e Jammel haa jibini besngu haa beewi. Hankadi noon, kambe fof, ngol lenyol wi'etee tan yummum'en ko wodeebe [sic], dum woni Jawbe wodeebe be nannta e Jammel be. Ko yum mabbe ko fulbe [sic]. Jawbe baleebe be noon yummum'en e baabmum'en fof ko subalbe.

Il y a encore notre famille de Diamel [NG 11]. Parmi eux il y a des Diawbé rouges [i.e. au teint clair] et des Diawbé noirs [i.e. au teint foncé]. Les Diawbé rouges, leur mère est peule ; les Diawbé noirs, leur mère est *cubballo*. C'est ce qui fait que jusqu'à aujourd'hui à Diamel, ces Diawbé rouges n'ont pas la chefferie ce sont les Diawbé noirs qui ont la chefferie mais ce sont eux qui les intronisent, les rouges mettent le turban au noirs.

Leur mère est peule, une Peule [qui était] seulement partie pour vendre du lait, qui est arrivée, qui a trouvé que le village était agréable, qui s'est assise vendant son lait, achetant du mil, cherchant du poisson jusqu'à ce qu'un *cubballo* l'épouse. [Il] l'a vue, l'a aimée, l'a épousée, alors [elle] demeura ici, trôna à Diamel jusqu'à ce qu'elle enfante une grande maisonnée. Dès lors, à propos [des gens] de ce lignage, on dit que leur mère est de teint clair, ce sont les Diawbé rouges dont on entend parler à Diamel. C'est leur mère qui est peule. Alors que les Diawbé noirs, leur père et leur mère sont tous *subalbe*.

La version hypergamique du mariage entre *subalbe* et *fulbe* a des conséquences moins graves, dans la mesure où personne ne se voit chassé de son groupe d'origine. Ce récit confirme le caractère anormal d'une telle union, dans la mesure où la femme peule, adulte, quitte son village pour aller s'installer chez des pêcheurs ; elle n'a donc pas été donnée en mariage — un Peul ne donne jamais une femme en mariage à un *cubballo*. Dans cet exemple, comme dans le précédent, les conséquences du mariage touchent les descendants, affectent leur *status*, et contreviennent par là-même au principe de la stricte unilinéarité (patrilinéarité) qui est en vigueur dans cette société. La solution politique consistant à faire des Diawbé rouges les intronisateurs des Diawbés noirs paraît équilibrée dans la mesure où elle ne transige pas entre les deux principes contraires constitutifs de l'hypergamie : la reconnaissance de la supériorité des *fulbe* et l'attachement à l'endogamie. Ainsi, le

chef de village est toujours choisi parmi les « purs » pêcheurs alors que les pêcheurs mêlés de sang peul se voient confier un rôle attendant au pouvoir — assurer l'intérim et introniser le nouveau chef de village — dont on ne saurait dire s'il est supérieur ou inférieur à celui de chef de village.

Un ultime exemple d'union entre *subalbe* et *fulbe* va permettre de confirmer l'incompatibilité qu'il y a, pour un *Haalpulaar*, entre le monde de la brousse et celui du fleuve.

Savoir de la brousse et savoir du fleuve

Il existe en effet une sous-catégorie de *fulbe* qui offrent la particularité de cumuler les deux types de connaissances, celles du haut et celle de l'eau. Ce cumul est conçu comme totalement anormal et dangereux au point que ces *Jaawobe Dalli*, c'est leur nom, sont redoutés et évités par tous les *Haalpulaaren*.

Entretien avec F. Diaw (Matam)

Maayo ngo on saba, ene wadi jinneeji, ene wadi munuuji, ene wadi jom maayo'en. Jooni noon jaawobe e subalbe ne njanga e mabbe. Jaawobe be noon buri nawde ganndal ngal. Been keeti e jangde nde, njangi haa mbaawi nde subalbe puddi jangude. Jooni noon jaawobe be bankadi ngonti yimbe jom ndiyam. Saa nani pullo jaawo dalli, ko jogiido gandal maayo. Ene waawi bonande cubballo, hada dum awde. [...] So jaawo ari tawi cubballo ne awa so gayni, jaawo jolat e laana bee, itta been ko welli dum fof, nawa, cubballo haalataa. [...] Jaawo dalli e pullo wonaa gootum. Fulbe jaawobe dalli ko jillube subalbe.

Ene anndi ko woni e ndiyam e ne anndi ko woni dow. Jaawo ene waawi fiide cubballo e ndiyam, jaawo ene waawi bonnande cubballo kadi dow. Ene waawi bonnande ko wonaa e cubballo tan hay so pullo bannandum ne waawi bonnande dum to dow. Ne jogii ganndal maayo, ne jogii ganndal dow.

À l'époque, au fleuve il y avait des djinn, il y avait des mounou, il y avait des maîtres du fleuve. Alors, des *jaawobe* et des *subalbe* ont appris à leur sujet. Les *jaawobe*, eux, ont acquis plus de savoir. Ces gens sont plus près de l'étude, ils apprennent jusqu'à pouvoir pour qu'enfin les *subalbe* commencent à étudier. Les *jaawobe* devinrent dès lors des gens maîtres de l'eau. Si tu entends parler de Peul *jaawo dalli*, c'est un détenteur de la connaissance du fleuve. La connaissance du fleuve, c'est lui le *jaawo dalli*. Il peut jeter un

mauvais sort au *cubballo*, l'empêcher de pêcher. [...] Si un *jaawo* arrive, trouve un *cubballo* à la pêche, quand il a fini, le *jaawo* monte dans la pirogue, y prend tout ce qui lui plaît, l'emporte, le *cubballo* ne dit mot. [...] Le *jaawo dalli* et le Peul, ce n'est pas la même chose. Les Peuls *jaawobe dalli* sont mêlés de *subalbe*.

Il sait ce qui est dans l'eau et il sait ce qu'il y a en haut. Le *jaawo* peut battre le *cubballo* dans l'eau, le *jaawo* peut jeter un mauvais sort au *cubballo* même en haut, il peut jeter un mauvais sort même s'il ne s'agit pas d'un *cubballo*, même à son parent, il peut lui jeter un mauvais sort, en haut. Il a obtenu le savoir du fleuve, il a obtenu le savoir d'en haut.

Ce pêcheur est formel, le Peul *jaawo dalli* ne peut être placé ni parmi les Peuls, détenteurs de connaissances relatives à la brousse et au bétail, ni parmi les *subalbe*, détenteurs de connaissances relatives au fleuve. Le cumul des deux savoirs rompt un équilibre, porte atteinte au principe de complémentarité sur lequel repose l'ordre social. La supériorité du *jaawo dalli* est par conséquent perçue comme antisociale et s'exprime dans la destruction ; le *jaawo dalli* est un être mauvais, pour le pêcheur comme pour l'éleveur.

Entretien avec D. G. Gaye (Matam).

Kambe, dow e less fof foti e mabbe, jaawo dalli. So tawi do e cubballo ene awa jooni so hokkaani dum liddi tan ne waawi wattude liddi mum fof paabi. So ari e pullo, pullo kadi so moyyaani e mum, ne waawi wuurtude e mum baroode. Mbonna mbara jawdi mum fof haa laaba. Ko dum woni jaawo dalli. Anndi gande mabbe ko gande bonde.

Pour eux, diâvo dalli, le haut et le bas c'est la même chose. S'ils trouvent un *cubballo* qui pêche, s'il ne lui donne pas de poisson, il peut transformer tous ses poissons en grenouilles. S'il arrive auprès d'un Peul, si le Peul n'est pas bon avec lui, il peut faire venir¹⁶ des crocodiles contre lui. Ils détruisent, ils tuent tout son troupeau jusqu'à la dernière bête. C'est ça un diâvo dalli. Sache que leurs connaissances sont néfastes.

L'arme la plus redoutable du *jaawo dalli* est le crocodile, qu'il envoie contre ses ennemis. Alors que les *subalbe* chassent le crocodile, dans le fleuve, que les Peuls chassent le lion, dans la brousse, le *jaawo dalli* fait sortir le crocodile de l'eau, l'envoie en brousse persécuter la victime qu'il lui a désignée ; et la traque peut durer des années.

Been, be kabi e ko'e mabbe. Saa wurte biyam mbaroodi tan, mbaroodi ummotoo fudnaange ada nootanta ko sonaa biyam o. So gayni dum noon, so jeeri woni, so waalo woni, so mbaroodi ndi yetti ma tan ko do rewata, so rewi do tan mawbe be nji'a dum, mbi'a «Aha!» Mbaroodi ndi yebi tan ndinata e caangol ngol. Ndi benna ndi faya Kobbilo. So ndi yetti ma tan o wi'ata bidde «Aha! Faa dow jeeri» O wi'i saa telliima e maayo tan ndi nawete, feere alaa. [...] Joo mum wona toon haa mbaroodi ndi boyditinna dum «ar, ko aan padmi, ngonmi ko e yaade, a arat, ko aan padmi». Joo mum arat tan telloto. [...] Hay soko dow jeeri tawoyat dum ḡabbat. So ne yaha wayi ko no boy ni, so ne yaha dow wayi ko no boy ni no yaarata ni hunyat laaci ki. Ko koyde nay, wadi ko nii wadata tan ene yaha, dow taaroto, haa so ari haa Mbaaxna'en e Cubalel.

Ceux-là, ils se battent entre eux. Si tu fais venir un crocodile contre mon fils, le crocodile se lève à l'Est, tu ne l'as appelé que pour mon fils. Ceci étant fait, qu'il soit au *jeeri*, qu'il soit au *waalo*, quand le crocodile arrive il passe par là, quand il passe par là les vieux le voient et disent «Aha!» Le crocodile part, s'engage dans le bras mort du fleuve. Il continue, il va à Kobilu [BO 32]. Quand il arrive, le père dit au fils «Aha! Va au *jeeri*» Le crocodile dit que si seulement tu descends au fleuve, il t'emmène, on ne peut rien y faire. [...] La personne reste là-bas jusqu'à ce que le crocodile lui fasse rêver ceci : «viens, c'est toi que j'attends, je m'en vais, tu viendras, c'est toi que j'attends». La personne viendra nécessairement, elle descendra. [...] Même s'il est au *jeeri* il le trouvera, il grimpera. Quand il marche il ressemble à un chacal, quand il marche en haut il ressemble à un chacal, il lève la queue. Ça a quatre pattes, ça fait comme ça et ça marche. Ça fait le détour par le haut jusqu'à arriver aux Mbakhna [NG 14 b] et à Tioubalel¹⁷ [NG 21].

Ces éléments recueillis auprès de *subalbe* ne doivent rien à la crainte que leur inspirent les *jaawobe dalli*. Ils trouvent confirmation auprès des *jaawobe dalli* eux-même puisque ces derniers se définissent comme des *fulbe* ayant acquis une parfaite maîtrise du fleuve et admettent régler leurs différents par l'intermédiaire des crocodiles. Malik, le seul *jaawo* à nous avoir parlé, en fit d'ailleurs l'expérience puisqu'il fut sévèrement mutilé par un crocodile qui lui dévora une jambe.

Entretien avec Tierno Malik (Matam)

Jaawobe ngiwi ko fudnaange, immi ko Maasina, nde been huunde immi Maasina, wodbbe be keddi to wi'etee Fasi Debe, bee keddi ko to wi'etee Tiginy, heddiibe be ndewi rewo haa ngari ga e bange sara bee do wi'etee Mbantu, Mbantu ko Weendu [...]

Safalbe njani e mabbe to Weendu do be kodno do, be iwuri to Laasi Weendu to, be njani e been, be pelli been huunde. Hoore Weendu ndu nde nooti, safalbe ndogi. Saa naamndiima jaawo tawi ko Hoore Weendu walla so Laasi Weendu, wi'at ma ko Hoore woni, jabataa wiide ko to laasi to jeya.

[...] *Be njehi haa be njantoyi to wi'etee Dumga Ceval e do wi'etee Dumgel Dadde e do wi'etee Mbumba Jaawobe e do wi'etee Oolol Jaawobe, be ceerti toon kadi been huunde hawi toon, be lumbi maayo ngo, be keetiri worgo. Be ngari haa e Kobbillo, been huunde hodi doon, bee kebi Kiiriira, heddiibe be kodi Joolol.*

Les *Jaawobe* viennent de l'Est, ils viennent du *Maasina*, lorsque certains d'entre eux sont partis du *Maasina*, il y en a qui sont restés à Fasi Débé, ceux-là sont restés à Tiguigne, les autres sont passés par la rive Nord jusqu'à ce qu'ils arrivent ici, dans les parages, à Mbantou [TO 10], Mbantou qui est Wêndou. [...] Les Maures leur tombèrent dessus à Wêndou, là où ils habitaient, ils passèrent par l'arrière du village [litt. « la queue »], ils attaquèrent ceux-là, ils en tuèrent certains. Lorsque l'avant du village [litt. « la tête »] répliqua, les Maures s'enfuirent. Si tu demandes à un *jaawo* s'il est de la tête ou de la queue de Wêndou il te dira que c'est de la tête, il refusera de dire qu'il est de la queue.

Il s'en allèrent et arrivèrent à Doumga Tiével [LA 5*], à Doumgel Dadé [LA 5*], à Diaobé Mboumba [LA 23*], à Olol Diaobé [LA 5*], il s'y séparèrent à nouveau, une partie pilla l'endroit, ils traversèrent le fleuve, se retrouvèrent sur la rive gauche, vinrent jusqu'à Kobilô [BO 33], une partie habita là-bas l'autre atteignit Kiriré [BO 34*], le reste s'installa à Diolol [BO 34*].

Le récit de l'implantation des *jaawobe* dans la vallée du Sénégal prend la même forme que ceux des autres groupes. Il fait apparaître la répétition de scissions accompagnées de petites migrations vers l'amont. C'est par un semblable processus d'essaimage que se sont implanté la plupart des fractions peules ; on en trouvera confirmation à la lecture du *Zuhūr al-Basātīn fī Ta'rīkh al-Sawādīn* de CHEIKH MOUSSA KAMARA. La particularité des *jaawobe* réside cependant dans le fait que ce groupe s'est implanté dans des villages du *jeeri* alors que certains de ces *jaawobe*, les *jaawobe dalli*, excellent dans la connaissance du fleuve. Voici un aperçu des leurs « talents ».

— *E oon jamaanu ebe njaggi mbaroodi ngootiri, ebe mbadi doon ndi wi'etee ko Sammba Yañaaande, ko jaawobe mbadno ndi doon, ndi woni doon ko Alla haaji, jaawobe mbaddi e mayri huunde fof. [...] Nguurtinaa e biyam, mi wuurtina e baade walla mi wuurtina e baabma, anne nguurtinaa e mawnam. Eey, ko e hono noon jaawobe ngooruno.*

— À l'époque ils ont pris un crocodile, ils l'on mis là, il s'appellait Sammba Yanaande, ce sont les *jaawobe* qui l'ont mis là, il est resté là longtemps, les *jaawobe* ont tout fait avec lui. [...] Tu le diriges contre mon fils, je le dirige contre ton neveu ou contre to père, et toi tu le diriges contre mon frère aîné, oui c'est ainsi que les *jaawobe* étaient.

— *Eey so tawi goddo wi'i ma ene anndi ndiyam, cubballo walla goddo, tawata ko jaawo joodaaki. Eey ngo maayo, so ngo beewi noral e noral waraango ne dogo, be njagga ngo, be mbada ngo maayo ceedu : e ngo beewi, ndiyam dam ustotaako kono be njagga, be kuma teere nde hay wempeyere yahataa, waraango dogataa. Dum kay ko jaawobe tan njeji dum.*

— Oui, si quelqu'un d'autre te dit qu'il connaît le fleuve, qu'il s'agisse d'un *cubballo* ou d'un autre, ce sera en l'absence d'un *jaawo*. Oui, ce fleuve quand il est plein à ras bord, le courant file, ils le saisissent, ils en font un fleuve de saison sèche : il est plein, l'eau ne peut pas être diminuée mais ils saisissent, ils ligotent le cours de l'eau, pas une seule vague ne se lève, le courant ne file pas. Celà, seuls les *jaawobe* le possèdent.

— *Koreeji amen, galleeji ene e gure amen, been be mbi'i so njolni jungo e maayo ene mbaawi yaltinde liddi judaadi haa benndi e nder ndiyam.*

— Nos parents, des maisonnées de nos villages, eux, ils disent qu'en plongeant la main dans le fleuve ils peuvent faire sortir de l'eau du poisson grillé à point.

— *Anndi dum ko ganndal, jaawobe ene njogii gede, so tawi kabi do jooni e neddo, nguurtinaa e na'i muudum dawaadi ladde, walla nguurtinaa e baali muudum dawaadi ladde, conga na'i di walla baali di haa laaba. Eey, to bange jaawobe, ganndal muudum'en, haadi tan ko e ganndal, bange nyiire e takkere, gando fof haadi ko e ndiido leydi, beedi ko e caggal jaawo, maa jaawo benna kay, kanyum nde haala huunde caggal, kono so jaawo ne joodi kay, to bange ndiyam walla to bange dow, beedo kay ko yeeso tan ngonni.*

— Sache que c'est du savoir, les *jaawobe* ont leur part, si par exemple ils se battent avec quelqu'un, ils dirigent des fauves vers ses vaches ou vers ses moutons, ils vont s'emparer des vaches ou des mouitons jusqu'au dernier. Oui, du côté des *jaawobe*, pour ce qui est du savoir en matière de dents de griffes, tout connaisseur dans ce pays vient après le *jaawo*. Il faut que le *jaawo* s'en aille pour que l'autre puisse dire quelque chose derrière, mais si un *jaawo* est présent, qu'il soit question de l'eau ou du haut, ils [les *jaawobe*] sont toujours devant.

L'esprit sceptique ne manquera pas de rapprocher les compétences remarquables des *jaawobe*, en matière de régulation des crues, de la construction du barrage de Manantalli. Il n'en demeure pas moins que les *jaawobe* sont les seuls oser prétendre détenir de telles connaissances ; si ces affirmations peuvent susciter l'incrédulité de quelques uns, personne n'ira jusqu'à les contester ouvertement, car un *jaawo* — par définition — est capable de tout.

La mésaventure de Malik

Cet épisode de la vie de Malik aurait peut-être pu passer pour un fâcheux accident s'il avait appartenu à un autre groupe social que celui des *jaawobe*. Mais son *status* poussait l'ensemble de la communauté villageoise vers une toute autre interprétation, il devait avoir été victime d'un règlement de compte de la part d'un autre *pullo jaawo*. L'affaire ne faisait de doute pour personne et son nom m'était régulièrement renvoyé, dès que je m'intéressais aux pouvoirs des *jaawobe*. Ses stigmates — Malik est désormais unijambiste — constituaient la preuve tangible de la puissance et de la férocité de ces Peuls très particuliers. Qu'en pensait-il lui-même ? Que s'était-il réellement passé ?

Eey ndiin [Samma Yanaande] kadi nde yawti, ngondi itta fudnaange, ndiin kadi ko miin addi waddude e muudum, eey ndiin ne mbaddumi e muudum: telliimi ko e ndiyam, mbida lootoo, ndi fiyi mi laasi ko e keesi, nde njanmi ndi hawri e koyngal hee, nyiye de fof kawri e koyngal hee, ndi dismbini koyngal ngal ko laabi didi, koyngal ngal heli, ndi foodi mi, ndi nawi mi haa nder luggere, mbida wadda e mayri, miin tan e Alla e nelaado muudum e mayri. Eey mbaddumi toon e mayri haa ndi woppi mi to nder ndiyam to, ndariimi e bakkere hee, mbaddmi juudam dow, juude mbifaani hendu dow — anndi sada muti e nder ndiyam, so tawi woni a wadi ni juude dow, so kebaani hendu tan ada anndi ko e nder ndiyam ngonnda — e oon saba pettumi toon, njiniimi haa njofoyimi e bakkere. Ndeen mi joofi e bakkere, koyngal ngal noon heli haa wayi no tekere, njiniimi haa poongoyiimi dow tawmi koyngal ngal ko kelngal, mbaddumi heen haa kebmi dow, doon yimbe ngulloya ngari. Eey, goddo tolnii mi caggal caangol ene wi'ee Hammadi. O wi'i holko ngondumi doon. Mbi'imi ko mi gaanyuudo, caliimi wiide mo noon ko mbaroodi mbaddumi. Mbida anndi kanko hay huunde wonki makko yeddataa, so mi wi'ino mo noon tan o yanat e ndiyam hee o tawa mi ga.

Hay so ndi jaggaani mo, mbaroodi maayo ene jogi huunde miin mbi'ata dum minen ko «berlal», tooke de ne mbaawi bonnude tawa bunuko ko yottaaki, goddol ngol ne waawi bonnude tawa yottaaki joo mum, yiitere nde ne waawi bonnude tawa yotaaki joo mum.

[...] *O wi'i yoo mi haalan mo ko ngondumi doon, o felliti yannde e ndiyam bee, mbi'imi woto o ar, ko mbaroodi mbaddumi doon ko nani e ndiyam bee. O wakki jambere makko, o yini haa o yeeni e am, o walli mi haa kebmi buubri, o booti wuro, o haaloyi, o wi'i ko mi baddudo e mbaroodi. Arnoobe ne ngoya ne duminina fof cikkata ko jungo ngo nganyimi. Jungo ngo, been nyiire ne yuli ngoldo dadol, yiyam dam ne vacca ne waama e baccam bee, ene waama e karawal bee. Mbodo lelari noon haa wonnoyi bange kikiide e oon saba kadi mbi'imi yoo be mballam, mi immoo doon bankadi, museeki ki beewi e am. Ko nde ngitteteemi doon ko ndeen yimbe do bee fof tini koyngal ngal. Njaboyimi Ndar haa mbadmi toon opeer haa Alla artiri mi.*

Oui, ce crocodile [Samma Yanaande] lorsqu'il fut parti, un autre fut lui aussi amené de l'Est, celui là je suis le premier à avoir eu affaire à lui, oui celui là j'ai eu affaire à lui : alors que j'étais descendu dans l'eau pour me baigner, c'est un coup de queue qu'il m'a donné dans le dos, quand je suis tombé il m'a saisi par la jambe, toute les dents se sont rencontrées dans la jambe, à deux reprises il secoua la jambe, la jambe se cassa, il me tira, m'amena dans les profondeurs, je me débattais, seul avec Dieu, son Prophète et le crocodile. Oui j'ai eu affaire à lui là-bas, jusqu'à ce qu'il me lâche dans l'eau, je suis resté debout dans la vase, j'ai levé les bras, l'air n'a pas soufflé sur les mains — tu sais, quand tu plonges dans l'eau, en levant tes mains de la sorte, si elle ne prennent pas d'air tu sais que tu es dans l'eau — à cet instant j'ai bondi de cet endroit, j'ai nagé jusqu'à la rive, quand j'ai atteint la rive, la jambe était cassée [elle était] comme un chiffon, j'ai nagé jusqu'à atteindre le haut, j'ai trouvé que la jambe était cassée je me suis arrangé pour remonter, c'est alors que les gens qu'on avait appelé arrivèrent. Un autre type m'appela depuis l'autre rive, il s'appelait Hammadi. Il me demanda ce qui m'était arrivé. J'ai dit que j'étais blessé, j'ai refusé de lui dire que c'est à un crocodile que j'avais eu affaire, je sais que lui, rien ne l'arrête, si je lui avais dit cela il se serait jeté à l'eau pour me rejoindre. Même sans l'attraper, le crocodile peut détruire quelqu'un : le crocodile a quelque chose que nous appelons *berlal* [quelque chose qu'il lance], des venins peuvent détruire sans que la gueule ne touche [la personne], la gorge¹⁸ peut détruire sans que le crocodile ne touche la personne, l'œil peut détruire sans qu'il atteigne le regard de la personne.

Il me demanda de lui dire ce qui s'était passé, il décida de se jeter à l'eau, je lui ai dit de ne pas venir, que ce avec quoi j'avais eu affaire était dans l'eau. Sa hache sur l'épaule il nagea jusqu'à m'atteindre, il m'aida à aller à l'ombre, il alla dire ça au village, il leur dit que j'avais eu affaire à un crocodile. Tous ceux qui étaient venus en pleurant croyaient que c'était à la main que j'étais blessé. La main, une des dents avait perçé cette veine là, le sang coulait à flot, se répandait sur ma poitrine, se répandait par terre. Je suis resté couché ainsi jusqu'aux environs du soir, alors j'ai demandé qu'ils m'aident à me relever, la

douleur était pleine en moi. C'est quand on m'a levé que tous les gens d'ici se sont rendu compte de la jambe. J'ai du aller à Saint-Louis pour être opéré, jusqu'à ce que Dieu me ramène.

À la description rigoureuse des faits, Malik ajouta quelques commentaires sur des événements antérieurs susceptibles d'expliquer sa mésaventure.

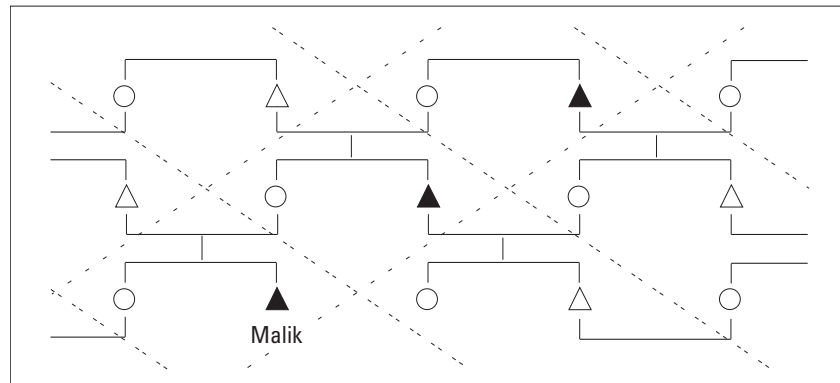
Eey, ngati wadbe noon be, oya ko baabam, ko kawam, oya ne ne wayno ko maamam ni, ngati ko kaw mum neenam. Andi been kay kam ko jinnaabe am, tawi ne, ko nguurmi tagaami ko, mi meeda yeddondirde e mawdo, hay e giyam saka mawdo. Oon saba noon to bange wuro amen, galle amen, ene wayno buri wuro amen fof jawdi ni, so wonaa dum : andi dum tan woni bange haasidaagal tan. Jooni noon nde min ngoniri hono noon, golle dee ngolla ko gila ceedu. Eey miin, nde ndungu tobi mbattumi yiide koydi di, on saba noon mbede yaara e duubi sappo e jeedidi, kaalanmi neenam. So mi yi'i koydol ngol tan mi haalana mo haa gasa, eey, o fuuyna — andi saba neddo woni kurka nde, wonno jinnaado o ene yaggi seeda — ko neenam o tan kaalannanmi. Cakkitol ngol noon mbi'imi kankati dey gasii, tatabol ngol. No njirunoomi ndi ni kadi, nde tellimi e ndiyam hee, nji'imi e ndi fali e ndiyam hee, miingol ngol ne bawli ene wayno munu daaldaalnata ene heddi balbaliirgal ngal tawa laana ka ne majji e ndiyam. E oon saba noon ngoriimi doon kebtoymi bange fudnaange, to tawnoomi ebembada ledde de to, miin hakkilam diwiti ledde tawnoomi ebe ngubba toon de, mbede andi ledde dee moyyaani. Jooni noon mbede warnyi haa boortumi forokam, kammoomi ndiyam ne saama e makko no mbadaa comcol ma e ndiyam, ada hama ni liggumi comcol ngol. Do tellimi do, njuuwmi haa kebaami e dadorde [...] njoodimi e ndiyam hee, nguleeki dow ki, no ngondirnoomi been ni, mbadmi ndiyam e hooram hee, hakkilam diwiti. [...] Jooni noon ndeen hakkilam diwiti duum, lootimi haa ngaynumi, immiimi mbodo abboo na'i di, ngala koyngal taabi ngala araani tan taw e ndi anya jamjam, e ndi ara, e ndi arda seesa, nokku o ne faadi, e ndi arda seesa. Jooni noon ndariimi tan tawi ko ndi badiindi, ndi wubbiri noon tan, ndi fiyi mi do laasi ki e keeci...

Ceux qui l'on fait, l'un est mon père ou plutôt mon oncle, l'autre est comme un grand-parent, c'est l'oncle de ma mère. Donc ce sont bien mes ascendants, il se trouve que depuis que je suis né je n'ai jamais eu à me disputer avec un aîné. À l'époque, dans notre village, notre famille c'est en fait celle qui détenait le plus de bétail, si ce n'est que cela : tu sais que ça, c'est seulement de l'égoïsme. Quand on en était là, les affaires furent montées¹⁹ depuis la saison sèche. Moi, quand l'hivernage arriva j'ai commencé à faire des rêves, à cette époque j'en étais à ma dix-septième année, j'ai dit ça à ma mère. Quand je faisais le rêve, je le lui racontais jusqu'à la fin, oui, elle a pris ça à la légère — tu sais que quand on est petit, le père est un peu sévère — c'est seulement à ma mère que je l'ai dit. La dernière fois, j'ai dit qu'enfin c'était fini, la troisième fois.

Et comme je l'avais vu en descendant dans l'eau, je l'ai vu de long en large dans l'eau, la silhouette était noire comme un *munu* [génie des eaux] qui se faufile, qui est à l'affût quand une pirogue se perd dans l'eau. À ce moment je déambulais, je me suis retrouvé vers l'Est, là où je les avais trouvés en train de mettre des « préparations » et moi ça m'était sorti de l'esprit, les préparations que je les avais trouvés en train de mettre là. Je sais que ces préparations ne sont pas bonnes. Ainsi j'étais tout en sueur jusqu'à enlever mon boubou, je l'ai essoré, de l'eau en tombait comme quand tu trempe un habit dans l'eau et que tu te mets à l'essorer, j'ai suspendu l'habit. Au moment où je suis descendu, j'ai pataugé jusqu'à ce que l'eau m'arrive aux environs de la ceinture [...] je me suis assis dans l'eau, la chaleur d'en haut, comme j'étais avec elle, je me suis mis de l'eau sur la tête, ça m'était sorti de l'esprit. [...] Je me suis lavé jusqu'à avoir fini, je me suis levé pour suivre les vaches, une jambe a fait un pas, l'autre n'est pas venue, alors que le crocodile naviguait tranquillement, il venait, il venait doucement, l'endroit était étroit, il venait doucement. Alors au moment où je me suis arrêté il était déjà tout près, il bondit, il me donna un coup de queue dans le dos...

Une fois la jonction effectuée entre le récit des conditions qui avaient pu amener l'événement et l'événement lui-même, Malik reprit le récit de sa lutte avec le crocodile dans les mêmes termes que ceux qu'il avait précédemment employés. Il est probable que la première version du récit, centrée sur la lutte avec le crocodile, est née d'un malentendu : *Ceerno* Malik m'avait, en effet, pris pour une sorte de journaliste et limité son propos à ce qu'il croyait devoir m'intéresser. En lui demandant s'il pensait qu'il s'agissait d'un accident — si le crocodile était venu tout seul — il reprit le récit dans sa totalité. Ce sont précisément les éléments apportés dans la seconde version qui donnent un sens à l'événement, qui déterminent la lecture qu'en font tous les autres villageois.

Le principal élément qui fonde cette lecture est le *status* de *Ceerno* Malik : étant un *pullo jaawo*, il est exposé à l'hostilité des autres *jaawobe* bien qu'il ne se soit jamais disputé avec un aîné. Les agresseurs désignés sont l'oncle (Mo-Br) et l'oncle de la mère (Mo-Mo-Br) qui est aussi l'oncle de l'oncle (Mo-Br-Mo-Br) ; la victime fait également état de convoitises sur le troupeau paternel. Ces deux éléments invitent à penser qu'un conflit matrimonial puisse être à la source de cet incident — le mariage avec la cousine croisée matrilatérale reste une forme de mariage valorisée, même si



VICTIME ET AGRESSEURS

toutes les cousines sont bonnes à marier. L'évocation de l'éventualité d'un tel conflit est malheureusement restée sans réponse.

Quelle que soit l'explication ultime, Malik avait rêvé de l'agression dès dix-sept ans, il a vu l'ombre du crocodile en descendant vers le fleuve, il a aperçu les deux hommes au bord de l'eau, en train de faire le « travail » ; il disposait donc, si l'on peut dire, de toutes les données du problème... À deux reprises, Malik admet avoir commis une erreur : celle de n'avoir pas fait le rapprochement entre tous ces éléments, de n'avoir pas compris à temps que ce crocodile était pour lui. Un crocodile ordinaire n'aurait pas présenté grand danger pour ce Peul *jaawo* qui, mieux encore que le *cubballo* a la pleine maîtrise du fleuve. Seul un crocodile sous l'emprise d'un autre *jaawo* pouvait constituer une sérieuse menace.

Nous avons vu que le cumul des connaissances relatives au fleuve et des connaissances relatives à la brousse constituait pour les *Haalpulaaren* une anomalie dangereuse qui contrevenait au principe de complémentarité existant entre *subalbe* et *fulbe*. Pour les *jaawobe*, la maîtrise absolue qu'il sont censés détenir sur l'environnement naturel a une conséquence inattendue : elle leur offre certes une supériorité sur les *fulbe* et les *subalbe* qui n'éprouvent que crainte à leur égard et qui cèdent à toutes leurs exigences, mais elle renvoie au sein de leur propre groupe la recherche de l'agent causal d'une infortune. Si l'on est amené à penser que les *jaawobe* règlent leurs différends par l'intermédiaire de crocodiles, c'est parce que la cause

d'une rencontre avec ces prédateurs ne peut qu'être recherchée auprès d'un autre *jaawo*. Il en découle que les *jaawobe* ont la réputation de ne pas s'entendre entre eux et de contrevenir à un principe essentiel de la vie en société, celui de la recherche de l'entente entre les gens, *maslaha*.

NOTES

1. Les auteurs de ce recueil ajoutent fort à propos que les Peuls du Sénégal ne distinguent que soixante-quatre robes de bovidés (LILYAN KESTELOOT & AL., 1985, p. 15).

2. L'équivalence qu'établit la langue wolof entre le placenta et le compagnon se retrouve en *pulaar*. *Giyiraado ne arii*, le placenta est sorti (LILYAN KESTELOOT op. cit., p. 54). *Giyiraado* désignant également le camarade d'âge.

3. *Nàkke*: friandise de pâte de céréales sucrée. (ARAME FALL & AL., 1990, p. 142).

4. Un contrôle qui répond avant tout aux exigences de la production rizicole, au mépris des intérêts des populations riveraines.

5. Le marché de Matam qui se situe à 10 mètres du fleuve est désormais approvisionné en poisson par la route du *jeeri*. Venant de Dakar ou de Saint-Louis, le camion décharge le poisson tout au long de la route nationale. Arrivé à Ourossogui, il ne reste qu'un poisson que les Wolof appellent *yaabóoy* (*Sardinella eba* ou *Sardinella aurita*, CLUPÉIDÉS), dont la chair cotoneuse est truffée d'arêtes...

6. Curieuse remarque pour un tenant du point de vue islamique — l'auteur du

propos est un *toorodo*. En milieu wolof, on relève plutôt une opposition entre le *ndöpkat qui guérit en dansant et en mangeant, c'est-à-dire en pleine jouissance de son corps (dévalorisé) et le seriñ dont le corps doit perdre de son épaisseur terrestre et sensuelle pour véhiculer le verbe divin (valorisé)*. (ANDRÁS ZEMPLÉNI, 1968, p. 426).

7. Dans sa nouvelle, *Double assassinat dans la rue Morgue*, EDGAR POE décrit une situation comparable : « Le Français présume que c'était une voix d'Espagnol, et il aurait pu distinguer quelques mots s'il était familiarisé avec l'espagnol. Le Hollandais affirme que c'était la voix d'un Français ; mais il est établi que le témoin, ne sachant pas le français, a été interrogé par le canal d'un interprète. L'Anglais pense que c'était la voix d'un Allemand, et il n'entend pas l'allemand. L'Espagnol est positivement sûr que c'était la voix d'un Anglais, mais il en juge uniquement par l'intonation, car il n'a aucune connaissance de l'anglais. L'Italien croit à une voix de Russe, mais il n'a jamais causé avec une personne native de Russie. Un autre Français, cependant, diffère du premier, et il est certain que c'était la voix d'un Italien ; mais, n'ayant pas la connaissance de cette

langue, il fait comme l'Espagnol, *il tire sa certitude de l'intonation.*» (EDGAR POE, 1965, pp. 72-3).

8. Voir en particulier AMADOU ABEL SY, qui a publié deux de ces récits épiques...

9. ...dans une transcription et une traduction assez libres.

10. La transcription de ROBERT HECHT (*felee*) diffère de celle de CHRISTIANE SEYDOU (*pelle*). Il est tentant de rapprocher ce terme de la racine *fel-* « endroit qui touche le sol pendant la prière » (HENRI GADEN, 1914). Le sable qui se colle au front des fidèles lors de la prière laisse, en effet, une marque analogue à celle qui se trouve sur le chanfrein.

11. Les poètes [...] louent sans cesse les qualités de sobriété, d'endurance et de fierté ombrageuse qui caractérisent toutes leurs bêtes : vertus qui sont précisément celles de l'idéal humain des Peuls, tel que l'illustrent par ailleurs les héros des récits épiques de cette région (CHRISTIANE SEYDOU, 1990, p. 17).

12. Déformation de la formule arabe : *Sallā Allahu 'alā Mohammed wa 'alā 'āli Mohammed*, « Que Dieu bénisse Mohammad et les parents de Mohammad » (HENRI GADEN, 1931, p. 44).

13. Littéralement *ceux qui frappent*, c'est-à-dire les plus dangereux, les plus vieux des crocodiles.

14. Teint clair, attaches fines, membres déliés, cou long, sont les canons de beauté en vigueur chez les *Haalpulaaren*.

15. L'identité exacte de ces *fulbe* étant sans importance, les noms ont été modifiés.

16. *Wuurtude* qui signifie « ressusciter » s'emploie également dans le sens de « rappeler », « faire revenir » un animal familier (chien).

17. Il s'agit probablement de Tioubalel Nabadyi, situé sur le même bras mort du fleuve que les deux villages de Mbakhna. Ce bras mort prend son origine en aval de Matam [NG 11] et serpente au sud de la vallée jusqu'à Tilogne [BO 30 a].

18. Le terme signifie également « envie irrépressible » ou « envie que l'on ne doit contrarier », p. ex. *goddol debbo reedu*, une envie de femme enceinte.

19. L'idée de travail est au centre du propos de l'auteur : *golle dee ngolla*, ces travaux ont été travaillés. On emploie également le terme wolof *liggey* (travail) pour désigner les opérations de magie noire.

Les *Jaawambe*

L'existence des *jaawambe* est difficilement dissociable de celle des Peuls. Qu'il s'agisse des mythes d'origine, de l'époque de leur arrivée dans la vallée, ou même de leur rôle social, les *jaawambe* sont toujours liés aux *fulbe*. Le *Fuuta Tooro* offre cependant un certain nombre de caractéristiques particulières au regard des autres aires de peuplement peul.

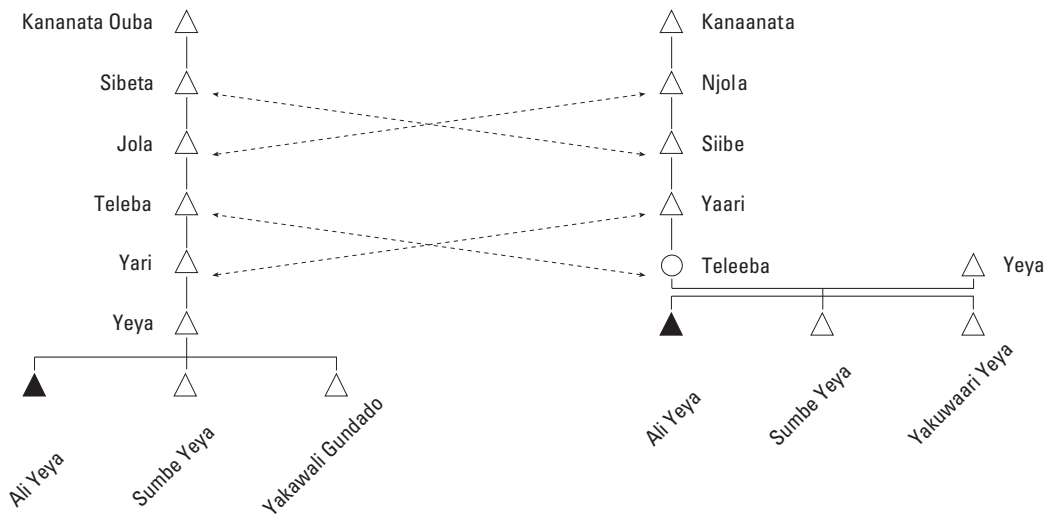
D'une part, les *jaawambe* vivent de façon regroupée alors que c'est plutôt un grand dispersement géographique qui les caractérise dans le reste de la bande sahélienne. Si l'on trouve une ou deux familles de *jaawambe* attachées aux diverses chefferies du *Maasina*, du *Liptaako* ou du *Jelgooji*, ces traditionnels conseillers politiques sont installés dans leurs propres villages au *Fuuta Tooro*. A Kanel [DA 4C], ils sont regroupés dans l'un des trois quartiers du village et vivent de manière autonome. Ils nomment un chef de quartier, le *Cerno Celol* qui jouit pratiquement du statut de chef de village, ils ont leur propre mosquée dont ils nomment l'imam, ils ont également leurs terres et leur chef de terres. A Gaoudé Bôfe ainsi qu'à Séno Palel [DA 6], ils sont maîtres chez eux.

D'autre part, leur rôle de conseiller politique a été soumis aux conditions particulières de l'évolution du pouvoir. S'ils ont été étroitement liés aux différents chefs *deenyanké*, au point que certains d'entre eux portent le nom de *jaawambe wuro Koli* — les *jaawambe* du village de Koli Tenguella — ils ont été contraints, tout comme les guerriers *sebbe*, de choisir entre la fidélité aux anciens maîtres du pays, les *fulbe*, et le travail au service du nouveau pouvoir *toorodo* issu de la révolution de 1776.

ORIGINE DES JAAWAMBE

Les *jaawambe* du *Fuuta Tooro* se donnent la même origine que leurs homologues du *Kaarta*. Ils disent descendre de *Kanaanata Ouba*. Le

sommet de la généalogie que nous avons pu recueillir à Séno Palel correspond assez grossièrement à celui publié par RENÉ PAGEARD pour le *Maasina*: c'est-à-dire qu'on retrouve les mêmes personnages mais qu'ils apparaissent dans un ordre légèrement différent.



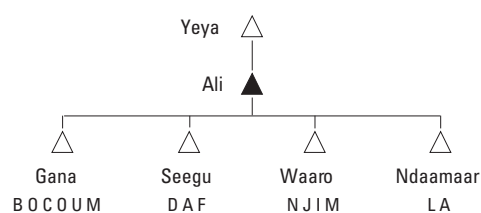
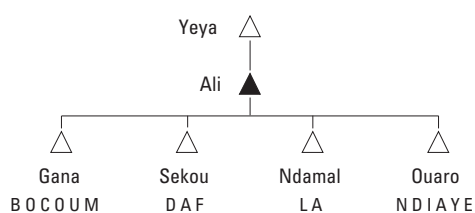
R. PAGEARD (1959) p. 257

ORIGINE DES JAAWAMBE

La seule différence notable se situe au niveau de Téléba, que PAGEARD considère comme un aïeul de Yéya, alors que les *maabuube* que nous avons interrogés y voient l'épouse de Yéya. Quant à IBRAHIMA BATHILY, il considère Téléba comme étant une femme puisqu'il écrit: *la fameuse Teleba* (I. BATHILY, 1936, p. 191).

Une place centrale est réservée à Ali Yéya, au *Fuuta* comme au *Kaarta*, puisque ce sont ses enfants qui seraient les fondateurs des clans Bocoum, Daf, Njîm et La. Sur ce point encore, les traditions rapportées par R. PAGEARD correspondent, dans une large mesure à celles qui nous ont été exposées au *Fuuta Tooro*.

Le seul écart réside dans le cas des *jaawambe* Ndiaye, absents au *Fuuta Tooro*, que remplacent les Njîme. Or, dans les traditions maliennes rapportées par ÂMADOU HAMPÂTÉ BA, les Njîme existent et sont considérés comme une branche issue des Ndiaye, tout comme les Basoum et les Sâme... Il est cependant un point étonnant dans le récit sur l'origine des *jaawambe* Ndiaye: il situe



R. PAGEARD (1959) p. 257

ORIGINE DE QUATRE CLANS JAAWAMBE

l'événement dans la région de Guédé [TO 13], dans le *Tooro*, alors que les *jaawambe* du *Fuuta Tooro* ne le mentionnent pas. D'une manière générale, les traditions rassemblées par ÂMADOU HAMPÂTÉ BA sont en totale discordance avec celles du *Fuuta Tooro* et également avec celles qui ont été recueillies au *Kaarta* par R. PAGEARD. Voici ce que deviennent les quatre frères issus de Ali Yéya...

Origine des Bocoum :

Mahmudu, fils d'Aqjilu, fils de Jandalata avait grandi avec les enfants de Buutorin. Il doit son *jettoore* Bookum au fait qu'il envoyait pêle-mêle les emplettes qu'il réalisait pour ses alliés, c'est-à-dire Helleere et ses frères. [...] Dès que Mahmudu rentrait à la maison, Helleere, l'aîné des enfants de Buutorin, devenu chef de famille, lui criait en guise d'amicale taquinerie : *Haya war seendu ko buukuda ko* ; Et maintenant, viens débrouiller ce que tu as mis en désordre. [...] C'est à partir de cette époque que les enfants de Buutorin se mirent à saluer Mahmudu par *Mbuuku*. Avec le temps, ce mot devint Bookum. ÂMADOU HAMPÂTÉ BA (s. D., p. 7 & p. 29).

Origine des Daf:

Les *jaawambe* Daw [ou Daf] descendent de Suleyman, fils de Bayya. Le vrai nom de ce Bayya était Ibrahim. Suleyman s'expatria. Il resta longtemps hors de son pays d'origine et lorsqu'il y revint, il se trouvait à la tête d'une fortune considérable. [...] Combien de femmes, en se retournant la nuit dans leur lit, ne prononçaient-elles le nom de Suleyman Bayya, le *jaawanndo* magnanime qui nourrit ses rivaux et dont les siens ne manquent de rien! [...] Il n'en fallut pas d'avantage pour que des jeunes gens jaloux en prissent ombrage. Ils décidèrent de prendre Suleyman à partie. [...] Le doyen s'adressant aux jeunes envieux, leur dit : «Ce n'est point en battant, ou même en tuant Suleyman, que vous arriverez à contrebalancer sa répu-

tation, mais c'est en lui demandant comment il s'y est pris pour acquérir la fortune qui lui vaut aujourd'hui la faveur populaire, et en essayant de faire mieux que lui». Suleymane n'attendit pas d'être interrogé pour répondre: *Mi daw*; j'ai voyagé. Le mot *daw* par lequel tout le monde se mit à le saluer et à le congratuler devint son *yettoore*, qui se transmet à ses descendants. (*idem* p. 30-1).

Origine des Njim:

Un des petits fils de Seydu Yuusufi [à l'origine des *jaawambe* Ndiaye], nommé Ibrahiima Muusa, qu'on appelait Ibrahiima Rashiid pour le distinguer des autres Ibrahiima de son village, planta un *nduballeewi* tout comme l'avait fait son grand-père Seydu Yuusufi.

L'arbre grandit. Ibrahiima avait pris l'habitude de se mettre à son ombre pour réciter le Coran qu'il avait appris par cœur. [...] Il installa un grand vase en terre cuite au pied de son *nduballeewi*. Il le remplissait d'eau. Tous les passants pouvaient étancher leur soif avec cette eau à merci. [...] Ibrahiima Muusa vivait au milieu d'une tribu Marka. Quand ceux-ci croisaient Ibrahiima, ils disaient, en guise de reconnaissance et de remerciements:

Nji Duballe; eau du *duballe*. Les descendants de Ibrahiima Muusa adoptèrent *Njim Duballe* comme *yettoore*. (*idem* p. 39).

Origine des La:

C'est à partir de Bookari, fils de Usmane, fils de Koro, que quelques *jaawambe* commencèrent à porter le *yettoore La*. L'ancêtre de Bookari Usmane lui-même serait originaire de Byzance. [...] Un jour, Bookari Usmane, comme de coutume, s'en alla à la chasse contre un grand méchant lion qui faisait un ravage inquiétant dans ses troupeaux. Ayant aperçu le lion, il se mit à l'affût.

Or, il se trouvait qu'un autre chasseur, dont la présence était totalement ignorée de Bookari Usmane, était lui aussi posté dans un bosquet touffu, et attendait que le même lion se trouvât à portée de son arme.

Le lion s'approcha de l'endroit où guettait Bookari Usmane. Celui-ci lui décrocha, en même temps, trois flèches à barbillons empoisonnés. Le fauve bondit et retomba au moment où une flèche lancée par le second chasseur lui transperça la hanche.

Le deuxième chasseur s'écria: «Hourra pour moi, j'ai abattu le grand ravageur!».

Bookari Usmane sortit de sa cachette et dit: «*La!*»

La est un négatif de la langue arabe que les fulphone ont adopté en lui conservant le même sens, c'est-à-dire «non». [...] Ce mot devint le *yettoore* des descendants de Bookari Usmane. (*idem* p. 70-1).

On le constate, les récits recueillis par ÂMADOU HAMPÂTÉ BA n'ont rien de commun avec les généalogies fournies par les *maabuube jaawambe*, qu'ils soient du *Kaarta* ou du *Fuuta*: les fondateurs des quatre clans ne sont plus présentés comme des frères et chaque patronyme serait né d'une homophonie avec une parole proférée par chacun des personnages. Ces derniers ont parfois des origines fort éloignées de l'Afrique occidentale, puisque Jandalata serait *un sujet romain de Byzance ou de la Perse* (!). Quoi qu'il en soit, ces traditions sont ignorées des *jaawambe* du *Fuuta Tooro*. Ayant pris connaissance d'un récit présentant la naissance des patronymes propres aux tisserands, nous avons bien entendu posé la question de savoir s'il existait un récit du même type chez les *jaawambe*. La réponse fut invariablement négative.

En ce qui concerne les patronymes des *jaawambe* du *Fuuta Tooro*, ils recourent ceux de leurs homologues maliens. Alors que YAYA WANE en mentionne dix au *Fuuta Tooro*, liste que notre informateur Oumar Kodo Diong réduisait à neuf, ÂMADOU HAMPÂTÉ BA en recense vingt-huit, auxquels viennent s'ajouter quelques variantes; ces patronymes figurent dans un tableau où les données maliennes ont été regroupées par *suudu*, c'est-à-dire par segment. Il est important de noter qu'à une ou deux exceptions près, les patronymes des *jaawambe* du *Fuuta Tooro* sont tous présents au *Kaarta*. Le tableau présente trois points de divergence : les Thiène (*Ceen*) ne sont mentionnés que par YAYA WANE. Les Thiam (*Caam*) ne sont cités que par ÂMADOU HAMPÂTÉ BA qui, en revanche, omet les Kâm (*Kaam*). Peut-on penser qu'une confusion se soit produite entre *Caam* et *Kaam*? L'auteur prend pourtant soin de préciser que *Caam* est un patronyme qui ne doit pas être confondu avec d'autres.

[Il ne faut pas] confondre ce *yettoore* avec *Caam*, *yettoore* des bijoutiers, ni avec *Caam*, *yettoore* des *Toorobbe*, chefs de Halwar [TO 18]. Il faut également se garder de confondre *Saam* et *Caam*, bien que tous deux soient *yettoore* de *jaawambe*. [...] Une famille de *Caam jaawambe*, celle de Ousmane Samba, joua un grand rôle dans l'Empire toucouleur fondé par El Hadj Omar (1848-1864) et perpétué par ses successeurs jusqu'en 1893. [...] Les *Caam jaawambe* ne sont pas nombreux. (A. H. BA S.D. pp. 20-1)

TABLEAU DES PATRONYMES JAAWAMBE

A. H. BA	Y. WANE	U. K. DIONG
<u>PREMIER SEGMENT :</u>		
NJAAY		
NJIM	NJIM	NJIM
DEEMBA		
GOLFA		
BASUM	BASUM	BASUM
SAAM	SAAM	SAAM
NJAL / JAL		
GIMBA / YARA		
KOYTA		
<u>DEUXIÈME SEGMENT :</u>		
LANNDURE / LAH / NDUURE	LAH / BACILI	LAH
BACILI		
DARAMEERE		
COKAARI		
<u>TROISIÈME SEGMENT :</u>		
NYAAN	NYAAN	NYAAN
NYADAADU		
JIGEE		
WAAYGALO		
<u>QUATRIÈME SEGMENT :</u>		
BOKUM	BOKUM	BOKUM
DAF / DAW	DAF	DAF
<u>CINQUIÈME SEGMENT :</u>		
NJAADE	NJAADE	NJAADE
YAATASAAYE		
KARANYARA		
<u>SIXIÈME SEGMENT :</u>		
CAAM	KAAM (?)	KAAM(?)
<u>SEPTIÈME SEGMENT :</u>		
SAAKO		
GAMBI		
BIIBA		
<u>HUITIÈME SEGMENT :</u>		
YERAANNGOORE		
YARAGUFAADU	CEEN	
BA (s. D., pp. 19-21)	WANE (1969, p. 42)	DIONG (2-04-1988)

Ousmane Samba, également connu sous le nom de Ousmane Samba Dyêwo apparaît dans la qacida en *pulaar* de MOHAMMADOU ALIOU TYAM (vers 135 et 171) mais son patronyme n'y est pas précisé. Il est possible que ce nom lui ait été donné par El Hadj Omar, puisque *Caam* était le nom de son patrilignage utérin. N'avait-il pas donné le nom de son patrilignage *Tall* à un de ses plus fidèle griot, ancêtre des *lawbe Tall* de Nguidilogne [NG 6]? Quoiqu'il en soit, les *jaawambe Caam* sont très peu nombreux, tout comme les *jaawambe Kaam* et *Ceen*. Ce qui revient à dire que la plupart des *jaawambe* du *Fuuta Tooro* portent des patronymes connus au *Kaarta*; si l'on ajoute que du point de vue généalogique, leurs traditions sont identiques à celles des *jaawambe* du *Kaarta* nous pouvons raisonnablement considérer qu'ils en sont issus.

DÉROULEMENT DES ENQUÊTES

Je me dois d'apporter quelques précisions quant à la manière dont ce sont déroulés mes entretiens avec les *jaawambe*, à Kanel, à Séno Palel et à Mboumba tant m'a paru particulière ma relation avec les divers représentants de ce groupe.

Mboumba

L'entretien que m'a accordé un notable de Mboumba m'a été suggéré par un *jaawando* de passage à Matam que je n'ai plus eu l'occasion de revoir. Ce mystérieux émissaire vint me trouver un soir chez mon *njatigi* et me fit savoir que son oncle était en possession d'un grand nombre de documents concernant l'histoire des *jaawambe* et qu'il se ferait un plaisir de me les présenter. Il ajouta que les *jaawambe* que j'avais rencontrés étaient certes des gens tout à fait dignes de confiance mais qu'une étude sérieuse ne pouvait faire l'économie d'un voyage à Mboumba, ce dont je convins presque par principe. Mon hôte de Mboumba se révéla être un beau parleur, rompu à toutes les discussions; il me tint, en français, un discours fort bien rôdé sur les différentes missions dont étaient investis les *jaawambe* et sur les succès les plus éclatants de ces aïeux. En outre, il me fournit quelques documents de seconde main concernant la première promotion de l'école de Pir;

renseignements qu'il avait obtenus auprès de l'imam de la mosquée de Séno Palel et qui pourraient bien être de troisième main, puisqu'on les trouve également dans le feuillet 271 du tome 1 du *Zubūr al-Basātīn fī Tā'rikh al-Sawādīn* de CHEIKH MOUSSA KAMARA.

Séno Palel

Les entretiens de Séno Palel furent également riches en surprises et en déconvenues. L'initiative de ce déplacement ne me revient pas non plus, puisque ce sont les *jaawambe* de Kanel que j'étais allé trouver de mon propre gré qui m'invitèrent à faire quelques kilomètres de plus pour rencontrer les gens de Séno, particulièrement qualifiés pour m'entretenir de leurs propres affaires; c'est à Séno Palel que j'étais supposé entendre la voix véritablement habilitée à parler des *jaawambe*.

Le premier entretien, car il y en eût trois, fut assez bref. Le chef de village était absent et les notables organisèrent une petite réunion à laquelle furent conviés quelques généalogistes *maabuube jaawambe*. Ayant exposé le motif de notre visite et notre méthode de travail — à savoir l'enregistrement complet de l'entretien en vue de sa transcription et de sa traduction — la conversation s'anima soudain devant le refus des griots d'être enregistrés. Les *jaawambe* faisaient valoir que nous venions de loin et que nous ne pouvions pas repartir les mains vides. Les griots répondirent que ce n'était pas leur problème, ce qui constituait un argument difficilement réfutable. Leur principal souci était de savoir que leur parole pourrait être diffusée sans qu'ils puissent exercer un quelconque contrôle.

Si le contenu du discours généalogique constitue pour nous une précieuse source d'information, les griots sont bien plus préoccupés par l'énonciation de leur discours et par les conditions dans lesquelles elle a lieu. L'enregistrement de leur propos ne peut donc conduire qu'à une légitime interrogation de leur part, puisque les conditions d'une éventuelle diffusion ultérieure ne leur sont pas connues. Le principe de la récitation de généalogie est celui d'une interaction étroite entre le locuteur et le destinataire, au cours de laquelle le griot mesure l'effet de son propos sur l'auditeur: que ce

dernier soit pris de légers frissons, que ses yeux rougissent et s'embuent à l'évocation de ses plus illustres ancêtres, le griot aura atteint son but. Pour parvenir à ses fins, le griot fera alterner la scansion des lignées descendantes, *kaari jibinii kaari, kaari jibinii kaari...* untel engendra untel, untel engendra untel... avec celle de lignées ascendantes *Samba Demba Sawa Gelaajo Bukar...* Samba [fils de] Demba [fils de] Sawa [fils de] Gelâjo [fils de] Boukar. Les deux cheminements peuvent coïncider et le second n'est alors qu'un récapitulatif du premier. Mais le griot peut aussi choisir de remonter par un autre chemin en remplaçant un père par une mère car l'évocation d'alliés prestigieux est également une marque d'excellence. C'est précisément du contexte dans lequel à lieu l'énonciation que dépend le choix de l'itinéraire généalogique. Comme le disent les griots, *koyde ene keewii*, les pattes sont nombreuses.

Alors que nous nous représentons mentalement les ascendants en haut et les descendants en bas, les griots adoptent une perspective inverse: la tête, *boore*, est constituée par le personnage auquel on s'adresse et les diverses lignées ascendantes sont considérées comme des pattes ou des jambes *koyde*. Notons que cette représentation diffère également de celle de l'arbre généalogique car le personnage dont on dit la généalogie est ici le point de convergence de toutes les pattes ou de toutes les jambes, voilà ce qui le fait tenir debout! L'évocation des ascendants est enrichie d'ornements qui prennent la forme de devises; à tel personnage est associé une formule, souvent lapidaire, qui décrit ses qualités — courage, piété, beauté des ses épouses, puissance de son cheval...

On comprend que la consignation de tels énoncés sur une bande magnétique entraîne des réticences que l'on ne peut pas uniquement attribuer à la volonté de préserver un savoir. Une bonne part des difficultés proviennent du fait que le griot ne sait pas dans quelles situation seront placés les éventuels auditeurs de la bande et que par conséquent il ignore s'il aurait tenu le même discours dans cette autre circonstance et devant cet autre auditoire. Cette question est d'une importance capitale pour le griot car c'est précisément de son art à travailler la matière généalogique en fonction

de l'auditoire que dépend son prestige, sa renommée et... son prix. Devant ce refus, j'ai donc proposé d'effectuer la transcription sur place et de leur laisser la bande magnétique à mon départ ou encore de l'effacer devant eux. Ces propositions n'ont pas recueilli l'adhésion, et nous avons du rebrousser chemin. À notre départ, les notables du village se déclarèrent désolés et nous invitèrent à revenir lorsque le *jom wuro* serait de retour. Il serait, lui, en mesure de faire entendre raison aux *maabuube jaawambe* et il pourrait nous présenter la chronique historique, le *taarik* des *jaawambe*, soigneusement consignée dans des cahiers dont il avait la garde.

Lors de notre seconde visite, le chef de village nous reçut courtoisement et convoqua son griot. À ma grande surprise, il s'agissait du plus virulent des opposants à notre entreprise. Par mesure de précaution j'avais demandé à mon ami *maabo*, dont la mère était d'ailleurs *maabo jaawando*, de m'accompagner. Notre premier échec n'est certainement pas imputable au *pullo* qui m'assistait mais à la réflexion je m'étais dit qu'il était peut-être plus aisé pour les *jaawambe* de me parler d'eux même devant le fils d'une *maabo jaawando* que devant un *pullo*. Quelle que soit la pertinence de ce raisonnement, notre deuxième tentative fut plus fructueuse que la première. Le *maabo jaawando* Oumar Kodo Diong accepta de réciter des généalogies, une fois qu'il fut convenu que cette bande ne serait écoutée par personne d'autre que nous : ce sont ces informations, recoupées avec celles obtenues auprès de Hamadi Bokar Diong à Kanel, qui figurent dans les généalogies n° 3 et 4.

Quant aux précieux cahiers, qui seuls contenaient tous les éléments de l'histoire des *jaawambe*, ces cahiers avec lesquels aucune mémoire de mortel ne pouvait prétendre rivaliser en exactitude, ces cahiers qui étaient censés échapper à l'effet conjugué de la faiblesse des hommes et des petits intérêts du moment... Ces cahiers restaient introuvables. On les avait bien cherchés, ils auraient pourtant dû se trouver dans une malle, là, juste à côté, mais ils n'y étaient pas et c'était bien dommage.

Sans doute valait-il mieux revenir. Il était inutile de se perdre en approximations et de risquer l'erreur sur un sujet aussi important. De quoi auraient eu l'air ces tentatives de reconstruction d'un passé

incertain, une fois les cahiers retrouvés... Non, là où la mémoire des hommes risquait de nous perdre, il valait mieux se tourner vers l'écrit, c'était plus sûr. Voilà qui aurait dû être compréhensible pour un *tumbak* dont la culture reposait toute entière sur l'écriture.

L'épilogue de cette affaire devait prendre la forme d'une dernière rencontre... manquée. Le chef du village était passé un jour à Matam et m'avait fait dire que les cahiers n'avaient pas encore été retrouvés. C'était peu de temps avant mon départ.

Kanel

Nous avons rapporté deux documents enregistrés. Le premier est constitué d'un entretien que nous ont accordés les deux notables les plus âgés, *burbe duubi*, du quartier de *Celol*. Ils se déclarèrent incompetents pour parler du *taarik* des *jaawambe*, nous conseillant vivement d'aller jusqu'à Séno Palel... Mais pour ce qui était de parler de Kanel, de sa fondation et des mérites incontestés de *Ceerno Sidiki*, ils se déclarèrent tout disposés. Lorsque je cherchai à étendre le cadre de l'entretien aux relations qu'entretenaient les *jaawambe* avec les autres groupes, la conversation prit un tour inattendu. Mes interlocuteurs se lancèrent dans un plaidoyer qui me parut d'autant plus incompréhensible que je n'avais pas véritablement mis en doute l'honorabilité des *jaawambe*.

Le second enregistrement a été effectué dans des conditions que je considère comme étant très discutables. La personne chez qui nous étions «descendus», notre *njatigi*, avait demandé à pouvoir écouter le premier enregistrement. Je m'y étais tout d'abord opposé, par principe, affirmant qu'il s'agissait de documents uniquement destinés à être transcrits et analysés. Pressentant la réaction de notre hôte, mon ami *maabo* joua les négociateurs et chercha à me faire revenir sur ma décision.

La conversation du matin ne contenant aucun élément susceptible de provoquer quelque animosité que ce soit, il valait mieux saisir l'occasion de glaner quelques éléments supplémentaires plutôt que de mettre notre hôte de mauvaise humeur... Telle fut l'argumentation à laquelle je cédai et l'enregistrement fut écouté. Ce sont les réactions de notre hôte à l'audition de ce document qui constituent le second enregistrement.

Les conditions particulières dans lesquelles ont eu lieu ces entretiens expliquent en partie l'unité de contenu et de ton qui les caractérise. Loin de donner son avis sur les thèmes abordés par ses prédécesseurs, le troisième interlocuteur n'a fait que confirmer leurs propos. Une autre raison à cette unité est que lorsque l'on touche à un domaine sensible, il n'y a plus de place pour plusieurs attitudes. Tout le monde se rallie au point de vue énoncé par l'aîné.

Entretiens avec Siré Nodorel Daf, Hamarel Siré Daf et Nyalli Daf

S. N. D. — *Jaawambe ngonaa nyeenybe, to lasli to, kala ko moofta ne hisii, ko jaawambe mooftii dum. Kam jogii gandal ngal, kam jogii haggile o, kam jogii munyal ngal, kam jogii kaake de: jaawando wonaa nyeenyo, ene jogii noon kala martabindo, alaa e sago, so wondaani e amen yahataa. E oon jamanu, wonaa hannde mbi'i jaawambe ko yimbe rimbe. Ko yimbe timmube, ko hersoobe, ne mawni neddaagu. Saa yi'i taarikaaji yetaama; gila yeta haa hannde taarikh jaawambe alaa been, ene aama innitaade ko e kaari'en njeyaami, soxlaani. Emin ngandondira minen fof, minen hoddube be fof hamin ngandondirii. Kala been biido ne jogii martabe, ko les martaba jaawando woni, yahaani dum dow. Fulbe noon, ko rimbe, ko yimbe kono ngonaa laambe; taadi wonaa fulbe Maasina, wonaa laambe. Ko rimbe noon, ko yimbe, ko jom kaake'en. Kono noon ko koddigal mum'en e jaawambe be, jaawambe njiimii fofof.*

— Les *jaawambe* ne sont pas des gens de caste, à l'origine, tout ce qui a été gardé intact, ce sont les *jaawambe* qui l'ont gardé. C'est lui qui a la connaissance, qui a l'esprit, qui a la patience, qui a les biens: le *jaawando* n'est pas un homme de caste, il arrive que quelqu'un soit renommé, en tous cas, s'il n'est pas avec nous il ne va pas loin. Depuis cette époque, ce n'est pas d'aujourd'hui, les *jaawambe* sont des gens libres. Ce sont des gens parfaits, qui ont de la dignité, qui ont une forte personnalité. Si tu vois que des chroniques historiques sont recueillies depuis longtemps et que jusqu'à présent la chronique des *jaawambe* n'y est pas, c'est qu'ils ont la paresse de se nommer dans une quelconque chronique, c'est pas la peine. Nous, nous nous connaissons tous, nous tous qui cohabitons, nous nous connaissons. Quiconque prétend avoir une renommée, elle est en dessous de celle des *jaawambe*, elle ne la dépasse pas. Les Peuls, ce sont des gens libres, ce sont des personnes mais ce ne sont pas des souverains; puisqu'il ne s'agit pas de Peuls du *Maasina*, ce ne sont pas des souverains. Ce sont des gens libres, ce sont des personnes, ils ont des biens. Mais c'est dû au fait qu'ils ont cohabité avec les *jaawambe*, les *jaawambe* ont tout chapeauté.

H. S. D. — *Jaawambe kam ene anda ko yimbe rimbe, ene anda ko yimbe moyyube, ene anda ko yimbe jom lasli'en. Min ngonaa nyeenybe, min ngonaa — ngandudaa hoore ma — watulaabe. Illa noon, no wiirini; neddo mo ngandudaa dowludo, hono no Abdul Salam wooruno do ni e oon saba, wondii ko e amen. Abdul Bokar'en, laambe mawbe wonnoobe do be fof, kambe fof so be ngonii huunde il faut que jaawando takondira e mabbe. Et puis jaawando ko jom peeje moyye, ko masloowo, ko kaaloowo haala moyye, ko balloowo, ko moyyere yidi. Hono been noon, so neddo danyi laamdo, ene yidi fotude hono been fof ngonda e mum. Minen ngandii ko'e amen tan, minen alaa mo min mbatii, alaa mo min ndaardii huunde, min ngandii tan ko neddo so woni jom doole noon emin mbaawii. Min mbaawii takkaade e mum walla foota min. Ko min jom lasli'en, bibbe moyyube ko min andaabe. Aba ko noon tan.*

— Les *jaawambe*, il est connu que ce sont des gens libres, il est connu que ce sont des gens bons, il est connu que ce sont des détenteurs de biens. Nous ne sommes pas — comme tu le sais — des courtisans. A moins que, comme il a été dit, une personne qu'on sait être de premier ordre, comme Abdoul Salam l'a été ici, à l'époque, il a été avec nous. Les Abdoul Bokar, tous les grands souverains qui étaient là, s'ils sont devenus quelque chose ici, il a fallu qu'un *jaawando* se mette à leurs côtés. Et puis le *jaawando* a de bonnes intentions, il a le sens de l'arrangement, il parle bien, c'est quelqu'un qui aide, il n'aime que le bien. Des gens de la sorte, quand quelqu'un devient souverain, il aime en regrouper autour de lui. Nous, savons très bien qui nous sommes, nous n'avons flatté personne pour l'exploiter, nous savons seulement que si quelqu'un a le pouvoir, nous pouvons (...) nous pouvons nous mettre à ses côtés, ou bien il nous attire [à lui]. Nous avons des origines, nous sommes de dignes fils, nous sommes connus. Oui, c'est ainsi.

S. N. D. — *Emin ngandondirii no feewi, won ko min ngandii min kaalataa, c'est pas la peine emin kaala. Allah ene andii dum, emin ngandii dum, kambe ne kay ebe ngandii dum. Hay so arii ga, yenna ne won ko min njogii min mbondataa. Min mbi'ataa kaari'en ko nii mbayi, min mbattaa dum. Miin hooram de, mi wattaa. Kono mbede andii neddo ene ara do wuro do tan, wonno gawoowo, Allah so jolaama watta dum do laamdo, walla wada dum e gouvernement kono wonaa e jom leyyi'en jeya. Woni laamdo tan. Ko noon jaawambe mbaadi e mabbe kono soxlaani kene wi'ee lenyol tooroodo walla lenyol fulbe walla lenyol kaari'en, muk! Mi haalataa.*

Ko mbede andi tan ko hake gandal amen to tuggi do, alaa neddo kam, maanaa, mo min njeebi neddaagu mum, hay gooto. Wonaa gando noon, wonaa gallo, wonaa laamdo. Ko yeebe min ngoodii kono noon hay gooto min njeebaani. Ene sella noon lenyol ene ada been tan, neddo mo haggilaani kono minen neddaagu amen hay gooto min njeebaani neddaagu mum. Kambe fof noon emin ngandii ebe njebii neddaagu amen, tee kambe fof be mbattii bingu baabaagu ko minen. Ko be mbi'ata ebe usta koo wonaa dum ustata min.

— Nous savons très bien qui nous sommes, il y a ce que nous savons, nous ne le disons pas, c'est pas la peine que nous le disions. Dieu sait cela, nous savons cela, eux aussi ils savent cela. Même s'il vient ici [parlant de moi], il y a ce que nous savons et que nous ne livrons pas. Nous ne disons pas que ceux-ci sont comme ci ou comme ça, nous ne le faisons pas. Moi personnellement, je ne le fais pas. Mais je sais qu'une personne peut venir ici au village, simplement un pêcheur, s'il plaît à Dieu il peut lui donner le pouvoir, ou alors en faire un membre du conseil, mais il n'appartient pas [pour autant] à une caste élevée. Il a seulement le pouvoir. C'est ainsi que les *jaawambe* sont avec eux, mais ce n'est pas la peine de dire qu'ils sont avec les *toorobbe* ou avec les *fulbe*, ou avec tel groupe, jamais. Je ne le dirai pas. En tous cas je sais, à mon sens, là où ça commence, il n'y a personne, ma foi, de qui nous admirions la personnalité, personne. Ce n'est ni le savant, ni le riche, ni le souverain. Il y a ceux qui nous admirent mais nous n'admirons personne. Il se peut que dans un groupe, il vienne une personne qui n'a pas beaucoup d'esprit, nous nous suffisons de notre personnalité, nous admirons la personnalité de personne. Eux tous, nous savons qu'ils admirent notre personnalité et puis ils font tous de nous des rivaux, des demi-frères. Ce qu'ils veulent nous enlever, ce n'est pas ainsi qu'ils pourront nous l'enlever.

N. D. — *Ndeketee noon so neddo wi'i ene jaasna jaawambe, cuudi di fof butittaa, cuudi di fof mawnitaa. Ko pecce, do mawnat tan do famda. Dum noon ko e leyyi aduna di fof [...] yimbe be potaani. Kono gooto fof won to jeyi, won to danyi gedal, won kadi to neddo waasi gedal. Minen noon jaawambe wuro ngo kam, hay gooto min pasnaaki; min pasnaaki toorobbe, mbi'ataa min min payi. Sibuu tooroodo alaa ko hokki min ko ene hepta. Hokkaani min waalo ngo, hokkaani min jeeri ndi, hoddnaani min do, hokkaani min tabalde nde. Min cikkata ko jaawando fof to woni, buri lenyol fof.*

— Alors si quelqu'un a l'intention de dénigrer les *jaawambe*, toutes les familles ne grossissent pas, toutes les familles ne grandissent pas. Ce sont des divisions, là ça grandit, là ça reste petit. Cela c'est dans tous les groupes du monde [...] les gens ne sont pas égaux. Nous les *jaawambe* nous ne considérons personne comme des égaux, nous n'admirons pas les *toorobbe*, et ils ne diront pas que nous exagérons. Car le *tooroodo* ne nous a rien donné qu'il puisse nous reprendre, il ne nous a pas donné de *waalo*, il ne nous a pas donné de *jeeri*, il ne nous a pas fait habiter ici, il ne nous a pas donné le tambour de chefferie. Nous pensons que le *jaawando*, où qu'il soit, il est meilleur que tout autre.

DISCUSSION

Ces différentes variantes d'un même discours appellent quelques remarques :

— En ce qui concerne la situation des *jaawambe* par rapport aux autres groupes, il est affirmé qu'il ne s'agit en aucun cas de gens de caste *nyeenybe* mais de gens libres.

«Les *jaawambe* ne sont pas des gens de caste, des *nyeenybe*» (s. N. D.).

«Les *jaawambe* sont des gens libres, des *rimbe*» (s. N. D.).

«Il est bien connu que les *jaawambe* sont des gens libres...» (H. S. D.).

J'ajoute qu'à aucun moment de l'entretien je n'ai laissé entendre le contraire et que je n'ai entendu aucun *haalpulaar* prétendre que les *jaawambe* pourraient être des gens de caste. Par contre, il est généralement admis que les *jaawambe* excellent dans l'art de la courtoisie *mbatulaagu* et que de ce strict point de vue, ils sont des *watulaabe* au même titre que les gens de caste *nyeenybe*. Même si le mot n'est pas lâché, Hamarel Siré Daf ne dit pas autre chose :

«Les *jaawambe* sont avec les gens au pouvoir, indépendamment de leur *status* social» (H. S. D.).

«Les *jaawambe* ont tellement de qualités que les souverains font appel à eux» (H. S. D.).

S'agissant de courtoisie les *maabuube jaawambe* disent à propos de Ali Hâri et de son frère Lâliya Hâri: *Aali rewi jangde, laami, Laaliya rewi mbatulaagu, laami*; Ali a suivi la voie de l'étude, [il] a régné, Lâliya a suivi la voie de la courtoisie, [il] a régné; voulant probablement exprimer le fait que quelle que soit la voie choisie, le *jaawando* parvient à ses fins. Le terme de *watulaabe* ayant cependant dans la langue peule, la même connotation que son équivalent français notre interlocuteur a cru bon d'ajouter.

«Les *jaawambe* savent qu'ils n'ont flatté personne pour l'exploiter» (H. S. D.).

Isolement géographique et endogamie des *jaawambe*.

Une caractéristique de la situation des *jaawambe* au *Fuuta Tooro* est leur isolement. Ils forment une catégorie sociale qui vit repliée dans quelques rares villages : Mboumba, Kanel, Séno Palel, Gaoudé Bôfé. C'est du moins le cas de la plupart des *jaawambe* bien que l'on trouve également des Nyâne à Nyandane [DI 12], Aéré Lao [LA 4] et Doumga [LA 5], des Sâme à Doumga [NG 17] et à Tilogne [BO 30a]. À cet isolement géographique s'ajoute une stricte endogamie, à l'exception toutefois de quelques alliances contractées avec des *toorobbe*, parmi les descendants de Télêba Soulé.

— Koumba, fille de Kouro, fille de Aysata, fille de Télêba Soulé, qui a donné naissance à Tanîmou le petit, un *toorodo* de Mboumba.

— Jeynaba, fille de Fatimata, fille de Aysata, fille de Télêba Soulé, qui a donné naissance à Abdoul Bokar et à Ali Bokar, *toorobbe* du Lao et du Tôro.

— Jeliya, fille de Aysata Télêba Soulé, qui a donné naissance à Abdoul Jeliya, un *toorodo* de Mboumba.

Il est bien difficile de déterminer si l'endogamie des *jaawambe* est le résultat d'une position de rejetant ou de rejeté. ÂMADOU HAMPÂTÉ BA semble pencher pour la première solution :

Ils commirent une faute qui ne se pardonne pas en Afrique Bafur¹.

Ils refusèrent d'épouser les filles du pays et refusèrent de donner leur propres filles en mariage aux autochtones. On les supportait parce qu'ils étaient les plus forts, mais on était loin de les aimer, parce qu'ils n'aimaient qu'eux-mêmes. Ils n'épargnaient que leur vie et leurs biens, et nullement ceux des autres. (A. H. BA, S.D., pp. 14-5).

Mais force est de reconnaître que ni les *fulbe* ni les *toorobbe* dans leur grande majorité, ne voient ces alliances d'un œil favorable. Si les femmes *jaawambe* sont généralement reconnues pour la finesse de leurs traits, elles sont également perçues comme une source potentielle de trouble au sein de l'unité résidentielle. Le personnage de *Dewel Jaawando* — la petite femme *jaawando* — est d'ailleurs systématiquement évoqué lorsqu'il s'agit de symboliser la ruse et la tromperie, sources de discorde et de ruine.

Les patronymes portés par les *jaawambe* du *Fuuta Tooro* ne se trouvent dans aucune autre catégorie sociale, si l'on excepte le cas, marginal, des Thiam. Les transmissions du *status* et celle du patronyme étant toutes deux patrilinéaires, tous les *status* devraient être associés à un nombre limité de patronymes, quel que soit le système matrimonial. Le fait qu'un groupe ait des patronymes qui lui soient propres est donc indépendant de la pratique de l'endogamie mais il renforce l'idée que l'on est entre soi chez soi.

«Nous nous connaissons tous, nous tous qui cohabitons, nous nous connaissons», «Nous savons très bien qui nous sommes» (H. S. D.).

Dire que les *jaawambe* n'ont intégré aucun élément extérieur à leur groupe est certainement abusif. Il est par contre tout à fait probable que l'adoption du *status* de *jaawando* a toujours été accompagnée d'un changement de patronyme et de quelques aménagements généalogiques.

«*Ene jogii noon yimbe hewbe askitiniibe ko do ngiwi, ko do ngiwi tawi wonaa goonga [...] tawa neddo alaa taarik yetta boore mum naanna e nder pelle mawde, wi'ee ko do jeya taw wonaa goonga*».

«Il y a beaucoup de gens qui se sont refaits une généalogie qui les fait venir d'ici, il se trouve que ce n'est pas vrai [...] une personne sans histoire² vient et s'introduit dans de grands groupes³, on dira qu'il est de là alors que ce n'est pas vrai». (S. N. D.).

L'emploi du terme *askitiniibe* est tout à fait significatif. Il s'agit d'un participe accompli à la voix moyenne, construit à partir de la racine verbo-nominale *ask-* : *asko*, l'éloge, la généalogie; *askinde*, faire l'éloge, réciter la généalogie. Le passage de la voix active *askinde* à la voix moyenne *askinaade* entraîne un profond changement de sens.

La plupart des verbes de la voix moyenne décrivent des actions que le sujet exerce sur lui-même; c'est le cas de tous les verbes décrivant une posture: s'asseoir *joodaade*, se coucher *lelaade*, s'accroupir *soppinaade*, se lever *daraade*; c'est également le cas des verbes ayant trait aux soins corporels: se laver *lootaade*, s'asperger à grande eau *buftaade*, se débarbouiller *sulmaade*... Or, la récitation de la généalogie est toujours confiée à une tierce personne, celui qui réciterait

sa propre généalogie ne pourrait le faire que dans un but de falsification, d'où le sens du verbe à la voix moyenne; se faire passer pour noble⁴. Le participe accompli *askiniibe* signifie donc «ceux qui se sont fait passer pour noble» et l'ajout du dérivatif *-it-askitiniibe* introduit l'idée que l'action a été accomplie dans le détail⁵ pour donner «ceux qui se sont soigneusement fait passer pour noble».

La négation du principe de déférence.

Les *jaawambe*, qui vivaient dans le proche entourage du pouvoir, conçoivent leur rapports à autrui en termes d'individus et non de catégories sociales. Les autres *rimbe*, qu'il s'agisse des *fulbe* ou des *toorobbe* ne suscitent aucune admiration chez les *jaawambe*, du moins pas par leur appartenance à une catégorie sociale élevée. Les *jaawambe* ne prennent en considération, dans leurs jugements, que le pouvoir réellement détenu par les individus qui «sont arrivés à quelque chose», et c'est généralement pour s'en attribuer la paternité.

«Les *jaawambe* ne considèrent personne comme des égaux» (N. D.).

«Les *jaawambe* n'admirent personne» (S. N. D. et N. D.).

«Les *jaawambe* n'admirent pas les *toorobbe*» (N. D.).

«Les *jaawambe* ne doivent rien aux *toorobbe*» (N. D.).

«Les *jaawambe* n'ont rien à envier aux *fulbe*» (S. N. D.).

«Quiconque arrive à quelque chose, c'est grâce aux *jaawambe*» (H. S. D.).

La suffisance affichée par nos interlocuteurs m'avait tout d'abord profondément irrité. J'avais certes déjà été confronté à une attitude hautaine de la part de certains *toorobbe* ou de certains *fulbe* mais jamais à un point comparable. Il me fallut bien du temps pour parvenir à me défaire du sentiment de rejet que m'inspirait ce discours et me rendre compte qu'il était étroitement lié à leur situation sociale.

À penser, probablement par expérience, qu'aucune caste, aucun lignage, n'est à l'abri d'une descendance inepte et à ne reconnaître les qualités d'un individu qu'en fonction de son envergure ou de son pouvoir réels, les *jaawambe* nient le fondement même de la

société dans laquelle ils s'inscrivent; à nier le principe de déférence, ils se placent hors du système hiérarchique. C'est probablement cette position extérieure à la hiérarchie qui permet leur existence en tant que *jaawambe* — autorisant leurs activités de stratège et de conseiller politique au service de toutes les ambitions. Quelle peut-être la finalité de leur action dès lors qu'elle est en contradiction avec le principe fondamental de cette société, la déférence, et qu'elle ne vise pas pour autant à l'instauration d'un autre système? Ces conseillers politiques exempts de tout projet social apparaissent *ipso facto* comme avant tout soucieux de leur bien-être. Au principe de déférence, ils substituent les valeurs de la réussite individuelle; et c'est à l'aune de cette dernière qu'ils mesurent leur propres succès. Rien d'étonnant donc à ce que ces grands détenteurs de biens déclarent:

«Les *jaawambe* pensent être meilleurs que tous les autres» (N. D.).

«Les *jaawambe* savent que tous les gens les admirent» (S. N. D.).

Une conséquence de la négation du principe de déférence et de son remplacement par la valeur de réussite est que les *jaawambe* s'exposent à la comparaison envieuse. La différence de *status* agit en effet comme un puissant frein à la comparaison envieuse, dans la mesure où elle empêche toute comparaison: les individus de *status* différent se concevant comme étant de nature différente, ils ne peuvent se comparer. De fait, un pêcheur *cubballo* ne se compare pas à un éleveur *pullo*, un tisserand *maabo* ne se compare pas à un guerrier *ceddo*... Dès lors qu'ils se placent sur une autre échelle, les *jaawambe* ont à répondre des accusations d'avoir bâti leur réussite aux dépens des autres catégories sociales; ce qui entraîne les mises au point suivantes.

«Les *jaawambe* ne sont animés que de bonnes intentions» (H. S. D.).

«Les *jaawambe* sont des gens bons» (H. S. D.).

«Les *jaawambe* sont de dignes fils» (H. S. D.).

«Les *jaawambe* sont des gens parfaits, qui ont de la dignité, qui ont de la personnalité» (S. N. D.).

La question qui nous occupe n'est pas de savoir si les *jaawambe* sont ou non de dignes fils, pourquoi ne le seraient-ils pas?

L'important, à notre avis, est de noter que c'est la seule catégorie sociale dont les représentants ont à tenir un pareil discours.

DES JAAWAMBE FACE À UN CHANGEMENT DE RÉGIME

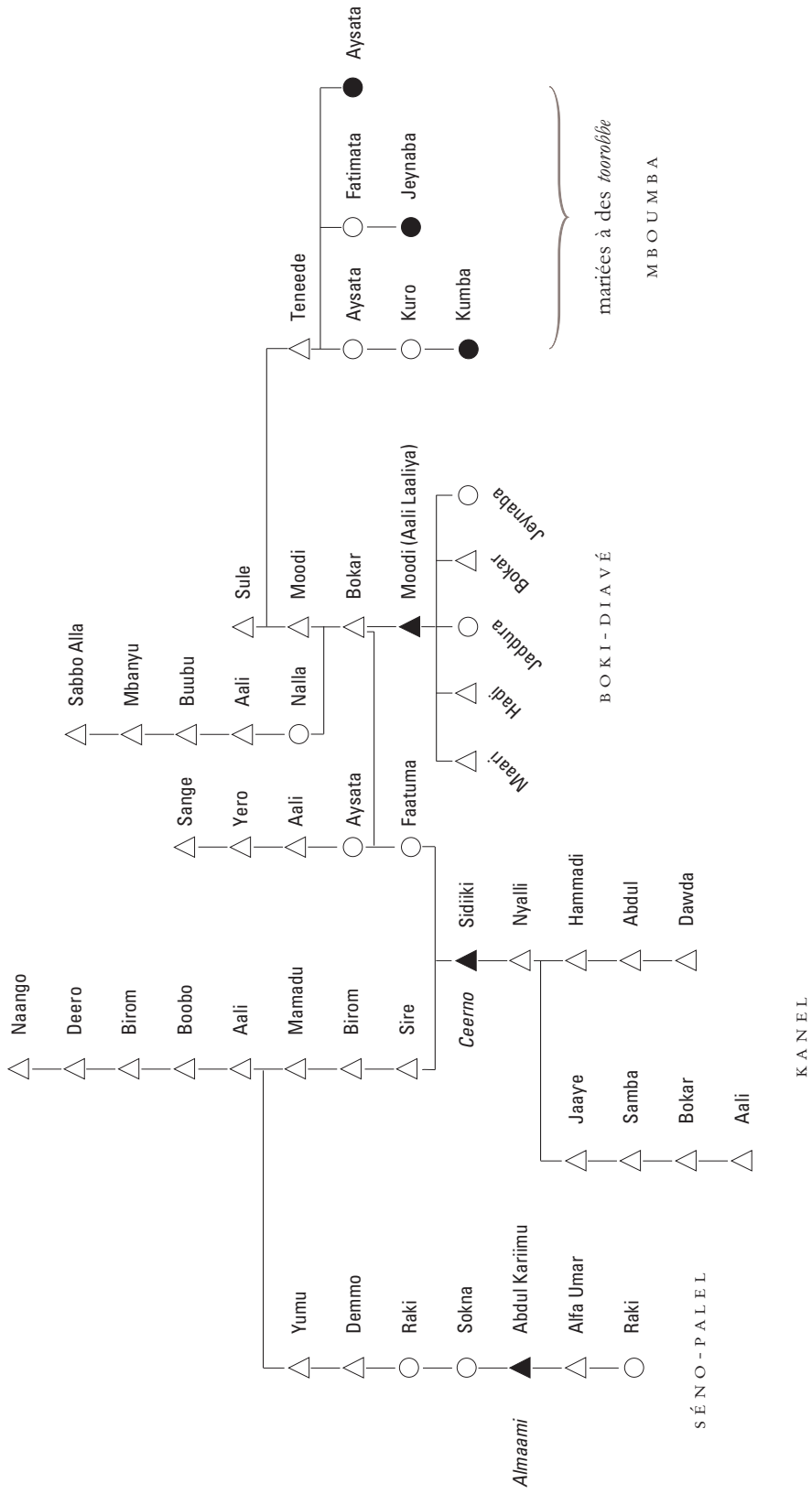
La généalogie présentée à la page suivante, dressée à partir des éléments obtenus auprès de Hamadi Bokar Diong et Oumar Kodo Diong offre un intérêt particulier, dans la mesure où elle met en évidence le fait que trois des hauts personnages de l'histoire des *jaawambe*, Ali Lâliya, *Cerno Sidîki* et *Abdoul Karim* ne sont séparés que par deux générations. Alors que le premier était au service du *Satigi*, le dernier fut pressenti à l'occupation de la charge d'*Almaami*.

Récit d'Aguibou Mbow (Matam)

[*Wonnde*] *Almaami*, ene naamdi mo wonaa majudo, gando, mo bonaani taggoodi, ene naamdi rabidaani no feewi, ene naamdi mo jutaani baa burti yimbe fof, ene naamdi beldo daande, hakkindi nde taw wonaa daande lollunde, ene naamdi mo jogaaki daande haatnde taw ko haali fof ene yaggi, ene diira, yidaaka dum. *Almaami* so ronkaaka, ene naamda jom lenyol, jogiido asko, a faami ?

Kanko Almaami Abdul, mo njogorma-mi haalande wadaama *Almaami* o, e *Abdul Kariim*, kanko oon saba oo wi'etee ko *Abdul tooroodo*, oya ko jaawando wi'etee ko *Abdul jaawando*. *Abdul Kariim* woni *Abdul jaawando*, *Abdul tooroodo* woni *Abdul Kan*, jogordo wadeede *Almaami* o. *Abdul Kariim* jeya ko *Seeno Palel*, ko jaawando : woni *Abdul jaawando* e *Abdul tooroodo*. Be njehii ko to *cerno gooto* to *Piru*, *cerno* o ko toon njeya, ko oon jangini be.

[...] Jooni noon, maanaa, wageeji di — mi wi'i ma ko yoybe, on saba dum wi'etee ko wageeji, wage ko yimbe yoybe — cubaama yoo njiloy *Almaami*. Ndeen be njehii be payii *Kanel*, be njippii galle *Cerno Celol*, be njettii, be calminii, o bismii be, woni e faarnaade tan, ene faarno, ne faarnoo tan, ne faarnoo. Gooto e wageeji hee noddi be, wi'i be : «*Saak meho so dariima saka nde wada huunde*». A faami ko kaaldimi ni? «*Saak meho mo alaa hay bate, wi'i ene daroo, saka nde loowa huunde*», oo ko yeeweten ko hejjataa e makko, omo faarnoo alaa ko danyi, saka nde o wada. Be bennii, be payii *Seeno Paalel*, be njippii *Abdul jaawando*, ndeen be njippiima dum o bismii be, teddinii be, wi'i be : «*ko yeewaton ko, alaa do, ko yeewaton ko, bennee Ape, toon mo yeewaton o woni, yeewaton ko Almaami, miin mbi'aami ko yoo mi jangin, miin peccanmi tan ko loowde gandal kono mi waawaa wonnde Almaami. Bida jogii gede sappo e go'o, bida mankira gootal. Almaami maa danyi sappo e didi, miin sappo e go'o badooji Almaami de ene e am, bida mankira gootal, dum woni ko Ape.*



LES JAAWAMBE FACE AU CHANGEMENT DE RÉGIME

Be njawti be payii Ape, be njottii Almaami Kan, Abdul Kan, be njippii dum, o teddinii be, teddinii be, wi'i be : «ko yeewaton ko on ngoppi caggal nena Seeno Palel, payee to Abdul Kariim, oon woni Abdul jaawando, toon gede de ngonni, gede Almaami de fof ene timmi e oon». Be mbi'i : «min njebii toon, toon min ngadorii, o wi'i yoo min paa ga». O wi'i : «o fuuntii on, o fuuntii on, kaŋko foti wonnde Almaami, gede sappo e didi de fof ene e makko, so o wi'i on ko sappo e go'o o jogi, wonaa goonga, sappo e didi o jogii, nduttode, njebe toon». Be nelli gooto, ruttii, haalanoyii Abdul jaawando, Abdul jaawando wi'i : «watta tampine ko'e mon. Miin mbi'aami ko yoo mi jangin, noon ceerno fecciri min gila adan, wi'i ko kanko maa o naamnde, maa o noddu aduna nooto, miin kala laamndiido huunde, maa mi andin dum, kala deftere ngaddudaa mi jangin ma haa mbaawaa, eto ngardudaa fof mi jangin ma kono mi jeyaa laamu, mi wonaa noddoowo, mbida nootee, mi feccaaka dum.

Traduction

Être *Almaami* demande beaucoup, ça demande de ne pas être ignorant, d'être savant, ça demande de ne pas avoir une mauvaise apparence physique, ça demande de ne pas être trop courtaud, de ne pas être élané au point de dominer tout le monde, ça demande une belle voix, une voix moyenne qui ne soit pas déjà célèbre, une voix qui ne soit pas amère, lorsque le discours est impertinent, qu'il fait beaucoup de bruit, ça n'est pas désiré. Être *Almaami* ça demande, si ça n'est pas impossible, d'être bien né, d'avoir une généalogie, tu comprends ?

Lui, *Almaami* Abdoul dont je vais te raconter la nomination et *Almaami* Abdoul Karim, à cette époque l'un s'appelait Abdoul *toorodo*, l'autre s'appelait Abdoul *jaawando*. Abdoul Karim était Abdoul *jaawando* et Abdoul *toorodo* c'était Abdoul [Kader] Kane, celui qui deviendra *Almaami*. *Almaami* Abdoul Karim est de Séno Palel, c'est un *jaawando*; ça fait donc un Abdoul *jaawando* et un Abdoul *toorodo*. Ils sont allés chez un marabout, à Pir⁶, le marabout était de là-bas, c'est lui qui les a instruits.

Bon, quand les *wageeji* sont partis — je t'ai dit que c'étaient des gens futés, à l'époque on les appelait *wageeji*, les *wage* étaient des gens futés qui étaient choisis pour aller chercher [recruter] l'*Almaami* — ils sont allés à Kanel, chez *Ceerno Celol*, ils sont arrivés, ils l'ont salué, il leur a souhaité la bienvenue et il s'est mis à les traiter de haut, à faire l'important. Alors un des *wage* demanda l'attention et dit : «un sac vide qui tient debout le fera à plus forte raison si on y met quelque chose dedans» — tu comprends ce que je veux dire ? Un sac vide, qui ne contient rien et qui veut tenir debout, le voudra d'autant qu'on lui mettra quelque chose dedans. «Celui là, ce que nous cherchons le dépasse, il fait l'important alors qu'il n'a rien, qu'en serait-il si on le nommait?» Ils ont continué leur chemin et se sont dirigés

vers Séno Palel. Ils sont allés chez Abdoul *jaawando*, ils sont arrivés, il leur a souhaité la bienvenue, il les a reçus avec les honneurs, il leur a dit : «ce que vous cherchez n'est pas ici, continuez votre route jusqu'à Apé, celui que vous cherchez s'y trouve, vous cherchez un *Almaami*, moi on m'a dit d'enseigner, moi je suis destiné à inculquer le savoir mais je ne peux pas être *Almaami*. J'ai onze qualités, il m'en manque une, un *Almaami* doit avoir les douze qualités, onze des qualités qui font un *Almaami* sont en moi, il m'en manque une et elle se trouve à Apé⁷».

Il ont continué leur route, se sont dirigés vers Apé, ils sont arrivés chez *Almaami* Kane, Abdoul [Kader] Kane, il les a accueillis avec les honneurs, il leur a dit : «ce que vous cherchez, vous l'avez laissé derrière vous, à Séno-Palel, allez chez Abdoul Karim, c'est lui Abdoul *jaawando*, c'est là-bas que se trouvent toutes les qualités, toutes les qualités d'un *Almaami* sont réunies en lui». Ils ont dit : «nous y sommes allés, c'est là-bas que nous sommes allés en premier lieu, il nous a dit de venir ici». Il a répondu : «il vous a trompé, il vous a trompé, c'est lui qui doit être *Almaami*, les douze qualités sont en lui, s'il vous a dit qu'il n'en avait que onze, ce n'est pas vrai, il en a douze, retournez là-bas». Il envoyèrent quelqu'un qui retourna voir Abdoul *jaawando*. Celui-ci déclara : «ne vous fatiguez pas, moi on m'a dit d'enseigner, c'est comme ça que le marabout [de Pir] nous a départagés depuis longtemps. Il avait dit que lui, on allait le réclamer, qu'il appellerait et que le monde lui répondrait. Moi, quiconque voudrait savoir quelque chose je le lui ferais savoir, chaque livre que tu apportes je te l'apprends jusqu'à ce que tu saches et d'où que tu viennes je ferai ton enseignement mais le pouvoir, ce n'est pas pour moi. Je ne suis pas fait pour appeler et qu'on me réponde, je ne suis pas destiné à ça».

La tradition a retenu l'étonnant parallélisme des destins de ces deux Abdoul. Homonymes, formés à la même école de Pir, pressentis à la même fonction, ils seraient décédés à quinze jours d'intervalle. Si c'est Abdoul *toorodo* qui a accédé aux fonctions d'*Almaami*, il est intéressant de noter qu'aux alentours de 1775, un lettré *jaawando* était sur le point d'être nommé à la tête du *Fuuta* théocratique. Selon CHEIKH MOUSSA KAMARA, qui relate l'événement avec un peu plus de sobriété, les candidats au premier titre d'*Almaami* auraient été au nombre de quatre :

Les gens du *Fuuta* lui envoyèrent [à Abdoul Kader Kane] quelqu'un pour le mettre à l'épreuve et s'assurer qu'il était bien un savant. Ils firent la même chose avec *Tafsiir Boggel* Ly à Diaba Maoundé [HE 6], *Tafsiir* Amadou Hammat Wane à Kanel et *Cerno* Abd-al-Karim à Séno Palel.

Quand les examinateurs revinrent, ils informèrent [les gens du *Fuuta*] que l'imam Abdoul était le meilleur, par son savoir, son travail, sa modestie, sa politesse et sa pudeur. Ils lui proposèrent de le choisir comme *Almaami*, mais il refusa. (CHEIKH MOUSSA KAMARA, *Zubūr al-Basātīn* 1, feuillet 275 b).

Tafsiir Boggel — le commentateur du petit baobab — est le nom donné à Amadou Samba Ly de Diaba, cousin parallèle patrilatéral de l'*Almaami* Youssouf, père de l'*Almaami* Bâbaly et proche parent de l'*Almaami* Amadou *Cerno* Demba; quant à *Tafsiir* Amadou Hammat Wane, il est à l'origine de l'implantation des Wane à Kanel. Opposant notoire au premier *Almaami*, Abdoul Kader Kane, ils se verra confier la tête de l'armée envoyée contre l'Émir des Trarza Eli-al-Kowri, vers 1786 ou 1787 (SIRÉ ABBAS SOH, 1913, p. 45-6). C'est des suites d'une blessure contractée au cours de cette expédition, pourtant victorieuse, qu'il succomba; tout comme *Tafsiir Boggel* Ly, d'ailleurs (CHEIKH MOUSSA KAMARA, *Zubūr al-Basātīn* 1, feuillet 277 b). Les Wane de Kanel n'ont fourni aucun *Almaami*, contrairement à la branche de Mboumba. Il n'en demeure pas moins qu'Abdoul *jaawando* était à cette époque, considéré comme un pair des représentants de la plus haute aristocratie *toorodo*.

Au milieu du XVIII^e siècle, sous le règne du *Satigi* Soulé Njaye (1742-1765), un autre lettré *jaawando* s'était installé dans la partie orientale du *Fuuta Tooro*, jusqu'alors peuplée de Peuls *Rangaabe*, *Hamaraabe*, *Deejinkoobe*, *Caaskonaabe*. Il s'agit de *Cerno* Sidiki, le fondateur du quartier de *Celol*, à Kanel, rejoint trente sept années plus tard — aux dires d'Oumar Siré Waré Bocoum (A.C.S., 24-11-75 n°4) — par une nouvelle vague migratoire issue des villages de Mboumba [LA 23], Dioudé Diabé [LA 16d], Abdala [LA 24], Kaskas [LA 11a], Bito [LA 17], Fonde Élimane [LA 17], tous situés dans la province du Lao; migration conduite par *Tafsiiru* Amadou Hamat Wane, dont il vient d'être question.

C'est toujours vers le milieu de ce 18^e siècle que des descendantes de Téléba Soulé furent assez massivement données en mariage aux *toorobbe* Wane de Mboumba; alors que les mariages exogamiques — même hypergamiques — sont extrêmement rares chez les *jaawambe*.

Ces trois éléments montrent, si nécessaire, la clairvoyance politique dont ont fait preuve les *jaawambe* en cette période troublée de l'histoire du *Fuuta Tooro*. Comptant dans leurs rangs de fins lettrés musulmans à une époque où la religion islamique gagnait en influence, parvenant à se tailler de belles portions de territoire dès la première phase d'émigration vers la province du Damga, contractant les bonnes alliances au bon moment, les *jaawambe* apparaissent comme de réels bénéficiaires du changement de pouvoir politique de 1776. Étaient-ils pour autant acquis de longue date à la cause *toorodo*? Il suffit de remonter d'une génération pour se convaincre du contraire, puisque l'oncle maternel de *Cerno Sidiki* était connu pour son attachement au *Satigi* :

Entretien avec Oumar Kodo Diong

Deenyan̄koobe, hakkunde mum'en e jaawambe ko jiidigal, wonaa jottondiral [...]
Laamu deenyan̄koobe e laamu jaawambe fof c'est la même chose, kanyum'en laamudii, deenyan̄ke waawaa laamaade taw jaawando alaa doon, kala e mabbe laaminoodo, nde Satigi laami nde, nde Satigi laami Fuuta nde wondi ko e jaawando. Ne wi'ee Moodi Bokar, oon e Satigi ngonduno, oon noon wi'etee ko Moodi Bokar, oon woni Aali Laaliya, Aali Laaliya oo noon ko maabuube mbi'i mo noon.

Entre les *deenyan̄koobe* et les *jaawambe*, c'est un lien étroit, ce n'est pas simplement une communauté d'intérêts [...]

Le règne des *deenyan̄koobe* et le règne des *jaawambe*, c'est la même chose, ils régnaient ensemble, les *deenyan̄ke* ne pouvaient régner si un *jaawando* n'y était pas, quiconque parmi eux était au pouvoir, quand le *Satigi* régnait, quand le *Satigi* régnait sur le *Fuuta*, il était avec un *jaawando*. Il s'appelait Môdi Bokar. lui il était avec le *Satigi*, lui il s'appelait Môdi Bokar, c'était Ali Lâliya, Ali Lâliya c'est le nom que lui donnent les *maabuube*.

Il semble que le lien étroit auquel il est ici fait allusion — *jiidigal* signifiant avant tout «communauté d'origine» — n'aie pas résisté longtemps à la montée en puissance des *toorobbe*. Devant l'émergence du nouveau pouvoir, les *jaawambe* ont habilement composé, sont parvenus à s'y associer étroitement, garantissant ainsi la sauvegarde de leurs intérêts. La situation des *jaawambe* dans la boucle du Niger offre un point de comparaison intéressant: en milieu pastoral, les *jaawambe* sont parvenus à s'interposer dans le processus de commercialisation du bétail, évitant ainsi aux *fulbe* d'avoir à

endosser la rupture d'un lien sacré avec la gent bovine. C'est du moins ainsi que l'a analysé B. GARDI, qui conclut à une interdépendance vitale du Peul et du *jaawando*.

LES *JAAWAMBE* DE LA BOUCLE DU NIGER

De nombreux auteurs ont mis en évidence l'étroitesse de la relation que les Peuls entretiennent avec leur bétail et observé le traitement particulier qu'ils leur réservent. Des parallélismes ont été observés dans la manière de disposer les hommes et les bêtes au sein de l'espace du campement; dans la manière également d'exprimer une continuité dans le temps du groupe humain et du troupeau par le recours à la généalogie. Dans les campements *Wodaabe*, en effet, les cases sont alignées sur un axe Nord-Sud, selon une double orientation. Les épouses du père sont situées le plus au Sud, et sont suivies par les épouses des fils par ordre de primogéniture. Au sein de chacun des segments ainsi déterminés, les cases des épouses d'un même homme sont rangées du Nord au Sud, par ordre de mariage. C'est sur le même axe que sont rangées lesalebasses — du Nord au Sud — et que sont alignés les veaux — du Sud au Nord (MARGUERITE DUPIRE, 1961, p. 156-8).

Les mêmes *wodaabe* établissent de véritables lignées bovines dont l'histoire est mise en relation avec celle du segment de lignage propriétaire :

[...] La lignée de ces vaches devient le symbole et la représentation visible de la durée et de la permanence du groupe agnatique à travers le temps. [...] Entre les descendants de l'homme-ancêtre (Mannga) et les descendants de la vache-ancêtre (walba'e), il y a ainsi un rapport de réciprocité, un rapport de connivence, d'amitié et de soutien réciproque; ainsi, par exemple, les bêtes de cette lignée apportent la vie et la guérison: le lait d'une vache walba'e⁸ peut guérir un certain nombre de maladies, mais à condition qu'il soit bu uniquement par l'un des descendants de Mannga. (MALIKI BONFIGLIOLI, 1988, p. 168).

Quant à ÂMADOU HAMPÂTÉ BA, il va jusqu'à considérer que pour les Peuls, les bovins sont des «parents» :

Cette parenté s'exprime dans les rapports symboliques établis entre les quatre grandes familles peul, les quatre couleurs principales des robes des

bovidés, les « quatre éléments » et les quatre directions de l'espace. (A. H. BA & G. DIETERLEN, 1961, p. 12).

Considérant ce fait comme acquis, B. GARDI interprète alors le rôle que joue le *jaawando* dans la commercialisation du bétail comme une solution au conflit entre l'affection et le respect qu'éprouve le Peul pour son troupeau et les nécessités économiques.

In zahllosen Mythen und Legenden besungen, gehört des Zebu zum innersten Kern der reichen Peul-Kultur. Dadurch wird verständlich, dass nicht der pullo sein eigenes Vieh verkaufen konnte, sondern solche, für ihn wenig ehrenhafte und mit Schmerz verbundenen Transaktionen durch « seinen » jaawando ausführen liess. Auf diesen konnten Schmach und Schande abgeladen werden. Ihn traf das Missfallen — und nicht den pullo.

Die Mittlerrolle der jaawambe muss auf der einen Seite stets mit Viehhandel zu tun gehabt haben. (Neben dem Zebu spielte auch das Pferd eine Rolle.) Auf der anderen Seite wurden sie mit heiklen, viel Menschenkenntnis erforderlichen Vermittleraufgaben zwischen Peul-Chefs betraut, deren Prestige und Autorität wiederum vom Viehstand abhängig sind. (B. GARDI, 1985, pp. 119-20).

Célébré dans d'innombrables mythes et légendes, le zébu est au cœur de la riche culture peule. Il est alors compréhensible que ce n'était pas le Peul qui pouvait vendre son propre bétail et qu'il faisait effectuer ces transactions par « son » *jaawando*, pour qui elles étaient moins douloureuses et engageaient moins l'honneur. C'est sur ce dernier qu'on se déchargeait de l'ignominie et de l'opprobre. C'est lui qui se rendait déplaisant — et non le *pullo*.

Le rôle d'intermédiaire des *jaawambe* doit, d'une part, toujours avoir eu affaire avec le commerce du bétail (en plus du zébu, le cheval a également joué un rôle). D'autre part, ils se voyaient confier le rôle d'intermédiaire dans les affaires scabreuses, demandant beaucoup de tact, qui pouvaient opposer des chefs peuls dont le prestige et l'autorité étaient d'ailleurs dépendants de l'état du troupeau. (*trad. pers.*)

Ainsi donc, en endossant la responsabilité d'un acte répréhensible mais nécessaire, le *jaawando* se ferait le garant de l'honneur du *pullo*. L'idée de B. GARDI nous paraît judicieuse mais elle peut être poussée plus loin : il faut, en effet se demander si, en se comportant de la sorte, le *jaawando* agit en conformité avec son rôle, qui serait de garantir l'intangibilité de l'honneur de « son » *pullo* — ou du Peul en général — reconnaissant *ipso facto* le principe de déférence; ou si le *jaawando* ne fait que saisir l'opportunité d'accroître son bien-être

d'une double manière: assurant sa sécurité en «tenant» le détenteur du pouvoir et se garantissant un revenu substantiel en intervenant dans une transaction commerciale.

Une activité comme le commerce du bétail, qui s'inscrit dans un cadre traditionnel, ne permet pas de trancher; la référence à la *pullaaku* étant omniprésente, on pourra toujours interpréter l'action du *jaawando* comme étant de nature à permettre au *pullo* d'être en conformité avec son code moral. En revanche, le rôle que les *jaawambe* ont pu jouer dans des contextes échappant à la tradition devrait permettre de souligner leur faculté à tirer parti des situations les plus diverses, dans le but de conforter leurs intérêts propres.

Heute gesammelte und in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückreichende mündliche Überlieferungen zeigen die Jaawambe von einer weiteren, für den gewöhnlichen Mann besonders unsympathischen Seite : sie waren die unentbehrlichen Zwischenhändler im Sklavenhandel, was, wie heute gesagt würde, «la même chose» sei wie Viehhandel. Auch hier ging es um heikle Aufgaben, die viel Fingerspitzengefühl erforderten. Die Umsätze müssen zumeist noch höher gewesen sein als beim Vieh. Es scheint mir auch, dass in bestimmten Gegenden der heute sprichwörtliche Wohlstand der Jaawambe zu einem guten Teil auf jene Zeiten zurückreichen könnte. [...]

Les traditions orales aujourd'hui rassemblées qui concernent la seconde moitié du XIX^e siècle, montrent les *jaawambe* sous un angle nouveau, fort peu sympathique pour tout un chacun: ils étaient les indispensables courtiers dans la traite des esclaves; dans le langage d'aujourd'hui on dirait que c'est «la même chose» que le commerce du bétail. Là aussi, il s'agissait d'une tâche scabreuse, demandant beaucoup de doigté. Le volume des transactions devait le plus souvent être plus important que dans le cas du bétail. Il me semble que dans certaines régions, une bonne part des dictons concernant les *jaawambe* pourraient remonter à cette époque. [...]

Ein Gleichgewicht bestand zwischen Makler mit geringerem sozialen Status und dem Besitzer mit dem höheren. Beide hatten einander nötig, waren dadurch voneinander abhängig und hatten bestimmten Regeln zu folgen. Dem nobleren Besitzer war es aus Prestige Gründen unmöglich, die Gefangenen selber zu verkaufen, da ihm sein Ehrenkodex solche Transaktionen nicht erlaubte — genauso wenig wie im heutigen Viehhandel. Der Jaawando seinerseits wusste das (und weiss es auch heute noch sehr genau) und stellte sich dementsprechend ein, wobei er des öfteren die Spielregeln besser zu beherrschen wusste als der andere...

In seiner Ehre kaum zu beleidigen, war es dem Jaawando stets möglich, in einem soziopsychologisch relevanten Umfeld gewissen Druck — oder Erpressungen — auf den noblen Tukulor oder Peul auszuüben; genauso wie ein Griot auch. (B. GARDI, 1981, pp. 120-1)

Il y avait un équilibre entre le courtier, de statut social inférieur et le propriétaire, de statut supérieur. Tous deux avaient besoin l'un de l'autre, étaient dépendants l'un de l'autre et avaient à suivre des règles précises. Pour des raisons de prestige, il était impossible au propriétaire noble de vendre lui même les captifs, car le code de l'honneur ne permet pas une telle transaction — comme c'est le cas actuellement pour le commerce du bétail. Le *jaawando* pour sa part, savait très bien cela (et le sait très bien encore aujourd'hui) et intervenait en conséquence; le plus souvent, c'est lui qui semblait d'ailleurs le mieux connaître les règles du jeu...

Ne pouvant guère être touché dans son honneur, le *jaawando* était en mesure d'exercer des pressions, voire un chantage, sur le Toucouleur ou le Peul noble; exactement comme un griot. (*trad. pers.*)

L'établissement d'un parallèle entre le courtage du bétail et la traite des esclaves est certes tentant, mais il nous faut toutefois introduire une nuance. C'est que, contrairement au bétail, les esclaves ne sont pas considérés comme des proches parents des Peuls! Et que la vente d'un esclave — du moment qu'il s'agit d'un esclave vendable et non d'un «captif de case» — n'entraîne aucun état d'âme. Dans son exposé, B. GARDI ajoute que la zone d'influence du marché de Saraféré s'étendait jusqu'aux profondeurs de la Haute-Volta [Burkina Faso]. Il s'agissait donc bien d'un commerce à grande échelle fondé sur des règles ne devant rien à la *pullaaku*. En conséquence, il nous semble douteux d'établir un parallèle trop net entre le commerce du bétail et la traite esclavagiste. Le «succès» des *jaawambe* dans ce dernier domaine doit plutôt être attribué à un vif esprit d'entreprise — si l'on ose dire — qu'à un rôle traditionnellement fixé. Le fait que des commerçants actuellement parmi les plus riches du Mali soient issus de ces mêmes *jaawambe* de la région de Saraféré en apporte la confirmation.

LE « MAUVAIS COUP » DE TIGUÉRÉ

Les éléments ci-devant exposés permettent de mieux cerner la position délicate qui caractérise les *jaawambe*; même si la traite esclavagiste a joué un moindre rôle au *Fuuta Tooro* la question de

savoir si les *jaawambe* agissent en conformité avec un rôle ou dans le seul but de défendre des intérêts personnels demeure. Le dernier élément que nous voudrions verser au dossier concerne le village de Tiguéré [NG 10], situé à proximité de Matam [NG 11].

Tiguéré Yéné est un modeste village essentiellement peuplé de *fulbe deenyankeoobe* et *yaalalbe* qui offre la particularité d'être interdit aux *jaawambe*. Voici deux récits relatifs à l'origine de cet interdit :

Version de A. H. SALL (1946).

Il est de notoriété publique, dans le milieu toucouleur, que tout Diawando qui s'aviserait de passer la nuit à Tiguéré-Foulbé mourrait avant le jour. Est-ce vrai? Est-ce faux? Il est difficile de le vérifier nul Diawando n'étant disposé, à aucun prix, à tenter l'expérience, bien que tous les Diawambé s'accordent pour nier le fait.

Quelle est donc la cause de cette «diawandophobie» du village de Tiguéré-Foulbé? On raconte qu'un jour, il y a bien longtemps de cela, une femme diawando de passage à Tiguéré, avait confié à une Peule de ce village sept canaris dont elle avait obstrué l'orifice avec de la bouse de vache et qui, à ce qu'elle disait, étaient pleins d'or. La femme peule, qui avait remarqué, en effet, une trace de poudre d'or sur le bord d'un des canaris ne douta point de la bonne foi de l'étrangère. Aussi accepta-t-elle sans vérification préalable la garde des sept canaris prétendus pleins d'or. Quand, quelques jours après, la femme diawando revint réclamer ses canaris, ils étaient tous intacts; mais, ayant brisé la bouse de vache desséchée qui en obstruait l'ouverture, elle n'y retrouva — et pour cause — que des graines de cotonniers. Quels ne furent pas, alors sa fureur et ses cris! La brave peule eu beau protester de sa probité, rien n'y fit! Elle dut rembourser sept canaris pleins d'or en ajoutant toutefois, ce souhait qui fut exaucé: «Tu m'as trompée; mais que le Dieu qui nous voit soit notre juge» Et c'est depuis cette date, paraît-il, que tout Diawando, en couchant à Tiguéré-Foulbé, est assuré de sa mort dans la nuit même. (A. H. SALL, 1946, p. 9).

Entretien avec Amadou Ousmane Ba (4-10-87)

— *Jamfo o 'uurii do hakeunde jaawambe e mawbe amen, o faya yaade, kanko debbo jaawando o, o addi bootoyel, payinel bukki, a nani? Payinel bukki biye jabon kanne omo fawii dow mum, wadii jabon kanne dow mum, o ittii, o tottii mawdo tiggerenaajo o. Satiki o wi'i kordo mum yooya mooftoya loongel ngel nder hubeere oon nawi loongel ngel wadoyi nder hubeere soki haa ummitoyi to seedoyno. O arii o wi'i mawdo oo, jooni ngaran-mi ko desdaal am. O wi'i yah, ko mooftoynodaa ko, artiroy dum, addan dum*

oodo. Oon addi loongel ngel, no takkoraani haa yotini takkitaa. O wi'i dum de woni do, o wi'i loongel am bewnoo ko kanne, loongel am ko kanne meho wonno, oon wi'i miin de mi andaa. Kordo o wi'i ne, miin de ko nii mooftirnoomi, jabon kanne ene dow. O wi'i eey, ko dum mbiidaa, o wi'i aba! O wi'i baasi alaa, o wi'i dum noon eden nangondiri jongu, jongu hakkunde men, hakkunde jaawambe e pullo. Kanne o jobaa loongel ngel haa beewi tottaa, o totta, wi'a jongu hakkunde men yoo nangu, so mbuubu ummiima e amen, juuriima e jaawando tan maayat, be nangondiri jongu. Ndeen so buubi juuriima e tiggerenaajo, juuriima e jaawando o maayat. Do woni bone o, bone arii hakkunde jaawambe [...]. Nde be yeewi buki di, be tawii jabon kanne taton, omo wanno jabel kanne les [...] wi'a ko kanne ndeka wonnaa.

Traduction

— La trahison survint entre les *jaawambe* et nos anciens, alors qu'elle s'en allait, elle, la femme *jaawando* a amené un petit récipient où l'on garde le coton, tu comprends? Un petit récipient avec de la bourre de coton recouverte de pépites d'or, elle avait mis des pépites d'or au dessus, elle a pris ça, elle l'a remis à l'aîné des gens de Tiguéré. Le Satiki [?] a dit à sa captive d'aller déposer le petit canari dans la bâtisse, elle a emporté le petit canari à l'intérieur de la bâtisse, elle l'a mis sous clé jusqu'à ce qu'elle [la femme *jaawando*] revienne de l'endroit où elle était allée passer la saison sèche. Elle est venue, elle a dit au vieux, voilà je reviens prendre ce que je vous avais confié. Il a dit [à sa captive] vas, ce que tu avais gardé, ramènes le, apportes le lui. Cette dernière a ramené le petit canari dans l'état où il avait été ficelé, elle a dit «voilà ce qu'il y avait». Elle [la femme *jaawando*] a dit «mon canari était plein d'or, mon canari, il ne s'y trouvait que de l'or», lui il a dit «moi, je n'en sais rien». La captive a dit «moi, c'est ainsi [qu'on me l'a confié et] que je l'ai gardé, il y avait des pépites dessus». Elle a répondu «c'est ce que tu dis», elle a dit «aha!». [La femme *jaawando*] a dit «c'est pas la peine, remettons-nous en au pacte, au pacte entre nous, au pacte entre les *jaawambe* et le *pullo*». L'or fut restitué, le canari rempli fut remis et il fut dit qu'on s'en remettrait au pacte. Dès qu'une mouche qui vient de chez nous se pose sur un *jaawando*, il meurt; ils s'en sont remis au pacte. Alors lorsque des mouches se posent sur un habitant de Tiguéré pour se poser ensuite sur un *jaawando*, il meurt. Là est le malheur, le malheur s'est installé parmi les *jaawambe*. [...] Lorsqu'ils ont regardé la bourre de coton, ils ont trouvé trois pépites d'or, elle avait mis une pépité en bas [...] il a été dit que c'était de l'or alors que ça n'en était pas.

L'épisode pourrait paraître anodin, et n'être considéré que comme une habile duperie mais la gravité des conséquences qu'il a entraînées exige que l'on s'y arrête quelque peu. Il est certes

interdit au *jaawando* de passer la nuit à Tiguéré, sous peine de ne pas se réveiller, mais comme le disent les *jaawambe* eux-mêmes, qu'iraient-ils y faire ?

Wonaa wuro! Saa yebii toon, a anndat wonaa wuro. A anndat ngo do alaa fof ko jaawando watta e mum. Wuro ngo kaake ngalaa, yimbe ngalaa, jawdi alaa, ceerno alaa, ko neddo watta toon?

Ce n'est pas un village ? Si tu allais là-bas, tu saurais que ce n'est pas un village. Tu saurais que là-bas, il n'y a rien qui puisse intéresser un *jaawando*. Un village sans biens, sans gens, sans troupeau, sans marabout, qu'est-ce qu'on irait y faire ?

Même s'il n'ont rien à y faire, en tant que *jaawambe*, certains d'entre eux entretiennent tout de même des relations avec des habitants de Tiguéré, par le fait qu'ils appartiennent à la même promotion de circoncis, ou qu'il sont simplement amis. Il y a lieu de remarquer que la menace qui plane sur le *jaawando* est totalement indépendante des relations d'amitié qu'il peut entretenir avec les habitants du village ; la sanction est considérée comme inéluctable.

Entretien avec Demba Hammadi Ba (4-10-87).

— *Jaawando daal waalataa do, waalataa do, suusaa tan. Miin e duubam tan, ko cappaa nde jeegom e jeegom, ada faami? Kono amin njogi giyi amen woddaani do cebilaagal ne mawni mi haalataa innde makeko omo wuuri. O ara, o hiira do, haa lelnde yona, mi nawa mo leloyoo ngoya wuro kono o wumi, o mona ko gumdo. Omo wuuri giyam duubi capaa nde jeegom e jeegom, ko jaawando, o hiirii do, hakeke cebilaagal [...] o hiira do, min nduusa mo, o waaloya ngoya kono o wumii.*

— Le *jaawando* ne dort pas ici, il ne dort pas ici, il n'ose pas. Moi, j'ai soixante-six ans, tu as compris ? Nous avons un camarade d'âge non loin d'ici, l'amitié est grande, je ne dirai pas son nom, il est vivant. Il vient, il passe la soirée ici jusqu'à l'heure du coucher, [ensuite] je l'accompagne, il va dormir dans l'autre village mais il devient aveugle, il est là, aveugle. Il est vivant, c'est mon camarade d'âge depuis soixante-six ans, c'est un *jaawando*, il passe la soirée ici au nom de l'amitié [...] il veille, nous le raccompagnons, il va dormir là-bas mais il devient aveugle.

L'interdit ne porte pas uniquement sur la personne du *jaawando* mais s'étend également à ses biens, à son bétail.

Entretien avec Amadou Ousmane Ba (4-10-87)

— *Jaawando addi do baali mum e jawdi mum, ene wonde e coggal mum baali, jawdi, o wi'i o waalataa do, be mbi'i coggal ngal yoo waal do, o wi'i coggal ngal watta waal, coggal ngal waali do e buddu wuro, kayko o waaloyi Tiggere Sire. [...] Nde o dawno e subaka tawi angal maayi haa ngal laabi, maa won capaande tati damunvol, o tawi maayi. Dum ko do e ngo do wuro, ko jaawando wadi noon, ko jongu o addii dum fof haa joomi be cuusaa waalde do, haa hannede be cuusaa, hay gooto suusaa, jaawando suusaa waalde do.*

— Un *jaawando* a amené ses brebis et son troupeau ici, il y avait tout un troupeau de moutons et de brebis. Il a dit qu'il ne dormirait pas ici, ils ont dit que le troupeau pouvait passer la nuit ici, il a dit que le troupeau ne devait pas passer la nuit ici, le troupeau a passé la nuit ici, dans l'enclos du village, lui il est allé passer la nuit à Tiguéré Siré. [...] Lorsqu'il revint le matin, il trouva tout le troupeau mort, jusqu'au dernier, cela faisait trente têtes qu'il trouva mortes. C'était ici, dans ce village, c'est parce qu'il était *jaawando* que c'est arrivé, c'est le pacte qui a fait tout ça, même à présent ils n'osent pas passer la nuit ici, même à présent ils n'osent pas, personne n'ose, un *jaawando* n'ose pas passer la nuit ici.

L'interdit ne se limite pas au fait de passer tout ou partie de la nuit dans ce village; il touche également à tous les produits qui viennent de Tiguéré. La peur de consommer un aliment venant de Tiguéré est telle qu'elle peut entraîner la transgression d'un autre interdit pourtant fondamental en milieu peul: celui de jeter du lait ou même d'en verser par terre.

Entretien avec Mamodou Sy (4-10-87)

— *Ndiftungu ene ummii to, arii falo yiwi, be ngarii doon e ndiftungu, be tawii doon waaji amen gooto ene hodi doon. Debbo gooto ene hodi doon, ene wi'ee Raki Seydi, be ngarii, ebe ndaarta kosam, ebe cippa, ebe kasitoo, be ngarii be njotii doon, be mbi'i: «pullo, sippu min heen kosam». Raki Seydi ene addi horde mum heen gooto hebbiti, wi'i: «aan, a wonaa tiggerenaajo?». O wi'i alaa. O wi'i: «mbiidaa a wonaa tiggerenaajo?». O wi'i alaa. O wi'i: «aan, bi'eteedo Raki Seydi no honno do, gorko makko maayino do, min tawii mo do, omo wi'ee Saajo, a nanii?». ... Tawi be cippii, be cippii maa won mud didi kosam, be yettii gawri be cottotini, be mbadi e horde hee. Nde wi'ino be naamndoriima Alla... «aba ko mi tiggerenaajo». Be ngittii kosam dam e gawri ndi fof, be mbi'i be njidaa, be njuppii haa laabi, be birtii haa laabi, be lanyii horde nde, be pokkitii.*

— Un mariage qui venait de là-bas, est arrivé à la berge au figuier, ils venaient de là-bas à l'occasion d'une cérémonie de mariage, ils ont trouvé une des nôtres qui habitait là-bas. Une femme habitait là-bas, elle s'appelait Raki Seydi, ils sont venus acheter du lait pour le petit déjeuner, ils sont venus, ils sont arrivés là, ils ont dit «peule, vends-nous du lait». Raki Seydi a amené sa calebasse, l'un d'eux a déclaré: «toi, tu ne serais pas de Tiguéré?» Elle a dit non. Il a dit «tu dis que tu n'es pas de Tiguéré?» Elle a dit non. Il a dit «eh toi, une dénommée Raki Seydi habitait ici, son époux était décédé ici, nous l'avons trouvé ici, il s'appelait Sâdjo, tu entends?» Alors ils ont acheté du lait, ils ont acheté environ deux mesures de lait, ils ont troqué du mil, ils ont fait un échange, ils ont mis [le mil] dans la calebasse. Elle demanda s'il voulaient vraiment savoir la vérité... Elle leur a dit «oui, je suis de Tiguéré». Ils ont enlevé tout le lait et tout le mil, ils ont dit qu'ils n'en voulaient pas, ils ont tout versé, ils ont raclé [la calebasse] jusqu'à la dernière goutte, ils ont rincé la calebasse, ils sont partis.

Enfin, il n'est pas nécessaire qu'un habitant de Tiguéré soit directement impliqué dans l'échange, comme nous avons pu le constater lors d'un repas de fête au sein même du *galle* qui nous avait accueilli:

Les festivités de la Tabaski sont l'occasion de nombreux échanges de viande grillée et bouillie au sein de la communauté villageoise. Peu avant midi, les ruelles du village fourmillent d'enfants envoyés chez un parent ou un ami avec un plat de viande grillée. Tout visiteur qui pénètre dans l'enceinte du *galle* se voit offrir un plat de riz accompagné de viande bouillie et nul ne peut s'y soustraire. Il a suffi à mon *njatigi* — un *toorodo* descendant de l'*Elimaan Neega*, originaire de Njott — d'insinuer que le mouton égorgé avait peut-être été acquis auprès d'un peul de Tiguéré pour que son invité *jaawando*, un habitué de la maison, nous quitte au pas de course en levant les bras au ciel. Notre ami *jaawando* a alors soigneusement évité la maison pendant plusieurs jours, afin de ne courir aucun risque (les abats étant susceptibles d'entrer dans la composition de la sauce *haako* — qui accompagne le couscous de mil pratiquement tous les soirs — ils auraient pu être servis les jours suivants).

Les faits relatés ci-dessus donnent la mesure de la menace que fait planer ce petit village sur les *jaawambe*. Ce qui frappe, à première vue, c'est la disproportion qui existe entre la duperie qui est à l'origine du conflit et la force d'une sanction qui peut amener le

jaawando à adopter des comportements contraires à toutes les convenances, voire même à transgresser un interdit majeur. Si tous les villages qui avaient été le lieu d'une escroquerie étaient définitivement interdits à tous les descendants du coupable, on ne circulerait plus beaucoup dans le pays! Les conséquences de l'épisode de Tiguéré sont très probablement dues au fait que l'escroquerie contrevenait à une règle sacrée, à un pacte entre ces *deenyankeobe* et les *jaawambe*. C'est ce que laisse entendre assez clairement un des informateurs qui fait référence au *jongu*, au pacte; une première fois dans le récit de l'escroquerie et une seconde à propos du troupeau de brebis trouvé mort.

Eden nangondiri jongu, jongu hakkunde men, jongu hakkunde jaawambe e pullo.

Remettons-nous en au pacte, au pacte entre nous, au pacte entre les *jaawambe* et le *pullo*.

Ko jongu o addii dum fof.

C'est le pacte qui a fait tout ça. (A. O. BA)

Quant à connaître la teneur exacte de ce pacte, nous avons bien tenté d'y parvenir, mais sans succès. Si la plupart des gens auxquels nous avons posé la question reconnaissent l'existence d'un tel lien entre *fulbe* et *jaawambe*, ils se déclarent incapables d'en définir la nature. À l'encontre de cette hypothèse, il faut relever que si un tel pacte avait existé entre les *jaawambe* et les *fulbe*, il aurait dû concerner tout autant les *fulbe* de Bapalel [DA 12], de Padalal [DA 16] ou de Wali [DA 18], apparentés aux *fulbe* de Tiguéré puisque *deenyankeobe* comme eux; or, seuls les gens de Tiguéré sont concernés.

Peut-être que des recherches ultérieures, précisant la place exacte qu'occupent les Peuls de Tiguéré dans la généalogie des *deenyankeobe* permettront d'expliquer le lien particulier qu'ils ont eu avec les *jaawambe*.

Les éléments développés au long de ce chapitre mettent en évidence la position singulière qu'occupent les *jaawambe* dans le système hiérarchique des *haalpulaar'en* ainsi que la complexité des relations qu'ils entretiennent avec les *fulbe deenyankeobe*. Il est d'ailleurs fort probable que c'est cette complexité qui explique les réticences qu'ont les *jaawambe* à parler de leur histoire. Comment

parleraient-ils de ce passé sans prêter le flanc aux critiques que tous les *haalpulaar'en* sont déjà prompts à leur adresser. Les entretiens que nous avons eus à Mboumba et à Séno Palel apparaissent finalement comme des tentatives, assez réussies ma foi, de maintien d'un secret.

En présentant un discours clos, sur un ton professoral et en français, notre informateur de Mboumba faisait très exactement l'inverse de ce que nous lui demandions. Et il devait bien se douter qu'en agissant ainsi, il soustrayait son discours à l'ensemble des données que je tentais de recueillir sur la tradition des *jaawambe*. Le soin qu'il mettait à ne produire que du commentaire et à fonder son intervention sur des documents écrits — Delafosse, Tauxier! — me laisse penser qu'il ne cherchait pas uniquement à briller aux yeux d'un Européen et que sa volonté de dissimulation était réelle. Il est probable que les *jaawambe* de Séno Palel avaient une moindre connaissance de Delafosse et de Tauxier et qu'ils ne pouvaient se permettre le luxe de telles digressions. Mais force est de reconnaître que la parade qu'ils ont trouvée ne manque pas de brio. En invoquant l'existence d'un document écrit, ils se coupaient la parole. Il dévalorisaient *a priori* tous les propos qui seraient tenus, en insistant sur le fait que leur discours devait être soumis à vérification; ils parlaient sous réserve d'une confrontation avec le texte qui n'aurait jamais lieu! Que ce document existe ou non, qu'il contienne ou non des informations précises sur la tradition des *jaawambe*, est au fond tout à fait secondaire. Ce qui est importe, c'est que le simple fait d'avoir mentionné l'existence d'un texte a permis le maintien du secret et que l'écriture a ici été utilisée comme un double moyen de dissimulation: l'existence même du texte a été invoquée pour entraver le recours à la tradition orale et a permis de déclarer que celui-ci était hors d'accès.

Un lecteur *haalpulaar* ne manquerait pas de penser que seul un *jaawando* pouvait agir ainsi, tant la parade est empreinte de finesse. Si les *jaawambe* sont l'objet de méfiance, tout le monde s'accorde à leur reconnaître une vive intelligence: un *jaawando* stupide est chose inconcevable pour les *haalpulaar'en*.

La place que les *jaawambe* occupent et le rôle qu'ils jouent dans la société *haalpulaar* en est d'ailleurs le parfait reflet. En se chargeant d'accomplir les actions qui seraient déshonorantes pour les chefs *fulbe*, et plus tard *toorobbe*, les *jaawambe* témoignent de leur profonde compréhension des blocages existant dans cette société. En jouant le rôle d'intermédiaire dans les affaires — politiques ou économiques — qui pourraient porter atteinte à l'honneur, ils s'engouffrent dans une brèche produite par un jeu hiérarchique qu'ils ne reconnaissent pas. Proches des puissants, tant qu'ils le restent, leur clairvoyance politique leur permet de tirer parti de tous les changements de pouvoir⁹.

Les *jaawambe* du village de Orkadiéré étaient d'ailleurs tellement impliqués dans l'exercice du pouvoir que les généalogistes ont une formule particulière pour les désigner les *jaawambe wuro* Koli, les *jaawambe* du village de Koli. Ils apposent la forme verbale *laamiima* — a régné, a gouverné — au nom de la personne: *Laabi laamiima*, *Hamadi Laabi laamiima*, *Jaaraŋ laamiima*, *Jay Tako laamiima*, *Woysi laamiima*, *Bu Woysi laamiima*... Les gens ainsi désignés étaient des chefs *jaawambe*. Mais la communauté *jaawando* était suffisamment puissante pour imposer sa volonté au souverain *deenyanké*, ce qui a fait dire à notre interlocuteur, Siré Boubou Bocoum, qu'en ce temps là, à Orkadiéré, c'étaient les *jaawambe* qui commandaient.

NOTES

1. Afrique occidentale, par opposition à Darfur.

2. Dans le sens de sans renommée.

3. Dans le sens de prestigieuses. Le terme *pelle*, sing. *fedde* désigne généralement la classe d'âge. Il est ici utilisé dans le sens plus large de groupement de personnes, et désigne les *jaawambe* de Kanel

4. (G.V.ZUBKO, 1980, p. 34).

5. MOHAMMADOU ALIOU attribue six valeurs différentes au dérivatif *-it-*: la répétition, l'inversion, l'intensification, le détail, la progression et le passage à l'état exprimé par la base.

6. Pir Sanyakuru, ou Sanyokhor, près de Tivaouane dans le Cayor.

7. Village du *jeeri*, non loin de Tianaf [DA 34].

8. Le nom *walba'e* désigne une bête à la couleur acajou foncé uniforme. Une vache ou un taureau qui descend directement d'une souche *walba'e*, sera appelée aussi *walba'e*, même si en fait sa robe est blanche ou noire. (idem, p. 169)

9. *Unter der französischen Kolonialherrschaft gelang es den Jaawambe, ihre Position nicht nur zu halten, sondern weiter auszubauen. Neben ihrer traditionellen Handelstätigkeit finden sie sich, wenn auch wenig zahlreich, in der Administration*

Sous la domination coloniale française, les *jaawambe* sont non seulement parvenus à maintenir leur position, mais à l'améliorer. En plus de leurs activités commerciales traditionnelles, certains, bien que peu nombreux, entrèrent dans l'administration. (B. GARDI, 1981, pp. 121).

Les guerriers *sebbe*

Au *Fuuta Tooro* le terme *ceddo* (pl. *sebbe*) revêt deux sens. Il sert autant à désigner l'étranger que celui qui appartient à la catégorie sociale des guerriers. Par étranger, il faut comprendre un Noir n'appartenant pas à la culture peule. Le Maure *capaato*, l'Européen *tuubak*, n'entrent pas dans la catégorie des *sebbe*. Une personne venant d'ailleurs, à laquelle on offre l'hospitalité, n'est pas non plus *ceddo* mais *kodo* (pl. *hobbe*) d'une racine *hod-* qui porte l'idée d'habiter. Dans son acception générale d'étranger non-peul, *ceddo* est l'équivalent du terme *kaado*, usité dans les autres variantes dialectales de langue peule. *Kaado* en effet, désigne dans la plupart des variantes tout ce que le Peul n'est pas :

Il serait difficile de dire quand un *Dageeja* sourit d'un non-Peul (*kaado*), à qui s'adresse en premier la moquerie : est-ce au cultivateur (*demoowo*) ou au soudanais de teint foncé (*baleejo*) ? Est-ce au païen (*keefeero*) ou au sédentaire (*bonngo*) ? (ADAMOU ISSA & ROGER LABATUT, 1974, p. 26).

Les termes *kaado* et *ceddo* peuvent, de plus, prendre un sens plus restreint lorsqu'ils désignent le ressortissant d'une population immédiatement voisine. Au Mali, où les deux termes coexistent, *kaado* désigne le Dogon et *ceddo* le pêcheur Bozo. Au *Fuuta Tooro*, où seul *ceddo* est usité, ce sens spécifique est absent même si les gens les plus généralement désignés sous ce terme sont des Wolofs. On trouve également dans cette région l'appellation de *ceddo jeeri* (pl. *sebbe jeeri*) qui s'applique à des groupes marginaux de Wolofs fortement poularisés, au point de n'être véritablement compris ni des Peuls ni des Wolofs. Ils sont regroupés dans quelques villages du *jeeri* — d'où leur nom — en particulier à Sédo Sébé [NG 20*] et à Tiéhel Sébé, non loin de Mogo Yalalbé [NG 23*]. Si les femmes *sebbe jeeri* sont parfois engagées pour effectuer des travaux domestiques auprès des *haapulaaren*, c'est un groupe qui vit en marge de cette société, comme leur implantation géographique le laisse apparaître.

Au *Fuuta Tooro*, *ceddo* désigne également une catégorie sociale, un *status* : c'est une des rares sociétés peules où l'on observe une polysémie associant la notion d'étranger et un *status* interne à la société. Au *Fuuta Jalō*, le groupe nominal *kaado maraado* désigne bien le prisonnier de guerre (G. V. ZUBKO, 1980, p. 286) mais c'est le participe accompli passif de la racine *mar-* qui rend le sens transparent : l'étranger qui est gardé, conservé, possédé ; *marado* signifiant lui-même « esclave ».

Pour Gaden, *ceddo* viendrait du wolof *ceddo* « ouolof du parti guerrier autrefois païen » et nous verrons qu'au delà de l'homophonie presque parfaite — la glottalisation pouvant être interprétée comme une marque de poularisation — de grandes similitudes peuvent être observées dans les attributs du *status* du *ceddo* wolof et du *ceddo haalpulaar*.

COMPOSITION DE LA POPULATION

Au *Fuuta Tooro*, les *sebbe* se répartissent en deux groupes principaux : les *worgankoobe* ou gens de *worgo* (rive gauche) et les *kolijaabe*, gens de Koli (Tenguella). Les *worgankoobe* sont probablement les premiers *sebbe* et ce sont eux qui disent remonter à la période des Dia Ogo :

Jaa Oogo noon, ene yaajii, sabi ene jogii fulbe Jaa Oogo'en, ene jogii subalbe Jaa Oogo'en e sebbe Jaa Oogo'en. Jaa Oogo'en ko diido leygi tati ngonii, wonno e oon saba, goddum alaa...

Les Dia Ogo sont nombreux (divers) parce qu'il y a des *fulbe* Dia Ogo, il y a des *subalbe* Dia Ogo et des *sebbe* Dia Ogo. Les Dia Ogo étaient formés de ces trois groupes, à l'époque il n'y avait rien d'autre... (Samba Njanor, 18/11/75, A. C. S.)¹.

Les origines de ces premiers *sebbe* sont très mal connues : CHEIKH MOUSSA KAMARA pense qu'ils constituent les restes de la dynastie des Dia Ogo et qu'ils venaient du *Nammandiru*, dans le voisin *Ferlo*. Il est important de noter que cet auteur considère les Dia Ogo comme des Wolof contrairement à SIRÉ ABBAS SOH qui en fait des coptes d'Égypte.

On dit que les Dyâoogo ne sont autres que les worgankôbé et qu'ils sont tous originaires du Dyolof. Ils habitaient à Nammandirâ ou Nammanîra ou encore à Nammâdiri situé entre le Dyolof et le Fouta, c'est à dire le *Ferlo*, où ils étaient restés en régnant sur le Fouta cent trente ans durant avec les Peuls qui leur étaient soumis.

Puis leur royaume s'effondra [...] Leur histoire [...] n'est connue de personne parmi les habitants du Fouta jusqu'à présent. Si ce n'est que les Sébbé-Worgankôbé se trouvant actuellement au Fouta en seraient les restes, comme l'ont rapporté la plupart des savants (CHEIKH MOUSSA KAMARA, 1975, p. 796).

Pour Âmadou Tamimou Wane, dont les propos nous sont rapportés par FÉLIX BRIGAUD, les *sebbe* originels seraient des *worgankoobe* ou des *Faddube*. Il établit également un lien entre ces fameux *worgankoobe* et les Dia Ogo mais ne dit malheureusement rien de plus des *Faddube*:

Cette caste [les *sebbe*] est formée de différents clans noirs ayant adopté les mêmes moyens d'existence: la guerre, la culture, la chasse, la pêche (sans pirogue). [...] Les Mangane, Melor, Koboré etc. [sont] d'origine Fadoubé ou Vorgankobé. Ces derniers «se disent descendants des Dia-Ogo et se trouvent actuellement dispersés dans le Bosséa, le N'Genar (cercle de Matam) et quelques fragments dans le Lao (cercle de Podor) et dans le Boundou (cercle de Bakel)» (FÉLIX BRIGAUD, 1962, p. 17).

C'est encore auprès de CHEIKH MOUSSA KAMARA que nous trouvons mention des *Faddube*, qui seraient des apiculteurs wolof installés au *Bunndu* (idem p. 799). Pratiqueaient-ils également la chasse au petit gibier? Leur nom pourrait le laisser penser si l'on prend en compte que la racine *fadd-* contient l'idée de «chasser en lançant un projectile» et que le bâton de jet était encore en usage au *Fuuta* il y a quelques années seulement.

Apiculteurs probablement, chasseurs peut-être, venus des régions fort voisines du *Fuuta* que sont le *Jolof* ou le *Bunndu*, il semble bien, au regard de ces sources, que les *worgankoobe* soient issus d'un vieux fonds de population tekrourienne.

Ce vieux fonds est d'ailleurs parvenu à garder certaines prérogatives jusqu'à la période moderne, puisque ces *sebbe* ont rempli des fonctions de chefs de terre dans plusieurs *leydi*, en particulier dans la province du *Tooro*. Quant aux titres qui sont portés par ces

dignitaires, tous les *haalpulaar'en* leur reconnaissent une très grande ancienneté : *Jaagiya* à Guia [TO 6], *Jaawirde* à Diawara [TO 8], *Jaawater* à Tiélao [TO 21], *Jaagorga* à Marda [TO 25], *Jaadugu* à Ndormbos [HA 4], *Jaaladi* à Demet [HA 8]² auxquels il faut ajouter les *Farba*; *Farba Njum* à Ndioum [TO 19a], *Farba Waalalde* à Walalde [LA 1a], *Farmbal* à Kaédi [BO 10a], *Farba Erem* à Tilogne [BO 30a], *Farba Jowol* à Diovol [NG 3]³.

À cet ancien peuplement, sont venus s'ajouter, au début du XVI^e siècle, les troupes de Koli Tenguella, fondateur de la dynastie des *deeniyankoobe*. Cette seconde strate, composée de populations étrangères à la vallée et connue sous le nom de *koliyaabe*, ne s'est pas fondue à la première et ce n'est que tardivement que ces *sebbe* ont eu accès à la terre. Leur installation massive à Nguidilogne [NG 6a], par exemple, est contemporaine de la chute de la dynastie des *deeniyankoobe*, vers le milieu du XVIII^e siècle. La raison en est que pendant toute la durée du régime des *Satigi*, les *sebbe koliyaabe* formaient la garde rapprochée et l'armée du souverain, au point qu'ils ont souvent été nommés *maccube Satigi* ou «esclaves du *Satigi*». Cette dénomination ne doit pas nous tromper sur leur *status* car il s'agissait, en fait, de gens libres.

L'appellation d'«esclaves du souverain» se retrouve dans d'autres sociétés ouest-africaines : pour désigner la garde du *Brak*, les Wolofs du *Waal* disent *jaami-buur*, «esclaves du roi»; les Peuls de Maroua disent *maccube baaba*, «esclaves du père» pour parler de la soldatesque du lamido; leurs voisins de Ngaoundéré parlent également de *maccube* du lamido.

LES ESCLAVES DU LAMIDO (ADAMAWA)

Une description détaillée des *maccube* du lamido de Ngaoundéré nous est donnée par J.-C. FRÉLICH : même si des flottements terminologiques viennent obscurcir l'image générale qu'on peut se faire de l'ancienne organisation sociale, son analyse apporte des éléments intéressants. Au regard du tableau dressé en pages 23 et 24 de son article et reproduit ci dessous, il semble que plusieurs *status* été mêlés — il est possible que cette relative confusion ne soit pas imputable à l'auteur et qu'elle reflète un point de vue peul.

La même appellation de *maccube* désigne en effet des vassaux, des gens issus de populations déplacées, des dignitaires formant la cour, des serviteurs de case, des serfs. Il y a donc lieu de reprendre l'examen de chacun des cas séparément.

On trouve tout d'abord des gens qui sont la propriété de leur maître auquel il donnent tout leur travail en échange duquel celui-ci pourvoit à leur entretien. Il s'agit donc exactement d'esclaves et il est à notre avis inadéquat de parler de serviteurs à leur propos, sauf à vouloir user d'euphémismes. Quel que soit leur maître, ils sont de même *status*: ce sont les cas n^{os} 1, 2d et 3 du tableau.

On trouve ensuite des vassaux, qui ne sont la propriété d'aucun maître mais qui sont placés sous l'autorité politique du lamido et qui payent tribut: ce sont les cas n^{os} 2a et 2b du tableau. Ils étaient issus des populations autochtones Mboum, Dourou et Baya dont J.-C. FRÉLICH dit que les *fulbe* n'avaient pu les réduire en esclavage. D'autres provenaient des groupes Kaka, Baya et Niam-Niam que les *fulbe* avaient installés près de Ngaoundéré avec leur chefs et leurs biens. Contrairement au premier groupe de tributaires ces populations avaient été victimes de rezzou mais, nous dit JEAN CLAUDE FRÉLICH, «leur situation a tendu à s'aligner sur celle des Mboum et des Dourou». Ces vassaux vivaient dans leurs propres villages, sous l'autorité directe de leurs propres chefs, nommés avec l'assentiment du lamido. Lors de leur nomination, ces chefs s'en allaient à Ngaoundéré verser leur tribut et c'est probablement ce qui leur a valu d'être appelés *arnaabe*, «ceux que l'on a fait venir»; c'est en effet à partir du moment où on les avait fait venir qu'ils étaient reconnus comme les chefs de ces communautés d'autochtones.

Que le lamido les appelle *maccube am* «mes esclaves» est une chose, les considérer comme de réels esclaves en est une autre puisqu'ils sont précisément issus de populations que les Peuls n'avaient pu réduire en esclavage. La même remarque vaut *a fortiori* pour le cas n^o 4, les *Wodaabe* étant tout sauf des esclaves ou des serviteurs! Le fait qu'il aient été classés parmi les *maccube* n'est qu'une illustration du relatif mépris dans lequel ils sont tenus par les Peuls urbains, mais ne constitue pas une réelle information sur leur *status*.

On trouve enfin des «dignitaires» qui forment la cour et qui sont également issus des populations vassales: Mboum, Dourou, Baya,

CATÉGORIE	ORIGINE ETHNIQUE ET CONDITION	REDEVANCES ET DEVOIRS
Les hommes libres	Foulbé Haoussa Bornouan Arabes Choa, leurs assimilés et les étrangers musulmans (langui).	Zakkat: 1 bœuf sur 30 chaque année. Zakkat: 1 panier de mil ou de maïs par saré. Oussoura: 1/10 de l'héritage. Nomination des chefs: 10 bœufs.
Les matchoubés		
1° Serviteurs des Foulbé libres	Lakka Baya Kaka (esclaves domestiques ou de case).	Étaient la propriété de leurs maîtres: lui donnaient tout leur travail: en échange le maître les entretenait et payait leur impôt.
2° Les serviteurs du Lamido (ou de l'État):		
a) les vassaux	Mboum Dourou du plateau Baya (ont gardé leur coutumes et leurs chefs).	Zakkat: 1 panier de mil par saré. Quelques « cadeaux » sur les cultures. Prestations en nature (saré du lamido, etc.). Nomination des chefs: 1000 francs.
b) Vassaux (populations déplacées)	Kaka Niam-Niam	Condition améliorée, mêmes obligations que les précédents
c) Les dignitaires matchoubé	Mboum Dourou Baya Niam-Niam Kaka (jouissent des mêmes conditions que les hommes libres).	Même obligation fiscale; commandent à des groupements païens ou islamisés de brousse: habitent tous à Ngaoundéré où ils constituent la cour du lamido. ⁴
d) Les serviteurs de case du lamido	Toutes origines	Avaient le même statut que les serviteurs des Foulbé libres

CATÉGORIE	ORIGINE ETHNIQUE ET CONDITION	REDEVANCES ET DEVOIRS
3° Les serviteurs des serviteurs	Toutes origines	Même statut que les serviteurs des Foulbé libres.
4° Les Mbororo'en	Groupement nomade de Peul purs. Sous l'autorité de leur Ardo reconnaissant la suzeraineté du Lamido.	Soffal: 1 bœuf sur chaque troupeau (droit d'entrée sur les pâturages du lamidat) En cas de stationnement prolongé premier zakkat.

(J.-C. FRÆLICH, 1954, pp. 23-4)

Kaka... C'est ce dernier cas (n° 2c) qui se rapproche le plus de ce que nous connaissons au *Fuuta Tooro* sous le nom de *maccube Satigi*. La raison pour laquelle ils nous sont tout à coup présentés comme étant «d'origine serve» et non simplement d'origine autochtone, non-peule, est assez obscure puisqu'ils sont eux aussi issus des populations que les Peuls «n'avaient pu réduire en esclavage». Est-ce une manière d'expliquer le fait qu'on les appelle *maccube*? Notons que ce terme ne peut être pris au pied de la lettre puisque ces hommes «jouissent des mêmes conditions que les gens libres» (*ibidem*); que signifierait, en effet, un esclave qui jouit des mêmes conditions que les gens libre, sinon une chose et son contraire?

Tous ces individus faisaient partie en quelque sorte de la famille du lamido ou si l'on préfère de sa cour, c'étaient ses clients; ils remplissaient tous les offices [...] La particularité essentielle de la cour du lamido consistait dans l'existence de ces dignitaires d'origine serve, remplissant de hautes fonctions, très riches, très puissants et appartenant au lamido dont ils constituaient au début la force et qui le protégeaient contre ses égaux ou ses rivaux.

Jouissant d'une situation privilégiée, défenseurs du lamido qui les comblait de richesse pour se les rendre fidèles, ces dignitaires matchoubé sont devenus un groupe influent, riche [...] Sorte de ministres et d'officiers mercenaires, ils ont quand le lamido est un être faible, une influence considérable sur ses décisions. (J.-C. FRÆLICH, 1954, p. 22).

Le fait important est que ces hommes étaient attachés au souverain en tant que détenteur du pouvoir et non en tant qu'individu, ils étaient attachés à sa fonction. Ils étaient des « esclaves » d'État. L'auteur emploie cette formule à trois reprises (pp. 20, 23, 45) et insiste sur le fait que ces gens n'étaient pas une propriété du lamido mais qu'ils étaient attachés à l'institution du lamidat.

Bien entendu, ces [...] matchoubé n'appartenaient pas au lamido à titre personnel, mais faisaient partie du Trésor Public. C'étaient des biens d'État; à chaque changement de lamido, l'ensemble était remis au successeur [...] (*idem*, p. 23). Ils étaient en fait des serviteurs d'État, car ils n'étaient pas attachés à la personne du Lamido, mais à sa fonction; ils ne changent pas à la mort du Lamido et continuent d'assurer leurs services auprès du successeur. (*idem*. p. 45).

Si donc ces hommes issus des populations vassalisées et jouissant des mêmes conditions que les hommes libres sont esclaves de quelque chose, c'est d'une institution. Ils ne sont pas des esclaves au sens strict du terme.

Le royaume voisin de Ray Bouba offre une situation comparable dans la mesure où bon nombre d'hommes issus des populations autochtones ont été intégrés à la société peule pour constituer l'entourage le plus proche du lamido. Les traditions recueillies par ELDRIDGE MOHAMMADOU ainsi que les travaux de YOSHIHITO SHIMADA le confirment, même si ces deux auteurs n'ont pas adopté la même terminologie pour décrire ce phénomène. YOSHIHITO SHIMADA, parle des *maccube baaba* qu'il présente comme les esclaves du lamido et qui seraient issus des population autochtones :

The conquered pagan peoples either remained without getting rid of their ethnicity or became detribalized domestic slaves, most of wich are *maccube baaba* (*Laamdo's* slaves), but who were not assimilated into a Fulbe ethnic group. (YOSHIHITO SHIMADA, 1984, p. 50).

Si le terme de *maccube* apparaît à de nombreuses reprises dans le texte peul des traditions recueillies par ELDRIDGE MOHAMMADOU, il a totalement disparu de la traduction française. Alors qu'un terme comme *riimaybe* a été francisé « Rîmaybé », *maccube* a été presque

systematiquement traduit par «serviteurs». Cette différence de traitement n'est pas anodine. Dans un ouvrage consacré au lamidat de Garoua, le même auteur renonce à parler de «serviteurs» et préfère cette fois traduire *maccudo* par «sujet».

C'est pourquoi on leur donnait le nom de Matchoubé du Lamido, c'est-à-dire «les sujets du Lamido», le terme *maccudo* voulant dire au départ «sujet de», personne politiquement soumise à une autre. (ELDRIDGE MOHAMMADOU, 1980, p. 87).

Ce n'est que dans les derniers paragraphes de la chronique de Ray Bouba, consacrés aux captifs de guerre, ainsi que dans une note qu'il prend le terme dans une troisième acception qui rejoint celle de la plupart des auteurs; *maccube* est alors traduit par «esclaves» ou «captifs» :

[...] les descendants des captifs sont dénommés, comme leurs pères et grands-pères, *maccube* pour les hommes (“esclaves mâles”, “captifs”) et *horbe* pour les femmes (“esclaves femelles” ou “captives”), (E. MOHAMMADOU, 1972, note n° 10, p. 468). Voir également pp. 232-4 et 458-61.

Ces traductions variables témoignent probablement d'une double difficulté rencontrée par ELDRIDGE MOHAMMADOU. La première tient au projet général d'un auteur qui considère les travaux des Européens comme réducteurs, simplificateurs, mensongers, «visant à discréditer, pour les besoins de leur cause, les mœurs politiques de l'Afrique traditionnelle» (*idem*, p. 529, note 180). Étant bien décidé à présenter le royaume de Ray comme un exemple de vitalité de la culture peule «où une très petite minorité parvient à assimiler une majorité, composée d'ethnies et de cultures diverses» (*idem*, p. 519, note 138), il est compréhensible que l'auteur préfère parler de «sujets», de «serviteurs» plutôt que d'«esclaves».

L'autre difficulté tient probablement à la diversité des situations dans lesquelles se trouvent les *maccube* du souverain. Certains étaient exclusivement occupés au travail de la terre sur les champs du lamido et correspondaient donc bien à une main-d'œuvre servile mais d'autres se voyaient confier ce que YOSHIHITO SHIMADA nomme des fonctions de gouvernement: les *Fattude Sifakaare* étant chargés de la garde du palais, de l'administration de la ville; les

Dogari'en, à l'origine les gardiens des portes de la ville, ayant également les dix-neuf palais du lamidat sous leur responsabilité. (YOSHIHITO SHIMADA, 1984, p. 51). Tous appelés *maccube*, ces hommes avaient-ils pour autant tous le même *status*? Il est bien difficile de trancher car lorsque MOHAMMADOU ELDRIDGE parle des autochtones qui se sont vus confier des responsabilités dans le royaume, ils les range dans la catégorie des *riimaybe*. Voyons comment s'est opérée l'intégration de ces autochtones.

La première phase d'intégration a précédé la fondation de la ville de Ray. Elle a débuté sous le règne de l'*Ardo* Bouba Mbôndi et s'est poursuivie sous le règne de son successeur et fils, l'*Ardo* Bouba Djôda installé à Bâdjâri. Les populations concernées étaient des Dâma des clans Godi et Ngoro ainsi que les Môno du village de Liporo. Ces populations auraient accepté la tutelle politique des Peuls dès leur arrivée et leur auraient donné nombre d'épouses. Ultérieurement mais toujours sous le règne de l'*Ardo* Bouba Djôda, ils furent rejoints par des Mboum. Ce sont ces autochtones qui ont formé l'armée du lamido et qui furent son plus fidèle soutien :

En effet les Rîmaybé de Ray comprennent deux groupes distincts : d'abord les Rîmaybé authentiques (*Riimaybe asli'en*), les descendants du serviteur d'Oukba nommé Abdoullahi et qui avaient suivi les Peuls depuis leur départ du Fouta-Tôro ; le second groupe comprend tous ces Mboum qui vinrent s'allier à l'*Ardo* de Ray alors qu'il se trouvait encore à Bâdjâri, ils ne retournèrent pas en pays Mboum mais habitèrent désormais à Ray aux côtés du chef peul. (ELDRIDGE MOHAMMADOU, 1972, p. 289).

[Au cours de cette campagne] il épargna les village de ceux d'entre les Mboum qui étaient venus s'allier aux Peuls dès le début et il donna l'ordre formel à ses fils de ne jamais les attaquer. Il semble d'ailleurs que la plupart des habitants de ces villages déménagèrent pour venir s'installer dans la ville de Ray. Ils sont demeurés des hommes de statut libre (*Kambe kam be laatake rimbe*). (*idem* p. 290).

Ils furent assimilés aux Foulbé (*kambe kam be laatake Fulbe*), ils se convertirent, l'*Ardo* de Ray leur reconnut le statut d'hommes libres (*hokki be ndimu*), car ils faisaient la Prière et pratiquaient le Jeûne ; certains d'entre eux vinrent même se fixer définitivement à Ray où ils firent partie des Rîmaybé (*be laati riimaybe*). Car il y avait deux types de Rîmaybé, les Rîmaybé originaires du Mallé (*Riimaybe asli'en*) d'où ils avaient émigré avec les Peuls, et les Rîmaybé du lamidat de Ray (*Riimaybe maral Ray*). (*idem*, p. 459).

S'agissant des mêmes gens, ils est dit: *be laatake rimbe* (p. 290), *be laatake Fulbe* (p. 459), *be laati riimaybe* (p. 459). Ils auraient donc été considérés comme des gens libres, au même titre que les Peuls, et seraient entrés dans la catégorie des *riimaybe*. Dans le dictionnaire de DOMINIQUE NOYE consacré au parlé du Diamaré, la définition de ce terme est la suivante : « Affranchis descendants d'anciens esclaves (homme ou femme) libérés, par achat ou par faveur ». Dans une note E. MOHAMMADOU cite HENRI GADEN qui définit ainsi le *diimaajo* :

« Quand un captif avait, d'un enfant né chez son maître, un petit-fils ou une petite fille, il était déclaré *dîmâjo* et les enfants qu'il avait à partir de ce moment étaient, comme lui, *rîmaybe*. [...] Il n'était pas libre et travaillait pour son maître [...] Il ne pouvait être vendu [...] Le *dîmâjo* pouvait se racheter, et le cas était fréquent. Il devenait alors libre de toute obligation vis-à-vis de son maître mais n'en restait pas moins le plus souvent auprès de lui [...] Ainsi se sont formés chez les Peuls des groupes importants de *rîmaybe*, les uns libres, les autres encore captifs, qui leurs sont très attachés (H. GADEN, 1931, p. 104).

Mais ELDRIDGE MOHAMMADOU ajoute :

Le cas des *Riimaybe* de Ray confirme ces liens mutuels entre eux et leur maître (sic) l'Ardo de Ray. Les Yillaga de Ray arrivèrent dans l'Adamawa en compagnie de leurs *Riimaybe*, descendants de ceux de l'Ouest. L'institution se perpétua jusqu'à l'installation du clan à Ray. Dans les quartiers de la nouvelle cité, il y eut celui de Liporo, réservé aux descendants des authentiques *Riimaybe*; il y eut un autre quartier, celui des *bibbe horbe asli'en*, les descendants des premières captives. Désormais donc, n'eurent droit à l'appellation de *Riimaybe* que ceux qui étaient arrivés avec les Peuls dans leur migration tandis que les captifs acquis à partir de Lâmé et leurs descendants, tout en jouissant d'un statut particulier, comparable à celui des *Riimaybe*, n'avaient plus droit à cette appellation. On les dénomma d'un terme vague "les descendants des captives d'origine", *bibbe horbe asli'en*. Après l'installation à Ray, cette catégorie sociale disparaît complètement, les descendants des captifs sont dénommés, comme leurs pères et grands-pères, *maccube* pour les hommes ("esclaves mâles", "captifs") et *horbe* pour les femmes ("esclaves femelles" ou "captives"). (ELDRIDGE MOHAMMADOU, 1972, p. 468).

Il nous faut premièrement conclure à la disparition du processus par lequel des esclaves *maccube* pouvaient devenir *riimaybe*, puisque

les descendants d'esclaves recommencèrent à être appelés *maccube* et *horbe*. La situation résultant de cette évolution étant la coexistence de deux catégories distinctes et désormais closes: les *maccube*, *horbe* ainsi que leurs descendants qui constituaient les esclaves acquis à partir de l'*Ardo* Bouba Mbondi — l'implantation à Lâmé date en effet de cette époque; et les *riimaybe*, descendants des esclaves acquis avant l'*Ardo* Bouba Mbondi, les *riimaybe lasli'en*.

Il nous faut, deuxièmement, noter que les Ndâma et autres Môno ont fait leur entrée dans la société peule ultérieurement à l'implantation de l'*Ardo* à Lamé sans pour autant être rangés parmi les *maccube*. Classés d'entrée parmi les *riimaybe*, auraient ainsi été affranchis d'une servitude qu'ils n'ont jamais connue.

Bien entendu, les *riimaybe*, les «affranchis», ne deviennent jamais des *Fulbe*, sinon ils n'existeraient pas en tant qu'«affranchis» et seraient, sans autre forme de procès, assimilés aux *Fulbe*. Ils n'en sont pas pour autant des *maccube*, puisque libres, mais gardent une puissante relation affective avec leur «maître», l'*Ardo*. Selon ELDRIDGE MOHAMMADOU, la force de cette relation affective devrait même convaincre «ceux qui ont futilement accusé les Peuls de racisme ou de préférence ethnique quelconque [...] de l'inanité de leurs vues» (*idem*, p. 519). Compte tenu du fait que les *riimaybe* forment une catégorie close et qu'elle regroupe des gens qui, bien que libres, restent attachés à leur «maître», nous dirons qu'ils constituent le *versus* affectif de la relation servile.

Les traditions historiques de la région nous montrent dans quelles circonstances le lamido de Ray Bouba, *Ardo* Bouba Njidda (1798-1866)⁵, écarta les Peuls des postes de commandement pour confier l'administration du royaume à ses «enfants», c'est à dire aux *riimaybe*. Engagé dans un conflit contre Yola, *Ardo* Bouba Njidda opéra une retraite stratégique en fondant la ville fortifiée de Tcholliré. Passant en revue ceux qui lui avaient témoigné fidélité, l'*Ardo* constata que, hormis son frère Hama Djouldé, les Peuls étaient absents; ses troupes auraient compté quelques 12.700 Dâma des clans Godi, Ndoro et Aray, ainsi que quelques Mboum Ndoktaw rejoints par gens du quartier de Liporo, c'est-à-dire les *riimaybe*.

Ardo Bouba Njidda sourit et leur demanda: «Vous voilà arrivés?» Ils répondirent: «Nous voilà arrivés!» Il leur demanda encore: «Vous qui?» Ils répondirent: «Nous autres les [gens de] Liporo, tes enfants!» (M. ELDRIDGE, 1972, p. 327).

Ainsi, les *riimaybe* se présentent au souverain comme des fils, et ces enfants symboliques viendront supplanter les parents et les alliés dans les rouages de l'administration du lamidat. Se situant, par définition, hors du jeu peul des lignages et des clans, ces gens dont le *status* d'homme libre ne tient qu'à la relation affective étroite qu'ils entretiennent avec le souverain, ne peuvent être que fidèles. Leurs intérêts ne peuvent que coïncider avec ceux du souverain. Le souverain prit alors prétexte du peu de soutien dont les Peuls lui avaient témoigné, dans sa lutte contre Yôla, pour les écarter; mais au fond, ce qu'il leur reproche c'est surtout d'avoir leurs intérêts propres. Voici ce que la tradition a retenu du discours qu'a tenu l'*Ardo* devant l'assemblée des dignitaires peuls:

Le jour où je décidai de quitter Ray pour m'installer à Tcholliré, ce jour-là nous nous sommes retrouvés deux Peuls seulement, moi et mon frère Hama Djoûldé. Vous, les Peuls, vous vous êtes dispersés à travers le pays, de peur que Yôla ne se saisisse de vos biens. Vous m'avez laissé seul avec mes serviteurs, les Dâma et les Rimaybé (*On accidi yam bee maccube am bee bibbe Daama'en, bee Riimaybe am*); vous avez abandonné votre Ardo, votre chef. Eh bien, aujourd'hui je décide de retirer de vos mains l'administration de tous les villages non peuls que je vous avais confiée; désormais, tous ces villages que nous avons soumis par les armes, je les confie à mes serviteurs (*maccube*), car ils ont été les seuls à me témoigner leur confiance, et non vous autres Peuls de pure race (*bibbe le'ol*)!» (*idem* p. 442).

Ces éléments historiques montrent comment la constitution de l'État de Ray Bouba entraîne une opposition entre deux blocs aux intérêts contradictoires: la noblesse peule, dont est issu le souverain, toute occupée au croît de ses troupeaux et le souverain lui-même, entouré d'un corps constitué d'étrangers totalement redevables, qui lui assure un soutien indéfectible à la tête du lamidat. La tentative de Sayhou, fils de l'*Ardo* Bouba Njidda, d'écarter son père du pouvoir et d'y placer son propre fils, Hamman Sayhou, apparaît comme la réplique des Peuls du lignage à la spoliation dont ils s'estiment être victime.

... Alors que l'Aïeul se trouvait de l'autre côté de la rivière, Sayhou rassembla tous les siens, ses parents, rien que des Peuls, et passa toute la journée à leur distribuer des biens. [...] Quant au pouvoir, il l'avait transmis à son fils aîné nommé Hamman Sayhou. Il était désormais le chef de Ray. (*idem* p. 337).

À la suite de cette prise de pouvoir, les *riimaybe* accompagnent celui qu'ils considèrent toujours comme leur chef dans sa seconde retraite de Tcholliré; ils disent ne pas connaître Hamman Sayhou, probablement du fait de l'illégitimité de sa démarche.

«Nous te rejoignons, car tu es notre père, et c'est avec toi que nous voulons vivre! L'autre, nous ne le connaissons pas! [...] Nous sommes venus ici pour demeurer avec notre père [...]» c'est ce que les Dâma lui répondirent. Pour leur part, les Liporo déclarèrent: «Nous n'avons personne d'autre que toi au monde. Tu es celui qui nous a amenés d'où nous venons, nous t'avons suivi et avons vécu avec toi tels des fils auprès de leur père.» (*idem* pp. 338-9).

Ces données relevant des traditions peules de l'*Adamawa* montrent l'itinéraire particulier qu'ont suivi certains «étrangers» *haabe* dans leur intégration au milieu peul. Les faits marquants, à notre avis, sont les suivants:

- ils formaient le plus proche entourage du souverain;
- ils entretenaient avec le souverain une puissante relation affective;
- les intérêts du souverain étaient leurs, contrairement aux Peuls du lignage;
- s'étant vus attribuer un *status* libre (*ndimu*), ils sont qualifiés d'esclaves ou d'affranchis.

Il ne faudrait cependant pas en déduire, comme ces traditions ont tendance à le laisser croire, que la totalité des populations autochtones se sont fondues dans la société peule et y ont trouvé avantage. Dans les traditions de Garoua, toujours rapportées par ELDRIDGE MOHAMMADOU, les Fali nous sont présentés comme des sujets non-musulmans placés sous la protection de l'islam, ce qui leur valait d'être nommés *maccube* du lamido (encore!). Les chiffres donnés par JEAN-PAUL LEBEUF incitent toutefois à tempérer les

ardeurs des chroniqueurs Peuls puisqu'en 1956, le lamidat de Garoua comptait 720 Fali alors qu'il en restait tout de même 26745 dans les massifs montagneux. (JEAN-PAUL LEBEUF, 1961, pp. 20-2).

LES HOMMES DU *BRAK*, DANS LE ROYAUME DU *WAALO*

Au *Waalo*, l'origine non-wolof des hommes du *Brak* n'est pas attestée, ce qui constitue une différence notable avec les lamidats. On retrouve, en revanche, les autres traits mis en évidence dans les royaumes de l'*Aadamawa*. Le souverain vit étroitement entouré d'hommes libres qui sont appelés «esclaves du souverain»; à la mort du souverain, ces hommes ne sont pas hérités par les gens du lignage mais sont remis au successeur; les intérêts de ces hommes se confondent avec ceux du souverain et peuvent s'opposer à ceux des lignages nobles. Ces éléments sont remarquablement mis en scène et apparaissent clairement dans le rituel d'intronisation du souverain. Rituel qui fait intervenir les *jaami-buur*, le *Mipp*, le *Jawdin*, les représentants des lignages électeurs les plus influents et bien sûr le futur *Brak*.

— Les *jaami-buur* sont les «esclaves du souverain», c'est à dire les homologues des *maccube baaba* et autres *maccube Satigi*; on les appelle également *fek bayertil* ce qui signifie littéralement «tu les as trouvés là, tu les laisseras encore là»⁶.

— Le *Mipp* est membre du conseil des électeurs. Il appartient au même patrilignage (Mbodj) que le souverain.

— Le *Jawdin* est également membre du conseil des électeurs; il détient durant l'interrègne l'autorité sur les *kangam*, les nobles qui se trouvent à la tête des différentes provinces du royaume. Il avait en outre autorité sur les *jaami-buur* pendant les périodes de vacance du pouvoir.

— *Brak* enfin, est le titre que porte le souverain du *Waalo*.

Après un bain rituel, le futur souverain était invité à prendre place sur un palanquin, fourni et porté par les *jaami-buur*. Le *Mipp* s'adressait au futur *Brak* en ces termes :

La route conduisant au Dyale (tertre) t'est ouverte; monte sur ce transport qui, conformément à la coutume, t'amènera jusqu'à lui et y montera avec toi. Les Dyambour [gens libres] sont d'accord avec les grands seigneurs, leurs

présidents, à sacrifier leurs vies pour en réaliser ton existence, si tu t'arrêtes aux limites fixées par la coutume. Assieds-toi sur ce lit, le bonheur des princes; les captifs de tes grands-pères t'y amèneront (au tertre), et t'y planteront jusqu'à tes oreilles (expression qui signifie: jusqu'à jamais). (Y. DIAO 1912, p. 196).

Les *jaami-buur* se dirigeaient alors vers le tertre afin d'y «planter» le nouveau souverain. Tous les trente pas, ils étaient arrêtés par les représentants des principaux lignages. Le représentant du patrilignage du *Jawdin* arrêtait le convoi et recevait deux pagnes. À peine repartis, c'était au tour du représentant du matrilignage électeur Dyar de réclamer son dû: sept pagnes. Le représentant du matrilignage électeur Dyeurdeur, aussi influent que le précédent, recevait lui aussi sept pagnes avant que le palanquin n'atteigne le pied du tertre.

Le palanquin arrivait alors enfin au pied de la butte. Là se trouvaient les trois dignitaires présidents des électeurs [*Jawdin*, *Jogomay* et *Maalo*]; ils faisaient déposer à terre le palanquin, puis ils faisaient payer au prince des indemnités pour toutes les violences commises par le précédent *Brak* ou ses agents, et dont satisfaction n'avait pu être obtenue de son vivant. (*ibidem*).

L'intronisation pouvait alors avoir lieu et l'ouverture du règne était marquée par le battement des tambours royaux, dotés de peaux neuves. Sept coups étaient frappés. Après l'investiture, le *Mipp* réitérait sa mise en garde au souverain, de ne point agir en désaccord avec ses électeurs, conformément à la coutume. C'était enfin au tour du *Jawdin* de s'adresser au *Brak*:

Nous nous soumettons à ton autorité royale avec cette garde de tous tes prédécesseurs, qui te seront fidèles, comme à tes grands-pères.
Aux captifs de la couronne il disait: «Tenez bien votre roi; servez-le bien et connaissez-nous, lui et vous. » (*idem* p. 197).

Ces extraits du rituel d'intronisation du souverain mettent en scène le «couple» indissociable que forment le *Brak* et ses *jaami-buur* face aux représentants des lignages, et en particulier des lignages électeurs. Le *Brak* se voit offrir un palanquin par les «esclaves», ceux ci amènent le souverain jusqu'au tertre et y montent avec lui. Ce tertre, symbole du trône, est élevé dans la plaine du *Waalo* par le

matrilignage du *Brak*. C'est sur le lignage que repose le pouvoir, mais ce sont les «esclaves» qui portent le souverain, qui l'accompagnent et qui le tiennent: «ce transport t'amènera jusqu'au tertre et y montera avec toi...», «Tenez bien votre roi!» déclarent les électeurs. Ces sont les «esclaves» qui vont «planter le souverain jusqu'à ses oreilles», le maintenir en place, et qui à la fin du rituel le mettront en selle.

Les interventions des divers notables, membres du conseil des électeurs, rappellent que les *jaami-buur* sont attachés à la fonction de souverain et qu'ils n'appartiennent pas à tel ou tel *Brak*; ce sont les «esclaves» des grands-pères, les «esclaves» des prédécesseurs.

Que de précautions prises par les représentants des lignages électeurs pour fixer les limites des actions du futur souverain et faire valoir leur rôle: les mises en garde du *Mipp* — agir dans les limites fixées par la coutume — la remise des pagnes, le versement de compensations pour les injustices commises par son prédécesseur, et ces mots à l'adresse des *jaami-buur*: «Connaissez-nous, vous et lui». Ne nous oubliez pas et faites qu'il ne nous oublie pas! On peut voir dans ces propos une mise en garde des électeurs contre l'usage immodéré que pourrait faire le *Brak* de la force dont on vient de le doter, puisque les électeurs ont la possibilité de destituer le *Brak*. Mais on peut également y voir l'aveu d'une impuissance à empêcher le souverain de commettre ces abus; si les électeurs peuvent destituer un *Brak* qui commet de trop nombreux pillages, ils ne peuvent empêcher le *Brak* de piller.

DÉNOMINATION ET STATUS

Dans un article consacré au problème des castes de la société Wolof, MAMADOU DIOUF note que les *jaami-buur* étaient liés aux matrilignages royaux par des échanges matrimoniaux et il ne lui a pas échappé que pour des «esclaves», le fait n'était pas banal:

[...] à partir de la traite esclavagiste jusqu'à la conquête coloniale, le sous-groupe *ceddo* des «*jaami-buur*» contracta de multiples alliances matrimoniales avec les *garmi*. Sa place centrale dans le dispositif du pouvoir et l'importance de la stratégie de clientèle dans la prise et le maintien au pouvoir en sont la cause. (MAMADOU DIOUF, 1981, p. 35).

Tout comme dans les lamidats de l'*Adamawa*, nous avons à l'évidence une contradiction entre une dénomination et un *status*. Examinons comment nos auteurs analysent cette contradiction.

Nous avons déjà fait allusion aux difficultés rencontrées par ELDRIDGE MOHAMMADOU dans la traduction du terme *maccudo*: rarement esclave, souvent serviteur ou «mieux encore» sujet.

[...] Le terme de *maccudo* voulant dire au départ «sujet de», personne politiquement soumise à une autre, par opposition à *jeyaado* dont le sens est uniquement «esclave», personne de condition servile. Au départ [les] trois termes étaient bien distincts:

kaado (pl. *kaabe*): un non-Peul, qu'il soit musulman ou non;

maccudo (pl. *maccube*): un sujet politiquement soumis et non musulman [...];

jeyaado (pl. *jeyaabe*): personne de condition servile, esclave.

Des évolutions sémantiques ultérieures ont donné à ces trois termes (*kaado*, *maccudo* et *jeyaado*) le sens synonyme d'esclave; cette confusion de sens s'observe dans la *koiné*, mais les milieux lettrés et dirigeants ont continué à les distinguer. (ELDRIDGE MOHAMMADOU, 1980, p. 87 et note 129).

En donnant une telle définition du *maccudo*, en disant par ailleurs que ce sont des serviteurs dont «le statut est comparable à celui des *riimaybe*» (1972, p. 468), étant entendu que ces derniers sont des hommes libres, ELDRIDGE MOHAMMADOU parvient à faire des *maccube* libres. C'est donc par le jeu des définitions que cet auteur parvient à résoudre la contradiction entre dénomination et *status*. La mise en doute de ces définitions reviendrait, semble-t-il, à préférer la confusion qui prévaut dans la *koiné* plutôt que la lumière des milieux lettrés et dirigeants. Soit !

L'analyse de MAMADOU DIOUF est bien plus intéressante car elle ne cherche pas à dissimuler l'existence d'esclaves dans la société Wolof; l'auteur nous fait découvrir la diversité des sous-catégories, en déclinant le *jaam* sur tous les modes et nous montre que le *jaam* n'est pas seulement un esclave ou un serf : *jaami-buur* (de la couronne), *jaami-garmi* (des matrilignages royaux), *jaami-badoolo* (ordinaires), répartis en *jaam sayoor* (de traite) et *jaam juddu* (de case) eux même répartis en *jaami neggu ndèy* (du matrilignage) et *jaami neggu bay*, (du patrilignage). Constatant d'une part une grande disparité

dans leurs *status* et d'autre part un parallélisme apparent entre leurs *status* et ceux de leur maîtres, MAMADOU DIOUF en déduit que la position sociale des *jaam* dépend étroitement de celle de leurs maîtres. L'idée est séduisante dans la mesure où elle paraît résoudre de manière élégante la diversité des sous-catégories de *jaam*; les esclaves des puissants seraient en quelque sorte mieux lotis que ceux des gens sans pouvoir.

Leur place et leur statut [...] est déterminé par le statut de leur maître. (MAMADOU DIOUF, 1981, p. 35).

Pour les *jaam*, comme nous avons essayé de le montrer, la référence théorique première est la «servilité», mais, en dernière analyse, le facteur déterminant est le statut du maître. (MAMADOU DIOUF, 1990, pp. 59-60).

Si le *status* du captif dépendait de celui du maître, le *Brak* n'aurait que des *jaami-buur*. On pourrait presque en être convaincu, à la lecture de BOUBACAR BARRY qui, dans le chapitre qu'il consacre aux institutions politiques et sociales du *Waaló* (1985, pp. 65 *sq.*), reprend les grandes lignes de l'exposé de YORO DIAO; le fait que les *jaami-buur* soient le privilège des souverains a pratiquement occulté l'existence des autres *jaam* dans l'entourage du pouvoir. Or, ils existaient bel et bien. Dans les chroniques d'AMADOU WADE, publiées par VINCENT MONTEIL, il en est question dans un épisode concernant le *Brak* Bör Tyâka et la *Lingeer*, sa sœur⁷, Dyambour-Gel.

La Linguère Dyambour-Gel, que nous connaissons déjà, se livrait incessamment, sans vergogne, au pillage des baadolo [paysans] du Wâlo: personne n'était épargné, et tout le monde l'était impitoyablement (sic).

Ces pillages, qui se faisaient sans l'assentiment du *Brak*, finirent par irriter les baadolo, d'ordinaire très calmes, qui se plaignirent trois fois au Seb-ag-Baor [l'assemblée des électeurs qui avait le pouvoir de destituer le *Brak*].

Le Seb-ag-Baor en parla trois fois au *Brak* qui, chaque fois, reconnaissait que sa sœur exagérait, en effet, et promettait de lui faire les observations nécessaires, mais, après chaque audience, il faisait don de dix esclaves à chaque membre de cette assemblée (AMADOU WADE, 1964, p. 473).

Ces quatre-vingt-dix esclaves — les électeurs étant au nombre de trois — n'étaient assurément pas des captifs de la couronne, que le *Brak* n'aurait pu donner puisqu'ils ne lui appartenaient pas en propre, mais bien des esclaves «ordinaires»; de ces esclaves que le

souverain pouvait tenir du patrilignage *genyo* ou du matrilignage *meen*; de ces esclaves qui, précisément, faisaient la puissance des lignages.

Au *Waaloo*, la filiation était bilatérale et l'éligibilité d'un *Brak* était soumise à une double condition: l'appartenance impérative au patrilignage Mbodj et à l'un des trois matrilignages Loggar, Dyoos ou Teedyek. Mis en situation de concurrence dans l'accession au trône, le prétendant devait veiller à tirer bénéfice de la puissance du patrilignage ou à éviter que son concurrent n'y parvienne, ce qui ne pouvait qu'entraîner des conflits successoraux. Et YORO DIAO nous indique effectivement que les conflits successoraux prédominaient dans le patrilignage ou *genyo*.

Les droits de primogéniture étaient annulés et les parts étaient égales quand les dissensions donnaient lieu à des partages de propriété dans les familles. Les captifs (s'il est permis de compter l'être humain comme propriété) subissaient le même partage. Les discordes n'entraînaient d'aussi graves résultats dans les hautes familles, que très rarement dans les *meen*. Ce n'était guère que dans les *genyo* qu'elles allaient jusque là (YORO DIAO, 1929, p. 192).

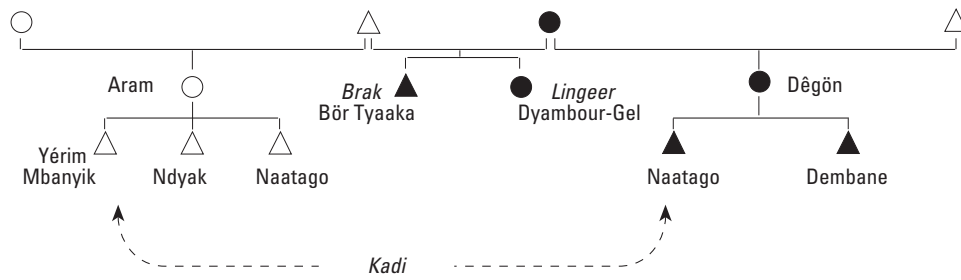
Mais c'est finalement la puissance du matrilignage qui permettait de départager les prétendants au trône. En reprenant l'image du rituel d'intronisation: c'est sur le *tumulus* érigé par le matrilignage que le souverain était «planté». Alors que l'unique patrilignage royal était périodiquement ébranlé par des conflits de succession, il semble que c'est au contraire la solidarité qui prédominait au sein de chacun des matrilignages concurrents.

Une asymétrie dans le système de dévolution des biens venait affermir le matrilignage au dépend du patrilignage, probablement jugé moins sûr: alors qu'un homme ne transmettait à ses descendants que la part qu'il avait acquise du patrilignage, les biens acquis du matrilignage y retournant par le biais des sœurs, une femme transmettait à ses descendants l'ensemble des biens acquis tant du patrilignage que du matrilignage. C'est donc au sein du matrilignage que les biens, et parmi ceux-ci les captifs, ont eu tendance à se concentrer (cf. *idem* p. 160).

Le goût de la *Lingeer* Dyambour-Gel pour le pillage de *baadolo* pourrait bien n'être que nécessité. Il intervient, en effet, à une

Meen Teedyek

Meen Loggar



« NEVEUX » DU BRAK BÖR TYAACA

période où la primauté du matrilineage Loggar est sérieusement mise en cause par les représentants du *meen* Teedyek. Le *meen* Loggar fut probablement le plus habile à se maintenir au pouvoir, si l'on en croit le tableau chronologique des *Brak* dressé par BOUBACAR BARRY (1985, pp. 318 *sqq.*). On trouve, en effet des périodes d'accaparement du pouvoir atteignant quatre-vingt-dix ans; de 1520 à 1664, seul un *Brak* fut issu d'un autre matrilineage. Si l'on en croit la chronique d'AMADOU WADE, l'action de la *Lingeer* Dyambour-Gel s'inscrivait bien dans cette politique de maintien du pouvoir dans le *meen* Loggar, et visait à contenir les prétentions du matrilineage Teedyek. C'est elle qui était en effet à l'origine des nombreux rebondissement qui ont accompagné la nomination du *Kajj*⁸. C'est tout d'abord Naatago Dêgôn qui fut nommé à cette charge mais Yêrim Mbanyik, avec le soutien de sa mère, fit revenir le *Brak* sur sa décision; le souverain démit alors Naatago au profit de Yêrim Mbanyik. La Linguère s'en trouva fort contrariée, alla trouver son frère et lui fit comprendre que :

[...] le Kady, premier dignitaire du pays après le Brak dont il est le successeur éventuel, devait être choisi parmi les membres de sa famille maternelle, et qu'ainsi, après la mort du Brak, le pouvoir resterait dans la famille (AMADOU WADE, 1964, p. 471).

Le *Brak* s'exécuta, destitua Yêrim Mbanyik au profit de Naatago. Après une tentative d'assassinat manquée contre le *Brak*, Yêrim Mbanyik et ses frères s'exilèrent tout d'abord au *Fuuta Tooro* puis au *Wuli*, connu pour son abondance en or.

Dans leur course au pouvoir, arbitrée par le *Seb-ag-Baor*, les deux matrilignages procédèrent différemment. Sous l'initiative de la *Lingeer*, le *meen* Loggar multiplia les pillages afin d'accumuler des biens et des captifs, dont on a vu qu'ils pouvaient servir à attirer les bonnes grâces du *Seb-ag-Baor*, alors que les représentants du *meen* Teedyek usèrent de l'or du *Wuli*, aux mêmes fins. Il serait probablement inexact d'affirmer que les faveurs du *Seb-ag-Baor* allaient au plus offrant, car la méthode du matrilignage Loggar portait tout de même gravement atteinte à la prospérité du *Waalo*. Mais c'est en définitive le *meen* Teedyek qui fournit les trois *Brak* suivants.

Le point qui mérite d'être retenu de cet épisode — qui se situe certes à un tournant de l'histoire du *Waalo* marquant l'ouverture d'une période d'instabilité du pouvoir et de concurrence accrue entre les matrilignages — est que, par l'intermédiaire du matrilignage royal, la *Lingeer* et le *Brak* disposaient de captifs acquis par pillage et qu'ils les utilisaient comme un capital; bien qu'appartenant au *Brak*, ces captifs ne pouvaient être comparés aux «captifs de la couronne» qui étaient remis au *Brak* lors de son intronisation et qui, à son décès ne retournaient pas au lignage mais étaient confiés aux bons soins du *Jaawdin*, un des trois membres du *Seb-ag-Baor*. Dès lors, il apparaît clairement que le *status* particulier des «esclaves de la couronne» ne découlait pas de la noblesse de leur «maître» et que nous sommes en présence d'une catégorie sociale distincte, d'un *status* distinct, des «simples» esclaves. Il est possible que la confusion qui a pu s'établir entre les esclaves du lignage du *Brak* et les «esclaves de la couronne» se soit développée pendant les longues périodes au cours desquelles un même matrilignage s'est maintenu au pouvoir; périodes pendant lesquelles les successeurs tendaient à se confondre avec les héritiers. Deux critères, au moins, permettent cependant de distinguer clairement les «esclaves de la couronne» des esclaves du lignage royal. Les premiers participaient à l'élection du *Brak*, alors que les seconds étaient exclus de cette consultation. Les premiers étaient placés sous l'autorité du *Jaawdin* alors que les seconds appartenaient au chef de lignage.

Pour ABDOULAYE BARA DIOP, les *jaami-buur* étaient de véritables esclaves. Mais il ajoute immédiatement que la distinction entre homme libre et esclave était peu pertinente...

Avec les *jaami-buur*, les esclaves de la couronne ou des familles royales, nous sommes dans la catégorie servile opposée à la catégorie libre. Mais nous savons que cette distinction n'était pas pertinente, elle l'était moins, en tout cas, que celle qui, se référant au pouvoir, séparait ceux qui le détenaient de ceux qui le subissaient. Or, les *jaami-buur* faisaient partie des premiers, même s'ils exerçaient le pouvoir pour leurs maîtres (A. B. DIOP, 1981, p. 159).

Il est à notre avis abusif d'affirmer que les *jaami-buur* détenaient le pouvoir, ou même l'exerçaient. Ils n'en constituaient que la force et il n'exerçaient que la violence que le *Brak* leur commandait. Ce qui, en revanche, mérite d'être souligné, c'est qu'au cours de l'intronisation il s'opère un couplage entre le *Brak* et les *jaami-buur*, entre le pouvoir et la violence. C'est à cette occasion que renaît la relation étroite par laquelle et pour laquelle les *jaami-buur* existent. Il nous faut, en effet, suivre ABDOULAYE BARA DIOP lorsqu'il dit que les *jaami-buur* étaient «les véritable exécutants de la politique de violence du souverain, à l'extérieur ainsi qu'à l'intérieur.» Mais il nous faut ajouter qu'ils n'étaient que cela. On pourrait aller jusqu'à dire que les *jaami-buur* n'existaient qu'au travers du *Brak*. Cette dernière formule peut paraître excessive mais c'est ainsi que nous comprenons les descriptions qui nous sont faites et qui indiquent que lorsque le souverain ne faisait pas appel à leur bravoure, les *jaami-buur* étaient des êtres en attente.

Hommes sans foi, sans loi, ennemis de tout travail, buveurs d'absinthe et de sangara frelatés mais en revanche d'une bravoure à toute épreuve [...] les *tiédos*, qui portaient le nom de captifs de la couronne, composaient [donc] une véritable armée, irrégulière, il est vrai, mais redoutable, car au moindre signe de leurs chefs, ils mettaient le fusil sur l'épaule et le pied à l'étrier pour courir au rendez-vous indiqué. (*Annuaire du Sénégal*, 1880, p. 70), cité par (ABDOULAYE BARA DIOP, 1980, p. 160, note 10).

Allant de beuveries en combats, ces hommes recevaient tout du souverain, quand ce n'étaient des ordres c'était de l'eau-de-vie, comme l'indique cette étonnante observation de l'abbé DAVID BOILAT :

«Dans le Cayor, quand le demel débouche une dame-jeanne d'eau-de-vie, les principaux thiédos accourent, alléchés par l'odeur; le roi en verse dans son batou ou gobelet, il boit et partage ce qu'il a à la bouche avec le premier thiédo, celui-ci l'avale et fait semblant d'en faire passer à son voisin, ainsi de suite de bouche en bouche. (DAVID BOILAT, 1984, p. 309).

Quelle meilleure image pour signifier la totale dépendance des *jaami-buur* à l'égard du souverain. Il est possible que ce soit l'étroitesse de cette dépendance qui ait fondé l'appellation d'«esclave de la couronne», et non une origine servile. C'est à notre connaissance ERNEST NOIROT qui le premier avait noté que ce qualificatif de *jaami-buur* pourrait être métaphorique :

Les Tiédos, appelés aussi captifs de la couronne, forment la caste des guerriers. Il ne faut pas prendre ici l'expression de captifs dans son sens propre. Les Tiédos sont des serviteurs, les soutiens de la couronne et non des esclaves comme on semble le croire: leur appellation propre est Diami-Bour (serviteur du Bour). (ERNEST NOIROT, 1892 a, p. 168).

Mais ABDOULAYE BARA DIOP réfute cette interprétation en rappelant la distinction existant entre *jaam* et *dag*, entre «esclave» et «serviteur».

La condition des *jaami-buur* a abusé cet auteur — officier français — sur leur statut d'esclave de la couronne qu'ils sont effectivement et que signifie l'expression même qui les désigne; serviteur se dit, en wolof, *dag*. (ABDOULAYE BARA DIOP, 1981, p. 160, note 9).

Certes l'expression qui désigne le *ceddo* signifie «esclave du *Buur*» ou «esclave de la couronne» et non «serviteur». C'est précisément parce que l'expression signifie «esclave de la couronne» qu'ERNEST NOIROT affirme qu'il ne s'agit que d'une façon de parler: c'est donc sur le caractère métaphorique de l'expression et non sur son sens littéral qu'il convient de faire porter la discussion. ABDOULAYE BARA DIOP réfute l'idée qu'il pourrait s'agir d'une métaphore puisqu'il affirme que les *jaami-buur* étaient réellement des esclaves. Mais il doit alors faire intervenir la notion de «condition», probablement prise dans le sens de «condition socio-politique» pour expliquer le décalage observable entre le «statut» et la réalité sociale : la notion de «statut» perd alors tout son sens et cet auteur affirme d'ailleurs que les distinctions de «statut» ne sont pas pertinentes (p. 159): il est ainsi conduit à parler du «statut» «en théorie»:

Si, en théorie, leur statut servile était inférieur à celui des hommes libres qu'étaient les *baadoolo*, en fait leur condition socio-politique était supérieure à celle de ces derniers qu'ils commandaient et administraient fréquemment. (ABDOULAYE BARA DIOP, 1981, p. 159).

Pourtant, la manière dont cet auteur conçoit le rapport entre «statut» et «condition socio-politique» n'est pas très claire. Dans les deux passages reproduit ci-dessus, les notions sont indépendantes. Mais ailleurs, c'est la «condition socio-politique» qui fonde le «statut», si l'on admet que «condition socio-politique» et «relation au pouvoir monarchique» désignent la même chose.

En effet, avec l'apparition de la monarchie, c'est essentiellement en référence au pouvoir politique que les ordres se définissent. C'est la relation de la catégorie sociale au pouvoir monarchique qui fixe sa position dans le système des ordres, définit son statut et ses fonctions et détermine ses rapports socio-économiques avec les autres. (*idem* p. 116).

Comment expliquer qu'un «statut» défini par la «condition socio-économique», puisse être en pareille contradiction avec celle-ci, au point d'abuser un observateur scrupuleux comme ERNEST NOIROT? C'est probablement l'effet d'une tendance historiciste qui cherche à caractériser un «statut» dans sa dimension diachronique, qui veut voir dans un «statut» nouveau, les résidus d'un «statut» ancien. C'est une tautologie de dire qu'avant la monarchie il n'y avait pas d'«esclaves de la couronne» et il est vain de vouloir chercher à établir une filiation entre les «esclaves» qui existaient avant — mais aussi pendant — la monarchie et les «esclaves de la couronne». En reprenant les termes d'ABDOULAYE BARA DIOP et en s'en tenant à la période monarchique, nous avons un «statut» d'esclave de la couronne «défini essentiellement en référence au pouvoir politique», ou si l'on préfère, étroitement dépendant de leur «condition socio-politique». Il faut donc rendre justice à ERNEST NOIROT d'avoir tôt perçu la dimension métaphorique de l'expression «esclave de la couronne»⁸.

Tout ce que nous avons dit à propos du *ceddo* wolof, s'applique également au *ceddo haalpulaar*. Le *ceddo koliyaajo* est un homme libre, dont la position sociale n'est définie que par la relation qu'il entre-

tient avec le *Satigi*. Cette relation consiste en un soutien indéfectible et c'est précisément l'étroitesse de ce lien qui fonde la métaphore d'«esclave du *Satigi*». Le fait que les *sebbe koliyaabe* aient été recrutés parmi les populations voisines, et donc étrangères, ne fait que faciliter l'établissement d'une relation exclusive avec le souverain. Privés de toutes références ancestrale au sein de la société *haalpulaar*, le *ceddo* est un enfant du pouvoir.

LA QUESTION DES FEMMES *KOLIYAABE*

Une point semble n'avoir retenu l'attention d'aucun observateur de la société *haalpulaar*: compte tenu du fait que les *sebbe* ne forment pas une «brigade» constituée par recrutement mais bien une catégorie sociale héréditaire, il existe des femmes qui appartiennent à cette catégorie. Ayant affirmé avec vigueur que l'existence de cette catégorie sociale reposait sur une relation exclusive avec le souverain, nous devrions déterminer la nature de la relation sociale entre les femmes *sebbe* et le souverain. Or les documents font défaut, sans doute à cause de la prédominance du rôle militaire de cette catégorie sociale. Un seul épisode de la tradition des *sebbe* fait intervenir les femmes et il est intéressant de constater qu'il s'agit précisément d'une âpre discussion entre le *Satigi* et les hommes *koliyaabe* sur la nature du lien qu'entretient le souverain avec les femmes *koliyaabe*. Nous avons recueilli une version de cet épisode auprès de Amadou Sall résidant à Nguidilogne [NG 6]. L'affaire est également relatée par CHEIKH MOUSSA KAMARA. En fait, cette dispute entre le souverain et ses *sebbe* intervient à la fin du régime des *Satigi* et marque une scission au sein des *sebbe*. Une partie d'entre eux, les *koliyaabe*, abandonnèrent le souverain Peul et rejoignirent les partisans de Souleymane Bâl, principal artisan de l'établissement du régime *toorodo*; les autres, les *wurankeoobe*, restèrent au village d'Orkadiéré [DA 17] avec le *Satigi*.

Version d'Amadou Sall

Ceerno oo innoodo Pir Sanyakuru, Sileymaani Baal, ene ardi e yimbe be e nder batu bee, hebbitii, wi'i mo, kanko Satigi : «mbele aan, ada e laawol?»
O wi'ii : «Aha, mbodo e laawol»

O wi'ii: «Ada e laawol, ada jogi teemedere debbo, laawol Alla wadaani, Alla wadi ko rewbe nayo, kono aan ada jogii teemedere debbo»

O wi'ii: «alaa, njogiimi ko rewbe nayo»

Teemedere debbo o noon ko rewbe koliyaabe o resii, rewbe nayo be ko deeniyankooobe, heddiibe be ko rewbe koliyaabe.

O wi'ii noon: «Sileymaani Baal hono ceerno o njogiimi ko rewbe nayo»

Ceerno o wi'ii mo: «heddiibe be ne?»

O deyyi, o haalaani, o suusaa wi'ide «ko taaraabam»

O wi'ii mo kadi: «heddiibe be ne?»

O deyyi.

O wi'ii mo kadi: «heddiibe be?»

O deyyi.

Suki Bini wi'ii: «Eeyooo, Satigi, enen koddirden do, ko bibbe amen e wanndiraabe amen rewbe, be ndesdaa be ko horbe ma, ko taaraabe ma, rewbe nayo tan ngoni rewbe ma, ko heddi ko ko jeyaabe ma, a nangirda min do ko njeyaangu»

Suki Biini wi'ii koliyaabe: «Peree, njaaden e ceerno»

Traduction

Le marabout qui venait de Pir Sanyakhor, Souleymane Bâl, arriva avec les gens et prit part à l'assemblée, il prit la parole et dit au Satigui: «mais toi, respectes-tu la loi?»

Il répondit: «Oui, je respecte la loi».

Il dit: «Tu respectes la loi et tu as une centaine d'épouses, la loi de Dieu n'est pas ainsi faite, Dieu a fait les épouses au nombre de quatre mais toi tu en as une centaine».

Il répondit: «Non! Ce que j'ai, ce sont quatre épouses».

La centaine de femmes, c'étaient des femmes koliyâbés qu'il avait épousées, les quatre épouses étaient des déniyankés, les autres étaient des koliyâbés.

Il dit alors: «Souleymane Bâl, tout comme un marabout, je n'ai que quatre épouses».

Le marabout lui dit: «et les autres?»

Il se tut, il n'osa pas dire «ce sont des concubines d'origine servile».

Il lui dit à nouveau: «et les autres?»

Il se tut.

Il lui dit encore: «et les autres?»

Il se tut.

Souki Bini dit: «Alors, Satigui, nous habitons ensemble ici, ce sont nos filles et nos parentes, tu les aurais épousées comme des captives, ce seraient tes femmes captives, tu n'aurais que quatre épouses, les autres seraient des captives, nous autres tu nous tiens pour des captifs!»

Souki Bini dit aux koliyâbés «Quittez-le et rejoignons le lettré».

[...] Le Cheikh vint et dit [à Soulé Ndiaye], après un long sermon : «Combien as-tu de femmes?»

«Cent, répondit-il, mais seules trois d'entre elles sont libres: une des filles de Tenguella ou saybôbé, une femme des yâlabés, et une autre des rangâbés».

Les koliyâbés furent furieux de cette réponse et ripostèrent: «Tu as pris nos filles comme servantes alors que nous ne sommes pas tes esclaves». [...]

On disait que la cause du départ des koliyâbés était l'assassinat de leur chef Guélâjo Kédjé par Soulé Ndiaye quand il lui avait parlé de ses femmes. C'est pour cela qu'ils avaient émigré.

Cet épisode appelle deux remarques: la première est que la métaphore n'est pas faite pour être prise au pied de la lettre et qu'à vouloir faire passer les femmes *sebbe* pour des *taaraabe* — des «concupines» d'origine servile — le souverain s'attire les foudres de ses guerriers. Le souverain peut dire que le *ceddo* est son «esclave» mais il ne peut pas le traiter comme tel... L'appellation «esclave du *Satigi*» n'est donc bien qu'une façon de parler!

La seconde remarque concerne la relation qu'entretenait le *Satigi* avec les femmes *koliyaabe*. Il n'est pas certain que les termes dans lesquels est relatée l'affaire correspondent à la nature réelle de cette relation. Le *Satigi* est soumis à une double contrainte : il doit faire la preuve que sa vie est conforme aux règles de l'islam et cette preuve doit être apportée en présence de ses *sebbe*. Le nombre d'épouses étant limité par la religion à laquelle il dit adhérer, le *Satigi* ne peut présenter les femmes *sebbe* que comme des «concupines» d'origine servile, puisque c'est là la seule autre catégorie de femmes reconnue par l'islam. La réaction des hommes *sebbe* indique clairement que ce n'était pas le cas: étaient-elles toutes pour autant des épouses, au même titre que les trois ou quatre femmes *fulbe* dont il a également été question? Existait-il un statut propre à ces femmes *sebbe*? Il nous est malheureusement impossible de le dire.

Les voyageurs Européens qui rencontrèrent un *Satigi*, nous le décrivent comme un personnage puissant, probablement le plus puissant de la région puisqu'ils nous disent que les royaumes avoisinants étaient vassaux. Si l'on en croit CLAUDE JANNEQUIN DE ROCHEFORT, qui rencontra le *Satigi Sawa Laamu* qu'il appelle le

grand Sambalame, il avait «assez grande suite, en campagne» mais ne chiffre pas ses troupes. Le même auteur nous dit également que les Rois «envoient quelques-unes de leurs femmes [aux Capitaines passant sur leur terres] pour les divertir des ennuis de la vie» sans préciser non plus si elles étaient nombreuses en son palais. Il nous dit enfin que les Rois font de fréquentes incursions dans les pays voisins pour y faire du pillage, qu'ils «prennent captifs ceux qu'ils peuvent attraper, emmènent bœufs et capris» (C. JANNEQUIN DE ROCHEFORT, 1643, pp. 97-8). Quelques décennies plus tard, André Brüe rencontra le *Satigi Sire Tabakali*, fils et successeur de *Sawa Laamu*. Son récit, transmis par l'intermédiaire du père JEAN-BAPTISTE LABAT, fait état d'une impressionnante suite armée et de nombreuses femmes dans l'entourage du *Satigi*.

Un gros de 50 à 60 cavaliers marchait en tête; ils avaient de petits tambours, quelques trompettes d'ivoire et de petites timbales qui n'étaient que des chaudrons ou fatalas de cuivre jaune qu'ils traitent des français et qui étaient couverts de gros parchemins. Ces instruments faisaient beaucoup de bruit et point du tout d'harmonie.

Les Reines et toutes les autres femmes de leurs maisons venaient ensuite. Les Princesses étaient sur des chameaux. [...] Chaque chameau [...] portait deux dames et il était accompagné de deux hommes à pied. [...] Les suivantes étaient montées sur des ânes et se tenaient le plus près qu'elles pouvaient de leurs maîtresses, afin de les entretenir pendant le chemin, leur donner leurs pipes et leur rendre d'autres services.

[...] Après les dames et les petits enfants du Roi, on vit paraître une longue file de chameaux, de bœufs porteurs et d'ânes chargés du bagage de ces Dames, chaque chameau était conduit par deux hommes. Un gros de plus de cent cavaliers venait ensuite et semblait leur servir d'escorte.

Les tambours, les trompettes et les timbales du Roi parurent à quelque distance de ce dernier corps. Ils précédaient une troupe d'environ deux cents cavaliers forts lestes, bien montés et bien armés, après lequel le Roi parut seul, il montait un très beau cheval barbe. Il avait sur la tête un castor bordé d'or avec un plumet blanc, dont le Sieur Brüe lui avait fait présent.

[...] Le Roi était suivi de quatre à cinq cents cavaliers qui marchaient en bon ordre, quatre de front. Les premiers rangs étaient composés de ses principaux officiers, et des plus grands seigneurs de sa cour. Ils étaient tous bien montés; la plupart outre le sabre et la sagaie avaient un arc et un carquois plein de flèches sur l'épaule.

[...] La maison du Roi venait ensuite, et on pouvait dire sans crainte que c'était réellement sa maison [...] fourches, piliers qui portent le comble et

les chevrons de la couverture des cases, tout cela était chargé sur des chameaux, des bœufs porteurs et des ânes. [...] Les esclaves du Roi, hommes et femmes étaient aussi du voyage et bien chargés, et un corps d'environ deux cents cavaliers fermait cette marche et servait d'arrière garde. (JEAN-BAPTISTE LABAT, 1728, t. III, pp. 241-5).

Sur le rôle de donneur du *Satigi*, le même auteur nous apprend aussi qu'il avait marié une de ses filles à Laly, «Seigneur de l'escale du terrier rouge»⁹ (*idem*, t. II, p. 207). Le *Satigi* fit même, si l'on en croit le père LABAT, la proposition d'installer quelque Européen en son royaume :

Sa mère dit au Roi qu'il fallait arrêter le Général à sa cour et lui donner pour cela la Princesse en mariage. Le Roi y consentit sans peine ajoutant que si le Général voulait prendre ce parti, il lui donnerait les premiers emplois du Royaume avec un grand pays et beaucoup d'esclaves. (JEAN-BAPTISTE LABAT, 1728, t. III, p. 228).

Nous savons par CHEIKH MOUSSA KAMARA que le *Satigi* Konko Boubou Moussa avait donné une de ses filles en mariage à l'*Alkati* :

Il avait donné sa fille Aminata Konko à l'*Alkati* Mbolo qui s'appelait Sawa Koudi, qui était son ministre, son chambellan et son shaykh. Il ne le quittait jamais. Outre sa fille, il lui donna la part de la coutume de son frère, le *Kamaliñku* [...] avec l'assentiment de ce dernier. (CHEIKH MOUSSA KAMARA, *Zuhūr al-Basātīn*, f. 167 b)

Ces quelques données permettent de penser qu'il était dans les attributions du *Satigi* d'être un donneur de femme, en particulier auprès des notables les plus importants du pays, et des étrangers qu'il souhaitait intégrer au royaume ou avec lesquels il souhaitait être en bons termes. L'ampleur du phénomène reste cependant difficilement évaluable, car si l'on sait que le *Satigi* comptait bon nombre de femmes, la fréquence des dons ainsi que les modalités de l'échange nous sont malheureusement inconnus. Une chose paraît sûre, cependant, c'est que le pouvoir du *Satigi* ne reposait pas tout entier sur le rôle d'un donneur universel, car dans ce cas, il est fort probable que les femmes auraient été le «bien» razié en priorité. Or c'est bien le bétail et les captifs qui semblent avoir été les principaux objets de convoitise.

Il faut toutefois mentionner un passage du *Zuhūr al-Basātīn* dans lequel Samba Gelâdjo Djégui, en lutte avec Konko Boubou Moussa pour le pouvoir, fut amené à razzier des femmes; le texte ne donne malheureusement aucune indication sur le sort qui leur fut réservé.

Samba emmena alors une armée et attaqua les gens de Dondouyâbé (qui est un endroit entre Dondou [NG 4] et Ali-Ouri [NG 5]). Il mena en captivité leurs femmes et leurs enfants après avoir tué les hommes. Il vendit les enfants aux traitants français qui les emmenaient à Saint-Louis. (*idem* f. 175 b).

Les données historiques sont, on le voit, trop partielles — et bien que partielles, déjà contradictoires — pour nous permettre de cerner la réalité de la politique matrimoniale du souverain. Une seule certitude: les femmes *sebbe* mariées au *Satigi* ou aux *deeniyanké* étaient nombreuses. Les *sebbe* rencontrés à Nguidilogne allaient jusqu'à dire: «les *koliyaabe* et les *deeniyanké* c'est la même chose; nous avons le fusil en commun, nous avons la généalogie en commun, nous avons le griot en commun, nous avons tout en commun».

POSSIBILITÉS D'ÉVOLUTION

Il est probable que l'intégration de femmes *sebbe* dans les lignages peuls tienne en partie au fait que les *koliyaabe* étaient devenus un puissant corps auquel il valait mieux être allié. D'une manière générale, les *koliyaabe* devaient incarner, pour les habitants du *Fuuta* mais aussi pour eux-mêmes, la permanence de l'État. Si les souverains se succédaient, si certains étaient plus habiles que d'autres, les *koliyaabe*, eux, étaient toujours les mêmes. Ils constituaient de surcroît la force, la puissance, du souverain puisque ce sont eux qui pratiquaient le pillage et qui maintenaient le *Satigi* en place lorsque son pouvoir était contesté par d'autres prétendants... La tendance pouvait donc être forte d'exercer la violence pour leur propre compte plutôt que pour celui du *Satigi*. Sans atteindre le niveau des Tondion — autres esclaves de la couronne¹⁰, qui assassinèrent successivement les rois de Ségou Denkoro et Bakari, qui s'emparèrent du pouvoir en 1757 et le gardèrent jusqu'en 1766 (selon la

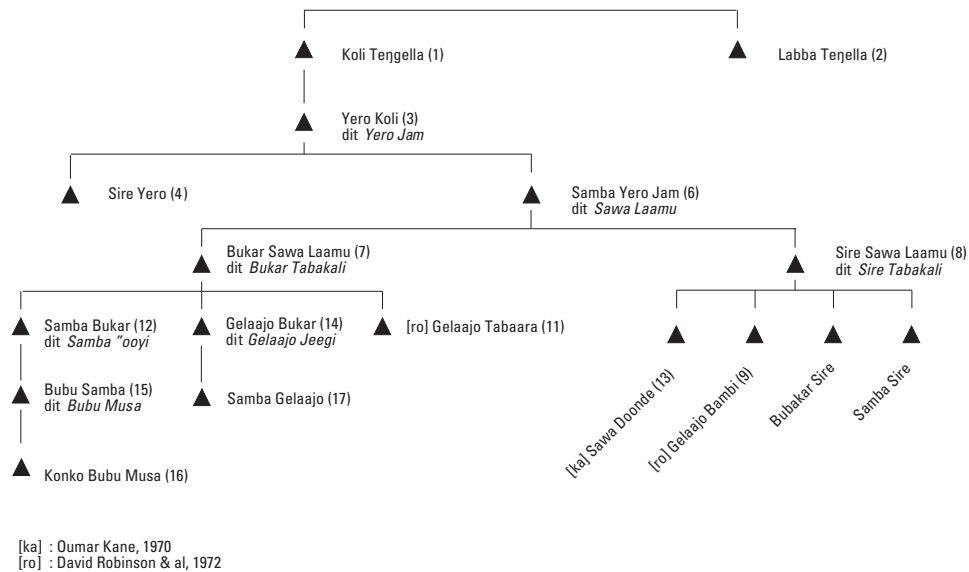
datation de LOUIS TAUXIER) — l'influence des *sebbe* sur la marche des affaires du royaume alla grandissant. Les premières décennies du XVIII^e siècle (1720–1740) pourraient avoir été le moment de cette prise d'autonomie des *sebbe*

La liste des *Satigi* que nous donne CHEIKH MOUSSA KAMARA est certes incomplète mais ses «oublis» sont assez significatifs. Il nous présente en effet une succession extrêmement régulière, privilégiant le principe de l'aînesse et reconnaissant la préséance du segment issu de l'aîné: en effet, le cadet aurait succédé à l'aîné avant d'être remplacé par l'aîné des fils de son prédécesseur. La seule entorse se situe au niveau de *Sawa Laamu* qui, bien que cadet a transmis son titre à ses propres enfants, probablement à cause de l'autorité incontestée qui fut la sienne. La rupture de cette belle régularité dans la transmission du pouvoir survient avec la lutte «fratricide» que se sont menés *Konko Bubu Musa* et *Samba Gelaajo*. C'est en effet l'idée la plus répandue que la stabilité de la dynastie des *Satigi* c'est trouvée affectée par ce conflit qui aurait précipité la fin du régime. Il nous faut souligner que cette liste constitue une version fortement idéalisée de la réalité.



CHEIKH MOUSSA KAMARA *Zubūr al-Basātīn* f. 171 a - 172 b.

Dans un article consacré à la chronologie des *Satigi*, OUMAR KANE fait état des rivalités ayant existé entre *Bubacar Sire* et son frère *Sawa Donde* tous deux issus de *Sire Sawa Laamu* — qui se sont soldées par l'assassinat de *Sawa Donde* — mais également entre le même



GÉNÉALOGIE DES *Satigi* JUSQU'AU CONFLIT AYANT OPPOSÉ
KONKO BOUBOU MOUSSA À SAMBA GELADJO DJÉGUI.

Bubacar Sire et *Gelaajo Jegi* issu de *Bubacar Sawa Laamu*. *Sire Sawa Laamu* lui-même avait déjà eu maille à partir avec *Samba Booyi*, le fils de son frère *Bubacar Sawa Laamu*. Il y a donc tout lieu de croire que le chaos s'était installé dès la succession de *Sawa Laamu*. Il est cependant probable que dans les premiers temps de lutte intestine, ce sont plutôt les *jaawambe* qui durent avoir la part belle. Pour les *sebbe*, les choses sérieuses ont probablement commencé au moment où les rivalités personnelles cédèrent le pas à l'affrontement ouvert, moment où le destin du *Fuuta* des *Satigi* se joua au champ de bataille, dans les sables de Bilbasi [NG 3].

Avec l'avènement du régime des *Almaami*, les *sebbe* continuent à remplir leur rôle de guerriers. Mais ils ne sont pas les « esclaves » de l'*Almaami*, l'étroitesse de la relation qu'ils entretiennent avec le souverain, sa dimension affective, passe probablement au second plan. Les valeurs incarnées par l'*Almaami* ne sont pas les leurs et les *sebbe* passent aujourd'hui encore pour des musulmans plus que tempérés. Au XIX^e siècle, les *sebbe* apparaissent comme des acteurs politiques autonomes, ce qui aurait probablement été inconcevable un siècle et demi plus tôt, lorsqu'ils étaient « esclaves du *Satigi* ». S'ils portent encore un anneau à l'oreille ou un bracelet au poignet, ce n'est plus pour signifier un attachement absolu au *Satigi* mais plus simplement pour rappeler leur courage et leur bravoure.

— En 1861, les *sebbe koliyaabe* de Nguidilogne [NG 6], sous l'autorité de leur chef Malik Hamat Dia étaient les alliés d'Abdoul Bokar Kane, alors qu'il se trouvait en conflit avec *Elfeki* Mamadou Agne — installé par les français en 1859 en tant qu'*Elfeki* du Damga. Abdoul Bokar, appuyé par les *koliyaabe*, parvint à chasser l'*Elfeki* de sa résidence de Gaol [NG 1] en 1862.

— En 1865, Malik Hamat Dia et ses hommes se détournent d'Abdoul Bokar Kane et rejoignent *Ceerno* Brahim Kane dans sa retraite de Magama [DA 10], sur la rive droite. Ils participent ainsi à l'exode des populations de la rive gauche, appelé par le *Ceerno* dans le but d'affaiblir Abdoul Bokar Kane.

— En 1868, les *sebbe koliyaabe* et Malik Hamat retournent leur alliance, et soutiennent Abdoul Bokar Kane contre *Ceerno* Brahim Kane. Malik Hamat incite les gens de Magama à retourner sur la rive gauche, il encourage *Ceerno* Brahim à réduire le nombre de ses hommes chargé de défendre le gué. Il prépare ainsi la victoire d'Abdoul Bokar Kane et l'anéantissement de Magama.

— En 1871, Abdoul Bokar Kane cherche à réunir le montant de la compensation matrimoniale, en vue de son mariage avec une princesse du Khasso. L'équipée de Magama et l'épidémie de choléra de 1868-69 ayant ruiné le *Fuuta* oriental, les villageois refusent de contribuer à la dépense et c'est par le pillage et la force qu'Abdoul Bokar rassemble des esclaves et un troupeau digne de la princesse Dingding, fille de Sambala. Tous les mécontents se tournent alors vers l'ennemi d'Abdoul Bokar Kane, l'*Almami* Ibra Wane; parmi eux, Malik Hamat et les *sebbe koliyaabe* de Ngidilogne.

— En mars 1872, Abdoul Bokar Kane subit une cuisante défaite à Dyorodou [Y18], contre la coalition d'Ibra Wane à laquelle participait Malik Hamat.

— En mai 1872, Abdoul Bokar Kane, s'étant assuré la neutralité des *sebbe* de Malik Hamat, prend sa revanche à Tiankone [NG 27*]¹¹.

Cet exemple suffit à montrer que les *sebbe* ne forment plus, au XIX^e siècle, un groupe entièrement dévoué au tenant du pouvoir mais bien plus des « mercenaires » qui négocient leurs services ou leur neutralité. Les conflits, entre les *toorobbe* qui prétendaient au titre d'*Almaami* étaient autant d'occasions données aux *sebbe* de faire valoir leurs talents.

Si la prise d'autonomie des *sebbe* a pu masquer quelque peu le fondement de leur *status*, qui est répétons le, une relation exclusive avec le *Satigi*, il est une autre caractéristique qui a en obscurcir encore la lecture : le fait qu'il a existé bon nombre de sous-catégories de *sebbe*, créées sur le même modèle que les *koliyaabe*. Les troupes du *Satigi* n'étaient en effet pas toutes concentrées dans le village résidentiel du souverain et les chefs locaux entretenaient une partie de l'armée, comme c'était le cas dans les autres royaumes sénégalais. À l'époque de *Sire Sawa Laamu*, une partie des troupes était déjà à leur charge.

Les grands de son royaume sont dispersés dans les provinces dont ils ont les gouvernements. Les principaux sont Comolingué [*Kamalinkeu*] qui est son Lieutenant général et qu'on regarde comme devant lui succéder. Les autres sont [...] Farba Vovalardé [*Farba Waalalde*, (LA 1)], [...] Lauctor [*Laam Tooro* (TO 13)], [...] Ardoguédé [*Ardo Gede* (TO 13)], [...] et Siratic de Clayé [*Satigi Dekle* (HE 3, HE 7)] : Tous ces Seigneurs joignent leurs troupes à celles du Roi quand ils sont commandés et pour les dédommager des dépenses qu'ils sont obligés de faire, ils ont le droit de pillage dans leur pays même... (JEAN-BAPTISTE LABAT, 1728, t. II, p. 196).

Comme nous l'indique CHEIKH MOUSSA KAMARA les troupes, que commandaient et entretenaient ces grands *jom leydi* portaient des noms particuliers même si leur *status* étaient identiques.

Sache que les descendants de Ali Malika Getal étaient les maîtres des « esclaves » (*mawāli*¹²), qu'on appelle *Sare Alijkoobe* et que les *Sare Muli*, les *Sare Sama* et les *Sare Ali* sont tous des *Sebbe Fuuta* et non pas des Peuls, ni des *Toorobbe*, ni des esclaves sauf dans leur très lointaine origine. Ils sont comme les *Wuraŋkoobe*, les *Koliyaabe*, les *Labbuyaabe*, les *Duganaabe*, les *maccube Satigi* qui veut dire « esclaves du *Satigi* », les *Bunnaabe* et d'autres tribus de *Sebbe Fuuta*. Ils sont tous égaux et se marient entre eux. (CHEIKH MOUSSA KAMARA, *Zuhūr al-Basātīn*, f. 205 a)

S'il est un point sur lequel on peut donner raison aux auteurs que nous avons auparavant critiqués, c'est qu'il devait exister une hiérarchie interne aux *sebbe* — mais ne dépassant pas leur propre cadre! — qui dépendait de la puissance du *jom* auquel ils étaient

subordonnés. C'est du moins ce que l'on peut déduire de ce passage de CHEIKH MOUSSA KAMARA, nullement contradictoire avec sa première affirmation qui concluait à l'égalité de tous les *sebbe* puisqu'il nous dit ici que ces différents *sebbe* ne faisaient que prétendre être supérieurs...

Sache que les *Wuraŋkoobe* prétendaient être supérieurs aux *Koliyaabe*, que ceux-ci prétendaient être supérieurs aux *Labbuyaabe*, que ceux-ci prétendaient être supérieurs aux *Duganaabe*, que ceux-ci prétendaient être supérieurs aux *Buusenaabe*, que ceux-ci prétendaient être supérieurs aux *Sare Aliŋkoobe*, que ceux-ci prétendaient être supérieurs aux *Bunnaabe* et que ceux-ci prétendaient être supérieurs aux *Burnaabe* qui étaient au dernier rang.

Quand on donnait par exemple quelque chose au chef des *Koliyaabe*, il la remettait au *Jaagaraf* des *Labbuyaabe*, celui-ci la remettait au chef des *Duganaabe*, celui-ci la remettait ensuite au chef des *Buusenaabe*, et ainsi de suite jusqu'au dernier rang. (CHEIKH MOUSSA KAMARA *Zubūr al-Basātīn*, f. 218 a).

Cet examen nous a montré la particularité du *status* de *ceddo* qui se résume à un seul attribut, cet attribut étant une relation. C'est là l'essentiel. À la fin du régime des *Satigi*, cette relation a été rompue et les *sebbe* sont pratiquement devenus des « orphelins ». C'est ainsi que s'expliquent probablement leurs spectaculaires démonstrations de bravoure car seule la bravoure leur permet de transcrire au présent ce lien révolu : se circoncisant très souvent eux-mêmes, pratiquant l'automutilation pour un rien ; YAYA WANE mentionne le cas d'un *ceddo* qui, en 1959 s'était coupé l'oreille pour en faire cadeau à un musicien (1969, p. 42).

Il se peut qu'à l'origine certains de ces *sebbe* aient été des esclaves, mais ce n'est pas cela qui, à notre avis, fonde l'appellation d'« esclave du *Satigi* » qui doit être prise comme une métaphore.

1. C'est moi qui transcrit et traduit.
2. cf. DAVID ROBINSON, 1975, p. 190.
3. cf. YAYA WANE, 1969, p. 14.
4. Dans l'article de J.-C. FRÆLICH, ce paragraphe et le suivant ont malencontreusement été mis bout-à-bout.
5. Fondateur de la ville de Ray, ayant, selon la tradition, régné soixante-huit ans.
6. Traduction empruntée à MAMADAOU DIOUF, 1990, p. 59. Quant à YORO DIAO, il dit à ce propos: «Feck-Bahétile (de Feck = troupe, ba = laisser et hétile = encore). Cette traduction mot à mot ne peut faire ressortir la signification correcte [et complète] du composé pour ceux qui ignorent le ouloff. Le mot Feck-Bahétile exprime que les captifs de couronne, placés inexpugnables de toute intervention [revendication] d'héritiers cadets... n'étaient captifs et ne devaient leurs services qu'aux maîtres suprêmes dans les capitales, leurs résidences, et qu'ils formaient de droit des gardes régulières et perpétuelles de ces maîtres, les rois et les seigneurs élus.» (Y. DIAO, 1929 p. 191).
7. Le titre de *Lingeer* pouvait être porté par la mère ou par la sœur du *Brak*.
8. Il est vrai qu'ERNEST NOIROT décrivait les «esclaves de la couronne» du Sine, royaume où la métaphore était plus facilement décelable. Dans le contexte du Saloum, où les «esclaves de la couronne» étaient les seuls électeurs, le même auteur écrit: «Ils sont les conseillers écoutés du Bour qui ne saurait leur déplaire. Les grand Djaraff, Diaraff Ouoloff, grand Farba et Farba Bir Keur, bien que se disant les captifs du Bour sont, avec lui,

les autorités les plus puissantes du Royaume [...] À la mort du Bour, le grand Djaraff devient le régent du Royaume. Jusqu'à la proclamation du successeur, il détient les Dioung-Dioung (tambours de guerre) insignes de la souveraineté. Le cheval du défunt, son sabre, lui reviennent de droit. Le successeur peut racheter ces objets, il doit même le faire et les payer grassement s'il ne veut se mettre à dos son premier ministre. (ERNEST NOIROT, 1892 b, p. 444).

9. Est-ce le *Laam Tooro*? Lors de son séjour dans la région, CHAMBONNEAU notait que Lametaure — qu'il disait être un village — se trouvait à quatre lieues au dessus du Terrier Rouge. (CHAMBONNEAU, 1968, p. 347).

10. «Les ton-dyon n'avaient aucun besoin. Ils ne connaissaient même pas Dieu; ils ne reconnaissaient que le roi, ni ses fils, ni ses frères cadets, ni ses amis ...» nous dit S. SAUVAGEOT (1965, p. 25) que cite GÉRARD DUMESTRE (1979, p. 16).

11. L'ouvrage le plus complet sur cette période est assurément celui de DAVID ROBINSON (1975) auquel ces données historiques ont été empruntées.

12. Le terme arabe *mawla* (pl. *mawālī*) caractérise une relation et peut désigner l'un ou l'autre des acteurs impliqués dans la relation. La nature de cette relation est de proximité mais sa signification précise a varié selon les lieux et les époques. P. CRONE, dans l'*Encyclopédie de l'islam*, distingue, pour l'aspect historique et juridique, trois sens principaux. À l'époque pré-islamique le terme «désigne

généralement un participant à une relation égalitaire d'assistance mutuelle». À l'époque islamique, il s'applique «plus communément à un participant à une relation inégale d'assistance» (maître, affranchisseur — affranchi) (bienfaiteur — protégé) (patron — client). «Quand il s'applique au parti le plus bas des deux, dans un contexte islamique, *mawlā* désigne presque toujours un client du type reconnu dans le droit islamique primitif [...c'est-à-dire] un affranchi non-arabe, un converti ou un autre nouveau venu dans la société musulmane. Comme les non-Arabes ne pouvaient entrer dans cette société qu'en tant que clients, *mawlā*

en vint à être synonyme de “musulman non-Arabe”.» Quant aux activités exercées par ces *mawālī*, elles furent nombreuses et importantes, même dans la société *umayyade*: administrateurs, gouverneurs percepteurs, juges; gardes du palais, soldats, gouverneurs militaires. Leur influence s'est encore considérablement accrue sous les *ʿAbbāsides* où ils jouèrent un rôle politique important.

Le parallèle est assez saisissant entre ces *mawālī*, non-Arabes intégrés dans la société musulmane et les *sebʿe*, non-Peuls intégrés dans la société *funtanʿke*. Je remercie Constant Hames d'avoir attiré mon attention sur ces drôles d'esclaves.

Les *Toorobbe*

Les *toorobbe* forment très certainement la catégorie libre la plus récemment constituée ; ce qui ne signifie pas pour autant que leur influence a été négligeable avant leur prise de pouvoir en 1776.

De passage à l'Escale du terrier rouge, — entre Diatar [TO 7] et Donaye [TO 11] — JANNEQUIN DE ROCHEFORT nous décrit une société déjà fortement islamisée : *Pour ce qui est de leur religion, ils la tiennent de l'Alcoran et en observeraient les mêmes règles, s'ils n'étaient dispensés de quelques unes, par la nécessité des choses...* (p. 105). Les ablutions, les prières et le jeûne du ramadan sont scrupuleusement observés. Nous sommes en 1638 et JANNEQUIN note l'importance du rôle joué par les marabouts. Ces derniers interviennent à l'occasion de la plupart des cérémonies qui ponctuent une existence : la circoncision (pp. 115-118), le mariage (pp. 128-135), les funérailles (pp. 122-128). C'est également le marabout qui rend la justice :

Si quelqu'un donc est accusé de quelque crime qui mérite châtement, ou punition exemplaire, comme d'avoir dérobé, violé ou tué, on le fera venir vers le Marabou, et maître de village pour se justifier, ou pour se voir condamner... (JANNEQUIN DE ROCHEFORT, 1643, p. 103)

Il semble cependant qu'à cette époque le fondement du droit n'ait pas encore été islamique. La culpabilité était en effet prononcée suite à une épreuve à laquelle était soumis l'accusé et non à l'examen des faits, au regard de la doctrine musulmane. Quant à la sentence, elle semble elle aussi relever de la coutume.

...mettant chauffer un dialot [une lame ?] de fer tout rouge, on l'oblige de le passer par trois diverses fois sur la langue : que s'il arrive qu'elle ne soit point endommagée par le feu, il est déclaré innocent : que si au contraire, elle se trouve en quelque façon brûlée, comme coupable et criminel, il est condamné à un perpétuel bannissement, vous assurant que pour grand que

soient les crimes, ils ne condamnent jamais à mort, disant qu'il ne nous est pas permis de disposer du sort des hommes, ni de leur ôter ce que nous ne leur pouvons jamais donner... (*idem*, pp. 103-104).

Enfin, les marabouts tiraient quelques revenus de la confection d'amulettes aux vertus protectrices et pratiquaient également la divination. Les quelques éléments rapportés par l'auteur rappellent la pratique de l'*istikar*, une retraite au cours de laquelle certains marabouts ne mangent ni ne dorment, récitant inlassablement leurs versets jusqu'à atteindre un état propice à l'apparition de visions.

... il faut que vous sachiez que ces marabouts sont quelque fois si tourmentés de l'Ange de Camaté [*note marginale* : Camaté le diable], que s'ils se faisaient voir après ce mauvais traitement, vous les méconnaîtriez tant ils sont défaits et fatigués : et ce qui nous en doit donner une plus parfaite connaissance, est de savoir, que lorsque quelqu'un soit des nôtres, ou des leurs, avait fait quelque larcin, il était découvert à point nommé par leur magie, découvrant même les lieux où ils pouvaient avoir caché leur vol. (*idem*. p. 121).

Le témoignage de JANNEQUIN autorise à penser qu'au beau milieu du règne des *deeniyankoobe*, un siècle et demi avant leur chute, la pratique islamique avait déjà rencontré une importante adhésion, dans la province du Tôro tout au moins.

DÉFINITION

Le terme de *toorodo*, probablement dérivé de la racine *toor-* qui signifie « demander l'aumône » était probablement déjà en usage au xv^e siècle pour désigner les habitants du Fouta ayant adhéré à l'Islam. Ainsi, l'*askia* El Hâdj Mohammed est décrit comme un descendant de *toorodo* par l'auteur du *Tarikh el Fettach*. Mais il est probable qu'à cette époque, le terme ne désignait pas une catégorie sociale. Dans leur préface au *Tarikh el Fettach* OCTAVE HOUDAS & MAURICE DELAFOSSE donnent du *toorodo* la définition suivante :

L'expression *Tôrodo* désigne proprement en peul un individu appartenant à une sorte de caste ou plutôt de parti politique qui s'est fondé au Fouta sénégalais et dont le nom signifie « ceux qui s'associent pour la prière » ; mais elle est employée couramment chez les Maures et au Soudan pour

désigner tout musulman originaire du Foûta sénégalais ou Foûta Tôro, quel que soit d'ailleurs le rameau ethnique auquel il se trouve appartenir (O. HOUDAS & M. DELAFOSSE, 1981, p. 9).

L'hésitation des auteurs à qualifier le *toorodo* comme étant membre d'une caste ou d'un parti reflète la nature particulière de ce groupe : constitué sur le principe de la libre adhésion à une idéologie marquée par le prosélytisme, le groupe des *toorobbe* pouvait, dans la période où il s'est constitué, s'apparenter à un parti ; ayant atteint un poids suffisant pour jouer un rôle politique, ayant ensuite acquis des droits territoriaux apparaissant comme autant de privilèges à défendre, le groupe s'est très probablement refermé sur lui-même pour s'apparenter à une caste. Les *fulbe* ne manquent d'ailleurs pas de rappeler que le mode de constitution de ce groupe vaut aux *toorobbe* de compter en leur sein des hommes de toutes origines.

Maccudo so janngii tan, wontii toorodo; so cubballo janngii, wontii toorodo; so labbo janngii, wontii toorodo...

Un *maccudo*, si seulement il a fait ses études est devenu *toorodo*; si un *cubballo* a fait ses études, il est devenu *toorodo*; si un *labbo* a fait ses études, il est devenu *toorodo* (HENRI GADEN, 1931, p. 316).

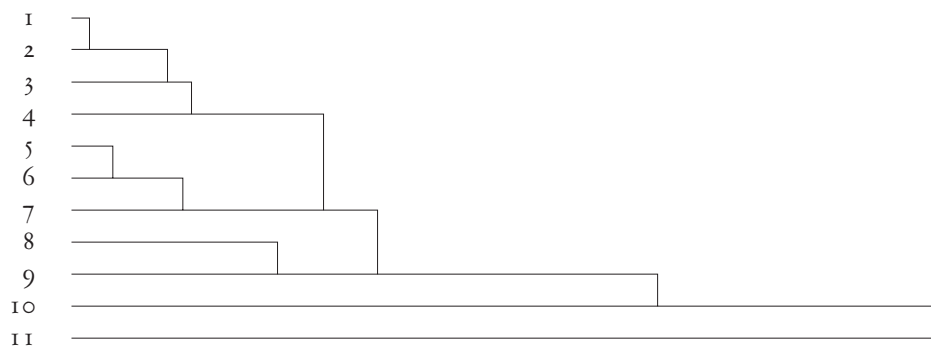
L'ANALYSE DES PATRONYMES

Parmi les quatre-vingt-deux patronymes *toorobbe* recensés par YAYA WANE (1969) et par OUMAR BA (1975), une bonne part est commune à d'autres catégories sociales. C'est ce qui ressort de la comparaison entre la « patronymie » des *toorobbe* et celle des autres catégories sociales.

Cette comparaison a été effectuée au moyen d'une analyse statistique (analyse factorielle des correspondances simples) appliquée à un tableau reprenant la distribution des patronymes par catégories sociales. Ce tableau comportait 180 lignes ou « individus » correspondant aux patronymes recensés chez les *Haalpulaar'en* par les deux auteurs sus-mentionnés, et dix-sept colonnes ou « variables » correspondant à onze *status* de la société *Haalpulaar*¹ et à six variables illustratives traduisant la présence ou l'absence des patronymes dans les sociétés voisines, à savoir : hommes libres

soninké, artisans castés soninké, sur la base de l'inventaire dressé par ÉRIC POLLET & GRACE WINTER (1971); hommes libres malinké, artisans castés malinké, sur la base de l'inventaire de SORY CAMARA (1976); hommes libres sérère, artisans castés sérères à partir des travaux de CHARLES BECKER & VICTOR MARTIN (1982).

Le principe général de cette analyse est de mesurer la distance qui sépare des individus *i. e.* nos patronymes, situés dans un « hyper-espace » défini par les variables *i. e.* nos *status* — la justification de l'emploi du terme d'hyper-espace reposant sur le fait que le nombre des *status* génère un espace comportant plus que les trois dimensions du sens commun. Dans un second temps, il s'agit de regrouper les individus en fonction de leur proximité afin de créer des classes d'individus, et de proche en proche à aboutir à la constitution d'une seule classe regroupant l'ensemble des individus. La méthode de classification qui a été employée est la méthode « hiérarchique ascendante ». La procédure de formation des classes, par agrégation des éléments les plus proches, peut être illustrée à l'aide d'un « dendrogramme » donnant le détail de la structure arborescente, du nombre maximal de classes (11 individus par classe) au nombre minimal de classes (1 classe pour tous les individus). L'arborescence ainsi obtenue peut ensuite être lue « en coupe transversale » à quelque niveau que ce soit, en fonction du nombre de classes que l'on veut retenir.



DENDROGRAMME DE LA CLASSIFICATION HIÉRARCHIQUE ASCENDANTE

La partition en onze classes de l'arbre issu de la classification hiérarchique montre que la première classe d'« individus » à être agrégée à une autre est formée de 53 patronymes dont 51 sont

portés par des *toorobbe* (62 % de l'ensemble des *toorobbe*) ; parmi ceux-ci, une part importante est également portée par des *sebbe* et des *subalbe*. Cette première classe (1) vient s'agréger à une seconde classe (2) formée de 19 patronymes portés par des pêcheurs *subalbe*, des forgerons *waylube* et des *toorobbe*. La classe qui en résulte vient s'agréger à une classe de 28 patronymes (3) portés uniquement par les guerriers *sebbe*, cette nouvelle classe venant s'agréger à une classe de 13 patronymes (4) portés par les griots *awlube* mais dont certains sont communs aux *sebbe*, aux *subalbe* et aux *toorobbe*.

Parallèlement à cette agrégation de classes comprenant des *toorobbe*, des *sebbe*, des *subalbe* ainsi que des artisans castés *waylube* et *awlube*, s'en déroule une autre qui touche trois autres classes de patronymes. Une classe de 10 patronymes (5) portés par les *fulbe* dont la plupart sont partagés par les *toorobbe* s'agrége à une classe de 9 patronymes portés par les boisselier *lawbe*, dont certains sont partagés par les *toorobbe*, la classe résultante s'agrégeant à son tour aux deux patronymes (7) portés par les joueurs de luth *wambaabe*. Il se déroule enfin un troisième regroupement entre la classe (8) des patronymes uniquement portés par les forgerons *waylube* et celle (9) qui regroupe la plupart des patronymes portés par les cordonniers *sakeebe*. Le parallélisme des ces regroupement successifs apparaît très clairement sur le dendrogramme représenté ci-dessus. Les onze classes du dendrogramme se composent de la manière suivante :

1. *Baan, Baas, Aac, Aan, Aany, Aaw, Baal, Bajak, Baro, Buso, Ceelo, Cooy, Daat, Fay, Gaajo, Gay, Golok, Jaako, Jaatara, Jiggo, Kan, Keli, Kontay, Kontey, Li, Lo, Loom, Maal, Mangaan, Mbac, Mbooc, Ndongo, Ngaydo, Nget, Njaac, Njoom, Nya, Nyaagan, Paam, Sa'o, Saar, Saaxo, Sumaare, Talla, Tambadu, Timbo, Toop, Waad, Waar, Wan, Wat, Woon, Yaal.*

2. *Caam, Cubu, Diba, Faal, Gey, Jaak, Jaw, Jeey, Jool, Joop, Juk, Kome, Konte, Laam, Mbay, Njaay, Saak, Sih, Silla.*

3. *Baas, Bannor, Bekere, Calan, Cibilaan, Cimbo, Congaan, Gasamme, Jaginte, Kadisoko, Kobor, Lekoer, Lojaan, Lukwaar, Mbenaat, Mbenyuga, Melloor, Ndaw, Ndoom, Ngalaan, Ngecaan, Ngilaan, Njanoor, Saam, Sawac, Seed, Sonyaan, Wilaan.*

4. *Jeebay, Jey, Juuf, Mbay, Mbenyonga, Mbuum, Ngom, Njuk, Nyan, Sambu, Samm, Seek, Sek.*

5. *Deh, Dem, Hot, Jah, Jallo, Jany, Kah, Sal, Soh, Taal.*

6. *Faam, Gajaaga, Galijo, Kebbe, Soggo, Sook, Tunkara, Wany, Wele.*

7. *Bah, Juum.*

EFFECTIF % LIGNE % COLONNE	TOTAL	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
TOORODO	82 100,00 25,87	51 62,20 53,12	10 12,20 18,52	0 0,00 0,00	4 4,88 12,50	9 10,98 26,47	6 7,32 30,00	1 1,22 14,29	0 0,00 0,00	1 1,22 7,14	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00
PULLO	12 100,00 3,79	0 0,00 0,00	1 8,33 1,85	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	10 83,33 29,41	0 0,00 0,00	1 8,33 14,29	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00
JAAWANDO	11 100,00 3,47	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	11 100,00 100,00
CEDDO	83 100,00 26,18	30 36,14 31,25	7 8,43 12,96	28 33,73 100,00	9 10,84 28,12	5 6,02 14,71	2 2,41 10,00	1 1,20 14,29	0 0,00 0,00	1 1,20 7,14	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00
CUBALLO	42 100,00 13,25	15 35,71 15,62	16 38,10 29,63	0 0,00 0,00	6 14,29 18,75	3 7,14 8,82	1 2,38 5,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	1 2,38 7,14	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00
MAABO	15 100,00 4,73	0 0,00 0,00	3 20,00 5,56	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	1 6,67 2,94	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	11 73,33 100,00	0 0,00 0,00
SAKKE	14 100,00 4,42	0 0,00 0,00	3 21,43 5,56	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	2 14,29 5,88	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	9 64,29 64,29	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00
BAYLO	24 100,00 7,57	0 0,00 0,00	11 45,83 20,37	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	1 4,17 5,00	0 0,00 0,00	10 41,67 100,00	2 8,33 14,29	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00
GAWLO	17 100,00 5,36	0 0,00 0,00	3 17,65 5,56	0 0,00 0,00	13 76,47 40,62	0 0,00 0,00	1 5,88 5,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00
LABBO	15 100,00 4,73	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	4 26,67 11,76	9 60,00 45,00	2 13,33 28,57	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00
BAMBAADO	2 100,00 0,63	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	2 100,00 28,57	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00	0 0,00 0,00
ENSEMBLE	317 100,00 100,00	96 30,28 100,00	54 17,03 100,00	28 8,83 100,00	32 10,09 100,00	34 10,73 100,00	20 6,31 100,00	7 2,21 100,00	10 3,15 100,00	14 4,42 100,00	11 3,47 100,00	11 3,47 100,00

CROISEMENT DES CLASSES ET DES FRÉQUENCES (STATUS).

8. *Doxonce, Feen, Galo, Geet, Janxa, Kante, Maar, Maasina, Peen, Sawajaari.*
9. *Beey, Gaako, Jaawara, Juwaar, Kalooga, Mboh, Simaxa, Tagurla, Tuure.*
10. *Gisse, Jong, Kasse, Keneme, Kiide, Kume, Kundul, Pume, Sangot, Saare, Sokomo.*
11. *Baccili, Basum, Bookum, Ceen, Daf, Kaam, Lab, Njaade, Njim, Nyaan, Saam.*

Le croisement des classes et des fréquences (*status*) permet de construire un tableau donnant les caractéristiques exactes des classes décrites ci-dessus. Ce tableau, ainsi que le dendrogramme qui lui est associé, confirment quatre éléments, concernant les hommes libres *rimbe*, développés dans les chapitres précédents. Concernant l'opposition entre *fulbe* et *subalbe* ; l'agrégation — en parallèle — des classes dominées par les *toorobbe*, les *sebbe*, des *subalbe*, des artisans *waylube* et *awlube* d'une part et des classes de patronymes dominées par les *fulbe*, les artisans *lawbe* et *wambaabe* d'autre part, vient confirmer le réel éloignement de ces deux catégories sociales. Se trouve également confortée la possibilité d'une origine commune de certains pêcheurs *subalbe* et de certains guerriers *sebbe* ; communauté d'origine qui peut signifier « appartenance au fond tekrourien » ou « même origine étrangère ». La grande hétérogénéité des *sebbe* est, elle aussi clairement perceptible dans le tableau croisé, puisque les patronymes *sebbe* se « diluent » dans huit des onze classes. Enfin, la « marginalité » des *jaawambe* apparaît également très clairement sur le dendrogramme puisqu'il s'agit de la dernière classe à être agrégée, à l'ensemble, ce qui signifie qu'elle est la plus éloignée de toutes les autres, dans l'espace formé par les onze variables.

Les résultats de cette analyse mettent également en évidence la très grande disparité des patronymes *toorobbe*, disparité qui rend cette catégories sociale très peu caractéristique de ce point de vue ; ceci se traduit par le fait que c'est une classe surtout formée de patronymes *toorobbe* qui est la première à être formée dans la classification. Non seulement une bonne partie des patronymes *toorobbe* est commune à d'autres catégories libres, mais ce sont également des patronymes caractéristiques des artisans *nyeenybe* que l'on retrouve parmi les *toorobbe*. Voici les catégories d'artisans parmi lesquelles on trouve les mêmes patronymes que chez les *toorobbe* :

TOOROBBE, NYEENY'BE.

Kontay	<i>Buurnaabe</i>	
Mbaay	<i>Waylube</i>	<i>Maabube</i>
Samm	<i>Awlube</i>	
Silla	<i>Waylube</i>	
Tuure	<i>Waylube</i>	<i>Sakkeebe wodeebe</i>
Wany	<i>Lawbe</i>	
Wele	<i>Lawbe</i>	

TOOROBBE, FULBE, NYEENYBE.

Taal	<i>Lawbe</i>	<i>Sakkeebe</i> ²
------	--------------	------------------------------

TOOROBBE, SUBALBE, NYEENYBE.

Kebbe	<i>Lawbe</i>
Konte	<i>Waylube</i>

TOOROBBE, SEBBE, NYEENYBE.

Jeng	<i>Awlube</i>	
Ngom	<i>Awlube</i>	
Soggo	<i>Waylube</i>	<i>Lawbe</i> ²
Sook	<i>Awlube</i>	<i>Lawbe</i>

TOOROBBE, SEBBE, SUBALBE, NYEENYBE.

Caam	<i>Waylube</i>	<i>Sakkeebe alawbe</i>	
Gey	<i>Waylube</i>	<i>Buurnaabe</i>	
Jaw	<i>Waylube</i>	<i>Buurnaabe</i>	
Njay	<i>Waylube</i>	<i>Awlube</i>	<i>Sakkeebe alawbe</i> <i>Maabube</i>
Nyaŋ	<i>Awlube</i>	<i>Buurnaabe</i>	
Sih	<i>Waylube</i>	<i>Sakkeebe wodeebe</i>	<i>Maabo</i>

TOOROBBE, FULBE, SEBBE, NYEENYBE.

Bah	<i>Wammaabe</i>	<i>Lawbe</i>
Jallo	<i>Lawbe</i>	
Sal	<i>Buurnaabe</i>	

TOOROBBE, FULBE, SEBBE, SUBALBE, NYEENYBE.

Jah	<i>Lawbe</i>	<i>Maabube</i>
Joop	<i>Waylube</i>	<i>Awlube</i>
Soh	<i>Lawbe</i>	<i>Sakkeebe wodeebe</i>

Certes, rien ne permet d'affirmer que tous les *toorobbe* porteurs des patronymes sus-énumérés sont d'origine *nyeenyo*. Parmi les patronymes communs aux *nyeenybe* et aux *toorobbe* on en trouve qui, dans les populations voisines, sont également communs aux nobles et aux artisans castés. C'est notamment le cas des *Silla*, qui en milieu soninké sont marabouts, guerriers ou cordonniers, des *Tuure* qui sont guerriers ou forgerons. La communauté de patronyme entre *toorobbe* et *nyeenybe* n'est donc pas toujours synonyme de mobilité sociale au sein de la société *haalpulaar* : les gens appartenant, chez les *Haalpulaar'en*, à des catégories sociales différentes, bien que

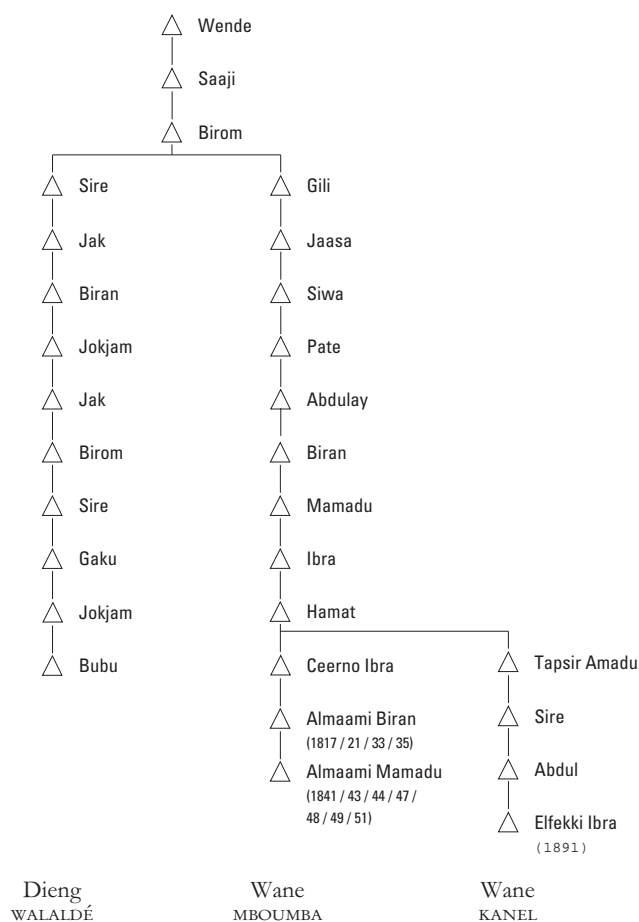
tuent une famille *tooroodo* de grande renommée : envisager une origine *nyeenyo* ne pourrait que faire scandale et jeter le déshonneur. Pourtant, d'aucuns n'hésitent pas à affirmer que tout porteur du patronyme Thiam est d'origine *baylo*.

Miin de, doon kam, ko hamin ngandi tan, min nani haaloobe so neddo yettaama Caam bay so tafaani, ko baylo. Ko heddi ko fof noon, no neddo jola fof, wada hoore mum... saa nani neddo itti ko wonno, ko wonno ko maa taw bonnir dum, kono saa woni huunde ko moyyi, ko dum tan njidaa heddaade.

Sur cette question, nous entendons des gens dire que quelqu'un qui s'appelle Thiam, même s'il ne travaille pas à la forge, est un forgeron. Reste que si quelqu'un rompt les ponts, il se refait une identité... si tu entends que quelqu'un a laissé ce qu'il était, c'est peut-être que cela était mauvais mais si tu es avec quelque chose de bon, c'est cela que tu voudras garder. (entretien avec S. THIAM, Belinaydé, 1-11-87).

À supposer que notre informateur dise vrai — dans les sociétés voisines, les Thiam sont le plus souvent forgerons et toujours artisans castés — ce changement de *status* ne peut être que très ancien. D'une part la province du *Tooro*, et singulièrement la région de Alwar, peut être considérée comme le berceau des *toorobbe*. D'autre part, on trouve actuellement des familles de fins lettrés chez les forgerons *waylube*, ce qui signifie que la culture islamique, aussi étendue soit-elle, ne permet plus, depuis le XIX^e siècle, d'accéder au *status* de *tooroodo*.

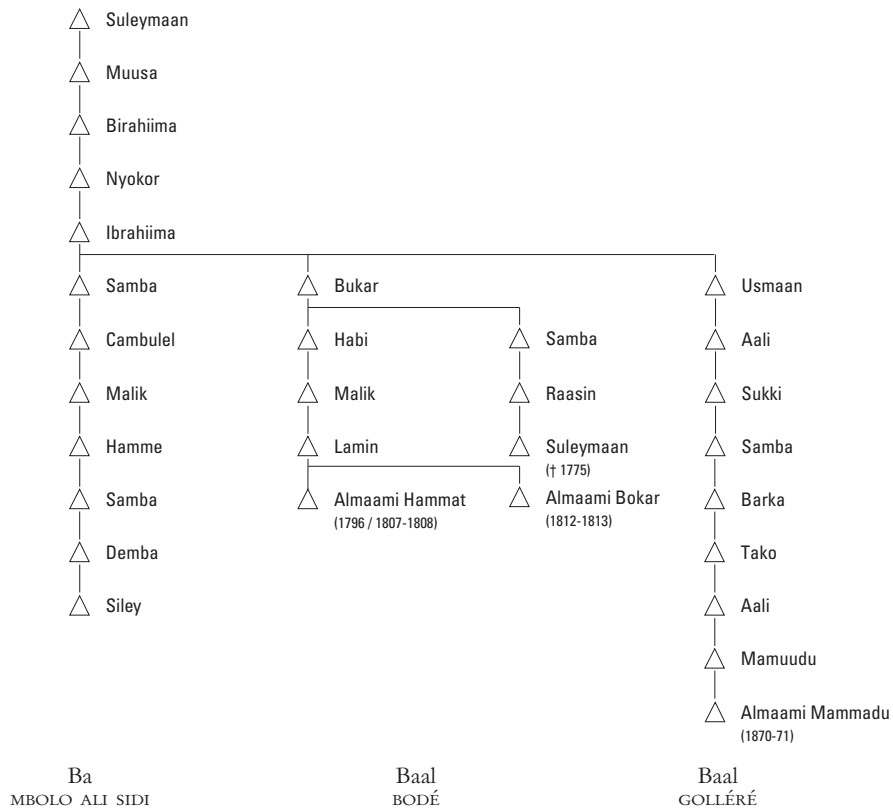
Au village de Bélinaydé Mbayla, haut-lieu des forgerons, la plupart des *waylube* ont abandonné leur activité artisanale pour l'étude coranique. La réputation d'un marabout comme *Ceerno Paate Mbow* s'étend à toute la province du Damga. Cet homme me fut présenté comme un magicien capable, par la seule force de son esprit, de faire avancer une paire de chaussures sur le sable : la démonstration ne put cependant m'en être faite, vu le grand âge et l'état de fatigue du *Ceerno* qui, ce jour là, était alité. De retour chez mon *njatigi*, on me pressa de questions et je pus mesurer la profonde admiration que suscitait ce marabout forgeron chez mes amis *toorobbe*. Il est probable qu'un tel homme aurait pu, quelques siècles plus tôt, rejoindre leurs rangs et ainsi être à l'origine d'une lignée de *toorobbe* Mbow...



d'après J. SCHMITZ 1981, p. 79 ; D. ROBINSON 1975, p. 25

GÉNÉALOGIE DES WANE ET DES DIENG

Les *toorobbe* comptent également, nous l'avons vu, des hommes issus d'autres groupes *rimbe*, en particulier *sebbe* ou *fulbe*. C'est le cas des Wane de Mboumba [LA 23] et de Kanel [DA 4C] qui sont issus des *sebbe* Dieng de Walalde [LA 1a]. Leur changement de *status* s'est accompagné d'un changement de patronyme. Le diagramme ci-dessus, présente une partie de la généalogie des Dieng et des Wane : les noms inscrits en caractères obliques sont des titres, les dates portées entre parenthèses sont celles où un titre politique a été porté. Pour le titre d'*Almaami*, on remarquera que les période d'exercice du pouvoir sont parfois très courtes et très nombreuses. Tous les *sebbe* Dieng n'ont cependant pas changé de patronyme en devenant *toorobbe*. On trouve en particulier des *toorobbe* Dieng à Aéré Mbar [LA 10a], à Kaskas [LA 11a], à Sadel [NG 7] et à Semmé [DA 21*].

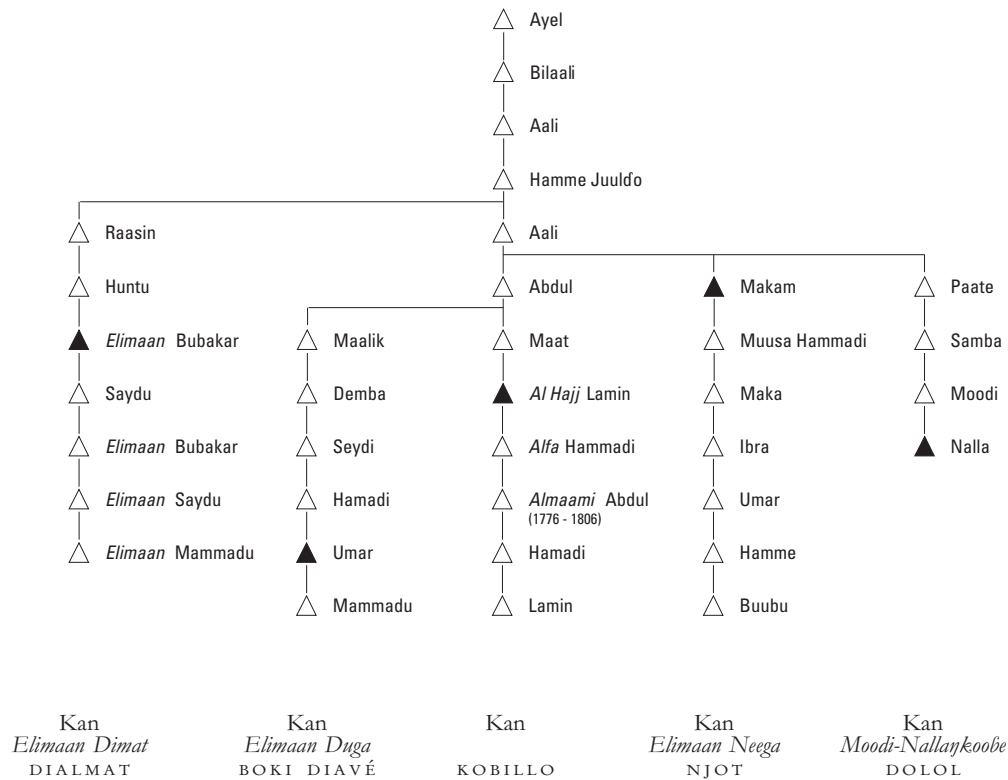


d'après s. A. SOH 1913

GÉNÉALOGIE DES BAAL ET DES BA

Il en est de même pour les Bâl, issus des Peuls *Baabaabe*. Parmi les descendants de Nyokor Birahîma, on trouve aussi bien des *fulbe* Ba, des *toorobbe* Ba que des *toorobbe* Bâl : *fulbe* à Mboumba [LA 23], *toorobbe* à Demet [HA 9], *fulbe* à Edi [TO 23], *toorobbe* à Mbolo Ali Sidi [YI 14], *fulbe* à Néré [BO 1], *toorobbe* à Ndouloumadji [NG 18] tels sont les *Baabaabe* issus de Nyokor Birahîma (SIRÉ ABBAS SOH, 1913, p. 107), alors que les Bâl, tous *toorobbe*, se trouvent en particulier à Bodé [LA 3].

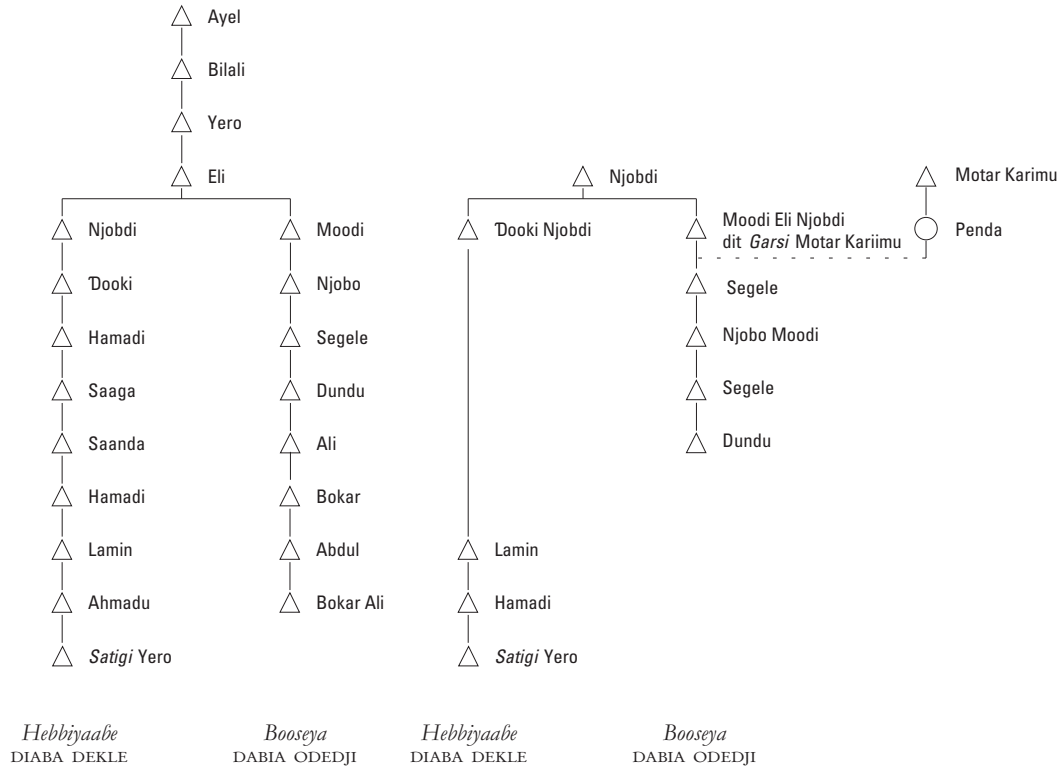
Quant aux *toorobbe* Kane, ils seraient tous d'origine peule et auraient changé de patronyme en même temps que de *status*. L'étroitesse du lien entre *fulbe* *Jallube* et *toorobbe* *Kanhanbe* est toujours rappelée lors des salutations. Dans cette circonstance, l'usage veut que les partenaires se livrent à un échange verbal fait de questions et de réponses strictement codifiées. À l'éventail relativement large des questions ayant trait à l'état de santé dans lequel se trouve l'interlocuteur, à la manière dont il se sent, à la santé de sa famille, à



d'après C. M. KAMARA, *Zubūr* ff. 263b à 265a

GÉNÉALOGIE DES DESCENDANTS DE HAMMÉ DJOULDO KANE

celle de ses proches, à la manière dont se sont déroulées les heures qui ont précédé la rencontre... correspondent deux réponses : ça va bien ! — *litt.* la paix seulement — ou, ça va mieux ! Ces échanges sont en règle générale ponctués par la déclamation des patronymes *jettoode* des interlocuteurs. *Jettoode*, pluriel de *jettoode* est un terme dérivé de la racine *yett-* qui signifie louer, faire louange. Or, dans ces circonstances, le patronyme Kane est toujours assorti d'un Diallo, qui rappelle l'origine peule plus ou moins lointaine de ces *toorobbe* : Kane-Diallo ! Voilà la meilleure manière de faire honneur aux *toorobbe* Kane. De plus, le partenaire traditionnel des *Jallube* dans la parenté à plaisanterie, les *Baabaabe*, sont également ceux des *Kanhanbe*. Qu'ils soient du Dimar (*Elimaan Dimat* à Dimalmat [DI 7]), du Bosseya (descendants d'*Al Hajj* Lamine à Kobillo [BO 32b]), du Nguénar (*Elimaan Duga* à Boki Diavé [NG 12]), du Damga enfin (descendants de Môdi Nalla à Dolol [DA 3] ou de l'*Elimaan Neega* à Njot), tous ces *Kanhanbe* sont les descendants de *Hamme Juuldo* Kane, c'est-à-dire Hammé Ali Yero Bilâli Ayel.



SIRÉ ABBAS SOH 1913, pp. 164-5

CHEIKH MOUSSA KAMARA

GÉNÉALOGIE DES DESCENDANTS DES KANE DU BOSSEYA

Les Kane des Ébiyabé (*Satigi* à Diaba Deklé [HE 7]), ainsi que les descendants de Ali Doundou à Dabia Odédji [BO 1a] appartiendraient à une autre branche, que SIRÉ ABBAS SOH rattache à Eli Yero Bilâli Ayel, oncle paternel de *Hamme Juuldo*.

Il est à noter que le très scrupuleux CHEIKH MOUSSA KAMARA donne une version légèrement différente de la généalogie de Kane. Si les informations concordent parfaitement en ce qui concerne les descendants de *Hamme Juuldo*, il n'en va pas de même pour la branche de Ali Doundou Kane. Dans un passage quelque peu confus et contradictoire, l'auteur présente l'histoire de Modi Eli Njobdi, en précisant qu'il émigra au *Booseya* à cause d'une taxe trop élevée que les Maures avaient fait prélever sur son troupeau par le *Satigi* des *Hebbiyaabe*. Cet épisode semble être relaté afin d'expliquer l'apposition du terme *njobdi* — qui signifie « la somme payée », de la racine *job-* payer — au nom propre Eli. Mais dans un second

temps, Njobdi est traité comme un nom propre, puisqu'il est dit qu'Eli Njobdi avait un frère Dôki Njobdi et que d'aucuns prétendent que ce Njobdi descendrait de *Hamme Juuldo Kane*. La comparaison des deux versions montre que les deux auteurs s'accordent sur les ascendants directs du *Satigi Yero* — KAMARA se contentant de dire qu'ils descendent de Dôki Njobdi — leurs points de vue divergent quant à la place de Njobdi : frère de Môdi pour SIRÉ ABBAS SOH, il serait père de celui-ci pour CHEIKH MOUSSA KAMARA, si l'on s'en tient à la version où *njobdi* n'est pas un surnom attribué à la suite de l'acquittement d'un impôt particulièrement élevé. La divergence essentielle tient à l'absence, dans la version de CHEIKH MOUSSA KAMARA, d'un personnage permettant de rattacher ces *Kanhanbe* à la branche dont est issu *Hamme Juuldo Kane*. Dans la généalogie de SIRÉ ABBAS SOH, c'est le personnage d'Eli Yéro Bilâli qui joue ce rôle ; personnage dont descendraient aussi bien les Kane de Dabia Odedji que ceux de Diaba Dekle. Qu'un chroniqueur aussi scrupuleux que CHEIKH MOUSSA KAMARA ne mentionne pas un tel personnage, qu'il multiplie les discours contradictoires quant à l'origine des *Kanhanbe* du *Booseya*, qu'il attache autant d'importance aux *Jaajaabe* de Ndiafane [BO 5] — présentés comme des alliés — peut laisser penser que la généalogie livrée par SIRÉ ABBAS SOH est une construction à laquelle il ne faut pas prêter une trop grande valeur historique.

Il n'en demeure pas moins clair que les Peuls *Jallube* ayant, même tardivement, rejoint les rangs des *toorobbe* ont toujours pris le patronyme Kane. DAVID ROBINSON nous en donne un exemple, à propos de l'arrière grand-père de Cheikh Hamidu Kane, l'auteur de *L'aventure ambiguë*. Tous les Kane ne sont peut-être pas descendants de Yéro Bilâli mais tous sont des Peuls *Jallube* à l'origine.

Cheikh Hamidu's great grandfather was a Fulbe herder from Yirlabe province who emigrated to St. Louis in the early nineteenth century. There he performed rather menial chores for the French, changed his name from Diallo to its *toorodbe* equivalent of Kan, and sent his four sons to school. Each of them made his career in the administration. (DAVID ROBINSON 1975, p. 108).

Les éléments qui précèdent permettent d'affirmer que la catégorie sociale des *toorobbe*, s'est très probablement substituée à l'ancienne catégorie dominante des *fulbe* mais qu'elle ne peut avoir joué de rôle déterminant dans la constitution du système hiérarchique des *Haalpulaar'en*. Ce constat repose en premier lieu sur le fait que de nombreux patronymes *toorobbe* sont tout à fait caractéristiques des artisans castés *nyeenybe*, que d'autres se retrouvent chez les hommes libres *rimbe* : compte tenu de la constitution récente des *toorobbe* en tant que catégorie sociale — notre hypothèse étant que cette « cristallisation » est liée à leur accession au pouvoir et daterait donc de la deuxième moitié du XVIII^e siècle — il est tout à fait impensable que les *toorobbe* aient pu donner naissance, par segmentation ou tout autre processus de différenciation sociale aux autres *status*, libres et castés. La diversité des patronymes *toorobbe* doit donc être considérée comme le fruit d'un processus d'agrégation, résultant du recrutement au sein des catégories sociales plus anciennes, d'adeptes d'une idéologie nouvelle (l'islam). Il nous faut dès lors admettre que ce ne sont pas les relations qu'entretiennent les *toorobbe* avec les autres catégories sociales qui permettent d'expliquer le fondement, ni même de décrire les modalités, des hiérarchies sociales chez les *Haalpulaar'en*. C'est pourtant ce à quoi revient la démarche d'un auteur comme YAYA WANE : en analysant la stratification sociale « des Toucouleur », cet auteur nous présente une société qui ne comporte qu'une seule catégorie de *rimbe ardiibe*, de gens formant ce qu'il appelle l'« aristocratie politique et religieuse », à laquelle d'ailleurs il appartient : les *toorobbe*. Ce que cette approche masque, ou tout au moins empêche de voir — non que la volonté délibérée de masquer puisse ici être soupçonnée — c'est tout simplement la logique de l'organisation hiérarchique et les rapports qu'entretiennent les différentes catégories sociales au sein de la société des *Haalpulaar'en*. En opérant un découpage artificiel, malheureusement courant chez bien des auteurs, qui exclut les Peuls du champ de son étude, YAYA WANE décrit un ensemble social duquel est évacué un des points de référence fondamentaux de toute l'organisation hiérarchique. Qu'on en juge au regard des chapitres précédemment consacrés aux diverses catégories libres :

— Nous avons vu, dans le chapitre réservé aux pêcheurs *subalbe* et éleveurs *fulbe* que leur opposition structurait l'ensemble de la société et qu'elle jouait un rôle important dans les récits de fondation de nombreux villages. Que l'on occulte un des termes de cette opposition et c'est tout un pan de l'édifice social qui devient inintelligible.

— Dans le chapitre consacré aux *jaawambe* nous avons que ces derniers étaient traditionnellement les proches conseillers des souverains *deeniyankoo*be mais qu'ils n'avaient pas hésité à se mettre au service des pouvoirs suivants. C'est de leur grande adaptation aux changements politiques et du fait que les liens précédemment entretenus avec les Peuls n'avaient pas survécu à ces changements que nous avons déduit leur caractère profondément indépendant ; l'absence totale de déférence à l'égard de toute autre catégorie libre achevant de les placer en marge du système hiérarchique. Quel sens ces développements pourraient-ils avoir si l'on écartait les Peuls du champ de l'analyse ?

— Les mêmes considérations valent pour les guerriers *sebbe* ; c'est bien par la formule « esclaves du *Satigi* », c'est-à-dire « esclaves d'un souverain Peul », qu'on les caractérise ; non pas « esclaves de l'*Almaami* ».

En clair, la catégorie sociale des *toorobbe*, actuellement dominante, ne constitue pas le point de référence autour duquel se définit l'organisation hiérarchique des *haalpulaar'en*.

Ce qui vient d'être affirmé pour les catégories dites libres vaut, nous le verrons, pour les catégories d'artisans castés. L'argument tient en deux temps : il existe à n'en point douter des *toorobbe* issus d'artisans castés, ce que révèle l'examen de leur patronymie ; comme nous le verrons dans la seconde partie de cette étude, aucun mythe d'origine des métiers artisanaux, aucun mythe de fondation des catégories sociales artisanales ne fait référence aux *toorobbe*.

MISE AU POINT

Avant de clore cette première partie il nous paraît nécessaire d'insister sur un point, afin que nos intentions soient bien comprises. En défendant le point de vue selon lequel il existe des

toorobbe d'origine castée, nous ne cherchons pas à ternir l'image de telle ou telle famille maraboutique, mais uniquement à montrer que les *toorobbe* ne peuvent être tenus pour responsables de l'instauration du système hiérarchique qui caractérise la société *haalpulaar*. C'est pour éviter d'avoir à évoquer l'histoire particulière de telle famille de *toorobbe* que nous avons fait appel à une méthode statistique permettant d'analyser l'ensemble des patronymes.

On pourra objecter que les *toorobbe* d'origine castée sont peu nombreux. N'ayant pas effectué de recensement précis et ayant évité de connaître le détail des différentes histoires familiales, nous n'avons rien à opposer à cet argument. Est-ce à dire que ces changements d'identité ne sont pas significatifs ? Nous ne le pensons pas, car au vu du petit nombre d'artisans castés — de nos jours, selon le recensement d'ANDRÉ LERICOLLAIS, environ 6 % de la population totale et rien n'indique qu'ils aient été beaucoup plus nombreux autrefois — et au vu de la faible mobilité sociale qui caractérise — par définition — de tels systèmes hiérarchiques, les *toorobbe* d'origine castée ne pourraient en aucun cas être nombreux. Le fait qu'il en existe est significatif en soi, sans qu'il fût nécessaire de faire intervenir des données quantitatives.

Nous avons enfin fait l'hypothèse que ces changements de *status* avaient dû se produire à une période où la catégorie sociale des *toorobbe* était en cours de constitution. Il est à noter que les familles maraboutiques ayant joué un rôle politique important dans le renversement du pouvoir *deeniyanké* étaient des familles d'origine noble — essentiellement des *fulbe* et des *sebbe* — et que la plupart ont changé de patronyme au moment de leur adhésion à l'islam, ce qui n'a pas été le cas des familles d'origine castée. Comment peut-on expliquer cette différence ? Il est à notre avis probable que les implications n'ont pas été les mêmes pour les artisans castés que pour les nobles *fulbe* et *sebbe*. Dans le premier cas, l'adhésion à l'islam et l'adoption du *status* de *toorodo* revêtaient un caractère libérateur : en adhérant à cette religion, on échappait aux contraintes rigoureuses qu'imposait le *status* d'artisan casté, pour devenir un fidèle parmi d'autres. L'égalité de tous les fidèles devant Dieu, tant qu'elle était règle, ne justifiait aucunement de changer de patronyme ; la respectabilité s'acquérant par la maîtrise de la science coranique et non par l'origine familiale.

Dans le second cas, s'ajoute une dimension nouvelle qui modifie singulièrement la portée de l'adhésion à l'islam et du changement de *status* : la détention d'un pouvoir dans la société traditionnelle, à l'arrivée de l'Islam. Ici, le caractère libérateur de la conversion cède le pas à la simple clairvoyance politique permettant le maintien d'une position prééminente dans la société. C'est dans ce contexte qu'il devient nécessaire de marquer la rupture avec l'ordre ancien et que changer de « nom d'honneur » prend un sens. C'est très probablement l'adhésion de ces puissants notables à la cause *toorodo* qui donna à cette catégorie sociale, le poids nécessaire à la conquête du pouvoir, en même temps qu'elle affirma le caractère oligarchique de l'organisation politique.

La contradiction entre la lecture égalitariste des « petites gens » et la pratique oligarchique des notables traverse toute l'histoire du *Fuuta Tooro* et a joué un rôle non négligeable dans l'émergence de figures prophétiques. Ce sont, en effet des personnages se situant en marge du pouvoir qui ont subitement eu la révélation d'un destin personnel hors du commun et qui se sont lancés dans des entreprises de restauration d'un islam « pur », tels Al Hajj Umar.

NOTES

1. Les esclaves n'ont pas été intégrés dans cette analyse car leur patronymie ne fournit aucun renseignement intéressant. Si certains d'entre eux ont gardé des noms caractéristiques de leur société

d'origine, beaucoup ont pris le patronyme de leur maître.

2. Ces patronymes ne figurent pas dans la liste de YAYA WANE (1969) mais sont donnés par OUMAR BA (1975).

Cartes

Les cartes présentées dans ce dossier ont été réalisées par nos soins à partir des cinq feuilles au 1/100 000 intitulées « Anciens territoires (*leydi*) *haalpulaar* de la vallée du fleuve Sénégal », dressées par J. SCHMITZ et A. SOW (O.R.S.T.O.M., 1989) et du document intitulé « Chartes politiques des villages du Fouta Toro » établi par JEAN SCHMITZ (1989, 220 p. ronéo.). Ce document, mis à notre disposition par l'auteur, est conçu comme un ensemble de fiches qui résument la répartition des fonctions au sein de chaque unité territoriale et précisent l'identité du chef de terre *Jom leydi*, de l'Imam de mosquée *Elimaan Juma*, du leveur de dîme *Boftoowo asakal*, du chef des bateliers *Jaltaabe*. Il rassemble des données de terrain et des informations tirées des travaux de O. BA (1971), P. CHERUY (1911), M. DELOLME (1937), O. KANE (1973), D. ROBINSON (1985), CHR. SANTOIR (1973), PH. VAZART (1957), M. VIDAL (1924) pour ne citer que les principaux.

LES DONNÉES DÉMOGRAPHIQUES

Les données utilisées pour l'élaboration de ces cartes sont issues de l'enquête menée par l'O.R.S.T.O.M en collaboration avec l'O.M.V.S.¹ de 1969 à 1973 sous la direction d'André Lericollais. Cette enquête a été réalisée avant que les travaux d'aménagement hydro-agricole ne débutent et pour l'essentiel avant la grande période de sécheresse qui a ruiné le Sahel ; ils reflètent donc une situation où l'économie et la gestion traditionnelles organisaient encore la vie de cette communauté, situation qui est désormais révolue.

À partir des chiffres de 1320 villages, nous avons recalculé les sous-totaux de chacune des parcelles de territoire, en prenant soin de distinguer les villages situés dans la partie inondable de la vallée *waalo* de ceux situés plus en hauteur *jeeri*. Ces derniers portent un code suivi d'une astérisque /*/.

Nous avons ensuite mis en évidence l'importance relative, de chacun des groupes susceptibles de fournir un chef de terre, à savoir les *toorobbe*, les *fulbe*, les *sebbe*, les *subalbe* et les *jaawambe*. Ces derniers n'avaient pas été distingués dans l'enquête démographique puisqu'ils avaient été confondus avec les « artisans castés » *nyeenybe*. Dans le reste du monde peul, les *jaawambe* sont extrêmement dispersés et leur très faible effectif ne fournirait aucun chiffre significatif d'un point de vue démographique. Au *Fuuta Tooro* cependant, on trouve plusieurs villages où les *jaawambe* forment des communautés importantes : Kanel [DA 4], Séno Palel [DA 6], Tilogne [BO 30], et Boki Diavé [NG 12] (YAYA WANE 1969, p. 49). Pour ces quatre villages seulement, nous avons déduit l'effectif des *jaawambe* : considérant que le taux de *nyeenybe* devait être approximativement le même dans ces villages que dans le reste de la vallée, à savoir environ 6 %, nous avons attribué une identité *jaawando* au sureffectif *nyeenyo*. Ainsi, pour le village de Tilogne [BO 30] :

	TOO	PUL	CE'D	JAA	NYE	MAC	TOT
Recensés	953	232	1101	—	651	639	3576
%	26,6	6,5	30,8	—	18,2	17,9	100
Déduits	953	232	1101	436	215	639	3576
%	26,6	6,5	30,8	12,2	6	17,9	100

Le chiffre de 436 *jaawambe* a été obtenu en retranchant 215 [6 % de 3576] aux 651 personnes abusivement recensées comme *nyeenybe*. Ce sont les chiffres ainsi déduits qui ont été pris en compte pour la représentation des quatre *leydi* abritant des *jaawambe*. Pour le village de Kanel, un calcul complémentaire a été effectué car les *jaawambe* vivent totalement séparés des *toorobbe*. Nous avons donc considéré Kanel comme deux « demi-villages » : Kanel *Celol*, constitué de *jaawambe* et n'abritant aucun *toorodo* ; Kanel *Laaw e Yirla*² peuplé pour l'essentiel de *toorobbe* et n'abritant aucun *jaawando*. Le reste de la population (*fulbe*, *sebbe*, *nyeenybe* et *maccube*) a été réparti dans les deux « demi-villages ». Nous avons pris la liberté de rectifier une erreur évidente qui concerne le village de Tiguéré Yéné [NG 10], censé abriter 256 habitants, tous *toorobbe*, alors qu'il s'agit un village exclusivement peuplé de *fulbe*.

La qualité des résultats de cette enquête démographique est irrégulière. Les chiffres obtenus pour les gros villages — Podor [TO 4], Bogué [HA 5a] et Kaédi [BO 10] — sont peu fiables et nous n'en avons pas tenu compte. Il n'en demeure pas moins que cette enquête est la plus précise et la plus complète qui ait été menée au *Fuuta Tooro*.

LECTURE DES CARTES

Le jeu de cartes comporte un plan d'assemblage, une carte de situation ainsi que les répertoires des unités territoriales des sept provinces du *Fuuta Tooro*. Ces répertoires donnent la localisation des parcelles, leur code numérique³ ainsi que leur nom. Lorsque les parcelles sont habitées, c'est le nom du (des) village(s) le(s) plus important(s) qui a (ont) été retenu(s) : [LA 1 a] Walalde. Lorsque les parcelles se limitent à une cuvette de décrue, un *kolangal*, c'est le nom de ce terrain de culture qui a été noté en caractères italiques : [LA 1 b] *Béré Siouré*.

Les cartes ont été réalisées en quatre exemplaires, soit une par groupe susceptible de fournir le *jom leydi*. Les données démographiques sont présentées sous la forme de portions de cercles, le cercle complet représentant non pas la population totale du *leydi* mais uniquement la population susceptible de détenir la chefferie, les *toorobbe*, les *fulbe*, les *jaawambe*, les *sebbe* et les *subalbe*. Le diamètre du cercle reflète l'importance de ces effectifs :



Les calques qui portent les données démographiques laissent apparaître, par transparence, le *status* du *jom leydi*. Cette présentation permet de mettre en relation directe, la répartition du pouvoir politique et la répartition démographique, sur l'ensemble de la moyenne vallée du Sénégal, province par province.

Le *jom leydi* est chargé de l'administration du territoire : il veille au bon déroulement des activités de production, en fixant les dates importantes du calendrier agricole de manière à concilier les intérêts parfois contradictoires des pêcheurs, des éleveurs et des agriculteurs. C'est le *jom leydi* qui fixe la date des semis, qui décide de la mise en défens des champs cultivés⁴, qui, après la récolte, annonce la vaine pâture, qui fait lever l'impôt *asakal* dont il redistribue une part — généralement le tiers — aux aînés *mawbe* des lignages. Ce rôle d'organisateur des activités de production et de redistributeur des richesses, auquel s'ajoute bien souvent la détention du titre de chef de village *jom wuro*⁵ font du *jom leydi* un acteur politique de premier plan au niveau des terroirs que sont les *leydi*. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi le *jom leydi* comme marqueur du pouvoir politique dans l'élaboration de ces cartes.

ESSAI DE TYPOLOGIE DES TERRITOIRES

		Résidence du <i>jom leydi</i>	
		Sur le <i>leydi</i>	À l'extérieur
Morphologie du territoire	D'un seul tenant	TYPE I	TYPE II
	Disjoint	TYPE III	TYPE IV

Les cartes sont complétées par un ensemble de tableaux qui présentent la relation entre la catégorie sociale dont est issu le *jom leydi* et la catégorie sociale démographiquement dominante. Les *leydi* ont été répartis en quatre types qui traduisent la diversité des situations et qui reposent sur le croisement de deux variables :
 — la morphologie du territoire : le territoire pouvant être d'un seul tenant ou, au contraire, disjoint ;

— la résidence du *jom leydi* : le chef de terre pouvant résider sur le territoire qu'il contrôle, *i.e.* sur l'une des parcelles, ou au contraire être installé à l'extérieur de celui-ci.

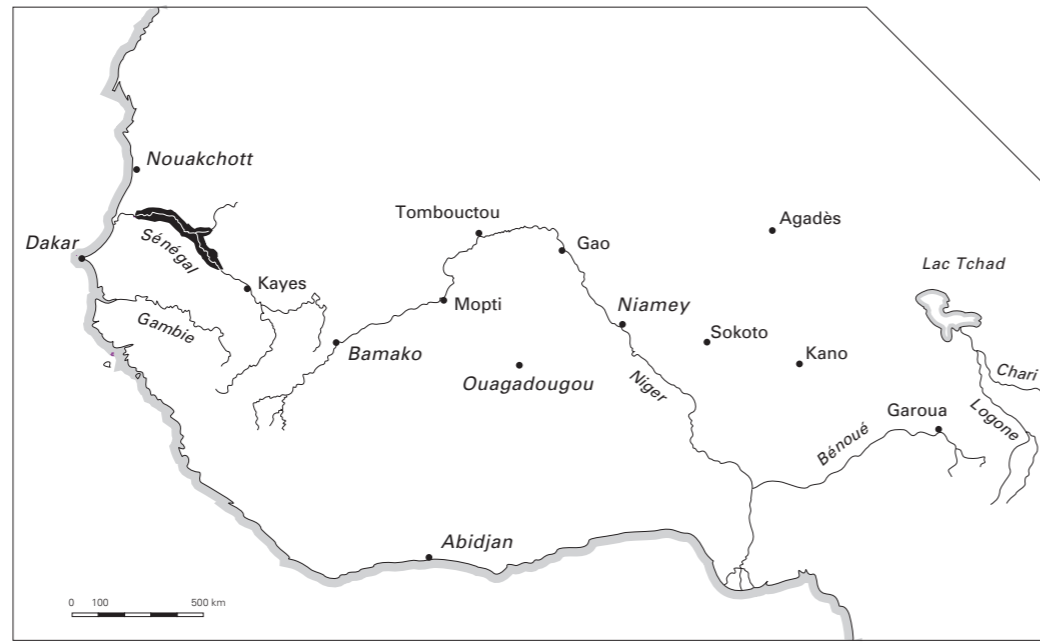
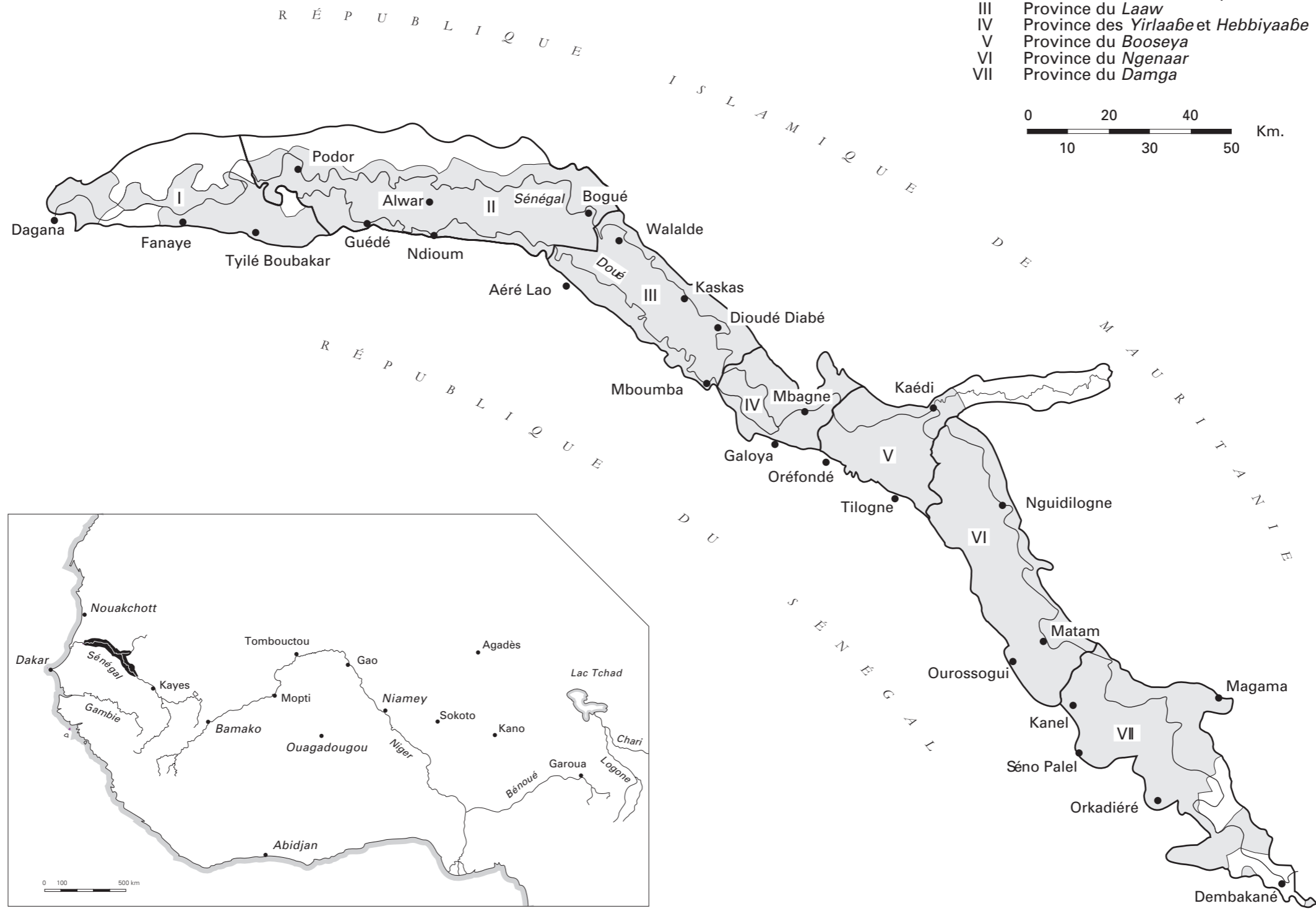
Lorsque le *jom leydi* est issu de la catégorie sociale démographiquement dominante, les territoires ont été qualifiés d'*harmoniques* ; dans le cas contraire, ils ont été qualifiés de *dysharmoniques*. Ce sont donc finalement huit classes qui ont ainsi été déterminées. Un premier tableau présente la répartition des unités territoriales dans ces huit classes ainsi que par la catégorie sociale de leur *jom*. Un second tableau, présentant la même structure, indique la superficie⁶ des territoires.

Reprenant la liste des *jom leydi* dressée par J. SCHMITZ (*op. cit.*) nous en avons donné la répartition selon les huit classes définies ci-dessus. Dans les cas où le *jom leydi* est extérieur au territoire (types II et IV), les tableaux mentionnent le lieu de résidence du *jom leydi* ainsi que l'effectif du groupe auquel le *jom* appartient, sur son lieu de résidence : ce sont cependant toujours les effectifs de population du *leydi* proprement dit qui ont présidé à la répartition en territoires harmoniques et dysharmoniques ; lorsque les *leydi* sont inhabités, ce sont les effectifs du lieu de résidence du *jom* qui ont déterminé le classement. Pour les *leydi* dysharmoniques, les tableaux mentionnent les effectifs des groupes numériquement supérieurs à celui dont est issu le *jom leydi*.

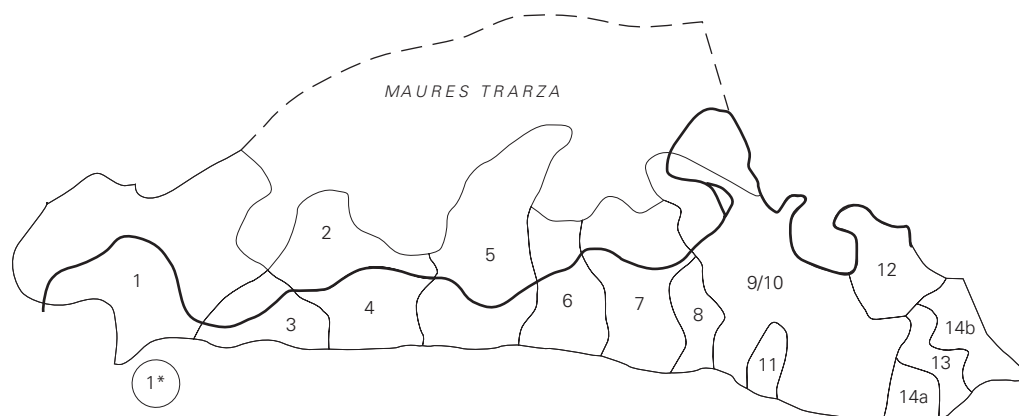


SITUATION GÉNÉRALE & PLAN D'ASSEMBLAGE

- I Province du *Dimar*
- II Province du *Tooro* ainsi que les *Haalaybe*
- III Province du *Laaw*
- IV Province des *Yirlaabe* et *Hebbiyaabe*
- V Province du *Booseya*
- VI Province du *Ngenaar*
- VII Province du *Damga*

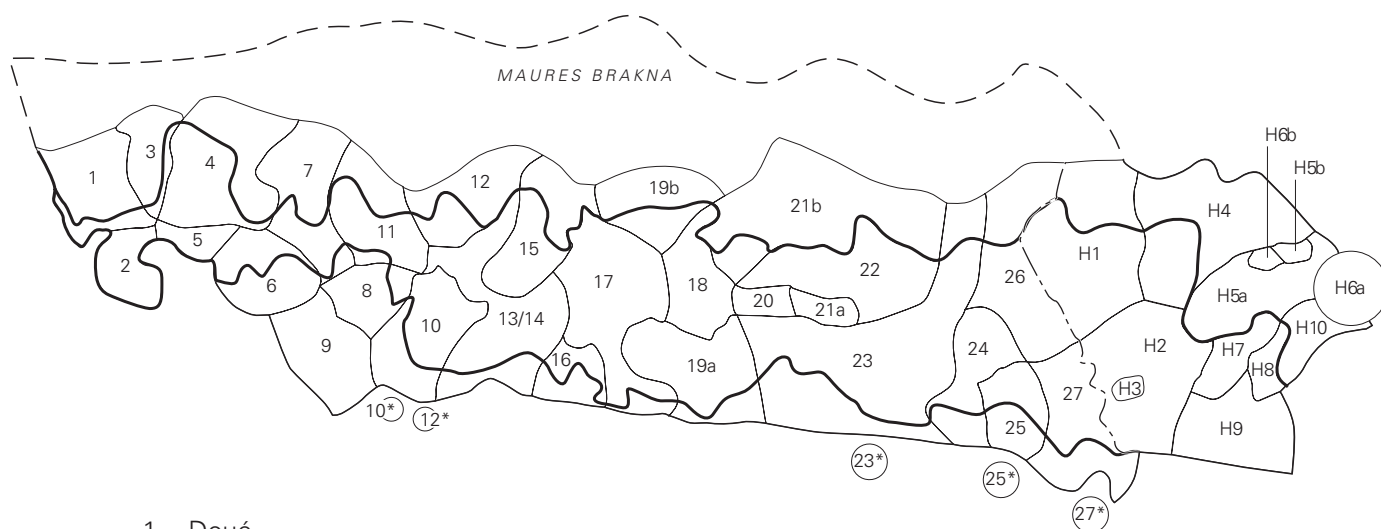


RÉPERTOIRE DES UNITÉS TERRITORIALES DE LA PROVINCE DU *DIMAR*

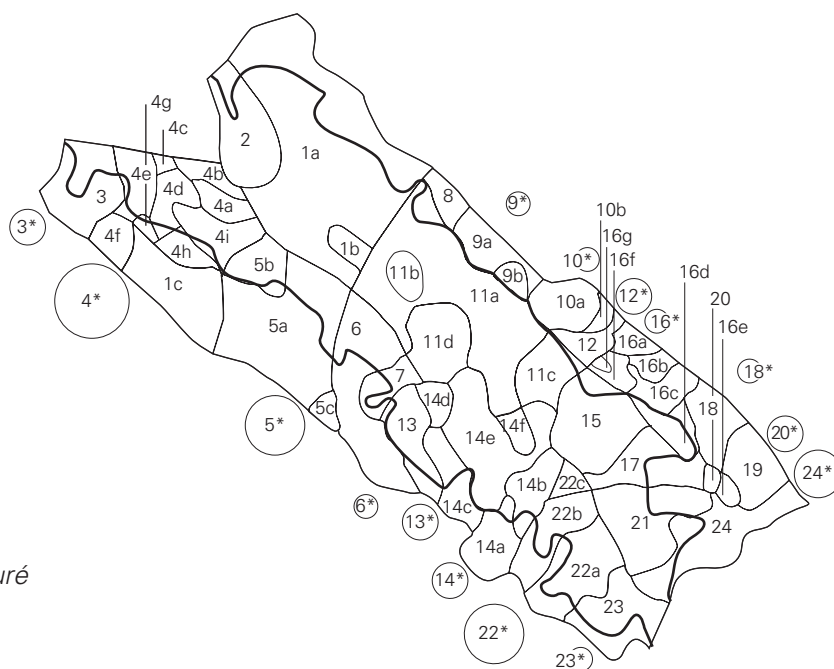


- 1 Gani
- 1* Diéri Gae, Tabakhle
- 2 Tiékane
- 3 Bokhol
- 4 Nderba
- 5 Fanaye
- 6 Tiangaye
- 7 Djalmat
- 8 Tylé Boubakar
- 9 Kadiogne
- 10 Ndiayène
- 11 Pendao
- 12 Nguendar
- 13 Ouro Diéri
- 14a Diofnde Diéli, Mbala...
- 14b Ouro Gaodi, Boubou Yéré...

RÉPERTOIRES DES UNITÉS TERRITORIALES DE LA PROVINCE DU TOORO

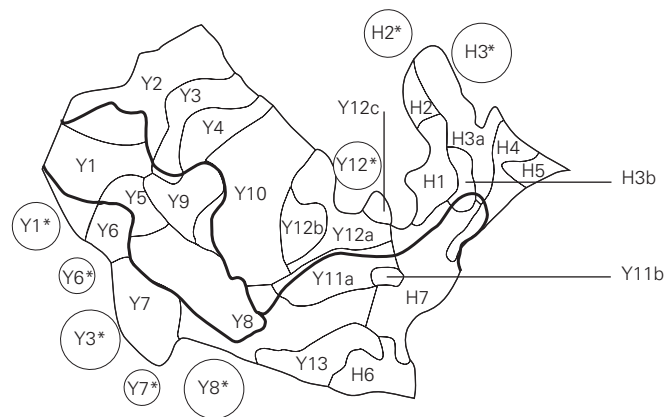


- | | | | |
|-------|--|-----|---|
| 1 | Doué | | |
| 2 | Dado | | |
| 3 | Ngaolé | | |
| 4 | Podor | | |
| 5 | Fondé As | | |
| 6 | Guia | | |
| 7 | Diatar | | |
| 8 | Diawara | | |
| 9 | Taredyi | | |
| 10 | Mbantou | | |
| 10* | Belel Kele | | |
| 11 | Donaye | | |
| 12 | Mboyo | | |
| 12* | Mboyo Diéri | | |
| 13/14 | Guédé | | |
| 15 | Diama Alwali | | |
| 16 | Lerabé | | |
| 17 | Gamadyi | | |
| 18 | Alwar | | |
| 19a | Ndioum | | |
| 19b | Loboudou Ibrahima Ly | | |
| 20 | Ngane | | |
| 21a | Tiélao | | |
| 21b | Tiélao Olol Ologo, Belane... | | |
| 22 | Kope | | |
| 23 | Silbé, Touldé Galé... | | |
| 23* | Kael & villages du <i>jeeri</i> | | |
| 24 | Marda | | |
| 25 | Tialaga, Diomandou... | | |
| 25* | Lourène, Binguel Walalnabé... | | |
| 26 | Paté Galo | | |
| 27 | Danéol | | |
| 27* | Salali & autres villages du <i>jeeri</i> | | |
| | | H1 | Dara Alaybé |
| | | H2 | Dyintiou Diom |
| | | H3 | Dialkodié Sassel |
| | | H4 | Sare Ndongou |
| | | H5a | Bogué |
| | | H5b | <i>Ida</i> |
| | | H6a | Touldé Doubangué |
| | | H6b | <i>Saé</i> |
| | | H7 | Démet, <i>Baro</i> , <i>Vironam...</i> |
| | | H8 | Démet, <i>Diagorga</i> , <i>Waléré Démet...</i> |
| | | H9 | Bandié |
| | | H10 | Tiénel |



- | | | | |
|-----|-------------------------------------|-----|---|
| 1a | Walaldé | 14a | Goléré, Takoyel |
| 1b | <i>Béré Siouré</i> | 14b | Ndiaka, Dogui Dombi... |
| 1c | Diédiane | 14c | Darndé Falo |
| 2 | Boki | 14d | Tiel Sélol |
| 3 | Bodé | 14e | Gadadyi, Nyavel |
| 3* | Gaodi Goti Bodé | 14f | Demba Tyilo |
| 4a | Harildé, Ari Diogno | 14* | Daka, Banwami... |
| 4b | Lévé Elimane | 15 | Dounguel |
| 4c | <i>Dialoga</i> | 16a | <i>Touldé Ndiaye, Kédel</i> |
| 4d | Koylél, Ndom... | 16b | Gaoudal Koli |
| 4e | Oudou, Mafoundou... | 16c | Dioudé Walo, Dioudé Diéri |
| 4f | Fengao, Dobango | 16d | Dioudé Diabé |
| 4g | Didel Aéré | 16e | Maba |
| 4h | Mbalal, Ngara | 16f | <i>Gaynane, Tiaski</i> |
| 4i | Vordé, Lougéré Koné... | 16g | <i>Diogne</i> |
| 4* | Aéré Lao & villages du <i>jeeri</i> | 16* | Abari, Oulad Auessi |
| 5a | Wandé, Koltié... | 17 | Fondé Élimane, Bito... |
| 5b | Diayga, Yagoubel... | 18 | Bababé |
| 5c | <i>Diédiégol Olol</i> | 18* | Vindé Aboydi, Vendou Diabi |
| 5* | Doumga & villages du <i>jeeri</i> | 19 | Ouro Dialao |
| 6 | Makadiam, Sintiane Kénène | 20 | <i>Gadata, Yilla</i> |
| 6* | Lanarou | 20* | Wane Wane |
| 7 | Aram | 21 | Tioubalel |
| 8 | Bolol Dogo | 22a | Meri, Fondé Gandé |
| 9a | Touldé Boussoyé, Sare Souki | 22b | Assoum, Doya |
| 9b | <i>Soupétééré</i> | 22c | Fondé Ali |
| 9* | Boundou, Belel Ourngel | 22* | Ouro Diabi & villages du <i>jeeri</i> |
| 10a | Aéré Mbar | 23 | Mboumba |
| 10b | <i>Perlé, Léo Diéri</i> | 23* | Diaobé Mboumba & villages du <i>jeeri</i> |
| 10* | Béli Lami, Tiélaol | 24 | Abdala, Souraye |
| 11a | Kaskas | 24* | Abdala Diéri |
| 11b | Far Far | | |
| 11c | Moutoul | | |
| 11d | Veldé Bényé, Yoli Dialol | | |
| 12 | Aéré Goléré | | |
| 12* | Diandia, Sabou Ala | | |
| 13 | Madina Ndiaybé | | |
| 13* | Diolol, Ringane Madina... | | |

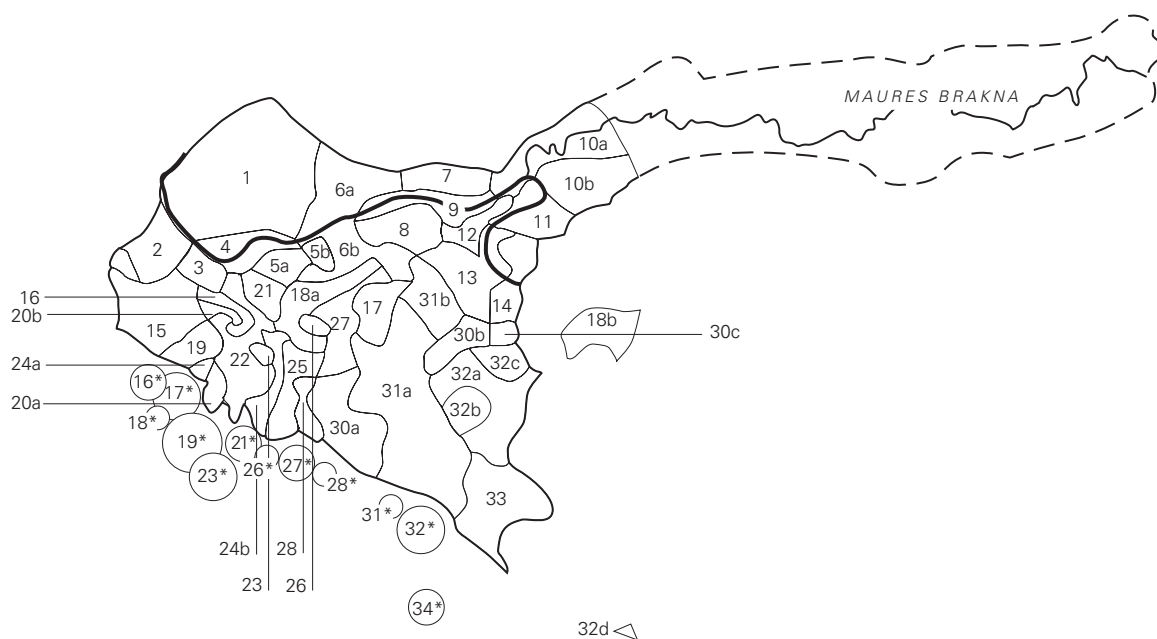
RÉPERTOIRE DES UNITÉS TERRITORIALES
DE LA PROVINCE DES YIRLAABE & HEBBIYAABE



- Yi 1 Tyikité
- Yi 1* Tienglé, Boborel...
- Yi 2 Garalol
- Yi 3 Tyila
- Yi 3* Pété
- Yi 4 Sorimalé
- Yi 5 Ngarane
- Yi 6 Tyifi
- Yi 6* Boké Dialoubé
- Yi 7 Ngouye
- Yi 7* Lougué Torobé, Lougé Foulbé
- Yi 8 Vinding
- Yi 8* Galoya
- Yi 9 Barobé
- Yi10 Saldé
- Yi11a Mbagne
- Yi11b *Sobal*
- Yi12a Sakobé
- Yi12b Diogne, Manga Mbagne
- Yi12c Doulgal
- Yi12* Haméidat
- Yi13 Mbolo Birane

- He 1 Ferala
- He 2 Mbahé
- He 2* Niabina
- He 3a Sava Lélo, Tiaski
- He 3b Louguéré Nadel
- He 3* Bagoudine
- He 4 Foundou
- He 5 Ouloum Atar
- He 6 Diaba Maondé
- He 7 Paldi

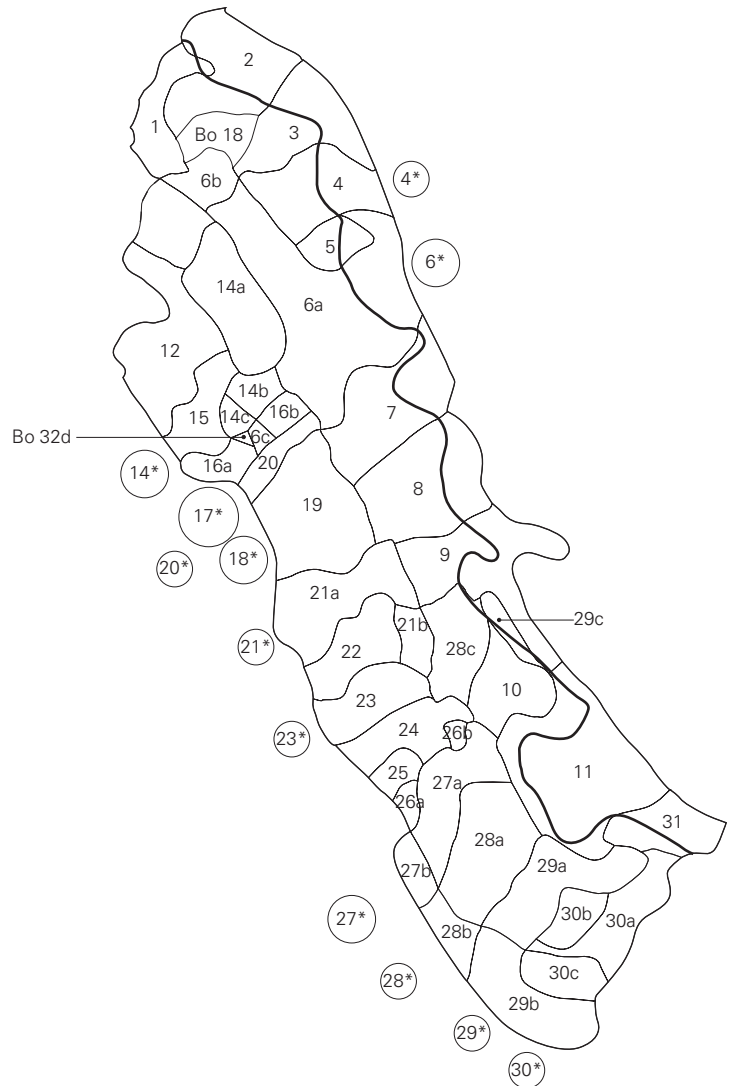
RÉPERTOIRE DES UNITÉS TERRITORIALES
DE LA PROVINCE DU BOOSEYA



1	Néré	20b	Ladé Sintiou
2	Baladyi	21	Bari Lidoubé
3	Dioguel	21*	Aniam Lidoubé
4	Tiaski	22	Aniam Tiodaye
5a	Ndiafane Beltindi	23	Tienel Aniam Avol
5b	Ndiafane Sorokoum	23*	Aniam Ouro Siré
6a	Sintiou Boumaka	24a	<i>Tiénel Oréfondé</i>
6b	Rindiao Bélimodi	24b	Aniam Sivol
7	Bélinabé	25	Aniam Godo
8	Gababé peul	26	Bélel Yéronabé
9	Gababé pêcheur	26*	Aniam Yéronabé
10a	Kaédi	27	Kardadel, Patéri
10b	Diaga	27*	Aniam Toulel Tialé
11	Loboudou Dial	28	Aniam Barga
12	Dial peul, Dial pêcheur	28*	Aniam Ballanabé
13	Diongto	30a	Tilogne
14	Sintiou Diomdior	30b	Toulé
15	Oréfondé	30c	<i>Barol Guérlel</i>
16	Bela Oréfondé	31a	Tiabragal
16*	Hodio	31b	Barol Douetbé
17	Ala Dayle, Sagué...	31*	Goudoudé Ndouetbé
17*	Asnde Bala	32a	Oumayébé, Foussi Mbagou
18a	Lougué, Toulal	32b	Diombi
18b	Gaoudal [cf. Ngenaar]	32c	Guerlel
18*	Ndiakir	32d	<i>Sahoum</i> [cf. Ngenaar]
19	<i>Loubo Rédou, Barol Oréfondé</i>	32*	Kobilo Diadiabé
19*	Aniam Ouro Molo	33	Kobilo Torobé, Dabia Odedyi
20a	Aniam Goli	34*	Kiriré, Diolol Diaobé

RÉPERTOIRE DES UNITÉS TERRITORIALES
DE LA PROVINCE DU NGENAAAR

- 1 Gaol
- 2 Guiraye
- 3 Diovol
- 4 Dondou
- 4* Patoukone
- 5 Ali Ouir
- 6a Nguidilogne
- 6b Sangayel
- 6c *Falo Boguel*
- 6* Tetiane
- 7 Sadel
- 8 Oudourou
- 9 Koundel
- 10 Tigguéré Yéné
- 11 Matam
- 12 Boki Diavé toucouleur
- 14a Veyko
- 14b Mbakhna
- 14c *Guirdyi*
- 14* Kavel Dialloubé
- 15 Doumga Rindiao
- 16a Doumga OuroT ierno
- 16b *Bari Ouro Tierno*
- 17* Doumga Ouro Alfa
- 18* Ndouloumadyi Founébé
- 19 Ndouloumadyi Dembe
- 20 *Mouyoul*
- 20* Sédo Sanarabé, Sédo Sébé...
- 21a Nabydi Sivol
- 21b Gourel Moussa
- 21* Katoté, Boki Saboundou
- 22 Nabydi Mbal
- 23 Sintiou Mogo
- 23* Mogo Yalalbé
- 24 Boyenadyi Roumdé
- 25 Boyenadyi Sintiou
- 26a Tiambé
- 26b *Barol Tiambé*
- 27a *Gadié Vendou, Diérendé...*
- 27b Ourossogui
- 27* Tiankone, Dikanabé...
- 28a Gadié Founébé
- 28b Ogo
- 28c Tiguéré Siré
- 28* Galoyabé
- 29a Louguel Navel
- 29b Sintiou Garba
- 29c *Gaoudi*
- 29* Vassakodé

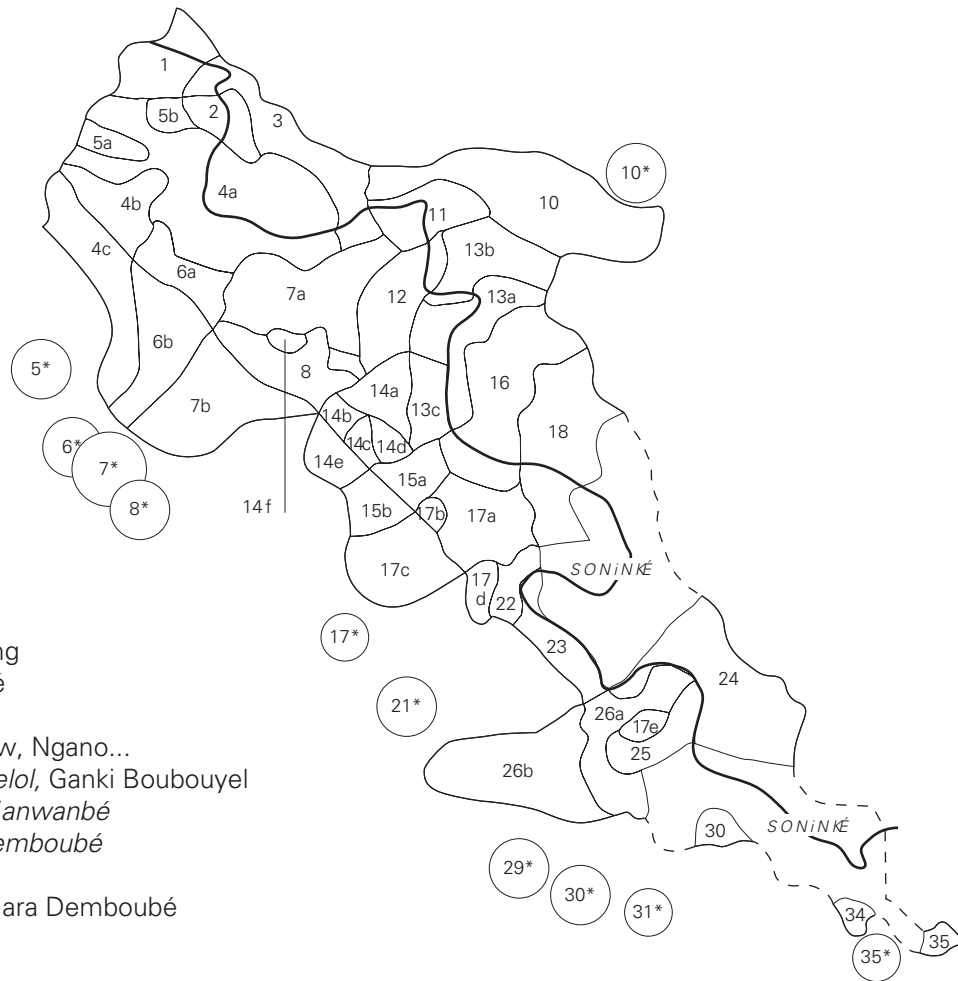


- 30a Tiengaye
- 30b *Barol Lévé nabé*
- 30c Diandiouli
- 30* Lévé Ngénar
- 31 Garli

Enclaves du Bosseya

- Bo 18 Gaoudal
- Bo 32d *Sahoum*

RÉPERTOIRE DES UNITÉS TERRITORIALES
DE LA PROVINCE DU *DAMGA*

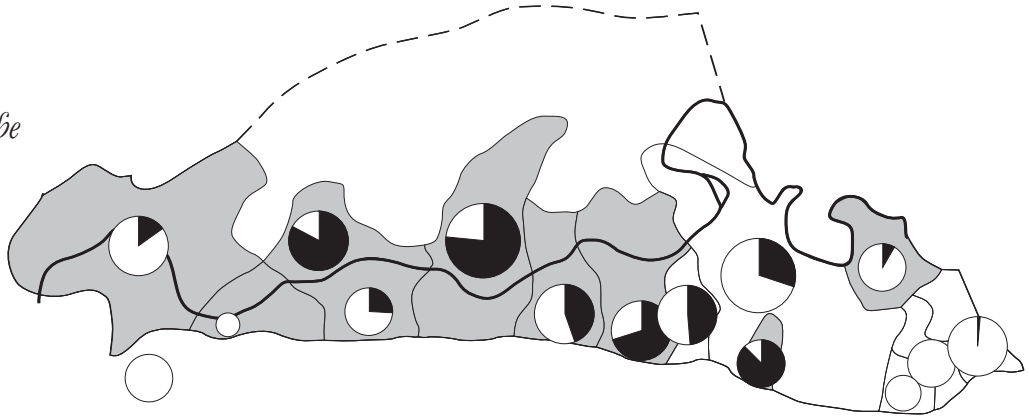


- 1 Tiempeng
- 2 Odobéré
- 3 Dolol
- 4a Tiali, Bow, Ngano...
- 4b Kanel *Celol*, Ganki Boubouyel
- 4c Kanel *Wanwanbé*
- 5a *Barol Demboubé*
- 5b *Hémoli*
- 5* Foumi-Hara Demboubé
- 6a *Tiamalal*
- 6b Soringo
- 6* Séno Palel
- 7a *Waléré-DénaI, Nimsali...*
- 7b Sintiou Bamambi
- 7* Vendou Nodi
- 8 Koyli Bouyal
- 8* Banadyi
- 10 Magama
- 10* Gourel Haéré, Mbarougou Haéré
- 11 Orndoldé
- 12 Bapalel
- 13a Gouriki Samba Diom
- 13b Gouriki Koliabé
- 13c Ganguel Soulé
- 14a *Samé, Goufa*
- 14b *Waléré Forbé*
- 14c *Toufndé Dyingué*
- 14d *Danevel*
- 14e Hamadi Ounaré
- 14f *Ourouyel*
- 15a *Gourdi, Diokoudé*
- 15b Vendou Bosseyabé
- 16 Padalal

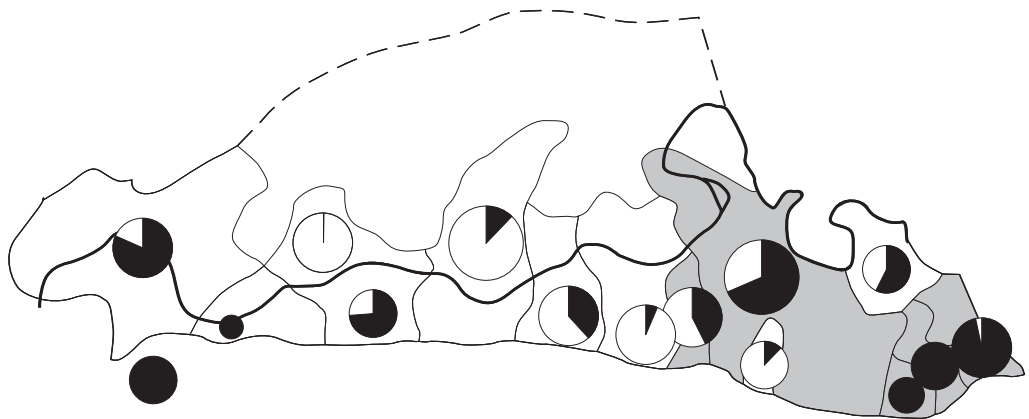
- 17a *Ounouko Guirdé, Verma...*
- 17b *Dyibé*
- 17c Orkadiéré
- 17d Gassambéri
- 17e *Darndé*
- 17* Valel
- 18 Wali
- 21* Sémé
- 22 Balel
- 23 Diéla
- 24 Sagné
- 25 Lobali
- 26a *Ari Léwa, Samaldou...*
- 26b Aouré
- 29* Diamoungel
- 30 *Demba Léla*
- 30* Dialoubé
- 31* Yérimalé
- 34 Tianaf
- 35 [sans nom]
- 35* Yassine

POPULATION DE LA PROVINCE DU DIMAR

Les Toorobbe



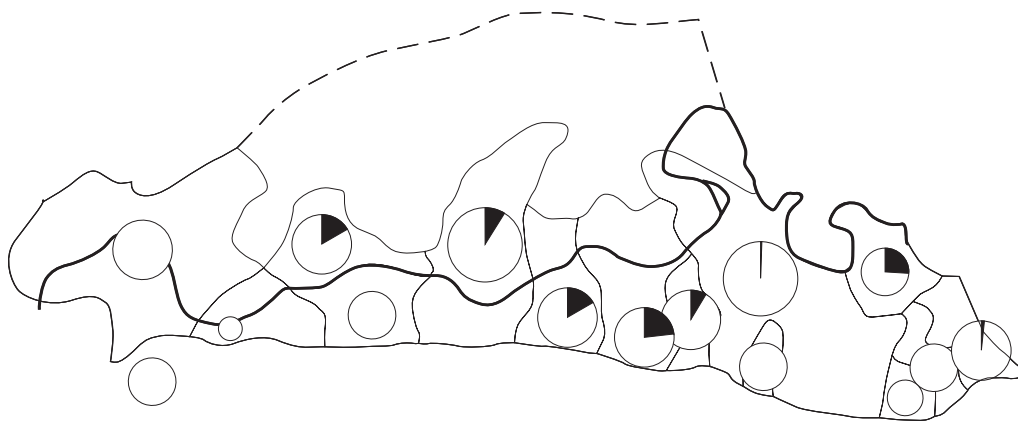
Les Fulbe



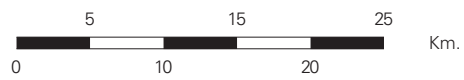
POPULATION DE LA PROVINCE DU DIMAR



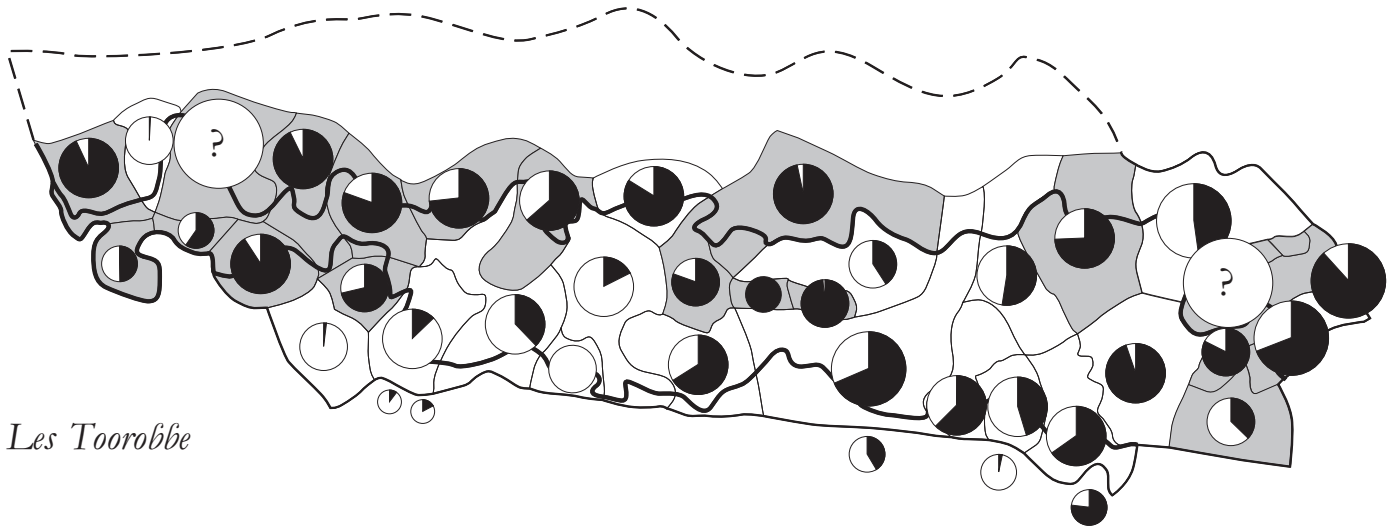
Les Sebbe



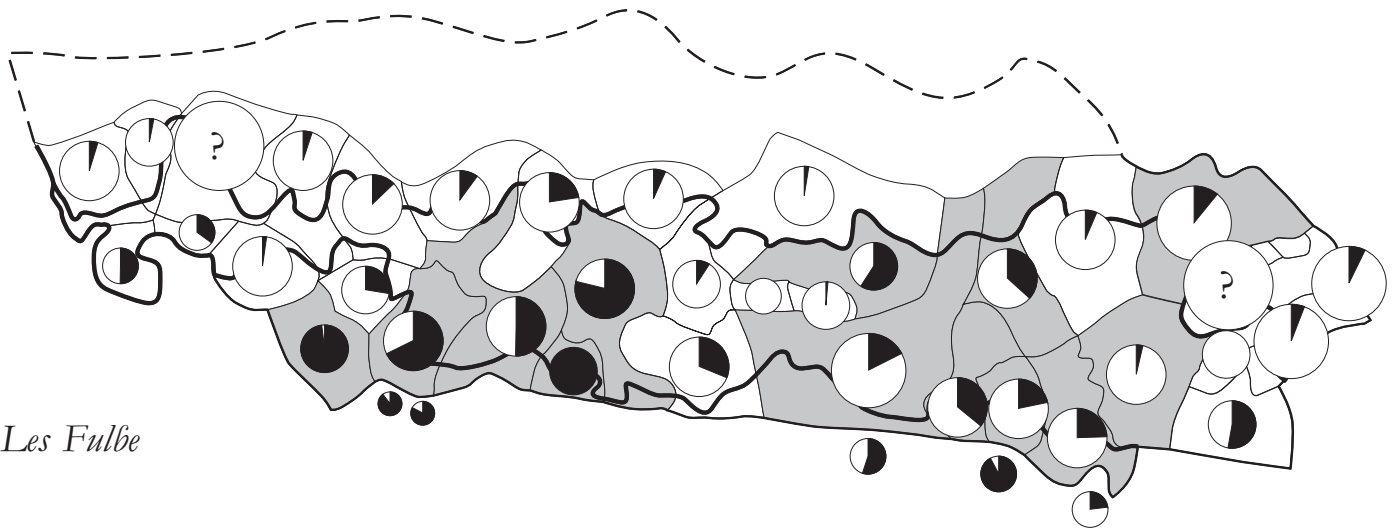
Les Subalbe



POPULATION DE LA PROVINCE DU TOORO



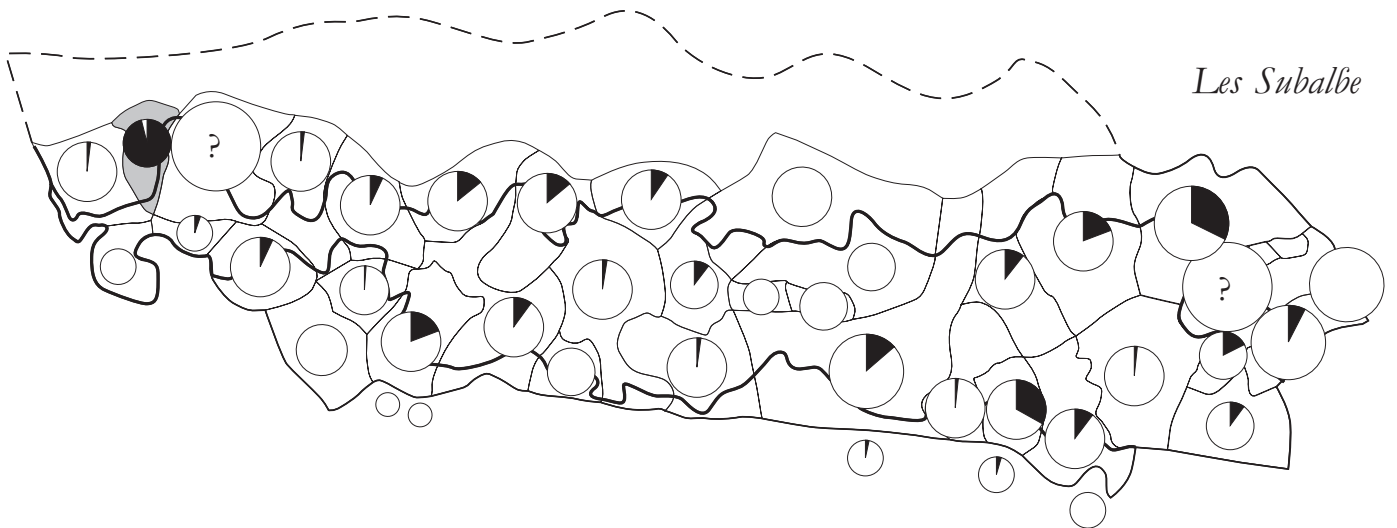
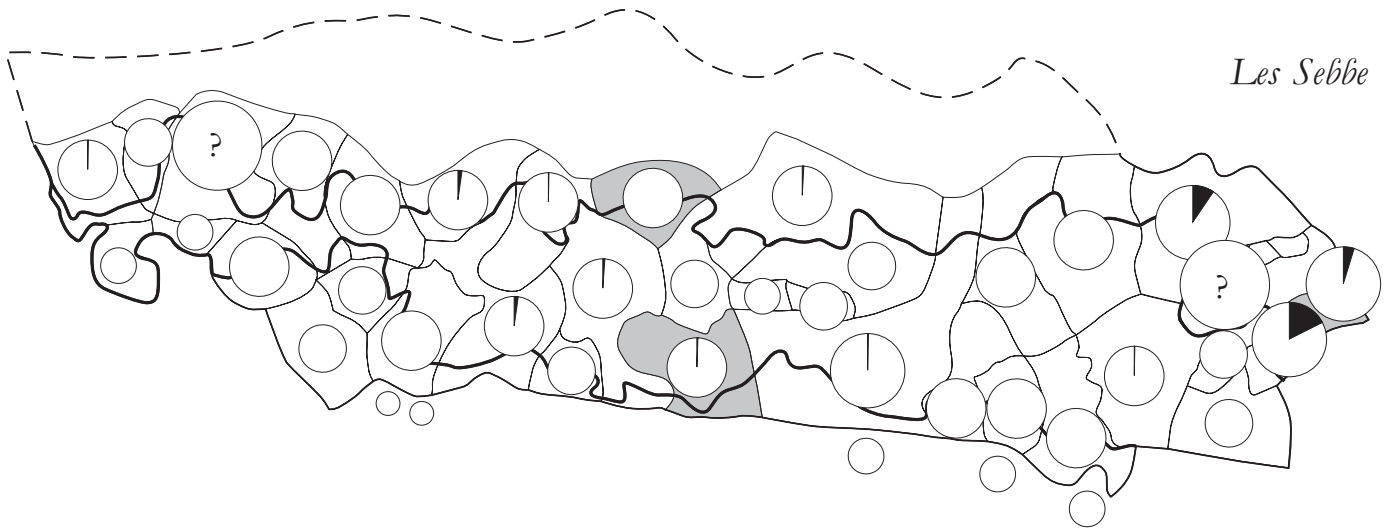
Les Toorobbe



Les Fulbe

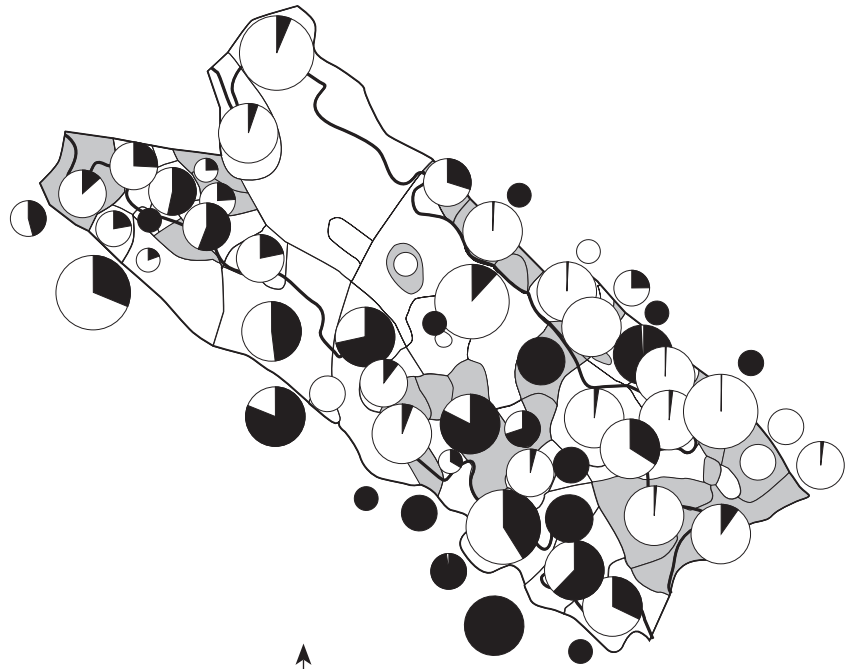


POPULATION DE LA PROVINCE DU TOORO

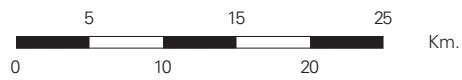


POPULATION DE LA PROVINCE DU LAAW

Les Toorobbe



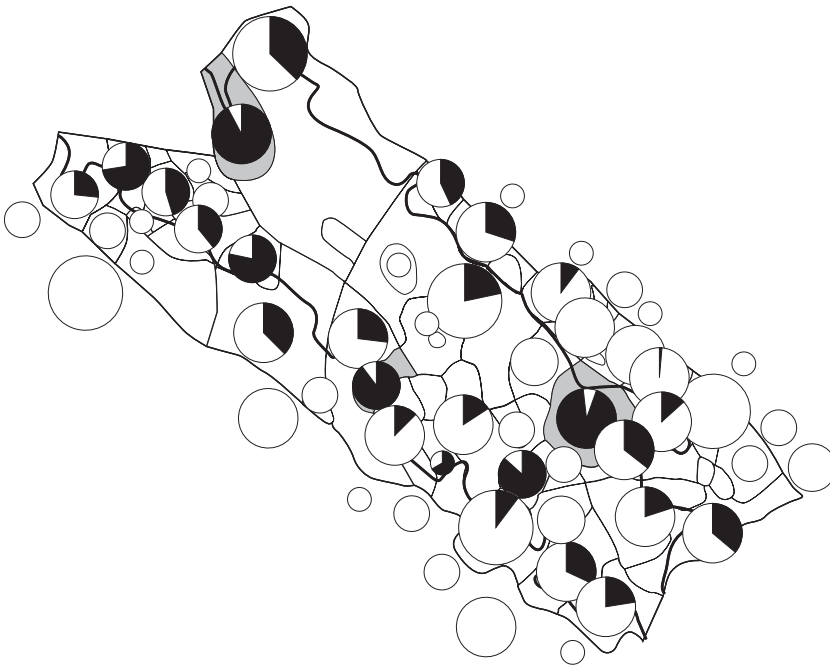
Les Fulbe



POPULATION DE LA PROVINCE DU LAAW



Les Sebbe

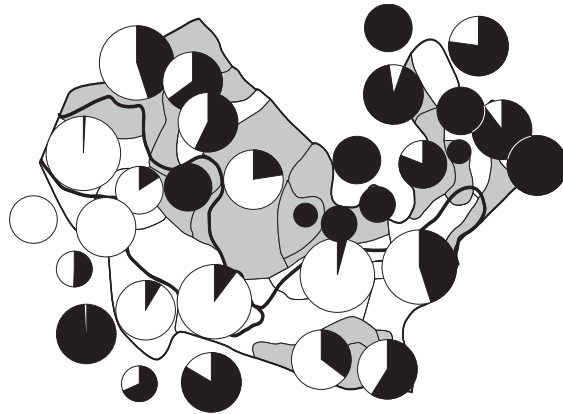


Les Subalbe

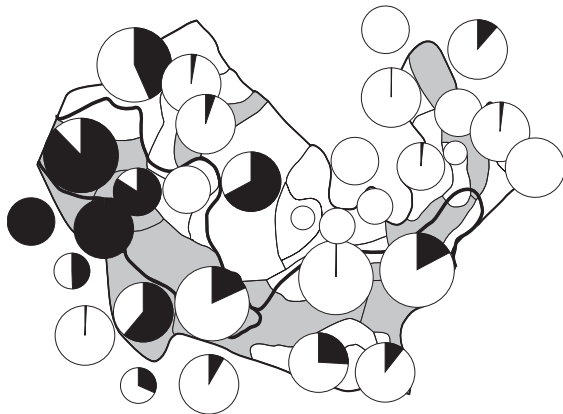


POPULATION DE LA PROVINCE DES YIRLAABE ET HEBBIYAABE

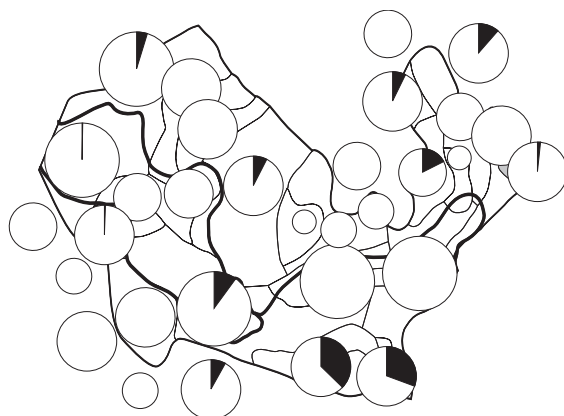
Les *Toorobbe*



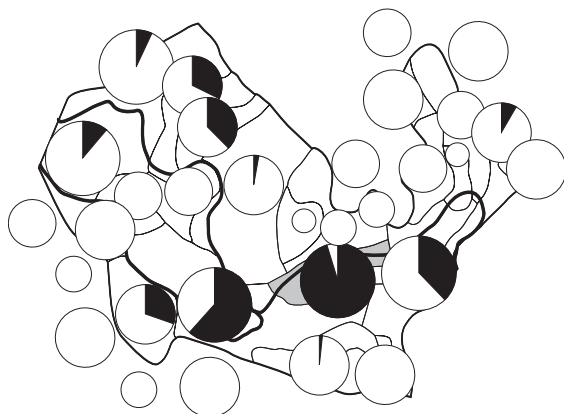
Les *Fulbe*



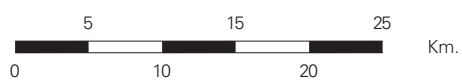
POPULATION DE LA PROVINCE DES YIRLAABE ET HEBBIYAABE



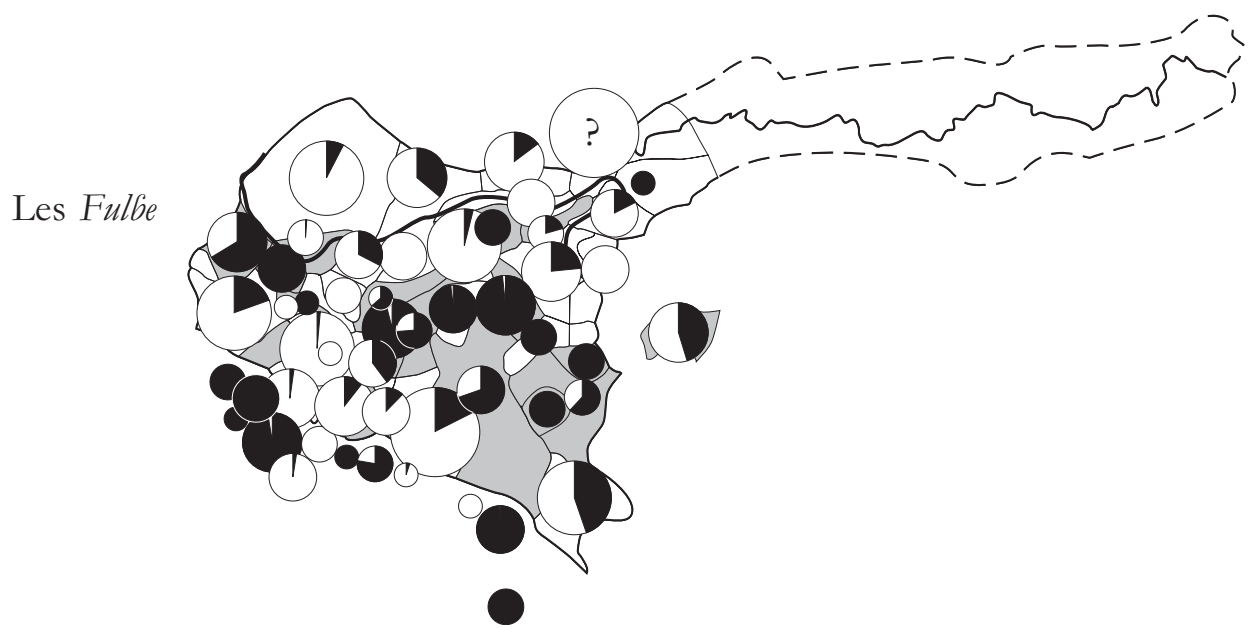
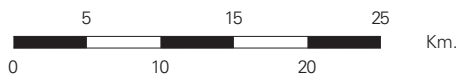
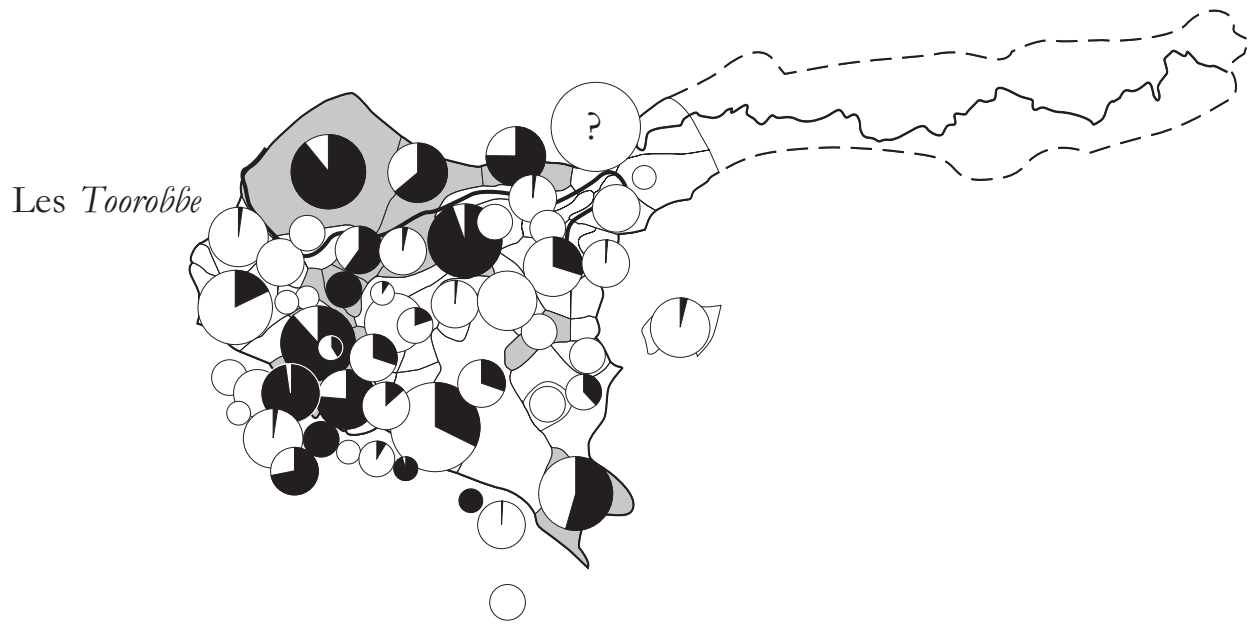
Les *Sebbe*



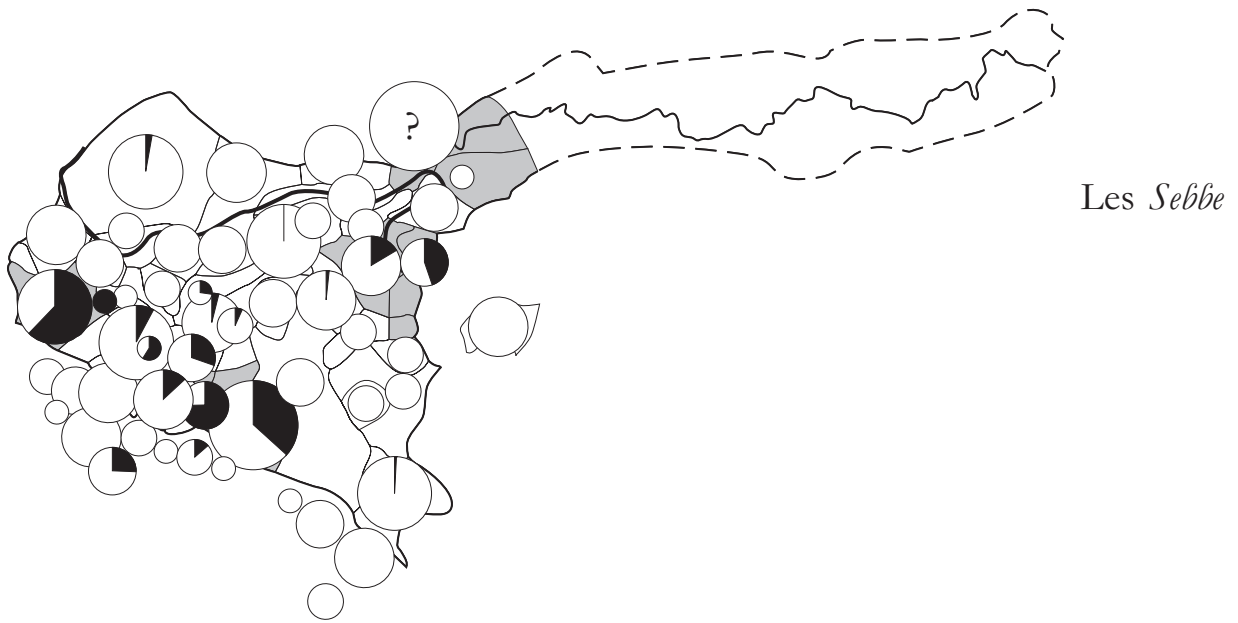
Les *Subalbe*



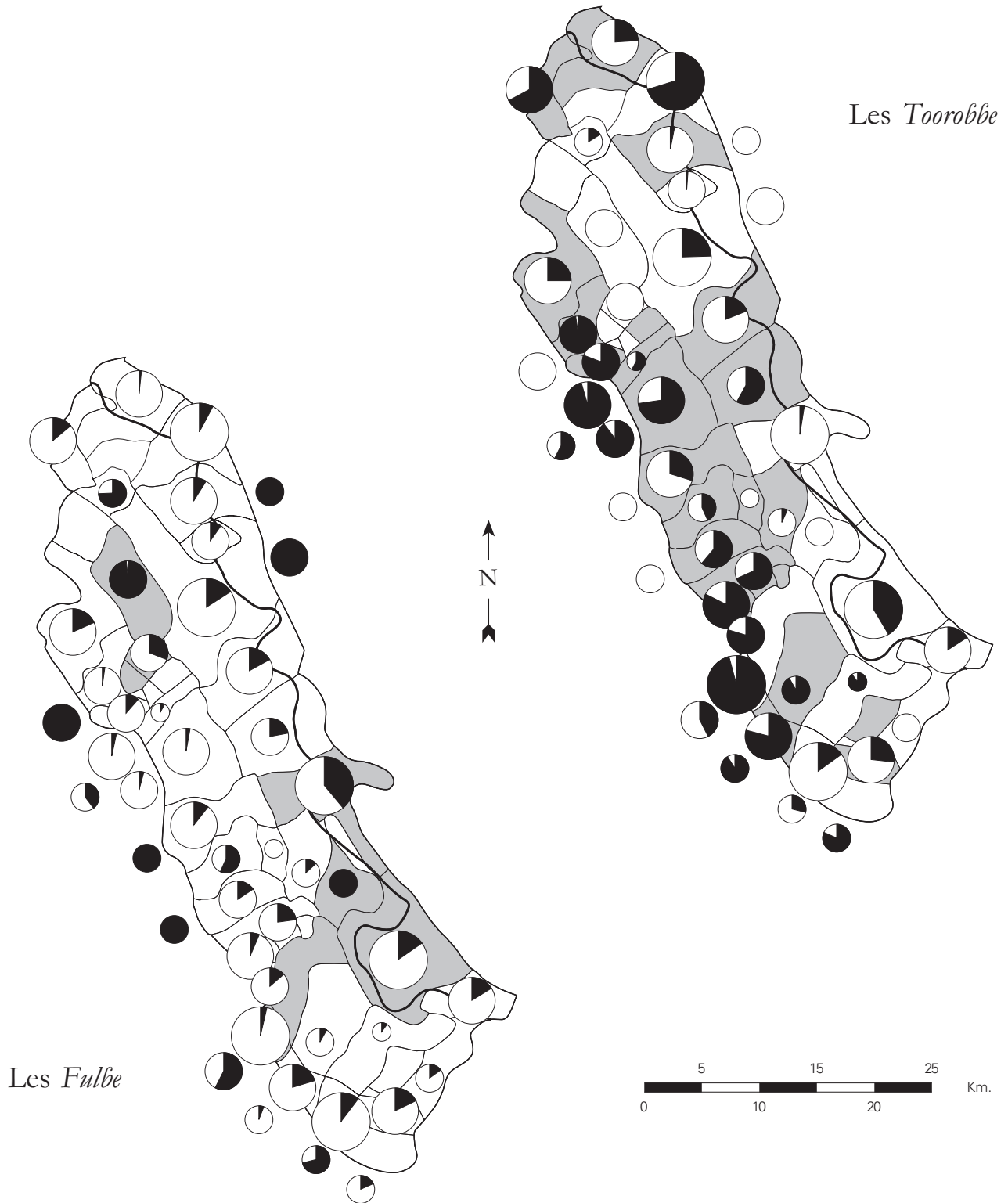
POPULATION DE LA PROVINCE DU BOOSEYA



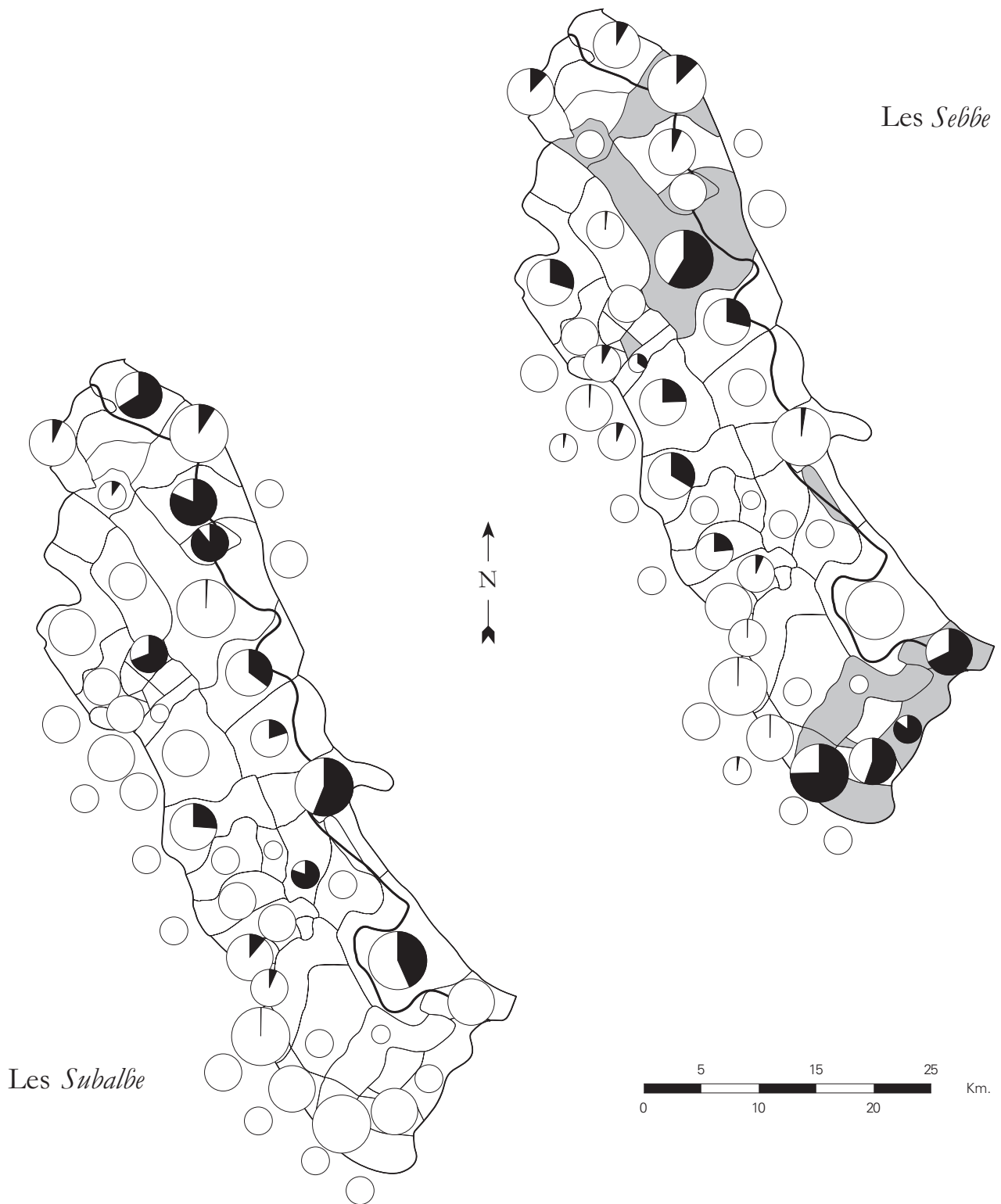
POPULATION DE LA PROVINCE DU BOOSEYA



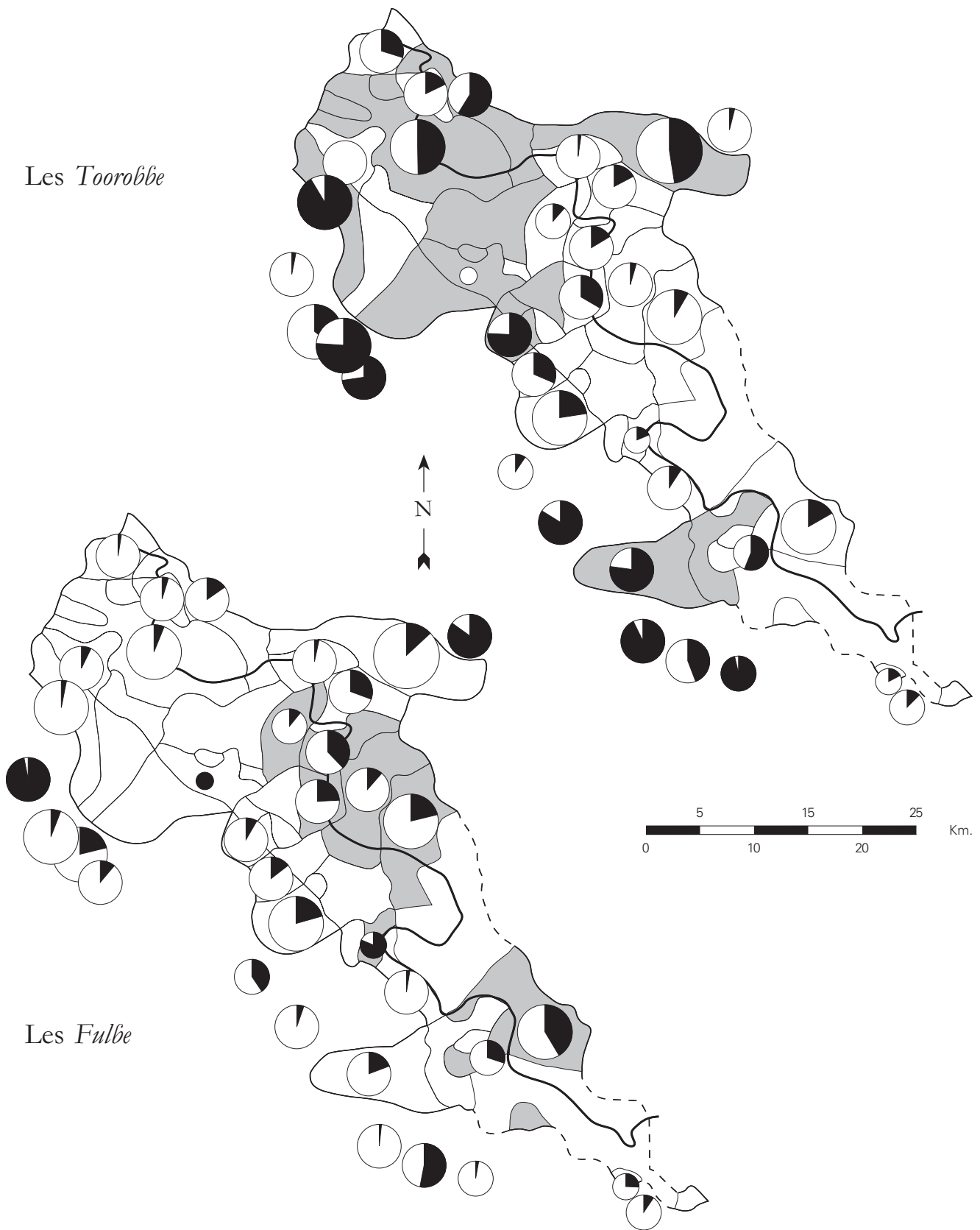
POPULATION DE LA PROVINCE DU NGENAAR



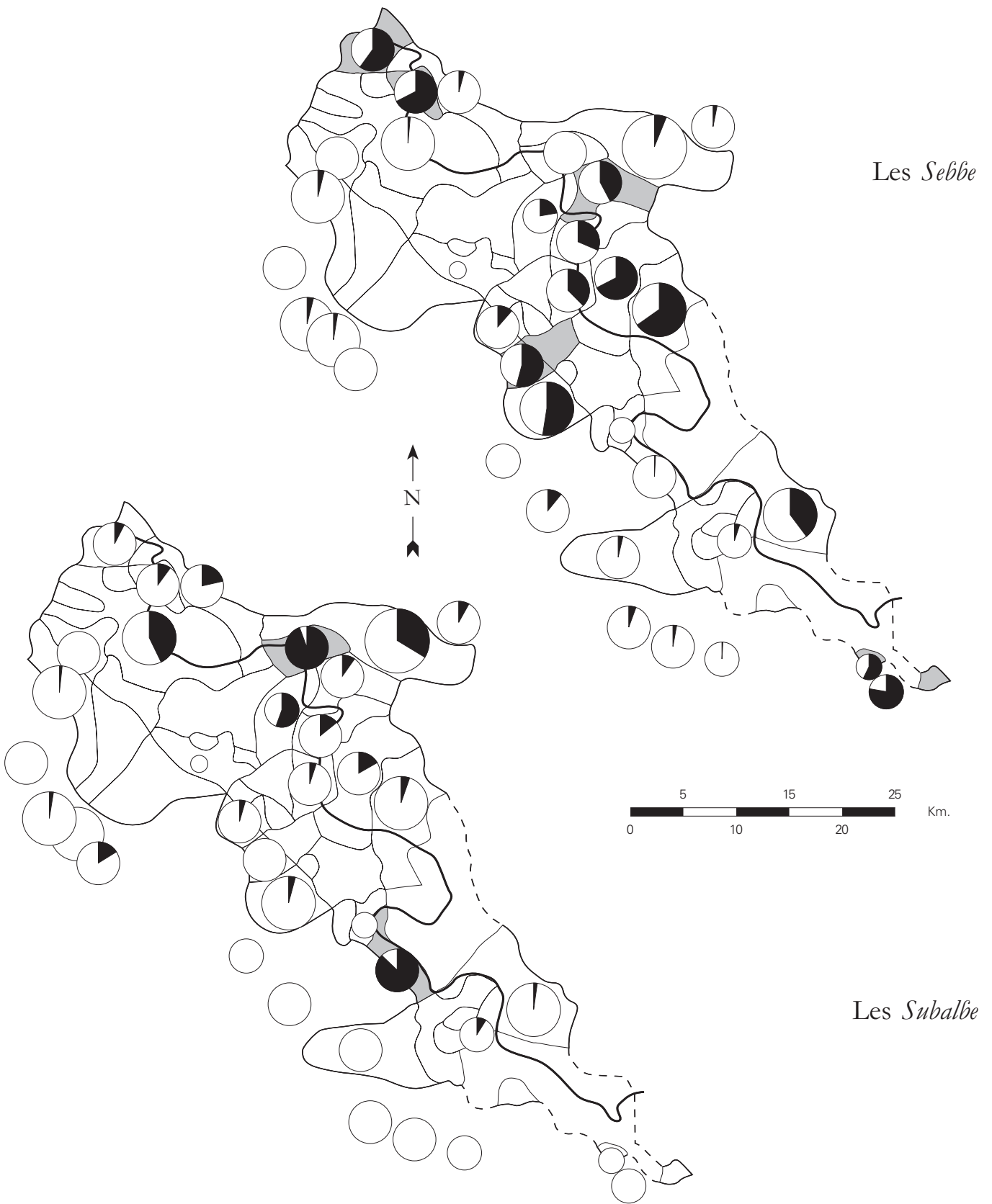
POPULATION DE LA PROVINCE DU NGENAAR



POPULATION DE LA PROVINCE DU *DAMGA*



POPULATION DE LA PROVINCE DU *DAMGA*



LEYDI	I H	I D	II H	II D	III H	III D	IV H	IV D	IND	TOT
TOO	53 23,56 %	12 5,33 %	15 6,67 %	5 2,22 %	8 3,56 %	1 0,44 %	2 0,89 %	2 0,89 %	3 1,33 %	101 44,89 %
PUL	25 11,11 %	24 10,67 %	14 6,22 %	5 2,22 %	0 0	1 0,44 %	4 1,78 %	0 0	3 1,33 %	76 33,78 %
CED	10 4,44 %	5 2,22 %	3 1,33 %	2 0,89 %	3 1,33 %	3 1,33 %	0 0	1 0,44	4 1,78 %	31 13,78 %
CUB	12 5,33 %	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	12 5,33 %
JAA	1 0,44 %	0 0	1 0,44	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	2 0,89 %
DIV	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	3 1,33 %	3 1,33 %
TOT	101 44,89 %	41 18,22 %	33 14,67 %	12 5,33 %	11 4,89 %	5 2,22 %	6 2,67 %	3 1,33 %	13 5,78 %	225 100 %

TYPOLOGIE DES UNITÉS TERRITORIALES (LEYDI)

LEYDI DU TYPE I, HARMONIQUES

CODE	LEYDI	Titre du <i>jom</i>	GROUPE	% <i>rimbe</i> .
DI 2	TIEKANE	<i>Elimaan Cekaan</i>	TOO	82,9
DI 5	FANAYE	<i>Elimaan Fanay</i>	TOO	77,0
DI 6	TIANGAYE	<i>Elimaan Cangay</i>	TOO	45,0
DI 7	DIALMAT	<i>Elimaan Dimar</i>	TOO	70,3
DI 9-10	KADIOGNE	<i>Ardo Wodaabe</i>	PUL	68,3
DI 11	PENDAO	<i>Elimaan Pendaw</i>	TOO	87,6
DI 13	OURO-DIÉRI	<i>Bootol Soowonaabe</i>	PUL	100,0
TO 1	DOUÉ	<i>Jom Barjal</i>	TOO	93,0
TO 3	NGAOLÉ	<i>Jagodín Ngawle</i>	CUB	96,0
TO 5	FONDÉ-AS	<i>Cerno Aas</i>	TOO	59,6
TO 6	GUIA	<i>Jaa Giya</i>	TOO	90,9
TO 7	DIATAR	<i>Elimaan Jatar</i>	TOO	92,9
TO 8	DIAWARA	<i>Elimaan Njamar</i>	TOO	71,3
TO 9	TAREDYI	<i>Ardo Dekole</i>	PUL	98,1
TO 10	MBANTOU	<i>Ardo Mbantu</i>	PUL	67,9
TO 11	DONAYE	<i>Elimaan Donay</i>	TOO	80,5
TO 12	MBOYO	<i>Elimaan Mboyo</i>	TOO	73,4
TO 13-14	GUÉDÉ	<i>Ardo Gede</i>	PUL	50,2
TO 15	DIAMA-ALWALI	<i>Alwaali Jamaa</i>	TOO	63,6
TO 16	LÉRABÉ	<i>Jom Leraabe</i>	PUL	100,0
TO 17	GAMADYI	<i>Jom Gamaaji</i>	PUL	78,9
TO 18	ALWAR	<i>Elimaan Halwaar</i>	TOO	80,6
TO 20	NGANE	<i>Elimaan Ngaan</i>	TOO	100,0
TO 22	KOPÉ	<i>Ardo Mangay</i>	PUL	59,3
HA 1	DARA	<i>Elfeki Dara</i>	TOO	74,5
HA 4	SARE NDONGU	<i>Elimaan Mboon</i>	TOO	47,8
HA 7	DEMET	<i>Elimaan Puri</i>	TOO	82,5
HA 8	DEMET	<i>Jagorga Demet</i>	TOO	82,5
LA 2	BOKI	<i>Teen Bokki</i>	CUB	92,3
LA 3	BODÉ	<i>Cerno Aas</i>	TOO	59,9
LA 4 d	MELEL	<i>Ardo Melelnaabe</i>	PUL	53,2
LA 4 g	DIDEL	<i>Ardo Didelnaabe</i>	PUL	100,0
LA 6	MAKADIAM	<i>Ardo Fresbe</i>	PUL	71,8
LA 7	ARAM	<i>Jaltaabe Aram</i>	CUB	89,6
LA 9 a	TOULDÉ-BOUSSOBÉ	<i>Elimaan Tulde</i>	TOO	69,1
LA 10 a	AÉRÉ-MBAR	<i>Jom Mbar</i>	TOO	88,9

CODE	LEYDI	Titre du jom	GROUPE	% rimbe.
LA 12	AÉRÉ-GOLÉRE	<i>Elimaan Golleere</i>	TOO	100,0
LA 13	MADINA-NDIAYBÉ	<i>Cerno Njaaabe</i>	TOO	81,2
LA 14 f	DEMBA-TYILO	<i>Ardo Yaalalbe</i>	PUL	70,0
LA 15	DOUNGUEL	<i>Teeny Dungal</i>	CUB	92,8
LA 16 c	DILOUDÉ-DIÉRI	<i>Jaagaraf Welingara</i>	CEB	86,6
LA 18	BABABÉ	<i>Elimaan Baabaabe</i>	TOO	99,6
LA 19	OURO-DIALAO	<i>Jaa Law</i>	TOO	100,0
LA 21	TIOUBALEL	<i>Ardo Bantu</i>	TOO	77,5
LA 22 a	MÉRI	<i>Ardo Meri</i>	PUL	62,1
LA 22 b	ASSOUM	<i>Jom Jugganaabe</i>	PUL	100,0
LA 22 c	FONDÉ-ALI	<i>Ardo Jaawbe</i>	PUL	100,0
LA 24	ABDALA	<i>Elimaan Amre</i>	TOO	51,6
YI 1	TYIKITÉ	<i>Ardo Ngiril</i>	PUL	87,9
YI 2	DIARANGUEL	<i>Elimaan Ndongo</i>	TOO	45,0
YI 5	NGARANE	<i>Jom Ngaraan</i>	PUL	84,2
YI 9	BAROBÉ	<i>Cerno Baroobe</i>	TOO	100,0
YI 11 a	MBAGNE	<i>Jasak Mbaany</i>	CUB	95,4
YI 12 a	MBAGNE	<i>Elimaan Mbagne</i>	TOO	100,0
YI 12 c	DOULGAL	<i>Elimaan Dungal</i>	TOO	100,0
HE 1	FERALA	<i>Elimaan Nyokul</i>	TOO	81,0
HE 2	MBAHE	<i>Elimaan Boggel</i>	TOO	92,3
HE 4	FOUNDOU	<i>Cerno Fonndu</i>	TOO	89,6
HE 6	DIABA-MAOUNDÉ	<i>Tapsiiru Boggel</i>	TOO	58,9
BO 1	NÉRE	<i>Elimaan Nere</i>	TOO	89,1
BO 2	BALADYI	<i>Ardo Balaaji</i>	PUL	66,4
BO 3	DIOGUEL	<i>Jom Jogel</i>	PUL	100,0
BO 4	TIASKI	<i>Farba caski</i>	CUB	98,9
BO 5 a	NDIAF.-BELTINDI	<i>Elimaan Ndiafaan</i>	TOO	60,1
BO 5 b	NDIAF.-SOROKOUM	<i>Farba</i>	CUB	96,7
BO 6 a	SINTIOU-BOUMAKA	<i>Elimaan Sincu</i>	TOO	63,9
BO 6 b	RINDIAO-BELIMODI	<i>Elimaan Rindian</i>	TOO	94,5
BO 7	BELINABÉ	<i>Elimaan Belinabé</i>	TOO	75,2
BO 8	GABABÉ-FOULBÉ	<i>Ardo Babaabe</i>	PUL	100,0
BO 9	GABABÉ-PÊCHEUR	<i>Jom Gabaabe</i>	CUB	97,9
BO 11	LOBOUDOU-DIAL	<i>Farba Lobudu</i>	CUB	82,6
BO 15	ORÉFONDÉ	<i>Bumuy H. Foonde</i>	CEB	62,3
BO 22	ANIAM-TIODAYE	<i>Elimaan Coday</i>	TOO	88,2
BO 33	KOBILO TOROBÉ	<i>Almaami</i>	TOO	54,4

CODE	LEYDI	Titre du <i>jom</i>	GROUPE	% <i>rimbe</i> .
NG 1	GAOL	<i>Elfekki Gaol</i>	TOO	67,3
NG 5	ALI-OURI	<i>Jaaltaabe</i>	CED	89,1
NG 8	OUDOUROU	<i>Ceerno Wuduru</i>	TOO	58,1
NG 10	TIGUÉRE-YÉNÉ	<i>Jom Tiggere</i>	PUL	100
NG 14 b	MTAKHNA	<i>Jaaltaabe</i>	CUB	69,3
NG 15	DOUMGA-RINDIAO	<i>Elimaan Rinjaw</i>	TOO	97,8
NG 19	NDOULOUMADYI	<i>Ceerno Ndulumaaji</i>	TOO	72,7
NG 22	NABADYI-MBAL	<i>Ardo Mbaal</i>	PUL	56,7
NG 23	SINTIOU-MOGO	<i>Elim. Sare Ndogu</i>	TOO	61,1
NG 24	BOYEN.-ROUMDE	<i>Ceerno Njoburu</i>	TOO	68,2
NG 25	BOYEN.-SINTIOU	<i>Elimaan Sincu</i>	TOO	82,6
NG 29 b	SINTIOU GARBA	<i>Jaandu</i>	CED	74,7
NG 31	GARLI	<i>Jom Garli</i>	CED	67,9
DA 1	TIEMPENG	<i>Jaagaraf Cempen</i>	CED	60
DA 2	ODOBÉRE	<i>Jaagaraf Odobere</i>	CED	67,5
DA 3	DOLOL	<i>Moodi Nalla</i>	TOO	59
DA 4 b	KANEL	<i>Ceerno Celol</i>	JAA	91,2
DA 10	MAGAMA	<i>Elimaan</i>	TOO	47,6
DA 11	ORNOLDÉ	<i>Jaltaabe Ormolde</i>	CUB	94,4
DA 13 a	GOURIKI-S. DIOM	<i>Jom Guriiki</i>	PUL	37,9
DA 13 b	GOURIKI-KOLIYABÉ		CED	42,3
DA 15 a-b	VENDOU-BOSS.	<i>Jom Veendu</i>	CED	54,3
DA 22	BALEL	<i>Ardo Soowonaabe</i>	PUL	81,5
DA 23	DIÉLA	<i>Jaltaabe Jeela</i>	CUB	78,4
DA 24	SAGNÉ	<i>Satigi Sanye</i>	PUL	41,4
DA 26 a-b	ARI-LEWA, AOURÉ	<i>Ceerno Fresbe</i>	TOO	77,2
DA 34	TIANAF	<i>Jom Caanaf</i>	CED	57,1

LEYDI DE TYPE I, DYSHARMONIQUES

CODE	LEYDI	Titre du <i>jom</i>	GRUPE	répartition de la population	
DI 1	GANI	<i>Elimaan Gani</i>	TOO	81,8 PUL	15,1 TOO
DI 8	TYILÉ BOUBAKAR	<i>Jom Bawtungol</i>	PUL	48,6 TOO	49,9 PUL
TO 2	DADO	<i>Elfekeki Dado</i>	TOO	50,3 PUL	49,7 TOO
TO 23	TOULDE-GALÉ	<i>Ardo Edi</i>	PUL	58,6 TOO	17,5 PUL
TO 24	MARDA	<i>Jom Ndongo</i>	PUL	62,5 TOO	35,8 PUL
TO 25	MARDA (NGENDI)	<i>Jagorga Ngendi</i>	PUL	45,3 TOO	21,8 PUL
TO 26	MARDA (PATE GALO)	<i>Jom Silbe</i>	PUL	52,6 TOO	36,8 PUL
TO 27	TIOWI	<i>Ardo Coovi</i>	PUL	65,3 TOO	24,4 PUL
HA 2	DYINTIOU-DIOM	<i>Jom Cinde</i>	PUL	94,7 TOO	3,5 PUL
HA 9	BANDIÉ	<i>Elimaan Banje</i>	TOO	52,7 PUL	37,2 TOO
HA 10	TIENEL	<i>Kam. Hartallanaabe</i>	GED	69,3 TOO	17,4 CED
LA 4 e	OUDOU	<i>Ardo Udunaabe</i>	PUL	72,5 CUB	25,8 PUL
LA 5 b	DIAYGA	<i>Ardo Jayganaabe</i>	PUL	78,2 CUB	21,8 PUL
LA 8	BOLOL-DOGO	<i>Jom Mbakkeen</i>	TOO	43,0 CUB	29,2 PUL
LA 11 a	KASKAS	<i>Kamalinkeu Giingol</i>	PUL	66,7 TOO	21,6 CUB
LA 14 a	GOLÉRE	<i>Kamalinkeu Golteere</i>	PUL	44,7 TOO	41,0 PUL
LA 14 b	NDIAKA	<i>Jom Jakka</i>	PUL	86,7 CUB	9,0 TOO
LA 14 c	DARDE	<i>Ardo Darnde</i>	PUL	66,7 CUB	33,3 PUL
LA 14 e	BARANGOL	<i>Elimaan Barengol</i>	TOO	82,5 PUL	15,7 CUB
LA 17	BITO	<i>Ardo Janel</i>	PUL	35,5 CUB	34,0 PUL
LA 23	MBOUMBA	<i>Jom Mbumba</i>	PUL	42,5 TOO	32,1 PUL
YI 4	SORIMALE	<i>Satigi Jaawbe Dindi</i>	PUL	57,3 TOO	37,4 CUB
YI 13	MBOLO-BIRANE	<i>Elimaan Mbolo</i>	TOO	37,2 CED	35,4 TOO
					27,2 TOO
					11,7 PUL
					4,3 PUL
					1,7 TOO
					22,6 CUB

CODE	LEYDI	Titre du <i>jom</i>	GROUPE	répartition de la population		
HE 5	OULOUM-ATAR	<i>Jaagaraf Atar</i>	CED	98,7	TOO	1,3 CED
BO 12	DIAL	<i>Ardo Jaambe Jal</i>	PUL	79,5	CUB	20,5 PUL
BO 13	DIONGTO	<i>Jaagaraf Jonto</i>	CED	30,7	CUB	29,8 TOO
BO 14	SINTIOU-DIOMDIOR	<i>Jaagaraf Sincu</i>	CED	53,9	CUB	44,8 CED
BO 25	ANIAM-GODO	<i>Ceerno Mboltony</i>	TOO	39,6	PUL	30,3 CED
NG 2	GUIRAYE	<i>Elimaan Giray</i>	TOO	66,0	CUB	24,0 TOO
NG 3	DIOVOL	<i>Farba Jonol</i>	CED	70,3	TOO	12,5 CED
NG 4	DONDOU	<i>Ceerno Simol</i>	TOO	81,4	CUB	8,9 PUL
NG 7	SADEL	<i>Ceerno Sadel</i>	TOO	35,3	CUB	28,7 CED
NG 9	KOUNDEL	<i>Jom Kundel</i>	PUL	56,1	PUL	38,9 PUL
NG 11	MATAM	<i>Jom Matam</i>	PUL	43,3	CUB	41,3 TOO
NG 12	BOKI-DIAVÉ	<i>Elimaan Neega</i>	TOO	31,8	CED	26,8 TOO
NG 21 a-b	ANABADYI-SIWOL	<i>Ceerno Simol</i>	TOO	33,6	CED	29,6 TOO
DA 12	BAPALEL	<i>Satigi Bappalel</i>	PUL	55,5	CUB	22,3 CED
DA 13 c	GANGUEL	<i>Jom Gangel</i>	PUL	38,6	CED	33,4 TOO
DA 16	PADALAL	<i>Satigi Padalal</i>	PUL	67,5	CED	16,6 CUB
DA 18	WALI	<i>Satigi Waali</i>	PUL	65,2	CED	21,2 PUL
DA 25	LOBALI	<i>Ardo Jalbe</i>	PUL	56,0	TOO	30,1 PUL
						11,5 TOO
						10,7 PUL
						24,2 PUL
						11,5 PUL
						6,7 CED
						19,0 TOO
						15,4 PUL
						3,0 TOO

LEYDI DU TYPE II, HARMONIQUES

CODE	LEYDI	Titre du <i>jom</i>	GROUPE	LIEU DE RÉSIDENCE	
HA 3	DIALKODYÉ SASSEL	<i>Cerno Bismor</i>	TOO []	SINTOU-DANGDE	[HA 2] 97,2
HA 6	b KOLANGAL SAE	<i>Elimaan Dubange</i>	TOO []	TOULDÉ-DOUBANGUÉ	[HA 6 a] 88,3
LA 4	b LÉVÉ-ELIMANE	<i>Elimaan Nibbe</i>	TOO 46,7	AÉRÉ-LAO	[LA 4*] 85,9
LA 4	i	<i>Ardo Weanakoobe</i>	PUL 55,9	AÉRÉ-LAO	[LA 4*] 9,6
LA 5	a WANDÉ	<i>Satigi Japtoobe</i>	PUL 48,0	DOUMGA	[LA 5*] 5,3
LA 9	b SOUPÉTÉRÉ	<i>Elimaan Busoobe</i>	TOO []	TOULDÉ BOUSSOBÉ	[LA 9 a] 91,4
LA 10	b PERLE, LÉO DIÉRI	<i>Elimaan Sawetay</i>	TOO []	AÉRÉ-MBAR	[LA 10 a] 89,8
LA 11	b FAR-FAR	<i>Mawdo Gollernaabe</i>	TOO []	KASKAS	[LA 11 a] 90,4
LA 11	d TOULDÉ-TYILA	<i>Ardo Siranaabe</i>	PUL 100,0	DILOUDÉ-DIABÉ	[LA 16 e] 1,9
LA 14	d TIÉL-SELOL	<i>Elimaan Busoobe</i>	TOO []	GOLÉRÉ-BOUSSOBÉ	[LA 14 a] 58,9
LA 20	GADATA, YILLA	<i>Cerno Wannanbe</i>	TOO []	WANE-WANE	[LA 23] 100,0
YI 3	TYILA	<i>Elimaan Pète</i>	TOO 65,1	PÉTÉ	[YI 7*] 99,0
YI 6	TYIFI	<i>Jom Jallube</i>	PUL 99,4	BOKÉ-DIALLOUBÉ	[YI 6*] 50,0
YI 7	NGOUYE	<i>Jom Luge</i>	PUL 61,2	LOUGUÉ-FOULBÉ	[YI 7*] 100,0
YI 12	b DIOGNE, M. MBAGNE	<i>Elimaan Joog</i>	TOO 100,0	MBAGNE	[YI 11 a] 2,8
HE 3	b LOUGUÉRÉ NADEL	<i>Elimaan Arlam</i>	TOO 100,0	BAGOUDINE	[HE 3*] 75,5
BO 16	BÉLA-ORÉFONDÉ	<i>Laamdo Hojo</i>	PUL 100,0	HODIO	[BO 16*] 100,0
BO 17	SAGNÉ	<i>Laamdo Bungu</i>	PUL 98,3	ASNDE BALA	[BO 17*] 100,0
BO 19	LOUBORÉDOU	<i>Jom Jalanyol</i>	PUL []	ANIAM-OURO MOLO	[BO 19*] 97,5
BO 21	BARI LIDOUBÉ	<i>Elimaan</i>	TOO 100,0	ANIAM-LIDOUBÉ	[BO 20] 100,0
BO 26	BÉLEL YÉRONABÉ	<i>Ardo Yeronabe</i>	PUL 96,0	ANIAM-YERONABÉ	[BO 26*] 100,0
BO 27	KARDADEL	<i>Ardo Jallube</i>	PUL 73,8	ANIAM-TOULEL TIALÉ	[BO 27*] 77,7
BO 31	a TIABRAGAL	<i>Ardo Joopbe</i>	PUL 69,7	GOUDOUDÉ-NDOUETBÉ	[BO 31*] ?

BO 31	b	BAROL-DOUÉTÉBÉ	<i>Ardó Ndumeebe</i>	PUL	98,2	GOUDOUDÉ-NDOUÉTBÉ	[BO 31*]	?
BO 32	a	OUMAYBÉ	<i>Ardó Umaybe</i>	PUL	62,0	KOBILLO	[BO 32*]	99,1
NG 20		MOUYOUL	<i>Cerno Kolcel</i>	TOO	57,7	SÉDO-ABAS	[NG 20*]	81,9
NG 30	b	BAROL LÉVÉNABÉ	<i>Jom Janjuuli</i>	CED	[]	DIANDIOULI	[NG 30 C]	60,7
DA 6	a	TIAMALAL	<i>Cerno Raaflembe</i>	JAA	[]	SÉNO-PALEL	[DA 6*]	90,0
DA 14	a	SAMÉ	<i>Cerno Dem</i>	TOO	[]	HAMADI-OUNARÉ	[DA 14 e]	75,9
DA 14	c	TOUFNDE-DYINGUÉ	<i>Cerno Jinge</i>	TOO	[]	HAMADI-OUNARÉ	[DA 14 e]	75,9
DA 30		DEMBA-LÉLA	<i>Ardó Kaavel</i>	PUL	[]	DIALLOUBÉ	[DA 30*]	67,2
DA 35		(SANS NOM)	<i>Jom Yassin</i>	CED	[]	YASSINE	[DA 35*]	77,9

LEYDI DU TYPE II, DYSHARMONIQUES

CODE	LEYDI	Titre du <i>jom</i>	GROUPE	LIEU DE RÉSIDENCE	Répartition de la population	
LA 4	c	<i>Ardó Domanaabe</i>	PUL []	AÉRÉ LAO	[LA 4*]	85,8 TOO 8,3 PUL
LA 11	c	<i>Elimaan Caambe</i>	TOO o	KASKAS	[LA 11 a]	90,4 TOO
LA 16	b	<i>Jaagaraf Colmen</i>	CED o	DILOUDÉ-DIABÉ	[LA 16 d]	?
YI 8		<i>Ardó Galoya</i>	PUL 18,0	GALOYA FULBÉ	[YI 8*]	?
YI 10		<i>Elimaan Pete (Lih)</i>	TOO 22,6	GALOYA TOROBE	[YI 8*]	77,7 TOO
YI 11	b	<i>Jom Sobal</i>	PUL []	MBAGNE	[YI 11 a]	96,9 CUB 2,8 TOO 0,3 PUL
HE 3a/7		<i>Satigi Dekele</i>	PUL 14,5	DIABA-DEKLE	[HE 6]	86,1 TOO 8,4 PUL
BO23		<i>Elimaan</i>	TOO 41,2	ANIAM-OURO SIRÉ	[BO 23*]	72,0 TOO
BO28/29		<i>Salli</i>	PUL 12,1	ANIAM-BALLANABÉ	[BO 28*]	94,9 TOO 5,1 PUL
BO30	b	<i>Elimaan Duga</i>	TOO o	TILOGNE	[BO 30 a]	40,4 CED 35,0 TOO
NG 6	b	<i>Jaagaraf Ngjilony</i>	CED o	NGUIDIOGNE	[NG 6 a]	59,0 CED
DA 8		<i>Cerno Fayfayo</i>	TOO o	BANADYI	[DA 8*]	80,6 TOO

LEYDI DU TYPE III, HARMONIQUES

CODE	LEYDI	Titre du <i>jom</i>	GROUPE	RÉSIDENCE	CODE
TO 19 a	NDIOUM	<i>Farba Njum</i>	TOO 74,6	NDIOUM	[TO 19 a]
TO 19 b	LOBODOU IBRAHIMA LY				
TO 21 a	TIÉLAO	<i>Jawater Ceelan</i>	TOO 97,3	TIÉLAO	[TO 21 a]
TO 21 b	TIÉLAO OLOL OLOGA				
BO 24 a	ANIAM-SIWOL	<i>Ceerno Siwol</i>	TOO 76,4	ANIAM-SIWOL	[BO 24 a]
BO 24 b	TIÉNEL ORÉFONDÉ				
BO 30 a	TILOGNE	<i>Jaagaraf Badel</i>	CED 36,5	TILOGNE	[BO 30 a]
BO 30 c	BAROL GUÉRLEL				
NG 6 a	NGUIDIOGNE LODIO	<i>Jaagaraf Lojo</i> ou <i>Jaagaraf Velingara</i>	CED 59,0	NGUIDIOGNE	[NG 6 a]
NG 6 c	FALO BOGUEL				
NG 16 a	DOUMGA OURO TIERNO	<i>Elimaan Dunga</i>	TOO 80,8	DOUMGA OURO TIERNO	[NG 16 a]
NG 16 b	BARI OURO TIERNO				
NG 26 a	TIAMBÉ	<i>Elimaan Caambe</i>	TOO 79,6	TIAMBÉ	[NG 26 a]
NG 26 b	BAROL TIAMBÉ				
NG 28 a	GADIÉ FOUNÉBÉ	<i>Ceerno Funebe</i>	TOO 72,0	OGO	[NG 28 b]
NG 28 b	OGO				
NG 28 c	TIGUÈRÉ SIRÉ	<i>Jom Janjuuli</i>	CED 59,1	DIANDIOULI	[NG 30 a]
NG 30 a	TIENGAYE				
NG 30 c	DIANDIOULI				
DA 4 a	TIALI	<i>Ceerno Wannambe</i>	TOO 71,0	KANEL	[DA 4 c]
DA 4 c	KANEL				
DA 7 a	WALÉRÉ DÉNAL	<i>Ceerno Ngappugu</i>	TOO 76,2	SINTIOU BAMAMBI	[DA 7 b]
DA 7 b	SINTIOU BAMAMBI				

LEYDI DU TYPE III, DYSHARMONIQUES.

CODE	LEYDI	Titre du <i>jom</i>	GROUPE	RÉSIDENCE	CODE	répartition de la population					
LA 1 a	WALALDE	<i>Farba Walalde</i>	CED	WALALDE	[LA 1 a]	42,3	TOO	36,5	CUB	14,4	CED
LA 1 c	DIÉDIANE										
LA 16 d	DILOUDÉ-DIABÉ	<i>Jaagaraf Gambi</i>	CED	DILOUDÉ-DIABÉ	[LA 16 d]	83,9	TOO	13,2	CUB	1,1	CED
LA 16 e	MABA										
BO 20 a	ANIAM-GOLI	<i>Jaagaraf</i>	CED	ANIAM-GOLI	[BO 20 a]	97,0	TOO	2,3	PUL	0,7	CED
BO 20 b	LADÉ SINTIOU										
NG 27 a	GADYÉ WENDOU	<i>Elimaan Wuro Sogi</i>	PUL	OUROSSOGUI	[NG 27 b]	95,7	TOO	3,7	PUL		
NG 27 b	OUROSSOGUI										
DA 6 b	SORINGO POULAR	<i>Elimaan Lena</i>	TOO	ORKADIÉRÉ	[DA 17 c]	63,9	CED	23,3	TOO		
DA 17 a	OUNOUKO GUIRDÉ										
DA 17 c	ORKADIÉRÉ										

LEYDI DU TYPE IV, HARMONIQUES.

CODE	LEYDI	Titre du <i>jom</i>	GROUPE	RÉSIDENCE	CODE	population
DI 14 a	DIOFNDE DIÉLI	<i>Jom Ngendar</i>	PUL	VINDÉ SIRÉ	FERLO	?
DI 14 b	OURO GAODI					
LA 4 a	HARILDÉ	<i>Jom Haayre</i>	TOO	AÉRÉ-LAO	[LA 4*]	85,9 TOO
LA 4 h	DIDEL AÉRÉ					
BO 18 a	LOUGUÉ, TOULAL	<i>Jom Njakéir</i>	PUL	NDIAKIR	[BO 18*]	100,0 PUL
BO 18 b	GAOUDAL					
BO 32 b	DIOMBI	<i>Jom Jarde</i>	PUL	KOBILLO	[BO 32*]	75,2 PUL
BO 32 c	GUERLEL					
BO 32 d	SAHOUM					
NG 14 a	VEYKO					
NG 14 c	GUIRDYI	<i>Ardo Kaavel</i>	PUL	KAWEL DIALLOUBÉ	[NG 14*]	100,0 PUL
DA 14 b	WALÉRÉ	<i>Cerno W'ooçi</i>	TOO	HAMADI OUNARÉ	[DA 14 e]	75,9 TOO
DA 14 f	OUROUYEL					
CODE	LEYDI	Titre du <i>jom</i>	GROUPE	RÉSIDENCE	CODE	population
NG 29 a	LOGUEL NAVEL	<i>Jaandu</i>	CED	SINTIOU-GARBA	[NG 29 b]	85,2 CED
NG 29 c	TOKOMADYI					
DA 5 a	HÉMOLI	<i>Elim. Fumi Haara</i>	TOO	FOUMI-HARA	[DA 5*]	94,8 PUL
DA 5 b	BAROL DEMBOUBÉ					
DA 17 b	DYIBÉ	<i>Elimaan Lena</i>	TOO	ORKADIÉRÉ	[DA 17 c]	52,6 CED
DA 17 e	DARNDÉ					

LEYDI DU TYPE IV, DYSHARMONIQUES.

COMMENTAIRE

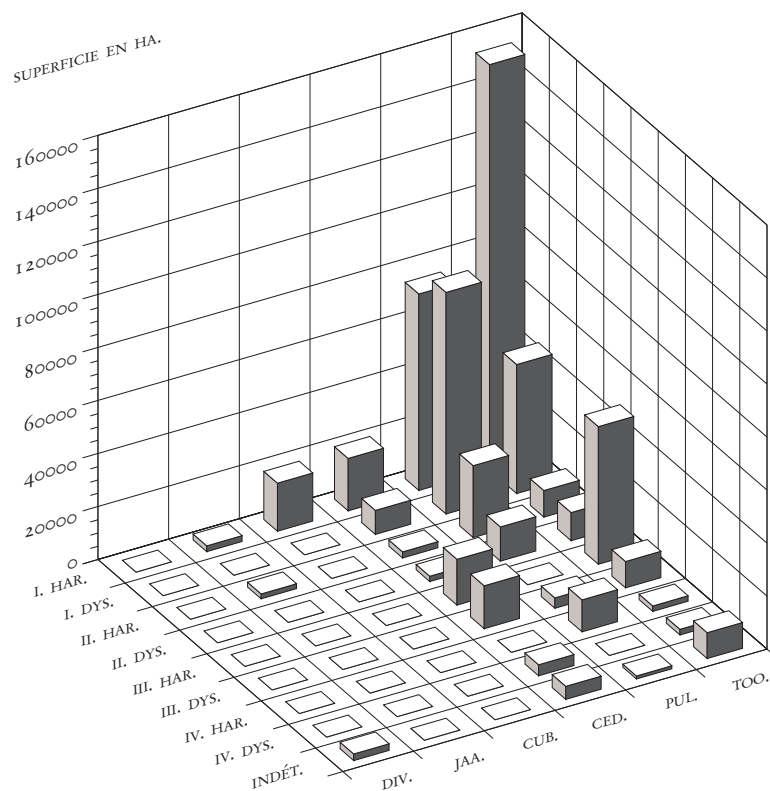
Cette typologie présente bien évidemment une part d'arbitraire mais il faut lui reconnaître deux mérites : en premier lieu celui de s'appliquer de manière satisfaisante à 95 % des cas — soit environ 97 % de la surface du territoire ; en second lieu celui de permettre d'évaluer l'importance du *status* dans l'attribution d'un rôle politique prééminent. L'importance des territoires gérés par un *jom* issu de la catégorie numériquement dominante (67,1 %) autorise à penser qu'il doit sa position à un rapport de force favorable et non à son *status*.

		Résidence du <i>jom leydi</i>	
		Sur le <i>leydi</i>	À l'extérieur
Morphologie du territoire	D'un seul tenant	142 <i>leydi</i> (63,1 %)	45 <i>leydi</i> (20,0 %)
		408 438 ha. (66,6 %)	66 502 ha. (10,9 %)
	Disjoint	16 <i>leydi</i> (7,1 %)	9 <i>leydi</i> (4,0 %)
		99 241 ha. (16,2 %)	20 408 ha. (3,3 %)

IMPORTANCE RELATIVE DES DIFFÉRENTS TYPES DE TERRITOIRES

Les deux groupes qui détiennent le plus souvent le titre de *jom leydi* sont les *toorobbe* et les *fulbe*. Ils contrôlent ainsi près de 80 % des *leydi*, 86 % des terres de *waalo* soit un peu plus de 5 100 000 hectares. Les *toorobbe* et les *fulbe* sont des *laamotoobe* par excellence. Le terme de *laamotoobe*, participe inaccompli de / laam- /, dérive d'une racine verbo-nominale très productive — et très stable dans l'ensemble du monde peul — qui contient l'idée de pouvoir⁶. Il désigne celui qui a toutes les qualités requises pour exercer le pouvoir, celui qui doit détenir le pouvoir — et qui d'ailleurs le détient.

D'une manière générale, les cartes reflètent le résultat de la lutte que ces deux groupes se sont livrés pour asseoir leur domination sur la vallée et le tableau ci-dessous montre la très grande assise territoriale acquise par les *toorobbe*.



RÉPARTITION TERRITORIALE D'APRÈS
LE TYPE DE TERROIR ET LE STATUS DU CHEF DE TERRES

Tentons d'effectuer une brève lecture des cartes, province par province, en portant une attention particulière à la répartition des *leydi* entre *toorobbe* et *fulbe* et mettons en relation l'image qui s'en dégage avec quelques éléments d'histoire ; cet exercice, qui peut heurter l'historien — une mise en perspective historique de la détention du pouvoir au sein des *leydi* devrait passer par l'analyse détaillée de l'histoire de chacun de ces terroirs ... mais il s'agirait là d'un tout autre travail — devrait cependant conforter le lecteur dans l'idée que la répartition de la population et la distribution des fonctions de chef de terre obéissent à un processus historique marqué par la lutte entre *fulbe* et *toorobbe* et non à des prérogatives dictées par le *status*. En résumé, la lecture des cartes et des tableaux présentés ci-dessus nous amène à penser que ces deux catégories sociales sont plus antagonistes que complémentaires.

Le Dimar

La province du *Dimar* est partagée en deux blocs entrecoupés d'enclaves wolofs. Les *toorobbe* occupent la partie occidentale de la province, alors que les *fulbe* contrôlent les *leydi* proches du *Tooro*. La population des *leydi* de Gani [DI 1] et de Tiangaye [DI 6] est à majorité composée de *fulbe* alors que les *jom leydi* sont des *toorobbe*. Il faut cependant préciser que ce sont des *toorobbe* d'origine peule puisque ce sont des *Kanhanbe* et qu'ils étaient donc des *Jallube* avant leur conversion. Il est donc possible, bien que nous n'en ayons pas la preuve, que ces *toorobbe* exercent un droit acquis alors qu'ils étaient encore *fulbe*.

Le Tôro

Au *Tooro*, la répartition des *leydi* entre *fulbe* et *toorobbe* revêt une autre forme : c'est de part et d'autre du fleuve que se situent les deux groupes. Les *fulbe* occupent plutôt les *leydi* du Sud de la vallée, alors que les *toorobbe* tiennent les *leydi* de la rive mauritanienne mais l'implantation des *Haalpulaar'en* sur la cette rive daterait de l'époque coloniale :

Cette province avait perdu toute sa rive droite à cause de l'insécurité permanente causée par les *rezzu*, et surtout par les guerres intestines qui s'y déroulaient fréquemment. L'escale du Coq, puis celle de Podor faisaient l'objet de convoitises de la part de différents compétiteurs *Awlād Säyyid*. Jusqu'à l'occupation du territoire brakna par les français, il n'existait pas de village *tooranke* sur la rive droite. (I. O. SALL 1978, p. 33).

De Silbé [TO 23] à Danéol [TO 27], les *jom leydi* sont tous *fulbe* bien que la population soit à majorité constituée de *toorobbe*. Il existe probablement un écart important entre la situation démographique moderne et le contexte politique ancien dans cette région. Cette partie de la province du *Tooro* était traditionnellement peuplée de *fulbe* mais ceux-ci ont pris une part active à l'expédition d'Al Hajj Oumar vers Nioro et Ségou. À cet exode choisi sont venus s'ajouter les effets de l'épidémie de variole de 1868, qui ont contraint bon nombre de pasteurs *fulbe* à quitter la région⁷. Il est, enfin, probable que certains des *toorobbe* recensés — à juste titre —

comme tels, soient des *fulbe* à l'origine. Par exemple, l'imam de la mosquée de Dodel [TO 28] à laquelle se rendent également les gens de Danéol [TO 27] est un *toorodo* de patronyme Jah. À Touldé Galé [TO 23], le *jom leydi*, qui porte le titre de *Ardo Edi*, réside dans le quartier des *Baabaabe* et l'imam de la mosquée de ce quartier est un *toorodo* de patronyme Aaw, Ndongo, ou Baal. Il ne fait de doute pour aucun *haalpulaar* que les porteurs des patronymes Jah, Ndongo, Baal sont des *fulbe* à l'origine, les Baal étant d'ailleurs issus des Bah.

Bien que nous ne soyons pas en mesure d'évaluer la part respective de ces trois facteurs que sont la migration (*fergo*) d'Al Hajj Oumar, la mortalité et les déplacements de populations faisant suite aux épidémies de variole et le changement de *status* de certains *fulbe* suite à leur conversion, il nous semble qu'ils constituent les principaux faits susceptibles d'expliquer le caractère dysharmonique de ces *leydi*.

Le Lao

Dans la province du *Laaw*, la situation est semblable à celle du *Tooro*, à la différence que la rive droite était peuplée de *Haalpulaar'en* avant l'époque coloniale. Les *fulbe* tiennent la plupart de *leydi* situés sur la rive gauche, le long du « marigot » de Doué — Diayga [LA 5], Makadiam [LA 6], Goléré [LA 14], Meri [LA 22], Mboumba [LA 23] — ainsi que ceux de l'île à Morfil, alors que c'est sur la rive mauritanienne — Touldé Bousobé [LA 9], Aéré Goléré [LA 12], Bababé [LA 18], Wane Wane [LA 20*], Abdala [LA 24] — que les *toorobbe* sont le mieux implantés. Cette tendance est également visible dans les *Yirlaabe*.

Le Bosséa

La province du *Bosseya* offre une particularité intéressante. Les *leydi* de Néré [BO 1], Tiaski [BO 4], Rindiao [BO 6a] et Bélinabé [BO 7], se situent dans le prolongement des *leydi toorobbe* de la rive droite des *Yirlaabe* et *Hebbiyaabe*. Mais les *toorobbe* ont réussi une percée sur la rive gauche, en s'implantant sur les *leydi* de Ndiafane Beltindi [BO 5a], Bela Oréfondé [BO 16], Bari Lidoubé [BO 21], Aniam Tiodaye [BO 22] et

Aniam Sivol [BO 24b]. Le point d'aboutissement de cette percée voit l'éclosion d'un chapelet de villages, tous baptisés du nom d'Aniam — *anniya am* > *anniyam*, mon but (?) — et peuplés soit de *fulbe*, soit de *toorobbe* mais rarement des deux à la fois.

Aniam Ouro Molo	97,5 %	<i>Fulbe</i>
Aniam Goli	97,7 %	<i>Toorobbe</i>
Aniam Lidoubé	100 %	<i>Fulbe</i>
Aniam Tiodaye	89,8 %	<i>Toorobbe</i>
Aniam Ouro Siré	72 %	<i>Toorobbe</i>
Aniam Siwol	84,3 %	<i>Toorobbe</i>
Aniam Godo	34,8 %	<i>Toorobbe</i>
Aniam Yéronabé	100 %	<i>Fulbe</i>
Aniam Toulel Tialé	77,7 %	<i>Fulbe</i>
[Aniam Barga	87,6 %	<i>Sebbe</i>]
Aniam Balanabé	95 %	<i>Toorobbe</i>

Entre Oréfondé et Tilogne, les abords de la route nationale sont parsemés de pancartes, de confection artisanale, qui annoncent au voyageur son entrée dans un autre Aniam, probablement meilleur, dans l'esprit de ses habitants, que le précédent et que les suivants. Si Aniam Godo est un lieu chargé d'histoire pour les *fulbe deeniyaŋ-koobe* qui y intronisaient leurs souverains⁸, Aniam Ouro Siré est le berceau de deux *toorobbe* — d'origine peule — devenus *Almaami* : Mamoudou Siré Jah (1832) et Mamadou Mamoudou Jah (1843)⁹. Aniam Siwol et Aniam Toulel Tialé, quant à eux, sont dominés par des *fulbe* venus du Jolof, les Kah. Il semble bien que la région des Aniam ait été le point de convergence de toutes les ambitions territoriales, probablement à cause de l'étendue des terres de *waalo* à cet endroit, et que la confrontation de ces intérêts inconciliables soit à l'origine de la prolifération des villages.

Le Nguénar et le Damga

Dans la province du *Ngenaar*, les *toorobbe* tiennent la plus grande partie des *leydi*, sur toute la largeur de la vallée. Au Nord-Ouest, le seul *leydi* peul est celui de Veyko [NG 14]. Les *fulbe cuutiŋkoobe* qui y résident doivent leur implantation à leurs fidèles alliés *sebbe* de Nguidilogne¹⁰ [NG 6], dans le *leydi* voisin. Les *fulbe* tiennent égale-

ment quelques *leydi* — Koundel [NG 9], Tiguéré Yéné [NG 10] — aux alentours de Matam [NG 11]. Quant à la situation au *Damga*, elle s'apparente à celle du *Ngenaar*. Les *toorobbe* sont très fortement implantés à l'Ouest de la province et les *fulbe* tiennent plutôt la partie orientale.

Ce qui renforce l'idée que les *fulbe* et les *toorobbe* ne se répartissent pas le pouvoir en fonction d'une quelconque spécificité fonctionnelle liée à leur *status* — les *fulbe* dominant les zones propices à l'élevage, les *toorobbe* les gros villages fortement islamisés... — est le fait qu'ils ont tendance à former de véritables blocs. Si l'on ajoute à ce premier constat, le fait que la grande majorité de ces territoires est de type harmonique, que chacun est donc maître chez lui, on doit interpréter la répartition des *leydi* entre *fulbe* et *toorobbe* comme le résultat de rapports de force. C'est parce que ces deux groupes sont des *laamotoobe*, et qu'ils se considèrent comme des égaux en noblesse, des *fasbe*, que la concurrence est possible. Aux *fulbe* le bénéfice de l'antériorité dans la détention du pouvoir, aux *toorobbe* les acquis de la révolution de 1776.

La situation observable sur les cartes doit donc être saisie dans une perspective dynamique qui se confond avec l'histoire de la lutte entre ces deux groupes pour l'instauration de leur hégémonie sur la région. OUMAR KANE donne, dans son article consacré aux unités territoriales du *Fuuta Tooro*, un aperçu assez clair de l'évolution des rapports de force entre les deux groupes.

DYNAMIQUE HISTORIQUE ET ASSISE TERRITORIALE

La partie occidentale de l'ancien *Fuuta*, le *Fuuta* des Satigi, vivait sous l'autorité des *fulbe sayboobe*. Les traces de cette ancienne domination sont encore visibles, puisque tous les *leydi* peuls du *Fuuta* occidental, à l'exception de celui de l'*Ardo* Mbantou [TO 10], datent de cette période ; tous ces *jom leydi* reconnaissaient l'autorité de l'*Ardo* Guédé [TO 13]. Les *toorobbe*, comme les Dem de Diama Alwali [TO 15] ou les Kane de Dialmat [DI 7] — par ailleurs d'origine peule — étaient tolérés et parfois même protégés.

La situation était analogue dans les provinces du *Laaw* et des *Yirlaabe* où les *toorobbe* sont peu à peu parvenus à prendre le pas sur

les anciens chefs *fulbe*. Les premiers *jom* étaient des *sayboobe* qui résidaient à Goléré [LA 14], à Mboumba [LA 23] et sur les deux rives des *Yirlaabe*. Des *fulbe Sobsohbe* se sont également installés à Meri [LA 22] et sur la rive droite des *Yirlaabe*. À la suite de la « descente » des *Awlād Ahmād*, ils furent contraints de se réfugier sur la rive gauche. On vit dans leur survie une marque de la bonté divine, ce qui leur a valu le nom de *Alla yidi*. Notons que selon DELAFOSSE, ce seraient non pas des Maures mais des *fulbe Jallube* qui, sous la direction de l'*Ardo* Hammadi Gaysiri, auraient pillé la rive Nord et provoqué la fuite des *Yirlaabe Alla yidi*.¹¹ Dans cette région centrale du *Fuuta*, les principales familles de *toorobbe* à s'être imposées étaient les Wane — dont sont issus les *Almaami* Ali Ibra, Birane Ibra, Mamadou Birane et Alfa Siré — installés à Wane Wane [LA 20*] et à Mboumba [LA 23], les *Aan* de Pété [YI 3*] qui obtinrent ensuite des terres du côté de Wassetâké [YI 3] de la main du premier *Almaami*¹², les Ly de Galoya Torobé [yi 8*] et les Kane de Mbolo Birane [yi 13] auxquels l'*Almaami*¹³ rendit des terres « spoliées » par les *deeniyankooobe*.

Les *Hebbiyaabe* furent tout d'abord le territoire du *Satigi Dekle* un peul *Cayboowo*¹⁴ qui fut rejoint par des *Jallube*. Ces *fulbe* durent ensuite concéder des terres aux *toorobbe* Ly — dont sont issus les fameux *Tapsiiru Boggel* de Diaba Maondé [HE 6], *Elimaan Boggel* de Mbahé [HE 2], l'*Almaami* Youssouf ainsi que l'*Almaami* Mamadou Birane — et Kane de Bagoudine [HE 3*] venus du *Dimar*. Le chef de ces derniers, *Satigi Arlaw*, assurait d'ailleurs l'intérim du *Satigi Dekle*. Il semble donc que dans cette petite partie du *Fuuta* central, les *fulbe* et les *toorobbe* soient parvenus à concilier leurs intérêts, un *toorodo* assurant l'intérim d'un *pullo*. Il est tentant de mettre cette particularité en relation avec deux faits :

— les *Haalpulaar'en* ont ici résisté, mieux qu'ailleurs, à la pression maure¹⁵ ;

— les *leydi fulbe* et *toorobbe* ne se répartissent pas de part et d'autre du fleuve.

Pour ce qui est du *Fuuta* occidental et central, les *leydi fulbe* constituent donc les vestiges d'une ancienne domination des *sayboobe* et les *leydi toorobbe* témoignent de l'augmentation du poids politique de ces derniers, suite à la révolution conduite par *Sileymaani* Bâl. La répartition des *leydi*, particulière à ces provinces, s'explique très certai-

nement par le véritable étai que formaient les Maures au Nord et les Peuls au Sud. Pas moins de trente fractions peules sont implantées dans le *jeeri* adjacent à cette région et paissent leurs troupeaux sur des bandes de terrain orientées perpendiculairement à la vallée qui débouchent le plus souvent sur un *leydi* tenu par un *jom* appartenant à la même fraction. Les *Deklonaabe* face au *leydi* de l'*Ardo Dékolé* [TO 9], les *Leeraabe* face au *leydi* du *Jom Leeraabe* [TO 16], les *Gammaaabe* face au *leydi* du *Jom Gamaaji* [TO 17], les *Edinaabe* face au *leydi* de l'*Ardo Edi* [TO 23], les *Ndomanaabe*, *Didelnaabe*, *Mellelnaabe*, *Udunaabe*, *Jayganaabe*, face à Aéré-Lao [LA 4] dont le territoire est subdivisé en autant de parcelles qu'il y a de fractions, les *Jugganaabe* face au *leydi* du *jom Jugganaabe* [LA 22b]... Quant à la pression, fluctuante, des tribus maures, elle a entraîné une alternance de mouvements de repli des *Haalpulaar'en* sur la rive Sud et de recolonisation de la rive Nord ; les phases de recolonisation permettant au groupe politiquement dominant du moment de se constituer des territoires.

Le *Booseya* constituait, selon O. KANE, une zone de contestation entre les *fulbe sayboobe* et les *deeniyankooobe*, ces derniers étendant leur pouvoir, en amont, jusqu'au Damga. Si la partie orientale du *Fuuta* était traditionnellement sous l'influence des *deeniyankooobe*, c'est essentiellement suite à la pression arabo-berbère puis à la prise de pouvoir par les *toorobbe* que le Damga devint un lieu de repli pour les représentants de cette dynastie et leurs fidèles *sebbe* :

In the early eighteenth century pressure of a different kind impinged upon the middle valley from the north, this time in the form of raiding by Mauritanian and Moroccan armies. Sultan Mulay Ismail of Morocco was looking for slaves to serve as soldiers and, with the collaboration of some of the *bassani* warriors, began to concentrate on the Middle and Upper Senegal in the 1720s and 1730s. The Moroccan and Mauritanian forces began making and 'unmaking' Satigis at will while the residents of the north bank of Central Futa took refuge on the southern shore. By the mid eighteenth century the Denyanke had abdicated responsibility for protecting their subjects in the central region and pulled back into the eastern end of Futa (DAVID ROBINSON : 1975, p. 12).

Les *leydi* de *Bapalel* [DA 12], de *Gouriki* [DA 13], de *Padalal* [DA 16] de *Wâli* [DA 18] et de *Sagné* [DA 24] tous placés sous l'autorité de *jom*

*deeniyankoo*be, portant le plus souvent le titre de *Satigi*, et dont la population comprend une forte proportion de *seb*be constituent le sanctuaire de l'ancien pouvoir.

Quant aux villages et *leydi toorob*be de cette région, ils sont eux aussi relativement récents puisque la majeure partie de leur population est issue des provinces occidentales. Ainsi, les *toorob*be Ly dits *Fune*be auxquels appartiennent le *Jom wuro*¹⁶ de Ndouloumadyi Founébé [NG 18*], et le *jom leydi* de Ogo [NG 28] sont originaires du *Booseya* ; les Wane de Kanel [DA 4] sont issus du rameau de Mboumba [LA 23], lui même issu de Wane Wane [LA 20*], c'est-à-dire du *Laaw* ; les Sall de Orkadiéré [DA 17 a,b,c] et ceux de Banadyi [DA 8*] sont issus du *Tooro* ; quant aux Dem de Hamadi Ounaré [DA 14], de Foumi Hara [DA 5] ou de Ndouloumadyi [NG 19], le berceau de leur développement se situe à Diama Alwâli [TO 15], dans le *Tooro*... Il est probable que le peuplement massif de la province du *Ngenaar* par les *toorob*be ait visé à empêcher tout retour des *deeniyankoo*be réfugiés au Damga et que les familles dominant les provinces centrales ait ainsi trouvé le moyen de consolider l'assise de leur pouvoir ; en tous cas, c'est bien l'essaimage des familles traditionnellement implantées dans les provinces occidentales et centrales qui a amené le peuplement du *Fuuta* oriental.

Il est cependant des territoires détenus par des *jom* issus d'autres groupes, en particulier *seb*be. Les plus anciens ont à leur tête des *jom* qui portent le titre de *Farba*. Quant à savoir si les détenteurs de ces titres sont réellement les descendants des premiers maîtres du pays, la question reste ouverte. Il est néanmoins admis par les habitants du *Fuuta* que le titre de *Farba*, du fait de son origine mandingue (*Faren*), est le signe d'une présence antérieure à l'arrivée des *ful*be. Parmi les *seb*be, les *jom leydi* porteurs de ce titre sont au nombre de cinq : *Farba Njuum* à Ndioum [TO 19], *Farba Waalalde* et *Farba Wooci* à Walaldé [LA 1], *Farmbal* au quartier de Touldé à Kaédi [BO 10] et *Farba Joowol* à Diovol [NG 3] auxquels on peut ajouter *Farba Erem*, le chef d'un village, aujourd'hui disparu, qui se situait au Nord de Kaédi¹⁷.

Il existe également le *Farba Cas*ki à Tiaski [BO 4], un *Farba* à Ndiafane [BO 5b], le *Farba Cang*el au quartier de Touldé [BO 10], le *Farba Lob*udu à Loboudou-Dial [BO 11] qui sont quant à eux des

subalbe. Leurs patronymes — Diop, Gâdjo, Ndiaye — n'étant pas spécifiques aux *subalbe* mais également portés par des *sebbe*, faut-il voir en eux ce que YAYA WANE appelle des *sebbe awgalnaabe*, des *sebbe* ayant adopté l'activité des pêcheurs au point de se confondre avec les *subalbe* ? Ou faut-il considérer que ce sont des *subalbe* « de souche » dont l'implantation ancienne sur ces territoires est attestée par la détention du titre de *Farba* ? Il nous est difficile de répondre car les personnes auprès desquelles nous nous sommes enquis de ces *awgalnaabe* comprenaient bien que nous voulions parler de gens qui pratiquaient la pêche mais disaient ne rien connaître d'eux. Le fait est que c'est uniquement parmi les *sebbe* et les *subalbe* que l'on trouve des *jom leydi* qui portent le titre de *Farba* et que c'est donc très probablement au sein de ces deux catégories sociales que l'on peut voir les traces d'un peuplement ancien. Il existe encore deux titres que les *Haalpulaar'en* reconnaissent comme étant antérieurs à la domination *deenijanke* : *Jaa Laaw* qui est construit de la même manière que *Jaa Oogo*, qui signifierait « maître du Lao » et *Bumuy* que l'on peut probablement rapprocher du titre wolof *Bumi* — le *Bemoi* des auteurs portugais — réservé au dauphin du *Burba Jolof*. Le premier est porté par un *toorodo* Sall, qui, à l'origine était un *ceddo*, le second est détenu par un *ceddo* de patronyme Ndiaye.

Ces quelques terroirs isolés apparaissent donc comme des vestiges d'une très ancienne emprise sur le *Fuuta Tooro* d'une partie des *sebbe* et, peut-être des *subalbe*. Si la strate des hommes libres, *rimbe*, se subdivise en catégories hiérarchisées, présentant une spécialisation professionnelle relativement claire, doublée d'endogamie, l'examen de la distribution du titre de chef de terre ne permet pas de conclure à la présence d'un principe supérieur qui attribuerait aux uns des droits particuliers eu égard à leur *status*.

1. Organisation pour la mise en valeur du fleuve Sénégal

2. Du nom des provinces d'origine de la population de ce quartier.

3. Nous avons autant que possible respecté le codage effectué par J. SCHMITZ. Nous avons cependant ajouté des indices [a, b, c...] de manière à pouvoir isoler les diverses parcelles qui constituent les éléments d'un territoire disjoint. Lorsqu'il est repris dans le texte, ce code est toujours associé à un préfixe qui désigne la province : [DI] pour le *Dimar*, [TO] pour le *Tooro*, [HA] pour les *Haalaybe*, [LA] pour le *Laam*, [YI] pour les *Yirlaabe*, [HE] pour les *Hebbiyaabe*, [NG] pour le *Ngenaar* et [DA] pour le *Damga*.

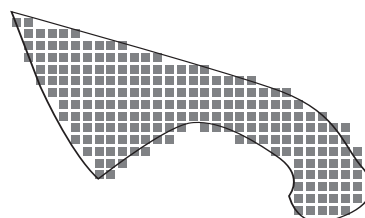
4. Les champs sont protégés contre les détériorations causées par le passage du bétail au moyen d'une barrière d'épineux. Ce dispositif se présente exactement comme un corral, à la différence que le bétail se trouve à l'extérieur.

5. Souvent le chef du plus gros village du *leydi* ou de l'un de ses quartiers.

6. Voici un aperçu des termes dans lesquels on retrouve cette même racine : *Laam Tooro*, souverain de la province du Tôro; *Laam Taga*, souverain du Tâga (à l'Est de Nioro); *laam-aade*, régner; *laam-or-aade*, régner d'une certaine manière; *laam-u (ngu)*, le pouvoir; *laam-do (o)*, celui qui a le pouvoir, le souverain; *laam-juulbe*, le commandeur des croyants; *laam-ii-do (o)* [var. orient.], celui qui règne souverainement; *laam-aa-do (o)*, celui sur qui on règne, le sujet; *laam-otoo-be (be)*, ceux qui règnent et règneront; *laam-or-go (ngo)*, la ville du

souverain, la capitale; *laam-or-de (nde)*, le quartier du palais; **laam-in-de > lamm-in-de*, confier le pouvoir, élire; **laam-in-be > lamm-in-be (be)*, ceux qui ont élu; **laam-in-oo-be > lamm-in-oo-be (be)*, les électeurs; **laam-in-eede > lamm-in-eede*, être élu; *laam-laam-reejo* [var. orient.], le préten-tieux; *laam-laam-reeku* [var. orient.], la prétention c.-à-d. le fait de réclamer pour soi-même les honneurs dus au souverain.

7. Ce calcul n'a de valeur qu'approximative; il a été effectué, à partir des fichiers « postscript » ayant servi à l'impression des cartes, par une méthode de carroyage. Chaque parcelle de terrain a été exportée dans un logiciel « non-postscript » après que le territoire a été tramé en noir et le fleuve mis en blanc. L'échelle du document de départ a été établie de telle sorte qu'un point — 1/72 de pouce — corresponde à 100 mètres et que le « pixel » obtenu lors de la conversion par défaut — 72 pixels par pouce — représente un hectare. Il a ensuite suffi d'effectuer une opération de comptage des « pixels » noirs pour obtenir l'approximation de la surface du territoire.



La figure ci-dessus représente le territoire de Ladé [BO 20 b]. Le contour exact du document « postscript » apparaît en noir

alors que le résultat du carroyage automatique est représenté en gris; l'ensemble a ici été agrandi environ 400 fois. Cet exemple montre clairement que le carroyage donne des résultats plutôt satisfaisants, essentiellement par le fait que les erreurs s'annulent. La principale source d'erreur est plutôt liée aux problèmes de détermination de l'échelle du document mais il faut préciser que cette erreur est la même pour toutes les parcelles et qu'elle n'entache donc pas les différents pourcentages.

C'est à dessein que nous avons soustrait le fleuve au calcul de la surface du territoire afin de traduire une conception partagée par tous les *haalpulaar'en* qui veut que le fleuve soit sous la juridiction d'une entité surnaturelle, le *jom maayo*, et non sous celle du *jom leydi* : la seule personne qui pourrait prétendre exercer un pouvoir sur la zone aquatique est le doyen des *subalbe*, qui porte le titre de *Jaaltaabe*. Mais le pouvoir de ce dernier est seulement

celui d'entrer en contact avec le *jom maayo*, le véritable maître du fleuve, pour lui présenter ses doléances.

7. Communication personnelle de Ibrahima Sall.

8. (O. KANE 1973, p. 621).

9. Les dates de leurs règnes sont celles de la *Revised Chronology of Almamies, 1776-1854*, ROBINSON & alii. (1972).

10. Dans le chapitre consacré au *Sebbe*, nous relatons l'épisode qui a amené leur installation à Nguidilogne. Les *fulbe cuutiŋ-koobe* sont ainsi nommés parcequ'ils ont abandonné le *Satigi*, comme les *sebbe koliyaabe*, « be cuutii » ils sont partis, litt. ils ont quitté le domicile conjugal.

11. (M. DELAFOSSE 1913, p. 189).

12. (B. WANE 1981, p. 43).

13. *idem*.

14. Le singulier de *Sayboobe*.

15. (I. A. SALL 1978, p. 31).

16. Le chef de village

17. Communication personnelle de Ibrahima Sall.

SECONDE PARTIE

Les tisserands *maabuube*

Dans l'étude des castes ouest-africaines, le cas des *maabuube* présente un intérêt tout particulier. Les recherches de B. GARDI et de R. BOSER SARIVAXÉVANIS, menées dans le milieu peul du *Maasina*, ont permis de saisir l'importance de cette caste dans la formation d'un système hiérarchique original, ne devant rien aux sociétés mandingues. La précision de leurs études offre un point de comparaison sérieux pour la description des tisserands du *Fuuta Tooro*, comparaison d'autant plus justifiée que les *maabuube* de ces deux régions ont, selon toute vraisemblance, une origine commune. La thèse centrale de ces deux auteurs est que le tissage a été introduit en Afrique de l'Ouest par les Peuls et que les *maabuube* sont, dans la société du *Maasina*, la première des castes peules. Nous débiterons donc ce chapitre par une présentation, aussi succincte que possible, de leurs arguments.

ARGUMENTS SOCIOLOGIQUES :

Au *Maasina*, les *fulbe* et les *maabuube* seraient issus de deux frères ayant même père et même mère. La fraternité supposée d'un homme libre et d'un casté est, à vrai dire, une constante dans toute les sociétés du Soudan occidental qui connaissent des castes artisanales. Dans un article consacré aux griots malinké, H. ZEMP a regroupé quelques versions de ce mythe d'origine, recueillies en milieu peul, *wolof* et soninké¹ (voir en particulier les versions L19, L20, L21). En voici une, empruntée à M. SIDIBÉ :

Deux frères peuls voyageaient ensemble. La saison était dure, car il y avait la disette un peu partout. On était en période sèche et l'étape à franchir était bien longue. La faim commençait à torturer les entrailles du petit frère, qui ne cessait de crier à son aîné : « J'ai faim, trouve-moi de quoi manger ». Son frère lui dit : « Attends-moi au bord du chemin ». Et, ce disant, il s'enfonça dans la brousse où il ne put rien trouver, ni fruit ni petite pièce de gibier à poil ou à plume. Pour que son jeune frère ne pût le harceler, il

prit son courage à deux mains, coupa un morceau de son mollet avec son couteau, alluma du feu pour le griller et l'apporta ensuite, enveloppé dans de larges feuilles d'arbre, à son petit frère qui le mangea. Il s'était pansé le mollet avec un morceau de sa couverture. Son petit frère jusqu'alors n'en savait rien. Mais les fatigues de la marche l'avaient obligé à boiter.

Son jeune frère lui demanda alors : « Qu'as-tu donc à la jambe pour boiter ? »

— N'ayant rien trouvé pour apaiser ta faim, je me suis coupé une partie de mon mollet pour te la donner. C'est pourquoi je boite.

Le petit frère ne cessait d'exalter le courage et le dévouement de son aîné partout où tous deux passaient. Il se déclara l'inférieur social de ce dernier. Ses descendants sont les Mabo, qui flattent les autres Peuls pour en obtenir des cadeaux. A cause de cette ablation, le Peul a souvent le mollet peu charnu... (M. SIDIBÉ 1959, p. 15)².

B. GARDI affirme qu'au *Maasina*, le *maabo* est considéré comme le *nyeenyo* par excellence, que tout *nyeenyo* peut également être appelé *maabo* :

... *Im heutigen Mali, die Begriffe Griot, maabo und nyeenyo werden synonym verwendet. In der Praxis hört man sogar das Wort maabo häufiger als nyeenyo. Wer maabo sagt, kann ebenso von einem Weber, einem Lederarbeiter oder von den nyeenybe im allgemeinen sprechen.*

... Dans l'actuel Mali, les notions de griot, de *maabo* et de *nyeenyo* sont synonymes. D'ailleurs, dans la pratique, on entend plus souvent le terme de *maabo* que celui de *nyeenyo*. Qui dit *maabo* peut aussi bien parler d'un tisserand, d'un cordonnier que des *nyeenybe* en général. (B. GARDI 1985, p. 127).

L'auteur attache une grande importance à la fraternité supposée du Peul et du *maabo*. Il en fait un argument pour écarter les hypothèses de TAUXIER qui voit dans les artisans castés des populations autochtones asservies par les Peuls :

Hingegen ist die Vorstellung, die Peul hätten sich autochthone Gruppen unterworfen und zu Handwerker degradiert, abzulehnen. In einem solchen Falle würden die Peul ihre nyeenybe nicht als Brüder betrachten (wie eine weit verbreitete Legende bezeugt), die vom selben Elternpaar abstammten wie sie selber.

Au contraire, la vision selon laquelle les Peuls auraient soumis des groupes autochtones et les auraient réduits à l'état de castes artisanales est à écarter. Dans ce cas, les Peuls ne considéreraient pas leurs *nyeenybe* comme des frères

issus des mêmes parents qu'eux (ce dont témoigne une légende fort répandue). (B. GARDI 1985, pp. 328-9).

A l'appui de cette thèse, il faut noter l'absence de tout récit mythique complet qui attesterait d'une origine locale de l'activité du tissage : Gardi n'a relevé l'existence que d'un récit très fragmentaire.

Eine Legende den ersten Webstuhl existiert in Bruchstücken im Gebiet des Debo-Sees : hier waren es Bozo-Fischer, die mit ihren Netzen ein solches Gerät aus den Fluten zogen. Als Fischer wussten sie damit nichts anzufangen und gaben es den maabuube weiter. Nach langem Nachdenken fanden diese den Zweck des Gerätes heraus und begannen; Wolle zu weben.

Wie soll diese harmlos klingende Geschichte, in der nicht einmal mehr der Name des glücklichen Fischers überliefert wird, interpretiert werden? Offenbar muss bei den Peul die Weberei seit alters her kulturell derart stark verankert sein, dass eine aussagefähige Legende nicht mehr existiert. Die Weberei hat es immer gegeben — und damit basta, so lautet die Botschaft. Für ein hohes Alter spricht auch die Tatsache, dass Bozo-Fischer, d. h. die autochtone — ältest denkbare — Bevölkerung, den Webstuhl fanden. — und diesen den maabuube gaben, die damals auch schon existiert haben müssen, da man sich die Peul ohne maabuube offenbar gar nicht vorstellen kann.

Des fragments de la légende du premier métier à tisser existent dans la région du lac Débo : là, ce sont des pêcheurs Bozo qui ont tiré l'instrument de l'eau avec leurs filets. En tant que pêcheurs ils ne savaient qu'en faire et ils l'ont donné aux *maabuube* Après de longues réflexions ceux-ci ont trouvé la raison d'être de l'instrument et ils ont commencé à tisser de la laine.

Comment doit-on interpréter cette histoire d'apparence anodine qui ne mentionne même pas le nom de l'heureux pêcheur ? L'absence d'une légende susceptible d'expliquer [l'introduction du tissage] rend manifeste le fait que le tissage appartient de longue date à la culture peule. Le tissage a toujours existé, un point c'est tout ; voilà la teneur du message. Le fait que ce soient des pêcheurs Bozo, c.-à.-d. la plus ancienne population autochtone, qui aient trouvé le métier et qui l'aient transmis aux *maabuube* — qui devaient déjà exister à l'époque car on ne peut manifestement imaginer les Peuls sans *maabuube* — constitue également un point en faveur de l'ancienneté. (B. GARDI 1985 pp. 148-9).

Un autre ensemble d'arguments découle de l'analyse de la production des *maabuube* Ces derniers sont en effet dépendants des *Fulbe* pour l'acquisition de la matière première qui leur permet de tisser les fameuses *kaasa*, ces couvertures de laines caractéristiques de l'artisanat peul au *Maasina*.

— Die Peul sind praktisch die einzigen Besitzer von Wollschafen. Besonders im Gebiet des Debo-Sees gibt es viele Peul-Familien, die keine Rinder besitzen und allein von ihren ausgedehnten Schaf- und Ziegenherden leben. Das Wollschaf ist wertvoller als Ziegen oder als Haarschafe, da es neben Fleisch, Milch und Leder noch Wolle liefert.

— Les Peuls sont pratiquement les seuls propriétaires de moutons à laine. Il y a des familles peules, particulièrement dans la région du lac Débo, qui ne possèdent pas de bovins et qui ne vivent que de l'usufruit de leurs troupeaux de chèvres et de moutons. Le mouton à laine a plus de valeur que la chèvre ou que le mouton ordinaire du fait qu'il fournit de la laine en plus de la viande, du lait et de la peau.

(...) In der Produktion und der Vermarktung von Wolle besitzen die Peul eindeutig eine Monopolstellung. Nur sie besitzen Wollschafe in grosser Zahl, und jede Bozo-, Somono-, oder Maraka-Frau, die einen maabo anstellen will, hat vorerst bei den Peul genügend Wolle durch Kauf oder Tausch zu erwerben.

(...) Dans la production et la commercialisation de la laine, les Peuls ont incontestablement une position de monopole. Eux seuls possèdent des moutons à laine en quantité et chaque femme Bozo, Somono ou Maraka qui veut embaucher un *maabo* doit d'abord se procurer, par achat ou par échange, suffisamment de laine auprès des Peuls. (B. GARDI 1985, pp. 184-5).

Le *maabo* n'est pas seulement dépendant du Peul pour l'obtention de la matière première. Il doit également s'adresser à lui pour le montage de la couverture. La seule tâche du *maabo* consiste donc à tisser une laize de vingt centimètres de large et d'environ quinze mètres de long.

Da der maabo nur eine lange und aufgerollte Webbahn abgibt, muss die Auftraggeberin noch einen Mann finden, der die Bahnen abtrennt, zusammennäht, das zentrale Längsband (*bidinol*) einnäht, die Breitseiten verzwirnt und mit Quasten versieht und an beiden Längsseiten je eine Verstärkungsschnur anbringt. In keinem Fall wird dies der maabo tun. Die nötigen abschliessenden Arbeiten können nur von nobel geborenen fulbe ausgeführt werden.

Comme le *maabo* ne livre qu'une longue bande de tissu enroulée, la commanditaire doit trouver un autre homme pour séparer les laizes, les coudre, fixer la bande centrale (*bidinol*), confectionner les franges³, les orner de pompons et ajouter les galons de renforcement sur la longueur. En aucun cas, le *maabo* ne le fera. Les travaux de finition ne peuvent être effectués que par des *Fulbe* nobles. (B. GARDI 1985, p. 196).

Schéma du processus de production :

Bergers <i>fulbe</i>	Tonte du mouton.
Femmes sans distinction de caste	Filage.
Femmes sans distinction de caste	Teinture.
Femmes	Bobinage et rembobinage.
Apprenti du <i>maabo</i> ou fillette	Montage de la chaîne.
<hr/>	
<i>Maabo</i>	Tissage.
<hr/>	
Hommes <i>fulbe</i>	Couture des laizes.
Hommes <i>fulbe</i>	Couture de la bande centrale (<i>bidinol</i>).
Hommes <i>fulbe</i>	Torsadage des fils de chaîne et confection des pompons.
Hommes <i>fulbe</i>	Tressage et montage des renforts longitudinaux.
Hommes <i>fulbe</i>	Lavage des couvertures finies.

(B. GARDI 1985, p. 195)

Aus diesem Schema geht hervor, dass erstens der Weber ein höchst spezialisierter Berufsmann ist, und dass zweitens eine kaasa-Decke praktisch nur in einem intakten Peul-Milieu entstehen kann. Jede einzelne Decke ist das Produkt von Männern und Frauen, die sich aus zwei sozialen Schichten rekrutieren. Der geographische Raum, in dem kaasa-Decken hergestellt werden, entspricht denn auch nicht in erster Linie dem Verbreitungsgebiet des Wollschafes, das von Diafarabé bis Tillabéri entlang des Niger angetroffen werden kann. kaasa-Decken werden nur zwischen Diafarabé und Niafounké gewebt, d. h. in den Provinzen Maasina, Farimake, Kunari und Gimballa, in denen das Peul-Milieu dominiert. (...)

Eine weitere, im Schema nicht enthaltene Besonderheit sind feine, in einer höchst speziellen Technik gehaltene Stickereien (cyadugal), die ebenfalls nur von noblen fulbe ausgeführt werden.

De ce schéma il ressort premièrement que le tisserand est un homme de métier extrêmement spécialisé et que deuxièmement, une *kaasa* ne peut être produite que dans un milieu peul intact. Chaque couverture est le produit d'hommes et de femmes issus de deux différentes couches sociales. L'aire géographique dans laquelle sont produites des couvertures *kaasa* ne correspond pas à l'aire de diffusion du mouton à laine, qui longe le Niger de Diafarabé à Tillabéry. Les *kaasa* ne sont tissées qu'entre Diafarabé et Niafounké, c'est-à-dire dans les provinces du *Maasina*, du Farimaké, du Kounari et du Guimballa, dans lesquelles le milieu peul est dominant. (...)

La dernière particularité, absente du schéma, sont les fines broderies (*cyadugal*)⁴ d'une facture très particulière qui ne sont également effectuées que par des nobles *Fulbe*. (B. GARDI 1985, p. 196).

En plus de ces considérations sociologiques, qui portent sur le mythe d'origine du métier et sur la répartition sociale des tâches, B. GARDI développe une série d'arguments technologiques qui méritent également d'être exposés.

ARGUMENTS TECHNOLOGIQUES :

Le premier point concerne l'organologie du métier à tisser. L'auteur reprend ici partiellement les conclusions de R. BOSER SARIVAXÉVANIS concernant l'origine du métier soudanien.

Un ensemble de traits permettent d'écarter toute origine arabo-berbère :

Quel métier ? Certainement pas celui des Lybico-berbères et des Bédouins arabes (vertical ou horizontal, archaïque) puisque le métier de l'Afrique Occidentale est un métier à marches, lisses et peigne (R. BOSER SARIVAXÉVANIS, 1972, p 140)⁵.

L'examen détaillé de l'aire de diffusion des différents types de métiers à tisser permet d'écarter l'éventualité d'un emprunt à l'Afrique de l'Est. Il existe un métier à marche en Abyssinie, dont le principe rappelle celui des métiers d'Afrique occidentale. Le bâti est cependant plus massif, le peigne plus large et il possède une fosse profonde.

Les faits les plus importants qui nous font néanmoins exclure une diffusion, autre qu'accessoire et incidente, à partir du cercle abyssin, sont les suivants. Sauf sur la côte des Somalis et sur les franges africaines de l'Océan Indien, ce métier en particulier — et les métier à marches en général — ne se rencontre ni en Afrique de l'Est, ni en Égypte rurale, ni au Soudan Oriental, ni dans la région des grands lacs, ni au Darfour, ni au Wadaï, ni au Baguirmi. En un mot, il est radicalement absent de toutes les régions qui s'interposent entre l'Abyssinie et l'Afrique de l'Ouest. (R. BOSER SARIVAXÉVANIS, 1972, p. 127).

Pour R. BOSER SARIVAXÉVANIS, l'origine du métier à marches du Soudan occidental est probablement syrienne. Plusieurs faits convergent en faveur de cette hypothèse :

— Un métier à marche doit avoir existé en Syrie avant l'an 256 de notre ère.

Étant donné que du « tissu de métier à la tire » apparaît à Dura Europos, une certaine forme de métier à la tire doit avoir été en usage en Syrie antérieurement à 256 av. J.-C. (sic)⁶. Probablement, il a été amélioré plus tard par imitation des modèles extrême-orientaux. (R. BOSER SARIVAXÉVANIS, 1972, p. 124, citant FORBES, 1956, p. 215).

— Le mouton à laine que possèdent les Peuls du *Maasina* est d'origine syrienne.

On peut grouper les ovins de l'Afrique occidentale en trois grandes catégories : moutons à laine, moutons à poils de grande taille et moutons à poils de petite taille. Le premier d'origine syrienne⁷, ne se trouvait avant ces dernières décades qu'au *Maasina* (...). (R. BOSER SARIVAXÉVANIS, 1972, p. 138, citant R. MAUNY, 1961, p. 279).

— Les Peuls appellent *kaasa* leur couvertures de laine ainsi que tout vêtement confectionné en cette même matière.

Or d'après WIPSYCKA (1965, pp. 116-7.) les termes de χάσσον et χασσοποιοί [kasson et kassopoioi] apparaissent très souvent sur des papyrus et des ostraca ptolémaïques datant du II^e siècle avant notre ère. « Le terme signifie un manteau de grosse étoffe. Hesychius (...) écrit : χάσσον — ἱμάτιον παχὺ καὶ τραχὺ περιβόλαιον [kasson — vêtement épais et grossier]. (R. BOSER SARIVAXÉVANIS, 1972, p. 138).

— Les franges et les motifs décoratifs en point de tapisserie avec lesquels les *fulbe* nobles ornent leurs *kaasa*, sont uniques en Afrique noire et ont été retrouvés sur des tapisseries syriennes, *c.f.* note 3.

Concernant le métier proprement dit, les maabuube du Maasina sont les seuls tisserands à posséder deux types de métiers distincts. Le premier, servant à tisser la laine, est considéré par les deux auteurs comme le métier originel. Il est reconnaissable à ses longues pédales qui reposent sur une traverse située à l'entrée du métier ainsi qu'au dispositif de suspension des lisses, qui porte le nom de tonngi. Alors que les pédales permettent d'effectuer une traction vigoureuse sur les lisses, les tonngi offrent la résistance nécessaire :

En effet, le bâtonnet rond, axe transversal supportant la courroie de

transmission et reliant les deux plaques en bois de l'appareil, une fois les marches mises en mouvement, tourne sur lui-même en rongant lentement les plaques et provoquant des découpes perpendiculaires qui vont en s'allongeant. Quand la découpe devient trop profonde, l'axe est enlevé et placé sur une entaille aménagée sur une partie supérieure encore intacte du *tonngi* qui, à son tour, sera rongée en découpe. Quand les plaques de l'instrument sont totalement « épuisées » par les découpes successives, on les jette et on en manufacture de nouvelles.

Pour vaincre la résistance créée par ce dispositif, la traction des lisses doit s'effectuer avec tout le poids des cuisses et des jambes, d'où la nécessité d'utiliser les longs bâtons servant de marches. (R. BOSER SARIVAXÉVANIS, 1975, p. 311).

Le coton ne nécessitant pas une action aussi énergique — les fils ne s'accrochant pas — ce dispositif devient superflu. Ainsi, les *maabuube* auraient adapté leur métier au tissage du coton, en le simplifiant. Les longues pédales faisant place à de petites ficelles que l'on tient entre les orteils à l'aide d'un petit bâtonnet ou d'un morceau de calèche. Les *tonngi* sont remplacés par un dispositif beaucoup plus léger : une petite baguette (*giilal*) suspendue par son milieu qui fonctionne comme un balancier.

Cette évolution ayant eu lieu progressivement, il existe un métier intermédiaire, qui a conservé les pédales mais dans lequel les *tonngi* ont été remplacés par un étrier-poulie. C'est le métier hybride que connaissent les *maabuube* du *Fuuta Tooro* et les tisserands *wolof*.

Ainsi, les *maabuube* auraient été les premiers artisans tisserands de l'Afrique occidentale. Ayant obtenu leur métier des *fulbe*, ils l'auraient diffusé et adapté au travail du coton. L'industrie de la laine n'aurait persisté qu'au *Maasina* qui offrait des conditions écologiques favorables à l'élevage du mouton à laine. Dans ce cadre très particulier, les *fulbe* auraient gardé le privilège de fournir la matière première et d'effectuer les finitions, qui peuvent être interprétées comme une signature apposée sur un document, [comme] une sorte de « copyright ». (R. BOSER SARIVAXÉVANIS, 1975, p. 309).

Passons maintenant à l'examen de la situation des *maabuube* du *Fuuta Tooro*, en gardant les données du *Maasina* comme point de référence.

Ici également les *maabuube* sont des artisans castés, mais ils ne sont pas considérés comme des frères consanguins des *fulbe*, contrairement à d'autres *nyeenybe*. Comme nous le verrons, ce sont les *lawbe* (boisseliers) et les *wambaabe* (joueurs de luth) qui sont supposés avoir même père et même mère que les *fulbe*. S'il fallait rapprocher les *maabuube* d'une catégorie libre avec laquelle leur prêter une origine commune, c'est sans doute vers les *subalbe* (pêcheurs) qu'il faudrait se tourner. C'est du moins ce que laisse entendre l'expression, largement répandue, qui veut que : *subalbe e maabuube njiidii yumma*, les *subalbe* et les *maabuube* ont même mère. Contrairement au *Maasina*, il existe une légende sur l'origine du métier à tisser qui est bien conservée, que tout *maabo* qui se respecte connaît. Nous en avons recueilli et traduit quatre versions, auxquelles nous avons ajouté celle de D LY, (1938, pp. 317-8).

1. Version de A. S. Guissé (*Dancaadi*).

Eey, subalbe, e ko nanmi — nando kam jombaani fende — mi nanii canyirgal hebra ko subalbe. Tuumande canyirgal ngal subalbe kebirii dum ko ngaari jinne. Ko bingel cubballo e bingel maabo, ne woodi cubballo noon, be njaadii e mum awo. Do be njaadi awo noon, cukulel maabo ngel yaltii, yebii, wi'i ene yaba dow wuro, tawii ngaari jinne ene sanya, joodi, ngaari jinne ndi ne yima, ne wi'a : «Sembii moyli ngaari gidung kwaali jokki waalataa. Dawataa belli, uddit am mi naata! Mi udditaa ma naata so wonaa kaalandaa mi taane, saa haalani kam taane mi haalan ma njaate». Kanko cukulel ngel noon, o joodi, o joodi, o joodi, o heerii, o heerii ko buri juutde. O artii, mawdo cubballo o wi'i mo : «To njaanodaa?» O wi'i : «Ko mi jaanoodo dow wuro». Janngo muudum kadi, be nduttii, ngel yebii kadi, ngel heerii dum. Do ngel heerii dum do, ngandandaa hoore ma, haa huunde juutii, mawdo cubballo o noddii mo. O nootii, do o nooti do noon, nootaango ngo, dum heerii ngaari jinne ndi, ferii bagas muudum, dogii. O rendiniiii bagas o, o artii, o addii. Mawdo cubballo o wi'i mo : «Ko mbattaa dum?» O wi'i : «Mi tawii dum do to, mi addii». O wi'i : «Dum do noon?» O wi'i : «Dum do ko mbodo huutoroo». O wi'i : «Naw! Mi rokkeiima, kuutorodaa, aan mo dow, miin mo les».

Eey ko doon be ceerti : mawdo cubballo o heerii e ndiyam, maabo o heerii e garaaji. Do be ceerti.

Traduction.

Oui, les *subalbe* à ce que j'ai entendu — quelqu'un qui n'a fait qu'entendre n'est pas loin du mensonge — j'ai entendu dire que le tissage avait été obtenu des *subalbe*. Concernant le tissage, les *subalbe* l'ont obtenu du *ngaari jinne*. C'est un enfant *cubballo* et un enfant *maabo*, il y a un *cubballo*, alors ils sont partis avec lui à la pêche. Alors qu'ils étaient partis à la pêche, le petit *maabo* est sorti, est allé, a dit qu'il allait se soulager, a trouvé un *ngaari jinne* en train de tisser, il s'est assis, le *ngaari jinne* était en train de chanter, il disait : *se berçant avec le vent la puissance sans égale poursuit le travail qui ne passera pas la nuit. Toi qui ne va pas à la rivière, ouvre moi, que j'entre ! Je ne t'ouvrirai pas tant que tu ne m'auras pas dit qui est ton grand-père, si tu me dis qui est ton grand-père, je te dirai qui est ton arrière grand-père.* Alors lui, le petit enfant, il s'est assis, est resté assis, est resté assis, a écouté, a écouté aussi longtemps que possible. Il est revenu, le vieux *cubballo* lui a dit : « Où étais-tu parti ? » Il a dit : « J'étais allé me soulager ». Alors le lendemain ils sont retournés, l'enfant y est allé encore, il a écouté ça. Alors que l'enfant écoutait ça, comme tu le sais, jusqu'à ce que ça dure un peu, le vieux *cubballo* l'a appelé. Il a répondu, alors qu'il répondait, la réponse est parvenue au *ngaari jinne*, il a renversé ses affaires avec le pied, il s'est enfui. Il a réuni les objets, il est revenu, il les a rapportés. Le vieux *cubballo* lui a dit : « Qu'est-ce que tu fais avec ça ? » Il a dit : « J'ai trouvé ça là-bas, je l'ai rapporté ». Il a dit : « Et ça alors ? ». Il a dit « Ca, je vais m'en servir » Il a dit : « Emporte le, je te le donne, tu vas t'en servir, à toi le haut, à moi le bas ». Oui, c'est là qu'ils se sont séparés, le vieux *cubballo* est allé vers l'eau, le *maabo* est allé avec les fils. C'est là qu'ils diffèrent.

2. Version de A. Guissé (*Gejeway*)

Hono no mi nanirii, ebe mbi'a kambe mawbe be, no be mbiiri no dum ardi, meccal ngal be mbi'i dum ardi ko e nder ndiyam, ko toon dum danya, e nder maayo. Ko awoynaabe, ko yimbe awoynaabe nji'i dum, ko e subalbe dum idi arde, hono no wiira ni. Ndeen arii e nder subalbe, subalbe ne ngawa gondo maabo canyoowo o kanyum anyanno, cubballo alaa bidde, hono be mbiirii. Be mbi'i cubballo alaa bidde, maabo o ne anyya mo, ene anyya mo daal omo awa liddi e nder maayo hee. Haa juutii wadi saha gooto, suka cubballo o wi'i ene yaba ene yaltoya, o tawii duunde wootere ene e nder ndiyam hee. O yeenii, be ngaarii laana ka, o yehii to dow, to yaade dow wuro. Ndeen o ari haa o yettiima, o bettii jinne ene sanya. Wonno o heedii tan ko e bendu, o soppini tan kanko ne, o wonii e yeewde, o wonii e yeewde. Haa bendu ndu fayii e jinne o, jinne o wadi « kirkir », taggii, yehii, « alors » kanko ne o yehii, be kootii, o haalaani

dum.

Yehii haa janngo mum, o wi'i yo be njaaru toon, be njaarii hedde toon kadi, «alors» ndeen be ngarii haa oo nokku kadi, o yeenii, o wi'i omo yaha doon kadi o ara. O yehii kadi o tawii waaji o ne wertii kadi, ne sanya les lekki. O arii haa o faandii kadi waaji o, hendu muudum bamii mo kadi, «alors» o yehii. O taggii kadi geese o. Tatabol ngol o wi'i cukulel ngel kadi yoo fad mo, nyande tatabere nde «alors» cukalel ngel fadii mo, ngool kadi o heettii waaji o e hendu haa o yettii tan, o wi'i dum : «Salaam aleekum» tan wi'i «girrr!» Tan haatii e lekki hee, o yi'aani dum, woppii doon sutuuji di. Nde woppi doon sutuuji di, o yettii sutuuji di, o wadii e nder laana makko, ndeen o wadii e nder laana be nawtii wuro.

Mawbe be fof ngarii, mbi'i mo : «aan kam, ko dum woni?» O wi'i : «dum do, ko jinne tawmi ene jogii dum do». Be mbi'i : «Hehee, wonaa goonga». O wi'i «Saalaw, ko e jinne tawmi dum, Foonde Maanyire. Mi arii doon balde tati hannde, so mi arii haa mi faandii momo tan, hendam wakli to, o doga, o dogda heen. Hannde ngarmi haa njettimoomi, ndeen mi yettii momo «alors» o dogii, o accii doon sutuuji di, miin ne, yettumi sutuuji di». Be mbi'i mo : «jooi noon holko mbattaa dum do?». O wi'i : «mi andaani, mi addii tan, ko jinne tan kebrumi... Tawmi ko omo wadii ledde, omo nyibii dum'en». O wadii be daal «expliquer» ledde de, o addii ledde, o nyibii no min mbadii ni. Ndeen o nyibii, o fawii heen geese o e fof haa parii. Be ngonii daal e wadde «essayer». Andi huunde kaa andaa, ko «essayer» tan mbattaa, be mbadii «essayer» tan haa feewii, hankadi be mbattii sanje⁸, kambe subalbe.

Haa juutii, be mbi'i jooi noon, tawdi kambe be njogii ngaldo meccal ebe ngawa, be mbi'i dum noon ebe totta maabuube be, tawdi ngela cukulel ko e makko wonduno, yo be tottu dum kanyum, yoo jangu canyu. Cukulel jangii canyu haa woni kisa canyirgal heettii e maabuube. Kono ko subalbe njeyino canyirgal, subalbe. Heba ko e awo, hono no nanirmi. No nanirmi ko noon canyirgal ardi.

Traduction.

D'après ce que j'ai entendu, ils disent eux les vieux, ainsi qu'ils disent c'est arrivé, le métier ils disent que c'est venu dans l'eau, c'est là-bas que ça a été obtenu, dans la fleuve. Ce sont des *subalbe*, des gens qui pêchent qui ont vu ça, c'est avec les *subalbe* que c'est venu, comme il a été dit. Alors que c'est venu avec les *subalbe*, les *subalbe* qui pêchent étaient avec un *maabo canyoowo*, lui il pagaie, le *cubballo* n'a pas d'enfant d'après ce qu'ils disaient. Ils disaient que le *cubballo* était sans enfant, le *maabo* payait pour lui, il pêchait du poisson dans le fleuve. Jusqu'à ce qu'une fois, le jeune *cubballo* dit qu'il va soulager un besoin, il a trouvé une île qui était dans l'eau. Il est monté sur la berge, ils ont rangé la pirogue, il est allé en haut pour se soulager.

Après être allé jusqu'à arriver, il a surpris un *jinne* qui tissait. Il se trouvait du côté du vent, il s'est accroupi, lui, il était à observer comment ça se faisait, il observait, il observait. Jusqu'à ce que l'odeur parvienne au *jinne*, le *jinne* a fait « kirkir ! » Il a roulé ses affaires, est parti. Alors il est parti, ils sont rentrés, il n'a pas parlé de cela.

Le lendemain, il a dit qu'ils devaient aller là-bas, ils sont allés là-bas, alors, quand ils sont arrivés à cet endroit, il est monté sur la berge, il a dit qu'il allait là-bas, qu'il arrivait. Il est allé, il a trouvé la « personne » à nouveau installée qui tissait sous un arbre. Il est arrivé jusqu'au point de l'atteindre, son odeur lui est parvenue, il est parti. Il a roulé le métier. La troisième fois, il a dit à l'enfant qu'il devait l'attendre, à la troisième reprise l'enfant l'a attendu, cette fois il l'a approché sous le vent, jusqu'à ce qu'il se relève, il lui a seulement dit : « Bonjour », il a fait « girrr ! » Il a disparu dans l'arbre, il ne l'a pas vu, il a laissé là les affaires. Comme il avait laissé là les affaires, il a ramassé les affaires, les a mises dans sa pirogue, quand il les eût mises dans sa pirogue, ils [les] ont ramenées au village.

Tous les vieux sont venus, lui ont dit : « Eh toi, qu'est-ce que c'est que ça ? » Il a dit : « Ca, c'est un *jinne* que j'ai trouvé et qui possédait ça ». Ils ont dit : « Hehee, c'est pas vrai ». Il a dit : « Sûr, c'est auprès du *jinne* que j'ai trouvé ça, à Foonde Manyiire. Je suis arrivé là-bas il y a trois jours, lorsque je suis arrivé au point de l'atteindre, mon odeur lui est parvenue, il a couru, il est parti en courant. Aujourd'hui, je suis arrivé jusqu'à ce que je le salue, quand je l'ai salué, il a couru, il a laissé ses affaires là-bas, moi j'ai pris les affaires. » Ils lui ont dit : « Maintenant qu'est-ce que tu vas faire avec ça ? » Il a dit : « Je ne sais pas, je l'ai amené, c'est du *jinne* que je l'ai obtenu. » Ils ont dit : « Ca, maintenant qu'est-ce que... » Il a dit : « J'ai trouvé qu'il avait des morceaux de bois, il les plantait » Il leur a décrit les montants, il a apporté les montants, il les a plantés comme nous le faisons. Quand il les eût plantés, il y a ajouté le métier et tout, jusqu'à ce que ça soit prêt. Ils étaient à essayer — sachant que lorsque tu ne connais pas quelque chose, tu ne peux qu'essayer — ils ont essayé jusqu'à y parvenir, enfin ils ont tissé, eux les *subalbe*.

Le temps a passé, alors ils ont dit que puisque eux, ils ont ce métier, qu'ils pêchent, ils ont dit que cela, ils le donneraient aux *maabuube*; puisque cet enfant, c'est avec lui (que le pêcheur) était, qu'ils le lui donnent ! Qu'il apprenne le tissage ! L'enfant a appris le tissage, jusqu'à ce que, comme on le sait, le tissage soit l'affaire des *maabuube*. Mais ce sont des *subalbe* qui détenaient le tissage, des *subalbe*. Il a été obtenu par la pêche, d'après ce que j'ai entendu. A ce que j'ai entendu, c'est ainsi que le tissage est arrivé.

3. Version de A. Sy (Gejeway).

To bange addude canyirgal nde noon, dum canyirgal yaltinii dum baa yimbe nji'i Jaabaali Naango, oo biyum ene wi'ee Juntel Jaabaali, Juntel Jaabaali Naango. Juntel noon, neene mum wonaa neddo wuro, yummum Juntel ko neddo ladde. Juntel e saba nde yaltini canyirgal baa yimbe nji'i canyirgal adorinii ko ladde to jom ledde'en. Nde hoddiro ari noon, Alla jola hollude dum yimbe baa nji'a, fenyinii dum ho e boore makko. Kanko baab-makko tottunoomo ko baab-makko cubballo, omo awya dum, omo awa'a⁹. Oon saba woodi tan ko waanyo hono raddo e awo, canyirgal fencyaani baa yimbe nji'i. Do be ngawanno jamma, be ngarii baa be tolniima e nokku, baaba o wi'i mo : « njoofen do laana, njahaa yeewoyaa ledde, ngaddaa, njuden do liingu ».

O yeenii, ndeen o yeenii o arii tawii ngaari jinne ne sanya jamma. Gedel yeftii fof wooda ko o haalii, o yettii, o tawii ina moyloo, wonii do neddo jaggata ne harla do, o wi'i : Alla humma salli, Alla seyidina Mohammadin, wo sallim, kir yaane yaane, kir yaane saka laade, kir kamus geese nama kiss, o moyli. Ndeen o haljitii, o jaggii canyirgal ngal, omo ligga piirudi dadi, o wi'i : Sirku geese mirmirku geese, ilam jaasa gonaale, desndam jaasa kandal, Allaahu laayan saabaagu yorr!. O tuutii e piirudi hee, o liggii canyirgal ngal. O yettii suku, omo wada e taggorgal hee, o wi'i : Cikaa, tiki tiri, cikaa kaayaa, kaayaa lenlen boti pija ndogana waande, laana fija dogana kandal, Allahu laayan saabaagu yorr ! O tuutii e suku hee, o wadii e taggorgal hee, o yettii geese o, omo fayii dasnde, omo yoobii : Bojjel sepe sepe, Demba e daagaade omo ara yangaale, a nyallaa toon, a hiiraa ga, yorr yorr booset, baa o jiiimi e dasnde hee, o wi'i : Birr fadee, laana fadee. Alla nanam Annabi e nyaamam, Mohammadu e tiindam omo ara yangaale. O tuutii e geese hee, o liggii e ginol hee. O fokkitii, o arii baa o jiiimii e jonde hee, o wi'i : Siragum siraatigum sira waande mawnde debbo dirr, gorko joodo. O tuutii e junngo makko, o fiyii e kees o, o jolii, o yettii daldugal ngal o wi'i : Sapiti yapiti, ilo gaara ilo gando gaara geese Alla, falla Annabi korwotoodo Mohamadu. O tuutii e daldugal hee, o hodii. O sanyii maa won naamde, nayabal diraa. O wi'i : Kaaya kaaya tunka makam, kaayaa Alla kaaya tunka makam, kaaya Annabi Alla, kaaya tunka makam kaaya, Alla haayi leydi ndiyam danya, Annabiijo Alla haayi kaaye njamdi danya, yoo Alla haayonomi o geese no burdo windere haayruno ngaari ngelooba baa eelti dum wadi dum daaba. O tuutii e daldugal hee, o hodii.

Kanko Juntel noon ndeen o arii o nanii kala ko o haalii o waawa, o yettii ledde tan, o fokkitii o yebii o yiinaaki jinne o, o yettiima, o haalanaani baabiraado o, joodiima baa weetii kadi, be ngarii baa doon. Baaba o kadi wi'i yoo yah, o yeewoya ledde, o yebii kadi o tawii ngaari jinne ndi ne sanya, e kala ko hullortoo boore muudum e bonnande, ene haala « pour » wadoobe bonnande, ene wi'a : Sam moole, sankalde moole,

gannanke moole, mbede mooli Alla, mbede mooli Annabiijo Alla, mbede mooli mooleteebe, debbo bonnantaa kam, gorko bonnantaa kam, saka e repee miin kawdo be wuro fooli be e ladde, ene wadana hoore mum galle watta huunde bonnande dum. *Kanko ne o dariima baa booyii ene jolanii mo bankadi yettaade ngaari jinne ndi. Kanko ne Alla longinii mo daande wootere, o wi'i : Sukum bukum mukum muluusum, tukusaan bukusaan tukumaasaan, tuku e ma rawaandu wuro, rawaandu ladde ari e ma. Tan ngaari jinne ndi woni e ñonde.*

Duum, maabuube mbi'ata so tawii neddo fiyaama, dum ne arii e wumbaake, ene ñona. To ngaari jinne ndi wi'i ne wonii e ñonde do tan o yettii, o jaggii e canyirgal hee, ndeen o jaggii e canyirgal hee tan ngaari jinne ndi majjii, canyirgal heddi e junngo makko. O faamii no gollortee, o andii daade de, o yettiima o jaggii canyirgal ngal tan, omo wuundii dum, omo fawii been ledde de, o joloyii tan, o joyyinii ledde, o jaggii. canyirgal ngal, o ubbii nder liddi, o haalanaani baabiraado o. Baab-makko cubballo o, o haalanaani dum. Weeti o salminoyii baab-makko hono Jaabaali Naango Feyna : andi kanko ko Juntel Jaabaali, ko Jaabaali woni baab-makko, neene makko noon ne wi'ee ko neddo ladde. Yimbe be noon, njaltinii liddi di, canyirgal ngal ardii been, heddi noon. «Maa taw hocca ko e ndiyam hee», «maa taw be ngawdii dum ko e ndiyam hee», wadi jeddi. Dum woni ko nanaton, subalbe ene mbi'a hocca ko e maayo, kono ko waasde yananeede nder o. O hebbitii noon, o wi'i baab-makko : «ko hocca to ko hoccataa e maayo, ko miin wadi toon, kadi mi danyii bankadi ko ngolliimi, bankadi mi awoytaa».

Traduction.

Du côté de l'obtention du tissage, le tissage est sorti quand les gens ont vu Jâbâli Nângo, lui, son fils s'appelle Diountel Jâbâli, Diountel Jâbâli Nângo. Quant à Diountel, sa mère n'est pas quelqu'un du village, c'est quelqu'un de la brousse. Diountel a fait sortir le tissage jusqu'à ce que les gens voient que le tissage avait débuté dans la brousse, chez les « maîtres des arbres ». Quand la volonté de Dieu arriva, Dieu l'annonça aux gens jusqu'à ce qu'il voie, il le rendit clair avec sa tête. Lui, son père adoptif, son père est *cubballo*, il pagaie pour lui, il va payer. A l'époque, il n'existait que la chasse, la chasse au petit gibier et la pêche, le tissage n'était pas apparu jusque les gens voient. Alors qu'ils pêchaient la nuit, ils sont arrivés vers un obstacle, le père lui a dit : « Accostons ici, allons chercher du bois, rapportons-le et grillons du poisson ». Il est monté sur la berge, quand il fut monté, il est arrivé et a trouvé un *ngaari jinne* qui tissait la nuit. A chaque pièce qui se levait, il y avait ce qu'il disait, qu'il répétait. Il a trouvé le *jinne* qui prenait le métier, qui se balançait, il y avait là quelqu'un qui saisissait et qui faisait des pelotes, il a dit : *Alla humma salli, Alla seydirina Mohammadin, wo sallim, kir yaane yaane, kir yaane saka*

laade, kir kamus geese nama kiss, il se balançait. Lorsqu'il eut terminé, il saisit le peigne, les attaches du peigne, il dit : *Sirku geese mirmirku geese, ilam jaasa gonaale, desndam jaasa kandal, Allaabu laayan saabaagu yorr!* Il a craché sur les attaches, il a travaillé le peigne. Il a ôté un cheveu, il l'a mis sur l'ensouple, il a dit : *Cikaa, tiki tiri, cikaa kaayaa, kaayaa lenlen boti pija ndogana waande, laana fija dogana kandal, Allahu laayan saabaagu yorr!* Il a craché sur le cheveu, il l'a mis sur l'ensouple, il a pris la chaîne, il s'est dirigé vers la pierre de tension, il a achevé : *Bojjel sepe sepe, Demba e daagaade omo ara yangaale, a nyallaa toon, a hiiraa ga, yorr yorr booset* jusqu'à ce qu'il soit au dessus de la pierre, alors, il a dit : *Birr fadee, laana fadee. Alla nanam Annabi e nyaamam, Mohammadu e tiindam omo ara yangaale.* Il a craché sur la chaîne, il a travaillé le *ginol*. Il est parti, est arrivé, s'est penché au dessus du siège, il a dit : *Siragum siraatigum sira waande mawnde debbo dirr, gorko joodo.* Il a craché dans sa main, il a frappé la caisse, il est entré, a pris la navette, il a dit : *Sapiti yapiti, ilo gaara ilo gando gaara geese Alla, falla Annabi korwotoodo Mohamadu.* Il a craché sur la navette, il s'est installé. Il a tissé environ un quart de coudée, il a dit : *Kaaya kaaya tunka makam, kaayaa Alla kaaya tunka makam, kaaya Annabi Alla, kaaya tunka makam kaaya, Alla haayi leydi ndiyam danya, Annabiijo Alla haayi kaaye njamdi danya, yoo Alla haayonomi o geese no burdo windere haayruno ngaari ngelooba haa eelti dum wadi dum daaba.* Il craché sur la navette, il s'est installé.

Lui, Diountel, lorsqu'il est arrivé, il a entendu tout ce qu'il disait, il pouvait, il a pris les pièces de bois, il est parti sans être vu du *jinne*, il a salué, il n'a rien dit au père. Il est resté jusqu'au lendemain, ils sont allés jusqu'à là-bas. Le père lui a dit d'aller, d'aller chercher du bois, il est parti, il a trouvé le *ngaari jinne* qui tissait. Tout ce qui effraie son esprit et fait du mal, il y a une parole pour ceux qui font du mal. Il dit : *sam moole, sankalde moole, gannanke moole, mbede mooli Alla, mbede mooli Annabiijo Alla, mbede mooli mooleteebe, debbo bonnantaa kam, gorko bonnantaa kam, saka e repee miin kawdo be wuro fooli be e ladde.* Ça fait que rien ne peut lui faire du mal ainsi qu'à sa maison. Lui, il est resté debout un moment, il a commencé à saluer le *ngaari jinne*. Dieu mit une parole dans sa bouche, il dit : *Sukum bukum mukum muluusum, tukusaan bukusaan tukumaasaan, tuku e ma rawaandu wuro, rawaandu ladde ari e ma.* Alors le *ngaari jinne* s'est mis à somnoler.

Cela, les *maabuube* le disent quand quelqu'un est frappé, ça vient avec la cécité, il somnole. Alors que le *ngaari jinne* a dit qu'il somnolait, il l'a laissé, il a saisi le métier, quand il eut saisi le métier, le *ngaari jinne* disparut, le métier resta dans sa main. Il avait compris comment on travaillait, il connaissait les paroles, il a salué, il a pris le métier, il l'a porté sous le bras, il a chargé les montants, il est allé dans la pirogue, il a placé les montants avec précaution. Il a saisi le métier, il l'a recouvert de poisson, il n'a rien dit au père ; son

père, le *cubballo*, il ne lui a pas dit ça. De bonne heure, il est allé saluer son père, lui, Jâbâli Nângo Feyna; sachant que lui, c'est Diountel Jâbâli, c'est Jâbâli Nângo qui est son père, sa mère, il est dit que c'est quelqu'un de la brousse. Les gens ont sorti les poissons, le métier à tisser est apparu : « peut-être qu'il a ramassé ça dans l'eau ? », « peut-être qu'ils ont pêché ça dans l'eau ? » on faisait des suppositions. C'est ce qu'on entendait, les *subalbe* disaient que ça avait été ramassé dans l'eau, mais ça n'était pas certain. Il prit la parole, il dit à son père : « ce qui a été ramassé n'a pas été ramassé dans le fleuve, c'est moi qui l'ai mis là-bas, j'ai désormais obtenu de quoi travailler, désormais je n'irai plus pagayer ».

4. Version de S. M. Guissé (*Daalbaaya*).

Canyirgal ardi, ngal fuddii ko e Juntel, bi'eteedo Juntel Jaabaali. Juntel Jaabaali ko bii Jaabaali Naango¹⁰, Juntel Jaabaali, ko hono oon fuddii canyirgal, Juntel Jaabaali, baab-mum maayii ko o cukalel, ko o cukalel ene hodduno e gorko cubballo, gorko cubballo o ko giyum baab-makko, ko sehil baab-makko. Baab-makko o maayii, o heddodii ko e yum-makko e gorko cubballo o, gorko cubballo o, hankadi, ene wayno elle, ko kanyum woni baab-makko, sabu ko kanyum nebii mo, kanyum nebii mo, ekkittii mo awo, so tawii ene awoya, yaada e makko, o wadii mo ganyoowo, kanko wonii ganyoowo mum, so be ngiwtii awo be ngartii, ittana cukalel ngel cakakudi wi'a : « nawan neene ma », ko heddii ko heeda e galle muudum.

Hono Juntel nawa, a nani dey, cakakudi, o ittanii neene mum ndi, nawana neene mum. Ebe ngonirii noon haa Juntel fuddii hankadi, soreede haggille, fuddii danje¹¹ haggille, sabu yehii hankadi haa aroyii e duubi sappo, duubi sappo di ene puddoo fawde, duubi sappo ne paawa. Gorko cubballo ummiima, ne awoya, ebe kiirnda, ebe ngawoya.

O wi'i Juntel : « yettu kaake tellinoy haa ngawoyen ». Juntel yettii kaake, yehii, tellinoyii to laana, kanko o arii, so be njolii e laana, Juntel wonii e tuggude, kanko o heedii hoore, Juntel wonii e laasi, ene tugga laana, ebe njaha e ndiyam bee, haa be keboyii nokku hankadi ne, do be potanno yaltude bawngal awo. Kanko Juntel, o tuuyaama yaade dow wuro, ndeen o tuuyaama yaade dow wuro o haalanii baaba o, mawdo o, gorko cubballo o wi'i mo : « Joof do siwre do, njahaa, njaltoyaa, yenta e njoral bee, njahaa to foonde to, njaltoyaa, saa haljiti, ngartaa ». O joofii laana ka do ciivel do, o yettii ngandudaa « peel », o yaadii e peel makko, o yentii e njoral, o darii dow njoral haa o nanii cooji maabuube, (maabuube mbi'ata ko soyru; so ene sanya a nanat soyru ndu ne siika, ene wulla). O nanii soyru ene wulla, tawii wonaa soyru wooturu, ko keelngal, ko keelngal jinneeji ene sanya, jinneeji ne canya, o wonii e yaade dow wuro, o yehii dow wuro, o haljiti, o ummi, o tuggii peel, o fayii toon, omo arda seesa, omo hedii haa o battii be.

Ndeen o battimaama be, o nanii mawdo keelngal o ene yima dillere, omo nana sukaabe keelngal ngal ene caaloo, ne caafoo, mawdo o ne yima ene askina. O yaarii jamjam haa o yettii be, o yaltinii «carnet» makko, «carnet» ene e jeyba wonno, o yaltinii «carnet, ndeen o yaltinii «carnet» o wonii e windude ko mawdo o yimata ko, ngaari jinne ndi ko yimata ko, omo winda, sukaabe be cefi cefotoo di omo winda, biido been «Saalaali...» ene wonii e safaade, o winda cefol mum haa joofa, wi'a ngoldo ko duum huutortee. So oon joofnii mawdo o kadi hebboo jimmol, wona e yimde ebe canya. O windii, o windii, o windii, o windii, o windii haa «carnet» makko heewii, o gaynaani, «carnets» keewii, «carnet» gasii, o hippii «carnet», o wattii e jeyba makko, o yettii peel, o mooytii bankadi haa o yettii be, o iwurii ko caggal mabbe haa o yettii be tan, o yi'i be noon o wirii be noon tan peel o «wirrrr!» tan o bargii be. Ndeen o bargii be tan, be ngontii hendu, be ndiwii, be ngoppii canyirde. Be ngoppii canyirde tan, be njebii, be majjii e ladde, o yettii do mawdo o joodino do, o taggii geese mum, o ittii canyirgal mum.

O yeewii nyibe de, o yeewii ledde nyibe de, o andii, o yi'i naarude; naarude ko ledde cawndiide dadorde neddo de, deen mbi'etee ko naarude. O yeewii jaltirde; jaltirde ko ledde gonde hedde koyde de. O yeewii dawdaawe; dawdaawe ko ledde paliide dow, ne kabba de. O yeewii san'kaamu; san'kaamu ko kanyum yowotoo dow, nanga soyru. O yeewii soyru ndu, o yi'i san'kaamu o, o yeewii soyru ndu. O itti kalasal, kalasal ngal; wi'etee ko kalasal, kalasal ngal wuurtetee e soyru hee, liggee, liggee. O yeewii canyirgal ngal. Canyirgal ngal jogii ko piirudi; ko piirudi di liggetee. Jogii ko kebbal; ko kebbal ngal jaggetee. Jogii ko nebbi; ko nebbi rendini, nani dey, rendini canyirgal ngal. Jogii ko domre, ko wi'etee domre, jogii ko gay, ko wi'etee gay; dum naatata e domre hee. Jogii ko nebbi; nebbi ko kam'en nangata, a nani dey, keewe de. Jogii ko keewe; keewe de, ko been gaaraaaji ndewata. Jogii, ngandudaa, ko jaabirdi, jogii ko daldugal; daldugal ngal, ko ngal woni berleteengal. Jogii ko taggorgal, taggorgal ngal, jogii ko reereerdu; cawel tokosel ene sindi e mum, ngel wi'etee ko reereerdu.

O taggii fofof, o rendinii geese o e canyirgal ngal, e kabirde canyirgal ngal, o nawii. Baaba o heppii, wonii e eraade mo, o tellii e muudum, o artii, nden o artii baaba o wi'i mo : «Aan koy a leelii». O wi'i : «aha, mi leelii, miin dey tawnoomi ko jinneeji ene canya, ene njogii dum do». O hollii baaba o geese o, o hollii dum canyirgal ngal, o hollii dum no wayi ni e no hebri ni e ko hedino e ko nanno, o haalani dum. O wi'i «Mbodo mi do noon windii ko be kaalanno ko, maa mi yaba, mi janga dum». Jooni noon o jolni e laana, cubballo o wi'i : «dum do, hol ko nafataa? Woppu!»

O wi'i : «alaa, mi woppataa kay! Miin kay mi woppataa, ngati dum do no njiirumi dum mi bankadi, mbodo waawii liggaade dum sabu mi yi'i no be mbatta ni, no be mbatta ni, maa mi watt noon». Cubballo o wi'i : «hatte». Be njebii bawngal, be ngawoyii, be ndanyii liddi tati, liddi tati di fof ne mbadi fayiida, be ndanyii rimbeere, be ndanyii suppeere, be ndanyii seendu, ko liddi daneegi ko baddi fayiida. Be ngartii, ndeen be ngartii cubballo o wi'i mo : «Jooni, deedo bolle puyde de, ngandudaa do, saa woppii

yeewaa e liddi hee ngootu, nawanaa yumma, mbadon mbaarudi. So tawii ko ko ngaddudaa ko noon buran ma, naw dum, miin mi heddoriima, nani dey, liddi di». O wi'i : «mi jabii». Kanko Juntel, o yettii canyirgal, o nawii, ndeen o nawii canyirgal o hootii wuro, o addii ledde makko, o darnii o wadii nyibal; wi'etee ko nyibal, do geese werteteedo, wi'etee ko nyibal. O wertii geese o, ndeen o wertii geese o, o yi'i no ngaari jinne ndi wadanno ni, koyngal nyaamal so yabbii, ko junngo nyaamo werlotoo daldugal, koyngal nanal so yabbii, ko junngo nano werlotoo daldugal, o yi'ino, o maantiima, kanko ne o wadi noon, wadi koyngal nyaamal yabbii e jaabirgol, junngo nyaamo ngo werli, sorni daldugal. Koyngal nanal ngal ne yabbii, junngo nano ngo werli daldugal. Ko noon maabuube mbadata, ko noon canyirgal ardii, kanko bankadi o waawii canyirgal, o jangii canyirgal, o janginii bibbe makko, o janginii maccudo makko, o janginorii been maccudo makko. Canyirgal ardii ni.

Traduction.

Le tissage est venu, il a commencé avec Diountel, le dénommé Diountel Jâbâli. Diountel Jâbâli, c'est le fils de Jâbâli Nângo, Diountel Jâbâli, c'est lui qui a commencé le tissage. Diountel Jâbâli, son père est mort alors qu'il était enfant, c'était un enfant qui habitait avec un homme *cubballo*, le *cubballo* était camarade d'âge de son père, c'était l'ami de son père. Son père était mort, il était resté avec sa mère et l'homme *cubballo*, le *cubballo*, c'était comme si c'est lui qui était son père mais c'est lui qui l'a élevé, il l'a élevé, il lui a appris la pêche. Quand il allait pêcher, il partait avec lui, il était celui qui payait pour lui, lui, il était son rameur. Quand il revenaient de la pêche, qu'ils arrivaient, il enlevait du poisson¹² pour l'enfant, lui disait : « emporte ça pour ta mère », le reste allait du côté de son foyer.

Lui Diountel, il emportait le poisson, il en prenait pour sa mère, il l'apportait à sa mère Il en a été ainsi jusqu'à ce que Diountel commence à être pénétré par l'intelligence, qu'il commence à avoir de l'esprit, parce qu'il arrivait vers ses dix ans, dix ans ça commence à compter, dix ans pesaient sur lui. Le *cubballo* s'est levé, il allait pêcher.

Il a dit à Diountel : « prends les affaires, descends au fleuve jusqu'à ce que nous allions pêcher ». Diountel a pris les affaires, est parti, les a descendues à la pirogue, il est arrivé, ils sont montés dans la pirogue, Diountel se servait de la pagaie comme d'une gaffe, l'autre se tenait à l'avant, Diountel était derrière, il poussait la pirogue, ils sont partis, ils allaient dans l'eau, ils allaient dans l'eau jusqu'à ce qu'ils atteignent un endroit où ils sortaient le fruit de la pêche. Lui, Diountel, il désirait impérativement se soulager, alors qu'il voulait impérativement se soulager, il en a parlé au père, au vieux. Le

cubballo lui a dit : « accoste vers les herbes, vas, soulage-toi, longe les marches de la berge¹³, quand tu auras fini, reviens ». Il a accosté avec la pirogue vers les petites herbes, il a pris la pagaie, il est parti avec sa pagaie, il a longé les marches de la berge, il est monté sur la marche jusqu'à ce qu'il entende le bruit des perruches des *maabuube* (les *maabuube* appellent ça la perruche, s'il tisse tu entends la poulie qui pousse des cris, qui se lamente). Il a entendu la poulie qui se lamentait, a trouvé que ce n'était pas une poulie mais toute une assemblée, une assemblée de *jinne* qui tissait, des *jinne* qui tissaient. Il était allé se soulager, il y est allé, il a fini, il s'est levé, il s'est appuyé sur sa pagaie, il est allé là-bas, il s'est approché lentement, il écoutait attentivement jusqu'à ce qu'il soit proche d'eux.

Quand il fut proche d'eux, il entendit le vieux de l'assemblée qui chantait le *dillere*, il entendit les jeunes de l'assemblée qui récitaient des *cefi*; le vieux chantait, il récitait des généalogies. Il est allé doucement jusqu'à ce qu'il arrive à eux, il a sorti son carnet, le carnet qui était dans sa poche, il a sorti son carnet, quand il eut sorti son carnet, il nota ce que le vieux chantait, ce que le *ngaari jinne* chantait, il l'écrivit, les formules que les jeunes récitaient, il les écrivit. L'un d'eux disait « Sâlâli... », il était à réciter, il écrivit sa formule jusqu'au bout, il disait que celle là, c'est ce qui est utilisé. Lorsqu'il eut terminé, le vieux reprit le chant. Il chantait et ils tissaient. Il a écrit, écrit, écrit, écrit, écrit jusqu'à ce que son carnet soit plein; il n'avait pas fini, les carnets étaient nombreux, les carnets étaient pleins, il a rassemblé ses carnets, les a mis dans sa poche, il a pris sa pagaie, il passait sa main dessus jusqu'à ce qu'il les atteigne, il vint derrière eux jusqu'à les atteindre, il les vit, il leur lança sa pagaie, la pagaie vola, les écrasa. Lorsqu'elle les écrasa, ils se transformèrent en vent, ils s'envolèrent, ils laissèrent les métiers à tisser. Ils ont laissé les métiers à tisser, ils sont partis, ils ont disparu dans la brousse. Il est allé là où le vieux était assis, il a enlevé son métier.

Il a pris les montants, il a pris les montants en bois; il connaissait, il a vu les *naarude*; les montants qui sont au niveau des hanches de la personne. Il a pris les *jaltirde*; les montants qui sont près des pieds. Il a pris les *dawdawe*; les pièces de bois qui sont en travers, qui tiennent. Il a pris l'étrier de poulie, ce qui s'accroche en haut, qui tient la poulie. Il a pris la poulie; il a vu l'étrier, il a pris la poulie. Il a enlevé la broche, ce qui est enfilé dans l'étrier et qui est enfilé dans la poulie, c'est actionné, c'est actionné. Il a pris le peigne. Le peigne a des attaches, ce sont les attaches qui sont actionnées, il a une poignée que l'on saisit avec la main, il a des tiges d'assemblage qui le tiennent. Il a un battant, il a des montants latéraux qui rentrent dans le battant. Il y a des tiges d'assemblage qui tiennent les dents, il a des dents; les dents, c'est là que les fils sont conduits. Il y a les pédales, il y a la

navette; la navette, c'est ce qui est lancé. Il y a l'ensouple, il y a la tige de blocage de l'ensouple, un petit bâton qui se fixe dedans.

Il a tout enroulé, il a rassemblé la chaîne, le métier à tisser, et les outils de tissage, il les a emportés. Le père était impatient, il voulait traverser, il est descendu vers lui, il est revenu, le père lui a dit : « Dis donc toi, tu a mis du temps ». Il a dit : « Oui, j'ai mis du temps, moi, j'ai trouvé des *jinne* qui tissaient, ils avaient ceci ». Il a montré le métier au père, il lui a montré le métier, il lui a montré comment c'était, comment il l'avait obtenu, il lui a dit : « Moi, j'ai écrit ce qu'ils ont dit là bas, moi, je l'ai écrit. Il faut que j'aïlle apprendre ça ». Alors il l'a fait monter dans la pirogue, le pêcheur a dit : « Ca, là, à quoi ça sert? Laisse! ».

Il a dit : « Non, je ne laisserai pas ! Moi, je ne laisserai pas parce que là comme je l'ai vu, je sais, je peux travailler avec parce que j'ai vu comment ils faisaient; ainsi qu'ils faisaient il faut que je fasse ». Le pêcheur a dit : « certainement ». Ils sont partis, en retour ils ont pêché. Ayant pêché, ils avaient obtenu trois poissons, les trois poissons étaient de qualité, ils avaient obtenu un *rimbeere*, un *suppeere*, un *seendu*, ce sont des poissons blancs, de grande qualité. Ils sont rentrés, lorsqu'ils furent rentrés le pêcheur lui a dit : « maintenant, le tas de trucs sans valeur que tu sais, si tu le laisses, choisis un poisson, apportes le à ta mère, faites un plat. S'il se trouve que c'est ce que tu sais que tu préfères, emportes le, moi, je garde les poissons ». Il a dit : « J'accepte ». Lui, Diountel, il a pris le métier, il l'a emporté, il est rentré au village, il a amené ses bouts de bois, il les a dressés, il en a fait un bâti; on appelle bâti là où le métier est déployé, ça s'appelle un bâti. Il a déployé le métier, lorsqu'il eut déployé le métier — il avait vu comment le *jinne* faisait : quand la jambe droite appuie sur la pédale, c'est la main droite qui lance la navette, quand la jambe gauche appuie sur la pédale, c'est la main gauche qui lance la navette, il avait vu ça, il l'a imité — il a fait ainsi : il a appuyé sa jambe droite sur la pédale, la main droite a lancé, a enfilé la navette, le pied gauche appuyait sur la pédale, la main gauche lançait la navette. C'est ainsi que font les *maabuube*, c'est ainsi que le tissage est apparu, lui, désormais il connaissait le tissage, il a enseigné le tissage à ses enfants, il a enseigné à son captif, il en a enseigné une partie à son captif. Le tissage est arrivé ainsi.

5. Version de Djibril Ly (1938), pp. 317-8.

Il est raconté, mais seul Allah sait distinguer la vérité du mensonge. Lors d'une année de famine, une femme peule, veuve et sans ressources, fut obligée de quitter le campement pour chercher de quoi subvenir à ses

besoins et à ceux de son fils qui se nommait Diountel-Diabâli. Ses recherches furent couronnées de succès et elle arriva dans un village de pêcheurs où les poissons étaient en abondance; elle s'y fixa et finit par épouser un pêcheur. Diountel Diabâli, menait la pirogue tandis que celui-ci levait les filets et chaque fois, ils faisaient bonne pêche. Aussi vivaient-ils heureux.

Un jour, après une pêche fructueuse, tandis que son demi-père guidait la pirogue, Diountel-Diabâli s'en alla dans la forêt voisine pour chercher du bois nécessaire aux besoins du ménage. Comme il tardait, le pêcheur se mit à l'appeler; mais Diountel ne rentrait pas et voici pourquoi. En cherchant du bois, il avait surpris un génie en train de tisser avec ses instruments de tissage.

Diountel s'était caché, suivant attentivement les mouvements du génie pour apprendre la manière de tisser. Le génie tissait, chantant à haute voix, les Tiefsi (paroles magiques, au singulier Tiéfol) concernant le tissage.

Ayant bien compris la manière de tisser, Diountel retourne près de la pirogue, s'arme du Tatou [?] qui sert à pousser une embarcation et retourne près du génie pour le combattre et s'emparer de ses instruments de tissage. Il se précipite avec de grands cris, le génie prend peur, se métamorphose en vent et s'envole dans les airs abandonnant sur place le fil qu'il tissait ainsi que tous ses instruments.

Diountel s'empare de tout le matériel, retourne près de son beau-père, lui raconte son aventure; ils retournent au village et le lendemain, Diountel installe son métier et se met à tisser aux yeux émerveillés de tous les assistants.

Diountel Diabâli est le premier tisserand du pays, il est l'ancêtre de toute la corporation.

COMMENTAIRE

Dans un premier temps, nous laisserons de côté cette dernière version qui n'est pas de première main. Toutes les versions ont en commun les deux protagonistes de récit : un *cubballo* (pêcheur) et un enfant *maabo*.

— Dans la version 2, le *cubballo* n'a pas d'enfant, c'est la raison pour laquelle le petit *maabo* l'accompagne à la pêche.

— Dans la version 3, la mère de l'enfant « n'est pas du village », ce qui signifie que c'est un *jinne*; c'est en effet la métaphore la plus souvent employée pour désigner ces entités surnaturelles. Notre

informateur refusa d'en dire plus au sujet de la mère de Diountel car son nom ne doit jamais être prononcé. S'il l'était, la chaîne du métier à tisser pourrait prendre feu. L'enfant se nomme Diountel Jâbâli Nângo Feyna, son géniteur est donc tout à fait connu, sa place dans la généalogie est parfaitement claire et il vit avec un *cubballo* qui l'a adopté.

— Dans la version 4, l'enfant se nomme Diountel Jâbâli Nângo Feyna, son père est décédé mais il est connu, sa place dans la généalogie est fixée. L'identité de la mère est quelque peu contradictoire, d'une part elle vit au village, d'autre part il est dit qu'elle est cachée, qu'elle est inconnue. Lors de l'enregistrement de cette version, l'épouse de notre informateur ajouta en aparté : « c'est un *jinne*, c'est quelqu'un de la brousse ». Le *cubballo* était le camarade d'âge de son père, c'est lui qui est chargé de l'éducation de l'enfant.

Les traits constitutifs de l'identité sociale de l'enfant sont donc les suivants :

— Un père connu et généalogiquement situé ; Jâbâli, fils de Nângo, fils de Feyna. Étant décédé, son père n'est pour rien dans la découverte du tissage.

— Une mère *jinne*, dont l'identité exacte est par conséquent cachée.

— Un père adoptif, camarade d'âge de son père, *cubballo* de son état, qui se charge de l'éducation de l'enfant.

Les circonstances de la découverte du métier sont semblables mais elles offrent quelques variations intéressantes.

— Dans les versions 1, 2 et 4, le jeune *maabo* doit impérativement soulager un besoin.

— Dans la version 3, le vieux envoie l'enfant chercher du bois pour griller du poisson.

Ce sont deux occasions au cours desquelles on quitte l'espace villageois. Aller soulager un besoin se dit *yaltoya*, ou *yaba dow wuro*. Dans le premier cas cela signifie littéralement « sortir » *yalta* « en se déplaçant » – *oy* –. Dans le second cas, le sens littéral est « aller au dessus du village ». Les deux métaphores contiennent l'idée d'un éloignement de l'espace villageois. Quand au ramassage du bois, il implique naturellement un déplacement vers la brousse. La brousse qui est conçue comme l'espace antisocial, par opposition au village.

C'est l'espace privilégié des *jinne*, qui vivent souvent dans les arbres et que l'on appelle aussi *jom ledde'en*, maîtres des arbres.

Initiative et responsabilité : ce qui distingue les versions 1, 2 et 4 de la version 3, c'est que l'initiative est personnelle dans les trois premiers cas cités alors que, dans la version 3, c'est le *cubballo* qui est responsable de la rencontre entre l'enfant et les *jinne*. Ce clivage entre un enfant qui ne devrait la découverte du métier qu'à lui-même et un *cubballo* qui prendrait une part active à la découverte est présent dans tout le corpus.

— La version 2, est celle où le rôle joué par les *subalbe* est le plus grand. A tel point que le locuteur semble parfois avoir du mal à distinguer les rôles ; ainsi, le lapsus du premier paragraphe qui fait du *maabo* un *cubballo* (*suka cubballo o wi'i ene yaba ene yaltoya*, l'enfant *cubballo* dit qu'il va se soulager). Dans le second paragraphe, c'est le *cubballo* qui dit à l'enfant de rester et de l'attendre, c'est le *cubballo* qui parvient à ravir le métier au *jinne*. Enfin, ce sont les *subalbe* qui découvrent le fonctionnement du dispositif, ce sont eux également qui offrent le métier au jeune *maabo*, puisqu'ils ont déjà une activité professionnelle.

— Les versions 3 et 4, en revanche, réduisent le rôle du *cubballo* à sa plus simple expression :

Dans la version 3, le *cubballo* envoie l'enfant en brousse mais il n'intervient plus dans la suite du récit. C'est l'enfant qui fait la découverte du métier et il n'en dit mot au *cubballo*, c'est le petit *maabo* qui parvient à s'emparer de l'ensemble du métier mais il le cache dans la pirogue, sous le poisson. Une fois rentré au village, c'est l'enfant qui répond aux interrogations des *subalbe*. C'est lui enfin qui déclare qu'il n'ira plus pagayer pour le *cubballo*.

Dans la version 4, la découverte du métier à tisser revient également au petit *maabo*, mais le *cubballo* fait ici obstacle aux entreprises du jeune homme. Au moment de rentrer au village, il ne veut pas du métier dans sa pirogue et s'écrie *woppu!* Laisse ! Il parle du métier à tisser en termes méprisants : *deedo bolle puyde de*, ces choses sans valeur. Sa dernière proposition s'apparente même au chantage ; il lui demande de choisir entre le métier — sans valeur — et le poisson qu'il pourrait apporter à sa mère. C'est grâce à la

ténacité de l'enfant que les *maabuube* ont pu obtenir leur instrument de prédilection.

— La version 1 se situe entre ces deux extrêmes : l'enfant trouve le métier, le ramène, le *cubballo* ne voit pas l'intérêt que l'on pourrait en tirer et les protagonistes se séparent. La séparation est tout de même ponctuée par la déclaration du *cubballo* : *aan mo dow, miin mo les*, à toi le haut, à moi le bas. Les termes du partage sont fixés par le pêcheur.

Si nous examinons maintenant en quoi consiste la découverte de l'enfant, c'est la diversité qui caractérise notre corpus.

— La version 1 est la plus pauvre, elle ne mentionne que le métier à tisser et une chanson. Notre informateur a justifié la relative indigence de son récit par son jeune âge. Il n'avait, il est vrai, qu'une quarantaine d'années. La fin de la chanson du *ngaari jinne* laisse entrevoir l'importance que les *maabuube* accordent à leurs généalogies : « je ne t'ouvre pas (...) si tu ne me dis pas qui est ton grand-père, si tu me dis qui est ton grand-père je te dirai qui est ton arrière grand-père ». De toutes les castes artisanales, ce sont les *maabuube* qui cultivent la plus grande passion pour leurs généalogies. Comme nous le verrons, elles sont constitutives du *dillere*, le chant que les tisserands entonnent lorsqu'ils travaillent en groupe — ou, lorsque simplement, ils se retrouvent entre eux à l'occasion d'une cérémonie de baptême ou de mariage — et elles atteignent des profondeurs remarquables.

— La version 2 est également assez succincte. La découverte du *cubballo* — puisqu'il s'agit ici de lui — se résume au métier à tisser, dont le caractère compliqué est mis en évidence par les tâtonnements que font les pêcheurs, afin d'en comprendre le fonctionnement. Mais finalement, il ne s'agit que d'une technique que l'intelligence permet de maîtriser.

— La version 3, à l'inverse de la précédente, insiste beaucoup sur l'aspect magique de l'activité artisanale. A chaque étape de la mise en route du métier, correspond une formule (*cefol*) qui doit être prononcée. C'est également au moyen de *cefi* que le jeune homme lutte contre sa propre peur et neutralise le *jinne*.

— La version 4 ne nie pas l'importance de la parole magique dans le tissage; il y est également question des *cefi* et du *dillere*. Cepen-

dant, ces paroles devant être tenues secrètes, notre informateur a refusé de les formuler, il n'a fait qu'en reconnaître l'existence. En plus de l'aspect magique, ce récit traite de l'organologie du métier à tisser. La connaissance détaillée du métier à tisser est un autre aspect central dans la culture du *maabo*¹⁴. Un troisième élément contenu dans ce récit concerne les techniques du corps. Les gestes, la synchronisation des mouvements, sont en effet décrits avec une grande précision. Enfin, il nous faut noter que cette version est la seule qui décrive le tissage comme une activité sociale : c'est toute une assemblée (*keelngal*) de *jinne* qui tisse, le vieux chante le *dillere* alors que les plus jeunes récitent des *cefi* ; en cela, elle rattache directement l'actuel mode d'organisation du travail au mythe d'origine. C'est également une version dans laquelle le jeune *maabo* transmet son savoir à ses enfants et en transmet une partie — mais une partie seulement — à son captif.

Ces différentes versions nous disent que c'est le métier de tisserand qu'a découvert Diountel Jâbâli — et non seulement le métier à tisser. Ce corpus contient, en effet, les principaux éléments constitutifs de la profession et du *status* de *maabo*, à savoir : la maîtrise d'un outil et d'un ensemble de gestes, auxquels sont associés des paroles rituelles ; un mode d'organisation interne aux *maabuube*, dans lequel l'âge et les connaissances ésotériques sont en rapport étroit et dont la maîtrise maximale permet d'accéder au titre de *Jarno*, « doyen » ; une différenciation entre artisans ayant le *status* de tisserand — qui, seuls sont concernés par la recherche d'un dialogue fructueux avec le monde surnaturel, et pour lesquels le surnaturel devient une catégorie manipulable, socialement — et esclaves dont la seule activité est de passer des duites.

La version 5 introduit des éléments nouveaux qui orientent le récit vers le monde peul. C'est la seule version qui prête une origine peule à la mère de Diountel. Cette dernière, veuve et sans ressources aurait quitté son campement lors d'une famine et aurait épousé un pêcheur. La logique de cette version voudrait que le père de Diountel ait été peul — les femmes peules n'étant pas données en mariage aux pêcheurs. Or aucun généalogiste ne nous a parlé d'une origine peule de Jâbâli Nângo Feyna. Or, lorsque la possibilité se

présente, les ascendants peuls ne sont jamais passés sous silence.

L'étroitesse des liens qui ont pu exister entre les *maabuube* et les *subalbe*, se traduit au niveau des formules rituelles *cefi*. Nous avons vu qu'elles étaient caractéristiques du métier, qu'elles faisaient partie du patrimoine de tel ou tel groupe professionnel. Or, les *subalbe* et les *maabuube* ont, sur ce plan, un patrimoine commun. Ils partagent certains *cefi*. Nous avons demandé à un *cubballo* de nous commenter les *cefi* obtenus auprès d'un *maabo*. La première surprise passée, il a bien voulu se livrer à l'exercice.

Bojjel sepe sepe, Demba e daagaade omo ara yangale, a nyallaa toon a hiiraa ga, yorr yorr boseet et Birr fadee, laana fadee, Alla e nanam Annabi e nyaamam, Mohammodu e tiindam omo ara yangale que les *maabuube* prononcent au moment de fixer la chaîne au traîneau de tension sont également connus des *subalbe*. Ces derniers les récitent pour obtenir plus de poisson.

Siragum siraatigum sira waande mawnde, debbo dirr, gorko joodo que les *maabuube* prononcent avant de prendre place dans le métier est connu des *subalbe* qui le récitent *Siragum siraatigum sira waande mawnde, debbo jinne dirr, gorko joodoo doon*. C'est un *cefol* qui permet de chasser un pêcheur concurrent et de prendre sa place.

Iiril ko miin jey, iirtel iirel ko miin jey, jeyi nyaamam, yo Alla watta jeyi wooram qui fait avancer le traîneau de tension du *maabo*, qui le fait tisser plus vite, permet au *cubballo* d'obtenir plus de poisson.

D'autres *cefi* ne sont « adaptés » qu'au milieu aquatique mais ils sont tout de même connus des *maabuube*.

Bitekum gila e nyiire, Bankum faa e segene, Kuntum faa e doole, jakaa, baraa, jakaa woysi, gunne jiiki, Alla yaa Muusa kullubum ko mi foosirde mawnde, jambere soppa, junngo tasa, foodi ara key qui permet au pêcheur de se protéger contre les prédateurs du fleuve, lors d'une traversée.

Kappiti koŋ, kappiti kootee baanee saka dalla manee wuddu Alla wa Abaadu Mohammod, di jehil muumin, di hakil muumin, di muume taree taree, Allahu dak! Alla harmini teewu Aadama e hunuko mbaroodi qui permet de protéger un troupeau ou des amis qui voudraient traverser le fleuve contre ces mêmes prédateurs.

Ce ne sont pas là les seuls points communs à la culture des *subalbe* et à celle des *maabuube*. Lorsque les *maabuube* chantent le *dillere*, les *subalbe* qui se trouvent sur place ont une formule à prononcer après quoi ils participent pleinement au chant. La réciproque est également vraie : lorsque les *subalbe* chantent le *pekaan*, les *maabuube* présents y participent, après avoir récité une formule d'introduction. La chose ne manque pas d'étonner lorsque l'on connaît le contenu du *dillere*.

LE DILLERE, CHANT DES DES MAABUUBE

Il s'agit, d'un texte qui est déclamé en parlé-chanté et qui fait alterner des séquences généalogiques (*asko*), et des récits poétiques extrêmement elliptiques à la gloire des tisserands du pays. Selon notre informateur, le *dillere* est l'affaire des tisserands, eux seuls le chantent et ils le chantent en tissant :

Dillere, mo taw(u)daa fof ne yima dum, fof ko maabo. Do taw(u)daa fof neddo ene yima dillere ko maabo : woto naamndo ko woni.

Toute personne que tu trouves en train de chanter le *dillere* est un *maabo*. Où que tu trouves quelqu'un qui chante le *dillere* c'est un *maabo* : pas la peine de demander ce qu'il est.

Dillere kadi, jibini dum ko canyu sabu jimdo dillere puddiido yimde o, o yimi dum ko do o sanyanno. Andi so tawii neddo ene golloo, kala ko mo golla, so omo yima, omo beydoo softude.

Le *dillere* est né du tissage parce que celui qui a commencé à chanter le *dillere*, il l'a fait alors qu'il tissait. Quand quelqu'un travaille, quel que soit son travail, s'il chante, il a plus de cœur à l'ouvrage.

Voici de l'origine du nom de ce chant, telle qu'elle nous a été donnée par un Abou Sy, un *maabo* réputé pour ses interprétations du *dillere* et pour ses connaissances en matière généalogique :

O adii wiide ko : « So dasde kumaama, daneeki liiraama, yeenjoobe noddaama, taggorde paliima, subuuji ndariima, jaabirdé tongaama, kacereeki njowaama, cooji ngulli luuki, noddii baawo bonnaani tawde a yoolaaki. Boni ko adaade weendu sakkitoo e weendu. Hannde koyi hay so mi waawaa yoo taw mbida wonndi e ceernam baawo. » Wooda biido : « Hol dillindo yimbe ? » O wi'i : « Balli yimbe ndilli ». So dum wayri wi'ee : « On ndillintaa yimbe seeda kadi ? Beydoo softude ! »

Kongol ngol wadi dum wi'eede dillere, dum woni dillere.

Il a commencé par dire : « Quand les traîneaux de tension sont fixés, la laize blanche est déployée au soleil, ceux qui ont fini le travail sont appelés, les ensouples sont en travers, les *subuuji* se dressent, les pédales sont attachées, les attaches sont accrochées, les poulies gémissent, sifflent et appellent quelqu'un de capable, qui n'a pas failli, du moment qu'il ne s'est pas noyé. Ce qui est mauvais, c'est d'être le premier au marigot et d'en repartir le dernier. Aujourd'hui même si je ne suis pas capable, je souhaite être accompagné de mon maître qui est capable. » Un autre a répondu : « Qui est-ce qui a secoué les gens ? » Il a dit : « Les corps des gens sont secoués » S'il y a longtemps qu'on ne l'a pas fait, on dit : « Vous ne secouez pas encore un peu les gens ? Pour qu'ils soient actifs ! ». C'est cette parole qui fait qu'on appelle ça « la secousse », c'est ça le *dillere*.

La première partie de ce court récit donne le contexte de l'apparition du chant. Il s'agit à l'évidence d'un *keelngal*, d'un groupe de tisserands installés avec leurs métiers, prêts à travailler. Les poulies gémissent et sifflent : évocation sonore de la ferveur qui règne au sein du groupe de travail.

C'est ensuite thème de l'homme capable qui est introduit. Le métier réclame un homme capable, un homme qui ne s'est pas noyé, un homme qui ne passe pas toute la journée au marigot. C'est le *cubballo* qui se profile derrière ces métaphores : le pêcheur capable est celui qui ne se noie pas, l'homme qui a besoin d'arriver le premier au marigot et d'en repartir le dernier pour faire bonne pêche n'est pas un homme capable. Cette capacité s'acquiert avec le temps et si, pour l'instant, le *maabo* ne détient pas encore toutes les connaissances requises, c'est son maître qui palliera à ses défauts.

Vient enfin l'explication étymologique : le *dillere* vient de la racine *dill-* qui signifie « la secousse, le tremblement » et tire son nom de l'effet qu'il produit sur les *maabuube*. De fait, on peut constater que les tisserands sont bel et bien « remués » à l'écoute de ce chant.

Passons maintenant à la présentation d'un extrait de ce fameux chant. Nous l'avons recueilli à Dakar, auprès d'un spécialiste du genre. Abou Sy est un *maabo* réputé en la matière et il est également sollicité en tant que thérapeute. Ces deux activités, de guérisseur et de chanteur lui assurent ses revenus : il ne pratique

pas le tissage. Il s'agit là d'une particularité propre à Abou Sy, il existe d'autres chanteurs de *dillere* forts réputés, Sada Youdou Guissé par exemple, qui pratiquent le tissage artisanal.

Le chant est constitué de formules extrêmement condensées qui ne peuvent être comprises que par des *maabuube* de grande culture, toute interprétation est par conséquent très délicate. À notre connaissance, deux auteurs ont publié des passages du *dillere*. Dans son ouvrage consacré à la littérature *pulaar* en Afrique occidentale, TÈNE YOUSOUF GUEYE, n'en a présenté que deux courts extraits (s. D., p. 31 et p. 33). Quant à ROY DILLEY, il en a publié 220 vers, en annexe à son article (1987, pp. 274-9) ainsi qu'une traduction (*id.*, pp. 261-7).

Pour YOUSOUF GUEYE le *dillere* est constitué de tableaux, de poèmes laudatifs qui tous « ont pour fond une "histoire" entre *maabuube* ». Ces récits évoquent des conflits, des événements particuliers à la communauté des tisserands de la vallée et sont entrecoupés, comme nous le verrons, de nombreuses déclamations de généalogies.

Pour ROY DILLEY, la langue dans laquelle ces poèmes sont formulés est tout à fait particulière et elle ne peut être comprise de tout locuteur. Pour l'intelligibilité de ce qui suivra, il nous faut préciser que c'est auprès de tisserands de Doumga Rindiaw [NG 15] que ROY DILLEY a recueilli sa version du *dillere*.

Some of the Pulaar used in this song is not current, everyday language; rather it was described as highly poetic and indeed archaic in form. Moreover, some Pulaar speakers from other parts of Fuuta Toro found parts of this song totally incomprehensible. This is not just because of the nature of the poetic language, but rather that some of the phrases and expressions used form a sort of dialect—even a secret language in parts—which makes sense only to those from and familiar with the area around the village of Dumga Rindiaw (DILLEY, 1987, p. 256).

Si les difficultés sont réelles, l'explication qu'en donne l'auteur est mauvaise. Les particularismes de la langue du *dillere* ne sont pas dus à des contraintes géographiques mais sociales. Pour s'en convaincre,

il aurait suffi de faire écouter le *dillere* à l'un des 480 *toorobbe* qui peuplent Doumga Rindiaw. On peut également tenir le raisonnement suivant : le *dillere* est un chant que les *maabuube* pratiquent lorsqu'ils sont en groupe ; comme tous les artisans castés, les *maabuube* vivent très dispersés ; si le *dillere* était propre à chaque village, les *maabuube* ne pourraient pas le chanter. On peut enfin noter que l'un des épisodes publiés par YOUSOUF GUEYE (v. 4-8, p. 31) se retrouve dans le texte de ROY DILLEY (v. 72-74, p. 276) :

Kodel Dikko Demmba!
Semme sehi laana
Ronki ganyoowo
Ganyoowo danyanooma
Kono maayde daccaani !

Oh ! Kodel Dikko Demba
 Sémmé avait taillé une pirogue
 Mais n'avait eu personne
 pour la diriger
 Car la mort était au rendez-vous !

Sehilaana selle sehi laana
Ronkii ganyoowo
ganyoowo danyaama kono yaadu daccaani

Selle, he made a canoe,
 But was unable to find an oarsman
 At last he found one but he would
 not stop.

Les écarts de transcription, et par conséquent de traduction, sont réels mais on peut penser qu'il s'agit du même épisode. Toute personne ayant pratiqué l'exercice de la transcription de bandes magnétiques connaît les problèmes que posent ces discours rituels, souvent rapidement énoncés. C'est souvent la glose que l'on peut recueillir après-coup, qui, non seulement révèle le sens de la formule mais permet également, par retour, l'ajustement de la transcription. De ce point de vue, les versions diffèrent : YOUSOUF GUEYE propose une explication, contrairement à ROY DILLEY.

[Le premier échantillon] a eu pour théâtre Semmé, un village nord-est Sénégalais [DA 21*]. Son héros a pour nom Kodel Diko Demba. Kodel Diko Demba avait blessé l'amour propre de quatre de ses « confrères » tisserands en apportant publiquement la preuve de sa supériorité professionnelle. Il avait, en effet, réussi à tisser plus de pagnes que tous les quatre réunis dans le même temps. Alors les quatre, mortifiés, conjuguèrent leurs connaissances maléfiques et lui infligèrent un mal mystérieux qui entraîna sa mort. Mort d'un virtuose de la navette et des pédales. Mort d'un héros victime de la jalousie et dont le nom ne mourra qu'avec le dernier mâbo.

La totalité de l'épisode tient en quatre vers et nous amène à insister sur l'aspect « conventionnel » de ces énoncés. Mais l'opération par laquelle un énoncé tel que « la pirogue n'a pas trouvé d'homme à la pagaie mais le voyage ne lui a pas été épargné » [c'est moi qui traduis librement] correspond, dans l'esprit de chacun des membres de l'assemblée, à l'évocation de l'épisode relaté ci-dessus, ne repose ni sur une langue archaïque, ni sur une langue secrète, pas plus que sur un particularisme dialectal propre à tel ou tel village.

Nous nous trouvons ici au cœur de la culture des *maabuube*, de la part qu'ils ont en commun, ou peut-être qu'ils mettent en commun par la médiation du chanteur de *dillere*. Et il nous faut noter une fois encore que c'est une métaphore de pêcheur à laquelle il est fait appel pour évoquer cet épisode de l'histoire des *maabuube*.

Venons-en maintenant à la présentation de la version que nous avons recueillie. Il s'agit de la transcription d'un chant enregistré à Dakar qui n'a pas été soumise à l'auteur de la prestation. Par conséquent, aucune glose n'a été recueillie. Nos commentaires ne porteront donc pas sur le sens à donner à telle ou telle partie du texte ; nous nous contenterons de mettre en perspective cette version avec celle qu'a recueillie ROY DILLEY.

La prestation d'Abou Sy

Alla akbaar, Joomam so mi majjaa mi lilaani, sella mi naamniido gando, walla mi maaya majjudo. Cow tayyi ginol, tuudi japeeje yonganiima jaraale. Alaa do mi nyallaani, saka do mi waalaani, ko miin woni sangalde mawnde, mi jabataa mafnyineede mbela japeeje keewa. Mboddi mawndi jabaa lobol daande tuuba e ndi jabaa boreede.

Dieu est grand, mon Dieu si je ne suis pas ignorant, [c'est que] je n'ai pas fait de détour, j'ai demandé à celui qui connaît, pour que je ne meure pas ignorant. Le boeuf porteur a coupé la corde, il a rué, les tapis de selle se sont éparpillés dans la nature. Nul endroit où je n'ai passé la journée, où je n'ai passé la nuit, c'est moi le grand porc-épic (*Hystrix eristata*), je n'accepte pas d'être monté en croupe sauf si les tapis de selle sont nombreux. Le grand serpent n'accepte pas d'être pris comme ceinture, il n'accepte pas qu'on lui enlève les écailles.

C'est la formule menaçante par laquelle notre chanteur de *dillere* se présente à l'auditoire. Il s'affirme comme étant un connaisseur, qui tient son enseignement de bonne source. Nul endroit du territoire où il ne se soit rendu pour y recueillir les hauts faits des *maabuube*. Ce passage est souvent repris dans le texte et vient ponctuer les affirmations du récitant. Il joue probablement le même rôle que la formule du *dillere* de ROY DILLEY (v. 53 *sqq*) :

<i>So teeyii deeyii</i>	When all is calm and tranquil
<i>Welii lumbaade baawo</i>	It is fine for the able-man to swim
<i>Ceygal maynal e baawo</i>	The able-man and the great marabout
<i>Mi lumbodiima e baawo</i>	I swam with him who knows [stork
<i>lumbaade baawo</i>	how to swim well
<i>Bonaani taaniraabe</i>	And to know how to swim is not bad
<i>Jeeri Jeliya...</i>	for a descendant of Jeeri Jeliya...

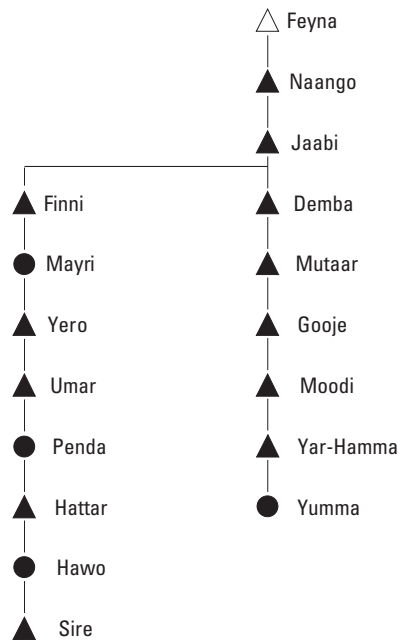
Ces vers, dont nous reproduisons la transcription et la traduction en l'état, reviennent à cinq ou six reprises dans la version DILLEY. Qui rythment le récit et permettent au chanteur de vanter ses qualités. Revenons au texte d'ABOU SY.

So mi nani be mbi'i : « Gisse ko maabo, Kasse ko maabo, Sare ko maabo, Kume ko maabo, Joŋ ko maabo, Kiide ko maabo, Kume ko maabo, Keneme ko maabo, Sangot ko maabo jaalo, maabo Daabo galle Sire Hawo Hattar Penda Umar Yero Mayri Finni Jaabi Naango, Yumma Yar-Hamma Moodi Gooje Mutaar Demba Jaabi jewuni lammoobe ».

Je les ai entendu dire : « Guissé est *maabo*, Kassé est *maabo*, Saré est *maabo*, Kumé est *maabo*, Joŋ est *maabo*, Kiide est *maabo*, Koumé est *maabo*, Kénémé est *maabo*, Sangot est un *maabo* jâlo, le *maabo* Dâbo (c'est) la famille de Siré Hawo Hattar Penda Yéro Mayri Finni Jâbi Nângo, Yumma Yar Môdi Gôje Mutâr Demba Jâbi qui fut la première épouse des *lammoobe* (voir généalogie n° 1).

Ce passage énumère l'ensemble des patronymes des *maabuube* : nous reviendrons sur les circonstances dans lesquelles ces noms sont apparus. Puis le récitant aborde un des aspect les plus caractéristiques

du *dillere*, la récitation de généalogies. Il est en effet très rare qu'un personnage soit mentionné autrement que par son ascendance complète, jusqu'à l'ancêtre commun à tous les *maabuube* : Nângo,



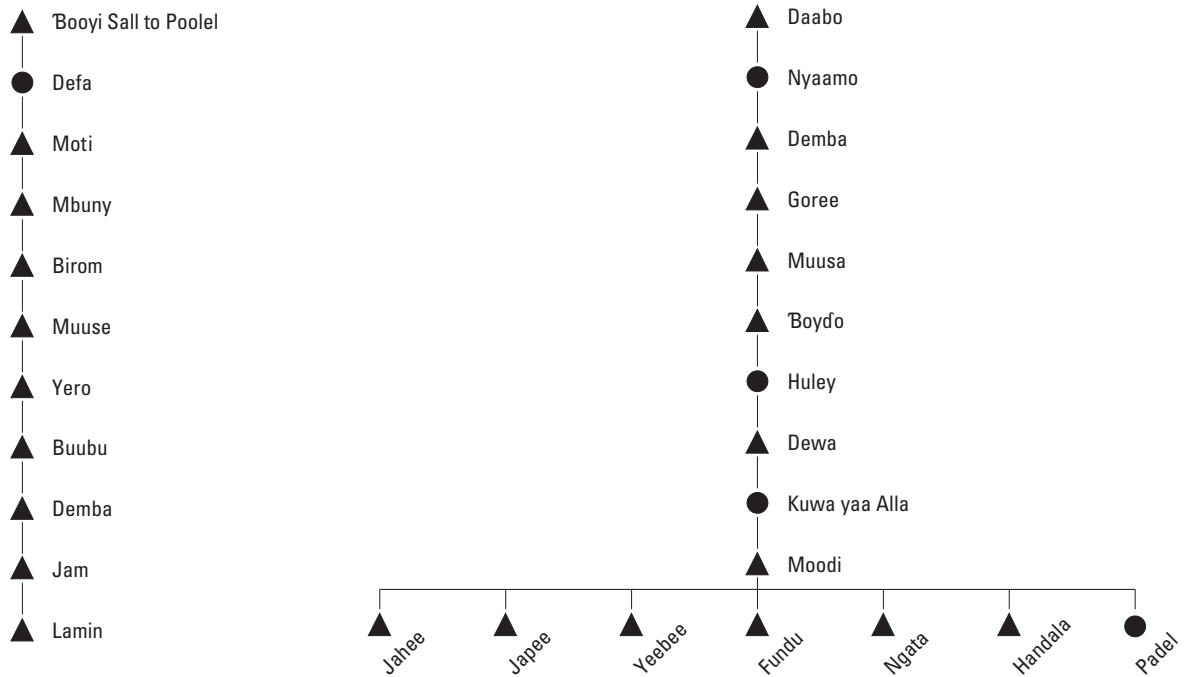
GÉNÉALOGIE N° I

filis de Feyna. Parfois, la généalogie s'arrête à un personnage connu, que tout *maabo* est supposé pouvoir rattacher à l'ancêtre fondateur¹⁵.

Siisiibe motti mbi'i : « *ko dum lewre Lamin Jam Demba Buubu Yero Muuse Birom Mbuny Moti Defa Booyi Sall to Poolé. Jaajaabe mbi'i* : « *Jabee Moodi, Japee Moodi, Yeebe Moodi, Fundu Moodi, Ngata Moodi, Handala Moodi, Padel Moodi Jab ko taaniraabe Kuwa yaa Alla Dewa Huley Boydo Muusa Goree Demba Nyaamo Daabo.* Les Sy se sont rassemblés, ils ont dit : « cela a été défriché par Lamine Jam Demba Boûbou Yéro Moûsé Birom Mbouny Moti Defa Bôyi Sall à Pôlel (voir généalogie n° 2). Les Dia ont dit : « *Jahée Môdi, Japée Môdi, Yêbé Môdi, Foundou Môdi, Ngata Môdi, Handala Môdi, Padel Môdi Dia,* ce sont les petits enfants de Kouwa yaa Allah Dewa Houley Boydo Moûsa Gorée Demba Nyâmo Dâbo. (voir généalogie n° 3)

Il s'agit d'arguments présentés par chacune des parties lors d'un conflit concernant les droits de culture et le partage de l'*asakal* d'une cuvette de décrue à Pôlel [DA 17]. Le conflit opposait, semble-t-il, les Sy, les Jon et les Guissé. Les tisserands *maabuube* sont les seuls artisans à faire état de droits sur des terrains de culture. On

trouve également l'évocation d'une cuvette de décrue dans la version DILLEY, au vers 38.



GÉNÉALOGIE N° 2

GÉNÉALOGIE N° 3

So mi majjaani mi lilaani. Ko miin woni sangalde mawnde, mi jabataa mafnyeede mbele japeeje keewa, mboddi mawndi jabaa lobol daande tuuba e ndi jabaa boreede, ko miin woni kamiilu kabaado haa tiidi jonyaa gando binndi, mo jabataa helaneede laanyal Samba turoo bonna turtoo, woonyo ndoondaagu, mo nano mum fooli nyaamo, mbakaaba fooli ndubaaba, jom nano windaango mo nyaamo tangi laango yabbataa nireeji nyooraa daldude ndaroo, mbewla goonga.

Si je ne suis pas perdu, [c'est que] je n'ai pas fait de détour. C'est moi qui suis le grand porc-épic (*Hystrix eristata*) je n'accepte pas d'être monté en croupe sauf s'il y a beaucoup de tapis de selle, le grand serpent n'accepte pas d'être pris comme ceinture, il n'accepte pas qu'on lui enlève les écailles, c'est moi qui suis le Livre qui s'est battu jusqu'au bout et mis de côté. Connaisseur qui n'accepte pas l'injustice, je suis la flèche de Samba le bossu qui fait le mal et se redresse. Celui dont la main gauche l'emporte sur la main droite, [celui pour qui] un pantalon posé sur l'épaule est plus utile qu'un pantalon attaché, celui dont la main gauche est bénite par les écritures et la droite toujours prête, qui ne marche pas sur les attaches du métier, qui ne se lève pas pour arrêter la navette, qui crie victoire.

Nous retrouvons la formule qui semble avoir pour but d'asseoir la position du récitant et qui ponctue chacun des épisodes.

Gorko Demet daande maayo, Kunga daande maayo, Sawar daande Weendu, Booga e

cammalle. Duunde laamdo yuwi e ngidaldi, ngidaldi yuwi e gerla, gerla yuwi e hoore taande, hoore taande yuwi e baari, baari yuwi e banje, banje e naangaango banje Tuga e Moodi, deede e lowe lombe.

Baari njimaama ceeri, njimtaa kadi ceeri, baarel Demba Aygu, Demba saligininooma juuli, loggi kurus e daande, darii e salndu juma, be'i mbi'i njabii, boti mbi'i koolaaki.

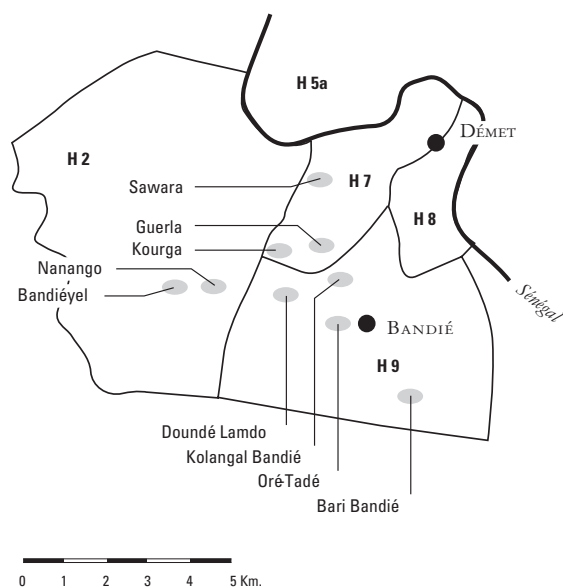
Gorko Demet au bord du fleuve, Kounga au bord du fleuve, Sawara au bord du marigot, Bôga à la forêt impénétrable. Doundé-Lamdo qui montre le chemin de Nguilaldi, Nguilaldi qui montre le chemin de Guerla, Guerla qui montre le chemin de Oré-Tandé, Oré-Tadé qui montre le chemin de Bari Bandié, Bari qui montre le chemin des *banje* (*Pterocarpus erinaceus* : Palissandre du Sénégal), les célèbres *banje*, les *banje* de Touga et Môdi, de l'étendue d'eau et des îlots broussailleux.

On a chanté les champs de décrue, on les a classés, on les a chantés à nouveau et classés à nouveau, comme le petit champ de Demba Aygu : Demba avait fait ses ablutions, il a prié, a accroché son chapelet autour du cou, s'est adossé au pilier de la mosquée, les chèvres ont accepté, les chevreaux ont dit qu'ils n'avaient pas confiance.

Jammaajam keewi limotaako, jamma lima heewaani, jamma e Kunga daande maayo, Sawar daande Weendu, Booga e cammalle. Duunde laamdo yuwi e ngidaldi, ngidaldi yuwi e gerla, gerla yuwi e hoore taande, hoore taande yuwi e baari, baari yuwi e banje, banje e naangaango, banje Tuga e Moodi, deede e lowe lombe.

Alaa do mi nyallaani saka do mi waalaani jammaajam keewi limotaako, jammaajam e Nabba jeeri, Nabba e Mbaal Samba Siivel e Meeteewi Aan. Digetel dingirel e batu goonga, jamaayel e juuloobe, celungel dow laabi, laawel e sippoobe, laabi celi ceeri, ngaanni mo andaa. Pambi e Hontorbe, seedo e boli jawdi.

Mes nuits sont nombreuses et ne se comptent pas, les nuits que l'on compte ne sont pas nombreuses, la nuit de Kounga au bord du fleuve, Sawara au bord du marigot, Bôga à la forêt impénétrable. Doundé-Lamdo qui montre le chemin de Nguilaldi, Nguilaldi qui montre le chemin de Guerla, Guerla qui montre le chemin de Oré-Tandé, Oré-Tadé qui montre le chemin de Bari Bandié, Bari qui montre le chemin des *banje* (*Pterocarpus erinaceus* : Palissandre du Sénégal), les célèbres *banje*, les *banje* de Touga et Môdi, de l'étendue d'eau et des îlots broussailleux.



DÉTAIL DE LA RÉGION DE DÉMET

Nul endroit où je n'ai passé la journée, où je n'ai passé la nuit, mes nuits sont nombreuses et ne se comptent pas, mes nuits à Nabba *jeeri*, le Nabba des Mbaal Samba Siiwel et Metewi Aan [NG 22]. Petite colline et petite place, assemblée de la vérité, la petite mosquée des fidèles, petite mosquée au carrefour des chemins, le petit chemin des vendeuses de lait, les chemins se croisent, se séparent et embarrassent celui qui ne les connaît pas. Le Pambi des *Hontorbe* [NG 22*], le troupeau empruntant les pistes d'été.

Ici, le récitant fait montre de sa connaissance des moindres recoins du *Fuuta*. Il passe en revue une série de terrains de décrue qui ont pour nom « hippotrague mâle », « hippotrague femelle », « tête de l'enclume » ou « palissandre ». Tous ces terrains sont situés dans les *Halaybe*, que l'on sait historiquement avoir été une région du *Fuuta* où les *nyeenybe* bénéficiaient d'une situation favorable, d'une possibilité d'accès à la terre cultivable. La carte ci-dessus montre l'emplacement des terrains de culture que nous avons pu identifier. Selon AAMADU UMAAR JAH (1986, p. 90), les cuvettes de décrues de *Booga* et de *Ngidaldi*, qui ne figurent pas sur notre carte, relèvent de l'*Elimaan Puri* ; elles devraient donc être situées en HA 7. Il se peut que l'intérêt porté par ABOU SY pour les terrains de culture des *Halaybe* vienne du fait que des membres de sa famille, des *maabunbe* Sy (Sih) aient eu accès aux terres du *Laamdo Ida* [HA 6b], en particulier dans la cuvette de *Ngocco*, située sur la rive gauche (AAMADU UMAAR JAH, *id.* p. 79).

Ayant chanté les cuvettes de décrues, notre poète se tourne vers le *jeeri*; et vient le tour des hameaux Peuls, des pistes que suivent les vendeuses de lait.

On voit petit à petit se dessiner le projet du chanteur de *dillere* : effectuer un survol de l'ensemble de la vallée, en évoquant les lieux où les *maabuube* ont été implantés. Une évocation qui se fait par petites touches, lieu-dit après lieu-dit, et dont se dégage une impression d'intimité. Cette appropriation de l'espace, par la parole, est doublée d'une mise en perspective généalogique. Les spectacle que se donnent les *maabuube* joue sur les évocations conjuguées de l'emprise spatiale et de la profondeur généalogique.

Cebel e Njeeyeen, Mamadu Buubu Mamadu Raasin Isma Buubu Maamodu Sengu Siriny Sam Foydu Wuroo Kuwalaaji e Kumba Koro Paate Lajaan.

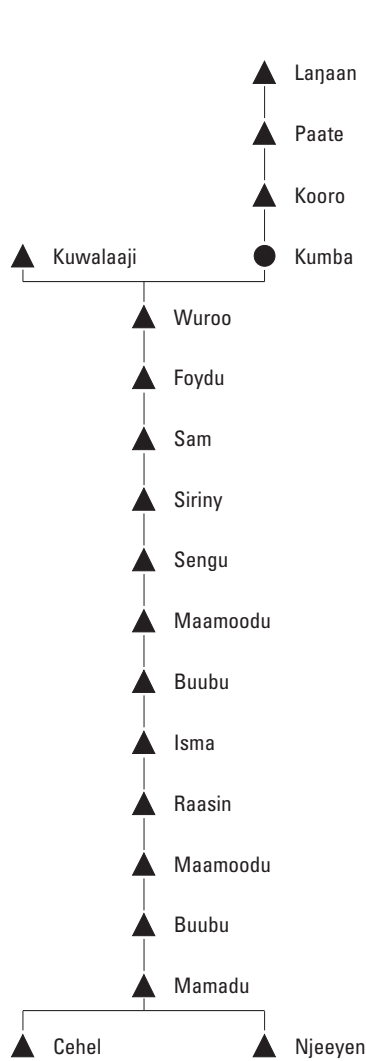
Aali Si wi'i : « Abdul Samba Hammadi Bambi Bomma Jaalika Jarno, Yumma Yar-Hamma Moodi Gooje Mutaar Demba Jaabi jewni lammotoobe ». Aali Si wi'i : « Abdul Penda Hamare Abu Dewa Saŋe Muusa Aali Hamad Duguna Hamee Manti Demba Daayi yanaani, taki Boyinaaji ».

Cehel et Njêyên, Mamadou Boûbou Mamadou Râsine Isma Boûbou Mâmodou Sengou Siriny Sam Foydou Wourô Kouwalâdji et Koumba Kôro Pâté Lajaan (voir généalogie n° 4).

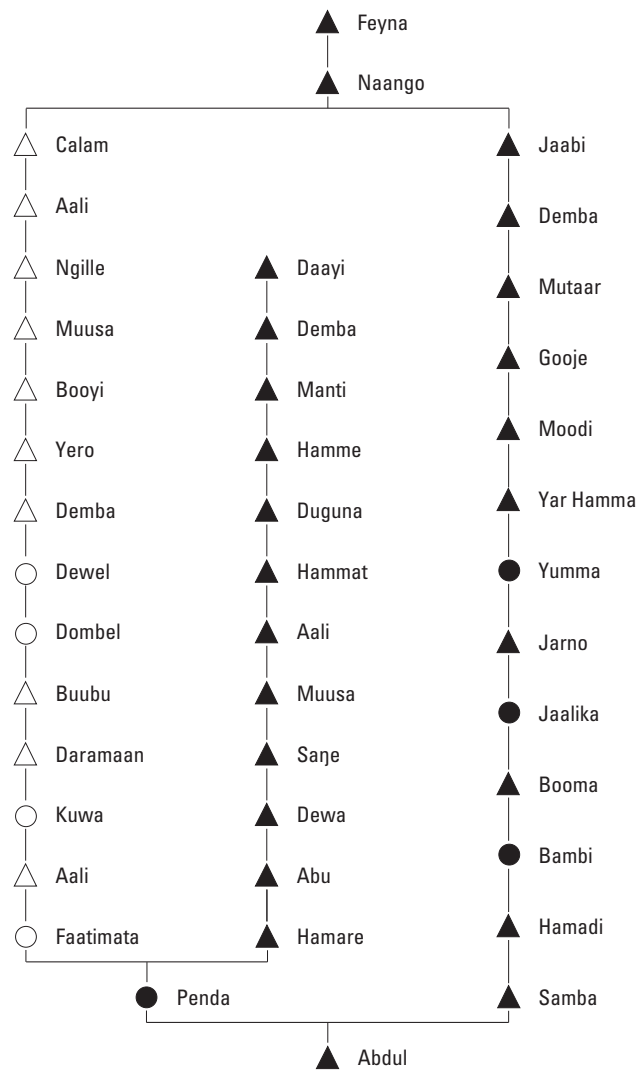
Âli Sy a dit : « Abdoul Samba Hammadi Bambi Bomma Djâlîka Djarno Youmma Yar-Hamma Môdi Gôje Moutâr Demba Djâbi qui fut la première épouse des *lammoobe* ». Âli Sy a dit : « Abdoul Penda Hamare Abou Dewa Sangué Mousa Âli Hamad Dougouna Hamé Manti Demba Dâyi n'a pas failli, ce qui a permis de fonder Boyenadyi [NG 24] » (voir généalogie n° 5).

Nous ne sommes pas parvenu à rattacher cette branche à Nângo, l'ancêtre dont disent descendre tous les tisserands. Les généalogistes s'arrêtent toujours à Pâté Langâne. Il est cependant tout à fait clair qu'il s'agit d'une pure lignée de *maabuube*.

Ko doon be mbi'i : Boyi yiilel yaalel ! Nabba biroobe Nabba laawol sippoobe. Ari! Bamngal jiggoore. Sur boti, mbilla gertoode, kada bamdi naatde. Tulde « maama ballo murtooki Dem Bacca » beelel e gawduule, gando yaraa wuufaa wukkaa deebeele, bokki Hammar Gedâ. Dumbel Kumba Daramaan Julli Aali Calam Naango, Boobo Goyi Maram Naango. Nokku Kumba Saydu e Hawo Maani.



GÉNÉALOGIE N° 4



GÉNÉALOGIE N° 5

C'est là qu'ils ont dit : « Vas-t-en chacal ! Nabba des gens qui traient, Nabba sur le chemin des marchandes de lait. Hue ! L'âne de ceux qui vont se ravitailler. Garde les chevreaux, éloigne les poules, empêche les ânes d'entrer. Le monticule du Grand-père qui aide [comme] le *murtook* (*Balanites aegyptiaca* : Myrobalan d'Égypte) Dem Bacca», la petite mare aux *gawduulle* (*Acacia nilotica*) le connaisseur n'en bois pas, n'en met pas à la bouche, ne crache pas l'eau sale, le baobab de Hamar Guéda. Doumbel Koumba Daramân Joulli Âli Tyalam Nângo, Bâbo Goyi Maram Nângo (voir généalogie n° 6) L'endroit de Koumba Saydu et de Hawo Mâni.



GÉNÉALOGIE N°6

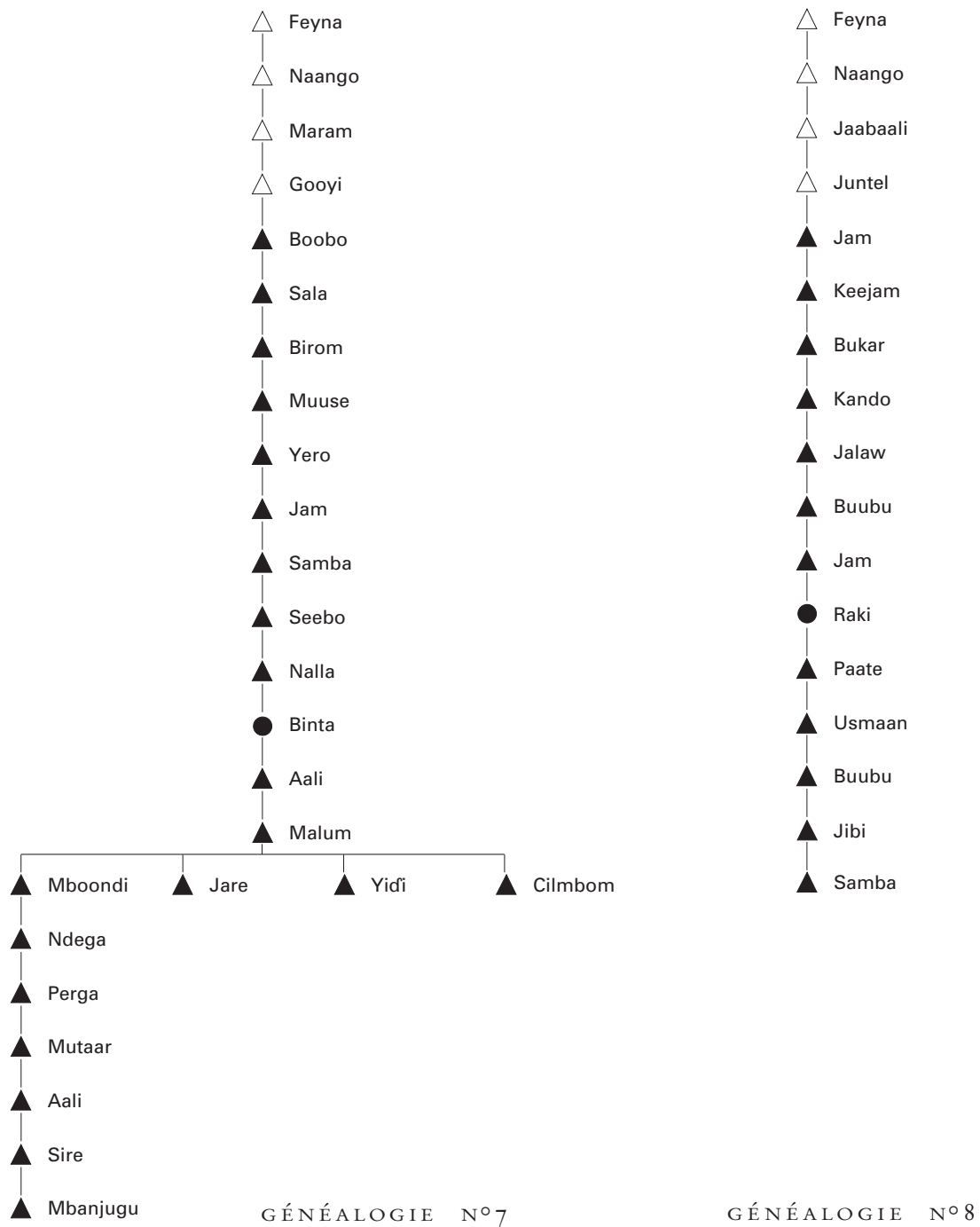
Seede Alla e Jeynaare maabo rewbe. Yiilel, So boyi luudi majjaani. Worbe camma gese dooje. Mbanjugu dow jeeri, Mbanjugu nder waalo, Mbanjugu Sire Aali Mutaar Perga Ndega Mboondi Maalum, Jare Maalum, Yidi Maalum, Cilmbom Maalum, Maalum Aali Binta Nalla Seebo Samba Jam Yero Muuse Birom Sala Boobo.

Je prends Dieu à témoin ainsi que Djeynâre la femme *maabo* par excellence. Vas-t-en chacal ! Si le chacal jappe il n'est pas perdu. Les hommes ne débuisquent rien dans les étendues de *dooje* (*Combretum glutinosum*). Mbandjougou au *jeeri*, Mbandjougou au *waalo*, Mbandjougou Siré Âli Moutâr Perga Ndega Mbôndi Mâloum, Djaré Mâloum, Yidi Mâloum, Mâloum Âli Binta Nalla Sêbo Samba Jam Yéro Mousé Birom Sala Bôbo (voir généalogie n° 7)

[O] wi'i ni ko Yiilel. Laawel e holleede laawel Dimbe e batu maaje, ko do be mbi'i « dimbe e jooro ». Samba Jibi Buubu Usmaan Paate Raki Jam Buubu Jalaw mo Kando Bukar mo Keejam.

Samme e naayo. Saare Biraama Aali, Gataaga e Taagataaga e Lemtuuna Wandaama e Geele, Geele e gejelle, tukooru mukooru bara gajje.

Kaafa yooli laana tokkiti anyirde, sinditi gayaaye, joofe Mbaal Canel e Kaybaydi, Foonde Gaali, Jaakre e laamorgo, Sirwa e Sooji baari hoore. Duunde, Yaga yuunde maayo. Booyi Sooya Maram Moodi. Bicciri e daande maayo, waamtule e gaadaadi, kolangel Salsalbe, fetere e yarnirde danawel. Weeti-hootee, liwoogu e koyle leydi, Jaagaraf kono ko gorko Godo Yumaani, gorko Mberla e Yaro, Yaabe Jallube e Balanaabe, gorko Barga e Juulaande.



[II] dit que ça c'est le cri pour éloigner les chacals. La ruelle, et que l'on m'indique la ruelle de Dimbé [quartier de Kaédi] et la jonction des cours d'eau, c'est là qu'ils disent « tu secoues et ça tombe ». Samba Djibi Boûbou Ousmane Pâté Raki Djam Boûbou Djalaou, celui de Kando Boukar, celui de Kêjam (voir généalogie n° 8)

On gaule, ça se balance. le village de Birâma Âli, Gatâga et Taga et Lemtouna, Wandâma et Gêlé, Kaédi et ses convois funèbres, *tukooru mukooru bara gajje*.

Kâfa a coulé la pirogue, a rapiécé les pagaies, il a démâté, il a accosté à Mbâl, à Tianguel et à Kaédi. Fondé Gâli, Diâkre la capitale, Sirwa et Sodyilo les meilleures terres de décrue. Doundé, Diaga, où l'on peut se noyer. Booyi Sôya Maram Môdi. Bityiri au bord du fleuve, la chute d'eau aux serpents pythons, le petit *kolangal* des Sall, la braise du lieu où l'on trempe le [métal?] blanc. Wêti Hôté, le lamantin et le terrain aux *koyli* (*Mitragyna inermis*). *Jaagaraf*, mais c'est un homme de Godo Youmâni, un homme de Mberla e Yaro, de Yâbé et Balanâbé, un homme de Barga et Dioulânde.

La technique est la même que celle mise en œuvre à propos de Demet et de Bandié, dans les *Halaybe*. Il est ici question de la région de Kaédi [BO 10]. Le récitant fait tout d'abord allusion aux différents quartiers du village en utilisant la formule chère aux habitants de ce village *Dimbe e Jooro, Gataaga e Tagataaga...* Il enchaîne avec des lieux-dits où les bûcherons peuvent accoster et termine son évocation par l'énumération des terrains de culture qui sont placés sous l'autorité des *Jom leydi* locaux : Sodyilo, Diaga, Sirwa sont de ceux-là. Ce sont des terres situées au nord-est du village, dans le Gorgol.

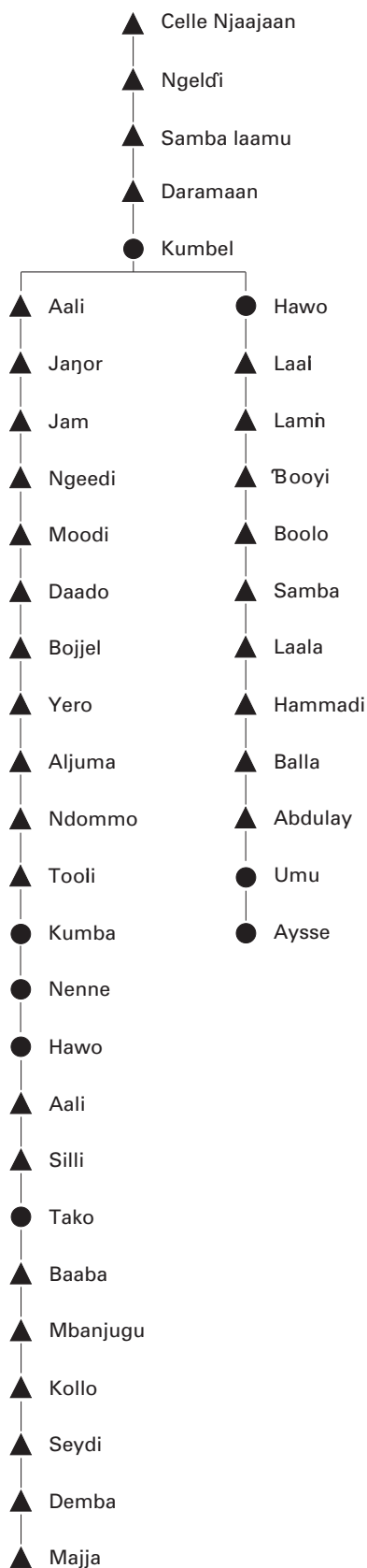
On retrouve également dans ce passage l'importance de l'élément aquatique qui nous ramène à nous interroger sur les liens qui existent entre les *maabuube* et les *subalbe*.

Laawol Anre Moodi Buubu, sakeke Tiki warii sakeke, sakanaa sakeke sakeebe ndendii mbadii sadalla beelal sakeebe.

So mi majjaa mi lilaani, sella mi naamniido gando, on saha e loowoobe. Aysse Umu Abdulay Balla Hamadi Laala Samba Bools Booyi Lamin Laali Hawo Kumbel Daramaan Samba laamungel di Celle Njaajaan. Faatimata Buubu e Siidi Buubu Kagullo Rugayel Farma Yero Moolo Hammee Kaanyina

La route de Aouré Môdi Boûbou, c'est bien un *sakeke* qui a tué un *sakeke*, on a sacrifié un *sakeke*, les *sakeebe* se sont rassemblés, ont prié au marigot des *sakeebe*.

Si je ne suis pas ignorant, si je ne suis pas errant, c'est que j'ai demandé, c'est que je connais, à l'époque des grands guerriers [de ceux qui chargent les fusils]. Aysé Oumou Abdulaye Balla Hamadi Lâla Samba Bôlo Bôyi Lamin Lâli Hawo Koumbel Daramâne Samba *laamungel di* Celle Njâdjân. (voir généalogie n° 9). Fâtimata Boubou et Sîdi Boubou Kagullo Rougayel Farma Yéro Môlo Hammé Kânyina.



GÉNÉALOGIE N°9

So mi majjaa mi lilaani sella mi naamniido gando walla mi maayaani majjudo. Maja Demba Seydi Kollo Mbannjugu Baaba Tako Silli Aali Hawo Nenne Kumba Tooli Ndommo Aljuma Yero Bojjel Daado Moodi Ngeedi Jam Janoor Aali Kumbel Daramaan Samba laamungel di Celle Njaajaan.

Si je ne suis pas ignorant, si je ne suis pas errant c'est que j'ai demandé et que je connais, pour que je ne meure pas ignorant. Madja Demba Seydi Kollo Mbandjougou Bâba Tako Silli Âli Hawo Nenné Koumba Tôli Ndomo Aldjouma Yéro Bodjel Dâdo Môdi Ngêdi Jam Janor Âli Koumbel Daramân Samba *laamungel di* Celle Njâdjân. (voir généalogie n° 9).

Baara bonna e njamdi, alaa do mi nyallaani, saka do mi waalaani, on saba e jamaanam, Alla bonnaani e am, mi bonnaani e hooram, ndeen mi yakkaani dene, mi nyaafaa pirndirle : faddoo jooopoo diccoo haayoo fella fida. Jomngol mbede wondi e ngotton maa pobbee doole e mola nyiwa, sewde e ngaadaata doole e jawdi baali haayo galladi. Latoori sogotaako kawri jokotaako, joodngal buccotaako, ceeri jabaa saabaar, maamaari mawndi jaabaa beero gumbo.

Le forgeron ne gâte pas le fer, nulle endroit où je n'ai passé la journée, où je n'ai passé la nuit, de mon temps, Dieu n'a pas été mauvais envers moi, je n'ai pas croqué les pastèques [été dans le besoin], je n'ai pas croqué les pastèques sauvages : le meilleur tireur, agenouillé, recroquevillé, qui vise et qui touche son but. Connaisseur, je

sais de petites formules, il faut les applaudir fortement et j'ai un petit éléphant [un grosse formule], mince comme un python, fort comme un bélier au cornes repliées. Il est dur de chasser un bélier boiteux, il est aussi dur d'en attraper un qui donne des coups de cornes, le bois sec ne se détord pas, les graines de mil n'acceptent pas le *saabaar*¹⁶, le vieux n'accepte pas la force aveugle.

La généalogie n° 9 remonte jusqu'à un ancêtre de forgerons. Tiellé Njâdjane (*Celle Njaajan*) est connu pour être à l'origine d'une lignée de forgerons venus du Djolof. Pour parler de ces derniers, les généalogistes emploie également l'expression de *Mbayla Gullookum*, le nom d'un village du Djoloff. C'est un trait tout-à-fait caractéristique des généalogies de tisserands que de déborder sur les autres catégories d'artisans *nyeenybe*. C'est un point que nous développerons ultérieurement, lorsque nous comparerons les pratiques matrimoniales des différents groupes *nyeenybe*.

La présentation de la version que nous avons recueillie pourrait être bien plus complète si nous pouvions disposer d'un commentaire, explicitant les épisodes auxquels il est fait allusion dans ce chant. S'il est possible, de l'extérieur, de localiser certains villages et certaines cuvette de décrue, s'il est à peu près possible de dresser les généalogies, il subsiste une inconnue de taille : ce sont les "histoires" qui sous-tendent chacun des épisodes du récit. Cependant, nous pensons avoir apporté assez d'éléments pour pouvoir mettre en cause certains points de l'interprétation que fait ROY DILLEY de ce genre littéraire.

— Nous pensons tout d'abord qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'un chant de louange. Le qualificatif de « praise-song » nous paraît donc mal choisi, pour les raisons suivantes. Le chanteur de *dillere* ne s'adresse pas à un destinataire particulier, dont il ferait l'éloge. Le chanteur de *dillere* est celui qui a fait la somme des histoires individuelles remarquables au sein de la communauté des tisserands, qui a fait l'inventaire aussi complet possible des lieux que les *maabuube* ont connus, et qui restitue ce patrimoine commun à l'assemblée des tisserands. Il peut le faire dans des situations de travail ou lors de tout autre événement qui rassemble des *maabuube* :

mariage, baptême... En ayant recours à la récitation de généalogies, il explicite les liens qu'entretiennent les membres de l'assemblée. À l'évocation des champs de décrue des *Halaybe* le tisserand issu de cette région reprendra le passage à l'unisson, puis, viendra le tour de celui du *jeeri* qui vibrera à l'évocation pistes que suivent les marchandes de lait... Le *dillere* est un chant que les tisserands *partagent* et autour duquel ils ne font qu'un.

— Avec le *dillere*, ROY DILLEY pense tenir un argument pour mettre en cause l'affirmation de YAYA WANE selon laquelle les *maabuube* laudateurs et chanteurs ne pratiquent jamais le tissage (WANE, 1969, p. 51) ; ce faisant, il commet un beau contre-sens :

Wane claims that *mabube* singers never practise weaving, but this is not the case in this example which is sung by two master weavers (*jarnos*) (DILLEY 1987, p. 255).

Wane claims that *mabube* singers never practise weaving, but this is not always the case as they frequently specialise in both activities (DILLEY 1989, p. 147).

Qu'en est-il ? WANE a dit qu'il existait des *maabuube* laudateurs et chanteurs, les *maabuube suudu Paate* et les *maabuube jaawambe*, qui ne pratiquaient jamais le tissage. Cette affirmation est tout-à-fait exacte. Le fait que l'on trouve des tisserands qui chantent le *dillere* ne la contredit nullement. Nous ajoutons que les *maabuube sanyoobe*, ceux qui pratiquent le tissage, ne font jamais les louanges des Peuls et des *jaawambe*, et qu'ils ne sont donc jamais des laudateurs.

— L'extrait que nous avons recueilli ne comporte aucun *cefol*, aucune formule « magique ». Or, il suffit de se reporter à la version 3 du mythe d'origine du métier, pour se rendre compte que notre chanteur de *dillere* en est bien doté. Il aurait donc pu, s'il avait fallu, enrichir son récit de multiples *cefi*. Il ne l'a pas fait. Ceci nous amène à penser que R. DILLEY a accordé une trop grande importance au rôle des *cefi* dans la définition du *dillere* ; mais dans la définition du *dillere* seulement, tant il est vrai que les *cefi* sont au centre de la culture des *maabuube*.

Notre surprise de voir les *subalbe* participer à de tels chants reste entière, tant ils paraissent exclusivement centrés sur le monde du tissage. Comment se fait-il que des pêcheurs connaissent ces profondes généalogies, ces épisodes glorieux et les conflits qui ont traversé la communauté des tisserands ? Faut-il prendre la formule « *subalbe e maabuube njiidii yumma* », « les *subalbe* et les *maabuube* ont la même mère », au pied de la lettre et leur postuler, sinon une origine commune, au moins l'appartenance à une même vague de peuplement ? Quelques faits le laissent penser.

— Le père adoptif de Diountel est un pêcheur. C'est la seule catégorie sociale qui est mentionnée dans ce mythe.

— La formule *subalbe e maabuube njiidii yumma* se traduit, dans les faits, par des marques de profonde affection.

— Le *dillere* joue, pour les *maabuube* le même rôle que le *pekaan* pour les *subalbe*. Un événement collectif au cours duquel se trouvent exaltés l'unité du groupe, les exploits des ancêtres et l'ancrage territorial dans la vallée. Les chanteurs de *dillere* et de *pekaan* relèvent de la même catégorie sociale que l'auditoire : ce sont les deux seules catégories sociales qui pratiquent ainsi. Par exemple, les chants à la gloire des *sebbe* sont chantés par des *lawbe*, les récits épiques Peuls sont chantés par des *wambaabe*...

— Les pêcheurs connaissent les chants des tisserands et réciproquement, bien que le *dillere*, comme le *pekaan*, soient destinés à un « usage interne ».

— Dans le *dillere*, les villages qui bordent le fleuve sont nombreux ainsi que les épisodes où il est question de pirogue, de pagayeur, de traversée du fleuve à la nage.

— Les *cefi* qui interviennent dans les activités des pêcheurs et des tisserands sont en partie identiques.

Enfin, il faut prendre en considération le fait que le sous-groupe de *maabuube* qui entretient une relation étroite avec des Peuls, s'est constitué ultérieurement, par scission. Le fait qu'ils portent tous le même patronyme l'atteste. En effet, tous les *maabuube* dits *suudu Paate*, qui sont des joueurs de luth auprès des *fulbe deenyankeoobe* et

des *fulbe yaalalbe*, sont porteurs du patronyme *Gisse*. Voici les conditions dans lesquelles ils se seraient séparés des *maabuube sanyoobe*.

L'ORIGINE DU MAABO SUUDU PAATE

1. Version de A. S. Guissé (*Dancaadi*).

Maabuube sanyoobe e maabuube suudu Paate, be ceertiri ko e gedel : jooni en ngonni do ken bibbe tato worbe maa walla ken bibbe nay worbe. Hamadi, Samba, Demba, Yero e Paate. Jooni noon Paate o... eden koodi e fulbe, jooni pullo o wi'etee ko Paate, pinaa do subaka tan hay a sulmaaki, pokitaa, payaa suudu Paate. Gila kaa cukulel, aan e Paate ngondi. So wi'aama do jooni boto Paate woni ? Wi'ee o mona suudu Paate. Hoto kaari woni ? O mona suudu Paate. Do naamndadaa fof ko suudu Paate ngonndaa ; wi'ee oodo noon woni maabo Paate. A jangi asko Paate, ada askina dum. Wonti beedo ngonti maabuube suudu Paate.

Ebe njotondiri ngati jooni ebe ndesondira, kambe fof ebe ndesondira : maabuube suudu Paate be, (...) e maabuube sanyoobe be, kambe fof ebe ndesondira. Be ceeri noon meece. (...) Maabuube sanyoobe be, been ko sanyoobe tan, maabuube suudu Paate be, been ko hodoobe.

Traduction

Les *maabuube sanyoobe* et les *maabuube suudu Paate*, ils ont une part en commun : maintenant nous sommes là, trois ou quatre garçons. Hamadi, Samba, Demba, Yéro et Pâté. Maintenant, Pâté... nous habitons avec des *fulbe*, le Peul il s'appelle Pâté, tu te réveilles le matin, tu ne t'es même pas débarbouillé que tu pars, tu vas chez Pâté. Depuis l'enfance tu es avec Paate. Si on demande maintenant où est Paate ? On dit qu'il se trouve chez Paate. Où est untel ? Il est chez Paate. Chaque fois qu'on te demande, c'est chez Paate que tu es ; alors on dit que celui là, c'est la *maabo* de Paate. Tu apprends la généalogie de Paate, tu la lui récites. Ceux-ci sont devenus des *maabuube suudu Paate*.

Ils ont quelque chose en commun puisqu'ils se marient entre eux, eux tous ils se marient entre eux : les *maabuube suudu Paate* et les *maabuube sanyoobe*, tous se marient entre eux. Les *maabuube sanyoobe*, eux, sont seulement des tisserands, les *maabuube suudu Paate*, eux, ce sont des joueurs de luth.

2. Version de K. B. Guissé (*Dancaadi*).

Maabuube suudu Paate, kam'en ne ngaskina ko fulbe. Paate ko pullo, kono maabuube fof ko gootum. Paate, kanyum ko pullo dany(i)no saba tigi-tigi, danyi sehilaabe maabuube, omo gaynana be haaju mabbe, kambe be natti sanyde. Wonti bankadi been maabuube suudu Paate. Eey, so be naamnama tan to be ngoni, wi'ee ebena suudu Paate, ko sehilaabe Paate, been bankadi ngoni maabuube suudu Paate, ngoppi canyirgal mbati askinde fulbe. Been njaari oon bange, won been mbati hay hodde, ene hoda no wambaabe ni, ne ngaskino fulbe. Been ngoppi canyirgal. Heddiibe be noon, ene canya tan, ene nyamina galleeji mum'en, ne canya ne ndema. Eey ko nii seerndi be kono maabo kam ko maabo tan. (...) Eey ko nii seerndi dum.

Traduction.

Les *maabuube suudu Paate*, eux ils font la généalogie des *fulbe*. Pâté est peul mais tous les *maabuube* sont pareils. Pâté lui, c'est un Peul qui a eu son heure de gloire, qui avait des amis *maabuube*, il arrangeait leurs problèmes, eux, ils ont cessé de tisser. Dès lors ils sont devenus des *maabuube suudu Paate*. Oui, si on demande où ils sont, on dit qu'ils sont chez Pâté, ce sont des amis de Pâté, eux, désormais ils sont devenus des *maabuube suudu Paate*, ils ont laissé le tissage et ont fini par faire la généalogie des *fulbe*. Ils sont allés de ce côté, il y en a même qui ont fini par jouer du luth comme les *wambaabe*, ils font la généalogie des *fulbe*. Eux, ils ont laissé le tissage. Ceux qui restent ont continué à tisser, ils nourrissent leur famille, ils tissent, ils cultivent. Oui, c'est ainsi qu'ils se différencient, mais un *maabo* reste un *maabo*. Oui, c'est cela qui les différencie.

3. Version de A. Guissé. (*Gejeway*).

Mo suudu Paate o, oon ne mi nani addi dum ko ndaani : neene makko, baab-makko maayi law, kanko, kaw makko'en ko wambaabe, eey. Neeniraado o nawi mo, to kawiraabe to, nehi mo toon, alaa jom galle, wondi tan ko e bandiraabe muudum worbe, woni doon, woni doon haa o fuddiima mawnude, bankadi baabiraabe makko wodbe ngaraani mo, jooni kawiraabe be njangini mo hoddu, eey, bankadi o woni maabo, omo askina, o woppi bankadi canyirgal kanko. Maabo suudu Paate fof ko Gisse yettete, kala do nandaa maabo suudu Paate ko Gisse yettete, kala do nandaa bambaado ko Ba tan yettete, (...) e maabuube sanyoobe ne wadi Gisse, ne wadi Kasse, ne wadi Kunduru, ne wadi Kiide, ne wadi Jon, ne wadi Sokoma, ne wadi fof. (...) Maabuube suudu Paate ko Gisse won noon, ko e Gisse'enbe be njalti, baab makko ko Gissenaajo.

Traduction

Celui de la *suudu Paate*, lui, j'ai entendu que ce qui a amené ça, c'est[?] : sa mère et son père sont décédés très tôt, lui, ses oncles étaient *wambaabe*, oui. La mère l'a emmené chez les oncles, qui l'ont élevé là bas, il n'y avait pas de père, seulement des hommes de sa famille, il était là bas, il était là bas jusqu'à ce qu'il commence à grandir. [?] , alors les oncles lui ont appris le luth, oui, il était *maabo* et il récitait les généalogies, alors il a laissé le tissage. Tous les *maabuube suudu Paate* se nomment Guissé, tout *maabo suudu Paate* que tu entends, c'est Guissé qu'il se nomme, tout *bambaado* que tu entends, c'est Ba qu'il se nomme, (...) et chez les *maabuube sanyoobe*, il y a des Guissé, il y a des Kassé, il y a des Kunduru, il y a des Kiide, il y a des Jon, il y a des Sokoma, il y a tout. (...) Les *maabuube suudu Paate* sont des Guissé, c'est des Guissé qu'ils sortent, son père est un Guissé.

4. Entretien avec al Hajji A. M. Ba (22/11/75).

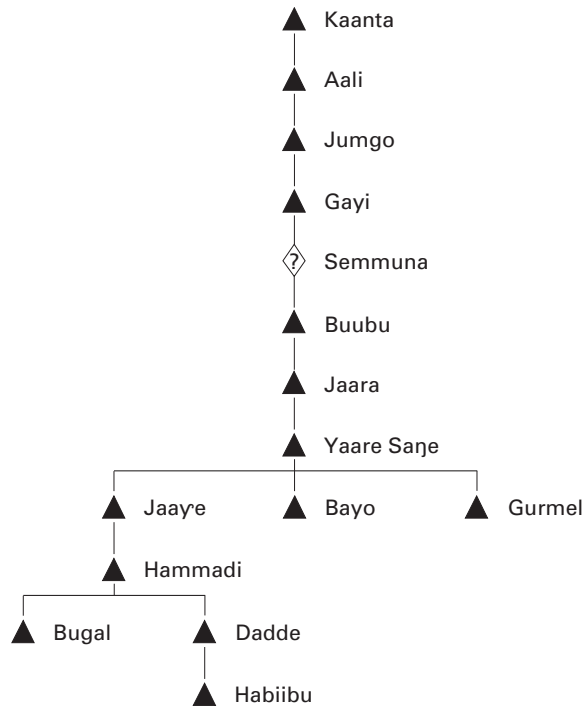
Maabo suudu Paate ngimmi tan ko to maabuube ngimmi to. Wuro mabbe cosaan ngo ngandumi ngo, kambe maabuube suudu Pate be ngandumi be, mbede nana to wi'etee Oolol Jaambe.

Les *maabo suudu Paate* viennent seulement de là où viennent les *maabuube*. Ce que je connais de leur village d'origine, à eux, les *maabuube suudu Paate*, j'ai entendu que c'était Ôlol Jawbé.

— La première version est quelque peu confuse en ce qui concerne l'origine du nom de *suudu Paate*, le *maabo* et le pullo portant tous deux le même prénom. Mais elle reconnaît une part commune aux deux groupes.

— Dans la seconde version, Pâté est peul. C'est parce que le tisserand est toujours chez son ami Pâté qu'on finit par l'appeler *maabo suudu Paate*. Il abandonne le tissage, s'adonne à la récitation généalogique et adopte le comportement des *wambaabe*.

— La troisième version présente plusieurs originalités. On y reconnaît une influence de la légende de l'origine du tissage : un enfant orphelin est adopté hors de sa caste d'origine et obtient un nouveau métier dans son milieu d'accueil. Le rôle prêté aux *wambaabe* est cependant à considérer avec prudence. Si certains joueurs de luth se font passer pour des *wambaabe*, ou cherchent simplement à s'en approcher (la généalogie ci-dessous en est un très



PRÉTENDUE ORIGINE DES *MAABUUBE SUUDU PAATE*

bon exemple) ces derniers nient toute relation avec les *maabuube*, fut-elle d'adoption.

— L'entretien avec le *Bambaado* A. M. Ba a été effectué par une équipe des Archives culturelles du Sénégal. Il confirme la séparation entre les joueurs de luth *wammbaabe* et les *maabuube suudu Paate*, en termes assez nets. Pour lui, l'origine des *maabuube suudu Paate* se situe chez les *maabuube* et non chez les *wammbaabe*.

Du point de vue généalogique, il est difficile de situer avec précision la scission entre tisserands et joueurs de luth. La seule indication que nous avons pu obtenir est que certains *maabuube suudu Paate* descendraient de Hammadi Jaaye (voir généalogie ci-dessus). Mais nous verrons, dans le chapitre suivant, que *Jumgo Aali Kanta* est, en fait, l'ancêtre des *wammbaabe*. Cette généalogie est donc à prendre avec les réserves qui s'imposent ; elle illustre surtout la volonté des joueurs de luth *maabuube* de se rattacher généalogiquement à leurs homologues *wammbaabe*. Ces derniers le savent bien et nient la chose avec constance.

Le fait que les *maabuube suudu Paate* soient tous porteurs du patronyme Guissé, le fait que la plupart des Guissé soient cependant des tisserands, le fait, enfin, que les *maabuube* aient créé une sous-catégorie particulière pour désigner ceux d'entre eux qui se sont mis au service des *fulbe* montre qu'un lien originel entre *fulbe* et *maabuube*, tel que le postule BERNHARD GARDI pour le *Maasina*, ne peut être établi au *Fuuta Tooro*. Ici, en effet, aucun *maabo* ne dit être de même père ou de même mère qu'un Peul.

Ces arguments valent également *mutatis mutandis* pour la sous-catégorie des *maabuube jaawambe*. La genèse de cette sous-catégorie diffère cependant du cas précédent.

L'ORIGINE DES MAABUUBE JAAWAMBE

1. Version de A. S. Guissé (*Dancaadi*).

Maabuube jaawambe be, been njalti ko... Hamadi e Samba, kambe dido fof ko be maabuube. Be njehi, do be njalti do, be njehi ladde, be majji be, be njani domka, be tampi. Samba o noon debi hedditoraade seeda. Be njehi noon, Hamadi booriima, heydi, be ngari haa kaaye. Samba o woodi to wirni, wadi labi, tayyi do e buhal muudum, toyyondiri kaaye, hubbi jaaynge, judi been hetere nde haa pari, addi, wadi e nokku, wi'i mo : « Hamadi ndah! ». O wi'i : « Hoto ndany(i)daa oodo teewu ? » O wi'i : « Alaa, yaku tan! ». Be ndaagi haa be kooti. Ndebe njetti wuro, dum nangoyi Samba noon. Koyngal ngal fuddiima safreede haa ngal daari sellude. Hamadi wi'i Samba : « Minyam, hoto kebdaa dum? ». O wi'i : « Ko nde njaaduden, koridaa, ngandumi ada jogori maayde, tayyanmaami do e buhal am, tottumaami, nyaamdaa ». O wi'i : « Jooni noon, Samba minyam, do haa aduna gasa, minen min ngonti maabuube jaawambe, amin nyaama e moodon ». Nii addi maabuube jaawambe, ceerti e maabuube sanyoobe.

Traduction.

Les *maabuube jaawambe*, eux, ils viennent de... Hamadi et Samba, tous deux sont des *maabuube*. Ils s'en sont allés, alors qu'ils sortaient ils sont allé en brousse, ils se sont perdus, ils tombaient de soif, ils étaient fatigués. Samba, lui, était un peu moins fatigué. Ils sont partis, Hamadi n'en pouvait plus, ils sont arrivés vers des pierres. Samba s'est caché, il a pris un couteau, il a coupé là, dans sa cuisse, il a frotté des pierres entre elles, il a allumé un feu, il y a grillé le morceau jusqu'à ce que ça soit prêt, l'a mis sur quelque chose, il lui a dit : « Tiens Hamadi ! » Il a demandé : « Où as-tu trouvé cette

viande ? » Il a dit : « Non, croque seulement ! » Il a croqué jusqu'à la fin, il a pu partir. Ils sont allés doucement, jusqu'à ce qu'ils rentrent. Lorsqu'ils sont arrivés au village, ça lui a pris, à Samba. La jambe commença à être soignée jusqu'à ce qu'elle commence à guérir. Hamadi a dit à Samba : « Mon petit frère, où as-tu eu ça ? » Il a répondu : « Lorsque nous sommes allés, tu étais fatigué, je savais que tu allais mourir, j'ai coupé dans ma cuisse, je t'ai donné, tu as mangé ». Il a dit : « Maintenant, Samba mon petit frère, jusqu'à la fin du monde, nous devenons des *maabuube jaawambe*, nous mangeons [auprès] de vous ». C'est ça qui a fait que les *maabuube jaawambe* se sont séparés des *maabuube sanyoobe*.

2. Version de K. B. Guissé (*Dancaadi*).

Gooto fof ko bange mum. Eey, maabuube fof kam ko maabuube kono noon seerndi be tan ko bange mbatulaagal; aan jooni, so tawi a danyi sehil ma jaawando, ngondaa e mum « toujours », galle mum ngondaa, woni dimo ma, aan woni nyeenyo mum, njangaa asko mum, so ne yaha, ndewaa e muudum, saa ardi e mum to fasbe mum ngoni, ngaskinaa dum, mbeltinaa dum. Rimbe be o wondi be, nganda omo jogi nyeenyo. Njangaa dum, ngoppaa canyirgal ngal. Aan, ngonaa e askinde been. Ada askina been, ndanyaa been ko ndokkudaa galle ma. Eey, aan mbadaa dum meccal tan, ndewaa e jaawambe, ada askina dum'en.

Traduction.

Chacun est de son côté. Oui, tous les *maabuube* sont des *maabuube* mais ce qui les différencie, c'est du côté de la flatterie ; toi, par exemple, si tu as un ami *jaawando*, tu es toujours avec lui, tu es chez lui, il est ton *dimo*, toi tu es son *nyeenyo*, tu apprends sa généalogie, quand il part tu le suis, si tu vas avec lui chez des gens de même condition tu fais sa généalogie, tu le rends heureux. Les *rimbe* avec lesquels il est sauront qu'il a un *nyeenyo*. Tu apprends ça, tu laisses le tissage. Toi, tu te mets à faire leur généalogie. Tu fais leur généalogie, tu obtiens ce que tu vas donner à ta famille. Oui, tu fais de cela un métier, tu suis les *jaawambe*, tu fais leur généalogie.

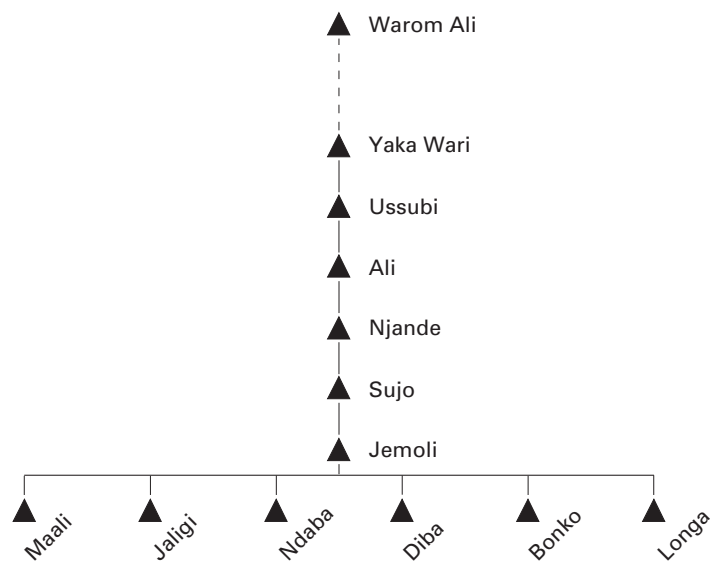
3. Version de I. Bathily (1936).

Les deux frères, N'Daba et Dialigui Diémoly se sont trouvés égarés en pleine brousse. Exténué de fatigue, mourant de faim, N'Daba s'arrêta, incapable de continuer sa route. Son frère erra dans la brousse, parcourant monts et vaux pour trouver quelques fruits pour son frère. Les recherches furent vaines. Sachant que son frère était plus fatigué et craignant de la faire plus tôt mourir de désespoir en le rejoignant sans nourriture, il se coupa le

mollet (d'aucuns disent une partie de la cuisse). Il fit griller le morceau qu'il apporta à son frère. « J'ai tué un petit gibier, lui dit-il, je l'ai grillé. J'ai mangé ma part et je t'apporte la tienne ».

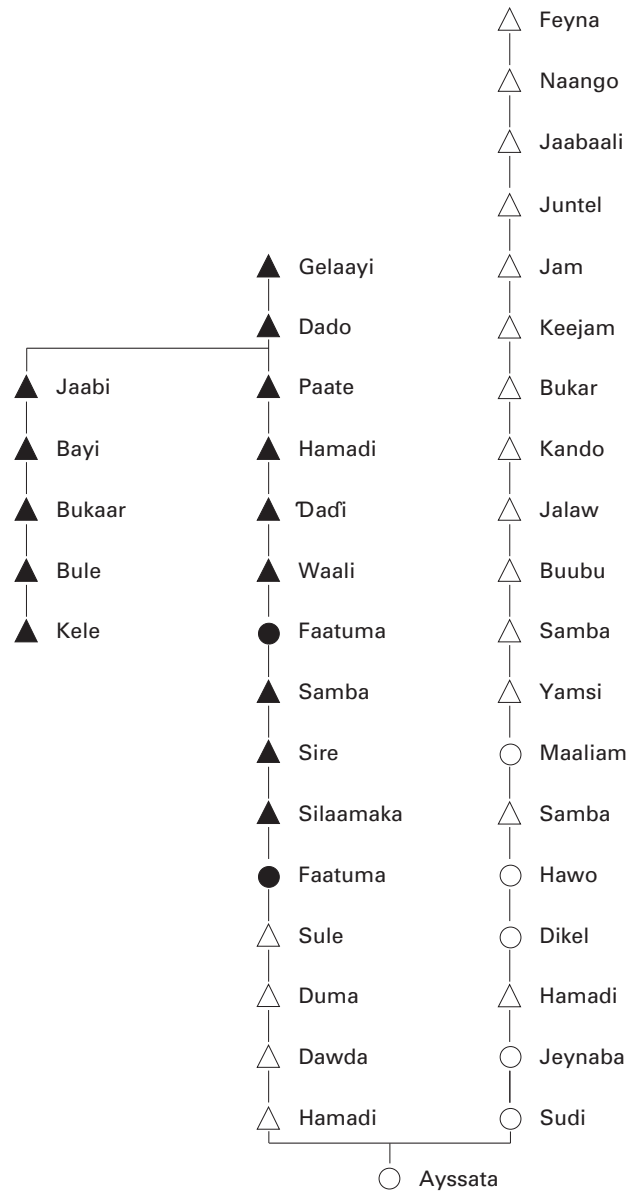
N'Daba mangea la chair. Les forces refaites lui permirent de regagner le village. Le lendemain ne voyant pas son frère, il alla lui rendre visite dans sa case. Il remarqua l'horrible plaie de son frère. Il insista tant pour savoir la cause de sa blessure que son frère la lui avoua.

N'Daba se mit à vanter si haut son frère que les habitants lui demandèrent s'il était le griot de celui qu'il louait si fort et si longtemps. « Oui! Leur déclara-t-il, désormais, je serai le griot de ce frère, et mes enfants seront ceux des siens jusqu'à la fin des temps ». Les enfants de N'Daba Diémoly prirent le nom de Kida et devinrent Mabos.



ORIGINE DES MAABUUBE JAAWAMBE

— La première version paraît quelque peu incohérente, du fait probablement d'un lapsus. Les frères sont en principe présentés comme étant des *jaawambe*. Pour le reste, cette version ne diffère guère de la troisième, qui est d'ailleurs identique à celles que donnent PAGEARD et M. SIDIBÉ. Elles s'inscrivent donc parfaitement dans le corpus relatif à l'origine des griots. Ce qui est frappant, c'est la contradiction qui existe entre la légende qui suppose une origine *jaawando* à ces *maabuube* — avec, à l'appui la généalogie ci-dessus — et les affirmations des généalogistes du *Fuuta Tooro* qui



PROFONDEUR DES GÉNÉALOGIES DE TISSERANDS

leur attribuent une pure origine *maabo*.

Il y a peut être lieu de prendre en considération le fait qu'au *Maasina*, les *maabuube jaawambe* appartiennent au clan *Kiide* (Kida) alors qu'au *Fuuta Tooro*, ceux ci sont des *Jonjonbe*. Ils appartiennent donc à deux branches différentes et n'ont par conséquent pas la même histoire. Cette distinction est cependant insuffisante à expliquer l'absence de *maabuube* du clan *Djong* parmi les artisans qui pratiquent le tissage. Tout se passe comme si les *maabuube jaawambe* avaient été intégrés ultérieurement à l'ensemble des *maabuube* du

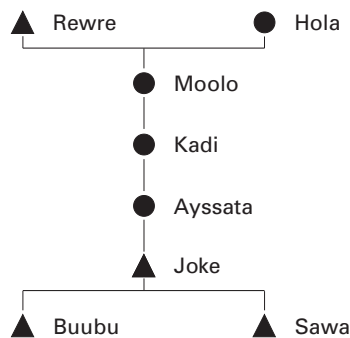
Fuuta Tooro.

— La seconde version, qui ne mentionne pas d'origine *jaawando*, ne permet pas non plus d'expliquer l'absence de tisserands porteurs du patronyme Djong.

Toutes les généalogies de *maabuube jaawambe* du *Fuuta Tooro* s'arrêtent à Gelâyi, dont on dit qu'il est *taanum Gelaayi'en jeedido*, grand-père de sept Gelâyi. La raison du secret gardé autour des origines de ce Gelâyi est que ses ancêtres sont des *jinneeji*. Comme le disait notre informateur : « ne yalta wuro, faya ladde tan mi tayya doon » C'est à dire : « ça sort du village, ça va en brousse, je coupe ici ». Dans la généalogie ci-dessus, nous avons représenté une branche de *maabuube sanyoobe*, à titre de comparaison. Le point de jonction se situe au niveau de Soufi Djeynaba, bien connue des *maabuube* pour avoir eu cinq enfants de cinq pères différents. Hamadi Daouda fut son troisième époux.

Les mystères qui entourent les ascendants de Gelâyi peuvent être interprétés de deux manières :

Par le fait qu'il s'agit d'une branche de *maabuube* laudateurs, et que d'une manière générale ces derniers ne récitent pas volontiers leurs propres généalogies. Comme nous le verrons, les généalogies de *wammbaabe* sont peu nombreuses et les *awluube* ne font que rarement



DES MAABUUBE ET DES JAAWAMBE

référence à leur *asko*.

Ou par le fait qu'il s'agit effectivement d'un groupe qui s'est intégré au milieu des *maabuube*. Cette dernière hypothèse est cependant formellement rejetée, aussi bien par les *maabuube sanyoobe* que par les *maabuube jaawambe*. Les *Jon*, comme les *Kiide*, étaient présents

lors de la formation des clans chez les *maabuube*. Il n'en demeure pas moins que les *maabuube jaawambe* et les *jaawambe* entretiendraient des liens matrimoniaux au Kârta. Pratique que les généalogistes ont consignée sous la formule : « Won ko Allah tiimii remaaka, *maabo* wonaa *jaawando*, *jaawando* wonaa *maabo* kono won do *maabo* rewi e *jaawando*, *jaawando* rewi e *maabo*, Buubu Jonke e Sawa Jonke Aysata Kadi Moolo Rewree e Hola, Rewree ko *jaawando*, Hola ko *maabo* ». C'est à dire : « C'est que Dieu est au dessus, il n'a pas été [?], un *maabo* n'est pas un *jaawando*, un *jaawando* n'est pas un *maabo* mais il y a [un endroit] où une *maabo* épouse un *jaawando*, un *jaawando* épouse une *maabo*, Boubou Djonké et Sawa Djonké Aysata Kadi Môlo Rewré et Hola, Rewré est un *jaawando*, Hola est une *maabo* » (voir généalogie ci-dessus).

Les éléments qui précèdent permettent de contredire l'affirmation de H. GADEN (1931, p. 323) qui assimile les *maabuube jaawambe* aux *maabuube suudu Paate*.

On trouve au Fouta Sénégalais des Mâboubé qui ne sont que chanteurs, s'accompagnant de la sorte de guitare nommée *hoddu*. Ils ne tissent pas et demandent des cadeaux comme des griots, ce que ne font pas les autres Mâboubé. Ce sont les *Maabuube suudu Paate*, « Mâboubé de la case de Pâté » c'est-à-dire Mâboubé descendants de Pâté.

On les appelle aussi *Maabuube jaawambe*, « Mâboubé des Dyâwambé », parce qu'ils sont les seuls à chanter la généalogie des Dyâwambé et à les solliciter, ce que même les griots *awlube*, sing. *gawlo* ne font pas d'habitude. Leur ancêtre Pâté, qui fut le premier à exploiter ainsi les Dyâwambé, était, dit-on, contemporain de l'Almamy Abd-el-Kader, c'est-à-dire vivait à la fin du XVIII^e siècle. ¹⁷

Ces deux groupes de tisserands laudateurs ne peuvent être confondus. Ils appartiennent à des lignées différentes, ils portent des patronymes distincts.

Le regroupement des *maabuube* laudateurs au sein de sous-catégories particulières montre que l'activité de griot n'est pas assimilable à celle de tisserand, contrairement à ce qui a pu être dit à propos des *maabuube* du *Maasina*. Au *Fuuta Tooro*, les *maabuube* ne sont pas les

griots « par excellence ». La grande importance qu'ils accordent à la récitation des généalogies est le moyen par lequel ils se déclarent unis par des liens ancestraux, c'est le moyen par lequel la caste proclame son unité. Certes, les généalogies sont telles qu'il est toujours possible de quitter le cadre des *maabuube* et de pénétrer dans d'autres castes artisanales, voire dans des groupes libres, mais le centre d'intérêt des *maabuube* est avant tout constitué par leur propre généalogie. De ce point de vue, nous allons jusqu'à affirmer que les *maabuube* se situent à l'opposé des griots *awluube*. Comme nous le verrons, ces derniers ne font que très rarement référence à leur généalogie — cette pratique serait chez eux très récente — ils ne cultivent pas leur appartenance à cette catégorie sociale. Les *maabuube*, à l'inverse, se définissent toujours par rapport à leurs semblables, même lorsqu'ils ont cessé de tisser. Les *Joy* sont des *maabuube* au même titre que tous les autres, même s'il peuvent avoir une lointaine origine distincte. Du point de vue de n'importe quel *maabo*, les *maabuube jaawambe* étaient présents au moment de la formation des clans chez les *maabuube* et ne doivent en aucun cas être assimilés aux griots, même si leur activité professionnelle les en rapproche.

LES PATRONYMES DES MAABUUBE

Les *maabuube* évoquent avec plaisir l'épisode qui est à l'origine de leurs patronymes. Suite à la capture d'une hyène, chaque *maabo* présent donna son avis sur le traitement qu'il convenait de faire subir à l'animal. C'est de leurs différentes injonctions que sont nés les patronymes.

1. Version de A. Guissé (*Gejeway*).

[...] *Be mbi'i ko maabuube Hisse'enbe bee ngoni jaggube ndu, dum wadi maabo kambe fof ko Gisse'enbe keedi hoore, be mbi'i noon nden Hasse'enbe bee ngarii, mbi'i : « onon hade mon waerde ndu, kasee ndu ». Be mbi'i Sarenaabe bee... Saa nani yimbe be ne mbi'a, be mbi'ata ko : « Gisse ko maabo, Kasse ko maabo, Sare ko maabo », doon nanataa dillere so ene fuddoo « toujours » maa nan ebe mbi'a nii : « Gisse ko maabo, Kasse ko maabo, Sare ko maabo », puddoo noon rewnude heen heddiibe be. Be mbi'i noon ndeen Hasse'enbe bee ngarii, mbi'i : « Hade on warde ndu, kasee ndu ». Ada andi hasde ?, Wayi ko no no njulliibe bornotoobe njoodoo hankadi selba ara, ene*

hasa dum'en : ene hokka dum'en cifti, woni baseede, be mbi'i kasee ndu.

Be mbi'i ndeen Sare arii, wi'i : « Caree koyde de haa njaaja, puddodon warde ndu, haa ndu tampa » dum woni yoo be car koyde de.

Humenbe bee ngarii, mbi'i : « Onon, ko hadi kumon ndu do haa juuta, mbaason yawde warde ndu, kumee ndu ». Been ngoni maabuube Hume'enbe. Jonjonbe ngarii mbi'i : « Onon, ko hadi ngaron njonon ndu, haa ndu njontoo nde puddodon warde ndu ». Jontude woni yette koyde yeeso de, wada dum ndaa ni, woni jontaade, dum woni jontude, koyde caggal de ndaaroo e leydi. So odon mbaawi mbadee ndu noon njonon ndu.

Kundulnaabe mbi'i : « Ngaree, mbadee ndu no suudu watee ni, kundon ndu haa ndu hawra tan, mbuurnodon » Dum woni Kunduru, eey.

Kiidenaabe mbi'i : « Ngaree kiidee ndu, kabbee ndu haa ndu hiido e gayi lekki bee, haa ndu duminina, puddodon warde ndu ». Dum woni hiideede, hiideede ko jaggude haa tiida, walla ngandudaa, mbadedaa e nokku paatdo. Saa nani hiideede, ko duum.

Kene'enbe bee mbi'i : « Yoo ndu waree, yoo ndu waree tan ». Be yeewa so ndu wadi nebam, saa nani « Kenton nebam so ene been yimbe be nyaama » dum woni Keneme.

Sangornaabe bee noon, be mbi'i kanyum'en cakkitino arde, mbi'i kanyum'en : « Fowru, ene nyaamee ? kanyum'en nyaamataa fowru ». Be mbi'i : « On nyaamataa fowru ? ». Be mbi'i : « Min nyamataa fowru », njeetato be mbari fowru ndu. Be nyaami haa fowru ndu gasii, be nani : « Fowru ne welli dey, dum ne welli dey ». Sangornaabe bee ndutti hono no mawbe be nanirmi ebe mbi'a be ndutti noon, be tawi ko cowondiri tan heddiri e tekteki e bole puyde be nyaami. Dum wadi be mbi'i Sangornaabe buri maabuube fof hewde kowngu (mawmaw).

Jooni heddi ko maabuube Sokombe, been mbi'i : « Cokee ndu mbaason yawde warde ndu, cokee ndu tan, e nder oya galle walla nduya suudu, no mbiirataa tan « mbadee ndu nder suudu to cokon ndu toon ». Been, ko been ngoni maabuube Sokombe.

Nde ndu waroya noon, hono no mawbe be mbi'i be mbi'i Sangornaabe cakkiti kono noon so be mbi'i : « Gisse ko maabo, Kasse ko maabo... » tan be ngaddoyat been Sangor'en. Kono be mbi'i ko be cakkitino, Sangornaabe keedi caggal. Noon jettoode maabuube de ngardi, no nanirmi.

Traduction

[...] Ils ont dit que les *maabuube* Guissé, ce sont eux qui l'ont attrapée ce qui fait que de tous les *maabuube*, ce sont les Guissé qui sont en tête, ils ont dit qu'ensuite les Kassé sont venus, ils ont dit : « Il vous est déconseillé de la tuer, bénissez-la ». Ils ont dit que les Saré... Si tu entends des gens qui parlent, ils disent « Guissé est un *maabo*, Kassé est un *maabo*, Saré est un *maabo*... » là, tu entres dans le *dillere*, quand ça commence tu les entends toujours dire ainsi : « Guissé est un *maabo*, Kassé est un *maabo*, Saré est un *maabo*... » Ils commencent et les autres suivent.

Ils ont dit qu'ensuite les Kassé sont venus, ils ont dit : « Il vous est déconseillé de la tuer, *kasee ndu*, bénissez-la ». Tu connais *hasde*? C'est comme les jeunes initiés qui sont circoncis, ils sont assis, le circonciseur

arrive, il les bénit, il leur donne des *cefi*, c'est ça *baseede*. Ils ont dit *kasee ndu*. Ils ont dit qu'ensuite, les Saré sont venus et ont dit : « Écartez lui les pattes jusqu'à ce qu'elles soient larges, commencez à l'égorger jusqu'à ce qu'elle meure ». Ça c'est *caree koyde* « qu'ils écartent les pattes ».

Les Koumé sont arrivés, ont dit : « Vous, qu'est-ce qui vous empêche de la ligoter, vous ne pouvez pas négliger de la tuer, *kumee ndu*, ligotez-la ». Ceux-là sont les *maabuube* Koumé.

Les Djong sont venus, ils ont dit : « Qu'est-ce qui vous empêche de venir, de lui plier les pattes de devant, ensuite commencez à l'égorger ». *Joytude*, c'est prendre les pattes de devant et les replier sous le corps, ça c'est *joytude*, les pattes arrières sont debout sur le sol. « Si vous pouvez, faites ainsi, pliez lui les pattes avant ».

Les Koundour ont dit : « Venez, faites comme on fait avec une case mettez de la paille dessus, et puis, *kundon*, boutons le feu ». Ça c'est les Koundour.

Les Kîdé ont dit : « Venez, serrez-la, attachez-la jusqu'à ce qu'elle soit serrée contre l'arbre, commencez à la tuer ». Ça c'est *hiideede*, *hiideede* c'est l'attraper fermement ou bien la mettre dans un endroit exigü. Si tu entends *hiideede*, c'est ça.

Les Kénémé, eux, ont dit : « Qu'elle soit tuée, qu'elle soit tuée ». Ils en prendront quand le gras aura coulé, si tu entends : « *Kenton nebam*, extrayez le gras, s'il y en a, les gens le mangent » ce sont les Kénémé.

Les Sangot quant à eux, ils ont dit qu'ils étaient arrivés en dernier, ils ont dit : « L'hyène, ça se mange ? » Eux ils ne mangent pas d'hyène. Les autres ont dit : « Vous ne mangez pas d'hyène ? » Ils ont répondu : « Nous ne mangeons pas d'hyène ». Les huit ont tué l'hyène. Ils ont mangé jusqu'à ce que l'hyène soit finie, ils entendaient : « L'hyène c'est bon, c'est bon ». Les Sangot sont revenus, d'après ce que j'ai entendu des vieux, ils sont revenus, ils ont trouvé qu'il ne restait que le contenu de la panse, les entrailles et qu'ils ont mangé. C'est pour ça, disaient-ils, que de tous les *maabuube*, les Sangot sont toujours à discuter, à se distinguer.

Restent les *maabuube* Sokomo, eux, ils ont dit : « *Cokee ndu*, enfermez-la, ne renoncez pas à la tuer, enfermez-la dans cette case », « mettez-la dans la case, enfermez-la » Eux ce sont les *maabuube* Sokomo.

Quand l'hyène fut tuée, d'après ce que les vieux disent, les Sangot sont arrivés en dernier, alors quand ils disent : « Gissé est un *maabo*, Kassé est un *maabo*... » ils y ajoutent les Sangot. Mais ils disent qu'ils sont arrivés en dernier, les Sangot sont derrière. C'est ainsi que les noms des *maabuube* sont venus, à ce que j'ai entendu.

2. Version de S. M. Guissé (*Daalbaya*).

Jettoode maabuube ko sappo e nay, been jettoode jeenay ene tawa nde fowru maayata, ene tawa mayde fowru, been jettoode joy tawaaka mayde fowru, kettodon ne, ko kaalanmi

ko ngandon, so neddo meedi nande diidol hayre, woni maanaa diidol hayre ko momtotaako, ko kaalanmi do ko momtotaako, jeddoowo dum alaa e Fuuta, jiddo yeddude dum fof yoo ar, min kuccundira walla yoo bindam leeter. Ko kaalanmi do ko, ko gondi mbaroodi, mbaroodi taktakri gondi muudum, heewaani momteede, momtetaake. Jettoode maabuube jeenay ene tawa mayde fowru : Gisse e Kasse e Joŋ e Kume e Sare e Sangot e Kiide e Keneme e Kundur. Deedo jeenay ene tawa mayde fowru, deedo jeenay ne, de ndendaaka, kanje de ndendaaka, alaa jetteteedo e been gootere so wonaa taw ko maabo, ko maabo tan yettete e deedo been gootere. Lenyol godngol, ceddō walla cubballo walla toorodo walla pullo walla gallunke walla lenyol godngol waawaa yetteede, nani dey, e deedo jettoode jeenay de kaalmi. Jettoode jeenay de kaalmi de, so neddo yettaama de tan tawata ko maabo, ngonaa maabo yettetaake de.

Ene jogi jettode joy godde ko maabuube, asko ngo ko gooto to lasli kono been tawaaka mayde fowru, been jettoode muudum'en ina ndenda, ngoni yettetebe hono deen jettoode, tawa kanyum wonaa maabo. Hol deen jettoode? Si, Si ko maabo; Jah, Jah ko maabo; Sokomo ko maabo; Daabo ko maabo; Mbaay ko maabo. Dum woni jettoode joy, gabbi de jeenay de woni jettoode sappo e nay. Si ko jettoode rendaande alaa mo yettete noon, sabu ko goonga maabo ene yettee Si kono noon ceddō ne yettee Si, toorodo ne yettee Si, baylo ne yettee Si, cubballo ene yettee Si, pullo ene yettee Si, ceddō baleejo ene yettee Si, maanaa Si ko jettoode kala lenyol, kala e lenyol Si ne yettee dum. Jah ko rendaande, ko jettoode maabo kono ko rendaande, maabo ne yettee Jah kono noon toorodo ne yettee Jah, ceddō baleejo ne yettee Jah, pullo bodeejo ne yettee Jah, cubballo ene yettee Jah, gallunke ene yettee Jah, labbo ene yettee Jah, Jah ko jettoode rendaande, heembe ne njettee Jah. [...Kono] asko [maabuube] ngo ko wooto. Asko ngo to Naango Feyna, to Naango Feyna, Iisa Feyna, Karlo Feyna, Reenam Feyna ngandaa, ko toon woni lasli maabuube so ummii. Naango Feyna, maabo fof yalti ko e Naango Feyna, kanje jettoode sappo e nay de. Jettoode sappo e nay de, heege-beeydu haa yimbe tampi, haa yimbe tampi, leydi naatani fusde, nde wonno Fuuta, fusata Fuuta tan ko heege, fiyaande taw fusataa Fuuta, dawuuna maayee fusataa Fuuta, fusata Fuuta ko heege, heege beeydii haa Fuuta bankadi naatani wiide ene fusa, ne naatani fusde.

Be mbi'i : «Ngare haa ndaddoyen, ndaarten ko nyaamden, ngare haa ndaddoyen laarten ko nyaamden». Beedo mbi'i : «Njeben, ndaddoyen, laaren ko nyaamden, ndaardoyen Alla». Beedeo mbi'i : «Minen min njahaani, minen min njahaani». Jettoode joy de, joomum'en mbi'i kanyum'en njahani, jettoode jeenay de, been buri bewde, kanyum'en ngummi, dawii, payii nder ladde, ene ndaddoya. Ndeen be njehi, be njani e fowru, be ndiddi fowru ndu, fowru ndu ne wonduno e bidde, ne wondi e yegeny, fowru ndu dadii be, kanyum kam dadii, bee nangii yegeny o, kubi fowru, be kebii yegeny o, be nangii dum, ndeen be nangii yegeny o, be mbi'i yewoyee jaynge, yewoyee jayngol, yegeny o, mbaden feere no nyaamduden dum.

Gisse wi'i : «ngisee ndu, ngisee ndu, ngisee ndu, ngisee ndu, ngisee ndu, ngisee ndu haa

ndu yiisee, ndu yiilee, nangen ndu, kirsen ».

Kasse wi'i : « kirsen do tan haa ngaynen, kassen teewu ngu, paaren buubri ».

Jon wi'i : « kaa haala beewi, njonginee ndu bankadi haa kirsen ».

Kume wi'i : « so odon kirsu ndu dey, maa kumon ndu, so kumaani ndu on mbaawaa hirsude ndu ».

Sare wi'i : « hey, kaa haala fof njawne tan, so en kirsi tan njiiren teewu ngu, gooto kala ko Alla rokki dum, nawa ». Dum ko Sare wi'i noon « caree ndu ».

Sangot wi'i... Ah, do, do noon mawbe maabuube be, ebe mbadi do luural seeda, hol ngal?

Sangot o wi'i, won wiibe Sangot o wi'i kanyum nyaamataa fowru sabu fowru nyaametaake, ene yaha ene yiiloyoo jaabe e murotoode so won do jibini, hocca e been ko nyaami burani dum nyaamde fowru, fowru nyaametaake. Be mbi'i dum : « yah! ». Oon yehi; ene yiiloo yiiloyii jaabe e murotoode. Goddo wi'i, been gooto wi'i kanyum dey, maabo Sangot o wi'i kanyum dey yiiloyiima tan jaabe e murotoode kono kanyum nyaamaani fowru sabu fowru nyaametaake, kanyum wi'i tan ko maa sammoya jaabe e murotoode. Goddo o wi'i o yehi dey, o yiiloyiima jaabe o tawi njibinaani, ciili, o yiiloyi murotoode o tawi njibinaani, ciili, jooni noon o ruttiima, tawi fowru bankadi be mbari, ko judeteeno been be njudi, ko defeteeno been be ndefi. Hankadi, be nyaami, be ngayni, be noli yiye de, be yetti yiye de, be ndendini, be mbadoyi e coowondiri e, dow coowondiri fowru hee. Coowondiri be njuppuno be mbadoyi been, nani dey, yiye de. Sangot o yiiliima ladde fof haa tampi, haa tampi, haa tampi, alaa ko o yi'i, ruttiima to mabbe, yeewoya, yeewoya, yeewoya be, nde be ngondi e fowru mabbe, tawde alaa ko danyi, haalana be alaa ko danyi, arti, tawi bankadi be nyaami fowru, be noli yiye, be mbeddiima e coowondiri. O wi'i be : « miin dey mi arti, mi danyaani jaabe e murotoode ». Be mbi'i ni : « so wonaa taw ko yiye de noltindidaa... gonde e coowondiri de, koccaa been, noltindoda, minen min nyaami min ngayni ». Do noon Sangot wi'i nyaamaani.

Aah, gooto e mawdo deya jettoode ne wi'i : « alaa, o nyaamaani fowru ndu », o tawi ko be ngayni kono o nolitindiima yiyyon ngonno kon e coowondiri. O wi'i : « mbiirunodaa noon tan ko woto mi wonde mawdo mon, ko watta mi laamaade on, ko watta mi laamaade on ». Yimoobe dillere noon, ndeen yehi haa dillere hoccaama bankadi to jinneeji, nanaama toon bankadi feenyi, yimoobe jettoode keptaama bankadi ngasi, bankadi ngasi.

Sangot o wi'i hoore mum : « miin ko mi Sangolelel jeeri, Sangolelel jeeri njivaldi daande maayo, miin kay mi waati mi nyaamataa njuur, miin kay mi nyaamataa njuur, beeli janka jaayo, powel, miin camoyatmi tan jaabe e murotoode ». Ko jimoowo mabbe, kanyum yimri nii, yimri nii hoore muudum. Heddiibe be mbi'i : « a nyaamaani fowru dey kono noon a nyaami coowondiri fowru, sabu yiye de koccataa de ko e coowondiri ngittataa dum'en ».

Gisse wi'i «ngissee ndu», Kasse wi'i «kasee ndu», Kume wi'i «kume ndu e salndu», Jon wi'i «Njongine ndu, kirsen», Sare wi'i «Care teenwu ngu, njiiren», Kundur wi'i «Kunde, kocce hudo ko, kunde e dow mayru nduppon, nduppon tan, ndu benda kisa gootol», Keneme wi'i «Eeyo, no wonno, ene wonti fof minen kam, kentene kam dibal kal mbede yara». Woni jettoode jeenay : Gise, Kase, Jon, Kume, Sare, Sangot, Kiide... Kiide wi'i «Kiide ndu, kiide ndu».

Traduction.

Les noms des *maabuube* sont au nombre de quatorze, neuf d'entre eux étaient présents quand l'hyène est morte, ils étaient présents quand l'hyène est morte, cinq d'entre eux n'étaient pas là à la mort de l'hyène. Vous savez, ce que je dis, si quelqu'un entend une fois «un trait sur une pierre» c'est que «un trait sur une pierre» ne s'efface pas, ce que je dis là ne s'efface pas, quelqu'un qui contredirait cela, il n'y en a pas au Fuuta, toute personne que tu vois qui contredirait ça, qu'il vienne, nous nous expliquerons, ou bien, écris moi une lettre. Ce que je dis là, ce sont des larmes de lion, les larmes du lion sont rarement effacées, elles ne s'effacent pas.

Les neuf noms de *maabuube* qui ont assisté à la mort de l'hyène : Guissé et Kassé et Djong et Koumé et Saré et Sangot et Kîdé et Kénémé et Koundour. Ces neuf là, ont assisté à la mort de l'hyène, ces neuf là ne sont pas communs à d'autres castes, il n'y a personne d'autre qu'un *maabo* qui porte un de ces nom, seul un *maabo* porte un de ces nom. Un autre groupe, *ceddo* ou *cubballo* ou *tooroodo* ou *pullo* ou *gallunke* ou un autre encore, ne peut pas porter un des nom dont je viens de parler. Les neuf noms dont je viens de parler, si quelqu'un s'appelle ainsi, c'est un *maabo*, quelqu'un qui n'est pas *maabo* ne s'appelle pas ainsi.

Il y a cinq autres noms de *maabuube*, leur généalogie est la même mais ceux là n'ont pas assisté à la mort de l'hyène, leurs noms sont communs à d'autres, il y a des gens qui portent ces noms qui ne sont pas *maabuube*. Quels sont ces noms ? Sy, Sy est *maabo*, Dia, Dia est *maabo*, Sokomo est *maabo*, Dâbo est *maabo*, Mbaye est *maabo*. Ça fait cinq noms; ajoutés aux neuf, ça fait quatorze noms. Sy est un nom commun à d'autres groupes, il n'y a personne qui ne s'appelle Sy : il est vrai qu'un *maabo* peut s'appeler Sy mais on peut être *ceddo*, *tooroodo*, *baylo*, *cubballo*, *pullo*, *ceddo baleejo*, et s'appeler Sy, Sy est un nom pour tous les groupes, dans tous les groupes il y a des Sy. Dia est commun à d'autres groupes, c'est un nom *maabo* mais il est commun à d'autres, un *maabo* peut s'appeler Dia mais on peut être *tooroodo*, *ceddo baleejo*, *pullo bodeejo*, *cubballo*, *gallunke*, *labbo* et s'appeler Dia. Dia est un nom commun à d'autres groupes, beaucoup de gens s'appellent Dia. [... Mais] la généalogie [des *maabuube*] est une. La généalogie, du côté de Nângo Feyna, de Nângo Feyna, d'Îsa Feyna, de Karlo Feyna, de Rênâm Feyna que

tu connais, c'est là que se trouve l'origine des *maabuube*.

Nângo Feyna, tous les *maabuube* descendent de Nângo Feyna, les quatorze clans. Les quatorze clans : la famine sévissait et les gens étaient fatigués, les gens étaient fatigués et le pays commençait à s'effondrer. Le *Fuuta*, tout ce qui ruine le *Fuuta* c'est la famine, la guerre ne ruine pas le *Fuuta*, les épidémies mortelles ne ruinent pas le *Fuuta*, ce qui ruine le *Fuuta* c'est la famine, la famine sévissait, on commençait à dire que le *Fuuta* était ruiné, le *Fuuta* commençait à s'effondrer.

Ils ont dit : Venez pour que nous allions chasser et chercher quelque chose manger, allons chasser allons chercher quelque chose à manger». Les uns ont dit « Allons chasser, allons chercher à manger, sous la protection de Dieu » les autres ont dit : « Nous, nous n'allons pas ; nous, nous n'allons pas ». Les cinq clans ont dit que pour leur part, ils n'iraient pas, les neuf clans, les plus nombreux, se sont levés de bon matin, sont partis en brousse, sont allés chasser. Alors qu'ils étaient partis, ils sont tombés sur une hyène, ils ont pourchassé l'hyène, l'hyène était avec un petit, elle était avec une petite hyène, l'hyène les a distancés, ils ont attrapé la petite hyène, ils ont maudit l'hyène, ils ont attrapé le petit. Quand ils eurent attrapé le petit de l'hyène, ils sont allés chercher du feu, ils sont allés chercher du feu, ils ont trouvé un moyen de la manger.

Guissé a dit : « *ngisee ndu*, suspendez-la, suspendez-la, suspendez-la, suspendez-la, suspendez-la, qu'elle soit suspendue, qu'on la fasse tourner, qu'on l'attrape et qu'on l'égorge ».

Kassé a dit : « égorgeons-la, *kassen teenu ngu* 'bénéissons' la viande, allons la mettre à l'ombre ».

Djong a dit : « tu parles beaucoup, *njonginee ndu*, replions-lui les pattes de devant sous le corps pour l'égorger ».

Koumé a dit : « si vous l'égorgez, *maa kumon ndu*, il vous faut la ligoter, si vous ne la ligotez pas vous ne pourrez pas l'égorger ».

Saré a dit : « paroles que tout cela, dépêchez vous, quand vous l'aurez égorcée, faites voir la viande, que chacun emporte ce que Dieu lui donne ».

Ça c'est ce que Saré a dit : « *caree ndu*, dispersez la viande ».

Sangot a dit... Ah ! Là, les vieux *maabuube* ont des divergences ! Quelles sont-elles ?

Certains disent que Sangot a dit que lui, il ne mange pas d'hyène parce que l'hyène ne se mange pas, qu'il s'en va, qu'il va chercher des jujubes et des fruits de muroblantier, qu'il en ramassera pour les manger et qu'il préfère ça plutôt que de manger l'hyène, que l'hyène ne se mange pas. Ils lui ont répondu : « vas-y ! » Il est parti, il est allé chercher des jujubes et des fruits de muroblantier. [...] Un autre dit qu'il est parti, qu'il est allé chercher des

jujubes, a trouvé qu'il n'y avait pas de fruits, qu'ils étaient tombés, est allé chercher des fruits de muroblantier, a trouvé qu'il n'y avait pas de fruits, qu'ils étaient tombés, qu'il est alors revenu. Il a trouvé que de l'hyène qu'ils avaient tué, ce qui pouvait être grillé, ils l'avaient grillé, ce qui pouvait être cuit ils l'avaient cuit. Désormais, ils ont mangé, ils ont terminé, ils ont arraché les os, ils ont pris les os, les ont rassemblés, sont allés les mettre sur le contenu de la panse de l'hyène. Le contenu de la panse qu'ils avaient versé, ils sont allés y mettre les os. Sangot a exploré toute la brousse jusqu'à épuisement, sans rien trouver, il est retourné vers eux, les a cherchés, cherchés, cherchés. Alors qu'ils étaient avec leur hyène, comme il n'a rien trouvé il a dit qu'il n'avait rien trouvé, il est revenu, a vu qu'ils avaient mangé l'hyène, qu'ils avaient rongé les os, qu'ils les avaient jetés sur le contenu de la panse. Il leur a dit : « moi, je suis revenu, je n'ai eu ni jujubes ni fruits de muroblantier ». Voilà ce qu'ils ont dit : « à moins que tu ronges les os, ceux qui sont avec le contenu de la panse, tu les y ramasses, tu ronges, nous, on a mangé, on a fini. » Alors, Sangot a dit qu'il ne mangerait pas.

Ah ! Un des vieux de ce clan dit : « non il n'a pas mangé d'hyène, il a trouvé qu'ils avaient fini mais il a fait semblant de ronger les petits os avec le contenu de la panse ». Il a dit : « tu as dit ça uniquement pour que je ne sois pas votre chef, pour que n'aie pas de pouvoir sur vous, pour que je n'aie pas de pouvoir sur vous ». Les chanteurs de *dillere*, si on remonte au temps où le *dillere* a été pris aux *jinneeji*, ce qui existe a été entendu là-bas, les chanteurs de clans l'on obtenu, désormais c'est fini, c'est fini.

Sangot dit de lui : « moi je suis le petit *sangule* (?) du *jeeri*, le petit *sangule* du *jeeri* *njiwaldi* (?) au bord du fleuve, moi j'ai juré que je ne mangerais pas d'hyène, aux mares de Djanka Djâyo, la petite hyène, moi je vais seulement chercher des jujubes et des fruits de muroblantiers ». C'est leur chanteur qui a chanté ainsi. Les autres ont dit : « Tu n'as pas mangé d'hyène mais tu as toutefois mangé le contenu de la panse de l'hyène parce que les os que tu as ramassés, c'est du contenu de la panse que tu les as enlevés ».

Guissé a dit « Suspendez-la », Kassé a dit « Bénissez-la », Koumé a dit « Ligotez-la à la branche », Djong a dit « Repliez lui les pattes de devant sous le corps et égorgeons-la », Saré a dit « Dispersez la viande, [?] », Koundour a dit « Recouvrez-la de paille, ramassez de la paille, mettez-la dessus, attisez, attisez pour qu'elle cuise d'un coup », Kénéme a dit « Bon, quoi qu'il en soit, nous, extrayez-nous le jus gras, que je boive ». Il y a neuf clans : Guissé, Kassé, Djong, Koumé, Saré, Sangot, Kidé... Kidé a dit « Tenez-la bien serrée, tenez-la bien serrée ».

3. Version de S. A. Soh (p. 140-1).

Les *maabuube* avaient pris une hyène. Le premier dit : *kume ndu*, amarrez-la.

— On lui donna pour *yettoode* Koumé.

Le deuxième alla casser les branches d'un arbre nommé *yelooko* et dit : *Care cale de*, séparez ces branches — afin d'en faire une litière pour y coucher l'hyène.

— On lui donna pour *yettoode* Saré (forme faible du mot *care*).

Le troisième dit : *se'en kirsii ndu, njoñinen ndu*, quand nous l'aurons égorgée, asseyons-la sur son derrière les pattes repliées contre le corps (les pieds de devant près des épaules).

— On lui donna pour *yettoode* Djong.

Le quatrième qui trouvait qu'on perdait son temps, dit : *njismen ndu kisa!* secouons-la donc! — voulant dire qu'il fallait immédiatement la jeter sur le feu pour la griller.

— On lui donna pour *yettoode* Guissé (variante de *jise*).

Le cinquième apporta un pagne et dit : *cangen ndu*, drapons-la (dans ce pagne).

— On lui donna pour *yettoode* Sangot.

Le sixième dit : *kiidoden ndu baa ndu tiida*, serrons-la jusqu'à ce qu'elle soit solidement amarrée.

— On lui donna pour *yettoode* Kidé.

Le septième dit : *munye, baa mi basa ndu, ko ndu solima*, patientez, que je l'initie, elle n'est pas circoncise.

— On lui donna pour *yettoode* Kasé (de *basa*).

Le huitième dit : *kunden ndu hudo, kan e ledde, nduppen*, posons dessus de la paille avec de bois, grillons-la.

— On lui donna pour *yettoode* Koundour.

Le neuvième dit : *ndefen ndu, mbele eden kenta kajam mayru*, faisons-la cuire, sans doute nous recueillerons la graisse qui figera sur le bouillon.

— On lui donna pour *yettoode* Kénémé.

C'est ainsi que les *maabuube* reçurent les neuf *yettoode* qui sont les leurs.

Quand l'hyène fut cuite, les neuf camarades enlevèrent le diaphragme (*biivol*) et se mirent de côté. Celui que l'on avait nommé Sangot déclara qu'il ne mangerait pas d'hyène, viande impure. La nuit venue, il se cacha et mangea, à lui seul, tout le diaphragme. Les autres s'en aperçurent et lui dirent : « Si tu n'avais pas mangé d'hyène, nous aurions fait de toi notre chef; mais, puisque tu en as mangé, rien ne te distingue plus de nous ». C'est pour cela que, chez les *maabuube*, aucune famille n'a le pas sur les autres. Chacun peut être *jarno*, quelle que soit son origine.

Cela se passait au temps du paganisme. Depuis, d'autres clans ont fourni des *maabuube* et c'est ainsi qu'outre les neuf précédents, on trouve parmi eux des

Sokoma, des Sy, des Dia, des Mbaye et des Dâbo.

Le premier constat qui s'impose est que les versions que nous avons recueillies soixante-dix ans après Siré Abas Soh ne présentent que peu de divergences avec celle-ci. Les quelques oublis peuvent être attribués aux conditions dans lesquelles nous avons enquêté. Nous n'avons en effet jamais interrompu les informateurs, nous ne leur avons pas posé de questions complémentaires. Il est donc compréhensible qu'ils aient pu oublier tel ou tel clan, et ce d'autant plus facilement que la structure du récit exige de retourner à la liste de départ après chacune des digressions.

Les quelques écarts dans la formulation ne présentent pas d'intérêt particulier. Chacun donne son avis sur la manière de traiter l'animal ; le verbe qu'il emploie à la première ou à la deuxième personne de l'injonctif devient son nom de clan. Certains verbes comme *sarde* (écarter, séparer) qui s'appliquent mal au traitement que l'on peut réserver à un animal exigent quelque aménagement et entraînent des variations ; ce sont les pattes, la viande ou les branches d'un arbre qu'il faut écarter ou séparer.

Ce récit établit une délimitation stricte entre les patronymes propres aux *maabuube* et ceux qui sont communs à d'autres groupes. Cette distinction s'établit suite à la transgression d'un interdit alimentaire. Ceux qui ont consommé de l'hyène ne partagent leur nom avec aucun autre groupe ; ceux qui ont fini par manger les excréments de l'animal sont raillés et s'estiment être victime d'une machination visant à les abaisser ; ceux qui étaient absents de la scène partagent leur nom avec d'autres groupes et en particulier avec des nobles *rimbe*.

Les véritables *maabuube* seraient donc frappés d'impureté. Il nous faut cependant situer les limites de ce principe : au sein de la catégorie des *maabuube*, ceux qui se nomment Dia, Mbaye, Sy, Dâbo ou Sokomo n'ont pas un *status* différent de ceux qui se nomment Guissé, Kassé ou Saré. De plus, les *maabuube* ne sont jamais traités de mangeurs d'hyène par les membres des autres catégories sociales ! Ils sont loin d'être en position de rejetés, dans le système matrimonial des artisans *nyeenybe*. La situation est donc paradoxale : la consommation d'un animal impur, voire d'excré-

ments, sert de base à une distinction entre les clans mais cette distinction reste sans effet sur les pratiques matrimoniales et elle ne s'établit pas sur un mode hiérarchique. Ce récit n'est par ailleurs jamais évoqué par les non-*maabuube*.

LES PARTICULARITÉS DES *MAABUUBE* DU *FUUTA TOORO*

Les tisserands du *Fuuta Tooro* présentent des différences importantes avec leurs homologues et parents du *Maasina*.

Au *Fuuta Tooro*, il existe un mythe connu de tous les *maabuube* qui attribue l'origine du tissage à Diountel Jâbâli Nângo Feyna, fils adoptif d'un pêcheur *cubballo*. Tous les tisserands disent descendre de Feyna et ils cultivent un goût pour la récitation de leurs profondes généalogies qui sont censées témoigner de leur unité.

Les *maabuube* qui font l'éloge des nobles (*rimbe*) constituent deux sous-catégories particulières qui ont définitivement abandonné toute activité de tissage, les *maabuube suudu Paate*, ou qui ne l'on vraisemblablement jamais pratiqué, les *maabuube jaawambe*.

Les *maabuube* ne disent jamais avoir la même origine que les Peuls, ils ne se considèrent pas comme ayant même père et même mère que les Peuls. C'est au contraire avec les *subalbe*, qui sont souvent considérés comme autochtones à la vallée, qu'ils disent avoir même mère. L'affirmation de ce lien de parenté est-il métaphorique ? Faut-il penser que la pêche et le tissage auraient quelque chose en commun qui justifierait qu'on établisse un rapprochement entre les deux groupes, par le biais de cette parenté fictive ? Nous avons posé la question aux pêcheurs et aux tisserands. Un seul nous a répondu que c'était les fils, *gaaraaji*, qu'ils avaient en commun.

Du point de vue de leur « culture de caste », de l'ensemble des connaissances propres à leur catégorie sociale, les *maabuube* et les *subalbe* partagent un certain nombre de *cefi*, dont nous avons vu qu'il s'agissait de formules secrètes qui ne se transmettent qu'au sein du groupe professionnel auquel on appartient, puisqu'ils constituent, avec le savoir faire technique, la base du métier. Les *maabuube* peuvent en outre participer au chant rituel des *subalbe*, le *pekaan*, et réciproquement, les *subalbe* peuvent participer au *dillere*, chant rituel des *maabuube*. Nous avons vu dans un cas, comme dans l'autre, le rôle que jouent ces chants dans l'intensification du senti-

ment communautaire. La parenté maternelle pourrait donc être une manière de rappeler leur appartenance à une même communauté, à un même groupe d'origine.

Ces éléments vont, selon nous, à l'encontre d'une théorie qui attribuerait une origine peule aux *maabuube*, et qui ferait du tisserand *maabo* le point de départ d'un système hiérarchique proprement peul.

Ces éléments sont d'ordre culturel et concernent la population des *maabuube*, ils ne concernent pas la technologie du tissage.

De ce point de vue, les *maabuube* n'ont aucunement le souvenir d'avoir, par le passé, tissé de la laine. Ils utilisent un métier à tisser que les spécialistes, BERNHARD GARDI et RENÉE BOSER SARIVAXÉVANIS considèrent comme un métier dérivé du métier à laine, d'un type intermédiaire (équipé d'une poulie et toujours équipé de pédales). Même avec cet équipement, les *maabuube* du *Fuuta Tooro* sont attachés au grincement — beaucoup plus faible avec une poulie qu'avec les plaques de bois *tonngi* — que produit le métier. Ils donnent également le nom de *soyru* « la perruche » à la pièce responsable du grincement et ils saluent également le visiteur par un mouvement saccadé des pédales produisant des grincements irréguliers. Ce ne sont donc pas là des pratiques propres au tissage de la laine, contrairement à ce que laissait entendre B. GARDI :

Mit den beiden tonngi ist auch eine weitere Eigenheit verbunden, auf die der Weber mit Stolz hinweisen wird : dieser Webstuhl « singt »! Die Achse aus Hartholz, die sich langsam in die weichen Holzplatten einfrisst, verursacht ein Quietschen, das über hundert Meter weit gehört werden kann. Ein Weber begrüsst einen fremden Besucher gerne mit einem fröhlichen Quietschen, das er durch ein unregelmässiges Treten der Pedale verursacht (1985, p. 189).

Il est une autre particularité, liée aux *tonngi*, que le *maabo* signale avec fierté : le métier « chante » ! L'axe de bois dur qui s'enfonce lentement dans les deux plaques de bois tendre produit un grincement perceptible à plus de cent mètres. Un tisserand aime saluer le visiteur en appuyant de façon irrégulière sur les pédales de son métier et en produisant ainsi un grincement.

Les tisserands du *Fuuta Tooro* auraient-ils connu le métier du premier type ? Auraient-ils tissé de la laine à une époque ancienne ? Les *maabuube* actuels n'en ont pas gardé le souvenir, nous l'avons

dit, mais ce court passage d'un récit de TH. GRIMAL vient jeter un doute sur l'absence supposée de tout travail de la laine dans la vallée du Sénégal. La scène se situe en mars de l'année 1863.

Une fois que j'eus bu, je me roulai dans mon burnous et je m'endormis tranquillement au pied d'un arbre, avec ma selle en guise d'oreiller ; mon burnous, que je possède encore et qui m'a été bien utile à cette époque, avait été taillé par moi dans un *kissa*, grande couverture de laine de mouton du pays, que les Européens inexpérimentés prennent, la plupart du temps pour du poil de chameau ; il est vrai que la laine des moutons mériterait plutôt le nom de poil. (TH. GRIMAL, janv. 1875, p. 178).

Ceci ne constitue bien entendu nullement une preuve de l'existence de moutons à laine dans la vallée du Sénégal mais, on nous permettra tout de même de penser que le Lieutenant Grimal, installé au Fort de Matam et parlant du « pays », ne désignait pas forcément les alentours immédiats du lac Débo. On m'opposera que la dernière phrase citée montre que Grimal n'a jamais vu de mouton à laine et que sa couverture vient, en fait, du *Maasina*. C'est possible. Nous n'avons aucun élément sérieux qui nous permettrait d'attester d'un travail de la laine dans la vallée du Sénégal mais il n'est pas totalement exclu qu'un métier sans poulie ait anciennement existé dans la vallée.

Les données culturelles, en revanche, nous amènent à penser que les *maabuube* étaient à l'origine une population riveraine du Fleuve Sénégal et qu'ils ont accompagné les *fulbe* lors d'une migration en direction du *Maasina*. Les quelques bribes d'un récit attribuant une origine aquatique au métier à tisser, que BERNHARD GARDI a recueilli dans la région du lac Débo, pourraient fort bien être les vestiges du mythe fondateur dont nous avons présenté quatre versions.

NOTES

1. Les données de H. ZEMP sont, pour l'essentiel tirées de A. M. DIAGNE & H. S. TÉLÉMAQUE (1916), CL. MEILLASSOUX (1964) et M. SIDIBÉ (1959).

2. Cité par H. ZEMP, 1965-66, pp. 632-3.

3. Ce finissage des bords d'un type très particulier et spécifique n'est produit par aucun autre peuple de l'Afrique Occidentale. Il se rencontre, par contre, sur plusieurs tissus coptes d'Égypte. Le fait qui doit retenir toutefois toute notre attention est le suivant : ce type de bordure a été constaté sur des tuniques de laine en provenance de Syrie (Dura-Europos), ornées de tapisseries (obtenues sur un fil de chaîne pour les motifs en couleur) et antérieures à 256 après J.-C. (R. BOSER, 1972, p. 115.).

4. *Cyadugal* ne peut en aucun cas être la transcription correcte d'un terme peul; /cy/ ne correspondant à aucun phonème de la langue, peut-être faudrait-il transcrire *cadugal* ou *caadugal*? G. V. ZUBKO mentionne *cadal*: décoration, qui pourrait donner un **cadugal*.

5. Pour plus de détails sur la l'industrie textile et la situation vestimentaire dans l'aire arabo-berbère, voir pp. 125-7 et pp. 136-7.

6. FORBES dit before 256 A. D.

7. Souligné par l'auteur.

8. Pour *sanyde*.

9. Pour *awoya*.

10. *Jaabaali Naango, jibindo Juntel o, ko gorko, yummakko ene wirni, andaaka, ko maa-taw ko gooto gooto e mabbe andi innde yumma o, sabu andude innde yumma o won ko woni been, hay andube ne jabataa haalde, ko andi ko beewaani, baaba o noon gandaado*

Jâbâli Nângo, le géniteur de Djountel,

c'est un homme, sa mère est cachée, inconnue, peut-être que l'un d'entre eux connaît le nom de la mère, parce que de connaître le nom de la mère, il y a ce qui va avec, même les connaisseurs refusent de le dire, ceux qui le savent sont peu nombreux, le père quant à lui est connu.

11. Pour *danyde*.

12. *Cakkudi* désigne le poisson qui entre dans la préparation du couscous.

13. La baisse progressive des eaux forme des « escaliers » dans le lit du fleuve.

14. Les parties du métier sont soigneusement énumérées dans cette version du mythe mais on est loin des constructions mythologiques bambara et dogon qui intègrent le métier à tisser dans le mythe cosmogonique. *C.f.* O. KYBURZ « Le fil et la parole », in *Modes de pensée en Afrique Noire*, à paraître.

15. Dans la représentation graphique de ces généalogies, nous avons représenté les personnages cités par les signes usuels, noirs. Dans la mesure du possible, nous avons complété ces généalogies, en mettant en parallèle d'autres branches représentées en blanc.

16. H. GADEN (1931), p. 79. donne *Cokkaandi jabaa saabaar*, le mil séparé de l'épi n'accepte pas [d'être mis en] gerbe, c'est à dire: à l'impossible nul n'est tenu. Il ajoute que ce proverbe (n° 264) se trouve dans le *pekaan* de Samba Jimbe.

17. Les généalogies laissent cependant supposer une origine plus ancienne à la sous-catégorie des *maabuube jaawambe*. Ce sont les *maabuube suudu Paate* qui pourraient être apparus au XVIII^e siècle.

Les *lawbe* et les *wammaabe*

Nous voudrions, dans ce chapitre, examiner les relations qu'entretiennent les membres de deux catégories sociales : les boisseliers *lawbe* et les joueurs de luth *wammaabe*. Le mythe d'origine les rattache à la catégorie noble des *fulbe* et ces trois catégories forment un ensemble au sein duquel les positions sont distribuées en référence au code de conduite peul ou *pulaaku*. Cette première partie, que constitue l'analyse du mythe doit nous rendre attentif au fait que le système de valeurs qui détermine les positions de ces trois catégories sociales n'a pas cours dans l'ensemble de la société. Par exemple, le tisserand *maabo* qui est le fils adoptif du pêcheur *cubballo* a une position sociale qui n'est en rien déterminée par le code éthique peul. Il en découle l'impossibilité de comparer les positions respectives des *lawbe*, des *wammaabe* et des *maabuube* en terme de rang.

Ayant, dans le chapitre consacré aux *maabuube*, présenté les traits essentiels de la culture propre à cette catégorie sociale, nous nous livrons au même exercice pour les boisseliers et les joueurs de luth, à commencer par la présentation de leur mythe d'origine

LE MYTHE D'ORIGINE

1 Version de Samba Bokar Hamadi Ba, dit *Sam Maalaw* (Matam).

Lawbe e wammaabe e fulbe, ko be gootum. Sabu premieru, ko pullo tan. O jibini Hammadi, o jibini Samba, o jibini Demba, koo pullo tan. Baaba o e yumma o fof ko pullo tan. Be njoodii haa be mawni be ndanyi na'i haa beewi, joodii haa nokku ene wi'ee deminaare, nyaamde alaa, na'i ene keeda, yimbe ene ngaddoya nyaamde, ene ballina [...] na'i di, kono fof hatta di maayde. Haa Hammadi haabi — kanko woni mawdo — o noddii Demba, o wi'i: «Demba !» O wi'i: «naam !» O wi'i mo : «Hankadi en tampii sabu nyaamde alaa, na'i di nena maaya, eden ngummina, so maayi eden ndaasa, hankadi miin, natti jarande mi hay bate, mido maa yaba, miin mi yeewa to nguurmi, tawi wonaa nii ena ».

Demba wi'i mo : « miin ne, saa yehii mi yahat ». Be ngari, be kaalani Samba, be mbi'i hankadi ebe ngoppa galle o, ebe ngoppa na'i di, ebe njaba. Samba wi'i be : « alaa, neene neni, baaba neni, enen ndendi jawdi ndii, ngonden eden mballondira, ko wuuri heen fof, ko ngedu men, ko maayi heen fof, dum woni kanyum ».

Hammadi wi'i « alaa! », Demba wi'i « alaa! », Samba wi'i yoo be mballu dum. Be njoodii haa weendoogo, Hammadi ummii, noddi Demba, be njebi. Samba fini subaka, ebe ngummina na'i, ko maayi ko ebe ndaasa, yehi plaas Hammadi, tawaani dum doon, yehi plaas Demba, tawaani dum doon.

Hammadi e Demba njebi haa weeti, be ngari e wuro, Hammadi ko pullo, Demba ko pullo, Hammadi yehi to baylo, wi'i yoo fewnan dum, jammber e serem. Baylo o tafani Hammadi pullo o serem e jambere. Hammadi wi'i : « miin woni labbo, mi yalti e pulaagu ». Demba wi'i : « miin nene, sehanam hoddu ». O sehani Demba hoddu, kanyum ne tiri, kono noon ko be fulbe, oya wonti labbo, oya wonti bammaado kono noon be ngabbi ko e gure Fulbe, be ngondi ko e Fulbe. Joodii haa demminaare wonnoo, haa ndunngu, haa kawle, be ngarti. Be tawi galle o ene doon, yumma ne doon, baaba o ne doon, Samba ene doon, be ngari jamma, be njoodii haa weeti.

Samba wi'i be : « ngaree, mi holla on ko heddiino e jawdi men ». O holli be, o wi'i : « ngeya ko maani, maani maayi, ngeya ko bii maani, maani maayi. Jooni ko dum do Alla arjigini en, ngartee ».

Hammadi wi'i : « miin, do to njaltumi e pulaagu, ngontumi labbo, mi wontaa artu e pulaagu ».

Demba wi'i : « miin, do to ngoppumi pulaagu, ngontumi bammaado, mi wontaa artu e pulaagu ».

Heddi ko neene nena, baaba nena, kambe njibini en, enen tato fof, jawdi ndi ko enen ndendi, yumma o ko gooto, baaba o ko gooto e bena. Do e aduna o firtaade, kala e men gardo e goddo, nyaagii dum ko waawi, salii yoo jonggu ngu nanngu, yoo dubol nanngu, yoo kosam nanngu. Samba heddodii e jawdi, wondi e yumma o e baaba o, ko pullo. Demba yehi, ko bammaado, Hammadi yehi, ko labbo. Dum ko lawbe lebe be, dum ko lawbe lebe be.

Haa hannde, so labbo lahal sehii wowru walla sehii unugal, pullo wi'i : « duwano mi », duworto ko endam dam e jiidigal ngal, wi'ata ko : « barke labbo Dikko, pullo Samba, bammaado Demba, yaa ko fuddi na'i fuddi ngaynaaka, birdugal baddi lalorgal eeri, yaa ko malaado sebi, malaado soodi, yoo Alla wad heen barke ». Duworto ko endam dam.

Eey, hono dum bida anndi.

Traduction

Les *lawbe* les *wammaabe* et les *fulbe*, c'est la même chose. Parce qu'en premier, il n'y avait qu'un Peul. Il a engendré Hammadi, Samba et Demba, c'était un Peul. Le père et la mère sont des Peuls. Ils ont grandi, ils ont eu des vaches en quantité, il en fut ainsi jusqu'à la saison sèche, il n'y eut plus de nourriture, les vaches furent affamées, les gens allèrent chercher de la

nourriture, on laissa les vaches à proximité du village, mais tout cela n'empêcha pas les vaches de mourir. Jusqu'à ce que Hammadi en eût assez — c'était lui l'aîné — il appela Demba, il dit « Demba ! », l'autre répondit « oui ! », il lui dit :

« Là, nous sommes fatigués car il n'y a plus de nourriture, les vaches sont en train de mourir, nous les relevons, quand elles sont mortes nous les traînons, désormais pour ma part ça n'est plus la peine, je m'en vais, je vais chercher à vivre là où il en ira différemment ».

Demba lui dit « moi aussi, si tu pars je partirai. » Ils vinrent le dire à Samba, ils dirent que désormais ils allaient abandonner la maison, qu'ils allaient abandonner les vaches, qu'ils s'en allaient. Samba leur dit : « Non, il y a maman, il y a papa, nous avons le troupeau pour bien commun, restons ensemble, nous allons nous entraider ; tout ce qui survivra sera notre chance, et ce qui mourra mourra. »

Hammadi dit « non ! », Demba dit « non ! », Samba dit qu'ils se devaient de l'aider. Ils restèrent jusqu'à l'aube, Hammadi se leva, il appela Demba et ils partirent. Samba se réveilla de bon matin pour aller relever les vaches — celles qui étaient mortes ils devaient les traîner ; il alla à la place de Hammadi, il ne l'y trouva pas, il alla à la place de Demba, il ne l'y trouva pas.

Hammadi et Demba marchèrent jusqu'au matin, ils arrivèrent dans un village ; Hammadi est Peul, Demba est Peul, Hammadi alla chez un forgeron, il lui dit de lui faire une hache et une herminette. Le forgeron fit une herminette et une hache pour Hammadi le Peul. Hammadi dit « moi je suis *labbo*, je quitte la *pulaaku*¹. » Demba dit « moi aussi. Fais moi un luth ! » Il fit un luth à Demba. Lui aussi, quitta [la *pulaaku*] mais ils étaient des Peuls, l'un devint *labbo*, l'autre devint *bammbaado* mais ils allaient vers les villages des Peuls. Ils étaient avec des Peuls, de la saison sèche jusqu'à l'hivernage, jusqu'à l'entre-saison qui suit l'hivernage. Ils revinrent, ils trouvèrent la famille qui était là, le père était là, la mère était là, Samba était là. Ils arrivèrent le soir, ils restèrent jusqu'au lendemain.

Samba leur dit « venez, je vais vous montrer ce qu'il reste de notre troupeau » il leur montra, il dit « celle-ci c'est une telle, une telle est morte, celle-là c'est le petit d'une telle, une telle est morte... Maintenant, voilà ce que Dieu nous a laissé, revenez ! »

Hammadi dit « moi, j'ai quitté la *pulaaku* pour devenir *labbo*, je ne reviendrai plus jamais à la *pulaaku*. »

Demba dit « j'ai laissé la *pulaaku* pour devenir *bammbaado*, je ne reviendrai plus jamais à la *pulaaku*. »

[Samba dit] « Reste que voilà maman, voilà papa ce sont eux qui nous ont mis au monde tous les trois. Le troupeau est notre bien commun, la mère est unique, le père est unique, ils sont là-bas. D'ici la fin du monde,

quiconque d'entre nous viendra chez l'autre lui demander quelque chose qu'il peut donner et que ce dernier refuse... Que le pacte [le] tienne, que la ceinture² [le] tienne, que le lait³ [le] tienne ! »

Samba conserva le troupeau, il resta avec la mère et le père ; il est le *pullo*. Demba s'en alla, *bammaaado* ; Hammadi s'en alla, *labbo*. Ce sont des *lawbe lebe*⁴, ce sont des *lawbe lebe*.

Jusqu'à aujourd'hui, si un *labbo* taille un mortier ou un pilon et que le *pullo* dit « bénis-moi ! » Il procède ainsi, il bénit au nom du lait maternel, de la parenté, il dit « Au nom de l'aîné *labbo*, du puîné *pullo*, du benjamin *bammaaado*, au nom de ce qui a amené les vaches, qui a commencé l'élevage, au nom de la jatte à traire en *baddi*⁵, de l'écuelle à cailler le lait en *eeri*⁶, du fait que celui qui a taillé est béni, que celui qui achète est béni, que Dieu y mette bonheur et prospérité. »

Il bénit au nom de la parenté de lait. Oui, ça j'en sais quelque chose.

2 Version de Koumba Baydi Sawa Dawda Tall (Ngidjilogne).

Labbo Dikko... wi'etee ko labbo Dikko, pullo Samba, bammaaado woni Demba. Kambe tato njiidi yumma e baaba, ko kambe ngonduno... Be njehi, ebe njogii na'i, be ndewi e na'i hee, be kodi e ladde.

Hammadi o yehi, addi dawde ngaynaaka, wi'i ko be minyum'en, yoo be nyallu e wuro, kanyum ne yehi aynoyde, yehi aynoyde, arti ene hori, ronki yaade.

Demba oo wi'i dum noon : « joodo de, miin mi aynoya ». Kanyum ne yehi, hori, arti kam Hammadi holiri. Samba wi'i : « dacee, miin mi yaba, mi yaba day jawdi ».

Samba ene dawa tan, ene jofta, ene tawta be ebe lelii. Alla wadi do be njoodiino doo, leggal ne doon wonnoo, be kofti kobjal mum, kobjal ngal ene foti ni mawnude, ebe bira e kobjal hee, ebe njara. Tan Samba ummii, nyoonji, wi'i : « addu ga, ngaddee ga jambere nde », [o] addi jambere nde, o wadi nii, wappi leggal ngal, wappi leggal ngal haa wayi no labal nii, haa wayi no labal nii, ebe bira heen ebe njara, ebe bira heen ebe njara.

Jooni noon huunde ene wayi no coppoowel nii, ene e ladde, ene wada « Cop ! » « Cop ! ».

Kanko bammaaado o, o wi'i : « Hammadi, sehanam ngeldo kobjel, miin nene... » O sebi kobjel ngel. Ebe njogiino puccu, o boroyi e leebi hee, o wadi heen, o wadi nii, omo nyeemtinoo ko oon wadata koo, o wada nii, omo hoda tan. Samba wi'i hokkii mo ngaari, o wada nii kadi, omo hoda, Samba wi'a mi hokkii mo nyalle, hankadi kambe fof be nyallata ko e wuro, ko Samba tan dawata ene ayna, pullo oo.

Hammadi wi'i Demba : « ada andi no mbatten ? En ngandii ko Samba jeyi na'i. Yoo Samba yaade e jawdi hee, bama. Miin mi yaba mi seha, mbodo wada lebe, mbodo wada laade, mbodo seha moolooji, kolli, mbodo hokku ma ada hoda, ndewen e Samba noon, enen nyaama heen. Aba ! Samba, so min ngari noon, min tawi ada jogii jawdi ndii, saa badi min heen, yalla hade jawdii ndi. »

Nii bankadi be ndewi e Samba pullo oo, a nani. Ebe ndewi e Samba pullo oo bankadi ebe nyaama. So bammaado arii, hoda nii, pullo rokka dum, so labbo arii, nyaagiima pullo, rokka dum. Dum wadi pullo suusaa labbo e bammaado. Kala ko ari tawori dum, be njidi ko rendude mum; ko woondoore woni doon. Kono kambe njidi yumma e baaba, be ngoondondiri, be itti jawdi ndii, be ndokki Samba. Kanko Hammadi oo, o woni labbo, kanko Demba oo, o woni bammaado, ebe ndewi e Samba, ebe nyaama been. Nii kadi gannal am haadi doo.

Traduction

Labbo Dikko... ça s'appelle Dikko le *labbo*, Samba le Peul, le *bammaado* c'est Demba. Eux trois avaient même mère et même père, ce sont eux qui allaient ensemble, ils allaient, ils avaient des vaches, ils suivaient les vaches, ils habitaient en brousse.

Hammadi partit de bon matin pour garder les vaches, il dit que puisqu'ils étaient plus jeunes, ils devaient passer la journée au campement, que lui, il irait garder les vaches. Il alla garder les vaches, il revint exténué, ne pouvant plus aller.

Demba dit « bon, alors reste là ! Moi, je vais garder les vaches. » Il y alla, il revint exténué, tout comme Hammadi. Samba dit « laissez ! Moi, j'y vais, je vais avec le troupeau. » Ainsi, Samba s'en allait de bon matin, revenait, les trouvait en train de dormir. Dieu fit que là où ils étaient assis, il y avait une branche ; ils enlevèrent l'écorce, l'écorce était grande comme ça⁷, ils ont trait dans l'écorce, ils ont bu. Alors Samba se leva, s'étira, il dit « apporte ça ici ! Apportez la hache ici ! Apporte la hache ! » Il fit ainsi, il tailla⁸ le bout de bois, il tailla le bout de bois jusqu'à ce qu'il soit comme une écuelle, jusqu'à ce qu'il soit comme une écuelle. Ils y ont trait, ils y ont bu ; ils y ont trait, ils y ont bu.

Quelque chose comme petit pic⁹ était dans la brousse, qui faisait « Tchop ! Tchop ! », alors lui, le *bammaado*, dit « Hammadi, taille-moi cette petite écorce-là ! Moi aussi... » Il tailla la petite écorce. Ils avaient un cheval, il alla enlever des poils, il fit comme ça, il imita ce que l'autre faisait, il fit comme ça, il joua. Samba dit qu'il lui donnerait un taureau, il fit comme ça, il joua. Samba a dit « je lui donne une génisse », alors tous deux passaient la journée au village, seul Samba, le Peul, partait de bon matin pour garder les vaches.

Hammadi dit à Demba : « Tu sais ce qu'on va faire ? Nous savons que Samba possède les vaches. Que Samba aille avec le troupeau, qu'il se l'approprie ! Moi, je m'en vais tailler, je m'en vais faire des écuelles, je m'en vais faire des pirogues, je m'en vais tailler des *moolo*¹⁰, des *hoddu*¹¹, je m'en vais te les donner, tu vas en jouer. Ainsi nous suivrons Samba, nous mangerons auprès de lui. Oui, Samba, si nous venons et trouvons que tu as un troupeau, si tu nous refuses [notre part] que Dieu te prive du troupeau ! »

Ainsi, désormais il suivent Samba le Peul, tu comprends ? Il suivent Samba le Peul, désormais ils mangent. Si un *bammaado* vient jouer pour un Peul, ce dernier lui donne, si un *labbo* vient quêmander auprès d'un Peul, ce dernier lui donne. C'est pourquoi le Peul craint le *labbo* et le *bammaado*. Tout ce qui s'ajoute au troupeau, ils veulent qu'on le partage ; c'est d'un serment qu'il s'agit. Mais ils ont même mère et même père, ils se sont mutuellement prêté serment, ils ont pris le troupeau, ils l'ont remis à Samba. Lui, Hammadi, il est devenu *labbo*, lui, Demba, il est devenu *bammaado*, ils ont suivi Samba, ils en vivent. C'est là que s'arrête ma connaissance.

3 Version de Tchôbéri Ba (Hamarâbé).

Oon saba, alaa maanaa «oo ko labbo», alaa «oo ko bammaado», beedo kay ko labbo tan woni Dikko, pullo woni Samba, bammaado woni Demba, minyiraado e mawniraado tan. Do be ngonni minyiraado e mawniraado doo noon, Alla wadi ebe njaba e nder jammaagu, ebe njaba, do be njabata doo noon, haa Alla wadi maanaa be mballini e sara maayo, nagge yalti e maayo hee, eeyo nagge ngee yalti boowal. Oon saba na'i ngalaa e aduna hee fof, alaa fof do nagge woni. Ndeen nagge ngee yalti noon, Hammadi oo, mawdo oo, hafti, wi'i: «Eeyo Demba!» O wi'i: «naam!» O wi'i: «ummo, nanngen dum doo, won ko yalti e maayo hee». Be ngimmi, be nanngi maanaa nani dey nagge ngee, be kumi. Kanko dey Demba o e Samba o, minyiraado tan dey e mawniraado, oon saba bammaado alaa, labbo alaa. Be nanngi nagge, be kumi dum, a faamii ? Ebe mbada nagge jontande ebe ngaynoya. Eeyo, do be ngaynoyta doo, anndi na'i ngimmi ko e maayo, kalbaldi immii e maayo hee, ndi saami nagge ngee. Eeyo, nagge ngee noon Alla wadi be ngondi e mum haa nagge jibini, be mbatti waade nagge ngee gorle.

Jooni noon do Hammadi o aynoyi do, kam ne maanaa watti naworde jambere, soppo cabbi tan addi, woni e fewnnde dum haa gasii, eey nde fewni cabbi di haa gayni, eeyo yetti, rewbe coodi cabbi di, eey, kam yontanno. Jango mum noon, kadi fokkita maanaa dawdi e jambere mum. Eeyo, o wi'i hankadi ko o gayni yeeyo, addi kadi maanaa unude, rewbe coodi. Jooni noon hankadi maanaa Hammadi yehi, hankadi ene jogorii wontude labbo, yehi e ngol, soppo toon ko wayi no balkel nii, addori dum, sehi haa gayni. Demba tawi omo seba dum, wi'i mo: «Hammadi, rokkam dum do». O wi'i: «ko mbattaa dum?» O wi'i: «miin kay, alaa wondi ma heen! Aan nde kebnodaa nyannden cabbi dii, wonaa ko haaju maa mbaddaa? Miin nene mi nawat tan». Demba hebi dum do dum balkel ngel, yehi wadi deebeerde haa tiri dum. Nagge ngee joofoo, ittee e leebi hee, o harli, nde o wadi leebi o woni e hodde, kanko Demba oo. So o watti hankadi so o badiima yimbe omo hoda tan, bee ngona e jalde, be ngitta ndokka mo. O wi'i: «jooni noon, hono mbatten Hammadi?» O wi'i: «naam!» O wi'i: «njeeyen nagge ngee», tawi ndeen ko Samba yonta... O wi'i mo: «eey, accen haa Samba joofta». Samba noon ndeen joofti, Hammadi o wi'i mo: «Demba, njeeyen nagge ngee».

O *wi'i*: «*alaa, muny haa Samba haljita nyaamde kay, kaalanen dum.*»

Samba *wi'i*: «*alaa, tawde so mi haljiti ne kon haaloobe tan, eeyo kaalee tan.*» O *wi'i*: «*ko rabbiti haala ko njeeyen nagge ngee, min tampii ngayna kaa.*»

Samba *wi'i*: «*nge yeeyetaake, nge rokketaake*», o *wi'i* *kanko kam* «*nge hebotaako illa noon mbadden kure e conndi tan*». Demba oo, Demba jogoodo wonnde bammaado oo, be ndewi kanyum kure e conndi tawa ndu e nagge bee. A nanii, danyi meccal ko wuurde, yetti hoddu muudum watti yaade tawa rimbe ne njoodi, hoda, ndokka dum.

Hammadi *wi'i*: «*alaa, nagge nge, mbaden nge aadi, jooni tan ko noon mbiidon, mbodo wadee hare, mbadee ga aadi*» mawdo mabbe oo, o *wi'i*: «*miin Hammadi, so mi tawi ada jogii kosam, eeyo, saa hadi kam'en maanaa ne ndewo jongu nangu*». Eey, Demba oo, o *wi'i* mo: «*so tawi mi tawi ada suddini walla yarlini, aan ne saa hadi kam rokkam ngaari walla dum do, oya jongu nangu.*»

Jooni noon Demba o, woni bammaado, oon watti hodde, Hammadi o woni labbo, watti sehde, Hammadi a nanii dey watti sehjde, Samba o woni pullo, watti aynude. Ko do be ceerti, be ndendi nagge nge, nge nagge nge *wi'etee* ko Jallijeere, ngeen fudi na'i fudi ngayna kaa. Sabu hay sinno jooni ko labal, so tawi ada duwoodo dum, mbi'ataa ko: yaa labbo Dikko. A nanii, labbo woni Dikko, pullo woni Samba, bammaado woni Demba. Yaa Jallijeere fudi na'i, fudi ngayna kaa. A nanii, eeyo, ko doo be ceerti. Kambe njiidi yumma e baaba, seerndi be tan ko meccal ngal, a nanii, eey ko nii be mbaadi. Eey, na'i di ne pudi tan ko e Jallijeere, ko kambe tan ndendi. Labbo Dikko, pullo Samba, bammaado Demba, Jallijeere fudi na'i, fudi ngayna kaa. Eey, ko doo.

Traduction

A l'époque, il n'y avait pas de «*lui c'est un labbo*», pas de «*lui c'est un bammaado*», pour eux un *labbo* était simplement Dikko, un *pullo* était Samba, un *bammaado* était Demba, un cadet et un aîné seulement. Alors qu'ils étaient cadets et aînés, Dieu fit qu'ils marchèrent de nuit, ils marchèrent et comme ils faisaient route ainsi, Dieu fit qu'ils passèrent la nuit près d'un fleuve. Une vache sortit du fleuve, oui, la vache sortit — à l'époque il n'y avait pas de vache, nulle part au monde il n'y avait de vache. Après que la vache est sortie, Hammadi l'aîné se leva brusquement, il dit «*Eh Demba !*» Demba répondit «*oui*», il dit «*Lève-toi ! Attrapons ça, c'est sorti du fleuve !*» Ils se levèrent, ils attrapèrent la vache, ils l'attachèrent, eux Demba et Samba, le cadet et l'aîné — à l'époque il n'y avait pas de *bammaado*, pas de *labbo*. Ils saisirent la vache, ils l'attachèrent, ils entravèrent la vache, ils la menèrent paître. Alors qu'ils la menaient paître, sachant que les vaches viennent du fleuve, un taureau sortit du fleuve, il saillit la vache. Quant à la vache, Dieu fit qu'ils furent avec elle jusqu'à ce qu'elle mette bas, ils ont fait de la vache une vache qui a mis bas¹².

Alors que Hammadi menait paître le troupeau, il emporta une hache, il tailla des bâtons, il les taillait jusqu'à ce qu'ils soient bien droits, lorsqu'il eût entièrement taillé bien droits les bâtons, des femmes les achetèrent. Il en fit

une activité régulière. Désormais, il partait de bon matin avec sa hache. Il dit que désormais, il serait celui qui irait avec succès. Il apportait des pilons, les femmes les achetaient. Alors Hammadi est parti, il persista dans son activité de *labbo*. Il est allé son chemin, a taillé là-bas quelque chose qui était comme un petit abreuvoir, il le ramena, le tailla soigneusement, Demba le trouva en train de tailler ça, il lui dit : « Hammadi, donne moi ça », il rétorqua : « qu'est ce que tu vas en faire ? » Il dit : « c'est mon affaire, ça ne te regarde pas ! Toi, lorsque tu t'es procuré les bâtons, n'en as-tu pas fait ton affaire ? Moi, je l'emporte et c'est tout. » Demba obtint ce petit abreuvoir, il partit, il puisa de l'eau jusqu'à ce qu'il le recouvre d'une peau. Une vache arrivait, il lui enleva des poils, il les torsada et lorsqu'il eût fait les cordes, il se mit à jouer, lui, Demba. Quand il s'approchait des gens, il jouait du luth, ils étaient ravis, ils prenaient et lui donnaient.

Il dit : « Maintenant, comment faisons-nous Hammadi ? » Il dit : « Oui... » Il dit : « Vendons la vache ! » C'est alors que Samba est arrivé. Il dit : « Bon, laissons celà jusqu'à ce que Samba se soit éloigné. Alors que Samba s'éloignait, Hammadi dit : « Demba, vendons la vache ! » Il dit : « Non, attendons que Samba ait fini de manger et disons-le lui. »

Samba a dit : « Non ! Que j'aie fini [ou non], vous êtes en train de parler, alors parlez ! » Il dit : « Pour parler bref, vendons la vache, nous en avons assez de l'élevage. » Samba dit : « la vache ne sera pas vendue, elle ne sera pas donnée. » Il a dit que, pour ce qui était de lui, on ne l'obtiendrait pas « comme ça », « qu'il faudrait en découdre. »

Demba, Demba qui tenait à être *bammbaada*, ils ont poursuivirent en lui disant que lui, « balles et poudre » le trouveraient avec la vache. Tu entends, il a obtenu un métier pour vivre, il prend son luth, s'en va, lorsqu'il trouve des *rimbe* qui sont assis, il joue, ils lui donnent.

Hammadi dit : « Non, la vache, faisons en une coutume, maintenant, si c'est comme vous avez dit ça créera une dissension, faites en une coutume. »

L'aîné d'entre eux dit : « Moi, Hammadi, si je trouve que tu as du lait, si tu nous le refuses alors que le pacte te saisisse ! », Demba dit : « si je trouves que tu te maries avec une jeune fille ou bien que tu es en deuil, toi, si tu refuses de me donner un taureau ou autre chose, que le pacte te saisisse ! »

Alors Demba fut *bammbaado*, il joua du luth, Hammadi fut *labbo*, il tailla le bois, Samba fut *pullo*, il garda le bétail. C'est là qu'ils se distinguèrent, ils se mirent d'accord à propos de la vache, cette vache elle s'appellait Dialinguéré, c'est elle qui fut à l'origine des vaches, qui fut à l'origine de l'élevage. Parce que même une écuelle, si tu implorés pour l'avoir, tu vas dire : « Au nom de Dikko le *labbo*... » Tu comprends, le *labbo* c'était Dikko, le *pullo* c'était Samba, le *bammbaado* c'était Demba. « Au nom de Dialinguéré la première vache qui fut à l'origine de l'élevage » tu comprends, c'est là qu'ils se différencièrent. Eux, ils avaient même père et même mère, ce qui les

distingua ce fut seulement le métier, tu vois, c'est ainsi. Oui, les vaches commencèrent avec Dialinguéré, ce sont eux seuls qui se mirent d'accord : « Dikko le *labbo*, Samba le *pullo*, Demba le *bammbaado*, Dialinguéré qui fut à l'origine des vaches, qui fut à l'origine de l'élevage ». Oui c'est ainsi.

4. Version de Dombourou Sôk (Matam).

Labbo Dikko woni afo, pullo Samba, bammbaado woni Demba, kambe njiidi yumma e baaba. Aali Kanta ko pullo kay kono noon o wonti bammbaado. Kambe njiidi yumma e baaba, baaba mabbe e yumma mabbe maayi, be daldaama jawdi ebe ngondi heen. Do be ngondi heen do noon, so haaju ari, hono pullo oo, hono Samba — andi ko labbo Dikko, labbo woni afo — o wi'i mo wonnde, a nani dey : « ar gay, mbaden ndaa nii Hammadi mannam, nyaamen e ko maa ko, nyaamen e na'i maa hee, so na'i maa di ngasii, nyaamen e na'i Demba minyam hee, so gasii keddoroden diido, so en konaaka walla goddum. Wonaa enen kam njiidi ka na'i men tan tawde ko yummen e baabmen. »

Ko oodo politik Samba addi, Samba gondo hakkunde mabbe. Oya ko Demba, oya ko Hammadi. Dum woni Dikko, labbo Dikko woni afo, be paamondiri dum. Tawi noon Samba jogii ko politik tawi be ngandaa, be nguurdi noon. Haaju fof piido be, be nyaama e na'i Hammadi hee haa na'i Hammadi di ngasi. Samba wonti gaynaako. Be mbi'i jooni noon na'i di ngasi. O wi'i : « jom na'i yoo joodo, kanko omo ayna na'i di ». Haaju kala gardo be nyaama e na'i Demba hee, haa na'i di ngasi. Andi na'i Hammadi di ngasi, na'i Demba di ngasi, ko heddi ko ko kambe ndendi. O dawii noon, dum woni commbe mbewi hono demminaare oodo saba, so o yehi tan, o artata ko nde hoodere immii, ko ndeen o artata. Tawa na'i nyaami kaari, njari, na'i besni, njibini. Haa saba gooto omo jola janfaade, o yoogi ndiyam haa wayno leydi. O dawii, gila hoore wendooga, o yaadi e na'i, o nyalli yaade, o nyalli yaade, o nyalli yaade... O immi ga noon haa o ari e Pegge Jolof.

Be njoodiima subaka, be nji'aani na'i, be njoodiima hiiri, be nji'aani na'i, be ndewi sawaawo — andi no fulbe mbadata — be ndewi e sawaawo, be ndewi e sawaawo : kanko o benni, o taccitoyi, be ngari haa so be benni do be maayat, be nganda do be kaadata be ngalaa ndiyam, be ndutti. Kanko o yehi bolol makko, o yaadi e na'i mabbe kambe fof, be njiibi, njoodi haa hitaande dartoyi mowuuri. O ummi ga o yehi o haalani mo, o haalani Manna, laamdo, o wi'i dum wonde a nanii dey, beedo ko na'i amen njogii, minen ndenndi, minen njiidi yumma e baaba. O waddi heen no laamdo wadantee, be mbaddi heen no laamdo watta nii, laamdo o wi'i be :

« Jooni, ngare, mbaden nii. Baawo on ceerti, min ngalaa seede, on mbaynondirii on ngartii e amen, aan a abbiima na'i a arii, oya nen toon, oodo nen do, ngaree, mbaden nii. Aan, Hammadi, yah ! Kala do tawdaa mo kosam kala biraadam wad heen kala ko welma. Kala do tawdaa mo ittu e jawdi hee nyaamaa, o hadataa ma. »

Be mbaddi noon, Demba aroyii, nanoyii dum kam ne arii, wukkitiima. Laamdo o wi'i mo: «aan, kaa Demba, mbattaa tan ko nii, aan rew e makko, so yange o wadi o hokku ma holsere, so kodo njippeadaa o hokku ma damuwol, so haaju njogidaa o fewnan ma. Jooni min mbaawaa nyaawde hakkunde mon.» Dum noon ko omo yeeni laamdo oo, galo ene wondi e laamdo oo, andi dum kam wonaa sariya.

Be njaari nii. Labbo o hay sinno ko jooni do tawi pullo fof nyaamata tan ko ko wela, hay gooto haadataa, alaa coggu. Wammaabaabe bee ne, so be mbadi yannge, been'en ko fulbe, yummum'en ko fulbe, so be mbadi yannge be kebat holsere, so be mbadi jarle be kebat holsere, so be mbadi innde be kebat holsere, ko be mbadi fof gedal muudum'en ene been, haa do njoodiden do, ko noon ne, ko dum woni wammaabaabe.

Traduction

Dikko le *labbo* était l'aîné, le *pullo* était le deuxième fils, le *bammaado* troisième, ils avaient même père et même mère. Ali Kanta c'était un Peul mais il est devenu *bammaado*¹³. Eux, ils avaient même père et même mère, leur père, leur mère étaient décédés, ils avaient hérité du troupeau, ils s'en allèrent avec. Alors qu'ils étaient avec le troupeau et que le besoin se fit sentir, lui le Peul, lui Samba — sache que le *labbo* était Dikko, le *labbo* était l'aîné — il lui dit : « Viens ici, faisons ainsi, Hammadi mon aîné, mangeons ce que tu as, mangeons de tes vaches, quand tes vaches seront finies mangeons les vaches de Demba mon cadet, quand elles seront finies il nous restera celles-ci, si nous ne sommes pas pillés ou autre chose. N'est-ce pas que nous avons cela en commun ? Ce sont nos vaches puisque c'étaient celles de notre mère et de notre père. »

C'est cette politique¹⁴ que Samba instaura, Samba qui était entre les deux : l'un c'était Demba et l'autre c'était Hammadi, c'est-à-dire Dikko, Dikko le *labbo* était l'aîné. Ils se mirent d'accord ainsi. Il se trouve que Samba avait une intention et qu'ils ne le savaient pas, ils vécurent ainsi. Chaque fois que le besoin les frappait, ils mangeaient des vaches de Hammadi, jusqu'à ce que les vaches de Hammadi fussent terminées. Samba était devenu berger. Ils ont dit : « Maintenant les vaches sont finies. » Il dit qu'il fallait que le propriétaire des vaches reste là, que c'est lui qui garderait les vaches. A chaque fois qu'ils furent dans le besoin, ils mangèrent des vaches de Demba, jusqu'à ce que les vaches de Demba fussent terminées. Sachant que les vaches de Hammadi terminées, et les vaches de Demba terminées, le reste, ce sont eux qui l'auraient en commun. Il se leva de bon matin, c'était *comme mbewi*, la saison des semailles, à cette période, quand il était parti, il revenait au moment où l'étoile se levait. Les vaches avaient mangé, elles étaient rassasiées, elles avaient bu, les vaches avaient des petits, elles mettaient bas. Jusqu'au jour où il entreprit de trahir : il puisa de l'eau en quantité¹⁵. Il se leva de bon matin, à l'aube, il partit avec les vaches, il passa

la journée à marcher, il passa la journée à marcher jusqu'à ce qu'il arrive à Pégué dans le Diolof.

Ils restèrent le matin, ils ne virent pas de vaches, ils restèrent là le soir, ils ne virent pas de vaches, le lendemain ils ne virent pas de vaches, ils suivirent les traces — sache que les *fulbe* font ainsi — ils suivirent les traces ; l'autre poursuivit son chemin, il traversa, ils arrivèrent jusqu'au point où, s'ils avaient continué ils seraient morts. Ils ne savaient pas que là où ils aboutiraient, ils n'auraient pas d'eau, ils revinrent en arrière. Lui, il alla son chemin, il alla avec leurs vaches à eux tous, ils restèrent longtemps au même endroit, ils restèrent jusqu'à l'année suivante. Il quitta l'endroit, il partit, il parla au Manna, au souverain. Il lui dit « ceux là, ils ont nos vaches, nous [les] avons en commun, nous avons même mère et même père. » Il fit ce que l'on fait à un souverain. Ils firent ce que l'on fait à un souverain, le souverain leur dit : « Maintenant venez, faisons ainsi ! Après que vous vous soyez séparés, nous n'avons pas de témoin, vous vous êtes fait vos adieux, vous êtes venus à moi, toi tu as rejoint les vaches tu es venu, celui-ci est là bas, celui-là est ici... Venez, faisons ainsi : toi, Hammadi, va ! Partout où tu le trouves, le lait, tout lait frais, fais-en ce qui te plaît. Où que tu le trouves, prends du troupeau pour manger, il ne te le défendra pas. »

Ils ont fait ainsi, Demba est arrivé, est venu entendre cela, il est venu se plaindre, le souverain lui a dit : « Toi, tu es Demba, tu vas faire ainsi, suis-le, s'il fait une cérémonie, il doit te donner un tête de bétail, si tu as un invité, il doit te donner un bélier, si tu es dans le besoin il va arranger tes problèmes. Maintenant nous ne pouvons pas juger entre vous. » C'est parce qu'il a corrompu le souverain, la richesse était avec le souverain, sache que ce n'est pas de la justice.

Ils continuèrent ainsi, le *labbo*, jusqu'à aujourd'hui, où qu'il rencontre un *pullo*, il mange tout ce qui lui fait plaisir, personne ne l'en empêche, il n'y a pas de prix à payer. Les *wammbaabe*, lorsqu'ils ont une cérémonie... eux ce sont des *fulbe*, leurs mères sont *fulbe*, lorsqu'ils ont une cérémonie, ils obtiennent une tête de bétail, s'ils sont en deuil ils obtiennent une tête de bétail, s'ils font un baptême ils obtiennent une tête de bétail, quoi qu'ils fassent leur part s'y trouve jusqu'au jour d'aujourd'hui, c'est ainsi, c'est ça les *wammbaabe*.

5 Version de *Al Hajj Alassan Mamodu Ba* (Ôgo)¹⁶.

Bammbaado e pullo e labbo, dum ko gootum wonno, ceertaano, kambe njiidi yumma, njiidi baaba. Ko labbo oon, o woni Dikko woni afo, oon woni mawdo. Pullo o rewi been woni Samba, bammbaado o woni Demba. Be njehi noon be tampi, hitaande tampere wadi ko nyaamee alaa. Be njehi, be kodoyi ladde, be njaadi e jawdi mabbe, be ngonni

toon ko *Alla haaji*, *bammbaado* oo e *labbo* oo, *labbo* o *woni mawdo*, ene seha balke «pour» ne na'i di *njarnee*. *Bammbaado* hankadi ne, *tampere* nde *fudiima* hebi *dum*, *kanyum* *woni cukalel*, *watti* ko *jooddoo tan*, do be *ndawi fof* be *ngarta* e *mum*. *Kanyum* ne, balke *cehanonee* ne *njarnee*... Ene *mbadee* ne *njarnee* na'i *dey*, *kanyum* ne *yetti* heen *nguru nagge* ne *maayinoo*, *itti*, *tiri*, *mbati* so be *njehi* be *ngarti njoodoo* ene *yenta* be. Ene *hodana* be so be *njehi* ebe *tampoyi* be *ngarti* be *njoodoo maanaa* ene *hodana* be. Be *mbi'i* *jooni noon baydi* ko *won*, *dum* *woni kanko maccar makko*, ko *dum tan* *woni* ko o *yidi wadde*. *Eeyo*, o *yaha* o *faata wuro*, so o *yehi omo hodani yimbe* be be *baydi ngandaa dum*, ko *hebi* heen *fof* o *adda*, so o *addi* be *mbatta* e ko be *njogiino* ko, ebe *nyaama*. Be *ngoniri noon* haa ko *Alla haaji*.

Jooni kanko joodiido mo *liggotakoo*, *liggotoodo* o *maanaa mettini*. O *wi'i* *jooni* ebe *ngara*, ebe *pecca* ko be *njogino* ko ; be *njogi* ko na'i, be *njogi* ko be'i, be *njogi* ko baali. *Yoo* be *ngar*, be *pecca*, *moni fof nawa gedal mum*, so *yehi maa tampere gedal mum* *dey* maa heb *dum*. *Kanko bammbaado* o, *Dembaajo* o, o *wi'i Hammadiijo* hol ko o *wi'i? Hammadi* o *wi'i kanyum* so o *tawi Demba* o ne *jaba* ko be *kaali*, be *dalda* mo *tan kanko Samba* oo *jawdi* *ndi*, be *njaha*. *Kanko* so o *yehi*, ko o *sehata* ko omo *waawi wuurde* heen. *Demba* o *kanyum maanaa wi'i kanyum* ne ko o *hodata* ko ene *waawi wuurde* heen. *Jooni noon kambe dido* be be *kawri*, oya *yoo ron* na'i di *tan yoo naw di*, *kanyum yaada* e *jawdi* be. *Kambe* be *koota wuro*. *Yoo* be *ngaadondir noon*, *tawa nawdo jawdi* o *firtataa aadi* o, so o *firti aadi* oo *kambe dido* bee do *kudo joomum*.

Huunde fof ko o *danya* e *jawdi* hee *baydi* be *peccano*, so *gooto* e *mabbe* a *yi'i* ne *ndaarte* *yoo* be *ndokku dum* heen. *Wonnde nagge walla wonnde mbaalu walla wonnde mbeewa walla wonnde huunde fof* ko *danya* e *jawdi* hee. *Taa noon feccere kam alaa*, bee to *pecciima tan kanyum'en foftere*, *kanko* o *fecciima aynoyde*, *jooni maanaa hoonde fof* ko o *danya* e *jawdi* hee, *maana* so be *ngari yoo rokku* be heen, ko o *rokka* be *kosam* [...] *kono* be *peccaani jawdi* *ndi*.

Jooni noon hankadi oya *booyi hankadi* na'i, e ko *hodata* ko, *hankadi wonti bammbaado*. *Naamniido* mo ko *ngondaa fof* o *wi'i* ko *mi bammbaado*, ko *fulbe mbambimi*. *Labbo* o ne *hankadi* ne *watti sehde*, ko o *sehata* ko ene *nawana* mo, *kanko* ko o *watti* ko *noon tawi* ko ko *heewi*, o *watti wii'de* *yoo nawat banndiiko* *hoddi* be *mabbe*. *Watti* o *nawana pullo gorko labal*, *walla* o *nawana dum mbalka*, *walla birdugal*, *hokka* mo *nagge walla rokka* mo *mbabba*.

Eeyo ko *dum* *woni minen*, ko *min ngandi*.

Traduction

Bammbaado, *pullo* et *labbo*, ça c'était la même chose, il n'y avait pas de différence, eux, ils avaient même mère, ils avaient même père. C'est le *labbo* qui était *Dikko*, qui était l'aîné, lui c'était le grand. Le *pullo* a suivi, il était *Samba*, le *bammbaado* était *Demba*. Ils marchaient, ils étaient fatigués ; ce qui avait fait [de cette année] une année de fatigues, c'était l'absence de nourriture. Ils marchèrent, ils allèrent habiter en brousse, ils allèrent avec le

troupeau là où Dieu le voulut. [...] Le *labbo* était l'aîné, il taillait des pièces en forme d'auges pour que les vaches soient abreuvées. Quant au *bammbaado*, la fatigue commença à le gagner, c'était un enfant, ce qui fait qu'il restait assis, ils le quittaient de bon matin, ils revenaient vers lui. Lui, il a pris de la peau d'une vache qui était morte, il l'a enlevée, il l'a tendue sur une des auges taillées, faites pour abreuver les vaches. Ce qui fait que lorsqu'ils partaient et qu'ils revenaient, ils s'asseyaient, il discutait avec eux, il leur jouait du luth. Lorsqu'ils partaient et qu'ils revenaient fatigués, qu'ils arrivaient et qu'ils s'asseyaient, il leur jouait du luth. Ils dirent que désormais, il en serait ainsi, que ce serait son métier à lui, puisque c'est tout ce qu'il aimait. Oui, il allait, il se dirigeait vers le village, lorsqu'il y était allé, il jouait du luth aux gens, ils donnaient, comme tu sais ; tout ce qu'il obtenait il le rapportait, ce qu'il apportait ils le mettaient avec ce qu'ils avaient, ils mangeaient. Il en fut ainsi jusqu'à ce que Dieu en décidât autrement.

Maintenant, tandis que lui restait à ne rien faire, celui qui travaillait exprima son indignation. Il demanda qu'ils viennent, qu'ils partagent ce qu'ils avaient ; ils avaient des vaches, ils avaient des chèvres, ils avaient des moutons, qu'ils viennent et qu'ils partagent, que chacun emporte sa part, que chacun obtienne une part en fonction de sa fatigue. Lui, le *bammbaado*, Demba dit : « Hammadi, qu'est-ce qu'il a dit ? » Hammadi dit que si Demba acceptait ce qu'ils avaient dit, ils lui laisseraient à lui tout seul Samba tout le troupeau et qu'ils partiraient. Lui [Hammadi], une fois parti, il pourrait vivre de ce qu'il taillait. Demba, quant à lui, dit que pour sa part, il pourrait vivre de ce qu'il jouait. Maintenant, eux deux se mirent d'accord sur le fait que seul l'autre hériterait des vaches, qu'il les emmènerait, et qu'il irait avec le troupeau. Eux, ils rentreraient au village. Ils en feraient une coutume, les uns à l'égard des autres : celui qui a emmené le bétail ne devrait pas rompre la coutume, s'il la rompait, les deux autres appelleraient la malédiction sur lui.

Tout ce qu'il obtient du troupeau, ils le partagent, si l'un d'eux est pris d'un désir ils doivent lui donner. Qu'il s'agisse d'une vache ou qu'il s'agisse d'un mouton ou qu'il s'agisse d'une chèvre ou qu'il s'agisse de n'importe quoi venant du troupeau. De partage, il n'y en eut point. Là où ils se sont divisés, c'est que les uns se sont reposés et que l'autre est allé garder le bétail. Tout ce qu'il obtenait du troupeau, lorsque les autres arrivaient il devait leur en donner, il leur donnait du lait [...] mais ils ne partagèrent pas le troupeau.

Alors celui-ci resta avec les vaches et celui qui jouait du luth devint *bammbaado*. Toute personne qui lui demandait « qu'es-tu ? » il répondait « je suis un *bammbaado*, ce sont les Peuls qui m'ont sur le dos. Le *labbo* tailla le bois, ce qu'il taillait, il le lui apportait. Si il y en a beaucoup, il fait dire qu'il

faut envoyer un parent qui habite avec eux, il fait apporter un écuelle au Peul, ou bien lui fait envoyer un abreuvoir ou bien unealebasse à traire, on lui donne une vache ou bien un âne.

Oui, voilà ce que nous sommes, à ce que nous savons.

D'autres versions du récit relatant l'origine du boisselier et du joueur de luth ont été publiées : en particulier par DJIBRIL LY (1938) dans son recueil des *Coutumes et contes des Toucouleurs du Fouta-Toro* et par BÉATRICE APPIA-DABIT (1941) dans un article consacré à *Quelques artisans noirs*. Plus récemment, deux versions de ce même récit ont été publiées par SIRÉ MAMADOU NDONGO (1986) dans son ouvrage consacré aux poèmes mythiques des bergers Peuls. L'une, recueillie à Aéré Lao [LA 4*], est à vrai dire essentiellement une ode au troupeau et l'épisode qui nous occupe n'intervient qu'en toute fin de récit (pp. 37-39), après que le récitant a déclaré : *Miin dey, mbida anndi haa do*, « Voilà ce que j'en sais ». L'autre, incontestablement plus riche, fut recueillie à Barkédji dans la vallée du Ferlo, non loin de Linguère. Les textes de ces quatre versions sont présentés en annexe afin de permettre au lecteur qui le souhaiterait de vérifier les bien fondé du commentaire que nous en faisons.

Ces neuf versions ont une structure comparable mais offrent plusieurs points de divergence sur lesquels il nous faut nous étendre quelque peu.

COMMENTAIRE

Le rôle des parents :

Les parents des trois frères n'interviennent pas directement dans le déroulement de l'action : les versions 2, 3, 5, 6, 7 et 9 ne les mentionnent pas, ils sont décédés dans la version 4. Mais tous les récits, sans exception, disent des trois frères qu'ils ont « même père et même mère » et ce sont les liens de sang et de lait qui sont invoqués par Samba, dans la première version, pour justifier sa proposition de pacte : *N'est-ce pas que nous avons cela en commun ? Ce sont nos vaches puisque c'étaient celles de notre mère et de notre père.*

Ils sont à l'origine des liens qui unissent les trois frères aussi bien qu'à l'origine du troupeau qui les désunit. Ils sont surtout les témoins devant lesquels il ne faut pas afficher la désunion. *Samba*

leur dit : « non, voici maman, voici papa, nous avons le troupeau pour bien commun, restons ensemble, nous allons nous entraider. »

Les conditions extérieures et l'apparition de l'élevage :

Les versions peuvent être réparties en deux grands groupes : les versions qui font état de la dureté des temps, d'une sécheresse importante, d'une soudure difficile, d'épuisement : essentiellement les versions 1, 2, 4, 5. Ces versions sont généralement celles où l'élevage existe déjà ; elles mettent en valeur l'abnégation dont doit faire preuve le berger qui ne mange ni ne boit, qui ne connaît pas la fatigue, qui se voue tout entier au bien du troupeau et qui trouve là son seul réconfort. Les versions du second groupe font, elles, état de la présence d'eau, d'un fleuve, d'activités de pêche : ce sont les versions 3 et 7 ; elles font le lien avec la vache mythique qui, la première, sortit du fleuve, qui permit la constitution du premier troupeau, qui rendit possible l'élevage. La version 8 s'apparente à celles-ci dans la mesure où les trois frères seraient les enfants de Ilo Yaladi, personnage mythique qui assista à l'arrivée de la première vache. Dans ces versions la spécialisation daterait donc de la première heure, l'élevage des bovins serait indissociablement lié à l'exercice de la boissellerie et au jeu du luth, au point que dans la version 7, la hache, l'herminette et le luth sont dans la jatte à traire que la première vache porte entre ses cornes. Cette herminette *santa* donne d'ailleurs son nom à un air de luth spécialement destiné au *labbo*.

L'apparition de la boissellerie :

Dans toutes les versions, l'apparition de la boissellerie est liée à une initiative personnelle de l'aîné des trois frères, Hammadi ou Dikko — ces deux noms étant équivalents. Il est des versions où c'est la détention d'un outillage spécifique qui marque le début de cette activité, que l'aîné se fasse faire une herminette dans un village voisin, version 1 et 6, qu'il s'empare de l'outil apporté par la vache mythique, version 7. D'autres versions attribuent au travail du bois la part décisive dans le développement des activités du *labbo* — qu'on me pardonne cette tautologie. Le travail du bois est présenté comme une activité de brousse : connexe à la garde du troupeau dans les versions 3 et 7 ; indépendante de celle-ci dans la version 8.

Ce même travail est présenté comme une activité domestique dans les versions 2, 5, 6. Certaines versions mettent l'accent sur l'abattage des arbres mais c'est en général la confection de récipients nécessaires à l'activité pastorale qui illustre le mieux l'activité du boisselier : confection d'abreuvoirs dans les versions 5 et 9 ; de jattes à traire dans les versions 6, 7 et 8 ; la version 2 faisant un inventaire de tous les objets produits par le boisselier. Que les versions mettent l'accent sur le travail du bois, en brousse, parallèlement à la garde du troupeau ou qu'elles « finalisent » l'activité du boisselier en insistant sur la production de récipients, elles ne font qu'affirmer l'étroitesse du lien entre l'activité pastorale et le travail du boisselier : en clair, l'un ne va pas sans l'autre.

L'apparition du luth :

Dans les versions 1, 2 et 3, il y a à l'origine du luth la requête que formule le benjamin Demba auprès de l'aîné-boisselier : celle de lui tailler un luth. Notons toutefois que la version 6 ne mentionne pas l'instrument et que la version 8 tient, curieusement, la vièle *nyaanyooru* pour le premier instrument du *bammaado*. Dans la plupart des versions, c'est Demba qui le premier est en contact avec l'instrument de musique : cependant, dans la version 9, c'est Samba le Peul qui s'empare de l'instrument mythique *jaasere* et qui, cédant à la requête de son petit frère, lui en fait cadeau.

Le jeu du luth n'est bien évidemment pas aussi indispensable à l'élevage bovin que ne l'est la boissellerie, pourtant cette activité est étroitement associée aux deux autres dans le mythe. Elle arrive cependant après celles-ci et le benjamin Demba ne fait qu'imiter son aîné Hammadi. C'est en effet le plus souvent en référence au boisselier que Demba acquiert une activité propre : « Moi aussi, si tu pars, je partirai » dans la version 1 ; « taille-moi cette petite écorce-là ! Moi aussi... » dans la version 2 ; « Toi lorsque tu t'es procuré les bâtons, n'en as-tu pas fait ton affaire ? » dans la version 3 etc. Les versions 7 et 9 suggèrent toutefois que les qualités particulières que réclame le gardiennage du troupeau — endurance, insensibilité à la faim et à la soif — doivent être louées par ceux qui se sont révélés en être dépourvus.

STRUCTURE DE 9 VERSIONS DU MYTHE D'ORIGINE DES LAWBE ET DES WAMBAABE

	SITUATION FAMILIALE	CONDITIONS EXTÉRIEURES	APPARITION DE L'ÉLEVAGE	APPARITION DE LA FORGERONNERIE	APPARITION DU LUTH	SPECIALISATION	FORMULATION DU FACTE
v 1	trois frères, parents vivants	sécheresse, famine, fatigue	existe déjà	Hammedi demande des outils au forgeron	Demba demande un luth à Hammedi	abandon de l'élevage, abandon de la <i>paalaba</i>	Samba, au nom de la parenté de sang, de l'héritage commun
v 2	trois frères	épuisement	existe déjà	Hammedi fait une jatte à traire	Demba demande une écorce à Hammedi, Demba en fait un luth	cession des bêtes à Samba, contre un droit de prêtèvement	Hammedi, au nom de la cession du bétail à Samba
v 3	trois frères	proximité du fleuve	une vache sort du fleuve	Hammedi taille du bois en gardant les vaches	Demba demande un luth à Hammedi	Hammedi et Demba veulent vendre la vache, Samba refuse	Hammedi propose de faire un pacte
v 4	trois frères, orphelins	sécheresse, soulerie difficile	existe déjà	Samba trompe ses frères et s'enfuit	le souverain corrompu tranche le différend
v 5	trois frères	sécheresse, famine, fatigue	existe déjà	Hammedi taille des abrevoirs	Demba prend un abrevoir, fait un luth	Samba réclame une part en rapport avec ses efforts	Hammedi, au nom de la cession
v 6	trois frères, en bas âge	sécheresse, fatigue : ils cherchent du bois	un kountène donne une vache à Samba	Hammedi taille une jatte à traire	... [Demba a une belle voix]	... [leurs enfants font comme eux]	... [liens de voisinage]
v 7	trois frères	fatigue : ils vont à la pêche	Hammedi reçoit une vache	la vache vient avec une herminette, Hammedi la prend	la vache vient avec un luth, Demba le prend	la vache veut qu'on s'occupe d'elle à plein temps	engagement de Samba à laisser ses frères prendre ce qu'ils veulent
v 8	trois frères, enfants de llo	...	Samba vit avec la vache	Hammedi part couper des arbres	Demba fait une vièle (<i>nyanyonyo</i>)	Samba fait des cadeaux à ses frères	... [l'alliance existe]
v 9	trois frères	...	Samba aime les vaches	Hammedi taille des écorces, Samba donne un boeuf	Samba voit un vanteur jouant du luth (<i>paalaba</i>), il lui prend le luth, Demba le réclame	Samba demande à Demba de le célébrer : don d'un boeuf porteur	...

La spécialisation professionnelle :

Elle est relatée de diverses manières. Dans la version 1, elle s'effectue par abandon des valeurs peules. S'étant montrés incapables de garder le troupeau, les deux frères abandonnent non seulement l'élevage, ils abandonnent également la *pulaaku* : c'est l'ensemble des valeurs propres au Peul qui sont ainsi rejetées. La version 3 va dans le même sens puisque dans celle-ci les deux frères veulent vendre la seule vache qu'ils possèdent, ce qui contrevient gravement à l'éthique peule : deviendra Peul celui qui se sera fermement opposé à cette entreprise. La version 7 est à ranger dans le même groupe, bien que la négation des valeurs peules y soit quelque peu atténuée : les deux frères n'obtiennent pas les faveurs de la vache qui exige une totale attention de la part de son berger.

Dans les versions 2, 4, 5, 8 et 9 le personnage prépondérant est Samba qui excelle dans l'activité pastorale et qui s'impose comme le seul détenteur possible du troupeau — fût-ce par le vol —, poussant ses frères à adopter des activités de substitution ou les encourageant dans cette voie par des dons de bétail. La version 9 est à cet égard tout à fait caractéristique : c'est lorsque qu'il a besoin d'un nouvel abreuvoir que Samba donne un bœuf à Hammadi ; ce n'est que lorsque Demba a besoin d'un bœuf pour pouvoir prendre épouse que Samba l'installe dans son rôle, en exigeant de lui qu'il chante ses louanges.

La formulation du pacte :

La version 4, très particulière par le fait qu'elle envisage la relation qui s'installe entre les trois frères et non leur spécialisation professionnelle, attribue la distribution des rôles à un tiers, à un souverain. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'un pacte mais plutôt du « fait du prince », d'une décision d'autorité. Il n'est pas indifférent de préciser que cette version est également la seule à avoir été recueillie auprès d'une personne extérieure à cette affaire, ni *pullo*, ni *labbo*, ni *bammaado*, mais *gawlo*. Les autres versions font toutes état d'un pacte. Deux versions en attribuent l'initiative à Samba : dans la version 1, c'est la parenté commune de sang et de lait, c'est le commun héritage du troupeau parental qui justifie sa démarche alors que dans la version 7 c'est le

renoncement — quelque peu forcé — de l'aîné et du benjamin à leur part du troupeau qui motive l'engagement de Samba. Trois versions attribuent le rôle d'énonciateur à l'aîné Hammadi : c'est toujours la cession de la part revenant à Hammadi et à Demba qui est invoquée. Si les versions sont unanimes sur un point c'est que ce n'est pas Demba le *bammaado* qui a énoncé le pacte ! Il peut paraître curieux que l'identité de l'énonciateur d'un pacte aussi lourd de conséquences ne fasse pas l'unanimité. En fait, derrière les divergences apparentes se profile tout de même une constante.

Le mythe opère le passage d'un système initial où les positions sont celles d'aîné, de cadet et de benjamin à un système nouveau où les positions sont celles de *pullo*, de *bammaado* et de *labbo*. L'énonciation du pacte constitue le moment où cette transformation est entérinée et marque l'entrée dans une ère où l'ancien système de référence est subordonné au nouveau¹⁷. Les versions dans lesquelles Hammadi énonce le pacte sont celles qui attribuent encore une position prééminente à l'aîné Hammadi — tant que le pacte n'a pas été énoncé, c'est l'ancien système qui prévaut — les autres sont celles qui, anticipant sur la situation à venir — qui est toujours en vigueur — attribuent une position prééminente à Samba le Peul. En définitive, cet écart dans l'attribution du rôle de l'énonciateur n'est dû qu'au recours à des systèmes de référence différents, mais c'est toujours celui qui a un rôle prééminent qui énonce le pacte.

Le rôle de chacun des frères :

La vie des trois frères est organisée autour de la relation aîné-cadet-benjamin. Dans le complexe de relations aîné – cadet – benjamin, les rôles traditionnellement dévolus aux personnages peuvent être caractérisés de la manière suivante :

— c'est à l'aîné que revient la responsabilité du troupeau et celle de l'entretien de ses frères. C'est également l'aîné qui doit organiser la vie en commun et veiller à la bonne entente de tous. En cas d'absence du père, c'est l'aîné qui se substitue à celui-ci et endosse l'autorité. Au cours de notre séjour à Matam, il arriva qu'un frère aîné de notre *njatigi* vînt passer quelques jours à la maison, pour commémorer la *Tabaski* (Aïd el Kebir). Sitôt arrivé c'est lui qui

devint *jom galle* et jusqu'à son départ mon ami fut dégagé de sa responsabilité. La version 3 nous présente un aîné en conformité avec son rôle : Hammadi voit sortir la vache, appelle ses frères, donne ses ordres ; dans la version 7, également, Hammadi est le dernier à rester au fleuve, c'est lui qui reçoit la première vache envoyée par le koumène...

— la situation intermédiaire du cadet rend son rôle plus ambigu. Son nom est parfois associé à la finesse, à la ruse voire à la tromperie (*Samba turoo bona turtoo* : Samba le bossu qui fait le mal et se redresse). C'est un personnage complexe dont le rôle n'est pas fixé a priori et qui peut réserver toutes les surprises. Est-ce pour cette raison que ce nom est également employé pour désigner quelqu'un que l'on ne connaît pas, une personne en général ?

— c'est vers le benjamin que se tournent toutes les attentions, étant le plus jeune, il est celui auquel on doit pardonner, à l'égard duquel on doit être indulgent : l'âge étant synonyme de connaissance, le benjamin est celui qui, ne sachant pas, ne peut être totalement tenu pour responsable de ses fautes. Pour les mêmes raisons, il est celui qui est le moins apte à dominer ses envies, il est par conséquent celui à qui on ne peut rien refuser. « *Neddo ina huli minyigel muudum* : l'on craint son petit frère » nous indique la version 9. Mais comme le précise SIRÉ NDONGO il ne s'agit pas à proprement parler d'une crainte mais d'une complaisance affichée à l'égard du plus jeune.

Les écarts de conduites :

Dans les versions 1, 2 et 9 Hammadi veille sur le troupeau, mais il s'avère ne pas être à la hauteur de sa tâche ; de surcroît, dans la dernière version, il tente à plusieurs reprises de dissuader son cadet de tenter sa chance là où il a lui-même échoué. Dans les versions 3 et 7 il trouve la vache mythique mais rapidement se lasse de l'activité pastorale, néglige leur seule richesse et préfère tailler du bois. Dans la version 4, il n'a pas l'intelligence de voir que son cadet lui propose un marché de dupes — thème que l'on retrouve également dans la version 7. Cette conduite n'est absolument pas conforme à sa position d'aîné de plus elle est également en contradiction avec le code de la *pulaaku* : absence de *haggille* dans les versions 4 et 7, absence de *munyal* dans les versions

1, 2, 3, 7 et 9. C'est ce que montre avec force la version 1 qui conclut sur ces mots : « C'est moi le *labbo*, je quitte la *pulaaku*... » puis « Moi, j'ai quitté la *pulaaku*, pour devenir *labbo*, je ne reviendrai plus jamais à la *pulaaku*. »

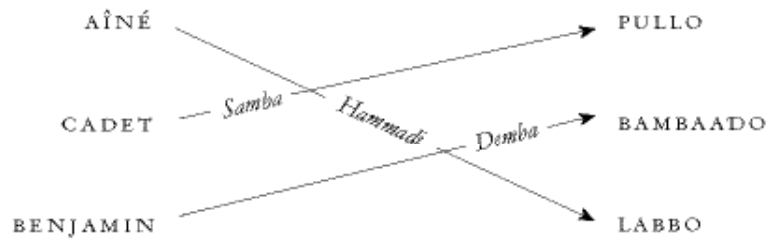
Reste qu'en tant qu'aîné, il demeure un modèle pour son petit frère, qui dans chacune des versions calque sa conduite sur celle de son aîné, comme nous l'avons vu. La responsabilité de Hammadi s'en trouve accrue d'autant. À l'inverse, Demba n'est guère responsable d'avoir préféré rester assis, et ce à double titre : en tant que benjamin, ses écarts de conduite doivent être mis au compte de son jeune âge et excusés, et ce d'autant qu'il ne fait que suivre l'exemple de l'aîné.

Au regard du comportement exemplaire de Samba — notons le fait que le vol de bétail, s'il constitue un délit au regard du Code pénal, ne constitue pas un manquement à l'éthique peule, d'où la régularité avec laquelle de telles affaires viennent alimenter les colonnes du quotidien « Le Soleil » — les écart de l'aîné et du benjamin ne sont pas « sanctionnés » de la même manière. C'est du moins ainsi que nous interprétons le fait que le *bammaado* est traité avec bienveillance par le Peul qui, littéralement le porte dans son dos telle une mère son enfant alors que le *labbo* est méprisé ; mépris doublé de crainte, car ne l'oublions pas, le Peul a besoin des ustensiles que lui fournit le *labbo*.

Le pacte :

Quel qu'en soit l'énonciateur, le pacte tient dans l'engagement du Peul de toujours donner du lait au *labbo* et de ne jamais refuser ni lait ni bétail au *bammaado*. Il est exprimé par la formule « Au nom de Dikko le *labbo*, de Samba le *pullo*, de Demba le *bammaado*, de celle qui a amené l'élevage, au nom de la jatte à traire en *baddi*, de la jatte à cailler en *eeri*... » Dès lors, ce sont de nouveaux rapports qui sont établis entre les trois protagonistes. Ces rapports peuvent être caractérisés de deux façons :

— Au regard du code de conduite que constitue la *pulaaku*, les trois catégories sociales n'ont pas les mêmes astreintes. C'est bien évidemment les *fulbe* qui en observent toutes les règles. Nous avons d'ailleurs vu que les deux artisans avaient déclaré abandonner ce



TRANSFORMATIONS OPÉRÉES PAR LE MYTHE

code de conduite en même temps que la pratique de l'élevage. La première entorse qu'y font les *lanbe* et les *wammbaabe* est qu'ils se donnent la possibilité de réclamer de la nourriture au *pullo*. L'effet infériorisant du don, pour son destinataire, a été suffisamment décrit pour nous éviter d'y revenir ici. Il est tout à fait clair, dans l'esprit d'un *pullo* que le don de lait et de bétail est l'affirmation de sa supériorité sur le *bammbaado* et sur le *labbo*. Par effet de symétrie, le fait de réclamer, de solliciter un don, est perçu comme une marque d'infériorité : la langue peule appelle cela *nyaagaade* (quémander, implorer), et elle l'oppose à *yelaade* « demander l'aumône » au nom de l'Islam. Il faut enfin insister sur le fait qu'il s'agit d'un don de nourriture — lait, viande. Or, le Peul est, si l'on peut dire, un homme qui ne mange pas. Il est dit à plusieurs reprises dans la version 9 que le Fantang porte également le nom de *Jege-Samba-nyaamaa-yaraa*, Diégué-Samba-qui-ne-boit-ni-ne-mange. Dans la vie quotidienne, un Peul ne mange pas en public, du moins pas devant une personne qui ne lui serait pas familière : être surpris en train de manger est perçu comme déshonorant. Si le Français considère que la réunion de parents autour d'une table richement dressée peut constituer un sujet de photographie, il est proprement inconcevable d'immortaliser pareille scène en milieu peul. *Ar nyaam!* « Viens manger ! » est une marque d'hospitalité très fréquente à laquelle le *pullo* doit parfois répondre ; il se contente de prendre un peu de mil du bout des doigts et de le manger du bout des lèvres. En aucun cas il ne laisse l'impression d'assouvir un besoin.

Le *bammbaado* et le *labbo*, en réclamant de quoi manger au *pullo* se placent en inférieurs, mais contrairement à d'autres artisans castés *nyeenybe*, il le font avec pudeur et délicatesse. La communauté

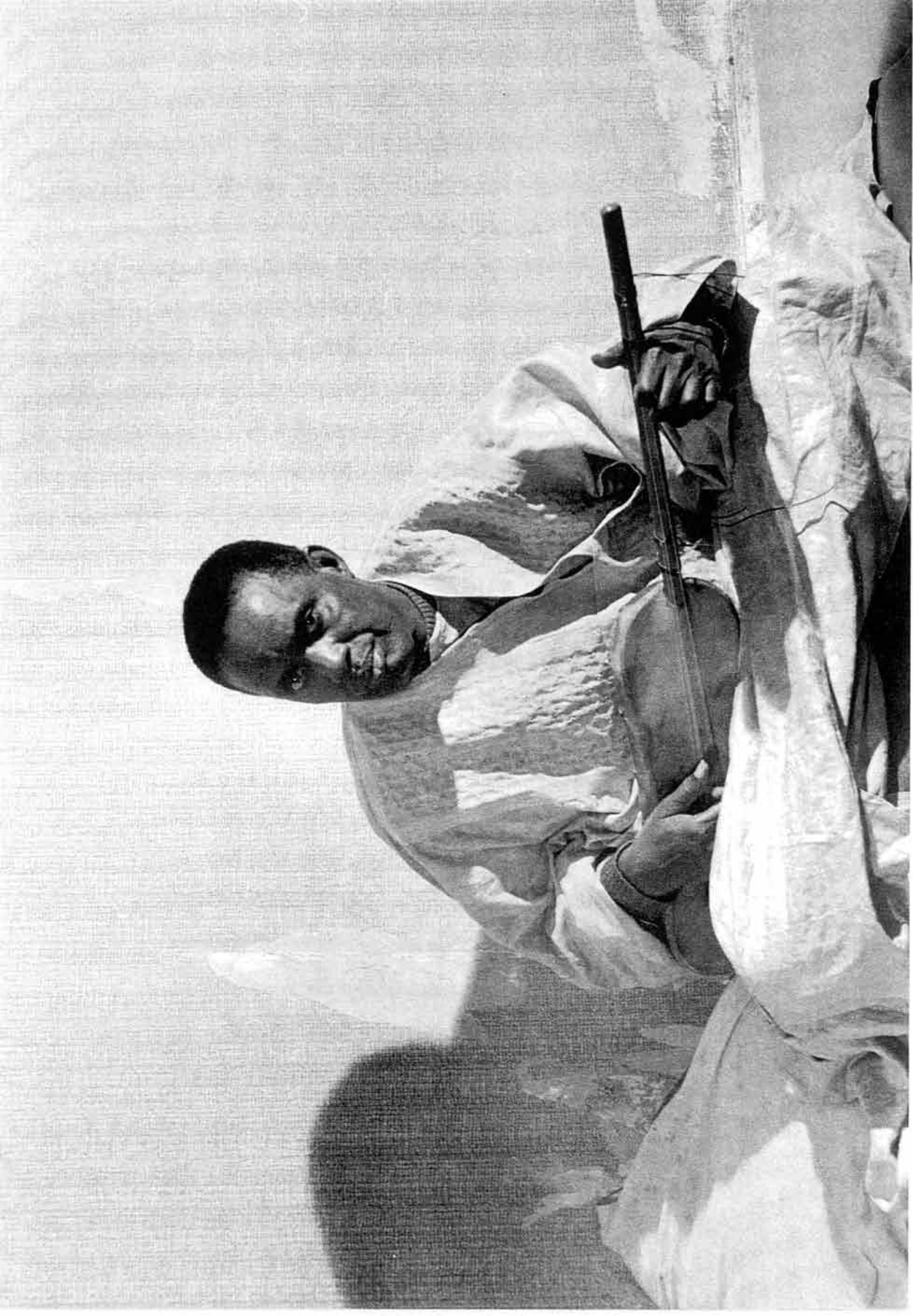
d'origine qu'ils affichent avec le *pullo* les incite à faire preuve d'une certaine noblesse d'âme ; particulièrement dans le cas du *bammbaado*. Qu'on ne s'attende pas à voir chez lui de débordements exubérants, de vives manifestations d'émotion. C'est d'une voix douce et retenue que le *bammbaado* vient conter les hauts faits des ancêtres *fulbe* et c'est dans une atmosphère très « intimiste » qu'il joue des airs de luth, allongé sur la natte, le genou gauche fléchi, la jambe droite repliée sous celui-ci — *ferlaade* — le buste en appui sur son coude droit — *tuggaade* ; c'est dans cette position lascive, apparemment peu propice au jeu d'un instrument que le *bammbaado* décline ses airs. Le *bammbaado* est un être délicat, au comportement mesuré. Comme bon nombre de laudateurs ouest africains, la figure du *bammbaado* est formée par l'inversion des traits du noble auquel il s'adresse : un homme ayant abandonné l'élevage qui loue les qualités du pasteur, un homme assis à l'ombre qui loue les qualités de l'infatigable arpenteur de la brousse, un mangeur qui loue les qualités de l'ascète, un couard qui loue les qualités du guerrier, un homme sans pouvoir qui loue les qualités du chef, tel est le *bammbaado*. Mais cette inversion ne concerne que les attributs de la « foulanté » et non ceux de l'ensemble de la noblesse, en d'autres termes le *bammbaado* est un anti-*pullo* mais pas un anti-*dimo*. Il se différencie en cela très nettement d'un autre laudateur le griot généalogiste *gawlo* ; c'est dans cette perspective qu'il faut interpréter la délicatesse et la mesure dont fait preuve le *bammbaado* et l'importance de la référence au sang et au lait qu'il aurait en commun avec le Peul.

LES ÉCHANGES AVEC LES PEULS

Les relations qu'entretiennent ces trois catégories sociales ne se définissent pas uniquement en fonction de la *pulaaku* mais se fondent également sur une interdépendance économique étroite.

— C'est auprès du *labbo* que le *pullo* ira chercher les récipients nécessaires à son activité, qu'il s'agisse des abreuvoirs, des jattes à traire, des jattes à cailler ; c'est auprès du *labbo* que le *bammbaado* ira chercher la caisse de son instrument.

— C'est auprès du *pullo* que le *labbo* aura sa part de lait ; c'est auprès du *pullo* que le *bammbaado* aura sa part de lait et de viande.







— C'est auprès du *bammaado* que le *pullo* ira trouver l'évocation de ses ancêtres et l'affirmation de sa noblesse ; c'est également auprès du *bammaado* que le *labbo* trouvera le récit de ses origines.

À l'interdépendance et aux nombreux échanges qui caractérisent ces trois catégories sociales, répond l'utilisation particulière pour chaque catégorie des mêmes essences végétales : deux d'entre elles sont nommées dans le pacte, le *baddi*, le *eeri* qui interviennent dans la fabrication des jattes. Nous pouvons leur ajouter le *kelli* et le *koyli* qui jouent également un rôle important dans les relations entre les *lawbe*, les *fulbe* et les *wammaabe*.

Le *baddi*, *Commiphora africana* (Burceraceae) sert au *labbo* à confectionner des écuelles en bois, au rang desquelles figure la jatte à traire *birdugal*. Les graines odoriférantes sont utilisées dans la confection de colliers et la résine entre dans la préparation de la myrrhe *cuuray*, deux spécialités des femmes *lawbe*. Ces dernières étant les expertes incontestées de l'élaboration des philtres d'amour. Le *eeri*, *Sclerocarya birrea* (Anacardiaceae) est une essence dans laquelle le *labbo* taille de nombreux objets, en particulier la jatte à cailler le lait *lalorgal* indispensable à la femme *pulla*. Selon notre informateur Tchobéri Ba, il peut servir à façonner la caisse du luth — notons cependant que ce bois présente le défaut de se fendre assez facilement. Le décocté d'écorce est connu des *fulbe* pour exciter l'appétit du bétail.

Le *kelli*, *Grewia bicolor* (Tiliaceae) est une essence dans laquelle est taillée le bâton de berger du *pullo* et le manche de l'instrument du *bammaado* ; les chevilles servant à tendre la peau sur la caisse du luth sont également confectionnées dans cette essence. En outre, l'écorce entre dans une préparation particulière destinée aux vaches ayant des difficultés à mettre bas. Les écorces entrent aussi dans la préparation de remèdes contre la fatigue.

Le *koyli*, *Mitragina inermis* (Rubiaceae) offre au *labbo* un bois de qualité, résistant aux termites. Sa résistance à l'eau semble le destiner à la fabrication d'abreuvoirs. Selon SIRÉ MAMADOU NDONGO il sert à confectionner la caisse du luth. Les graines et les fruits, macérés, entrent dans la composition d'une préparation contre la stérilité des vaches. Le *koyli* intervient en outre dans de nombreuses

médications contre les affections puerpérales, la dysenterie, la bilharziose, la syphilis, les maladies mentales...

Ainsi, il est à noter que le *labbo*, qui est en contact étroit avec les arbres, manipule une matière qui est en rapport direct avec plusieurs éléments évoqués dans le mythe tels la fatigue, l'appétit (la faim), la fécondité du bétail. Nul surprise donc à ce que le *labbo* soit tenu pour un être à même de jeter la malédiction sur le troupeau, de provoquer la stérilité des vaches et la perte du cheptel.

Si le *bammaado* est bien le petit frère ayant imité son aîné *labbo* on peut s'attendre à ce qu'il détienne des pouvoirs analogues à celui-ci. En plus du simple divertissement, le *bammaado* exerce son talent lors des cérémonies qui rassemblent de nombreux villageois : baptême, mariage, funérailles... C'est au cours des cérémonies de mariage que le *bammaado* peut faire courir le plus grand danger au *pullo*. Un *bammaado* mécontent du traitement qui lui a été réservé serait en effet en mesure de provoquer l'impuissance du jeune marié, compromettant ainsi sa nuit de noces. Ce n'est donc pas tant le troupeau que l'honneur et la réputation du *pullo* qui peuvent être ruinés par le *bammaado*. Le *pullo* ne met pas les pouvoirs du *labbo* et ceux du *bammaado* en opposition car la vache et la femme ainsi que les enfants sont étroitement associés : plusieurs proverbes, ayant pour thème la femme ou les enfants, sont construits autour de métaphores faisant intervenir la vache.

— Entre femme et femme c'est comme entre vache et vache. Lorsque l'une voit où pousse la bonne herbe, elle n'appelle pas l'autre ! (ALFÂ IBRÂHÎM SOW 1966, p. 299).

— *So pura anyi, ndaaka jaba*, si la grise [l'] a détesté, celle à cou blanc [l'] acceptera ; une femme répudiée n'aura pas de mal à se remarier.

— *Bii nagge bonnge hawat*, le petit d'une vache méchante chargera ; l'enfant d'une femme méchante sera méchant.

— *Ko nagge nyaami, duum nyale muynata*, ce que la vache a mangé c'est cela que tête la génisse ; les défauts et les qualités des parents se transmettent à leurs enfants.

— *Nagge ina yabba biyum kono anyaami*, une vache marche sur son petit mais le hait pas ; on peut corriger son enfant sans cesser de l'aimer (HENRI GADEN 1931, pp. 33, 53, 59).

La richesse que constitue le troupeau est une des conditions qui permet au Peul de prendre femme, la vache est potentiellement « Femme » par le jeu de la compensation matrimoniale.

Bénies soient mes vaches ! Elles sont bénies mes vaches.
Elles sont nombreuses, saines et rassasiées.
Elles déversent des nouveaux-nés, elles déversent des vivres.
Plein les écuelles, plein les barattes, pleins les grands vases,
Plein les Calebasses à caillé, ô les mains grasses et belles !
Plein les ventres, la paix à moi me comble.
Ô mes femmes nombreuses, mes fils nombreux !
(ALFÂ IBRÂHÎM SOW 1966, p. 323)

Les vaches ont les naseaux humides
les cornes sèches
Elles n'ont pas de bracelets
Ni de colliers d'ambre
Partout où elles passent de jour, de nuit, se crée un spectacle
[...]
Donne à qui tu veux, ce sont les bovidés qui te le permettent.
Ils n'ont pas de sandales
mais délimitent des pistes
Ils n'ont pas de bracelets
Partout où ils passent de jour comme de nuit, se crée un spectacle
Ce sont là, femmes qui ont épousé leurs consœurs
Et qui cependant pasent la nuit en plein air
Ce sont les vaches qui dressent les flancs quand on les exhorte.
(SIRÉ MAMADOU NDONGO 1986, pp. 19, 35-7)

Les liens qui unissent le Peul, la Femme et la Vache remonteraient à la création car « Dieu créa la Vache, Il créa la Femme, Il créa le Peul. Il mit la Femme derrière la Vache et le Peul derrière la Femme » comme le note ALFÂ IBRÂHÎM SOW (*id.* p. 285). Si la menace que fait peser le *labbo* porte sur le terme Peul-Vache, le *bammbaado* menace le terme Peul-Femme : dans les deux cas c'est la trilogie fondamentale du monde Peul qui est menacée.

Il est encore un point qui mérite d'être souligné dans les relations qui existent entre ces trois catégories : *pullo*, *labbo* et *bammbaado* sont tous trois de grands éleveurs. Si les moutons et surtout les vaches

sont la fierté du premier, les *lawbe* sont de grands éleveurs d'ânes. C'est en effet à dos d'âne qu'ils se déplacent le plus souvent et qu'ils transportent les pièces de bois grossièrement débitées. Quant au *bammaado*, il est bien souvent un fin connaisseur de chevaux. Voici ce que nous en disait Tchôbéri Ba :

Minen dey, bakkunde amen e puccu hay ko min nyaagortoo min mbada hoddu ko, ko e pucci min ngittanno, laasi puccu o. Ko dum min karlanno. Minen e pucci, min booydi e muudum, duum min mbaddotoo min nyaagotoyoo, been min ngittani emin pewnondira kolli amen, minen pucci ko dum ngonno meccal amen, minen kam pucci kam hay gooto ardaaki min e mum...

Nous, ce que nous arrivons à obtenir en jouant du luth c'est du cheval que nous le tirons, de la queue du cheval. Ce sont des crins de cheval que nous torsadons. Entre les chevaux et nous il y a une longue vie commune, ce sont eux que nous montons pour aller quémander, c'est d'eux que nous tirons les cordes de nos luth, les chevaux sont notre métier, personne ne les connaît mieux que nous...

Ces deux catégories d'artisans sont, à notre connaissance les seules à pratiquer l'élevage ; ni les tisserands, ni les forgerons, ni les cordonniers, ni les griots ne passent pour être des connaisseurs en matière d'élevage.

LE MÉTIER DE *LABBO*

La position sociale, le *status* du *labbo*, dans le sous-système formé par les trois catégories sociales *pullo*, *bammaado*, *labbo* est déterminé par son abandon des valeurs peules. Il est cependant un aspect de son activité qui le rend quelque peu inquiétant pour l'ensemble de la société *haalpulaar*, qui en fait un être d'exception. C'est le commerce étroit qu'il entretient avec le monde surnaturel des *jinneeji* et des *seydaneeki*. En effet, les arbres passent pour être le domicile privilégié de ces êtres surnaturels et tout abattage implique une âpre négociation entre le *labbo* et le *jinne* ou le *seydaane*. Tous les *lawbe* que nous avons rencontrés ont fait état de telles démarches. En règle générale la première phase de l'abattage consiste en une prise de contact avec les habitants de l'arbre : le *labbo* vient annoncer qu'il convoite l'arbre, il s'entretient avec le *jinne*, il négoc-

cie le départ de ce dernier, lui accorde éventuellement un délai pour se reloger mais il arrive que le *jinne* ne veuille rien entendre. L'abattage est, en plus de la dépense physique qu'implique la cognée, une lutte épuisante nerveusement contre le *jinne* dont le *labbo*, lorsqu'il est véritablement savant, peut rapporter un trophée, comme nous l'a expliqué Sam *Maalaw* Ba :

Mi wi'i ma lawaagal ene wadi kamkam, miin, taanam, won ko wadi e jinne, omo soppa lekki, do o turi omo soppa lekki do, jinne o yalti e lekki bee, ene wambi biyum, fiyi mo bello e haggille, be cippiri, o fafti mbootu ngu, jinne o jaggi bingel ngel, ene dogo, mbootu ngu nena wakande am, miin kaaloowo o, mbootu jinne. Ko taanum wadnoo dum. [...] Oon ene turi ene feyya, jinne yalti e lekki bee, fiyi mo bello e haggille, o sippiri e jinne o, o fafti jubbol mum, jinne oo ko debbo. Jubbol ngol nena Doondu e wakande taaniraabe.

Je t'ai dit que d'être un *labbo* implique d'avoir des connaissances, moi, mon aïeul, il y a ce qu'il a fait avec un *jinne*, il abattait un arbre, alors qu'il était courbé en train d'abattre l'arbre, le *jinne* est sorti de l'arbre, elle portait son enfant dans le dos, elle l'a gifflé, ils en sont venus aux mains, il a arraché le pagne qui soutenait l'enfant, le *jinne* a attrapé l'enfant, s'est enfui, le pagne qui soutenait l'enfant est dans ma malle, moi qui vous parle, un pagne de *jinne*. C'est mon aïeul qui a fait ça. [...] Il était courbé, il coupait un arbre, le *jinne* est sorti de l'arbre, il l'a gifflé, il a lutté avec le *jinne*, il a arraché une tresse de sa coiffure, le *jinne* était une femme. La tresse est à Dôndou dans la cantine des grand-parents.

Lorsqu'il s'agit d'évoquer en quoi consiste le fait d'être *labba*, les principaux intéressés ont recours à des récits édifiants qui exaltent le courage du boisselier et qui en dernier ressort font montre de sa capacité à dominer les forces surnaturelles. Les *lawbe* que nous avons interrogés n'ont pas eu la prétention d'être ces héros, ils se sont toujours présentés comme des héritiers de ces hommes aux qualités remarquables. Si chaque *labbo* présente une version qui met en scène son aïeul, tous le placent face au même ennemi : un arbre démesuré devant lequel la tâche de l'artisan s'apparente au travail de Sisyphe, un arbre dont les habitants ne veulent rien entendre, un arbre rebelle qui mène la vie dure au bûcheron, un arbre qui même couché est perdu pour le boisselier, un arbre qui a pour nom Douki-Séré.

Entretien avec Baydi Tall à Nguidjilogne :

O ari, o waali doon, o wadi ko wadanno haa gasi, o waali doon. O walliniri, omo dawa, yehi haa nder jamma, gorko o yalti — jinne o. O wi'i mo: «aan, ngardaa ko feyyude lekki ki, kono kiido lekki, wataa feyyu ki. Oon do hodi, ko miin woni laamdo jinneeji e oodo diwan. Do haa Tambakunda ko miin woni laamdo jinneeji. Kono noon debbam ko jibindo jamma hayki, etee mi suwa innu, saa soppi lekki ki, galle o fusat. Jikili yaa muny, sabu mi yi'i kala labbo gardo ene yidi dum, kono aan noon mi waawaa hadde ma feyyude lekki ki. Hamin jogii gande minen jinneeji kono noon gandal ma ngal, eeyo, ada jogii gandal, gandal jangudaa e kuumeneebe, kuume'en ladde, maanaa, mi yehi, mi hebaani ngal. Ko miin woni laamdo jinneeji, to bangal hiirnaange tuggam ma Matam haa tottan ma Tambakunda, to wi'etee Kedugu haa tottan ma Dakar, haa ari do e Faleme, ko miin woni mawdo jinneeji mum. So mi noddii batu, fofof rendat, nde wowlu hawrata tawo fof rendan.» Andu jinne wayi kono bendu nii, ko e bendu yaadataa.

O wi'i: «tabarak Alla, Alla wadi, maanaa ngandudaa.» O wi'i: «eey! Aba!» O wi'i: «joooni bida munyan ma hake yontere haa inna, mi arta.» O wi'i: «alaa, njidmi ko munyanaami lewru haa debbo o inna, haa tiitta, mi waawa eggude.» Do o hebrata jubbol jinne do, oon wi'i "Tabaraak Alla". Be cardii doon. Be ngoni e fiidude, be ngoni e feyyude, be naati Nyagaala, ebe peyya ledde. Haa oon waktu yonnti. O ruttiti, o yotti o fiyi jambere e lekki hee, ki uumi, o sopini da, o joodi. [...] O yalti e lekki hee, o yi'i mo, o diinyi doo, o yi'i lekki kii, maanaa, ndewo o yalti nde, o yi'i peete jaynge njalti, nduppiti mbayino no lewlewndu nii, jokkundiri e Asamaan. Eeyo, dum ruppiti, fof o laaraani dum, omo joodi jonnde makko. Omo janga ko e janganno, fof o laaraani jinne o, haa huunde juuti, jinne o beepti, wi'i mo: «ko goonga, a ari, ko sardi kaaldunoden o, addu ma, kono noon debbam o wi'i ko mi kuldo ma, min kayti eggude.» O wi'i: «eey, so ne kayti eggude, ko mi tayyoowo ki.» Tan o boori, o boori tan, o jangi ko janganno, o wadi fado makko nano, o fiyi e lekki hee. O yetti jambere makko, o uuri bange, o woni e soppude, o soppi, o soppi haa lekki ki woddi, o joodi, omo fooftoo, lekki ki wonti no woorunoo. Wayno meeda feyyeede nii, eey, kadi o faati heen, o soppi o soppi haa lekki ki laari yande, o wi'i omo dartoo tan, o hayti; so o dartiima omo andi lekki ki wontat no wooru no. Eeyo, o rewi tan, haa boyi tan lekki ki ooli, hoore nde to wonnoo doo catte de tuggi e leydi, yehi, maanaa, kene wona hakee kilooji diidi, ki yoobi wullaango, ki yoobi wullaango: «kaari bii kaari, a eggini kam.» Ko nii, maanaa, o habiri e oodo jinne.

Traduction

Il est arrivé, il a passé la nuit là-bas, il a fait tout ce qu'il y avait à faire, il a passé la nuit là-bas. Il est parti très tôt le matin, il est allé dans la nuit, le mari est sorti — le *jinne*. Il lui a dit : « toi, tu es venu pour abattre l'arbre mais cet arbre-là, ne l'abats pas. Celui qui habite là, c'est moi le chef des

jinne de cette contrée. D'ici à Tambacounda c'est moi qui suis le chef des *jinne*. Cependant ma femme a accouché hier soir, comme je n'ai pas encore baptisé, si tu abats l'arbre la maison sera cassée. *Jikili* il faut patienter, j'ai vu que tout *labbo* qui arrive il l'aime, mais toi, je ne peux pas t'empêcher d'abattre l'arbre. Nous avons des connaissances nous les *jinne* mais ton savoir, oui, tu possèdes un savoir, un savoir que tu tiens des Koumènes, des Koumènes de la brousse, je suis allé et je n'ai pas obtenu ce savoir. Je suis le chef des *jinne*, à l'Ouest, de Matam à Tambacounda, de Kédougou à Dakar, jusqu'à la Falémé, c'est moi qui suis le chef des *jinne*. Si j'annonce un rassemblement, ils vont tous venir, lorsqu'une discussion a lieu ils viennent tous. » Sache que les *jinne* c'est comme le vent, c'est avec le vent qu'ils vont. Il a dit : « je patiente environ une semaine, jusqu'au baptême et je reviens. » Il a dit : « non, je voudrais que tu patientes un mois, jusqu'à ce que la femme ait baptisé, qu'elle ait un toit, que je puisse déménager. » Quand il eut saisi une tresse de la coiffure du *jinne*, lui il a dit "Tabârak Allah". Ils ont fixé un délai. Ils ont commencé à cogner, à abattre, ils sont entrés à Nyagâla, ils abattaient des arbres. Jusqu'à ce que le délai soit passé. Il est revenu, il est arrivé, il a cogné la hache contre l'arbre, l'arbre a gémi, il s'est accroupi là, il s'est assis. [...] Il est sorti de l'arbre, il le vit, il s'assit là en allongeant les jambes, il vit l'arbre, au moment où le *jinne* sortit il vit des étincelles qui jaillirent comme des flammes, se rejoignant au ciel. Oui, ça explosa, malgré tout il n'a pas regardé, il était là assis à sa place, il récitait ce qu'il avait à réciter, malgré tout il n'a pas regardé le *jinne*. Après un temps, le *jinne* prit la parole et dit : « il est bien vrai que tu es venu, c'est l'accord que nous avons fait qui t'a amené mais ma femme dit que j'ai peur de toi, ma fois tu sais, nous renonçons à déménager. » Il dit : « si vous renoncez à déménager je vais couper l'arbre. » Alors il se déshabilla, il se déshabilla et récita ce qu'il y avait à réciter, il prit sa chaussure gauche, il frappa contre l'arbre. Il prit sa hache, passa de côté, il se mit à cogner, il cogna, il cogna jusqu'à ce que l'arbre soit profondément entamé, il s'assit, il se reposa, l'arbre (re)devint comme il était. Comme si rien ne s'était passé, oui, il reprit encore, il cogna, cogna jusqu'à ce que l'arbre commence à tomber, il voulut s'arrêter mais y renonça ; il savait que s'il s'était arrêté l'arbre serait redevenu comme il était. Alors il poursuivit pendant longtemps, l'arbre se pencha, la cîme, là où les branches touchaient le sol, était ma fois à deux kilomètres. L'arbre poussa un cri plaintif, il poussa un cri plaintif « untel fils d'untel, tu m'as fait déménager. » C'est ainsi, ma fois, qu'il s'est battu avec ce *jinne*.

Entretien avec Sam Mâlaw Ba, à Matam :

Wattee ledde laade ko kabi e lengeewi e bani e duuki, dum ledde laade amen deedo. Lekki ki ko duuki, lekki wadi sii ko ki kulaaki, duuki seere, duuki seere, duuki seere, ko loocol saa yi'i ene linyii, saa yi'i tan ma njeebaa, do wellma fof ko toon

tayyoytaa. Kono diido gurubaaji fof, moni fof yi'i, won ko yi'i e makki hulii. A yi'a lekki ki, njidaa ki kono noon saa yidii ki a suusaa ki feyyude. Sabi go'o won do ki woni ne hawnii, kanki ko haayre, haayre taari ki wadi no suudu nii. Ki darii e hakkunde bee, nde ki darii e hakkunde bee, haayre nde firlii ki wadi no suudu nii, damal ngal ko gootal. No suudu wadi nii, ko noon, haayre nde firli ki wadi suudu, wadi damal gootal. Jooni noon so tawi a naati toon a feyyii ki, so ki uddi damal ngal aan ko toon maayata. So dum benni, eki wadi sii, eki wadi sabbundu. Njum ene sabbini been, ngal leggal ko kulaangal, «jabuwal» ngaal leggal ko kulaangal, «takkere mbato» ngaal leggal ko kulaangal. Do njum sabbini, so tawi maanaa labbo ne feyya dum, yeewata ko loocol juungol, yeewa yamre hudo wadee been. Andi so labbo ne yuwa lekki, yuwrata ko les, kono kanyum hade mum yuweede ko sabbundu ndu maa duppee taw. Sabbundu ndu maanaa yeewa loocol juungol, mbadaa been hudo, tuutaa been ko tuutetee been ko, njappilaa, mbadaa dow, cukkaa e sabbundu bee, suma toon haa laaba, kaalaa ko haaletee ko, kumisodaa les. So wonaa dum saa wadaani dum, saa yuwii les, a wi'ee leydi "Pat !" sabbundu ndu firtiima oo nyallawma bennataa, aan a maayat.

Jooni lekki ki, iki yoodi kono ko ki kulaaki, baabam ne jogii ceerno mum, ene wi'ee Jinde Pera Kase, oon ko Baababo ko do Saadel do woni, ko ceerno baabam o. Gurubaaji di, ada yi'a do sappo, ada yi'a do njeegom, ada yi'a do njoyo, kambe ko be dido tan, ceerno o tan baabam o. Omo tinnii noon koo gando, baabam ko suka kono omo tinnii kadi buri mo gandal kadi, kanko Jinde Pera Kase. O wi'i: «Maalaw», baabam wi'i: «naam», o wi'i: «duuki seere kulaaki ki», baaba wi'i mo: «eey», o wi'i: «a arataa liboyen ki?» Baabam wi'i: «ko caggal ma keedmi». O wi'i: «ada suusii?», baaba wi'i: «saa suusii mbodo suusii», o wi'i: «miin noon mbodo yidi ki», baaba wi'i: «so weeti liben ki, liboyen ki.»

Be pinii, be ndawii, be ndawani duuki seere, be njettii be boorii, be naatii e haayre bee, damal ngal ko gootal, be tawii toon leggal ngal duuki seere ene dawii, duuki seere hay sinno ko janngo kaaldaa kido, haala makki ne mawni, subalbe ne ngandii, lawbe ne ngandii haala makki ne mawni. Libi ki ko baaba e Jinde kono noon ki huutoraaka, jinne o jabaani. Be njuwii be naati libgo, be ngonii been, be ngonii been, be ngonii been ko subaka wonno, haa takosan, hankadi ko be peyyata ko ki woddi, hankadi e bena kebloo ebe ngegga, haala ka mawni, dille de poorii, seydaneeji di ne kebloo, ne ngeggirii, haala ka ene beewi, ene kebloo ene kaala, ene kebloo ene kaala, ene kebloo ene kaala, ebe nana haala ka, ebe ngandi haala ka, no be ngandiri ko'e mabbe nii. Haala ka, haala ka ko kuddi, haala ka ko "oon maayii", [...] haala ka ko "oon memii ko hullano". Jinde woni mawdo, hankadi o damtiniima nguurdam mabbe, kulol makko mawni, omo andi kambe be peerdi, omo woya hoore makko kono o woyataa ko baaba, suka mo o libi e ko lawbe fof kulnoo... Omo woya hoore makko omo woya baaba. Ebe peyya haa lekki ki hankadi heddi ko boyataa, yaba. Hankadi kulol ngol mawni e makko. o natti waade munje, kanko Jinde.

O wi'i: «Maalaw», baaba wi'i mo: «naam», o wi'i: «tukkit do» baaba tukkiti, o wi'i mo: «njalten». Be ndewi e damal haayre bee be njaltii. Be keboyii to comci mabbe

to be boorinoo too, o wi'i mo: «joodo». Baaba joodi, o wi'i mo «ngoppen lekki kii», baaba wi'i «alaa!» O wi'i: «ngoppen lekki ki... Sabi lekki ki ko ki kulaaki, en njannii e makki sibu koongu walla yidde, kono enen kam, no wayi fof nafataa e en, mbodo woya hooram noon burmi woyde ko aan, sabi miin ko mi mawdo, kaa suka, miin wi'anma aan mbadaa, miin wi'anma oppu, ngoppaa, lekki ki ko ki kulaaki, aduna fof ene andi, miin mi wi'i en peyyi lekki ki, maydam muusaani mi haangeede mi muusaniima kono ko hebma fof ne metti mi, ngoppen leggal ngal.» Baaba wi'i mo: «wonaa noon, hankadi ko Alla wadanno gayni.» Lekki ki wi'etee ko duuki seere, fulbe ne ngandi, subalbe ne ngandi e lawbe ne ngandi. Lekki kulaaki, aan ne kay ada andi ko woni e makki, a wi'i yen peyyu ki, mi wi'i yen peyyu ki en ndawii.»

O wi'i: «Baaleji nanii en ndawi», o wi'i: «Tonkutu nanii en ndawi», o wi'i: «Boojeera nanii en ndawi, Tonteekeo nanii en ndawi», o wi'i: «Karee nani en ndawi», o wi'i: «tuggan ma Wendiy e Mbaany», o wi'i: «Aba joodoyi Bapalel», o wi'i: «lawbe mum fof nanii hannde en ndawani duuki seere. En kontinan keddoden heen kay, kono hankadi ko Alla wadanno gayni. Baade ko ko hullanno enen en ndawii, eden mbonna galle, ko fotino duuki seere, ko hare kay woni heen, dum kay mbodo andii.» O wi'i mo: «ngoppen ki», o wi'i: «alaa, mi andaa so en mbadat ki laana kono ki yanat.» O wi'i: «ko mbiidaa?», o wi'i: «ki yanat.» O wi'i: «Maalaw, ngoymi dey ko aan kaa cukalel», o wi'i mo: «Jinde», o wi'i mo: «naam» — koo ceerno makko kono ko dow e les tan — o wi'i mo: «Jinde», o wi'i mo: «naam» — fedde dow fedde les — o wi'i mo «Jinde», o wi'i mo: «naam», o wi'i mo: «mbiidaa ko mi cukalel?», o wi'i: «aaba!» O wi'i: «goonga», o wi'i: «kono noon waare nana ga, reedam ga, nder reedam to, waare nan toon foti ko no laaci kалlemme nii, laaci ndimaangu kалlemme nii, waare nana e reedam to foti ko laaci ndimaangu kалlemme nii. Daldam e lekki hee, sabi enen fof so en naati toon sokli baki uddi yen en perdat, miin ko mi suka mbodo waawi dogde.»

Tawi Jinde hulii jabii, hebii comci di, joodi, omo jogino allaadu dadi, allaadu ne wadi talki. O wadi ko watee ko, o gayni, o naati e makki, omo wonde e fitina, iki fetta iki nyoha, woni nyohde ko iki duka, ebe nduka, iki fetta ebe nduka. Omo turii kanko ne, omo haala nyawndoode makko, omo haala ko haaletee ko, omo finni omo feyya. Ki wi'i «Kut!» Ki rewii e damal hee, tan ki yaltoyi ki wi'i to «Murup!» Hoore baaba heddee naage, so ki yanino ki uddi damal ngal, baaba waawaa yaltude. Tagnoowo wiide omo waawi dogde ne ko sikkunoodo so ki yana, maa o tini o rewa e damal hee, o dogga kono o tinaani tan haa ki wi'i «Kut!» Tan maanaa ki rewii e damal hee ki benni, hoore makko heddi e naange, ki wi'i to «Murup!»

Jinde yimi mo kontimpaaji, o wi'i mo: «Maalaw», baaba wi'i mo: «naam», o wi'i: «haalanam ganyo ma fof mi wadat dum “urgent”», baaba deyyi. O wi'i: «haalanam kala ganyo maa mi wara dum e “urgent” kiikiide hannde, ganyo ma fof haalanam mi warat dum kiikiide hannde», baaba jali wi'i: «hay gooto anyataa Maalaw», o wi'i: «mbiimi haalanam ganyo ma mi warat dum», o wi'i: «hay gooto anyani mi. So won ko ndokkudaa miin noon mi beydan e ko njoggiimi ko, kono Maalaw kay hay gooto hay gooto anyani mi». Be kooti, ndeen be kooti lekki ki suutii, ki yanii kono ki

suutii, ki fayii maayo, klip ! klip ! klip ! klip ! klip ! [claquements de doigts].
Ko ndiyam mawdam, luggere mawnde, ki yeertii heen. Be pinii subaka, be ndawii do ki leliino doo, be ndawru ko kuppude ki be tawi ki suuti, be ndewi e makki be tawoyii ki maayo, iki sompii cate makki ne njalti, do lawbe njimata, mbi'a « lekki sali laana jaba lelnde barooga » ko duuki seere wi'etee noon, saliima wonde laana jabi lelnde barooga fayi maayo. Maa liddi kod heen, boolumbe maanaa pija heen, ko duuki seere wi'etee noon, lekki sali laana jaba lelnde barooga. Be libi ki kono ki wonaani laana.

Traduction

Les arbres dont on fait les pirogues sont le caïcedrat, le *lengeewi* (*Afzelia africana*), le palissandre du Sénégal et le poirier du Cayor, ceux-là sont nos arbres à pirogue. L'arbre était un poirier, cet arbre fait *sii*, c'est un arbre qui fait peur, Douki-Sêré, Douki-Sêré, Douki-Sêré. C'est comme une baguette, si tu la vois tu l'examines, tu la vois tu l'admires, et tout ce qui te plaît tu vas [vouloir] le couper. Mais tous ces groupes [de *lawbe*], chacun l'avait vu, et de le voir ça faisait peur. Tu vois l'arbre tu le voudrais, mais alors que tu le veux tu as peur de l'abattre. Parce qu'il y en avait un qui était merveilleux, celui-là avait une pierre, une pierre qui en faisait le tour, comme l'enceinte d'une maison, l'arbre se dressait au milieu, alors que l'arbre se dressait au milieu, la pierre l'entourait et faisait comme une maison, il y avait une porte. Ça faisait comme une maison, c'est ainsi, la pierre entourait l'arbre, faisait une maison, faisait une porte. Maintenant si tu entres là-bas, que tu abats l'arbre, si l'arbre ferme la porte, toi, c'est là-bas que tu vas mourir. Ceci étant, l'arbre fait *sii*, cet arbre fait un nid. Le nid où niche la cigogne¹⁸, ce bois est un bois qui fait peur, le nœud à trois branches [dont on fait le trépied renversé servant de support au canari], ce bois est un bois qui fait peur, la griffe du lézard, ce bois est un bois qui fait peur. Là où la cigogne niche, si le *labbo* s'y attaque, il cherche une longue baguette, il cherche une herbe qu'il y met.

Sache que lorsque le *labbo* « pique » l'arbre il le fait par en bas mais ce qui peut empêcher l'arbre d'être « piqué » c'est que le nid, en haut, prenne feu. Pour ce qui est du nid, tu prends une longue baguette, tu y mets une herbe, tu y craches ce qui doit y être craché. Tu l'allumes, tu le mets en haut, tu mets le feu au nid, [pour] que tout brûle, tu récites ce qui doit être récité, tu commences en bas. Sinon, si tu ne fais pas ça, au moment où tu t'attaques à l'arbre par en bas la terre te fait « pat », le nid se détache, le jour ne se termine pas [pour toi], tu meurs.

Maintenant l'arbre, c'est un bel arbre mais il fait peur, mon père a son maître, il s'appelle Djindé Péra Kassé, c'est un Ba qui est là à Sâdel, c'est le maître de mon père. Les groupes [de *lawbe*], là tu en vois un de dix, là tu en vois un de six, là tu en vois un de cinq, eux ils sont seulement deux, le

maître et mon père. Il est rapidement devenu savant, mon père était un jeune homme mais il l'a rapidement surpassé par ses connaissances, lui Djindé Péra Kassé. Il dit : « Mâlaw », mon père dit : « oui », il dit : « Douki-séré est un arbre effrayant », mon père lui dit : « oui », il dit : « tu ne viens pas, pour que nous allions l'abattre », mon père a dit : « c'est derrière toi que je reste. » Il a dit « tu as le courage ? » Père a dit : « si tu as le courage j'ai le courage », il a dit : « moi, je voudrais cet arbre », père a dit : « demain matin abattons-le, allons l'abattre ».

Ils se sont réveillés, ils sont partis de bon matin, ils s'en sont allés de bon matin vers Douki-Séré, ils l'ont traité avec respect, ils se sont déshabillés, ils sont entrés dans la pierre, il y avait une seule porte, là-bas ils ont trouvé le Douki-Séré qui se dressait, Douki-Séré même si c'est le lendemain que tu lui parles, les dires qui le concernent sont nombreux, des *subalbe* le savent, des *lawbe* le savent, les dires qui le concernent sont nombreux. C'est mon père et Djindé qui l'ont abattu, cependant il ne s'est pas laissé faire, le *jinne* n'a pas accepté. Ils l'ont piqué, ils ont commencé à l'abattre, ils y ont été, ils y ont été, ils y ont été, ils y ont été du matin jusqu'en fin d'après-midi, ils avaient profondément entaillé l'arbre, c'était fait ils étaient prêts à partir, ils se sont déplacés, les paroles étaient nombreuses, les bruits étaient forts les *seydaane* étaient sur le point de partir, de se déplacer, les paroles étaient nombreuses, on était prêt, on parlait, on était prêt, on parlait, les paroles telles qu'ils les connaissaient. Les paroles, des paroles de malédiction, des paroles qui entraînent la mort, [...] des paroles pour approcher ce qui fait peur. Djindé était le plus âgé, désormais, il a cherché à sauver leurs vies, sa peur grandissait, il savait qu'ils étaient perdus, il se lamentait sur son sort mais ne se lamentait pas sur celui de [mon] père, le jeune homme qui abattait ce que tous les *lawbe* craignaient... Il se lamentait sur son sort, il plaignait mon père. Ils ont taillé jusqu'à ce qu'il reste un peu à faire, alors la peur grandissait en lui, il commençait à être impatient, lui Djindé.

Il dit : « Mâlaw », père lui a dit : « oui », il a dit : « vise à nouveau là » mon père a visé une nouvelle fois » il a dit « sortons ». Ils se sont dirigés vers la porte dans la pierre, ils sont sortis. Ils sont allés reprendre leurs habits, là où ils s'étaient déshabillés, il lui a dit : « assieds-toi. » Père s'est assis, l'autre lui a dit : « laissons l'arbre », père a dit : « non », il a dit : « laissons l'arbre... Parce que c'est l'arbre qui fait peur, nous nous sommes attaqués à lui par nécessité ou par désir, mais nous, rien ne peut nous aider, je me lamente sur mon sort, ce qui me fait le plus me lamenter c'est que tu es un enfant, moi, je te dis et toi tu fais, je te dis de laisser, tu laisses, cet arbre est l'arbre qui fait peur, tout le monde le sait, la mort et la folie ne me sont pas pénibles, mais c'est tout ce qui t'arrive qui m'est douloureux, laissons l'arbre. » Père a dit « n'est-ce pas Dieu qui a fait que c'est fini ? L'arbre s'appelle Douki- Séré, des *fulbe* le connaissent, des *subalbe* le connaissent, des *lawbe* le connaissent.

L'arbre qui fait peur, toi, tu sais ce qu'il en est de lui, tu as dit que nous devions l'abattre, j'ai dit que nous devions l'abattre, nous sommes partis. » Il a dit : « Bâledji a entendu que nous partions », il a dit : « Tonkoutou a entendu que nous partions », il a dit : « Bôdjêra a entendu que nous partions, Tontêko a entendu que nous partions », il a dit : « Karê a entendu que nous partions », il a dit : « d'ici à Wending [YI 8] et à Mbagne [YI 10] », il a dit : « oui, et en passant par Bapalel [DA 12] », il a dit : « tous les *lambe* de la contrée ont entendu qu'aujourd'hui nous nous rendions auprès du Douki-Sêré. Nous continuons, restons là, et ce que Dieu devait faire s'accomplit. La mort d'un *jinne* est quelque chose qui fait peur, nous, nous sommes partis de bon matin, nous avons détruit la maison, ce qui reste du Douki-Sêré c'est une bataille, voilà ce que je sais. » Il lui a dit : « laissons-le », il a dit : « non, je ne sais pas si nous en ferons une pirogue mais l'arbre tombera. » Il a dit : « Qu'est-ce que tu as dit ? » Il a dit : « il tombera. » Il a dit : « Mâlaw, ce que je plains, c'est que tu es un enfant », il lui a dit : « Djindé », il a dit : « oui » — c'est son maître, mais c'est seulement une question de supérieur et d'inférieur — il lui a dit « Jinde », il lui a dit : « oui » — la classe d'âge supérieure et la classe d'âge inférieure — il lui a dit : « Jinde », il a dit : « oui », il lui a dit : « tu as dit que j'étais un enfant ? » il a dit : « oui », il a dit : « c'est vrai », il a ajouté : « mais une barbe est là, à l'intérieur de moi, là en mon sein, il y a une barbe grande comme une queue de cheval, comme un queue de pur sang, il y a une barbe au fond de moi, grande comme une queue de pur sang. Laisse-moi avec l'arbre parce que si nous entrons tous le deux là-bas, si ça se ferme, nous serons perdus, moi je suis jeune je peux courir. »

Djindé avait peur, il a accepté, il a pris les habits, s'est assis, il avait une corne, une corne qui était un grigri. Il a fait ce qu'il y avait à faire, il a fini, il est entré dans l'arbre, il était vexé. L'arbre éclatait, l'arbre médissait — on dit qu'il médit quand il se querelle — ils se querellaient avec l'arbre, l'arbre éclatait. Lui [le *labbo*] il s'est courbé, il disait ses formules magiques, il récita ce qui devait être récité, il a fini, il a cogné. L'arbre a fait « Kout ! », l'arbre était derrière la porte, l'arbre s'en allait au dehors, l'arbre a fait « Mouroup ! », Mon père était seul sous le soleil, si l'arbre tombait il fermait la porte et mon père ne pouvait plus sortir. [Le créateur ?] avait dit qu'il pourrait s'enfuir, il pensait que lorsque l'arbre tomberait, il fallait qu'il comprenne qu'il était derrière la porte, il s'est enfui mais il n'avait pas compris cela jusqu'à ce que l'arbre fasse « Kout ! ». Dès lors l'arbre était derrière la porte, c'était fini, mon père était seul sous le soleil, l'arbre a fait « Mouroup ! »

Djindé a chanté des *kontimpaaji*¹⁹, il lui a dit : « Mâlaw », père lui a dit : « oui », il a dit : « dis-moi qui est ton ennemi, je m'en occupe tout de suite », père se taisait. Il a dit : « dis-moi qui est ton ennemi, je le tue tout de suite, ce soir, tout ennemi dont tu me parles, je le tue ce soir », père a ri, il a dit :

« personne ne s'en prend à Mâlaw », il a dit : « je t'ai dit de me révéler ton ennemi, je le tuerai », il a dit : « personne ne s'en prend à moi, s'il y a ce que tu m'as donné, j'y ajoute ce que j'ai, mais personne, personne ne s'en prend à moi, Mâlaw. » Ils sont rentrés, lorsqu'ils sont rentrés, l'arbre s'est détaché, il a sauté en l'air, il est tombé dans le fleuve mais il a sauté en l'air, il est allé au fleuve, Klip ! Klip ! Klip ! Klip ! Klip !

Il y avait beaucoup d'eau, c'était un grand trou d'eau, l'arbre y est resté longtemps. Ils se sont réveillés, ils sont partis de bon matin vers l'endroit où l'arbre était couché, il étaient partis pour débiter l'arbre, ils ont trouvé que l'arbre s'était détaché, ils ont suivi sa trace, ils sont allés le trouver au fleuve, il était immergé [?] sa cime sortait, c'est là que les *lawbe* chantent "l'arbre a refusé d'être pirogue, le meurtrier accepte de se coucher" c'est le Doûki-Sêré, il a refusé d'être pirogue, il a accepté de se coucher, le meurtrier, il est allé au fleuve. Il faut que les poissons y habitent, les oiseaux pêcheurs²⁰ s'y amusent, son nom est Doûki-Sêré. L'arbre a refusé d'être une pirogue, il a accepté de se coucher. Ils l'ont abattu mais il n'est pas devenu une pirogue.

Les combats de titan menés contre ces arbres rebelles sont autant d'occasions pour les *lawbe* de se mesurer aux *jinneeji* les plus puissants. L'issue est à chaque fois la même : l'arbre est abattu, c'est-à-dire que le *jinne* est délogé, que la compétence du bûcheron est affirmée ; cependant, l'arbre est inutilisable, il ne peut être transformé en un objet utilitaire et se trouve donc perdu pour le boisselier. Ce bois, matériau de la brousse et siège des forces surnaturelles n'entrera jamais dans l'espace villageois, il ne sera jamais socialisé.

L'épilogue de ce récit nous apporte donc un double enseignement : — l'arbre qui, abattu, a encore assez de force pour s'opposer aux desseins du boisselier donne la mesure de l'exploit accompli par le bûcheron qui est parvenu à le coucher. Le *labbo* est un homme capable de se mesurer aux forces les plus puissantes de la brousse. — le travail du *labbo* est conçu comme une opération de neutralisation des forces surnaturelles dont l'arbre est le siège et ce n'est qu'une fois cette opération accomplie que le bois peut devenir objet domestique. Le *labbo* est donc le seul garant du fait que l'écuelle qu'il fournit au Peul est « inerte », que les divers objets manufacturés ne présentent plus aucun danger.

Enfin, les fréquentes rencontres entre les *lawbe* et les *jinneeji* font que les boisseliers sont des personnes bien introduites auprès de ces êtres surnaturels, au point qu'il est parfois question de mariage ; ce dont ils en parlent avec une liberté de ton qui contraste singulièrement avec la pudibonderie généralement de mise au *Fuuta Tooro* :

Gorke wuro fof ene jogii debbo mum ladde, kala debbo wuro ene jogii gorke muudum jinne, woni dum, te ko kaalmi ko, kala battudo haggille anndi wondude e debbo walla anndi wondude e gorke tawi ko debbo, ene anndii ko kaalmi ko ko goonga. Hay sinno wonaa « pas toujours toujours » ene wada saba gorke leloo, ene e doyingol mawngol, hoyda debbo ne ari e mum, debbo o adda ayaawo debbo mum. walla ayaawo sehil mum, omo anndi, walla ayaawo mo anndaa boom. Debbo o ara e gorke o ene e doyingol mawngol ene fijja e mum ne jalda e mum, ene haajondira e muudum haa wonnde e mum ne kay lelnde, wonda e mum lelnde. Haa do laarata haljitde e debbo o, debbo seydaane o sortoya, fina tawa do joodii do lelii do ne leppi, dum worbe ne nganndi dum, ene heba worbe.

Debbo kadi ene leloo hono noon, gorke ara e muudum, adda maanaa ayaawo gorke mum walla sehil mum walla ayaawo mo anndaa boom, ene e doyingol mawngol ene yeewti dayi muudum ne fijja e mum ene jalda e mum ene haajondira e muudum haa wonda e muudum, so yebii maanaa haa gorke o eeyo... Maanaa... Ndiyam ne iwa e muudum ene yalta, ene yalta debbo o, o yaha, gorke o fina tawa do leli do ne leppi, ndiyam dum ko debbo ma ladde arii e ma, dum so debbo ko gorke ma ladde arii e ma.

Traduction

Tout homme du village a sa femme dans la brousse, toute femme du village a son mari *jinne*, ce dont il s'agit, ce dont je parle, toute personne qui a de l'esprit sait ce que c'est que d'être avec une femme, ou dans le cas d'une femme d'être avec un homme, cette personne sait que ce que je dis est vrai. Même si cela n'arrive pas toujours, il y a des fois où l'homme est couché, il est dans un sommeil profond, il rêve qu'une femme vient vers lui, la femme a l'apparence de son épouse ou de son amie, qu'il connaît, ou de quelqu'un qu'il ne connaît pas. La femme vient vers l'homme qui dort profondément, elle « joue » avec lui, elle aiguise son désir jusqu'à coucher avec lui. Jusqu'à ce qu'il désire en finir avec la femme, la femme *seydaan* s'en va, il se réveille et trouve que l'endroit où il se trouve, l'endroit où il était couché, est humide, cela les hommes le savent, ça arrive aux hommes.

La femme, pour sa part, est couchée, un homme arrive vers elle, il a l'apparence de son mari ou de son ami ou de quelqu'un qu'elle ne connaît pas, elle est dans un sommeil profond, elle a une conversation galante avec lui, elle « joue » avec lui, elle aiguise son désir jusqu'à être avec lui et cela jusqu'à ce que l'homme... Eh bien... De l'eau vient d'elle, elle coule, elle sort de

la femme, il s'en va. L'homme se réveille et trouve que l'endroit où il était couché est humide, l'eau c'est que ta femme de la brousse est venue vers toi, dans le cas d'une femme c'est que ton mari de la brousse est venu vers toi.

Ces rêves érotiques ne sont pas le privilège des *lawbe*, car dans la conception des *Haalpulaar'en* chaque personne a son conjoint en brousse ; les gens de la brousse se manifestent parfois plus durement à l'égard des gens du village et il est à noter que la vie conjugale, la sexualité, la maternité sont particulièrement exposées à l'action des *jinneeji*.

Rewbe ene njogii tardube, rewbe ne njogii tardube, ko gorko mum ladde wadi noon, so tanii gorko muudum ladde o ko kiroowo walla ko kabeteedo, debbo o tardat. sabi humana maaya haa woni e worbe tato, ko gorko ladde o warata. Jikku bondoyi suudu, gorko wi'ata tan ko mum, o dey ko nii wayi ko bonde galle, ko gorko ladde naanata oon jikku e debbo. Jibinde ne mayre e cukalon ko gorko ladde o warat cukalon kon. Debbo ne wona reedu-reedu, ndu ne bona, ko gorko ladde bonnata reedu ndu. Runtineede worbe fijirde e dewgal fof, jabataa, yidaa, gorko ladde naanata oon jikku. Worbe runtaade debbo, Alla dey anndi ko hadi kaari reseede, gorko ladde « baarata » worbe be.

Traduction

Les femmes ont des gens qui les mettent en retard, elles ont des gens qui les mettent en retard, c'est son mari de la brousse qui agit ainsi, si son mari de la brousse est jaloux ou bien s'il est son ennemi, la femme sera en retard, Une femme trois fois mariée et trois fois veuve, c'est le mari de la brousse qui tue.

Un comportement qui gêne le foyer, l'homme dira que c'est lui, lui il agit ainsi pour détruire le foyer, c'est le mari de la brousse qui amène de tel comportements chez la femme.

Accoucher d'enfants morts-nés, c'est le mari de la brousse qui tue les petits enfants.

La femme enceinte dont le ventre se gêne, c'est le mari de la brousse qui gêne le ventre.

Faire que la femme se détourne des hommes, qu'elle se désintéresse du mariage, qu'elle n'en veuille pas, c'est le mari de la brousse qui inculque de tels comportements. Les hommes qui se détournent de la femme, Dieu seul sait ce qui a empêché une telle d'être épousée, elle qui est plus belle que toutes les femmes mariées, c'est le mari de la brousse qui a barré [la route] aux hommes.

Les *lawbe* ne sont pas les seules personnes ainsi exposées à l'action des *jinneeji* et des *seydaneeki* mais leur activité professionnelle, particulièrement l'abattage, les rend plus familiers de ces entités surnaturelles. Les *lawbe* vont même jusqu'à se présenter comme les seuls spécialistes en matière de *jinne* — ce qui est sans aucun doute abusif. Leur compétence dans ce domaine est cependant assez largement reconnue.

Il nous faut ici noter que l'élaboration de la myrrhe *cuuray*, est une spécialité des femmes *lawbe* bien qu'elles n'aient aucune exclusivité en la matière — de nombreuses femmes ont leur propre recette mais de l'avis général ce sont les femmes *lawbe* qui font les meilleures préparations. Or les domaines d'application du *cuuray* recouvrent assez exactement ceux où les *jinne* exercent préférentiellement leur emprise. Le *cuuray* est mis à brûler dans les maisons afin de s'y sentir « à son aise » ; une mère peut faire brûler du *cuuray* et, recouverte d'un pagne, faire des fumigations en compagnie de son jeune enfant malade ; le *cuuray* est également l'empreinte olfactive que laisse toute femme, puisqu'il sert à parfumer sa garde robe ; son parfum capiteux joue enfin un rôle central dans l'érotisme puisque c'est en définitive le corps féminin tout entier, et surtout le rang de perles qui ceint les reins de la plupart des femmes, qui en est imprégné.

Si, comme tout porte à le croire, les *lawbe* constituent par leurs connaissances un excellent rempart contre les possibles méfaits des *jinneeji* et des *seydaaneeji*, il doivent donc être considérés comme ceux qui détiennent la clé d'un monde où les femmes ne se détournent pas des hommes, où leur comportement ne met pas en péril l'unité de la maisonnée, où les grossesses sont menées à terme et les enfants bien portants...

Le cas des *lawbe* nous paraît intéressant dans la mesure où le mythe d'origine les présente comme frères des Peuls et que leur position inférieure peut être expliquée par l'abandon des valeurs proprement peules. Le fondement de la crainte qu'ils inspirent aux éleveurs Peuls peut être trouvé dans la croyance selon laquelle ils seraient en mesure de tarir les vaches et de mettre en péril la vie du troupeau. Mais il apparaît clairement que cette menace ne pèse que sur les

éleveurs Peuls et que seuls ces derniers sont liés aux *lawbe* par un pacte qui les engage à ne jamais refuser de lait aux boisseliers. Pourtant la position particulière des *lawbe* est reconnue par l'ensemble des *haalpulaar'en*, y compris par ceux qui n'ont rien à voir avec l'élevage bovin, qui ne leur sont liés par aucun pacte et qui ne se réfèrent aucunement au code éthique du *pulaaku*. Cette extension des relations de crainte et de mépris à un niveau plus général de la société repose à notre sens sur des représentations plus largement partagées qui concernent les forces surnaturelles que figurent les *jinneeji* et les *seydaneeki*. C'est dans cette perspective qu'il faut par exemple comprendre le fait que les femmes *lawbe* sont unanimement considérées comme expertes en matière de sexe, que les relations sexuelles avec de telles femmes sont considérées comme bénéfiques par tous, y compris par les hommes issus de catégories sociales pour lesquelles l'alliance matrimoniale avec les *lawbe* est prohibée. Ces considérations ne découlent pas, à notre sens, de leur *status* d'artisan casté, pas plus que de la forte endogamie dont font preuve les *lawbe* car des femmes d'autres groupes d'artisans fortement endogames peuvent être « marquées » de manière rigoureusement inverse ; les femmes forgerons *waylube* sont unanimement jugées dangereuses alors que d'autres, les femmes cordonniers *sakkeebe*, sont considérées comme ni bonnes ni mauvaises.

LE MÉTIER DE *BAMMBAADO*

Comme nous l'avons vu, les *wammaabe* sont issus du même groupe de germains que les Peuls et les *lawbe*. Leur infériorité repose sur les mêmes bases que celle des boisseliers — l'abandon des valeurs peules — et nous verrons qu'ils sont également supposés détenir des pouvoirs surnaturels qui les mettent en mesure de nuire au Peul, au cas où ce dernier ne respecterait pas le pacte qui les lie. Contrairement aux *lawbe*, les joueurs de luth ne manipulent pas une matière qui se prête à l'élaboration symbolique pour l'ensemble de la société. C'est essentiellement entre le *bammaado* et le destinataire de sa prestation que naît une « tension » qui pourrait fonder la crainte et le mépris.

Au centre du métier de *bammaado*, il y a le luth *hoddu* dont le nom pourrait venir de l'arabe 'ūd. Comme l'a noté CHRISTIANE SEYDOU,

l'étymologie qui rapproche ce terme de la racine *hod-* « habiter » tient du jeu de mot. Examinons la morphologie de ce luth :

Le *hoddu*, appartient à la grande famille ouest-africaine des luths à cordes pincées, sans frette, au même titre que le *tidingt* des Maures, le *xalam*, le *bappe* et le *jassare* des Wolofs, le *kontiŋ* des Mandingues du Sénégal oriental, le *kurango* des Mandingues de Gambie, le *koni* des Bambaras ou encore le *molo* des Haoussa et des Songhay. D'une longueur d'environ soixante-dix centimètres il est constitué d'une caisse oblongue sur laquelle est tendue une peau tenant lieu de table de résonance. À l'une des extrémités de la caisse, le manche pénètre sous la peau, par une incision effectuée dans cette dernière au niveau de l'arête de la caisse ; il court sous la peau jusqu'au niveau de l'ouïe ; le dernier centimètre du manche est d'un diamètre réduit. La peau et le manche sont rendus étroitement solidaires par deux autres incisions effectuées peu avant l'ouïe, la première permettant au manche de passer sur la peau et la seconde de retourner dessous. Un morceau dealebasse *Lagenaria vulgaris*, dans lequel un trou a été ménagé, est enfilé sur le manche, au niveau de l'ouïe et vient buter à l'endroit où le manche prend son plein diamètre. Cette pièce, s'inscrivant dans un plan légèrement incliné s'élève d'environ deux centimètres au dessus de la table, par l'ouïe, et fait office de chevalet. Les quatre cordes sont ligaturées sur le manche à l'aide de fines lanières de peau, et sont tendues sur le chevalet ; plusieurs tours effectués à la jonction du manche et du chevalet permettent de fixer l'autre extrémité de chaque corde. Le dispositif que constituent le manche, le chevalet et les cordes n'est fixé à la caisse qu'en un seul point, comme pour le *tidingt* : il peut donc vibrer librement (MICHEL GUIGNARD 1975, p. 124).

La caisse *mbalka* est taillée en forme d'abreuvoir par un boisselier qui utilise une pièce de *eeri*, *Sclerocarya birrea*, de *duuki*, *Cordyla pinnata*, de *bani*, *Pterocarpus erinaceus* ou encore de *kabi*, *Khaya senegalensis*. Le manche *langal* est, sauf impossibilité majeure, fait de *kelli*, *Grewia bicolor*, c'est-à-dire du même bois que le bâton de berger *sawru* — à ces considérations symboliques s'ajoute un souci acoustique, le *kelli* vibrerait mieux que tout autre essence. La peau *bappalal* est toujours prélevée sur une vache — l'information selon laquelle la peau pourrait être celle d'un animal sauvage²² nous a formellement été démentie — en un endroit où elle est de moindre

épaisseur : la tête, le ventre voire le fanon (plus épais) sont les parties le plus propices.

La peau débarrassée de ses poils est tendue mouillée sur la caisse, elle est fixée à l'aide de chevilles de bois *penđe*. Cette technique de fixation est relativement récente, la manière ancienne consiste à faire passer des attaches de cuir sous la caisse, de relier ainsi les bords opposés de la peau et de les tendre. Nous présentons ci dessous deux schémas de laçage relevés sur des luth anciens, appartenant aux collections du Musée de l'Homme ²¹.

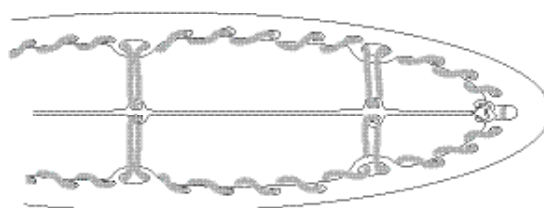


Schéma de laçage du luth MH — 30. 14. 1079

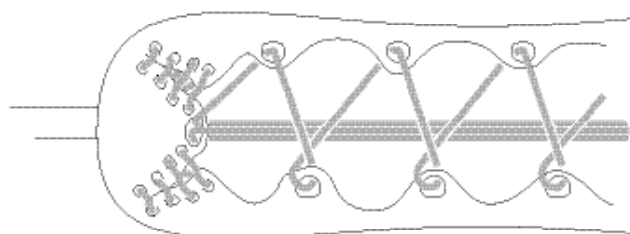
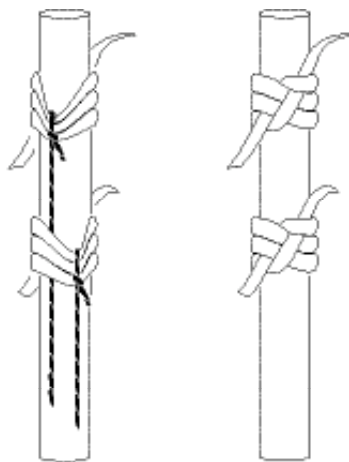


Schéma de laçage du luth MH — x organol 221

La peau ayant été tendue, on découpe un petit cercle de la grandeur d'une pièce de 10 ou de 25 francs C.F.A. sur l'axe longitudinal de la table, à la distance d'une paume de l'extrémité. Du fait du retrait de la peau lors du séchage, l'orifice s'agrandira et deviendra l'ouïe *bunuko hoddu*, la bouche du luth. La largeur d'un doigt en direction du manche, on fait une incision, la largeur d'un doigt plus loin encore, on en fait une deuxième. Enfin, une

troisième entaille est effectuée à l'autre extrémité de la table pour permettre l'introduction du manche sous la peau. Le manche cylindrique et lisse, dont une extrémité est légèrement effilée, est alors introduit par cette dernière entaille entre le bord supérieur de la caisse et la peau : la tension de la peau rend l'opération difficile et il est nécessaire d'effectuer de légères torsions sur le manche pour pouvoir le faire passer. Une fois introduit, on le fait passer au dessus puis à nouveau au dessous la peau, au niveau des deux incisions proches de l'ouïe. On dispose enfin un étau, provisoire, entre le fond de la caisse et l'extrémité du manche, au niveau de l'ouïe, afin de maintenir ce dernier dans une position correcte pendant le séchage. C'est un débris de calebasse *Lagenaria vulgaris* qui sert à la confection du chevalet *jaddo* et de la peau de chèvre ou de mouton qui est employée pour ligaturer chaque corde *leebol* sur le manche. Ces fines attaches se nomment *kaccereaji*. L'encordage se fait par le manche, les cordes sont tout d'abord ligaturées sur celui-ci avant d'être tendues sur le chevalet et fixées à l'autre extrémité du manche, sous l'ouïe.



LIGATURE DES CORDES (VUES DE DESSUS ET DE DESSOUS)

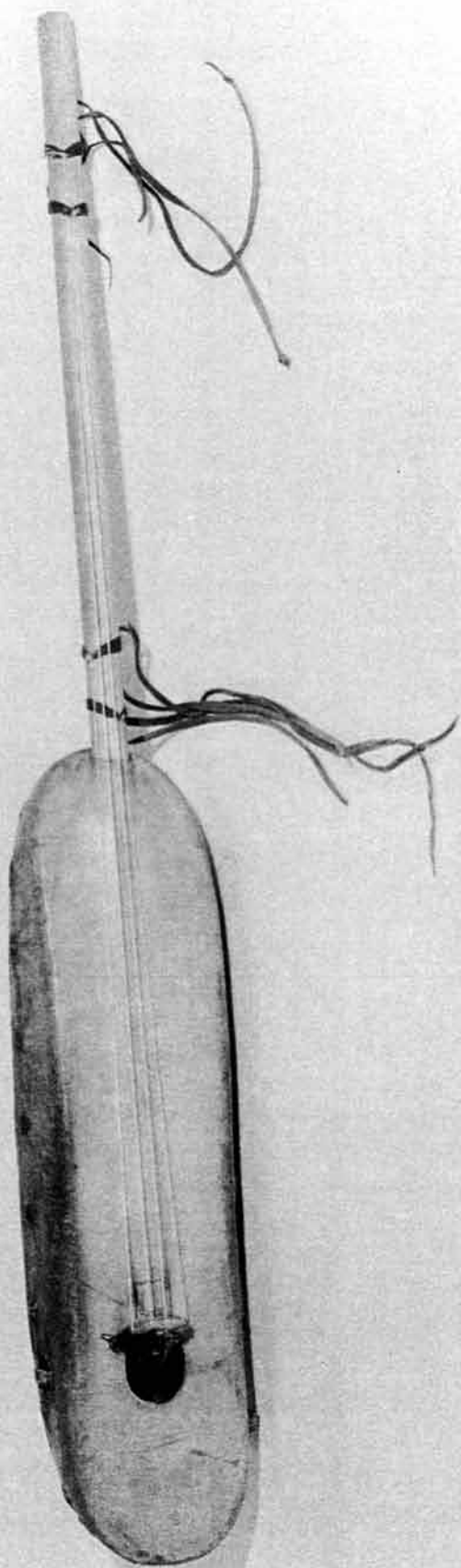
Cet encordage est le seul que nous ayons vu pratiquer. Il correspond à une *réelle manière de faire*. La plupart des luths anciens appartenant aux collections du Musée de l'Homme ont été « restaurés » dans les années cinquante. L'artisan, un certain Bardout, a effectué

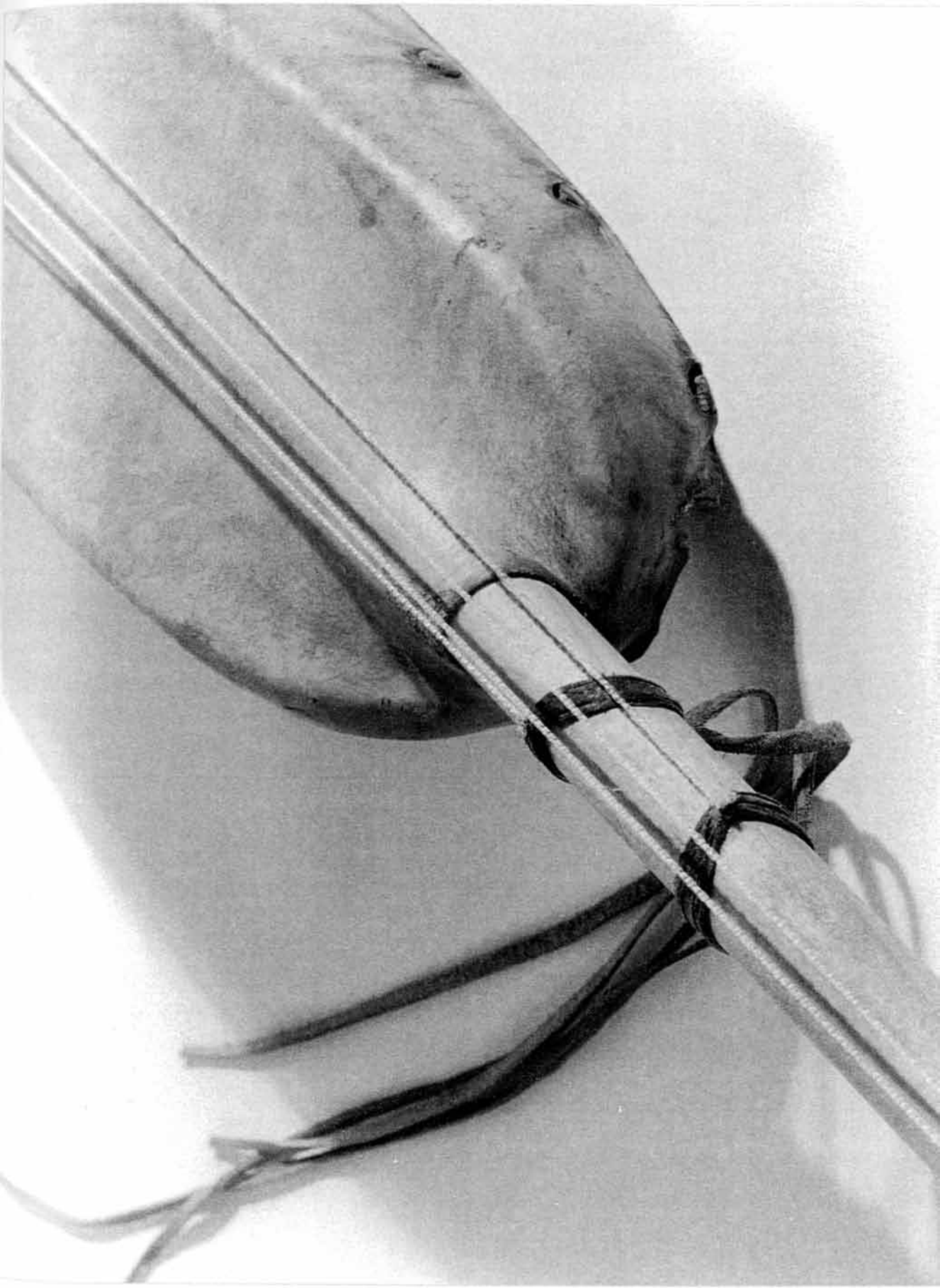
des travaux de nettoyage sur les peaux et a malheureusement improvisé le réencordage de nombreux luths. Ces pièces sont aisément reconnaissables. Les ligatures des cordes sont faites d'une sorte de lacet épais qui n'a aucun rapport avec les fines lanières de cuir de chèvre (ou de mouton) qu'utilisent les joueurs de luth. L'attache s'apparente à un entortillage maladroit et ne ressemble en rien à la figure ci-dessus présentée. Enfin, les quatre cordes sont le plus souvent attachées à intervalles réguliers le long du manche, au mépris de la distinction qui existe entre les deux cordes longues, qui sont modulées, et les deux cordes courtes, qui font office de bourdon (opposition visible sur les photographies présentées ci-dessous). Le « salon de musique » du Musée de l'Homme donne à voir un instrument ainsi « restauré ».

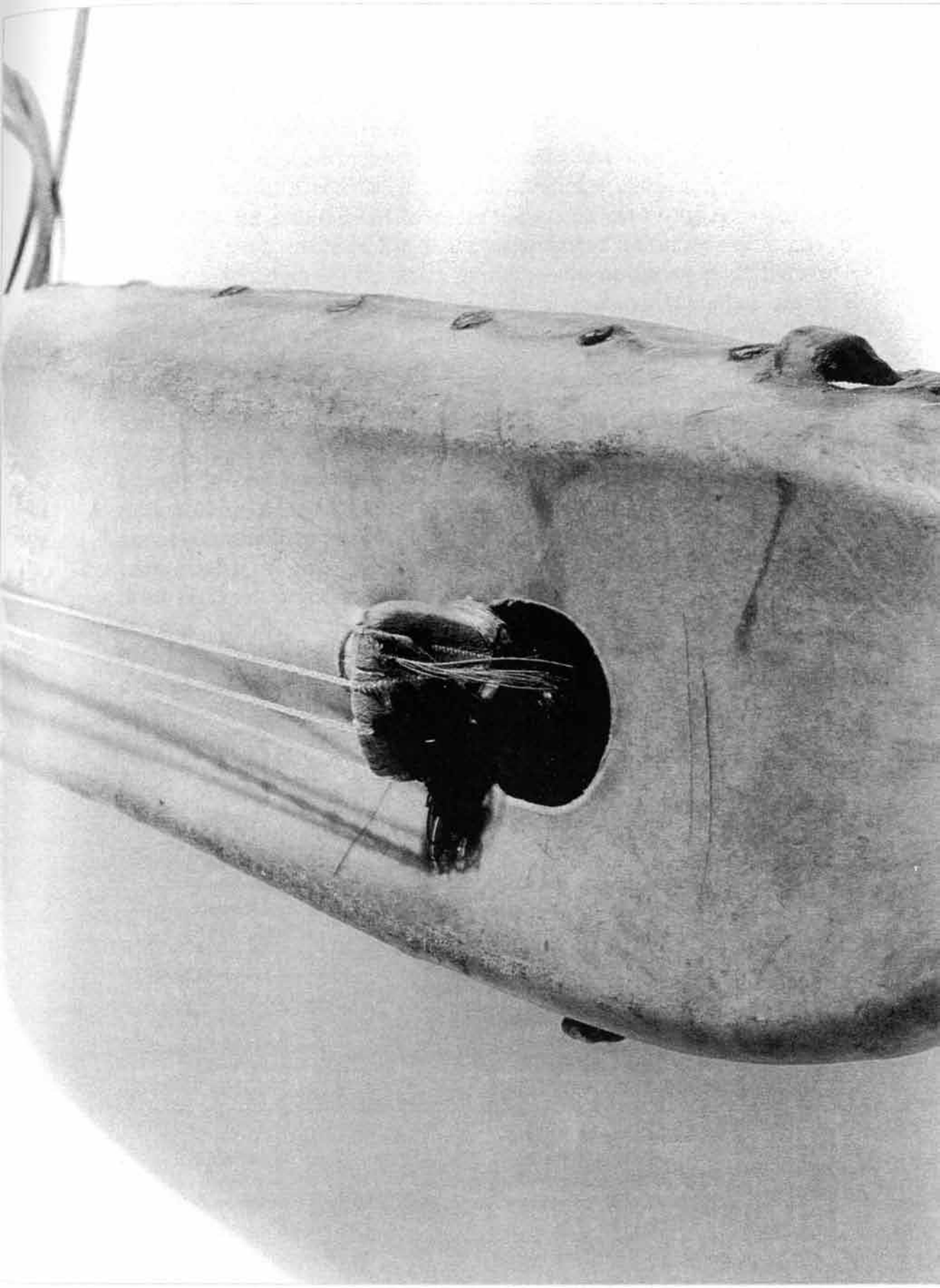
Les quatre cordes du luth, traditionnellement faites de crins torsadés, portent chacune leur nom, la plus longue est appelée *livol* d'un terme qui est également employé pour décrire le comportement d'un ligne au moment où l'on ferre le poisson, droite, tendue. Cette première corde est également appelée *yumma*, la mère. La deuxième corde porte le nom de *tuggol*, celle qui s'appuie. Quant aux deux autres cordes, plus courtes, qui sont pincées de la main droite mais pas modulées (bourdons), elles portent le nom de *kernde dow* et *kernde les* ou *kireneewol mawngol* et *kireneewol tokoosol*. Que le luth possède trois, quatre ou cinq cordes, ce sont toujours les deux plus longues, *livol* et *tuggol*, qui sont jouées. Les corde peuvent être fabriquées à partir de crin bai ou de crin noir mais en aucun cas à partir de crin blanc.

Un cheval noir, un cheval rouge, c'est là qu'on fait des cordes de luth, c'est de son poil qu'on fait le luth, si on le prend d'un cheval blanc, tout cheval blanc si tu y prends des poils que tu torsades pour le luth, lorsque tu vas quémander auprès d'un Peul, il ne te donnera rien. Oui, nous apprenons que cela lui fait du mal, si tu entends que cela lui fait du mal c'est qu'une vache peut mourir, que les biens peuvent quitter sa maison, cela ce sont les poils blancs qui peuvent le faire (entretien avec Tchôbéri Ba).

Cet interdit mérite peut-être quelques explications : il doit probablement être mis en rapport avec le fait que le cheval blanc est toujours la monture des chefs. Le cheval et le chef sont très sou-







vent associés dans les devises au point de ne faire qu'un : les montures des grands chefs sont aussi connues que leur cavalier.

La corde du luth et l'air du répertoire sont tous deux appelés *leebol*, ils sont donc étroitement associés ; la corde est en quelque sorte la voix, la parole, du luth. De la même manière qu'on ne récite pas sa propre généalogie — ce serait mentir — le noble ne peut faire son propre éloge, la voix du chef *i.e.* de son cheval ne peut servir à faire son éloge au risque de lui faire perdre toute noblesse ... ainsi que ses attributs.

Les cordes, enfin, sont l'objet du plus grand soin. Dans l'exercice de son jeu instrumental, le *bammaado* peut à l'occasion casser une corde ; le fait est sans conséquence. Mais, que par négligence, un tiers rompe l'une des cordes exige réparation : un bœuf pour une corde « ordinaire » et une vache pour la mère des cordes, *liwol*.

L'extrémité du manche peut être pourvue d'une plaque de métal dont le bord, percé à intervalles réguliers, reçoit des petits anneaux *lollojeeje*. Ce dispositif *junnjunaaru* est cependant plus courant sur les luth des Maures et des Mandingues que sur l'instrument des *wammaabe*.

Les parties du *hoddu* :

<i>Bakkol</i>	Bandouillère
<i>Bappalal</i>	Peau
<i>Hunuko hoddu</i>	Ouïe
<i>Jadde</i>	Chevalet
<i>Junnjunaaru</i>	Pièce métallique, résonateur.
<i>Kacereaji</i>	Ligatures des cordes
<i>Kernde dow</i>	<i>cf. Kireneewol mawngol</i>
<i>Kernde les</i>	<i>cf. Kireneewol tokosol</i>
<i>Kireneewol mawngol</i>	Troisième corde (bourdon)
<i>Kireneewol tokosol</i>	Quatrième corde (bourdon)
<i>Langal</i>	Manche
<i>Leebol</i>	Corde (terme générique), air de luth
<i>Liwol</i>	<i>cf. Yumma</i>
<i>Lollojeeje</i>	Petits anneaux de métal du résonateur
<i>Mbalka</i>	Caisse
<i>Pejde</i>	Chevilles qui tiennent la peau
<i>Sanyere</i>	<i>cf. Junnjunaaru</i>
<i>Tuggol</i>	Seconde corde (mélodique)
<i>Yumma</i>	Première corde (mélodique)

Dans l'article du *New Grove Dictionary of Musical Instruments* consacré au *hoddu* LUCY DURÁN note que l'instrument peut avoir de trois à cinq cordes et considère ces différences comme autant de variantes régionales : le *hoddu* aurait trois cordes au Burkina Faso et au Niger, quatre au Mali et cinq en Mauritanie et au Sénégal. Cette interprétation trouverait un début de confirmation avec l'observation de SIMHA AROM — un *hoddu* à trois cordes dans la région de Tera (Niger) — et les résultats de l'enquête de l'équipe des archives culturelles du Sénégal — un *hoddu* à cinq cordes dans le Nguénar. Pour notre part, les *kolli* (pl. de *hoddu*) que nous avons observés comportaient tous quatre cordes, que nous nous soyons trouvé au Sénégal ou en Mauritanie, et nous étant toujours adressé à des natifs du lieu. Ces différences ne peuvent donc pas simplement traduire des variations locales. En ce qui concerne le *hoddu* à cinq cordes, SIRÉ NDONGO affirme qu'il est le fait de « jeunes guitaristes » où « jeune » signifie « moderne, actuel » et précise que cette pratique est condamnée par les anciens. C'est également notre avis ; le *hoddu* que nous avons photographié dans la région parisienne comporte quatre cordes mais une observation détaillée du cordier révèle la présence d'une cinquième encoche. En fait, cinq cordes avaient été montées mais sachant que nous voulions voir un instrument traditionnel, le joueur a démonté la cinquième avant notre arrivée et c'est avec un luth à quatre cordes qu'il joua tout au long de la soirée, nullement gêné par l'absence de cette cinquième corde. SIRÉ NDONGO nous apprend également qu'au *Bunndu*, la formation des joueurs de luth doit, pour respecter les exigences de la tradition, être faite avec un luth à trois cordes et que seul le musicien accompli peut prétendre au luth à quatre cordes (*op. cit.* p. 121). Dans le cadre du *Fuuta Tooro* et du *Bunndu* tout au moins, la configuration du luth révèle donc bien plus la position du joueur de luth face à la tradition qu'une quelconque origine locale : trois cordes pour un « apprenti », quatre pour un musicien accompli et cinq pour un faiseur, hors de la tradition.

Pour ce qui est des matériaux utilisés, SIRÉ NDONGO confirme que la peau est bien celle d'un bovin, du moins nous dit-il qu'au moment de confectionner un luth, le *labbo* s'en va quêter un bœuf auprès du Peul (*id.* p. 120) mais il indique également que le luth serait symboliquement lié au chasseur, ce qui pourrait expliquer

qu'un *hoddu* ait pu être observé avec une peau d'antilope. Il n'en demeure pas moins que cette association avec le monde de la chasse paraît quelque peu contradictoire avec la surmotivation, par ailleurs observable, qui inscrit cet instrument dans le triangle *pullo-labbo-bammbaado*. En revanche, dans les cultures voisines, en particulier à l'Est du *Fuuta Tooro* il existe des luth — à trois, deux, voire à une cordes — qui sont étroitement liés aux chasseurs et qui interviennent dans des cultes de possession. Or le *jassere*, que SIRÉ MAMADOU NDONGO considère comme l'instrument mythique étroitement lié aux activités de chasse qui serait à l'origine du *hoddu*, figure dans le *New Grove*, au rang des instruments attestés dans la partie orientale du Sénégal (cf. article *jassarè*). Il se pourrait donc que cet auteur ait involontairement fait la synthèse d'informations recueillies au confluent de deux cultures et relevant de deux traditions différentes... Pour notre part, aucun *bammbaado* ne nous a jamais parlé d'un quelconque lien entre le *hoddu* et la chasse, le fait nous paraît en contradiction avec le mythe peul de l'origine du *luth* et il cadre d'ailleurs mal avec une autre réalité culturelle peule qui est celle de considérer les chasseurs *raddoobe* et *waanyoobe* comme des *sebbe*, des non-Peuls.

Quant aux cordes elles auraient été prélevées sur la vache avant de l'être sur le cheval. Sans forcer l'interprétation de SIRÉ MAMADOU NDONGO, il est donné à penser que l'époque où les cordes étaient de vache correspondait à un répertoire plus orienté vers les poèmes pastoraux alors que l'émergence des cordes de cheval voyait l'avènement d'un répertoire épique (p. 119). Telles sont les points sur lesquels nos informations diffèrent légèrement de celles recueillies par SIRÉ MAMADOU NDONGO.

LE RÉPERTOIRE

Le répertoire est constitué d'airs musicaux auxquels sont associés des récits. L'association d'un air et d'un récit est appelée *leebol*, une corde. Chaque « corde » a son propriétaire, c'est-à-dire qu'elle est dédiée à un personnage, à une catégorie sociale. Le propriétaire de l'air et l'auditoire doivent être en adéquation pour que le *bammbaado* puisse jouer — il n'échappe à personne que de jouer un air dédié

aux guerriers *deenijanke* devant un public de *toorobbe* est un pur nonsens. Voici brièvement décrites les principales « cordes » du *bammaado*.

Une partie du répertoire vante les qualités guerrières des héros Peuls. C'est en particulier le cas de l'air dit *Huli-hoota*, *suusi-jogo-goonga*, « celui-qui-a-peur-rentre-chez-lui, celui-qui-ose-détient-la-vérité ». Cet air n'est pas dédié à un héros particulier mais constitue un appel à la bravoure pour tout guerrier.

Si tu entends *huli hoota*, c'est qu'il est question d'une époque où il y avait des guerres. Lorsqu'ils allaient jusqu'à proximité d'un village, on leur disait d'y dormir, dans le village qu'ils désiraient attaquer. Ils y passaient la nuit jusqu'à ce que la nuit soit avancée, alors les *wammaabe* sortaient leurs luths, il jouaient ils disaient : « voilà “celui-qui-a-peur-rentre-chez-lui, celui-qui-ose-détient-la-vérité” tu penses à ce matin où tu vas livrer combat, tu penses au combat que tu vas livrer ce matin, tu penses à ton foyer, oui tu penses à ce foyer où tu fais ce que bon te semble dès le réveil. Si tu as le courage, le soleil se lèvera avec toi, si tu as peur, tu t'en iras dès l'aurore. » Voilà *huli-hoota*, voilà ce que c'était (entretien avec Tchôbéri Ba).

Certains de ces airs sont dédiés à un guerrier particulièrement valeureux, à un personnage historique important. On trouve, dans ce registre des airs dédiés à des *sebbe* ; c'est le cas de Yéro Mâma qui est dédié à un *ceddo* nommé Garba :

Pour ce qui est de Yéro Mâma, si tu entends Yéro Mâma c'est de Garba qu'il s'agit, on dit Yero Mâma et Kodda Mâma et Boussel Lollonguédjé, quant à Yéro Mâma c'est un preux tel qu'on en trouve plus aujourd'hui ; à cette époque Yéro Mâma c'était un preux ; pour ce qui est d'aujourd'hui, il n'y a plus de preux, aujourd'hui n'importe quel collecteur d'impôt zélé est considéré comme un héros, à part cela il n'y a pas de preux. Mais Yéro Mâma il appartient aux héros du temps passé. Sache que moi, joueur de luth qui te parle de Garba, je m'appelle Tchôbéri ²³ (entretien avec Tchôbéri Ba).

D'autres sont dédiés à des Peuls, comme l'air de *Sama* qui appartient à Samba Guélâdjo Djêgui, l'air de *Ndonndo* qui appartient à Sâda Dikel Sâda. D'autres encore sont dédiés à des *toorobbe*, comme l'air de *Taara* qui appartient à *Seeku Umar Kodda Aadama Ayse*, c'est-à-dire à El Hajj Omar Tall. La mémoire s'arrête parfois au cheval pour évoquer la bravoure du guerrier, comme dans le *njaru* qui

appartient au cheval de Samba Dôndé, un pur sang qui répondait au doux nom d'Oumarôwel et qui par extension a fini par être l'air des chevaux.

Le *njaru* c'est Oumarôwel Sawa Dônde qui le possède.

Le cheval a dit : « c'est moi qui possède le *njaru* »

La vache a dit : « c'est moi qui possède le *njaru* »

La femme a dit : « non, c'est moi qui possède le *njaru* »

Le cheval lui dit : « vache, comment as-tu eu le *njaru* ? »

Elle répondit : « j'ai obtenu le *njaru*, ???, j'ai nourri mon enfant, j'ai nourri mon autre enfant. »

Il dit : « c'est vrai, toi tu as obtenu le *njaru*. »

La vache dit : « toi cheval, comment as-tu obtenu le *njaru* ? »

Il dit : « je le sais, c'est en allant là où le haut est brûlant, là où le bas est brûlant, là où le ciel ne s'élève plus, là où la mère du guerrier met en garde le tout puissant, là où la mère du couard fait ses réserves. Je protège ma tête, je protège celle de l'autre, je disperse les vaches, je les emporte à la maison. »

C'est alors que la femme dit : « c'est moi qui possède le *njaru* ? »

Le cheval lui dit : « comment as-tu obtenu le *njaru* ? »

Elle dit : « je le sais, lorsque je suis en colère je tiens tête à mon époux, la vache est vendue, le cheval est vendu [mais] moi je me venge et m'enferme dans ma case. »

Ces trois se disputent le *njaru* mais le *njaru*, je sais qu'il appartient à Oumarôwel, le *njaru* est un air pour les chevaux.

(entretien avec Tchôbéri Ba)

Il est également des airs qui s'adressent à une catégorie sociale particulière, et à ce titre le *fantan* occupait une place de choix : il est désormais tombé en désuétude au point que même les spécialistes divergent sur son contenu. Tchôbéri Ba, *bammbaado* de Hamarâbé, qui probablement faisait erreur sur ce point, disait que cet air était dédié à zmadou Sam Pôlel. Pour Alassân Mamadou Ba, *bammbaado* de Ôgo « Le *fantan*, c'est l'air des bergers, c'est cela qu'on leur joue, lorsqu'ils sont sollicités par les *wammbaabe* ou lorsque des coups de fusils approchent, c'est toujours le *fantan* qu'on leur joue. » (Archives culturelles du Sénégal, bobine XIX, page 5). Les deux versions éditées par SIRÉ MAMADOU NDONGO présentent des variations importantes mais tournent autour de l'apparition de l'élevage et de la segmentation de la famille peule originelle qui

débouche sur la formation de deux catégories de *nyeenybe*, les *lawbe* et les *wammbaabe*. Cependant, l'une des versions accorde une place importante à l'évocation de la beauté des vaches (cf. annexes) Et l'éditeur de ces textes les présente comme l'air de Ilo, c'est-à-dire comme un récit s'apparentant à un mythe d'origine. Selon TÈNE YOUSOUF GUEYE, enfin, l'intérêt du *fantan* réside dans des passages poétiques qui jouent le rôle d'intermède aux récitations généalogiques : « [ils] ont pour thème essentiel soit la description d'une belle jeune femme "noble aux traits purs et aux yeux blancs comme le lait", soit l'évocation de la beauté d'une génisse aux "attaches nerveuse et fines" et aux pattes souples comme les "lianes de grévia" [...] nous sommes loin ici des accents guerriers du *njaru* ou d'autres chansons plus apparentées aux chansons de geste qu'à l'expression de la noble et sobre simplicité de la vie pastorale [...] le *fantan* des pasteurs, c'est la joie de vivre, l'amour du beau et le goût des plaisirs. » (N. D., pp. 60-61). Il paraît difficile, dans ces conditions, de définir précisément le terme, comme le souhaitait CHRISTIANE SEYDOU dans le compte-rendu qu'elle fit de l'ouvrage de SIRÉ NDONGO. Dans le contexte fortement stratifié de la société *haalpulaar* il est probable que le *fantan* joue le même rôle pour les *fulbe* que le *pekaan* pour les pêcheurs *subalbe* ou le *dillere* pour les tisserands *maabube* ; un air auquel l'ensemble du groupe s'identifie, un air emblématique faisant la synthèse des éléments constitutifs de l'identité peule. Il faut toutefois noter une différence de taille entre le *fantan* et les deux autres genres musicaux dont nous venons de parler : le *dillere*, air des *maabube*, est chanté par les tisserands eux-mêmes, le *pekaan*, air des *subalbe*, est chanté par les membre d'un clan *cubballo*, Gueye ou éventuellement Mbodj lorsqu'aucun Gueye n'est disponible — en tout état de cause par un *cubballo* — alors que pour le *fantan*, musiquant et musiqué appartiennent à des catégories sociales distinctes. À la question de savoir ce qu'est exactement le *fantan* nous ne pouvons répondre avec précision mais nous pouvons toutefois affirmer que ce récit est étroitement associé à un air musical, et risquer l'hypothèse que c'est très probablement l'air qui prime sur le texte dans l'identification du genre.

Nous en voulons pour preuve le fait que le récit des trois frères et de leur spécialisation professionnelle, dont nous avons analysé 9

versions ne nous a jamais été présenté sous le nom de *fantañ* — les versions que nous avons recueillies l'ont toujours été sans musique. Les poèmes dédiés au bétail que nous présentèrent les éleveurs *cuutiŋkoobe* ne répondaient pas non plus au nom de *fantañ*.

A contrario :

l'inventaire des airs que nous a dressé Tchôbéri Ba comportait effectivement un *fantañ* : Tchôbéri prit son luth et enchaîna les divers airs connus de lui, en donnant une description sommaire des récits qui leur étaient associés, les airs étaient entrecoupés de passages de transition. Après avoir esquissé *mezzo-forte* un des élément de ce qui se révéla ultérieurement être constitutif du thème, Tchôbéri déclara : *do noon wi'etee ko fantañ...* là, ça s'appelle *fantañ*... Le *fantañ* commençait très exactement au moment où il s'était mis à jouer les cellules *a* et *b* de la formule suivante ²⁴ :



Engagé dans la présentation de cette pièce, il effectua de nombreuses variations, enchaînant en boucle des improvisations autour des cellules *a* et *b*, puis *b* et *c* et enfin *b* et *c'*, la finale de *c* pouvant devenir la finale de *a*, la finale de *c'* appelant l'initiale de *a* ou de *c*. Les cycles ainsi engendrés prenaient tous « appui » sur le MI et se développaient autour d'une tierce (mineure) MI – SOL. Il nous faut insister sur le fait que c'est la « descente » constitutive de la cellule *b* qui a coïncidé avec l'annonce qui nous a été faite du *fantañ* et qui constitue l'élément central du thème.

Ayant consulté, aux archives culturelles du Sénégal, le résultat d'une enquête effectuée au *Fuuta Tooro*, en 1975, nous avons pris connaissance de l'enregistrement du *bammbaado* Alassane Mamadou Ba, qui accorda un long entretien aux enquêteurs lors de leur passage à Ôgo [DA 28b]. Cet enregistrement comporte un air en de nombreux points comparable à celui de Tchôbéri :

♩ = ca. 132



Invité à jouer l'air de son choix, il annonça : *fantañ*, et improvisa autour des cellules *a* et *b*, puis *b* et *c* ci-dessus transcrites. L'instrument n'était pas accordé de la même façon que celui de Tchôbéri ; c'est ici le SOL qui joua le rôle de note d'appui, rendant possible le développement des cycles organisés autour d'une tierce (majeure) SOL – SI — l'échelle non tempérée rend toutefois la distinction entre tierces mineure et majeure sujette à discussion. On retrouve la « descente » constitutive de la cellule *b*, l'identité des intervalles qui la caractérisent (2 – – 1) ainsi que l'organisation en boucle de l'ensemble.

Que ce propos soit tenu pour ce qu'il est : le simple constat que deux *wammbaabe*, par ailleurs en désaccord sur le texte du *fantañ*, ont tous deux joués à une bonne décennie d'intervalle des airs qui se ressemblent fortement ; la cellule *b* n'est peut-être pas considérée, par les *wammbaabe* comme suffisante à définir le *fantañ* mais elle permet à tout auditeur d'identifier cet air emblématique des Peuls. C'est très probablement pour cette raison qu'elle a servi d'indicatif sonore à l'émission en langue peule de la radio mauritanienne. Alassane Mamadou Ba, n'éprouva pas même le besoin de parler en jouant — ce pouvait donc être du *fantañ* même en l'absence de texte²⁵ — et ce n'est qu'une fois le luth posé qu'il fit un bref commentaire, non sur le texte qui était associé à cet air mais limité à en cerner le destinataire. Notre sentiment est que les enregistrements résultant des enquêtes de SIRÉ MAMADOU NDONGO doivent comporter des airs de luth semblables à ceux ci-dessus transcrits.

Des généalogies, des poèmes à la gloire de la beauté des femmes, d'autres vantant la grâce des vaches, le récit de Ilo Yaladi ou celui de *labbo Dikko*, *pullo Samba*, *bammbaado Demba* peuvent probablement porter le nom de *fantañ* dès lors qu'il sont adressés à un *pullo*, par un *bammbaado* qui sur son luth improvise sur sur le bon thème musical. Il fut peut-être un temps où le texte du *fantañ* était

plus strictement défini mais il ne faut pas forcément en conclure que l'importance relative de la musique résulte de l'oubli progressif du texte : la caractéristique du répertoire du *bammbaado* est précisément de consister en un ensemble de « cordes », c'est-à-dire de thèmes musicaux, qui portent chacun leur nom et qui appartiennent à leur destinataire. Le *bammbaado*, qui n'en est que le dépositaire, les utilise comme support à un discours parlé. On conclura sur ce point que SIRÉ MAMADOU NDONGO n'aurait pas pu plus mal choisir le titre de son ouvrage ; l'auteur n'y évoque ni les conditions de l'énonciation ni la partie musicale, alors que ce sont précisément ces deux éléments qui, probablement, définissent le genre.

Le *bammbaado* a également un air à destination des *lawbe* qui s'intitule *sawta*, du nom de l'herminette du boisselier et un air propre aux *wammbaabe* qui s'intitule *dimbu daande* « secoue le cou », dont le titre évoque très probablement l'état d'excitation qu'il provoque chez les auditeurs. « Il y a parmi les *wammbaabe* des gens qui se connaissent eux-même, ce sont les gens qui se connaissent eux-même qui ont fait sortir ce chant, c'est le chant de celui qui peut faire la généalogie des *wammbaabe*. Lorsque les quatre grands-parents sont des *wammbaabe*, que les arrière-grands-parents sont des *wammbaabe* on est comme *geluwar*. »

Voilà les quelques mots par lesquels Tchôbéri Bah caractérisait cet air destiné à ses pairs dont il relevait au passage l'idéal endogamique. *Geluwar* est en effet le terme par lequel on désigne un individu noble dont les ascendants paternels et maternels, jusqu'à la quatrième génération, portent le même patronyme : les *wammbaabe* étant tous porteurs du patronyme Ba, une endogamie pratiquée au sein de cette catégorie sociale produit un résultat analogue à un *geluwar*, à la différence qu'il s'agit d'artisans *nyeenybe* et non de nobles. Cette notion a, au *Fuuta Tooro* la même connotation que chez les Peuls Latyé et *Haboobe* du *Jolof*, c'est « un symbole de pureté de la race, un titre honorifique qui ne confère aucun droit *per se* » comme l'a écrit MARGUERITE DUPIRE (1971, p. 373). Le mot, d'origine mandingue, a semble-t-il été transmis aux Peuls par l'intermédiaire des *Sereer* (bilinéaires) chez qui il désigne l'unique matrilignage royal. Chez les Peuls et les *haalpulaar'en* la notion a perdu son caractère utérin pour prendre un tour franchement

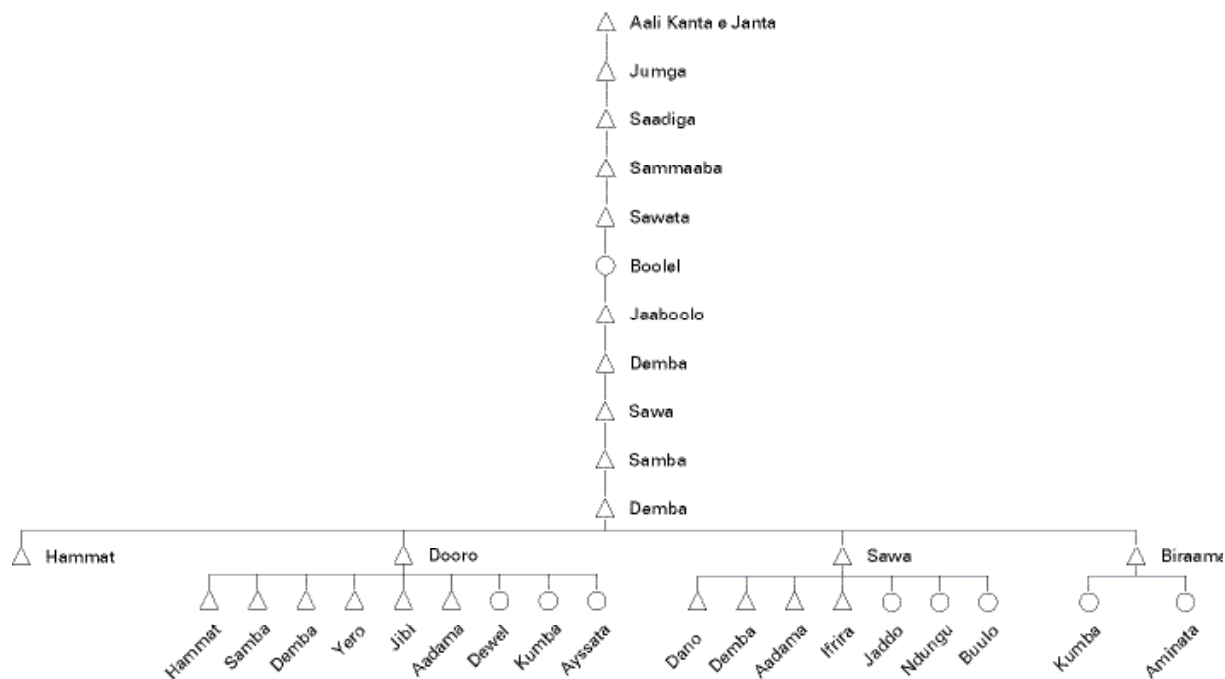
agnatique : au *Jolof*, c'est au sein des patrilignages *lawakoobe* — ayant droit au pouvoir — que la notion est le plus répandue et la même remarque vaut *mutatis mutandis* chez les *Haalpulaar'en* du *Fuuta Tooro*.

À ces airs qui constituent le fondement du répertoire du *wammbaabe*, viennent s'ajouter des airs destinés à l'ensemble des artisans castés *nyeenybe* ; c'est notamment le cas de *Dommba* et de *Seyna Muusa*. Enfin, la « corde » qui appartient aux esclaves et descendants d'esclaves *maccube* s'intitule *Maakari*. Notre informateur affirmait toutefois que ces airs étaient des créations récentes. L'essentiel du répertoire se répartit donc en trois catégories. Des airs qui appartiennent aux Peuls et à leurs guerriers *sebbe* qui constituent probablement la plus grande partie du répertoire mais pas la plus ancienne ; des airs qui appartiennent aux Peuls bergers, d'autres qui sont destinés aux *lawbe* et d'autres, enfin, qui sont propres aux *wammbaabe* forment un ensemble qui traduit les rapports privilégiés qu'entretiennent ces trois catégories sociales et font directement référence à leur mythe de création ; enfin, des airs plus récents, qui traduisent l'évolution de cette société — prise de pouvoir par les *toorobbe*, guerre sainte d'El Hajj Umar, émancipation des descendants d'esclaves.

REPÈRES GÉNÉALOGIQUES

Si le mythe d'origine attribue une origine commune aux *fulbe*, aux *wammbaabe* et aux *lawbe*, les généalogies sont en accord partiel avec le mythe : l'ancêtre des *wammbaabe* — un certain *zli Kanta* — et l'ancêtre des *lawbe worworbe* — un certain *Doûlo Boubou Djâdjé* — sont présentés comme étant des Peuls. Ils ne sont cependant pas frères puisque, contrairement à *Doûlo Boubou*, *zli Kanta* ne descend pas de *Djâdjé Sâdiga Sangré Bodéwal Mâkama*.

D'un point de vue matrimonial, les renseignements obtenus auprès des généalogistes *maabuube* et *awlube* viennent corroborer le discours que tiennent les *lawbe* et les *wammbaabe* : ces deux groupes partagent avec les Peuls un goût pour le mariage endogamique.



TOUS LES WAMBAABE « SORTENT » DE LÀ

Been ko lawbe, been noon kam haa jooni ndesataa e sakke, ndesataa e baylo, ndesataa e maabo.

Eux, ce sont des *lawbe*, jusqu'à maintenant ils ne prennent pas femme chez les cordonniers, ils ne prennent pas femme chez les forgerons, ils ne prennent pas femme chez les tisserands. (Dombourou Sôk, 15/06/88).

Selon ce griot, le souvenir de la parenté de sang et de lait serait tel que les Peuls n'hésiteraient pas à prendre femme chez les *lawbe* et les *wammbaabe*. Ces mariages qui se feraient à l'initiative des Peuls, sans compensation matrimoniale et sans mariage en retour, affirment autant la communauté d'origine que la supériorité du Peul.

...ndesata tan ko pullo, pullo resata dum so o yidi kono noon kam buri dum ; ko jabdo kam, kam buri. So tawi pullo danyi sago mum labbo, bamata dum ; kono so bami dum kanyum'en njiidi. Fulbe be noon nde njola fof bama be, no Kajoor nii, fulbe be kam mo be njidi heen fof be bamat dum. To Jolof to, so pullo jolaama bammbaado yoodi tan be bamat ; so labbo yoodi tan be bamat, kanyum noon hebataa e mabbe debbo sabu ndeen hebataa kaake mabbe.

... il se marie avec le Peul, le Peul prend femme chez eux, s'il le veut parce qu'il est supérieur ; c'est lui qui veut, il est supérieur. Si un Peul est

désireux d'une femme *labba* il se l'approprie ; mais s'il se l'approprie ils deviennent parents. Les Peuls ils s'approprient tout ce qu'il leur plaît, c'est comme au Kayor, les Peuls là-bas toute personne qui leur plaît ils la font leur. Au Djolof si le Peul a envie d'une jolie *bammaado* il la prend ; si une *labbo* est belle il la prend, mais l'autre n'obtient pas de femme de lui parce qu'il n'obtient aucun de leurs biens (Dombourou Sôk, 15/06/88).

L'absence de toute compensation matrimoniale et l'absence de retour de femme sont à l'évidence la marque de la supériorité du Peul mais l'intérêt de ces propos est de situer clairement les *lawbe* et les *wammaabe* dans le cercle où les Peuls peuvent envisager d'aller prendre femme — du seul fait d'une origine commune présumée et en dépit de leur appartenance aux artisans « castés » *nyeenybe*.

RAPPORTS ENTRE DEUX CATÉGORIES DE JOUEURS DE LUTH

Les *wammaabe* ne sont pas les seuls joueurs de luth qui destinent leurs airs aux *fulbe*. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les *maabube suudu Paate* s'adressent eux aussi aux Peuls en fournissant les mêmes prestations. Il n'existe cependant pas de pacte liant les Peuls aux *maabuube suudu Paate*, la relation est par conséquent moins étroite entre ces deux groupes qu'elle ne l'est entre les Peuls et les *wammaabe* : elle se résume à une prestation de service. L'absence de toute dimension mythique et symbolique dans la relation entre les Peuls et les *maabube* fait du joueur de luth *maabo* un inférieur du joueur de luth *bammaado*. Le *maabo* n'a, en principe, pas le droit d'exercer en présence du *bammaado* et lorsque le *bammaado* trouve un *maabo* en train de jouer, ce dernier doit lui reverser une partie de ses gains.

RAPPORTS ENTRE TROIS SOUS-CATÉGORIES DE BOISSELIERS

Il est des boisseliers qui n'entretiennent pas de liens aussi étroits avec les Peuls et dont l'idéal endogamique est nettement moins affirmé : ces sont les *lawbe laade*. Tailleurs de pirogues *laade*, façonneurs de pagaies *ganyri*, c'est auprès des pêcheurs *subalbe* qu'ils

se tournent et c'est le long du fleuve qu'on trouve leurs établissements. Bûcherons ayant à abattre de gros arbres — le *Khaya senegalensis* peut atteindre 35 mètres, son fût, sans branches jusqu'à plus de 10 mètres dépasse un mètre de diamètre (H. J. VON MAYDELL 1983, p. 284) — les *lawbe laade* sont également exposés aux stéréotypes décrits plus hauts, concernant les relations avec les *jinneeji*.

À la différence des *lawbe worworbe*, ils ne descendent pas de Doulo Mbôndi Djâdje mais de Hammé Yéro Poyân, pour certains, alors que d'autres descendent d'un dénommé Mâlaw ; ces ancêtres ne sont pas présentés comme des Peuls.

Les *lawbe laana* ne sont pas concernés par le mythe des trois frères dont le troupeau est décimé par la sécheresse. C'est l'épisode du déluge — *La Genèse*, chap. VI-IX dont on trouve l'écho dans la sourate XI dite *Houd*, versets 37-39 — qui leur sert de référence. Ces *lawbe* disent, en effet, descendre de Noé qu'il nomment *annabi Nuhu* (ar. $N\div\theta$) et dont ils disent avoir appris la construction d'embarcations.

Selon YAYA WANE le doyen des *lawbe laana* porte le titre de *kalmbaan*. À l'évidence le terme n'est pas Peul et rappelle plutôt un mot wolof, *xalmbaan* — les *haalpulaar'en* ne parviennent pas à prononcer le *x* wolof (continue), qu'il transforment toujours en *k* (occlusive) — qui curieusement désigne le groupe wolof des joueurs de luth *xalam*. Le *xalam* étant l'équivalent exact du *hoddu* peul : « Les *Khalmbane*, chanteurs qui s'accompagnent d'une sorte de guitare de forme particulière » écrivait YORO DIAO (1912, p. 121). Il se peut que ces *lawbe*, qui ne sont pas d'origine peule, soient issus du milieu wolof et qu'ils aient trouvé auprès des pêcheurs *subalbe* — eux aussi partiellement issus de la partie inférieure du fleuve — un milieu d'accueil favorable. Risquons une hypothèse : le titre de *Khalmbaan* pourrait à la fois marquer leur origine wolof et leur intégration en tant que *lawbe* dans le système « peul-bûcheron-joueur de luth ».

Il est enfin un troisième groupe de *lawbe* nommés *lawbe gumbala* qui, ayant abandonné tout travail du bois, se sont destinés à chanter la *gumbala* ; un air à la gloire des guerriers *sebbe*. Cette transformation est à notre avis relativement récente et doit se situer sous le règne

des *toorobbe* — les informateurs que nous avons rencontrés à Nguidilogne considéraient qu'un changement de patronyme était intervenu lors du mouvement d'Al Hajj Umar. Il est à notre avis tout à fait clair que sous le règne des *deenijanakoobe*, alors que les *sebbe* ne forment pas encore un groupe autonome et que l'expression *esclave du Satigi* a encore tout son sens, c'est aux *wammaabe* qu'il revenait de chanter les louanges des guerriers car au travers du guerrier c'est le souverain qui était en cause. Il faut attendre que les *sebbe* prennent leur autonomie — leur division à la suite des accusations portées par *Sileymaani Baal* contre le *Satigi Sule Njaay* en est la marque — pour qu'ils aient leurs propres laudateurs et qu'on assiste à l'apparition d'un prestataire nouveau, les *lawbe gumbala*.

NOTES

1. Code de comportement propre aux Peuls, manière d'être Peul. Ce code repose sur le respect de plusieurs valeurs parmi lesquelles on peut noter : l'intelligence des situations et des êtres *haggile*, la retenue *semteende*, la patience *munyal*.

2. La ceinture, la corde du pantalon, désigne l'ensemble des liens patrilatéraux.

3. Le lait désigne l'ensemble des liens matrilatéraux.

4. Les *lawbe lebe* taillent des mortiers, des pilons et des écuelles alors que les *lawbe laade* taillent des pirogues et des pagaies.

5. Myrrhe africaine également appelé Bdellium d'Afrique, *Commiphora africana*. Les femmes *lawbe* en emploient les graines pour confectionner des colliers odorants, sa résine entre dans la composition du *cuuray*, les feuilles et l'écorce sont utilisées entre autres pour soigner la stérilité masculine.

6. Prunier du Cayor, *Sclerocaria birrea*

7. De la grandeur d'une écuelle.

8. O *wappi*... qui est peut-être à rapprocher de la racine *waaf* labourer (ce qui se fait avec une houe qu'on tire à soi après l'avoir enfoncée dans le sol) HENRI

GADEN 1914 p. 210, comme me l'a suggéré Christiane Seydou.

9. La racine *sopp*- revêt deux sens principaux : pour un homme, abattre un arbre à la hache ; pour un oiseau, picorer, donner des coups de bec. *Coppoowel* le petit picoreur ou le petit bûcheron. On trouve également *coppoowel ledde* qui désigne un oiseau, sans doute un picidé si l'on s'en réfère à la description qu'en donne M. DEEM « oiseau rouge au long bec ; ne vit que dans les arbres ; chaque fois qu'on le voit, il pique les arbres de son bec, il pique tous les arbres qu'il rencontre. Sa tête fait comme une pincée [huppe nuchale] ; il se reproduit sur l'arbre » (ALFAA IBRAAHIIMA SOO, 1992 p. 422).

10. Vièle monocorde.

11. Luth naviforme à quatre cordes. Chez les *Jelgoobe* de la région de Tera (Niger) le *hoddu* compte trois cordes (SIMHA AROM, 1988, p. 14).

12. Probablement dérivé de la racine *wor*-, la lignée.

13. Il s'agit de la présentation du mythe d'origine des *wambaabe* et non de l'histoire particulière de Ali Kanta, qui était Peul et qui devint *bambaado* (voir *infra*).

14. Une proposition trompeuse.
15. *Litt.* Jusqu'à ce que ce soit comme la terre.
16. Archives culturelles du Sénégal, entretien réalisé le 22/11/75.
17. Aînés et cadets sont bien entendu des notions qui ont toujours cours au sein d'une famille ou même d'une communauté d'artisans.
18. *Njum*: « ne vit que de poisson et de grenouilles. Est dans l'eau mais pond en haut. Son nid est important, il est comme un poulailler. À chaque saison des pluies, on le voit à proximité de l'eau et près des mares. On l'appelle *njum* aux petites pattes. Ses pattes sont hautes, d'un noir foncé ; son bec est long, large, efficace. L'espèce noire est consommée » (*in* ALFAA IBRAAHIIMA SOO, 1992 p. 436).
19. Les *kontimpaaji* sont des chants d'encouragement avant tout destinés aux guerriers. L'emploi de ce terme montre que l'abattage est assimilé à un combat contre le *jinne* qui habite le lieu. Selon TÈNE YOUSOUF GUEYE, il s'agirait d'une autre appellation pour le chant de guerre *gumbala*, spécialité des *lawbe* du même nom. Ces chants sont encore appelés *Jimdi paya yiyam*, les chants qui conduisent au sang.
20. *Boolumbal*: « Il vit de chair, de poisson. Lorsqu'il est sur un arbre qui surplombe une mare, il aperçoit le poisson ; il nage dans l'eau même si le poisson est dans la vase ; lorsqu'il plonge, il ressort le silure de l'eau, retourne sur l'arbre et mange, Il pond sur l'arbre ; il fait un grand nid avec des branches et des herbes *semmbaan* (*Vetiveria nigriflora*) ou *siwko* (*Panicum anabaptistum*) ; il pond dans des touffes d'herbe. Il crie pour un rien (*in* ALFAA IBRAAHIIMA SOO, 1992 p. 430-1). Selon OUMAR BA il s'agirait de l'aigle pêcheur *Haliaëtus vocifer*.
21. Nous remercions M. Dupaigne de nous avoir donné accès à ces collections d'instruments et Mme Leclair de nous avoir si aimablement accueilli.

22. Voir en particulier la description du *hoddu* dans l'ouvrage de ALFAA IBRAAHIIMA SOO (1992).

23. Par cette dernière phrase, Tchobéri endosse la paternité de la formule concernant le collecteur d'impôt, il tient à ce que cela se sache. De fait, sa formule a fait *flores* ; nous l'avons entendu prononcer plusieurs fois par d'autres joueurs de luth qui en appréciaient le pessimisme critique.

24. Les transcriptions musicales ont été réalisées à partir de l'analyse de Mme Miriam Roving Olsen qui a effectué une transcription des enregistrements que nous lui avons fournis et qui a dégagé une formule de base commune à ce que nous avons intuitivement considéré comme deux versions d'un même air. Cette formule est composée de trois motifs *a*, *b*, et *c*, qui servent à l'improvisation et qui sont l'objet de nombreuses variations. Quelques aménagements de présentation ont été effectués avec l'aide de Mme Sabine Trebinjac, afin de mieux faire apparaître la similitude entre les deux airs pour les lecteurs (et l'auteur) non avertis. Ont en particulier été notés, à l'aide de croix (x), le jeu des bourdons (MI⁴) et le frappement de la caisse (FA²) ; une variante (*c'*) a été également introduite dans le premier air afin de mettre en évidence une seconde formule finale possible.

Que ce ces ethnomusicologues, ayant au prix de longues heures d'écoute permis de formaliser l'intuition d'un simple curieux, trouvent ici l'expression de ma reconnaissance.

25. Cette question mérite d'être rapprochée des propos de CHRISTIANE SEYDOU concernant le « *hoddu* qui parle » : [en présence du chef, le *maabo*] préfère simplement jouer sur son *hoddu* l'air de l'histoire, qui est d'ailleurs si parlant aux auditeurs « initiés » que chacun peut aisément en suivre toutes les péripéties à travers la seule trace musicale » (CHRISTIANE SEYDOU 1972, pp. 33-4).

Annexes

Nous reproduisons ici quatre autres versions du mythe d'origine des *lawbe* et des *wammaabe*. Les notes qui accompagnent ces textes sont celles de leurs éditeurs respectifs.

6. Version de DJIBRIL LY (1938), pp. 318-320.

Les Peuls, les Laobé et les Wambabé.

Il est raconté, mais Allah sait seul distinguer la vérité du mensonge.

Dans le temps où l'état social n'existait pas et où les métiers n'étaient pas connus, vivaient dans le pays du Fouta trois frères : l'aîné Amady, le cadet Samba et le plus jeune Demba. Une grande famine s'étendit sur le pays et les plus riches même en souffraient ; les trois frères encore en bas âge, ramassaient du bois qu'ils échangeaient contre des poignées de mil, leur seule nourriture.

Un jour, dans la brousse, tandis qu'Amady et Demba cherchaient du bois ensemble, Samba resté seul rencontra un kougou¹ auquel il fit part de sa triste situation et de celle de ses frères. Le kougou eut pitié de lui et lui remit une corde et un morceau de bois lui conseillant de revenir à la tombée de la nuit, d'allumer un grand feu, d'y jeter un morceau de bois, il verrait alors sortir une vache du fleuve, elle s'approcherait de lui, il devrait l'attacher avec la corde et aurait soin de se coucher auprès d'elle toute la nuit ; en suivant ces conseils il aurait ainsi de quoi nourrir ses frères et subvenir à leurs besoins.

A la tombée de la nuit, Samba suit les conseils du kougou, allume le feu, voit sortir la vache qu'il attache et reste à côté d'elle. Toute la nuit la vache mugissait et à chaque mugissement d'autres vaches sortaient de fleuve en grand nombre et se groupaient autour de la vache de Samba. Chacune avait un veau ou une génisse ; au lever du jour Samba possédait ainsi un grand troupeau. Ses frères, inquiets sur le sort de Samba, le trouvèrent occupé à construire une petite case en paille au milieu d'un beau troupeau de vaches laitières, ils s'installèrent avec lui et furent heureux ; mais il leur manquait des calabasses pour recueillir le bon lait ; heureusement, l'aîné, Amady, eut l'idée d'aller au village voisin chercher une hache avec laquelle il façonna dans le bois des calabasses pour les besoins de leur ménage.

Les femmes du village voisin venaient souvent voir les trois frères pour

obtenir un peu de lait et quelques fois de la viande de leur troupeau ; trois d'entre elles s'unirent avec eux et ils en eurent une nombreuse descendance. Demba, le plus jeune, avait une très belle voix et chaque fois qu'il chantait, le campement se groupait autour de lui pour l'écouter.

A la mort des trois frères, les enfants prirent chacun le métier de leur père.

Les enfants d'Amady continuèrent à travailler le bois, à façonner calebasses, pilons et mortiers, ce furent les Laobé (bûcherons) au singulier Labbeo (sic).

Les enfants de Samba se livrèrent à l'élevage du bétail et à la garde des troupeaux. Ce furent les Peuls ou Foulbé (au singulier Pouлло).

Les enfants de Bamba (sic) continuèrent à charmer les habitants du campement, par leur chant, ce furent les Wambâbé (au singulier Bambâdo).

Depuis ce temps-là, Peuls Wambâbé et Laobé sont toujours voisins.

1. Les koumènes sont les habitants des mers et des fleuves, ils possèdent des troupeaux de boeufs qu'ils mènent paître dans les endroits désertiques. Les sciences naturelles n'ont pas de secret pour eux, néanmoins ils craignent beaucoup les humains ; les koumènes ont la forme humaine, de petite taille, le visage au teint clair, ils possèdent de longues chevelures leur tombant jusqu'aux jarrets. Ils parlent

la langue des hommes qui habitent sur le rivage voisin de leur demeure nautique. Il y a également une autre race de koumènes appelés Mounou, de plus haute taille, ils n'ont pas de troupeaux, les eaux n'ont pas de secret pour eux, très souvent des pêcheurs à la recherche de leur pirogue ont obtenu de précieux renseignements d'eux et ont depuis une grande science.

7. Version de BÉATRICE APPIA-DABIT (1941), pp. 19-21.

Il y avait trois frères de lait : Labbo Diko, Pouлло Samba, Bembado (sic) Demba Gaoulo. Le mot *gaoulo* veut dire griot ; *bembado* veut dire : qui a porté sur son dos (sic). Ils étaient partis à la pêche. Tous arrivent au même endroit. Gaoulo, le premier, se fatigue et rentre au village vers le soir. Pouлло le suit et, quelques heures après, il ne reste que le labo à la pêche qui reste là jusqu'à l'aube pour avoir bonne pêche.

Dieu lui envoya une vache à l'aube, suivie de son veau. Elle arriva de l'horizon avec le premier rayon de soleil. Entre ses cornes se trouvait le *birdougal* en bois de *baddi* et, dans cette écuelle, le corps d'une guitare et la *sâôûta*, herminette du labo.

La vache parla et dit à Labbo Diko : « Dieu m'envoie à toi. Je peux faire vivre mon enfant en même temps que l'enfant d'un autre. »

Le labo répond : « J'étais en quête de quelque chose qui m'aide à vivre dans la voie de Dieu » (car on dit qu'auparavant les Foulas étaient anthropophages et que l'apparition du bœuf leur assura une nourriture pure).

La vache indiqua au labo de prendre le *birdougal* qu'elle portait entre ses cornes. Elle lui révéla son nom : Dially Yéra, et celui de son veau : Solé. Le petit veau était une génisse.

La vache est sortie de l'horizon à l'apparition de la lumière. Et le labo est reparti vers le village, suivi de la vache et de son veau.

Le plus jeune des frères (c'est à dire Pouлло) le reçoit à la porte et le débarasse du *birdougal*.

Le labo parle à ses frères et dit : « Dieu vous a envoyé cette *naggué* (vache) pour vous aider à vivre dans la voie droite. » Bembado Gaoulo s'empare du corps de la guitare, Labbo Diko prend l'herminette et Mâma Kissoma Pouлло Pérédio reste avec son écuelle. (Pouлло Pérédio est donc membre de la famille Férobbé). Mâma Kissomma allait tous les matins traire la vache et portait le lait à ses frères. Labbo Diko buvait le premier, ensuite Gaoulo Bembado, puis le Pouлло en dernier.

Ils se demandèrent : « Qui va surveiller notre vache ? » Gaoulo s'offrit le premier et il se dirigea vers le pâturage. Mais la vache le laissa dans la brousse et revint car, au lieu de s'occuper d'elle, Gaoulo jouait de la guitare. Le lendemain, c'est Diko qui partit, mais arrivé au pâturage, Labbo Diko prend son herminette et abat un arbre pour préparer une seconde écuelle identique au *birdougal*. La vache alors revint au village.

Le jour suivant, c'est le jour de Pouлло d'aller en pâture. Il ne quitte pas sa vache et ils reviennent ensemble le soir.

Le conseil des frères décide de laisser la surveillance de la vache à Pouлло Samba. Ils lui disent de vivre avec sa vache et son veau, et que quand il y aura un grand troupeau, ils le partagerons entre eux.

Alors, Pouлло vécut avec la vache dont la descendance se multiplia. Le premier taureau qui vint s'ajouter aux deux bêtes est un taureau qui est sorti de l'eau. Koddi était son nom, ce qui veut dire « étranger au troupeau » (kodo, kodini, étranger).

Un samedi, les frères se réunirent pour se répartir le troupeau. Pouлло dit : « Aujourd'hui, c'est trop tard, attendons demain. » Et, dans la nuit, il s'enfuit avec les bêtes pour mettre en lieu sûr. Il parque les génisses et les veaux et revint avec les vieilles vaches. Les deux frères se réveillent le lendemain et viennent observer le troupeau. Ils observent, observent et se rendent enfin compte du tour joué par le pouлло. Le labo dit : « Laissons cela, il est le benjamin de notre mère. J'irai, moi labo, de notables en notables pour travailler le bois et tenter de vivre. »

Le bembado dit : « Je puis y consentir, mais nos descendants, est-il possible que ceux-là ne reçoivent rien ? »

Ce à quoi Pouлло répondit : « Labo, si un de tes enfants vient trouver un des miens avec un birdougal, un escabeau et une jarre de sa fabrication, et que mon descendant ne lui offre rien, je demande à Dieu qu'il anéantisse son troupeau. En outre, tes enfants recevront du lait et du beurre. Maintenant, en ce qui concerne le Bembado plus gourmand : si tes descendants viennent visiter les miens, ils leur offriront un taureau. »

A la mort de Labbo Diko et de Bembado Gaoulo, les descendants vinrent dire aux Foulas : « Vous vivez avec les troupeaux de notre père. » Les enfants de Pouлло répondirent : « Nous avons hérité ces boeufs de notre père seul. » Alors, les enfants du labo s'emparèrent du lait qu'ils trouvèrent et les enfants du pouлло s'enfuirent. Ceci persiste jusqu'à nos jours et les descendants du Gaoulo réclament toujours leur taureau.

8. Première version de SIRÉ MAMADOU NDONGO (1986) pp. 15-41

- Ainsi donc
Silèye tu es venu me demander
A moi Silèye Dia, l'origine du Fantang
Ce qu'est le Fantang ;
5. Fantang a nom Diégué
Toutes les appellations se valent
Cet air s'intitule Diégué-Samba-qui-n'a-ni-mangé-ni-bu¹
Il est le compagnon des bergers parmi les troupeaux.
Sur quoi s'appuie cet air ?
10. Il s'appuie selon les renseignements recueillis
Sur Ilo Yaladi Diâdié Sâdiga Sangre Bodewal Mâkama
Il semble par ailleurs que toute la *poulâgou*² émane de Ilo.
Mais l'on s'est accordé à dire :
« Le boisselier est l'ainé, Samba le Peul, Demba le guitariste
15. Le reste n'est qu'ornement³. »
Quant à moi Silèye Samba Thiakouma, du village d'Aéré-Lao
Puisque tu t'es adressé à moi
Il convient
Que je t'en dise ce que je sais
20. Le reste n'étant que généalogie⁴ !
L'on ne peut guère
Prétendre détenir toute la vérité
On peut cependant parler de ce que l'on sait
Ou des informations que l'on a reçues
25. Chacun a entendu raconter l'histoire de Ilo Yaladi Diâdié⁵
Ilo Yaladi Diâdié Sâdiga Sangre
Fut conçu à Yélo-Yélo⁶
On l'enfanta à Dagni-Dagni⁷
Il naquit à l'ombre du grand jujubier — séjour d'été de Diâdié
30. De sa naissance jusqu'à sa mort⁸
Il fut honoré des griots-guitaristes⁹, des mâbo-soûdou-Pâté et des bois-
[seliers.
- Ce fut durant sa vie qu'apparurent les bovins, les ovins et les caprins.
Dans un endroit appelé Môfti
Môfti se trouve en république du Mali
35. Ainsi les griots-guitaristes lui dirent :
« Ilo Yaladi Diâdié Sâdiga Sangre
C'est toi que l'on conçut à Yélo-Yélo
C'est toi qui es venu au monde à Dagni-Dagni
C'est toi qui as vu le jour à l'ombre du grand jujubier
— séjour d'été de Diâdié

40. Jusqu'à la mort, tu conserveras le respect des griots-guitaristes et des
 C'est alors qu'ils lui dirent : [mâbo-soûdou Pâté. »
 « Cet air s'intitule fanons des vaches
 Brides des chevaux pur sang
 Cet air a nom : Mère soulève-moi.
45. Père porte-moi sur tes épaules
 Ce qui était parti, ô, s'en est revenu
 D'ailleurs cela n'était allé nulle part »
 C'est alors qu'ils dirent :
 « C'est à cet air que les flancs exhortés se dressent,
50. Quand on les traîne, ils réclament le couteau. »
 Les vaches ont les naseaux humides
 les cornes sèches
 Elles n'ont pas de bracelets
 Ni de colliers d'ambre
55. Partout où elles passent de jour, de nuit, se crée un spectacle
 Elles sont noires la nuit, grises au point du jour,
 Tourterelles du Paradis, ô bienheureuses
 Ne posent que dans des endroits bénis !
 Elles supportent les bois garnissant les tombeaux¹⁰
60. Elles nourrissent l'espoir, elles sont agréables au bât.
 Lorsqu'un Peul déclare ne pas les aimer
 Ce n'est que tromperie
 [Car il est en train de les rechercher !]
 Tout ceci n'est qu'ornement¹¹.
65. Ilo Yaladi Diâdié Sâdiga Sangré Bodewal Mâkama
 Fut conçu à Yélo-Yélo
 Il vit le jour à Dagni-Dagni Il vint au monde à l'ombre du grand
 [jujubier — séjour d'été de Diâdié
 Il mourut tout en conservant l'attachement
 Des griots-guitaristes, des mâbo-soûdou-Pâté et des boisseliers
70. Il dit : « Le boisselier est l'aîné, Samba le Peul, Demba le guitariste,
 Le reste n'est qu'ajout¹². »
 Quant à moi Siley Dia, voilà ce que j'en sais :
 [...]
- Voilà ce que j'en sais.
270. Le Fantang est l'air en l'honneur de la communauté peule
 Puisqu'il évoque Ilo Yaladi Diâdié Sâdiga
 Ilo est un descendant de Mâkama Ouqbatou
 De Ouqbatou fils de Yâsiri descend Bodewal
 C'est Bodewal qui engendra Sangré, Mawndé, Bathiang et Touldé
275. Ces quatre hommes ont donné naissance aux quatre clans peuls

Voilà ce que j'en sais encore
 Ils ont donné naissance aux quatre patronymes peuls, étendus à toute
 [la communauté.
 Je ne dispose pas de renseignements suffisants sur l'origine du bovidé
 Je sais toutefois — s'agissant de l'ancêtre des vaches,
 280. Lorsqu'il est question de la poulâgou, qu'elle a nom Yégné
 Quant à son apparition, Dieu seul en sait plus que moi
 L'on s'est accordé à dire qu'elle est sortie de l'eau
 Et qu'elle était unique au moment de son apparition.
 Ce qu'on dit¹³, c'est que Hamadi le boisselier est l'aîné.
 285. Samba est devenu peul
 Demba griot-guitariste
 La vache¹⁴ était leur propriété commune
 C'est Samba cependant qui vécut avec elle
 C'est lui qui en assura la garde, lui qui était Peul.
 290. Le boisselier partit avec sa hache tailler les arbres
 Le griot-guitariste lorsqu'il alla aux pâturages
 Préleva de la queue¹⁵ une mèche de poils et fabriqua une vièle
 Il jouait de sa vièle et célébrait le grand-frère
 Les vaches avaient alors proliféré...
 295. Le grand-frère Samba, en l'occurrence lui faisait des cadeaux
 Aussi la guitare porte-t-elle le nom « d'instrument-avec-lequel-on-rend-
 [visite-à-Ilo »¹⁶
 Sache que *bambâdo* signifie « celui que l'on porte sur le dos »
 Ceci puisque Demba ne dépendait que de Samba...
 Hamadi se mit donc à abattre des arbres
 300. Il les travaillait, les transformait en écuelles à traire
 Muni de ces récipients, Hamadi rendait visite au petit frère (Samba)
 Au départ, le puîné lui remettait une bête à cornes
 Qui constituait son cadeau.
 Il en était ainsi des trois, il en était ainsi...
 305. A présent, la solidarité entre les trois groupes est grande
 Il est bon d'ailleurs que celle-ci soit préservée¹⁷
 Celui qui porte préjudice à l'autre est châtié¹⁸
 Cette alliance tissée entre les groupes ne disparaîtra qu'avec l'ethnie.

(Long intermède musical)

Des hommes ont disparu laissant l'évocation de leurs exploits
 310. Les griots-guitaristes sont là qui les célèbrent
 Cet air a nom Diégué-qui-n'a-ni-mangé-ni-bu
 Cet air tient compagnie aux bergers parmi les troupeaux
 Cet air évoque Koûmen-Ndiangâne

- Le grand Secret, le bienheureux, ô Koumen propriétaire des vaches
315. Fantang c'est l'air en l'honneur des bergers
 Il évoque Ilo Yaladi Diâdié Sâdiga
 Cet air a nom Diégué-Samba-qui-n'a-ni-bu-ni-mangé
 Il disperse les vaches, éparpille les gardiens des troupeaux
 Elles rendent service au Peul et n'épargnent point le démuné¹⁹
320. Elles²⁰ sont sources de plaisirs, mais difficiles à garder
 Sache que c'est le bovidé qui confère au Peul son statut.

1. Allusion à l'abstinence dans laquelle se trouve le berger en raison de ses longs et pénibles déplacements dans la brousse. Il supporte la faim, puisque c'est à la nuit tombée, c'est-à-dire à la rentrée du troupeau à l'étable qu'on lui présente son plat de la journée. Il supporte la soif, puisqu'il ne se sert que d'une petite gourde de faible capacité. De nos jours, il utilise un petit bidon en matière plastique dont la capacité n'atteint même pas un litre.

2. Poulâgou : manière d'être Peul. Spécificité peule. A *pulaagu* on oppose souvent *pulardi*, espace géographique occupé par les Peuls.

3. Allusion aux griots-guitaristes peu respectueux de leur art. Ceux-ci brodent sur toutes sortes de thèmes dans le Fantang.

4. Le Fantang abonde, en fait, en descriptions généalogiques sans réel intérêt. Ici le narrateur ne décline dans le récit, d'arbre généalogique de quelque groupement peul que ce soit. D'autres textes du Fantang n'exploitent souvent que cette veine.

5. Cela augure donc d'une multiplicité d'interprétations et de déclarations chez les uns et les autres.

6. Yélo-Yélo : lieu mythique formé par duplication de l'impératif du verbe « demander, solliciter ». Le verbe est

employé dans le sens initiatique de concevoir (un enfant).

7. Dans la même perspective « Dagni-Dagni » est formé par reduplication de « il a eu ».

8. Il semble (cf. informateur) que Diédié soit une déformation de Diâdié, ancêtre de Ilo (père de Yaladi). Du fait du nomadisme, Diâdié aurait pour séjour d'été cet endroit mythique ayant du reste conservé son nom. Le lieu serait situé aux environs de Mopti. C'est dans ces parages d'ailleurs que l'on recherchera effectivement la naissance de Ilo, les étapes de sa vie, son histoire.

9. Nous avons repris les termes classificatoires de YAYA WANE dans son ouvrage *Les Toucouleurs du Fouta-Toro* (Sénégal). Dans le texte, le griot-guitariste correspond au *bambaado* dont le Fantang constitue le fief.

10 Allusion aux cornes pointues des bovidés associées à l'image de la mort. La référence à l'époque des razzias et aux batailles sanglantes qui se déroulaient çà et là, permettront de comprendre les images de mort associées au bovidé. Cette référence permettra aussi de comprendre les autres images de mort se référant au cheval, animal épique par excellence !

11. Ornement littéraire.

12. On se reportera à la note 2, pour comprendre et apprécier cette remarque du griot-guitariste, notre narrateur.

13. Qui a été accrédité par les Peuls eux-mêmes.

14. Il s'agit de la vache mythique.

15. Du bovidé.

16. Nous avons eu recours à cette périphrase pour traduire le substantif *kodorgal*.

17. Il s'agit d'un griot-guitariste *bambaado*

donc fortement impliqué dans cette trilogie.

18. De manière surnaturelle.

19. C'est-à-dire celui qui est dépourvu de troupeau. Celui-ci est du reste considéré comme un élément marginal puisque c'est le bovidé qui « confère au Peul son statut ».

20. *Id est* les vaches.

9. Deuxième version publiée par SIRÉ MAMADOU NDONGO (1986), pp.

50. En ce moment-là
Trois frères de lait vivaient ensemble
Ils avaient noms Hamadi, Samba et Demba
Lorsque Hamadi partit garder le bétail
Il se rendit compte de la difficile tâche de berger
55. Il renonça au métier de pasteur
Demba lui dit :
« Puisque tu ne peux pas garder le troupeau, je m'en chargerai »
Demba partit avec le bétail
Mais ressentit la difficile tâche de berger
60. « Je ne peux plus (dit-il) garder le bétail »
Ce fut le tour de Samba, de partir un matin avec le troupeau
Il le surveilla. Il le surveilla,
Un mois durant
65. Hamadi lui dit alors :
« Samba, mon frère, que n'abandonnes-tu les vaches ? »
Il lui dit¹ « Laisse les vaches ! »
Samba lui rétorqua : « Pourquoi les abandonnerais-je ? »
Demba vint à son tour et dit :
70. — « Samba mon frère » — il dit « Oui »
Le petit frère de poursuivre : « Laisse les vaches ! »
Samba lui rétorqua : « Pourquoi les abandonnerais-je ? »
Demba d'ajouter : « Les vaches épuisent et égarent
Elles passent la journée en pleine brousse.
75. Celui qui leur tient compagnie ne verra, n'entendra
Ni ne saura ce qui se trame
Il ignorera l'activité des hommes
Que n'abandonnes-tu donc pas les vaches ! »
Samba lui dit : « Hamadi, mon frère
80. N'as-tu pas vu ce que j'ai vu chez les bêtes à cornes ? »
Hamadi lui répondit : « Je n'ai vraiment pas vu
Ce que tu as vu chez les beuglantes »

(Silence)

- Samba dit : « Les vaches ont les naseaux humides
Les cornes sèches
85. Les sabots ceints
Ce sont êtres qui — comme on le sait —
Meublent la solitude
Empêchent le dénuement. »

- Il lui dit : « Hamadi, frère mien
90. Je n'arrive point à comprendre
Ce qui est mal dans le bovidé
Rien en lui n'est à laisser
Les vaches ont les naseaux humides
Les cornes sèches
95. Les sabots ceints
Leur queue balaye le sol
Sache qu'elles sont difficiles à obtenir !
Même les poils s'accrochant aux végétaux
Peuvent résoudre tes problèmes
100. Quand tu les enlèves et que tu les mélanges à l'encre
Tu pourras t'en servir pour écrire ce que tu voudras
Ces poils entrent également dans la confection des guitares
Et tiennent compagnie aux âmes solitaires »
Il dit : « Hamadi, mon frère »
105. Celui-ci répondit : « Me voici »
Samba poursuivit : « ne sais-tu pas que les cornes elles-mêmes
Lorsque tu les enlèves, que tu les arranges,
Que tu prends cette poudre ensachée dans des feuilles d'arbre
et que tu la places dans ces cornes bien refermées...
110. La pluie aurait beau tomber dessus... »
Il répondit : « oui
Qu'elle ne se mouillera jamais² ».
Il dit : « Hamadi mon frère
Les vaches aux naseaux humides, aux cornes sèches
115. voilà qui résout des problèmes
Si tu vois qu'une femme se permet d'en envoyer une autre en brousse
L'empêchant [ainsi] de voir sa mère
L'empêchant de voir son père... »
Hamadi dit : « Oui. »
120. ... Il dit : « C'est à cause de la vache. »
« On en boit le lait frais
On en consomme la viande
On en consume les os
(tu les remets à la femme en guise de poudre à carder la laine)
125. Elle s'en sert dans le filage du coton. »
Il dit : « quant a la bouse
Tu t'en sers pour fumer ton champ
Lorsque tu sèmes dans ce champ fumé soit du mil, soit du haricot,
Il fructifiera à merveille
130. Le crottin remplace la chaux des habitations

- La peau sert à confectionner des sandales. »
 Jadis, prétend-on,
 Les Peuls tannaient les peaux de vaches
 Pour en faire des vêtements
 135. Ils s'en servaient également dans les combats³
 Lorsqu'un Peul lançait un javelot sur son congénère
 Celui-ci le parait au moyen de cette peau —
 Hamadi mon frère, tout cela, c'est à cause du bovidé ! »
 Il dit : « quand tu brûles les sabots
 140. Et que tu colles (la cendre) sur une plaie
 Celle-ci se cicatrise. »
 Il dit : « Hamadi mon frère... »
 Le grand frère répondit : « Oui »
 Il dit : « Les vaches ont les naseaux humides, les cornes sèches,
 145. Ont leur queue se balançant au ras du sol
 leurs naseaux sont en vérité humides
 La vache sert en toute occasion
 Je ne vois point ce qui en elle, serait à laisser. »
 Il dit : « Hamadi mon frère
 150. — Je resterai aux côtés du bovidé
 Hamadi frère mien, viens donc l'étudier ! »

(Pause)

- Et Hamadi partit
 Il passa la journée à errer dans la brousse
 Jusqu'au moment où il trouva une grosse écorce d'arbre
 155. Il la chargea sur le dos et revint au hameau
 Et dit : « Puisque tu ressens une si grande passion pour les vaches
 O Samba frère mien, prends donc cette écuelle
 Lorsque tu descendras dans le puits
 Tu t'en serviras pour abreuver le bétail »
 160. Il en fut ainsi, il en fut longtemps ainsi...
 Et l'écorce⁴ s'usa.
 Le petit-frère s'adressant à Hamadi lui dit :
 « Sache que ce qui me servait à abreuver le bétail s'est détérioré »
 Et le grand frère de lui dire : « Désormais avant que je t'en donne
 165. Il faudra qu'au préalable tu me promettes quelque chose »
 Il lui dit : « Pars donc !
 Au retour je te gratifierai d'un taureau »
 Il partit et lui ramena une écorce-écuelle
 Samba le gratifia d'un taureau
 170. Ceci constitue l'alliance entre Peuls et boisseliers

Restait le cadet.
 Celui-ci savait jouer du luth, il chantait aussi ;
 Dieu fit que le grand frère Samba
 Lorsqu'il partit garder le troupeau
 175. S'était couché à l'ombre d'un baobab géant
 Il était avec son troupeau
 Les bêtes à cornes étaient bien repues
 Le vautour vint qui le surplomba
 Samba couché, était plongé dans le sommeil
 180. Il vit en rêve une espèce d'homme
 Armé de luth, et qui le surplombait
 Il s'éveilla et se trouva en présence du vautour
 Armé d'une écorce
 Qui avait nom *diaséré*.
 185. Le rapace jouait de cet instrument
 Avec ses serres ; il procédait de la manière suivante... (gestes)
 Keng ! Keng ! Keng⁵ ! ainsi résonnait le luth —
 Le Peul s'empara d'une motte de terre
 Récitant une incantation, il lança cette motte en direction de l'oiseau
 190 La motte de terre atteignit le rapace
 L'instrument se laissa choir.
 Samba se l'appropriä
 Il se mit à imiter le vautour⁶.
 C'était agréable à entendre. C'était vraiment agréable à entendre !
 195 Et Samba rentra.
 A l'approche du hameau il cachait son instrument
 Le matin il le retirait, s'en servait pour se distraire
 Il surveillait son troupeau en pleine brousse
 Demba avait une voix mélodieuse
 200 Plus tard, Samba s'adressa à Demba, en ces termes :
 « Quant aux airs que tu modules
 Sache que j'ai ramassé quelque chose en brousse
 [non traduit : que je ne veux pas faire entrer au village]
 Si tu l'obtenais
 205 Tu l'apprécierais plus que tes chants ! »
 Demba partit le lendemain matin
 Demba partit donc rejoindre Samba
 Il le trouva pinçant les cordes de son instrument
 Demba le soudoya.
 210 L'on craint son petit-frère⁷
 Il insista et prit le *diaséré*⁸
 Et Demba partit à l'aventure.

Flanqué de son instrument il chantait
 Il jouait et chantait.
 215 — A son arrivée, l'on disait :
 « Sois le bienvenu Demba ! Demba est là ! Demba est là !
 Demba voyageait avec sa guitare
 C'est le Fantang qu'il jouait sur son instrument
 En pinçant sa guitare, il pensait à Samba
 220 Et disait alors : « Samba, le milan ô o...
 Ô o... Samba, frère mien
 Qui ne passe point là la journée sans le bovidé
 Samba ne passe point la nuit sans le bovidé.
 Samba, le compagnon des naseaux humides, des cornes sèches
 225 Qui n'ont pas de sandales mais délimitent des pistes
 Qui n'ont pas de bracelets mais en imposent aux femmes. »
 Il dit : « Les vaches... ô... sont agréables
 Les vaches ne veulent pas que Samba s'emporte
 Samba ne veut pas que les vaches s'emportent. »
 230 Samba partit donc et revint
 Quelqu'un lui dit alors : « Samba ! »
 Il répondit : « oui ! »
 Celui-ci lui dit : « Demba te célèbre avec des airs gais
 Demba te célèbre, ainsi que la vache qui te tient compagnie⁹. »
 235 Demba partit
 Une jeune fille le vit et s'éprit de lui
 Demba à son tour s'éprit d'elle.
 Il revint et dit : « Samba mon grand frère
 J'ai rencontré une jeune fille que j'aime
 240 Je veux que tu m'aides à l'épouser »
 Samba rétorqua : « Avant de t'aider
 A obtenir la jeune fille de ton rêve
 J'ai entendu que tu disposes d'un répertoire merveilleux
 Il faudra alors que tu me célèbres. Il faudra que tu me célèbres »
 245 Demba lui dit : « D'accord je vais te célébrer. »
 Demba partit retrouver la jeune fille
 Et lui dit : « Aujourd'hui, je ne serai pas là
 250 Je rejoindrai Samba mon grand frère en brousse
 Ainsi
 Je chanterai en son honneur
 Afin qu'il m'offre un taureau qui te portera¹⁰. »
 Le lendemain matin, Samba partit garder le bétail
 Le boisselier quant à lui, parcourait la brousse et abattait les arbres
 255 Samba était donc partit le matin surveiller le troupeau

Les vaches étaient bien repues
 Les vaches s'étaient couchées au bord de la rivière
 Demba s'amena prudemment ne voulant pas disperser les animaux
 Ne voulant pas réveiller Samba ;
 260 Il s'approcha et dit :
 « Mon Peul yô... Mon Peul yô... Mon Peul yô ¹¹...
 Peul qui ne passe pas la nuit sans les vaches
 Samba ô... ô... ne passe... point la journée... sans les vaches
 Les vaches ô sont si difficiles à obtenir. Ô le milan de Samba ! »
 265 Samba s'éveilla
 Et dit : « Demba mon frère, tu es donc là ? »
 Celui-ci de répondre : « Si, je suis là ! »
 Samba lui dit : « Prends celui-là et va ! »
 Demba captura le taureau
 270 Et partit le remettre à son épouse.
 Voici la femme à dos de taureau ¹²
 Demba prenait le devant, la bête le suivait ;
 Il allait en compagnie de sa femme
 Il restait à l'étranger, il restait à l'étranger
 275 La faim le tenaillant sans répit
 Demba réapparaissait ¹³ au moment où les vaches vèlaient
 Il jouait pour Samba et chantait en son honneur
 Samba trayait le lait qu'il leur remettait
 C'est ainsi que Demba devint griot-guitariste
 280 Les trois ont cependant le même père et la même mère.
 Demba devenu griot s'en alla
 Il en fut ainsi ; chacun conserva sa spécialité
 Demba sillonnait le pays
 Sollicitant des dons.

1. Il s'agit de Hamadi.
 2. La poudre a fusil.
 3. L'utilisation des peaux de vache tannées en guise de vêtement est effective chez les Peuls Bororo demeurés à la lisière du Sahara. Un de nos informateurs récemment disparu, du nom de Mbârik Lih affilié au groupement peul des Diâyngalnâbe, du département de Podor,

nous assure en avoir porté lui-même dans son jeune âge.

4. L'écorce : écuelle en bois

5. Idéophone traduisant les sons modulés sur l'instrument.

6. Il est frappant de constater que la plupart des airs épiques ont été transmis aux hommes dans la brousse et par des animaux, en l'occurrence des oiseaux.

— Le *Houli-Hôta*, l'air en l'honneur de Konko Boubou Moussa a été transmis au griot Séwi-Malal-Laya par un toucan.

— Le *Poy* l'air des guerriers peuls, serait inspiré de la pintade.

— Le *ndodo*, air de Sâda Dikel Sâda, le héros de Djelgodji aurait été enregistré par le griot-guitariste de Sâda dans la brousse, au moment où une laie était en train de sevrer ses petits. L'animal en cognant son groin contre un tronc d'arbre produisait des sons mélodieux qui inspirèrent le bambado.

7. C'est, esquissé ici, le problème des rapports entre les classes d'âge. Si les jeunes moins âgés doivent respecter les plus âgés, ces derniers, par contre, se voient contraints d'être conciliants vis-à-vis des plus jeunes. On cédera à leurs caprices pour les apaiser ; lorsqu'il voudra reprendre ce que le grand-frère possède, le petit frère fondra en larmes. Les adultes interviendront alors qui diront : « ce n'est qu'un gosse. Remets-lui cela afin de l'apaiser ». Il ne s'agit donc pas d'une crainte, mais d'une complaisance du plus grand vis-à-vis du plus petit.

8. Le *diaséré* est l'ancêtre du *hoddu* moderne. Nous en donnerons des explications dans notre commentaire.

9. Il s'agirait de la vache appelée compagne du berger (*jaadiijo gaynaako*). C'est généralement un taureau. Elle a presque disparu de nos jours. Ce taureau était toujours aux côtés du berger : celui-ci modulait des airs en son honneur durant le jour ; la nuit, le taureau était couché près du maître. Selon les initiés, l'animal entretiendrait un véritable dialogue avec le vacher ; ce dialogue peut concerner tous les domaines de la vie sociale et privée.

10. Le thème de l'idylle est rarement abordé dans les textes du Fantang. S'agirait-il d'une digression ? En tout cas, ce thème est particulièrement intégré au

récit et ne nuit point ni à son déroulement, ni à son interprétation. Il permet d'introduire un élément sociologique important : celui du taureau appelé plus précisément *cowoori* (taureau de bât) utilisé comme moyen de transport privilégié au cours de la transhumance, dans les voyages d'agrément d'un village à un autre. Se reporter à la note 18 ci-dessous.

11. Onomatopée exprimant tantôt l'émotion, tantôt la joie. Les cris de *yô yo...* annonçaient l'entrée de la nouvelle mariée au foyer (*yooyo yoo bebel* « *yô-yô ô ! la jouissance* »). Les femmes peules poussent aussi ce cri lorsqu'elles sont victimes d'un malheur ou d'un désagrément (*yooyo mi boni* « *yô-yô, je suis détruite* ». S'agit-il là comme le suppose le doyen Amadou Hampâté Bâ, d'un souvenir du pays mythique *Yôyô* où les Peuls auraient vécu dans un état d'abondance, et d'où ils seraient chassés par suite de leur inconduite ? Guéno, le dieu créateur les aurait de ce fait, dispersés au gré des vents.

12. Le taureau dont il est question, s'appelle *cow* ou *cowoori*. C'est un animal de bât destiné surtout au transport des femmes peules. Celles-ci en allant vendre le lait au marché, chargeaient leurs gourdes de lait sur le dos de l'animal. Le taureau servait également au transport des ustensiles de ménage (nattes, écuelles à traire, etc.). De nos jours, au Foûta Tôro, les Peuls agriculteurs l'utilisent dans le transport de chaume recueilli au Wâlo. Ce chaume (*nyaayko*) est destiné aux veaux et aux autres animaux domestiques. Nous nous souvenons de ces scènes pittoresques, au cours desquelles des taureaux se traînaient ça et là, des femmes peules se balançant gracieusement sur leur croupe tandis que le Peul coiffé du chapeau de paille traditionnel conduisait l'escorte.

13. Litt. : Une période de famine.

Les *sakkeebe*, les *waylube*, et les *awlube*

Ces trois catégories sociales ont en commun de s'être constituées à partir de groupes de population issus des sociétés voisines. La culture *haalpulaar* ne comprend aucun mythe qui lui serait propre et qui expliquerait l'origine de leurs activités artisanales, qui s'attacherait à décrire la formation de ces groupes, qui fonderait leur *status*. En cela, elles se distinguent nettement des tisserands *maabuube*, des boisseliers *lawbe* et des joueurs de luth *wammaabe*. S'il n'y a aucun récit retraçant l'origine de la transformation du cuir — le tannage est pourtant une opération qui transforme la matière en profondeur et qui fait appel à un savoir-faire complexe — les récits qui portent sur les forgerons et les griots se situent clairement à l'extérieur de la société peule.

Les artisans du cuir ou *sakkeebe*.

Dans l'artisanat du cuir qui est le propre des *sakkeebe* (bien que l'on trouve quelques tisserands *maabuube* qui se soient faits cordonniers) on peut distinguer deux types d'activités dont les implications symboliques n'ont pas la même importance — du moins est-ce là notre hypothèse :

— la production de cuir, l'ensemble des opérations liées au tannage qui constituent une première transformation qui marque le passage d'une dépouille putrescible en une matière stable. C'est à notre sens cette activité qui a joué un rôle déterminant dans le développement des représentations dévalorisantes dont les *sakkeebe* sont l'objet.

— la confection d'objets manufacturés, sellerie, harnachements, chaussures et amulettes qui, en rapport avec les activités équestres et donc guerrières faisait du cordonnier un homme de premier plan dans l'entourage des souverains et des guerriers.

Globalement, la technologie du tannage obéit à un schéma stable que LEROI-GOURHAN attribuait non pas à une commune origine des

techniques mais aux trois tendances « qu’inspire le besoin d’utiliser la peau des animaux : il faut écharner et le cas échéant épiler, ce qui ne peut se faire qu’en raclant, conserver et resserrer, ce qui ne peut se faire qu’en tannant, assouplir, ce qu’on ne peut obtenir qu’en oignant et soumettant la peau à des battages et froissements » (1971, pp. 240-41).

L’ensemble de ces transformations n’a aujourd’hui plus cours au *Fuuta Tooro* ; les artisans se procurant désormais les peaux auprès de la coopérative locale qui, à l’échelle d’une petite entreprise industrielle produit des peaux selon les techniques occidentales. Le tannage n’est donc plus qu’un souvenir. La description que nous en donne MAMMADU DEEM (1992, pp. 185-87) permet toutefois de se faire une idée du procédé anciennement mis en œuvre par les *sakkeebe*.

Cawgu cubbu / nguru cubbu : nguru ngu nyobbaaka, ngu leebi mum ngittaaka. So nguru, walla cawgu hebaama, ngu soofnete. So ngu waalii e ndiyam haa weetii, nguru nguu addee, ngu lanyee e nder waata cekkiri. Cekkiri ndii addete : ko coboyyi [copoyyi] murtoode, walla kobje ciluki nduupetee [nduppatee] haa wonta ndoondi ; ndoondi ndii daccee haa buuba, ndi boftee. Duum woni cekkiri ndii. So ndi boftaama, ndi wadee waata cekkiri hee (bandu-mawdo), ndiyam bolam yuppee heen, dum irtee haa maasondira, daccee deeya. So tawii dum deeyii, kurjuru ina tawee les ; omo foti itteede. So tawii o ittaama haa o gasii, lare dee mbadee heen. Ko lare burde tekkude dee ngadotoo tummbeede, de keeda les, cawdi pawoo heen. [...] Duum doo fof so wadaama, mooftee balde diidi, walla tati. Dum fawii ko e moyyugol cekkiri ndii. Ina woodi cekkiri njaawndi warde leebi guri dii ; ina woodi leelndi warde leebi guri dii. Duum doon fawii, ko e no coboyyi murtookii dii, walla kobje ciluki dee, no peewniraa. Ko buri dum yaawde ina woodi.

Simon so waddaama e nguru, walla cawgu, waalii jamma gooto, sakke ina waawi bortude leebi dii. So tawii nguru nguu ittaama, jaasi mettuki e wowru yulndu yeewetee. So cawdi dii, walla guri dii bortinii (neddo anndirta nguru bortinii, ko maa o nannga e leebi dii o fooda. So di njaawii inde, o annda bortinii ; so tawii di tiidii, o annda suwaa tawo) ; di njaltinee, di ngubbee e nder leydi ngulndi. Ubbirtee ko gootel gootel ; tawa gootel heen fof neddo no borta. So tawii ina bortee, wowru yulndu nduu lelnete, hunuko mayru buccita e bortoowo oo, tawa joomum ina joodii e joodorde ; kanyum ne buccita e wowru hee. O fawa cawgu nguu, walla nguru nguu e dow wowru nduu, omo borta leebi dii. So arii heen to tiidi, o wada heen leydi, o rewna heen jaasi mettuki kii. So borto ngoo gasii, guri walla cawdi dii lootete. Ndeen nde di laabi, focco-gertoode yeewoyee, wadee e nder waata ndiyam hee. Jooni focco-gertoode oo woppaama. Ko buri yaawde yiitaama. Ina woodi deeneeri biyeteedi baala-kaatandiri. Ko dum deenerol, layat ;

dum fudata, ko e jeeri sabaa ndunngu. Deenerol ngol ina wada potte [podde] de nyaametaake. So deenerol ngol ko keccol, ngol loppete ; so ngol joorngol, ngol unete. Dum wadee e nder waata hee. Ndiyam laabdam wadee nder been. Cawdi dii, walla guri dii, tawa ko di guppaadi haa laabi, di mbadee e nder been. So tawii nyalawma oo timmii, so a welaama, ngittaa nyalawma dewdo been oo, keefaa. Cawdi, walla guri dii liggete e salndu, dum weelta ; labi yeftee, ina heefiree. Tuundi ndii yalta, guri dii, walla cawdi dii ndanwan haa wiya tal. Di nguppee kadi haa laaba ; ndeen bibbe-gawde (cennje) ngaddee. De ngunee haa wonta conndi. Yeewa waata ; tawa oon waata ko gawde tan reeni. Cekkiri memataa mo. Lakkunde (focco-gertogal, walla deenorol, baaba-kaatandiri) memataa mo. Ndiyam wadee been. Cawdi, walla guri dii mbadiiree been ngootu ngootu ; di boosee. Cawgu, walla nguru mbadaangu been fof boosee haa gawde dee naata e mum no moyyi. So gawde dee naatii e majji, haayre teddunde fawee e dow been. Dum dacciree noon haqgee balde tati ; dum boosee gonngol. So tawii di boosaama, di njaltinee. Luugal yeewee, ngal baaree e nokku (so suudu, walla hubeere, walla tata). Cawdi, walla guri dii liggee been, tawa ko ngootu ngootu, neddo ina guusa (ittude teew keddiido e cawgu, walla nguru). Cawgu, walla nguru nguu hippete ; engu guusee haa gasa, gawde unee kadi, mbattee e nder waata gawde hee. Ndiyam wadee been. Guri e cawdi dii mbadee been, boosee ; di daccie doon fodde wonde balde didi. Oon sabaa, neddo yeentoyoo so tawii cawdi dii benndii ; ndeen di nguppee, di liiree haa di caada. Doon idi mbaawi liggoreede.

So tawii neddo beydii gawde e guri keddiidi dii, benndugol ngol ina wona e nder jamma gooto. So gawde beydaaka, ina wona balde didi. So guri dii yeeɲnaama, so tawii joomum ina yidi di beydoo benndude, o unat podde, o wadda been lamdam. Soo danyaani podde, o una gerte ; de cedee haa wonta conndi ; fof renndinee e lamdam dam. Dum moomee e guri hee, nder e boowal. Nii wonii, nguru nyobbangu danyaama.

Traduction

On appelle *cubbu* la peau non tannée, dont les poils n'ont pas été enlevés. Lorsque l'on obtient une telle peau, on commence par la mouiller. Quand elle a trempé une matinée dans l'eau, la peau est lavée dans une jarre de potasse. On y met de la potasse : ce sont des jeunes pousses de dattier du désert (*Balanites Aegyptiaca*) ou des écorces d'acacia (*Acacia Ehrenbergiana*) qui sont brûlées jusqu'à obtention de la cendre. La cendre est laissée à refroidir et elle est ramassée. Voilà pour la potasse. Une fois ramassée elle est mise dans une grande jarre, de l'eau pure y est versée, on remue jusqu'à ce que ça soit dissout, on laisse reposer. Après avoir reposé, il y a un dépôt qui se forme au fond. On doit l'enlever. Une fois qu'on l'a enlevé entièrement, on y met les peaux. Ce sont les peaux (*laral/lare*) les plus épaisses qui vont en dessous, les peaux des petits animaux (*cawdi*) vont en dessus. [...] Ceci étant fait, on laisse reposer deux ou trois jours. Cela dépend de la qualité de la cendre. Il y a des cendres qui attaquent les poils du cuir ; il y en a qui

laissent les poils intacts. Cela dépend si l'on a utilisé des jeunes pousses de *murtooki* (*Balanites Aegyptiaca*) ou des écorces d'acacia. Il existe également des méthodes plus rapides.

Si l'on met du ciment sur la peau et qu'on le laisse une nuit, le cordonnier peut enlever les poils. Si la peau du petit animal ou la peau de vache a des poils qui se laissent enlever (on s'assurera que les poils se laissent enlever en les saisissant et en tirant ; s'ils s'en vont rapidement on sait qu'ils sont prêts, s'ils tiennent solidement on sait que ce n'est pas encore prêt) ; on sort les peaux, on les enterre dans de la terre brûlée. On les déterre une à une car on n'en travaille qu'une à la fois. On couche un mortier percé sur le sol, le haut du mortier (ouverture) est face à l'artisan, ce dernier est assis sur un siège ; il fait face au mortier. Il met la peau sur le mortier, il arrache les poils. Dans les endroits où ils résistent, il met de la terre, il y fait suivre un glaive émoussé.

Lorsqu'elles ont été épilées, les peaux sont lavées, lorsqu'elles sont propres on s'en va chercher de la fiente de poulet que l'on met dans une grande jarre avec de l'eau. De nos jours la fiente de poulet a été délaissée, on a trouvé une méthode plus rapide. On prend des cucurbitacées sauvages que l'on appelle *baala kaatandiri* [*baali kaatindiri*]. Elles poussent dans le *jeeri* à la saison des pluies. Il y en a dont on peut manger les graines. Si la cucurbitacée est fraîche, on la pile et on la réduit en pâte ; si elle est sèche, on la pile et on la réduit en poudre. On la met dans la jarre, on ajoute de l'eau en quantité suffisante. Les peaux soigneusement lavées y sont plongées. Lorsque la journée est passée, si l'on est satisfait [de la peau] on l'enlève le jour même et on la racle. Les peaux sont travaillées sur une branche, elles sont suspendues ; le couteau est levé, les peaux sont raclées. La saleté est extraite de la peau jusqu'à la fin. Les peaux sont à nouveau lavées soigneusement ; ensuite on apporte des graines d'acacia (*Acacia Nilotica*), on les pile pour les réduire en poudre, on prend une jarre — cette jarre ne sert qu'à cette opération. On frotte [la jarre] avec de la cendre. On frotte [la jarre] avec les substances actives (la fiente de poulet ou la pâte de cucurbitacée). On y met de l'eau. Les peaux sont plongées une à une ; elles sont pétries. Toutes les peaux qui y ont été plongées sont pétries jusqu'à ce que la poudre d'acacia y ait bien pénétré. Lorsqu'elle a bien pénétré les peaux, on place une lourde pierre au-dessus. Le tout est laissé ainsi pendant environ trois jours ; elles sont pétries une nouvelle fois. Lorsqu'elles ont été pétries, on les sort. On prend alors une perche que l'on adosse contre une case, un bâtiment ou une enceinte. Les peaux y sont travaillées ; c'est une à une qu'on les débarrasse des dernières chairs (*guusa*). La peau est retournée et elle est totalement débarrassée des dernières chairs, on pile à nouveau des graines d'acacia, que l'on place dans la jarre réservée à cet effet. On y met de l'eau. Les peaux y sont placées et pétries ; elles y sont laissées deux jours. Autrefois, quelqu'un

se mettait au-dessus lorsque les peaux étaient prêtes ; elles étaient alors rincées et mises à sécher. Elles pouvaient dès lors être travaillées.

Si l'on ajoute de l'acacia aux peaux restantes [dernier bain], la finition se fait dans la journée. Si l'on n'en ajoute pas, il faut les laisser deux jours. Lorsque les peaux sont sorties du bain, si l'on désire avoir une meilleure finition, on pile des graines de cucurbitacées, on y ajoute du sel. Si l'on ne dispose pas de ces graines, on prend des arachides. Ces ingrédients sont réduits en poudre et mélangés avec le sel. On en frotte les peaux avec la paume de la main, côté chair et côté fleur. C'est ainsi que les peaux tannées étaient obtenues.

Cette description qui est la plus précise que nous connaissions des techniques de tannage, appelle quelques remarques : au-delà de la grande stabilité et du caractère transculturel des techniques de tannage que relevait ANDRÉ LEROI-GOURHAN, la technique des *sakkeebe* mérite d'être détaillée.

Tout commence par une opération de trempage immédiatement suivie d'un bain dans une solution potassique qui altère la partie supérieure de l'épiderme. Ces opérations qui entraînent un gonflement de la peau ainsi qu'une altération du poil à sa base (follicule) sont également décrites par M. DE LA LANDE. Elles constituent les premières étapes dans toutes les techniques connues en Occident : échauffe naturelle (fermentation) avec ou sans fumier, bains de jusée, travail à l'orge ou encore à la chaux avaient cette même fonction.

L'opération suivante, par laquelle on élimine le poil à l'aide d'un objet rigide et non acéré, la peau posée sur un support arrondi est en tout point identique au travail de rivière de nos anciens, travail à la queueuse ou au couteau sourd. Le dépilage également appelé débouillage pouvait être facilité par l'adjonction d'un abrasif :

On se sert aussi du sable pour aider à déraciner le poil ; mais il faut un sable de rivière très fin. d'autres emploient de la cendre à la place, mais elle ne fait pas aussi bien. (DE LA LANDE, S. D. a, p. 10).

L'usage d'excréments est également attesté : une méthode anglaise faisant intervenir de la fiente de pigeon, de poulet et de chien a été décrite en 1665 par M. DESBILLETES. Ce sont surtout les confits de chien et de figue qui semblent avoir fait la réputation des peaux de

Cordoue et de Chypre, provoquant un important gonflement du *corium* rendant ce dernier particulièrement souple et apte à recevoir les tanins et les pigments : ces traitements étaient réservés aux peaux fines, destinées aux ouvrages de marocain.

Les immersions successives dans des bains tanniques sont à la base du tannage au sens strict (tannage végétal) : technique qui s'oppose au chamoisage dont le principe repose sur la saturation du *corium* par un corps gras et au hongroyage qui combine les effets des minéraux (sel, alun) à ceux d'un corps gras (suif). Ce qui caractérise le tannage des *sakkeebe* est la rapidité du processus : trois jours pour le premier bain, deux jours pour le second. À titre indicatif, la même opération pouvait durer une dizaine de mois en France, au XVIII^e et jusqu'à quatre mois en Angleterre où les techniques étaient plus au point. Il est une opération qui pourrait en partie expliquer ces courts temps de tannage : la description fait état d'une mise en fosse ou du moins d'un enfouissement dans ce qui est qualifié de « leydi nguldi », de la terre qui a brûlé. S'agit-il d'un sol portant des traces de charbon, susceptible de contenir, à l'état naturel, de l'alun ? L'auteur ne donne aucune indication. Quant à la durée de l'enfouissement, doit-on en déduire que celui-ci n'avait d'autre but que de maintenir les peaux en l'état, avant que d'être travaillées au banc ? Dans ce dernier cas, pourquoi le faire dans un sol spécifique, présentant les signes extérieurs de la calcination ?

La finition à l'arachide vise certainement à imprégner la peau d'un corps gras, ce qui tend à rapprocher ce procédé de celui de l'hongroyage, sus-mentionné. Ce rapprochement appelle deux remarques :

a) le hongroyage fut, bien entendu, développé en Hongrie ; pour la fabrication de cuirs de force dont les qualités étaient reconnues dans l'Europe entière. La technique aurait cependant été introduite en France par une toute autre voie :

On prétend que la méthode du cuir de Hongrie fut apportée primitivement du Sénégal (en Afrique) vers le milieu du seizième siècle, il y a environ 200 ans par un nommé Boucher, fils d'un tanneur de Paris. (DE LA LANDE, 1764, p. 1).

La présence au Sénégal et à pareille époque d'un fils de tanneur parisien peut surprendre. Notons cependant qu'au seizième et

surtout dix-septième siècles, cette région d’Afrique était un grand exportateur de peaux. Les points de traite étaient situés sur la petite côte, Rufisque, Portudal et Joal mais les cuirs venaient de l’intérieur du pays. JANNEQUIN DE ROCHEFORT indique que des peaux étaient également acquises sur le fleuve Sénégal (1643, pp. 184-5). Les recherches historiques de NIZE IZABEL DE MORAES permettent de suivre l’évolution du volume des transactions au cours du XVII^e siècle : sommairement, les transactions vont croissantes de la fin du XVI^e siècle (autour de 20 000 peaux par an) jusqu’aux années dix-sept cent soixante dix (90 000 peaux et plus) pour décroître et finalement disparaître au XVIII^e siècle.

b) Il est une autre variété de cuirs de force, fortement graissés, qui interviennent dans cette discussion. Ce sont les pièces de buffle ou de bœuf chamoisées :

La Guinée [sic] ou le buffle est un cuir de bœuf ou de vache passé en huile, suivant la méthode des chamoiseurs : en sorte qu’il ait la force et la souplesse nécessaires pour équiper la cavalerie, et pour d’autres usages semblables. [...] Quoiqu’on ne travaille que fort rarement des peaux de vrai buffle, parce qu’elles sont trop dures et trop difficiles à avoir, on donne cependant toujours ce nom aux grandes peaux de bœuf ou de vache, dont on fait les ceinturons et les baudriers ; c’est pour nous une branche de commerce au Levant et en Afrique ; ce qui lui fait donner le nom de Guinée (DE LA LANDE, s. D. b, p. 22).

À la même époque, en 1763-64, l’exportation des peaux semble avoir totalement disparu au Sénégal si l’on en croit l’abbé DEMANET, cité par DE MORAES (1972, p. 42) :

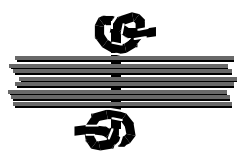
Il est surprenant qu’on ne fasse aucun profit des cuirs qui excéderaient beaucoup en valeur le prix d’achat des bœufs. Ces cuirs par une indolence outrée, ont été jusqu’ici abandonnés à la pourriture, et jetés à la mer. Ils sont néanmoins d’une excellente qualité. (DEMANET, *Nouvelle Histoire de l’Afrique Française...*, Paris, 1767, II, p. 86).

Les éléments qui précèdent permettent d’affirmer que les peaussiers *sakkeebe* possédaient des techniques de tannage assez complexes, qui combinaient le traitement par la cendre, le queursage, l’utilisation de confits, le tannage végétal — peut-être le tannage minéral

— et le graissage : il se peut que ces techniques aient pu enrichir le savoir-faire des tanneurs français, au seizième siècle. La faible durée du tannage proprement dit laisse penser que les *sakkeebe* ne parvenaient pas à tanner correctement les peaux de grands animaux et qu'en règle générale ils ne les tannaient pas. Cette hypothèse est corroborée par les renseignements que nous avons sur le commerce des peaux vertes. Elles ont constitué un important produit d'exportation, au XVII^e siècle particulièrement. Lorsque ce commerce s'effondra, les peaux furent laissées à l'abandon. Enfin, des cuirs hongroyés de fabrication française furent même importés. Leur succès — attesté par DE LA LANDE — peut être attribué à la qualité du produit autant qu'à son aspect de cuir graissé qui pouvait rappeler les cuirs, plus fins, produits localement.

LES OBJETS MANUFACTURÉS.

Au titre des objets couramment fabriqués par le *sakke* on trouve des chaussures de plusieurs types : des sandales (*pettuuje*), des galoches aux semelles de bois (*tayyee-hulee*), des babouches (*padé mukke*), des bottes de cavalier (*botuuje*). Les bottes et les babouches, souvent de couleur jaune, comportent des petits liserés de couleur rouge ou verte, et sont le plus souvent ornées de motifs géométriques noirs. Ces chaussures sont faites de cuir de chèvre et leur semelle (10-12 mm) consiste en une superposition de quelques



huit couches de cuir mince (1 mm) et d'une dernière couche plus épaisse (3 mm) cousues sur leur pourtour et maintenues solidaires sur l'axe longitudinal par une dizaine de petites pièces de cuir, nouées de part et d'autre de la semelle et agissant comme des chevilles. Il n'est donc pas fait usage de cuirs forts pour les semelles de ces chaussures.

Les *sakkeebe* confectionnent également les accessoires nécessaires à la monte : selle (*birke*), sous-ventrière (*berberol*), étriers (*jaabirde*) ; ainsi que les éléments de harnachement : bride, muserole (*taltali*) rêne (*faram*), licou (*dabbungol*)...

Enfin, ils sont également sollicités pour la confection d'amulettes. Généralement, la personne se présente auprès du *sakke* avec une

feuille de papier, soigneusement pliée et entourée d'un fil de coton. C'est sur cette feuille que le marabout a écrit un verset du Coran, tracé un carré magique... Il s'agit alors, pour le *sakke* de confectionner un lacet de cuir (une fine bande de cuir est humidifiée et roulée sur elle-même) de découper une pièce de cuir pouvant envelopper le papier plié et de coudre l'ensemble. L'amulette (*talkuru*) peut être portée en sautoir, attachée au bras ou, pour les femmes, fixées dans la coiffure. Plusieurs amulettes peuvent être fixées sur le même lacet de cuir. D'autres amulettes, telles les cornes (*alaadu*) ou les ceintures (*daddorgal*) sont confectionnées à partir de matériaux végétaux, animaux et minéraux. La composition de ces amulettes, dont les plus puissantes sont supposées mettre le guerrier à l'abri des balles, est gardée secrète, elles ne doivent pas être vues et il n'est pas bon d'en parler. Celui qui les détient sait que le cours de son existence dépend de l'efficacité de ses amulettes et du maintien du secret entourant leur composition. Si un ennemi venait à en connaître l'existence, l'aspect et la composition, il pourrait en annuler les effets et tenir l'homme à sa merci.

Or le *sakke* qui confectionne une telle amulette est amené à en connaître la composition, il pourrait être en mesure de la modifier à l'insu du commanditaire ou de la révéler à un ennemi. Il est dans une certaine mesure celui entre les mains duquel le souverain, ou le guerrier place sa protection, voire sa vie.

Quelques mots de l'homme auquel le souverain et le guerrier doivent accorder leur totale confiance. Il présente bien souvent une allure fort modeste, assis « en tailleur » sur une natte, entourée de déchets de cuir, équipé d'un outillage rudimentaire composé pour l'essentiel d'une planche (de forme identique à celle que les enfants emploient à l'école coranique, *allumal*) d'un couteau, d'un maillet, d'une alène, de la coquille d'un grand gastéropode (volutidés) remplie de teinture. Les doigts déformés par la pression régulièrement exercée sur l'aiguille, s'aidant des pieds et des dents pour maintenir la peau en place, ce qui le fait parfois appeler « mordeur de peau », crachotant de l'eau entre ses lèvres serrées afin d'humecter le cuir d'une fine bruine, le cordonnier se donne souvent à voir dans des postures dégradantes.

LES HOMMES.

Les travailleurs du cuir sont appelés *datoobe* — participe d'agent issu de la racine *-dat* signifiant « travailler le cuir » — alors que les membres de la catégorie sociale des cordonniers sont appelés *sakkeebe*. TAL TAMARI note à juste titre la proximité linguistique entre *sakke*, cordonnier chez les *Haalpular'en* et *sakke* artisan du bois chez les Soninké (TAMARI, 1987, p. 471). Les *sakkeebe* se répartissent en deux groupes distincts ; les *sakkeebe wodeebe* ou cordonniers rouges et les *sakkeebe baleebe*, cordonniers noirs également appelés *aalawbe* ou *aalambe* (sing. *galabbo* ou *galambo*). Contrairement à la société du Mâcina où les différents artisans du cuir se distinguent par une production spécifique et par un outillage qui leur est propre (GARDI, 1985, p. 304 et p. 316), la production des *sakkeebe wodeebe* ne se distingue en rien de celle des *sakkeebe aalawbe*. La distinction entre ces deux catégories de cordonniers repose sur l'origine ethnique qui leur est attribuée.

Les cordonniers rouges, *sakkeebe wodeebe*.

Les cordonniers rouges seraient d'origine peule. Pourtant, les patronymes qu'ils portent iraient plutôt à l'encontre de cette affirmation : si Soh est un nom porté par des Peuls et des *lawbe*, Gâko et Touré sont clairement d'origine soninké. Selon YAYA WANE, les *sakkeebe wodeebe* seraient les descendants « d'un riche propriétaire peul, du nom de *Jaaye Hammadi Sali Gaako*, qui occupait ses loisirs à fabriquer des sandales destinées aux bergers de ses nombreux troupeaux » (1969, p. 54) et CHEIKH MOUSSA KAMARA allait jusqu'à affirmer que les Gâko, descendants de *Jaaye Hammadi Sali* sont les plus anciens des *sakkeebe*. Ni WANE ni KAMARA ne s'étonnent de voir un Peul porter le nom de Gâko, un patronyme soninké répandu du Gadiaga au Dyahunu (POLLET & WINTER, 1971, p. 200) et non représenté chez les Peuls (BA, 1977, pp. 192-95). Les *sakkeebe wodeebe* comptent également des porteurs du patronyme Tagourla, Bey et Sy. Si l'on en croit le mémoire que rédigea CHEIKH MOUSSA KAMARA à l'adresse du commandant Boisson, les Tagourla et les Bey sont d'origine wolof et les Sy d'origine maure. Nos cordonniers rouges comprendraient donc des artisans issus des

sociétés maure, soninké, wolof, peule et qui, pour une raison qui reste à déterminer, se disent tous descendants de Peuls et sont ainsi considérés par le reste de la société.

Sakkeebe be, ko fulbe ngonno ; haa jooni ko wodeebe, kambe e sayakoobe fof. Sakkeebe wodeebe be ko fulbe ngonno to 'asli muudum'en. [...] Gooto fof rewi meccal muuduu [...] ko e Yeerooru Saakum be ceerti ; bee to ngoni fulbe, bee to ngoni sakkeebe, be mbi'ata ko wonaa sakke ko ardo. Ardo o woni pullo, sakke o woni sakke hankadi tan, ene diida.

Les *sakke*, c'étaient des Peuls ; jusqu'à maintenant ce sont des rouges, eux et les *sayakoobe* (cf. infra). Les *sakkeebe wodeebe* c'étaient des Peuls, à l'origine [...] chacun a suivi son métier [...] C'est du temps de Yêrourou Sakoum (?) qu'ils se sont séparés ; ceux-ci sont devenus Peuls, ceux-là sont devenus cordonniers, ils disent que celui qui n'est pas cordonnier est chef. Le chef est Peul, le cordonnier est cordonnier, la limite est tracée. Entretien avec Dombourou Sôk, Matam.

Ces propos recueillis auprès d'un griot (*gawlo*) rejoignent partiellement ceux que nous a tenu le *maabo* Abou Sy qui emploie la même formule "wonaa sakke ko Ardo" dans un sens légèrement différent. Il ne dit pas « le cordonnier est cordonnier, le chef est chef » mais plutôt « ce n'est pas un [vrai] cordonnier, c'est un chef [à l'origine], donc un Peul [à l'origine] :

Wuuri Falaaka Demba Jibeeri Jum Kumba Welnam Beydaari sakke modnoodo soore koli nyalawma e Firgel Bela, wonaa sakke ko ardo, do ko e sakkeebe. Saa nani Muusa Aysata Penda Buubu Sule Mayse Atu Njay Gelaajo Gata Jibriiru Hamadi Yero Yugune Kuya Malangel Saane, sakke modnoodo soore Koli nyalawma e Firgel Bela, wonaa sakke ko ardo : ko sakkeebe.

Récitant les généalogies des cordonniers, ce *maabo* terminait chacune de ses interventions par cette formule, *sakke modnoodo soore Koli ... wonaa sakke ko ardo* ajoutant parfois *saa nani ardo, ko pullo*. Il est question d'un *sakke* qui préféra avaler une amulette particulièrement puissante dite « vipère de Koli » plutôt que de voir le secret de sa composition violé. Le cordonnier ce serait sacrifié pour son maître. Comme le faisait remarquer le griot (*supra*) lorsqu'on parle de ces *sakkeebe* on dit « s'il n'est cordonnier il est chef, si tu entends parler de chef [sache que] c'est un Peul ». Le cordonnier

qui avala l'amulette, c'est probablement Saka Doumka dont les griots et l'ensemble des *nyeenybe* disent qu'il était tantôt *sakke laamdo Booseya*, tantôt *sakke laaminoodo Booseya* : cordonnier, chef du Bosséa ? Cordonnier du chef du Bosséa ? Cordonnier qui nomme le chef du Bosséa ? De mémoire d'homme, le Bosséa n'a jamais été dirigé par un cordonnier ! Le titre de *Laamdo Booseya* était porté par des Peuls *Seyboobe*, à l'époque des *Deeniyanke* (SIRÉ ABBAS SOH, 1913, p. 18). Il semble que ce cordonnier ait été leur homme de confiance :

... *wonaa laamdo noon o wonno, ko batulo laamdo tan o wonno. Eey, laamdo maayi noon, o resnda haa laamdo goddo danyee.*

... ce n'est pas d'un souverain qu'il s'agissait, seulement d'un courtisan du souverain. Oui, le souverain décéda, on lui a confié [le pouvoir] jusqu'à ce qu'un autre souverain soit obtenu.

La formule qui associe le cordonnier au Prince est belle et il est possible que certains généalogistes, comme Abou Sy, en abusent. Les descendants de Koumba Welnam Beydâri (*cf. supra*) sont le plus souvent présentés sans allusion au fameux *sakke* ayant avalé l'amulette. La mention de ce dernier épisode est réservée aux descendants de Saka Doumka. Le nom de Koumba Welnam Beydâri était uniquement suivi de *wonaa sakke ko ardo*. Voici l'explication qui nous a été donnée par un virtuose de la récitation de généalogie, Sâda Guissé :

Yaaguba Samba Jibeeri Demba Njumu Kumba Welnam Beydaari wonaa sakke ko Ardo. Beya ko Tuurenaabe. Bee mbiimi noon, ko Ardo wonno, wonno ko ardo, mawdo ngannudadaa, mawdo lenyol, mawdo lenyol ko pullo : o yebii haa o wadaama Ardo ndeen o wadaama Ardo yangu yanii, piyande pelli, ndeen piyande pelli wuro ngo yana, be pellondira, o jaggaa, ndeen o jaggama heen, o nawaa, ndeen o nawaama... Anndi ko holko addii, addii maccungaagu addii jiyaangu ko nde, nde di felloobe diine ngoodi, njiyaamu laamu ngu... Rewbe felloode diine ene fella diine, ene tuuna heeferbe, jooni noon heeferbe poolaama, jaggaaado heen fof wattetee ko maccudo, tawa ko dimo wonno, tawa ko dimo wonno.

Kono noon ko e dow noon wi'aama yoo juul, yoo hankadi yoo yanti juulbe, yoo yanti diine, yoo yanti diine.

So wuro ngo saliima yantiide diine, fellaama, jaggaa be fof, watta ko jiyaabe. Kanko ne o jaggaa, ndeen o jaggama, njaggi mo nani dey ko sakkeebe, kanko koo pullo, njaggi mo ko sakkeebe, sakkeebe be ndeen nawi mo mbadi mo maccudo sakkeebe,

bankadi ene liggina mo liggey sakkeebe, bankadi ene liggina, koo pullo wonno kono noon bankadi o woni maccudo sakkeebe. Ene ekkita mo, ene kolla mo datirika ka, omo liggoo ka, omo liggoo ka, omo liggoo ka, omo liggoo ka haa o waawi kanko ne, haa o waawi. O woppi pullaagu ngu o wonti sakke.

Dum noon, asko ngo ari haa do makko do be mbi'a oon kay « ... Beydaari, oon wonaa sakke ko Ardo ». Ko Ardo wonno, o wonti maccudo, o wi'a Beydaari.

Kono noon o nangaama bankadi noon o dataama, be mbi'i mo Beydaari, mbadani mo innde, mbadani mo... O wonti gollotoodo mabbe, kambe sakkeebe be. Haa o janngi datirika ka o waawi datirika ka, bankadi o wonti sakke, kanko Beydaari oo, eeyo.

« Yâgouba Samba Djibêri Demba Ndioumou Koumba Welnam Beydâri, ce n'est pas un cordonnier mais un chef ». Ceux qui en sont issus portent le nom de Touré. Ceux dont j'ai dit qu'ils étaient chefs, étaient des chefs, des chefs de fraction, comme tu le sais, les chefs de fraction sont des Peuls : il alla jusqu'à être chef, lorsqu'il fut chef, les attaques s'abattirent, les coups partirent, quand les coups furent partis, le village tomba, ils s'entre-tuèrent, il fut pris, il fut pris et emmené, emmené... Sache que ce qui a apporté la servilité, l'esclavage, ce qui a apporté l'esclavage ce sont les guerriers de la religion. Ceux qui suivent les guerriers de la religion et qui tirent au nom de la religion, qui convertissent les incroyants, alors les incroyants ont essuyé une défaite, toute personne prise était réduite en esclavage, même s'il s'agissait d'un homme libre, même s'il s'agissait d'un homme libre. Dès lors, on disait aux gens qu'il fallait prier, entrer dans la communauté des croyants, qu'il fallait embrasser la religion.

Lorsqu'un village refusait catégoriquement d'entrer en religion, on tirait des coups de feu, on prenait les gens et ils étaient tous réduits en captivité.

Lui (le Peul), fut pris, lorsqu'il fut pris, il le fut par des cordonniers, les cordonniers le prirent et en firent un esclave de cordonnier, il lui firent faire le travail des cordonniers, ils le firent travailler. Il était Peul mais désormais il devint esclave de cordonnier. Ils lui enseignèrent le métier, il lui montrèrent, il travailla, travailla, travailla, travailla jusqu'à être capable ; il abandonna le mode de vie des Peuls et devint cordonnier.

Ainsi, lorsque la généalogie arrive à lui, on dit : « ... Beydâri, ce n'est pas un cordonnier mais un chef ». Il fut fait captif, il fit de la cordonnerie, ils l'appelèrent Beydâri, il lui donnèrent un nom. Il travailla pour eux, eux les cordonniers, jusqu'à ce qu'il ait appris le travail du cuir, qu'il connaisse le travail du cuir, qu'il devienne cordonnier, lui, Beydâri, oui. Entretien avec Sâda Demba-Youdou Guissé, Talaya (*Dalbaaya*).

Ce récit donne une interprétation identique à celle d'Abou Sy. Cette formule indique qu'à l'origine, ces cordonniers étaient des

Peuls et le fait d'avoir du sang peul les distingue des autres cordonniers. Ce récit met en relation deux notions qui, en principe, s'excluent : être Peul et exercer une activité artisanale. Un Peul, *dimo* par excellence peut, à la suite d'une défaite être fait captif, mais non *nyeenyo*. Et c'est, dans un premier temps, ce que le récit met en scène : la défaite du Peul face aux combattants de l'Islam fait de ce *dimo* un esclave et c'est l'esclave qui est fait cordonnier. Notons au passage que bien souvent, les esclaves prennent le patronyme de leur maître. Le passage par la captivité est ensuite laissé de côté par les généalogistes et il ne subsiste que la formule *wonaa sakee ko Ardo*. Que reste-t-il de Peul à ces cordonniers issus d'un esclave, sinon le sang ? L'importance du sang, fondement de leur qualité de *wodeebe* apparaît clairement dans le récit suivant qui nous donne l'origine d'une autre lignée de *sakkeebe wodeebe*. Ce ne sont plus des *Tuurenaabe* mais des *Gaakunkoobe*, porteurs du patronyme Gâko — tous les Gâko ne descendraient donc pas de *Jaaye Hammadi Sali*.

Sakkeebe wodeebe, ene njiidi e fulbe kono noon ebe njiidi e safalbe. Safalbe, debbo capaato ne wi'ee Faatimata Raasin Altine Sawa Kane Goree Maham Laala, ko debbo capaato ne wi'ee Faatimata Raasin Sawa Samba Nyallel Ejji Miisiin.

Faatimata Raasin oon ko... ene wojji haa ranwisi, jibini, bibbe mum fof ngojji haa laabi, bibbe ne njibini ko kadi wojji, ko njibini ko kadi wojji. Kanko Faatimata Raasin noon ko debbo capaato, ko debbo capaato, Umar Kumbel addi mo, Umar Kumbel addi mo, Umar Kumbel noon ko bii Kumbel Saka Dumka laamdo Booseya. Debbo capaato, ko Umar Kumbel bamno dum, ko oo jibidini e mum ko hono noon, nde wonno kanko mo wojji haa ranwisi, ko o jibini heen fof alaa ko bawli, ko bawli alaa heen, ko o jibini fof koko wojji, juuti tan baleebe mbati heen jillude. [...]

Dum noon bee heen ngoni sakee Anyam Siwol, bee heen ngoni Cilony, bee heen ngoni Dumga, bee heen payi Pete, dum heen fayi Hayre, eyoo, ko sakkeebe, sakeebe wodeebe, Gaakunkoobe.

Les *sakkeebe wodeebe* ont des ascendants peuls mais ils ont aussi des ascendants maures. L'ascendance maure, c'est une femme maure qui s'appelle Fâtimata Râcine Altiné Sawa Kangué Goré Maham Lâla, c'est une femme maure qui s'appelle Fâtimata Râcine Sawa Samba Nyallel Édji Mîsîne.

Fâtimata Râcine, c'est elle qui a... elle a éclairci (le teint) jusqu'à ce que ce soit blanc, elle a eu des enfants, tous ses enfants étaient de teint clair, vraiment clair, les enfants qu'ils ont eus étaient à leur tour de teint clair, et les enfants des enfants également. Elle, Fâtimata Râcine, c'est une femme maure,

c'est une femme maure, c'est Oumar Koumbel qui l'a amenée, Oumar Koumbel, quant à lui, c'est le fils de Koumbel Saka Doumka *laamdo Booseya*. La femme maure, c'est Oumar Koumbel qui l'a mise enceinte, c'est avec lui qu'elle a eu des enfants, ceci étant elle a éclairci le teint jusqu'à ce que ce soit blanc, parmi tous ses enfants aucun n'est noir, de noir il n'y en a pas, tous ceux qu'elle a mis au monde sont de teint clair, c'est avec le temps que les Noirs sont venus s'y mélanger. [...]

Alors, ceux-ci sont devenus *sakke* à Aniam Siwol, ceux-ci sont à Tilogne, ceux-ci sont à Doumga, ceux-ci sont à Mogo, ceux-ci sont allés à Pété, sont allés Hayré, oui, ce sont des *sakkeebe*, des *sakkeebe wodeebe*, ils portent le nom de Gâko.

Ce récit est assez exemplaire de la manière dont procèdent les généalogistes. L'ascendance maure est « attestée » par la seconde branche déclamée, celle qui remonte à Édji Mîsîn. Comme nous le verrons, c'est de cet Édji Mîsîn que descendent les forgerons *habbarbe*. Ceux-ci offrent deux particularités au regard des autres métallurgistes du *Fuuta Tooro* : ils sont issus de la société maure et leurs femmes sont cordonnières. C'est l'évocation d'Édji Mîsîn qui fonde l'assertion d'une origine maure.

Oumar Koumbel a épousé une étrangère — il s'agit cependant d'une cordonnière — une « Maure » dont toute la descendance est de teint clair. Les verbes employés *wojji*, *ranwi*, *banli*, dérivent des termes de couleur et signifient « être rouge, rendre rouge », « être ou devenir blanc », « être ou devenir noir ». L'importance attachée à la clarté du teint s'explique certainement par le fait qu'un teint clair est, pour ces cordonniers, le seul signe permettant de faire valoir une ascendance peule. L'important, pour ces *sakkeebe*, c'est surtout de ne pas être noirs, de ne rien montrer qui puisse les faire assimiler avec les *sakkeebe aalambe*. S'ils se marient avec d'autres *nyeenybe*, ils ne le font jamais avec les *sakkeebe aalambe*.

Les cordonniers noirs.

Les cordonniers noirs (*aalambe*) sont reconnus comme étant d'origine soninké ; le terme de *aalambe* ou *aalambe* serait une altération de *Ngalambe* signifiant « gens du Galam », région voisine du *Fuuta Tooro*, peuplée de Soninké. Certains de leurs patronymes confirment cette assertion : Daramé, Diawara, Simaka sont en effet des patro-

nymes portés par des cordonniers soninké, en revanche, il existe également des *aalawbe* qui portent le nom de Mboh, Thiam et Ndiaye. Dans son mémoire (*op. cit.*) CHEIKH MOUSSA KAMARA attribue la présence de Mboh et de Thiam, forgerons d'origine, à des mariages suivis de décès. En effet, lorsqu'un enfant est orphelin de père, il apprend le métier de son oncle maternel tout en gardant son patronyme ; il intègre dès lors la catégorie sociale de son oncle. Les artisans qui changent ainsi d'activité et de catégorie sociale sont appelés *fanyiibe*.

Les premiers *sakkeebe aalawbe* auraient été des Daramé, un patronyme fortement représenté chez les Soninké, ce qui tend à confirmer l'étymologie couramment donnée du terme *aalawbe* — avec pour réserve toutefois qu'en milieu soninké, les Daramé sont marabouts (POLLET & WINTER, 1971, p. 198).

Au regard des *sakkeebe wodeebe*, et des autres artisans, les *aalawbe* apparaissent comme des éléments incontrôlables, dont les activités troublent l'ordre social, ce sont des gens qualifiés de mauvais. C'est parmi eux que l'on trouve de nombreux sorciers (*sukunyaabe*). Les *aalawbe* sont réputés pour leurs connaissances occultes qui en font des êtres redoutables. Les *Haalpulaar'en*, dans leur ensemble, considèrent qu'ils sont capables de s'introduire dans le corps des animaux, particulièrement celui des ovins et des caprins — dont ils tannent la peau — et de les vider de leur substance, de les « manger » de l'intérieur. L'analogie avec la sorcellerie anthropophage est ici évidente puisque les *sukunyaabe* sont supposés manger leurs victimes de l'intérieur et d'y faire souffler un vent.

Sakkeebe aalawbe bee ne, ko bangal nyaamde jawdi, walla wadde ko gedé bonde en. Aalawbe be keewani. [...] Mi anndaa aalawbe to ngummori tigrigi. Mbede nana tan ebe mbiya, kambe hafeere mabbe buri jokkaade ko e yimbe ladde.

Les *sakkeebe aalawbe* quant à eux, c'est de manger le bétail ou bien de faire des choses mauvaises qui les caractérise. Je ne sais pas exactement quelle est l'origine des *aalawbe* mais je les ai entendu dire, que eux, les *aalawbe*, c'est avec les gens de la brousse qu'ils ont le plus de liens de parenté (Entretien avec Abdoul Koffel Touré, Kanel).

Been sakkeebe, haa jooni ene nyaama yimbe ene naati e njawdi haa jooni, been mbaawa sakkeebe wodeebe be, been mbi'etee ko aalawbe. Been ene nyaama neddo ene darii, haa

jooni ene ngoodi e leydi bee. [...] Been, kanyum'en laami sakkeebe be, laami goddo, been ene nyaama jimbe haa jooni. Saa wadaani ko weli dum'en, naata e nder reedu neddo, mbara dum walla njawdi, so be njeytiima a jabaani tan, be naata e nder reedu, be nyaama dum haa laaba, saa hirsi tawata ko njawdi tan meeri, tawa hay yiyam alaa.

Ces *sakkeebe*, jusqu'à aujourd'hui il mangent des gens, ils s'introduisent dans le bélier jusqu'au jour d'aujourd'hui, eux, ils tiennent les *sakkeebe wodeebe* à leur merci, on les appelle les *aalawbe*. Eux, ils mangent quelqu'un qui se tient debout, jusqu'au jour d'aujourd'hui il y en a dans le pays. [...] Eux ils tiennent les *sakkeebe wodeebe* et les autres à leur merci, ils mangent les gens, jusqu'au jour d'aujourd'hui. Si tu ne fais pas ce qu'il leur plaît, ils entrent dans le ventre de quelqu'un et le tuent, ou bien, ils veulent s'approprier un bélier, tu refuses, ils entrent dans [son] ventre, ils le mangent jusqu'à ce qu'il n'y ait plus rien dedans, lorsque tu l'égorges tu trouves que le bélier est vide, qu'il n'a même pas de sang (Entretien avec Dombourou Sôk, Matam).

Aalawbe buri jogaade gande de; woni sakkeebe wodeebe noon, maanaa aalawbe mbaawani, ne wadi sakkeebe wodeebe bee aalawbe mbaawa. Kono ko aalawbe buri hewde gande.

Les *aalawbe* sont supérieurs en matière de connaissances [occultes] ; il y a certes des *sakkeebe wodeebe* contre lesquels les *aalawbe* ne peuvent rien. Mais ce sont les *aalawbe* qui ont le plus de connaissances occultes (Entretien avec Samba Rella Kassé, Matam).

Sakkeebe baleebe kam, been kam ko jom gannde'en bonnde. Ko kambe mbaawi sakkeebe wodeebe, kambe mbaawi sakkeebe wodeebe. So ngarii nokku doo do be ngoni, sakke bodeejo susaa arde doon, susaa arde doon, susaa datde doon. Ebe njogii gannde bonnde, ebe njogii kamkam ngandudaa...

Jawdi ne haarina do dey jooni, be mbakkiloo, be naata e mum, be nyaama nani dey ko fayino e reedu mum fof haa laaba, be njalta, be njahata. Saa hirsi, hay bate tawataa toon.

Les *sakkeebe baleebe* sont détenteurs de connaissances néfastes. Ce sont eux qui ont le dessus sur les *sakkeebe wodeebe*, ils sont plus forts que les *sakkeebe wodeebe*. S'il arrive dans un endroit où il y en a, le *sakke bodeejo* aura peur d'y aller, il n'osera pas aller y travailler le cuir. Ils détiennent des connaissances mauvaises, ils ont un savoir, comme tu le sais...

Un bélier est au pâturage, on le fait brouter, ils font attention, ils entrent dedans ils mangent tout ce qui, dans son ventre, fait du gras ; jusqu'à ce qu'il n'y ait plus rien, ils sortent, ils s'en vont. Et lorsque tu égorges ton bélier, tu n'y trouves rien (Entretien avec Sâda Demba Youdou Guissé, Talaya).

L'ensemble de ces propos offre une remarquable cohérence qui atteste du fait qu'aux *aalawbe* sont associés un ensemble de représentations ayant trait à la sorcellerie. Ce qui frappe, c'est bien évidemment le fait que ces tanneurs de peaux — qui permettent à l'enveloppe corporelle des animaux domestiques de survivre à leur abattage, et qui la socialisent au travers d'objets usuels ou rituels — sont également capables de pénétrer à l'intérieur du corps de leur victime, vivante, et de le vider de sa substance, pour finalement n'en laisser que la peau, sans pour autant que mort s'en suive. En clair, l'homme qui est capable de faire vivre la peau d'un animal mort est à même de ne laisser que la peau d'un animal vivant.

Les deux principales victimes des *aalawbe* sont l'homme et le bélier, animal sacrificiel occupant une place centrale dans les rites musulmans. À l'évocation du bélier, répond le repère temporel « jusqu'au jour d'aujourd'hui » qui signifie clairement que l'Islam n'a en rien permis de mettre fin aux pratiques des *aalawbe*. Ne vident-ils pas les béliers de leur sang, empêchant ainsi le bon déroulement de la *Tabaski* ? Non seulement l'Islam n'a pas mis fin à leur pratiques mais les *aalawbe* s'en prennent aux rites islamiques.

L'origine des *aalawbe* n'est pas un sujet de conversation ; c'est du côté de la brousse qu'il faut aller chercher leurs ascendants et l'on préfère donc le plus souvent s'abstenir de tout commentaire. Seul un *maabo* nous a donné quelques éclaircissements quant à leur passé, associant généalogie et récit mythique.

Sakkeebe aalawbe, min ndendaani asko, asko mum'en ko bange, been ko aalawbe, been ko aalawbe. Ko taaniraabe Gubay, been ko taaniraabe Gubay Paate Leyla Daali Samba Ngone Biraan Fayol Eli Kewta, sakke kadnoodo ngowla tellaade e weendu, been ko taaniraabe Gubay Paate Leyla Daali Samba Ngone Biraan Fayol Eli Kewta, sakke kadnoodo ngowla tellaade e weendu. Ngoni been yettetebe Mboh, been buri heewde, ngoni been yettetebe Darame : been ko sakkeebe baleebe, hono aalawbe be.

Gubay Paate Leyla Daali Samba Ngone Biraan Fayol Eli Kewta, sakke kadnoodo ngowla tellaade e weendu. Weendu, kunde fof ko telli, ene ara e weendu hee, ko ngowla nyaamata dum. Haa o arii, kanko sakke oo, o wi'a « mi yaha toon » o yaha toon, omo nawii fetel makko, omo nawii fetel makko omo nawii a nani dey labi makko. Ndeen o ari haa o faandi weendu ndu tan, ba habdinani mo, ba habdinani mo tan, ba weddii cove, ndeen ba weddiima cove, kanko ne , o hooli ba ngolo o sorti daande noon, ba inroya e hoore makko e ba moda mo, tawi kanko ne o duufti labi makko e wana, o hirsi ngowla ba, yiyam mabba, yiyam mabba... Be ndonkii, kanko e mabba fof be ndonkii daraade e leydi, be kayii, be njanii to weendu. Yani to weendu, o wari ngowla ba, o wari ngowla ba.

Awlube be noon mbati yimde dum, mbati yimde golle dee, mbi'a : Gubay Paate Leyla Daali Samba Ngone Biraan Fayol Eli Kewta, sakke kadnoodo ngowla tellaade e weendu. Been ko sakkeebe aalawbe, been ko sakkeebe baleebe.

Les *sakkeebe aalawbe*, ils sont de leur côté, nous n'avons pas la même généalogie, leur généalogie est à part, ce sont des *aalawbe*, ce sont les descendants de Goubaye, les descendants de Goubaye Pâté Leyla Dâli Samba Ngoné Birâne Fayol Éli Kawta, le *sakke* qui a empêché le python de se rendre au bord de la mare. Ce sont les descendants de Goubaye. Il y a parmi eux des gens qui portent le nom de Mboh, ce sont eux les plus nombreux, il y a des gens qui portent le nom de Daramé, ce sont les *sakkeebe* noirs, ce sont les *sakkeebe aalawbe*.

Goubaye Pâté Leyla Dâli Samba Ngoné Birâne Fayol Éli Kawta, le *sakke* qui a empêché le python de se rendre au bord de la mare. Tout ce qui se rend au bord, qui arrive près de la mare, le python le mange. Jusqu'à ce qu'il arrive, le *sakke*, et qu'il dise : « moi, je vais là-bas ». Il est allé là-bas, il a emporté son fusil, son fusil et son couteau. Lorsqu'il fut sur le point d'arriver à la mare, le python l'attaqua, le python se détendit brusquement, l'homme fit une clé de bras autour du python, il se dégagea de son emprise, le python s'en prenait de la tête de l'homme, il voulait l'avalier, l'homme a tiré le couteau de son fourreau. Il a égorgé le serpent, son sang, son sang... Ils étaient épuisés, lui et le serpent, tous les deux étaient fatigués, ils ne parvenaient pas à tenir debout sur le sol, ils se sont effondrés, ils sont tombés dans la mare. Ils sont tombés dans la mare et il a tué le python, il a tué le python.

Les généalogistes chantent cela, ils chantent cet épisode, ils disent : Goubaye Pâté Leyla Dâli Samba Ngoné Birâne Fayol Éli Kawta, le *sakke* qui a empêché le python de se rendre au bord de la mare. Eux, ce sont des *sakkeebe aalawbe*, ce sont des *sakkeebe* noirs. (Entretien avec S. D. Y. Guissé)

Une partie des *aalawbe* seraient donc les descendant de ce héros, qui terrassa le python au bord de la mare. L'animal dangereux ou le *jinne* puissant, installé au bord d'une mare, dont le triomphateur devient un héros est un thème classique : on trouve un récit similaire concernant le *ngaari jinne* de Delâma qui fut terrassé par un Peul Bah, aidé d'un pêcheur Fall, tous deux de Matam. La mare et le python peuvent être compris comme des points de jonction des mondes terrestre et aquatique dont la maîtrise fait, en principe, appel à des connaissances distinctes. La détention de connaissances portant sur les deux mondes confère une puissance inquiétante, comme nous l'avons vu dans le cas *Jaawo Dalli*.

Les alliances avec ces cordonniers ne sont pas particulièrement recherchées par les autres *nyeenybe*. Cependant, ils ne sont pas strictement endogames, ils échangent des épouses avec les « forgerons noirs » (*cf. infra*) mais ils sont rejetés par les « cordonniers rouges » et par les orfèvres *sayakoobe*.

LES RELATIONS ENTRE DEUX CATÉGORIES DE TANNEURS

Tous les témoignages recueillis le confirment, les *aalawbe* tiennent les *sakkeebe wodeebe* à leur merci. Ils exercent une véritable terreur, et rien ne peut leur être refusé. En plus de l'anthropophagie qui leur est prêtée, les *aalawbe* sont également censés avoir une meilleure maîtrise du travail du cuir. Ils sont supposés être en mesure de détruire le travail des peaussiers rouges :

On croit que si un *Gaalabbo* en veut à un *Sakke*, il peut, lorsque celui-ci a mis des peaux à tanner, se métamorphoser en un petit insecte qui va ronger ces peaux. Ou encore que le *Gaalabbo* peut donner au *Sakke* un tremblement qui fait qu'il se pique toujours en cousant ses cuirs. (GADEN, 1931, p. 285).

La supériorité des *aalawbe* en matière de tannage s'exprime non seulement par leur capacité à entraver les actions mises en œuvre par les *sakkeebe wodeebe* mais aussi par leur capacité à tanner sans avoir recours à la technologie « classique » :

[Koubaye Samba Paté] est connu surtout parce qu'il ne tannait pas ses peaux mais il les ramassait le soir et les jetait dans l'eau où il les laissait jusqu'au lendemain matin, il les retire et les trouve tannées par la volonté de Dieu (sic) et teintes en différentes couleurs. Il en trouve des rouges, des jaunes, des noires et des blanches. C'est par sa connaissance de la magie qu'il arrive à faire cela, d'après ce qu'on raconte (CHEIKH MOUSSA KAMARA, *op. cit.*, p. 81).

S'il est juste de dire, comme le fait YAYA WANE, que les *sakkeebe wodeebe* et les *aalawbe* ont en commun d'être socialement déconsidérés, il nous paraît essentiel de noter que cette déconsidération ne s'exerce pas au même degré. Le travail de la peau inspire certes une répugnance mais l'essentiel réside ailleurs. La maîtrise du tannage est étroitement associée à la sorcellerie anthropophage et c'est sur les

aalawbe que se portent ces accusations, ce sont les *aalawbe* qui sont supposés avoir une totale maîtrise de la transformation des cuirs. Ce sont les généalogies des *aalawbe* qui s'en vont du côté de la brousse, ce sont les *aalawbe* qui sont rejetés des échanges matrimoniaux avec les artisans rouges.

La répugnance qu'inspire le travail des peaux est en quelque sorte tempérée par l'ascendance peule que se donnent les *sakkeebe wodeebe* — et qui ne leur est pas contestée. Étroitement associés aux hommes de pouvoir, ils font valoir leur ascendance prestigieuse et la clarté de leur teint. Les *sakkeebe wodeebe* représentent la forme maîtrisée, mise au service du pouvoir peul, de l'artisanat du cuir. Du point de vue matrimonial, les *sakkeebe wodeebe* n'acceptent aucune épouse des *aalawbe*.

La situation relative de ces deux catégories d'artisans du cuir peut être résumée comme suit :

	<i>Sakkeebe wodeebe</i> "Rouges "	<i>Sakkeebe aalawbe</i> "Noirs "
<i>origine supposée</i>	Peul	Soninké
<i>proximité du pouvoir</i>	+	—
<i>proximité des jinne</i>	—	+
<i>maîtrise du tannage</i>	—	+
<i>alliance matrimoniale</i>	+ (rejetants)	— (rejetés)

Les artisans métallurgistes, *wayilbe* ou *waylube*.

Leur nom est dérivé de la même racine que le verbe *waylude* qui signifie « transformer » « modifier ». Nul ne sait, au *Fuuta Tooro*, à quand remonte l'activité métallurgique.

La tradition locale, cependant, met la métallurgie en relation avec les *Jaa Oogo*, vieille dynastie tekrourienne qui serait arrivée dans la vallée avec des animaux bâtés et chargés de minerai. Pour SIRÉ ABBAS SOH, ils transformaient les pierres en or et en argent (1913, p. 16) selon un procédé qu'ils auraient acquis en Égypte ou en Syrie. Pour CHEIKH MOUSSA KAMARA, les plus anciens des *wayilbe* « prétendaient venir de la Syrie » ; ils changeaient les pierres en fer (*op. cit.*, p. 26). Dans son *Histoire du Boundou*, le même auteur attribue clairement une origine wolof à ces premiers forgerons :

On dit que les Dyâoogo [...] sont tous originaires du Dyolof. Ils habitaient à Nammândira [...] situé entre le Dyolof et le Fouta, c'est-à-dire le Ferlo, où ils étaient restés en régnant sur le Fouta cent trente ans durant avec les Peuls qui leur étaient soumis [...]

Ils sont les premiers à avoir extrait le fer des rochers de notre Soudan et ils sont réputés pour cela jusqu'à présent. C'est eux qui l'ont appris aux forgerons et leur ont laissé la pratique si bien que l'extraction du fer des rochers finit par être actuellement l'apanage de ces derniers dans notre territoire (KAMARA, 1975, p. 796-97).

Il est fort possible que les *Jaa Oogo* aient un rapport avec les (anciens) Wolof. Les institutions du royaume du *Waalo* ont longtemps réservé le titre particulier de *Maalo* au représentant des descendants des *Jaa Oogo*. Le *maalo* était l'un des trois plus importants dignitaires du royaume, un des « piliers » du Seb-ak-Baouar, le conseil des électeurs (YORO DIAO, 1912, p. 192) ; H. GADEN note :

Les Dyâgo sont les plus anciens chefs dont le souvenir se soit conservé, tant au Fouta qu'en pays Wolof. Ils auraient été Peuls et blancs et le clan qui se nomme [...] Dyâ au Fouta leur devrait son origine. Sauf quelques-unes restées nomades comme, par exemple, les Peuls Dyâobé, les familles de ce clan se sont sédentarisées et fondues dans la population noire, aussi les Peuls actuels, venus bien plus tard, ne les considèrent-ils pas comme des leurs. [...] Ils auraient apporté avec eux l'industrie du fer et la culture du gros mil. (YORO DIAO, 1912, p. 192, note 1)

Quant à ABDOULAYE KANE, il donne l'étymologie suivante du terme *Jaa Oogo* :

Le nom « Diaogo » vient de cette phrase ouolof : « Djéog Djé » les « frotteurs » parce que les Diaogos frottaient les pierres pour savoir celles qui contenaient du fer, pour les rassembler et ensuite les fondre pour en extraire le métal. Ils étaient habiles à cet effet. (1916, p. 329)

Quel que soit le crédit que l'on accorde, d'une manière générale, aux étymologies « populaires », le propos d'ABDOULAYE KANE présente un intérêt : les étymologies populaires tentent, avec les mots d'aujourd'hui, d'expliquer ceux d'hier et ce point les rend évidemment douteuses, mais elles tentent, parfois au prix de grands efforts — mise en scène d'événements créés de toutes pièces, distorsions phonétiques importantes, appel à des langues voisines — de mettre le terme dont on explique l'origine en conformité avec les représentations qui y sont associées. Ainsi l'étymologie donnée par ABDOULAYE KANE montre clairement que la prospection du minerai et l'extraction du fer sont des activités étroitement associées aux *Jaa Oogo*, du moins à l'idée que l'on se fait d'eux dans la tradition *haalpulaar*, et que la dynastie *Jaa Oogo* exerçait son influence sur une zone qui comprenait aussi bien des Wolof que des *Haalpulaar'en*. Cette association entre la vieille dynastie *Jaa Oogo* et l'activité métallurgique est par ailleurs présente chez tous les auteurs qui se font l'écho de la tradition, tradition par ailleurs très hésitante quant à l'identité ethnique de cette ancienne dynastie.

LES ÉLÉMENTS FOURNIS PAR L'ARCHÉOLOGIE

La vallée du fleuve Sénégal, qui est particulièrement inondée à la saison des pluies, pose quelques problèmes de datation. La méthode C14 ne fournit pas de résultat fiable en cas de « contamination » répétée par les eaux. Or, bon nombre de fourneaux ont été établis dans la zone inondable du *waalo*, sur de petites buttes qui ne sont maintenues hors d'eau qu'en cas de crues moyennes.

Les sites métallurgiques, répartis sur les deux rives, sont d'importance inégale et leur localisation semble obéir à deux contraintes : proximité de minerai latéritique en surface d'une part, et proximité de l'eau d'autre part. DENISE ROBERT-CHALEIX et MAMADOU SOGNANE ont, pour la rive droite du fleuve, recensé plus de deux cents sites.

— De petits ensembles de fourneaux ont été recensés dans le Ngenar, à proximité de Koundel [NG 9], de Dindi [NG 6], Diovol [NG 3]. Une concentration plus importante de fourneaux a été trouvée à Sivé [NG 11] où 750 unités de réduction ont été dénombrées.

— La zone comprise entre Belinabé [BO 7], Rindiao Belimodi [BO 6], Silla Rindiao [BO 6] et Sintiou Boumaka [BO 6] s'étendant dans l'arrière-pays vers Ouloum Néré [BO 1] abrite plus de 3·600 fourneaux.

— Une zone plus éloignée du fleuve, s'inscrivant entre Ferala [HE 1] Hameidat [YI 12c] et Garalol [YI 2] comprend un peu moins de 3·000 fourneaux.

— Enfin, une formidable concentration d'unités de réduction a été découverte dans la province du Law, des environs de Fondé Elimane [LA 17], Bababé [LA 18], Dioudé Waalo [LA 16c] jusqu'à Touldé Boussobé [LA 9a] : leur nombre s'élève à plus de 34·600 (!), un même site pouvant abriter jusqu'à 2·500 fourneaux.

Sur la rive gauche, les sites anciennement peuplés ont été répertoriés sous le nom de villages « sereer ». Ils sont au nombre de 246. La carte publiée par CHARLES BECKER (*Atlas du Sénégal*), reprise par CHAVANE (1985, p. 12) laisse apparaître quatre grands ensembles.

— Une zone allant de la limite occidentale du Damga au centre du Ngenar, en gros de Dolol [DA 3] à Doumga [NG 15] présente des sites assez dispersés, situés pour la plupart à la limite du *waalo* et du *jeeri* : Ogo [NG 28] et Sintiou Bara [NG 22] sont de ceux-là.

— Un ensemble de sites très rapprochés, situés en bordure du fleuve, de Sadel [NG 7] à Guiraye [NG 2] (CHAVANE).

— Un ensemble de sites dans la province du Lao, implantés à proximité du Doué, de Saldé [YI 10] à Madina Ndiatchbé [LA 13] — Tioubalel [LA 21] est de ceux-là — ainsi qu'un ensemble situé dans cette même province du Lao, mais en bordure du fleuve, de Dioudé Diabé [LA 16] à Siouré [LA 11].

— Enfin, un vaste ensemble de sites de la province du Tôro, situés pour la plupart sur l'île de Morphil, entre Sénégal et Doué, de Tiélao [TO 21] à Podor [TO 4].

Les sites qui ont fait l'objet de fouilles depuis les années soixante et qui servent, pour l'instant, de référence sont au nombre de neuf. Cependant, quatre d'entre eux fournissent la plupart des infor-

mations disponibles à ce jour. Le détail de la synthèse qui suit peut être trouvé chez D. GRÉBÉNART (1983) auquel nous empruntons ces éléments :

— le premier d'entre eux ne fournit aucun élément concernant la métallurgie du fer. Le site a tout d'abord été connu par le pillage auquel il a donné lieu — un nombre important d'objets en or et en cuivre ayant été découverts par la population locale en 1958, à l'occasion de travaux de terrassement, le site fut « victime » d'une véritable chasse au trésor. Seule une partie des objets en cuivre put être retrouvée par les chercheurs de l'IFAN et les fouilles effectuées à Sare Thioffi (Podor) dix-huit ans après les premiers pillages ne permirent aucune datation : aucune matière organique ne fut trouvée sur le site de provenance — supposée — des fameux bijoux ; deux squelettes aux incisives mutilées donnèrent des résultats discordants quant à leur datation, 2880 ± 770 BC pour l'un et 370 ± 130 AD pour l'autre. Il semble admis que le site ait été occupé du IV^e au XIV^e siècle (GRÉBÉNART, 1983, p. 556).

— Le second, situé à Tioubalel, recèle d'abondants vestiges métallurgiques qui témoignent d'un travail du fer. B. CHAVANE a indiqué la présence d'un fourneau ayant selon toute vraisemblance servi à la réduction du minerai de fer. Les datations sont, ici encore, discordantes, 780 ± 90 AD et 10 ± 400 AD. Une activité métallurgique pouvant remonter au VIII^e siècle et peut-être avant peut cependant être admise (GRÉBÉNART, *op. cit.*, p. 557).

— Le troisième site, celui de Sintiou Bara a fourni un matériel abondant, en particulier des éléments de poteries et des vestiges d'activité métallurgique. Le type de poterie propre au site de Sintiou Bara a été considéré par A. RAVISÉ et G. THILMANS comme étant antérieur à celui de Tioubalel. Les datations rendues publiques par A. RAVISÉ sont au nombre de deux : 587 ± 120 AD et 1050 ± 100 AD (D. CALVOCORESSI & N. DAVID, 1979, p. 28) ; six autres mesures n'auraient pas été publiées (D. GRÉBÉNART, *op. cit.*, p. 558).

— Le quatrième site est situé un peu plus en amont, à proximité du village de Ogo. Fouillé par B. CHAVANE, le site a produit un matériel abondant : des céramiques (poteries) du même type que celles retrouvées à Sintiou Bara, des outils en céramique (fusaïoles et disques à cordeler), des objets en métal cuivreux (perles, anneaux, alène), des perles diverses (cornaline, coquillage, quartz, os, œuf

d'autruche...) et des vestiges importants d'une activité métallurgique : scories, fragments de bas-fourneaux, tuyères, creuset et embout de forge. Les datations sont tout à fait concordantes : 1040 ± 90 AD, 930 ± 90 AD, 1010 ± 80 AD, 1160 ± 100 AD.

Correctifs

Des travaux plus récents sont venus modifier le tableau d'ensemble que l'on se faisait jusqu'ici de la chronologie de la vallée du Sénégal. Des fouilles menées par H. BOCOUM dans le Damga à proximité de Hamadi Ounaré [DA 14] sur les sites de Ganguel Soulé et de Danawel ont permis de déterminer des dates plus anciennes : des vestiges apparentés à la culture de Tioubalel ont été datés de 70 AD à 440 AD en données corrigées, faisant planer un sérieux doute sur l'antériorité supposée de la culture dite de Sintiou Bara (HAMADI BOCOUM, 1986, p. 95). Le site de Ganguel Soulé n'a pas révélé de *production* de fer ; des objets en fer ont cependant été trouvés sur le site (*id.*, p. 126). Le site voisin de Bélel Diawara révèle la présence d'unités de réduction organisées en batterie : contaminé par la crue, le site n'a pas pu être daté correctement — antérieur à 1960 et sûrement pas antérieur au XIX^e, tel est le résultat de l'analyse, alors que personne n'a le moindre souvenir d'une telle activité dans la région (*id.*, p. 136). La fouille du site de Toulel-Fobo [BO 27] permet de conclure à son occupation « peut-être continue » du V^e au X^e siècle. Les vestiges métallurgiques sont peu nombreux mais existent (fragments de scories).

Enfin, les dernières fouilles menées à Tioubalel [LA 21] par S.K. & R.J. MACINTOSH et H. BOCOUM sont riches d'enseignement :

phase IA, 0-250 AD. Il s'agit de l'occupation la plus ancienne du site qui a pu être établie. Cette phase est caractérisée par une céramique simple — pour la description détaillée des formes des bols et des jarres ainsi que de leurs décors, cf. MACINTOSH, p. 4 — ainsi que par la (faible) présence de scories et de fer ;

phase IB, 250-400 AD. La céramique présente les mêmes formes qu'en IA mais elle est abondamment décorée (*idem*). La fréquence des scories et du fer est en forte augmentation ;

L'importance de la production métallurgique est également caractéristique de la phase II (400-600 AD), ce dont témoignent les scories.

Ajoutons que le fer est le seul métal présent sur le site jusqu'à la fin de la phase III B (800-950 AD), cf. MACINTOSH & MACINTOSH, p. 6. Les auteurs insistent sur la très grande homogénéité de chacune des phases et sur l'idée de stabilité qui se dégage de ce premier millénaire.

Ce rapide survol doit nous amener à garder deux éléments présents à l'esprit. L'industrie du fer, comprenant la collecte du minerai, sa réduction pour en extraire le métal et la fabrication d'outils est une activité fort ancienne dans la vallée du Sénégal : des traces de ces activités remontent aux environs de 200 AD. Ces activités ont connu un essor important jusqu'au VII^e siècle et se sont maintenues au moins jusqu'à l'introduction du fer européen. En outre, l'organisation en batterie des unités de réduction et leur concentration en certains sites, leur absence en d'autres, sont les signes d'une spécialisation de l'espace. La plupart des auteurs s'accordent à dire que l'importance des sites d'extraction, la grande quantité de scories, les nombreux vestiges de bas-fourneaux, impliquent une production de fer qui dépasse largement l'usage qui pouvait en être fait localement : ils concluent donc à l'exportation du fer vers les régions voisines.

La question qui subsiste est celle du lien qui peut être établi entre les acquis de la recherche archéologique et les éléments de la tradition orale concernant les *Jaa Oogo*. S. K. & R. J. MACINTOSH notent avec prudence, à propos du site de Tioubalel, que les sociétés de la moyenne vallée du Sénégal ont connu une transformation majeure et extrêmement rapide à la fin de la phase III, de l'aube du X^e siècle à l'époque du Tekrour qui est historiquement attesté un siècle plus tard. HAMADI BOCOUM est moins prudent sur cette question puisqu'il propose « de retenir les dates les plus basses obtenues par la méthode C14 comme borne inférieure du Takrur, soit entre le III^e et le IV^e siècle. » (BOCOUM, 1986, p. 59). La genèse de l'État du Tekrour étant hors de notre propos, nous ne discuterons pas du fait de savoir si l'ensemble du développement de la métallurgie, au cours des sept derniers siècles du premier millénaire est à mettre au crédit des *Jaa Oogo*. Nous nous bornerons à constater que les traditions orales qui font état d'une dynastie

ayant exercé un pouvoir politique sur la vallée du Sénégal, à l'aube du second millénaire, et qui mettent en relation ce pouvoir avec la maîtrise de l'activité métallurgique trouvent une confirmation partielle avec les résultats récents de la recherche archéologique.

La maîtrise du processus de réduction des oxydes fait appel à un savoir complexe qui ne peut faire assimiler la métallurgie extractive à une activité de collecte : la complexité des opérations mises en œuvre place celui qui en a la maîtrise dans une position particulière. La disposition des sites, implantés à l'écart des lieux d'habitation, et regroupant de nombreux bas-fourneaux incite à penser que les métallurgistes devaient rester hors des villages pendant des périodes prolongées, nécessaires à la collecte du minerai et à l'accumulation de combustible, au grillage du minerai, à l'édification des fourneaux et enfin à l'opération de fonte — ces éléments suggèrent que les métallurgistes n'étaient probablement pas des gens du commun. L'étendue de la zone sur laquelle des vestiges d'une activité métallurgique ancienne peuvent être trouvés laisse penser que les fondeurs contrôlaient — avaient des droits sur — un vaste territoire. Enfin, l'échelle des sites d'extraction permet d'envisager une production de fer dépassant largement les besoins locaux ; ce qui implique la gestion d'un surplus et, dans le cas d'une exportation vers les contrées voisines, le contrôle de ces circuits commerciaux et des revenus qu'ils engendrent. Voilà, à notre sens, les principaux éléments accréditant les affirmations de la tradition qui mettent en relation le pouvoir des *Jaa Oogo* avec la maîtrise de la métallurgie extractive.

LES FORGERONS « MODERNES »

Les traditions historiques des forgerons actuels n'établissent pas de relation directe avec la dynastie des *Jaa Oogo*. Tout au plus se souvient-on que c'étaient « nos ancêtres » ainsi que les *Jaa Oogo* qui maîtrisaient les techniques de fonte, mais jamais les *waylube* ne disent être les descendants des *Jaa Oogo*. Les récits que nous avons recueillis à Bélinaydé, un haut lieu de la forge des *Haalpulaar'en* apportent quelques éléments intéressants :

a) Tierno Pâté Mboh, homme fort âgé que nous avons trouvé alité, nous accorda un bref entretien et dans un souffle imperceptible, relayé par l'aîné de ses fils, a simplement déclaré :

Wuro ngo ummi ko Maasina, to wi'etee Wagadu, nde min ngummi, min payi to ne wi'etee Ngijilon [...] Be payi to wi'etee Bokke, be ngummi Bokke be payi to wi'etee Waalalde, be ngummi Waalalde, be payi Nammandiri, be ngonno doon teemeddere, hay gooto maayaani, teemeddere hitaande hay gooto maayaani, nde min ngimmi toon min payi to wi'etee Dawaade, be nyiibi do Dawaade do, Dawaade Faddube. Be ngummi doon, kambe waylube be, be payi Fette Nyebbe, be ngummi Fette Nyebbe, be payi to wi'etee Bulon Damga, be ngummi to wi'etee Bulon Damga be payi Galoyaabe, be ngimmi to wi'etee Galoyaabe, be payi Beelinayde, haa e oodo nyallawma.

Le village vient [*i.e.* les gens qui sont à l'origine du village viennent] du Mâcina, d'un endroit appelé *Wagadu*, lorsque nous avons quitté l'endroit, nous sommes allés à Nguidilogne [NG 6] [...] Ils se sont rendus à Boké [YI 1* et YI 6*], ils ont quitté Boké ils se sont rendus à Walaldé [LA 1], ils ont quitté Walaldé et se sont rendus à Nammandiri [Ferlo] ils y sont restés une centaine d'années sans que personne ne meure, lorsque nous avons quitté cet endroit nous nous sommes rendus à Davâdé, ils sont restés longtemps à Davâdé, à Davâdé Fadoubé. Les *waylube* ont quitté l'endroit pour se rendre à Fété Nyébé, ils ont quitté Fété Nyébé, ils se sont rendus à Boulone Damga, ils ont quitté l'endroit nommé Boulone Damga et se sont rendus à Galoyâbé, ils ont quitté Galoyâbe et sont allés à Bélinaydé, ils y sont restés jusqu'à ce jour.

On remarquera les déplacements hiératiques de ces forgerons qui, venus de l'Est, s'installent dans la vallée en amont, puis en aval du Bosséa, pour ensuite, s'en aller dans le Ferlo, le Boundou pour enfin réintégrer la province du Damga. Il est une mention faite qui doit retenir toute notre attention, c'est celle du *Wagadu*. Aux dires du *Cernoo*, les forgerons modernes seraient issus de l'ancien royaume soninké. Voyons ce que disent ses cadets.

b) Sileyman Samba Thiam :

Nde min ngummi Nammandiri min ngari Moogeera, Nammandiri be kodi doon duubi teemedere, hay gooto maayaani, be ndutini wuro ngo, be ndonki yiitude, nde be ngummi toon, Nammandiri, be ngarti ko Moogeera, nde be ngummi Moogeera be ngarti do Beelinayde Mbayla do [...] Do noon, ko do tan min kaadi, be been noon ngiwi do, be been kodoyi Mbumba, be been kodoyi Meri, be been kodoyi Galoya...

Lorsque nous avons quitté Nammandiri, nous sommes arrivés à Mogéra, à Nammandiri, ils avaient séjourné cent ans sans qu'aucun ne meure, ils sont retournés au village qu'ils ne sont pas parvenus à retrouver, quand ils quittèrent le Nammandiri [après avoir échoué dans leur recherche] ils sont revenus à Môgêra, lorsqu'ils quittèrent Môgêra ils vinrent ici, à Bélinaydé Mbayla [...] Ici, c'est ici que nous nous sommes arrêtés, les uns ont quitté l'endroit ils sont allés à Mboumba [LA 23], d'autres sont allés à Meri [LA 22], d'autres encore sont allés à Galoya [YI 8]...

Ici, l'itinéraire est plus sommaire : des allées et venues dans le Ferlo, entre Nammandiri et Môgêra pour finir par s'établir à Bélinaydé, avant de se disperser dans la vallée. Nulle mention n'est faite du *Wagadu* ; l'histoire des *waylube* débute en un temps d'immortalité, en un endroit du Ferlo où ils séjournèrent cent ans sans qu'aucun forgeron ne meure, endroit perdu depuis.

c) Abdoulaye Korka Gueye :

Ko juuti ko noon, dum ne woddi, sabu ko Nammandiri fusi nde dum fof sari. Nammandiri, nde hodî on saanga, dum fof ko ladde, alaa to gure ngomi. Ndeen woyndu ndu bebi jinne ; o aadondiri e mabbe : so tawi ebe njidi hodde, hitaande fof ebe ndokka dum neddo, mboomri ciŋkaandi haa yoodî. Be ngaadondiri e makko. Hankadi so lewru dartiima mowuuri, beeli kori heddiima ebe njolta, so tawi ko miin yonta, mi sinkat bii'am debbo, bawdi e sabareeji ndewa heen haa e daande woyndu hee. Nammandiri, on saanga, so tawi ebe piya, ndi dilli to nder woyndu to, ndi yeesi hoore nde haa yimbe nji'i ndi, ndi fawa hoore nde e dow neddo hee — ko mboddi — fodde laabi didi, tatabol ngol so ruttiima yaade heen, dum woni hankadi ndi yebi be njarna. Saa nani Nammandiri mahetaaki, dum woni hitaande fof ko neddo.

Haa ari noon e waaji gooto ene yami, haa lamnditi, golle ngarti e jamjamo hee. O mooriima, nyantiima, joodiima haa « minuit » jamma, yamaado o ari e makko : « be mbi'i jango ko aan yonta. » O wi'i : « aba ! » Be kiiri yewtude haa « minuit ». O wi'i : « mi andaa de aan jango, so mbida maaya miin, kono aan jango ndi hebataa ma. » Welni silaama muudum haa bami abbere gila nyalanma. Ndeen yimbe pini — on saba diine alaa, ko sabareeji jungjungaaji, nyaanyooji e kolli — hankadi reggino. Ndeen o ari haa e daande woyndu hee, o dari, yamyamo o takkii mo do, ndi yeesi hoore tan ndi nawi haa dow, ndi wadi no ndi wadan no fodde laabi didi. Dimmol ngol ndeen ndi fayi wiide indi ruttoo, o filtini hoore nde. Fodde no ndi yottotoo leydi tawi ndi rendi woyndu ndu.

Tawi mawdo debbo gooto, ko ne wage, nani gundo mabbe ; ene jogi loode tati mbanduyi, yoogi de haa de keewi, hippî. Be mbi'i gorko o hankadi, pellooje yoo ndutto e mum, be mbi'i : « a wadi ko boni, aan ko mbadda ko hannde, a wadi ko boni. Fitaandu o gooto, jaraani ko wuro ngo fof ne maaya, wuro ngo fof hannde maayat, alaa

to ndiyam woni. » Mawdo debbo wi'i, « miin de, mi tinni gundo mabbe jamma hanki, do e duubi tati paodi di, so don mbaawi yiilaade ndiyam, mbida jogi do loode tati mbanduujji, ene kipa, maade njogoo on duubi tati. » Duubi tati di ndeen timmi, be ndanyaani woyndu, dum woni wuro ngo fusi.

Pour ce qui est du passé lointain, c'est loin, il a fallu que Nammandiri éclate pour que tout se disperse. Nammandiri était habité alors, tout ici n'était que brousse, il n'y avait de village nulle part. Lorsque le puits reçut un génie, ce dernier fit un pacte avec eux : s'ils veulent habiter, chaque année ils doivent lui donner une personne, une jeune fille joliment parée. Ils se sont entendus avec lui. Dès lors, chaque nouvelle année, quand les rivières s'assèchent et qu'il faut rentrer au village, si c'est mon tour, je dois parer ma fille, les tambours, les *sabar*¹ vont suivre jusqu'au bord du puits. À l'époque, à Nammandiri, quand ils dansaient, il remuait dans le puits, il levait la tête jusqu'à ce que les gens le voient, il posait sa tête sur la personne — c'est un serpent — à deux reprises, la troisième fois lorsqu'il s'en allait il partait avec [la personne], cela veut dire que le serpent est parti, le serpent et la femme sacrifiée nous permettent de boire. Si tu entends qu'à Nammandiri on ne meurt pas, cela veut dire que chaque année il y a une personne [qui est sacrifiée].

Jusqu'à ce que ça tombe sur un gars qui s'était fiancé et avait fait sa demande en mariage, le tour de sa promise est venu. Elle s'est tressée, elle a mis ses plus beaux habits, elle s'est assise jusque vers minuit, le fiancé est venu chez elle, il a dit : « j'ai appris que demain, ça sera ton tour ». Elle a dit : « oui ». Ils passèrent la soirée à discuter jusqu'à minuit. Il a dit : « je ne sais pas ce que demain sera pour toi, moi il se peut que je meure, mais toi, demain, il ne t'aura pas ». Il affûta son sabre depuis le début de la journée. Lorsque les gens se réveillèrent — à l'époque il n'y avait pas la religion mais des *sabar*, des *jung-jung*, des vièles, des luths — on l'entraîna. Lorsqu'elle vint jusqu'au bord du puits elle s'arrêta, le fiancée à côté d'elle, le serpent releva la tête jusqu'en haut, il fit ce qu'il avait coutume de faire, à deux reprises. La seconde fois, lorsqu'il voulut s'en retourner, le fiancé [lui] fit voler la tête. Avant que le serpent ne touche le sol il détruisit le puits.

Il se trouve qu'une vieille femme qui, elle, avait eu une révélation, savait leur secret ; elle possédait trois grands canaris, elle les remplit jusqu'à ce qu'ils soient pleins et les couvrit. Ils accablèrent le fiancé de reproches, ils dirent : « tu as fait un malheur, toi, ce que tu as fait aujourd'hui, tu as fait un malheur. Pour une seule vie, il n'est pas nécessaire que tout le village meure, tout le village va mourir aujourd'hui, il n'y a plus d'eau nulle part. » La vieille femme dit : « moi, j'ai appris leur secret la nuit dernière, dans les trois ans à venir vous pourrez chercher de l'eau, j'ai ici trois canaris bien couverts, ils tiendront trois ans. »

Les trois ans passèrent, ils ne trouvèrent aucun puits ce qui fit que le village éclata.

Ce troisième témoignage nous donne une explication au sujet de l'expression « ils restèrent cent ans sans que personne ne meure » employée par les deux premiers informateurs. Le temps de l'immortalité que les forgerons ont connu à Nammandiri reposait sur le sacrifice d'une jeune femme offerte au serpent qui habitait le puits. Cette version forgeronne et *haalpulaar* du mythe soninké de Bida tend à accréditer le propos de *Ceerno Paate* qui plaçait l'origine des forgerons *waylube* au *Wagadu*, dans la mesure où ce récit est au cœur de la culture soninké et que les *Haalpulaar'en* — autres que forgerons — ne l'évoquent jamais lorsqu'il s'agit de parler d'histoire ancienne.

Il est un autre élément de ce récit qui mérite d'être retenu. Si la trame narrative est en tous points conforme au mythe soninké, la localisation géographique de l'événement est autre. L'événement ne se déroule pas en pays soninké mais au Ferlo, au Nammandirou, siège du pouvoir *Jaa Oogo* ; or, Abdoulaye K. Gueye nous dit très exactement que c'est à la suite de la destruction du Nammandirou que les *waylube* ont fait leur entrée dans la vallée et qu'ils se sont dispersés au *Fuuta Tooro*. On ne peut manquer de rapprocher ces propos d'un autre élément de la tradition historique *haalpulaar* : le fait que ce sont des Soninké de Diara qui ont mis fin à l'hégémonie des *Jaa Oogo*.

Les renseignements recueillis auprès des forgerons de Belinaydé nous conduisent à considérer que si la métallurgie était anciennement connue au *Fuuta Tooro* et qu'elle était pratiquée par la dynastie *Jaa Oogo*, les forgerons *haalpulaar'en* actuels sont plus sûrement les héritiers des forgerons soninké, venus à la suite de *Manna*. C'est donc cette seconde vague de peuplement qui est concernée par la mise en place d'un nouveau *status* réservé aux métallurgistes. Les traditions locales ne disent rien du *status* des forgerons concurrents des *Jaa Oogo* au moment de leur arrivée dans la vallée ; en revanche, ces mêmes traditions, comme nous l'avons vu dans le chapitre réservé aux guerriers, indiquent clairement que les anciens *Jaa Oogo* sont constitutifs de la catégorie des *sebbe*. On se souviendra égale-

ment que les *sebbe* comptent un groupe qui porte le nom de *burnaabe* — qui parmi les *sebbe* occupe le dernier rang — dont les femmes sont potières. Certes, rien ne dit que les femmes des *Jaa Oogo* étaient potières mais l'ethnographie des sociétés ouest-africaines montre une grande régularité dans l'association « homme-forgeron / femme-potière ». On peut donc raisonnablement penser que les anciens *Jaa Oogo*, hommes et femmes, ont intégré la catégorie des *sebbe*. Ils sont par conséquent restés libres et n'interviennent aucunement dans l'émergence du *status* de forgeron casté. D'autres traditions considèrent que les descendants de ces *Jaa Oogo* ont intégré les rangs des Peuls (Dia, Diaw). Quoiqu'il en soit, ils s'agit d'une catégorie de gens nobles (*rimbe*) et non d'artisans castés.

LES GENS

Parmi les *waylube*, les généalogistes distinguent trois groupes. Les premiers, issus de la société maure, portent le nom de *Habbarbe*, les deuxièmes, issus du Djolof, sont rattachés à ce que les griots appellent « Mbayla goullôkoum » et les troisièmes sont d'origine peule. Nous nous proposons d'exposer les éléments dont nous disposons concernant chacun de ces groupes.

Les *Habbarbe*.

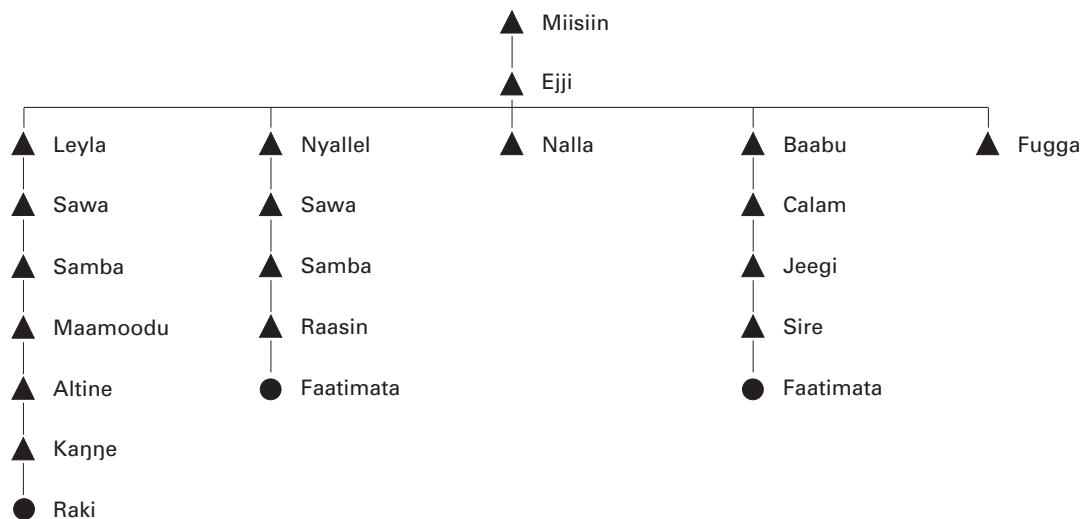
Ils seraient d'origine maure et se seraient implantés au *Fuuta*, plus particulièrement dans la province du *Tooro*.

... *heddiibe be ko Habbar(ee)be Safalbe, Habbar(ee)be be ko Safalbe, been ngoni Tooro, been gooto neni do e Maatam do.*

... les autres sont des *Habbarbe* maures, les *Habbarbe* sont des Maures, ceux-ci sont allés au *Tooro*, l'un d'enre eux est ici, à Matam (Entretien avec Dembourou Sôk).

[Thiam] fait partie des noms de famille des habarabés qui sont ceux dont les hommes travaillent le fer et les femmes tannent les peaux et les travaillent. Ils sont [,] à l'origine [,] des artisans maures. On peut leur citer comme noms de famille : Thiam, Sy et Diop. (KAMARA, op. cit., p. 26).

Bien qu'ils puissent porter des patronymes différents, les *Habbarbe* descendraient tous de Édji Mîsîn. La figure suivante montre trois lignées de *Habbarbe* dont celle à laquelle appartient la fameuse Fâtîmata Râcine, épouse au teint clair d'un *sakke bodeejo*.



ORIGINE DES FORGERONS HABBARBE

Les forgerons du *jeeri*

Ils forment la majeure partie des forgerons *haalpulaar'en* et seraient venus du *Djолоf*. Les généalogistes les font descendre des *Njaay* (Ndiaye). Ces hommes sont regroupés sous le nom de *mbayla jeeri* ou de *mbayla Gullookum*, du nom d'un village du *jeeri*.

Sache qu'une partie ou la plupart des forgerons du Fouta sont d'origine wolof (KAMARA, *op. cit.*, p. 27).

Been ngummi ko Jolof, ko Njaay be njettete, kambe e Njaaybe be njiidi : ko Njaajaan Njaay, Cele Njaajaan, Ndenkam Cele, Yeli Ndenkam, Tasse Yeli...

Eux, ils viennent du *Djолоf*, ils s'appellent Ndiaye, eux et les Ndiaye ils ont la même origine : Ndiadiane Ndiaye, Tyélé Ndiadiane, Ndenkam Tyélé, Yéli Ndenkam, Tassé Yéli... (entretien avec Dombourou Sôk).

N'ayant pas immédiatement saisi la portée de l'argument et ignorant que la forge du *jeeri* et la forge de Goullôkoum étaient une

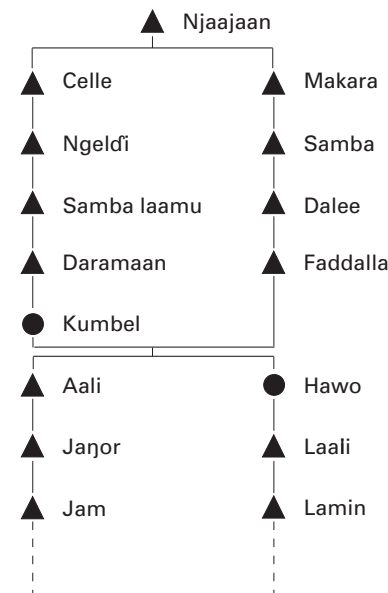
seule et même chose, nous avons posé la question de l'origine de celle-ci, juste après avoir reçu les explications concernant les débuts de celle-là. Dombourou cacha à peine son agacement :

Gullookum ko jeeri, ko Jolof ko to be perno to, wuro ene wi'ee Gullookum. [...] Kambe fof be ngummi ko Waalo Brak.

Goullôkoum c'est au Diéri, c'est du Djolof qu'ils ont émigré, d'un village qui s'appelait Goulôkoum. Eux tous descendent du Brak du *Waalo* (entretien avec Dombourou Sôk).

Saa nani wayilbe ; Njiincaan Celle e Njaanjaan Celle, Njaajaan jibini Makara Njaajaan, jibini Samba Makara ... do wi'etee ko Mbayla Jeeri.

Si tu entends parler des forgerons ; Ndintiân Tyélé et Ndiadiane Tyélé, Ndiadiane a engendré Makara qui a engendré Samba ... là, ça s'appelle la forge du Diéri (entretien avec Abou Sy).



ORIGINE DES FORGERONS DU JEERI

Les traditions qui rattachent ces forgerons au souverain du Djolof ne peuvent être prises « au pied de la lettre » : les traditions relatives à Ndiadiane Ndiaye ne mentionnent pas de forgerons parmi les descendants du souverain. Elles indiquent probablement que les forgerons étaient présents à l'époque de la fondation du Djolof.

Ayant voulu mettre les choses au clair, Dombourou a mentionné le Wâlo. Royaume du Djolof, royaume du Wâlo, les traditions wolof les rattachent en effet à Ndiadiane Ndiaye et l'émergence de ces États fait suite au déclin du Nammandirou des *Jaa Oogo*. Sur ce plan, les affirmations des forgerons parlant de la destruction du royaume de Nammandirou et celles des généalogistes qui mentionnent la fondation des royaumes wolof sont en phase. Les historiens, dont JEAN BOULÈGUE, qui discute de l'ensemble des sources aujourd'hui connues, s'accordent à dater l'émergence des États wolof — le *Waalo* pour être précis — vers la fin du XIII^e :

Le premier souverain, c'est-à-dire Njajaan Njaan, serait alors à situer approximativement dans les années 1270-1300. (BOULÈGUE, 1987, p. 29).

Il nous faut rappeler l'importance de l'élément *haalpulaar* dans les traditions relatives à la constitution du *Waalo* :

— les généalogies font de Ndiadiane Ndiaye le petit-fils du *Laam Tooro*.

— Ndiadiaye Ndiaye aurait eu pour épouse Offo, une « princesse peule ».

— Le système de titulature du royaume comprend des titres peuls, en particulier *Jogomay* (de *jog-*, détenir et *maayo*, le fleuve).

Il nous faut également noter que les traditions sont contradictoires quant à l'identité ethnique des populations qui constituaient le Nammandirou, wolof selon certaines, peule selon d'autres.

Dans une certaine mesure, dire que les forgerons ont la même origine que le fondateur du *Waalo* c'est dire, en se plaçant d'un autre point de vue, qu'ils remontent à l'éclatement du Nammandirou. Or il est un événement historique ayant touché la partie supérieure de la vallée du Sénégal, vers 1300, qui rend compatible l'affirmation des *waylube* qui disent venir du *Wagadu*, avec l'affirmation des griots qui mettent en relation ces forgerons avec la fondation des États wolof : c'est l'arrivée des Soninké, sous la conduite du Manna, qui ont succédé aux *Jaa Oogo* et qui sont donc à l'origine de l'éclatement du Nammandirou.

Peu de choses sont dites sur cette période [et rien qui se rattache au Mali] mais le nom de Manna se retrouve à Jara, où il désigne tantôt le dernier roi

de la dynastie des *Nyaxate* qui fut ensuite renversé par celle des *Jawara*. Il est à noter que le fils du dernier roi, nommé *Manna*, fut noyé selon les sources orales de *Jara* et que dans les *Chroniques du Foûta sénégalais*, le dernier roi de la dynastie dite *Manna* meurt également noyé. On peut donc estimer qu'il y eut un lien entre les *Manna* du fleuve Sénégal et les *Nyaxate* de *Jara*. (BOULÈGUE, 1987, p. 45).

Les *Chroniques* de SIRÉ ABBAS SOH nous apprennent que *Manna* s'est installé « dans les localités du *Booseya*, des *Hebbiyaabe* et des *Yirlaabe* situées au nord du fleuve » (1913, p. 18) c'est-à-dire au cœur de la zone comprenant les vestiges de métallurgie extractive. Enfin, la région de *Diara* connaît des artisans forgerons de haute réputation, spécialisé dans le travail du fer, les *tage* (BOYER, 1953, p. 101 sq).

Cette hypothèse soninké est la seule qui concilie les traditions propres aux *waylube*, en lieu et en temps avec les connaissances des généalogistes. La contradiction apparente qui existe entre l'origine soninké d'un côté et wolof de l'autre peut être résolue si l'on considère que nous avons affaire à deux regards portés sur un même événement : des forgerons qui font état de leur origine d'une part, et d'autre part, des généalogistes *awlube* et *maabuube* dont le point de vue est centré sur la vallée et pour qui l'effondrement du *Nammandirou* provoqué par l'arrivée des *Soninké* de *Diara* est « synonyme » de création du *Waaloo*. Un royaume avec lequel on sait avoir une part en commun.

Plaçons quelques deux siècles plus tard, du côté d'un royaume wolof en formation, le *Kajoor*.

Vers la fin du xv^e et au début du xvi^e, des mouvements de populations parties du Nord, arrivèrent au *Kajoor* au moment où le pays était encore sous la dépendance du *Jolof*. Ces déplacements de populations furent caractérisés par le fait qu'il s'agissait, la plupart du temps, de dignitaires et de chefs de provinces appartenant ou bien à l'aristocratie du *Fuuta* pré-almamyien, ou bien à une frange de la noblesse du *Jolof*.

Ces mouvements brusques et simultanés, d'une même direction pourraient s'expliquer par la conquête du *Fuuta Tooro* par l'*ardo* *Koli Tenguella* et par la défaite du *Jolof* devant le conquérant *Peul* en 1535. Nous savons qu'à cette date *Koli Tenguella* avait vaincu et démis de leur fonction tous les « *Farin* » ou « *Farba* » mis en place par les *Jawara*. (MADE DIOUF, 1983, p. 97).

Or, l'auteur montre dans la suite de son étude, fondée sur les traditions du *Kajoor*, que ces *Farba* se sont déplacés avec leurs forgerons, tel le *Farba Walalde* (Dieng) qui gagna le *Kajoor* en compagnie de Khosé Ngisali Thiam, chef des forgerons de Walaldé [LA 1] ancêtre des forgerons de *Njigeeen* (*id.* p. 101).

Cette indication est tout à fait importante et permet d'acquérir la certitude que les forgerons d'avant Koli Tengella correspondaient déjà au profil de « forgeron casté » : placés dans une relation de dépendance à l'égard du noble qu'ils servaient, au *status* héréditaire puisque chef des forgerons, Khosé Ngisali est ancêtre des forgerons, endogames et spécialisés professionnellement.

Les propos que nous avons recueillis auprès des *waylube* du *Fuuta Tooro* ne mentionnent aucun changement dans leur condition, suite à leur implantation au *Fuuta*. Ce silence de la tradition historique plutôt prompt à rapprocher les événements marquants nous incite à penser que les *waylube* entretenaient déjà, lors de leur arrivée dans la vallée du Sénégal, les rapports de subordination aux *Farba* qui les ont amenés, deux siècles plus tard, à accompagner ceux de leurs chefs dans leur migration vers le *Kajoor*. En clair, nous pensons que ces forgerons avaient déjà un *status* d'artisans castés, lors de leur arrivée, peu après 1300 dans la vallée du Sénégal.

Ces traditions historiques coexistent avec un récit qui fait des forgerons les descendants directs du roi David, *Annabi Dawda*. C'est à grâce à lui que les forgerons auraient cessé de saisir le métal brûlant à mains nues et c'est de lui qu'ils auraient obtenu les pinces dont ils se servent aujourd'hui encore. Ce récit se fait, bien entendu l'écho de la sourate XXI, dite des Prophètes (v. 80) et plus encore de la sourate XXXIV, dite des *Saba'* (v. 11) qui commence par :

Nous avons amolli le fer à ton intention :
« fabrique des cottes de mailles ;
mesure attentivement les mailles ! » ...

Cette référence au « livre saint » peut certes être attribuée à la pénétration ancienne de l'Islam dans cette contrée — tout comme le récit qui rattache les *lawbe laade* à Noé — mais force est de

reconnaître que ce n'est pas le cas pour toutes les activités artisanales. D'autres activités artisanales se voient justifiées par des mythes qui ne font pas directement référence à l'islam. On peut donc mettre en relation cette référence islamique avec la difficulté d'intégrer le forgeron dans un système de valeur propre aux Peuls. Extraire le minerai et transformer le fer n'est pas une activité peule, pas plus que de tailler de pirogues. Avancer des images véhiculées par un islam que les Peuls maîtrisent, apparaît comme un recours providentiel à l'incapacité que ces derniers ont d'intégrer de telles activités dans leur système de valeur propre.

Les *Habbarbe* et les *waylube* du *jeeri* constituent les *waylube baleeri*, les métallurgistes du fer. Certains d'entre-eux sont devenus bijoutiers sans que ce changement d'orientation ait entraîné un quelconque changement de *status*. Ce *status* est ambigu : le forgeron du *Fuuta Tooro* est un homme respecté et craint. Le noble *dimo* aime à le considérer comme « une sorte d'aristocrate, parmi les *nyeenybe* » pour reprendre, de mémoire, le commentaire que nous avait fait Al Hajji Bokar, notre *njatigi*. Ils sont certes l'objet d'un certain nombre d'interdits. Un *dimo* ne doit pas s'asseoir sur la même natte qu'un forgeron — cet interdit existe chez les forgerons de Diara, sous une forme inverse : les fondeurs ne devaient pas, au cours de l'année précédant la fonte, s'être assis sur la natte d'une femme peule ou maure (G. BOYER, 1953, p. 103) ; on ne donne pas de sel ni d'aiguille à une femme *baylo*, surtout en début d'après-midi, heure à laquelle sortent les *jinne* ; les relations sexuelles avec une femme *baylo* sont entachées de risques. D'une manière générale, les rapports entretenus avec un *baylo* sont toujours placés sous le signe de la prudence mais la crainte qu'ils inspirent est une crainte respectueuse. Jamais nous n'avons entendu prononcer de propos dévalorisant ou méprisant à leur égard.

Faisant allusion aux éventuelles éruptions cutanées qui pouvaient faire suite à des rapports sexuels avec une femme *baylo*, nous nous sommes vu répondre que ça, ce sont les Wolofs qui le disent, qu'au *Fuuta* on ne connaît pas ça. Au *Fuuta Tooro*, les forgerons ne constituent pas le *nyeenyo* par excellence, le type même de l'artisan casté. Contrairement à leurs homologues malinké, les forgerons *haalpulaar'en* s'occupent exclusivement du travail des métaux, ils ne

travaillent pas le bois (N. KANTÉ, 1993, pp. 88 *sqq.* ; G. BOYER, 1953, pp. 101 *sqq.*). Les rares affections qu'ils dont ils s'occupent sont en rapport direct avec leur métier — les brûlures — ou présentant des symptômes qui rappellent les brûlures — la blennorragie, *sopis* du français « chaude-pisse ». Leur rôle rituel se limite à la circoncision, dont il n'ont d'ailleurs pas le monopole puisque ce sont bien souvent les cordonniers qui pratiquent cette opération.

Il est possible que le *status* peu marqué des forgerons au *Fuuta Tooro* soit une évolution récente et corresponde à la disparition, depuis le XIX^e siècle, des activités de fonte. Rien ne prouve cependant que se soit le cas : les forgerons *wolof*, dont le *status* est bien plus marqué, dévalorisé, ont également abandonné toute activité extractive. Dans le rapport déjà cité, CHEIKH MOUSSA KAMARA insiste sur le fait qu'il y a, parmi les *waylube* des hommes d'origine *toorodo*. Le fait peu surprendre et l'épisode vaut d'être présenté :

La cause de cela est parcequ'il avait tué une personne dans le Fouta Toro, il avait pris la fuite vers Pondo où il a épousé la fille du forgeron en question et il est resté longtemps avec eux. Les habitants de Pondo lui disaient : *boot!* Ce qui signifie « retourne chez les tiens ». Ce nom devint pour certains de ses enfants un nom de famille qu'ils gardèrent jusqu'à nos jours. Mais leur nom d'origine est Baro et c'est pourquoi Sâdjo Baro en question se donne pour nom de famille Baro qui est le nom d'origine (C. M. KAMARA, *op. cit.*, p. 28).

L'intérêt de ce récit est de montrer qu'un noble qui, à la recherche d'une nouvelle identité lui permettant d'échapper à une condamnation judiciaire, porte son choix sur les forgerons. En devenant artisan dans une région voisine, il n'aura pas à décliner sa généalogie de noble : en choisissant la catégorie des forgerons, il demeure un homme « supérieur », telle est la manière dont nous comprenons l'épisode. La supériorité du forgeron à l'égard des autres artisans a été consacrée par une scène qui aurait eu lieu à l'époque d'El Hajj Umar mais rien n'indique qu'il en ait été différemment auparavant :

Seyku Umar wi'i : « *wayilbe e nyeenybe fof, ko wayilbe ngardi.* » *Nyeenybe maabuube njeddi, sakekeebe njeddi, lawbe njeddi, wammaabe njeddi.* *O wi'i* : « *onon fof so on ngari jango, kala ko neddo e mon ko liggino yoo addor!* » *Lawbe ngaddi bobi e lebe, maabuube ngaddi gude canyaade, wammaabe ngaddi kolli mum'en, sakekeebe ngaddi pade dataade, waylube ngaddi cakaaji e jawe et kootone.*

O *wi'i maabuube be* : « *gude de, pirtee dum mbatte no wonno!* » *Maabuube mbi'i* : « *min mbaawaa, min kebat goddum tan min moyloo* ». O *wi'i* : « *njonyodee da !* »

O *wi'i sakkeebe be* : « *pirtee pade de, mbatton no woruno!* », « *min mbaawaa, sonaa min ndanyi goddi* ».

O *wi'i lawbe be* : « *pirtee bobi mon di e lebe de, mbatton no woruno!* », « *min mbaawaa* ».

O *wi'i wammaabe be* : « *pirtee kolli di, mbatton no woruno!* », « *min mbaawaa* ».

O *wi'i wayilbe be* : « *pirtee jawe mon de e cakkaaji mon di, mbatton no woruno!* » *Wayilbe mbonni, kayni, mbatti no woruno*. O *wi'i* « *kala mo waawaa firtude ko wanno watta no wonno, ko mankudo* ».

So wonaa baylo jaasdo, wi'a ko miin bii kaari.

Cheikh Oumar a dit : « de tous les artisans, ce sont les *wayilbe* qui sont supérieurs, ils sont à la tête ». Les *maabuube* ont contesté, les *sakkeebe* ont contesté, les *lawbe* ont contesté, les *wammaabe* ont contesté. Il a dit : « vous tous, lorsque vous viendrez demain, que chacun apporte le fruit de son travail ! » Les *lawbe* apportèrent des mortiers et des jattes à lait, les *maabuube* apportèrent des pagnes tissés, les *wammaabe* apportèrent leurs luths, les *sakkeebe* apportèrent des sandales de cuir, les *wayilbe* apportèrent des colliers, des bracelets et des boucles d'oreille.

Il dit aux *maabuube* : « les pagnes, défaites-les, remettez-les à l'état initial ! »

Les *maabuube* ont dit : « nous ne pouvons pas, il nous faut autre chose pour tordre les fils [?] ». Il a dit : « mettez-vous de côté, là ! »

Il dit aux *sakkeebe* : « défaites les chaussures, remettez-les à l'état initial ! » « Nous ne pouvons pas, sinon à obtenir quelque chose d'autre ».

Il dit aux *lawbe* : « défaites vos mortiers et les jattes à lait, remettez-les à l'état initial ! » « Nous ne pouvons pas ».

Il dit aux *wammaabe* : « défaites les luths, remettez-les à l'état initial ! » « Nous ne pouvons pas ».

Il dit aux *wayilbe* : « défaites vos bracelets, vos colliers, remettez-les à l'état initial ! » Les *wayilbe* détruisirent, fondirent leurs objets et les remirent à l'état initial.

Il dit alors : « quiconque ne peut pas défaire ce qu'il a fait et le remettre à l'état initial a des lacunes ».

À moins qu'il ne s'agisse d'un raté, le *baylo* dira « c'est moi qui suis le fils d'untel », il sera fier de ses origines (entretien avec Abdoulaye Korika Gueye).

Les forgerons sont parfaitement conscients de l'importance de leur travail ; ils ont coutume de dire qu'ils n'ont besoin de personne, que ce sont les autres qui viennent à eux. Il en tirent un sentiment de supériorité qui peut les amener à tenir des propos définitifs sur le monde et la place qu'ils y tiennent : *Aduna, ko wayilube ngoni hoore*,

« ce sont les *waylube* qui sont à la tête du monde », pour ne citer qu'un exemple.

Les bijoutiers *sayakoobe*

Il est une troisième catégorie de métallurgistes qui n'ont de rapport historique ni avec les *habbarbe*, ni avec les *waylube* du *jeeri*, ce sont les *sayakoobe*. Il s'agit de bijoutiers, d'orfèvres, qui ne travaillent que l'or. Chacun s'accorde, au *Fuuta Tooro*, à leur prêter une origine peule. Ils portent un patronyme particulier, très probablement lié à leur origine géographique : ils se nomment *Maasina*. Les généalogistes les disent descendre de « Sule'en tato », de trois Soulé et de « Samba'en tato » de trois Samba. Les descendants des Samba se trouvent au *Maasina* mais leur existence est connue des *sayakoobe* du *Fuuta Tooro*. Ces derniers sont peu nombreux, ils habitent à Oréfondé [BO 15] à Tilogne [BO 30] à Goléré [LA 14] à Bogué [HA 5] à Fanaye [DI 5]. Les *sayakoobe* de Goléré sont les descendants de Mamadou Hâdjé petit-fils de Soulé Hâdjé Njâye... un Peul *Jallo*. La figure suivante présente, en blanc, les *sayakoobe* de Goléré et, en noir, la généalogie du « Soulé » dont ils sont issus.

On ne sait au juste les raisons qui ont conduit ces orfèvres à s'installer au *Fuuta Tooro*, eux-mêmes ne sont pas très diserts sur les conditions de leur installation dans la vallée. Il se peut qu'ils aient été des négociants en or, c'est du moins ce que laisse entendre Dombourou Sôk, qui par ailleurs insiste sur leur « qualité » de rouges :

Kambe sayakoobe be, kambe ngaddii njeegu e leydi bee, kanje alaano e leydi bee, ko be wodeebe coy haa hannde, dum ngandirtaabe ko be fulbe maasinankoobe. Haa hannde beni been yetteteebe Maasina, ko addunoobe kanje be, be ngoni sayakoobe.

Eux, les *sayakoobe*, ils ont apporté le commerce dans le pays, il n'y avait pas d'or dans le pays, ils sont totalement rouges jusqu'au jour d'aujourd'hui, ils sont connus pour être des Peuls du Mâcina. Jusqu'au jour d'aujourd'hui il y en a qui s'appellent Mâcina, ce sont ceux qui ont apporté l'or, ce sont les *sayakoobe*.

Ils ont, selon toute vraisemblance, un rapport avec la petite communauté qui, au Mâcina confectionne les boucles d'oreilles en or martelé, si caractéristique de cette région, dont le détail de l'élabora-



LES SAYAKOUBE DE GOLÉRÉ

ration a été décrit par B. GARDI (1983) [pour une présentation en français, cf. O. KYBURZ, 1990, pp. 58-64]. Il se peut qu'il s'agisse d'une relation de parenté mais la chose demande à être confirmée par une enquête généalogique précise, tant au *Maasina* qu'au *Fuuta Jalō* où il existe des artisans peuls qui pratiquent la bijouterie. Pour être précis, il existe au *Maasina* une catégorie d'orfèvres qui possède une technique de travail connue nulle part ailleurs, en Afrique noire, qu'en milieu peul : le martelage et le torsadage de l'or. Cette technique est attestée en Guinée mais le matériau utilisé y est

différent, puisqu'il s'agit de l'argent. Au *Fuuta Tooro*, nous avons des artisans qui se disent Peuls, qui ne travaillent que l'or... Mais qui ne ne martellent ni ne torsadent leur matériau.

Le travail de l'or est bien évidemment en relation étroite avec la noblesse et la détention d'un pouvoir. C'est une matière qui est soigneusement thésaurisée et qui révèle la puissance et la richesse des matrilineages : l'or étant traditionnellement transmis en ligne utérine et constituant, avec les « captifs », l'essentiel des biens issus du matrilineage. Affaire de puissants, l'or est travaillé par ces artisans spécialisés qui n'ont de relation qu'avec leurs commanditaires. De ce point de vue, leur situation est comparable à celle des cordonniers « rouges » qui vivaient dans l'entourage du *Laamdo* Bosséa. Ce sont des artisans qui appartiennent à une catégorie étroitement liée au pouvoir, dans le mesure où ils ne peuvent pas être les bijoutiers de petits nobles « désargentés » et sans envergure : un *bammaado* peut se faire le chantre d'un Peul par le simple fait que ce dernier est Peul mais un *cayaako* a besoin d'or. L'installation des *sayakoobe* n'est pas très ancienne au *Fuuta* ; les gens de Golléré parlent d'Ibra *Almaami* lorsqu'ils font état de leur arrivée dans ce village. Ibra qui, en août 1861 assassina son oncle paternel l'*Almaami* Amadou Birane qui avait, quant à lui, ravi ce titre à son propre frère Mamadou, père d'Ibra. La scène eu lieu au grand jour, au milieu du champ familial (cf. DAVID ROBINSON, 1975, p. 56).

Les *sayakoobe* n'ont pas d'échange matrimonial avec les autres *wayilbe* parce qu'eux-même se considèrent comme « à part ». La particularité évoquée par les *sayakoobe* pour expliquer leur endogamie, c'est bien sûr leur origine peule, leur qualité de « rouge ». La cause est entendue dans tout le *Fuuta*, ils sont rouges et ils sont endogames. Peux nombreux, ils n'ont cependant pas toujours la possibilité d'épouser une des leurs et c'est vers les cordonniers « rouges » qu'ils se tournent alors de préférence ; vers les descendants de *Saka Dumka laamdo* Booseya, *sakke mod'noodo soore Koli nyalawma e Firgel Bela*. Les artisans avec lesquels ils se marient le moins, à les en croire, sont les *maabuube* — si prompts à faire valoir leurs liens matrimoniaux avec tous les autres *nyeenybe*.

	<i>Sayakoobe</i> "Rouges"	<i>Wayilbe jeeri</i> "Noirs"
<i>origine supposée</i>	Peul	Soninké (?)
<i>proximité du pouvoir</i>	+	–
<i>maîtrise d'extraction</i>	–	+
<i>contact avec la surnature</i>	–	+
<i>alliance matrimoniale</i>	(rejetants)	(rejetés)

Le tableau ci-dessus résume les principales oppositions qui existent entre les forgerons du *jeeri*, qui forment la grande majorité des *wayilbe* et les orfèvres *sayakoobe*.

Les griots *awlube*

La dernière catégorie libre qu'il nous reste à aborder est celle des griots *awlube*. On ne peut dire qu'ils soient particulièrement soucieux de décrire leur passé et la genèse de la catégorie sociale à laquelle ils appartiennent. Au *Fuuta Tooro* il existe deux récits censés expliquer l'apparition des griots *awlube* : le premier est identique à celui qui fait état de l'apparition du *maabo jaawando*, le second rattache les *awlube* à un compagnon du prophète Mahomet.

LES RÉCITS MYTHIQUES

YAYA WANE livre une version du premier récit qui se situe à l'époque de la bataille de Bôborel [YI I] qui opposa les Peuls aux autochtones *sereer*. L'événement est impossible à dater précisément tout au plus, pouvons nous dire qu'il doit se situer aux environs de la dynastie de Manna que certaines traditions locales considèrent (abusivement ?) comme peule. L'arrivée de nos griots daterait donc à peu près de la même époque que celle des forgerons du *jeeri*. La tradition n'associe pas les deux événements mais elle les fait tous deux remonter à une période obscure située après la dynastie des *jaa Oogo* :

La bataille de *Booborel* mit aux prises envahisseurs Peul et autochtones Serer, l'issue étant la défaite des seconds. Il ne s'offrait par conséquent d'autre issue aux Serer battus que la fuite pour rallier au plus vite les villages riverains du fleuve Sénégal, et échapper aux Peul, c'est-à-dire au massacre ou à l'esclavage. Or, au nombre des fuyards, deux frères qui faisaient bande à part s'égarèrent en cours de chemin. Le cadet recru de fatigue et d'inanition dut bientôt renoncer : l'aîné ne pouvant ni l'abandonner ni le transporter, et la fuite devenant urgente, il fallut bien à celui-là offrir un morceau de sa chair à son cadet pour restaurer ses forces défaillantes, et poursuivre son chemin. Découvrant longtemps après qu'il devait la vie et la liberté au sacrifice de son aîné, le cadet jura alors de consacrer le reste de son existence à chanter les louanges de son sauveur : la caste des *awlube* était née (YAYA WANE, 1969, pp. 62-3)

Le fait remarquable, dans ce récit, est que ce sont les perdants, les fuyards, et non les Peuls qui « inventent » le griot. Il existe de nombreuses variantes de ce récit, dont la plupart ne font aucune référence à un événement historique particulier. Bien souvent c'est la famine et la sécheresse qui consitue la toile de fond à l'épisode. Il n'y a donc pas lieu d'attacher une importance exagérée à la bataille de Bôborel en tant que telle. Il nous faut cependant retenir que l'événement est relégué à une période fort ancienne de l'histoire du *Fuuta* ; comprenons que les griots existent depuis le début du peuplement Peul, que les Peuls les ont trouvés là dès leur arrivée. Comprendons également qu'il ne sont pas issus de leurs rangs mais de la population qu'ils ont trouvée sur place.

Les généalogies de griots ne permettent en rien de recouper ces indications chronologiques fort imprécises, dans la mesure où la récitation des généalogies est une invention récente. Nous avons posé la question à Dombourou *Gawlo* de savoir si les griots *awlube* avaient leurs laudateurs. Sa réponse fut tout-à-fait claire :

Awlube ne njogii kono be mbaawaa, awlube njogii ko manoobe dum'en tan wonaa goonga. Jooni ene woodi, jooni ne woodi, ko maccube, ne jogii cupurta'en, been mantat no arabeebe mbadannoomi, been mantat. Min ndokka dum'en pucci, min ndokka dum'en fof. Kono asko awlube woodaani. Ko maccube jooni mbatti askinde, emin ngandi dum ko bolle puyde !

Les *awlube* en ont mais ils ne peuvent pas, les *awlube* ont des gens qui font leurs louanges [mais] ce n'est pas vrai. De nos jours ça existe, ça existe, ce

sont des esclaves, il y a les *cupurta*, eux ils vont chanter les louanges, [parler des] Arabes comme je viens de le faire, ils font nos louanges. Nous leur donnons des chevaux, nous leur donnons tout. Mais la généalogie des *awlube*, ça n'existe pas. De nos jours ce sont les esclaves qui récitent notre généalogie, et nous savons bien que c'est de la foutaise !

Le *cupurta* dont il est ici question appellent une remarque : au *Fuuta Tooro*, le *cupurta* est également appelé *coolo*. Il ne s'agit pas d'une catégorie sociale. Le *cupurta* ou le *coolo* est un homme qui s'est placé hors du système de référence constitué par les catégories sociales. Comme le dit CHRISTIANE SEYDOU, il peut être issu de n'importe quelle catégorie sociale.

Ces derniers peuvent être issus de n'importe quel groupe social, voire même être des *rimbe* en rupture de ban avec la société établie. Ils disent tout ce qu'ils veulent, font tout ce qui leur plaît, les incongruités les moins tolérables, les obscénités les plus crues [...] (CHRISTIANE SEYDOU 1972, p. 30).

Au XIX^e siècle, certains griots *awlube* se sont rendus au *Fuuta Jallō*. Le mémoire que BONATA DIENG leur a consacré apporte une confirmation partielle des propos de Dombourou. L'auteur décrit différentes cérémonies qui se déroulent parmi les *awlube*. Il en est deux qui nous paraissent intéressantes : un baptême et un mariage. Ce sont deux occasions au cours desquelles les griots exercent leurs talents, chez les autres. Qu'en est-il lorsqu'il sont en situation d'être louangés ?

La cérémonie [de baptême] est en fait terminée, si ce n'est le tapage et les déclamations encenseuses des griots en l'occurrence ici des serfs des *awlube* qui exercent la profession de leurs maîtres ; dans les *runde* (villages de serfs dans les bas-fonds) ces *maccube awlube* jouaient le même rôle que ceux-ci, se faisaient appeler fièrement *Farba*, au même titre que les *Farba* du chef de *diwal* (province) BONATA DIENG S. D., p. 36.

Arrivé au domicile familial du *jomba gorke* (le marié), le cortège est très chaleureusement accueilli par la mère du marié [...] C'est une atmosphère délirante : on chante, on danse ; les *jidundu* (calebasses renversées sur une bassine d'eau et frappée avec deux baguettes) rythment les pas, rivalisent avec les battements des mains, les cris de joie, les interpellations, les déclamations des griots (en l'occurrence les captifs des *awlube* qui ont été initiés à cet art par les vieilles griottes) tout cela dominé par de périodiques coups de fusil tirés en l'air (*id.* p. 42).

La différence avec le propos de Dombourou est que les griots du *Fuuta Jallō* ne considèrent pas que ce soit de la foutaise, pour reprendre l'expression de notre informateur. Relevons toutefois la remarque de l'auteur qui note que ces esclaves se font fièrement appeler *Farba*, tout comme les *Farba* nommés par le chef de la province. YAYA WANE mentionnait également qu'« au temps jadis, l'*Almaami* ou le chef traditionnel quelconque choisissait lui-même le *farba gawlo*. » Pour les griots, le *Farba* ou « doyen » des griots était choisi par le chef et devenait griot du chef. Que les esclaves se parent de ce titre en s'adressant aux griots indique que l'institution est pour le moins entrée dans une phase d'incohérence.

Les griots du *Fuuta Jallō*, si l'on se fie à l'excellent mémoire de B. DIENG, ne font pas d'allusion particulière à l'épisode qui a amené un aîné à donner à manger de sa chair à son cadet. L'origine des *awluibe* est rattachée à la vie du Prophète Mahomet. Le récit étant peu accessible, nous le citons dans sa totalité :

Faraz Daghi serait un homme gros, court, très cultivé, brillant orateur qui, de sa voix magnétique et puissante savait haranguer les armées et soulever les foules. Toute sa vie durant, il fut un ami fidèle et un proche compagnon d'armes du Prophète. Toutes les fois que l'armée de Mahomet partait pour une expédition, le rôle de Faraz Daghi était, à l'approche de chaque agglomération, de chanter haut et fort, en vantant les mérites du nouveau Messie et les mille et [un] avantages de ses Bonnes Paroles, indiquant le chemin infailible qui mène au salut ! Alors, dès qu'ils l'entendaient, les habitants charmés par sa voix et enchantés par ses propos, s'empressaient-ils de sortir de leur maison et d'accueillir avec pompe la troupe, de réserver à l'Envoyé de Dieu tous les honneurs dus à son rang.

Ce faisant, Faraz Daghi devenait, chaque jour d'avantage, un membre influent de l'État Major, et chaque fois qu'il y a des cadeaux à partager, sa part était plus grosse que celle des autres *Shahib*. Ceci ne manqua point de susciter jalousie et mécontentement au sein de la troupe, et qui devenait toujours plus aigus, au point tel que, ne pouvant plus camoufler leur morgue, les lieutenants murmuraient entre eux : « chaque fois que Mahomet procède au partage, nous sommes lésés au profit de ce crieur public qui ne sait que brailler ! » Finalement ces propos tendancieux parvinrent à Mahomet qui, tenant conseil, prit la décision suivante : « dorénavant dit-il à Faraz Daghi, lorsque nous approcherons d'un village, tais-toi, et ne chantes point ! » Ainsi fut fait. Au cours des nouvelles expéditions, Faraz Daghi,

comme convenu, ne criait mot. Et il se fit justement que la troupe arrivait jusqu'au cœur des cités sans que l'attention de qui que ce soit ne fut attirée. Chacun se disait : « cela ne peut être le Prophète, car s'il en était ainsi, nous aurions entendu de fort loin la pénétrante voix de son ténor ! »

Ainsi, en bien des fois, elle traversait inaperçue les villes, parfois même couchant à jeun à la belle étoile; nul ne s'intéressait à elle.

Après plusieurs expériences malheureuses de ce genre, les officiers se réunirent pour présenter leurs excuses à Mahomet afin qu'il invite Faraz Daghi à reprendre son ancien rôle. Ce dernier fut alors convié à recommencer à chanter les louanges du Prophète. Alors au [cœur] des agglomérations, sa belle voix recommença à hypnotiser les masses et à accroître le nombre des prosélytes. Ainsi, tout le monde fut convaincu de l'extrême importance du rôle de Faraz Daghi, le « crieur public », [qui] de ce fait, et à l'humanité de tous, monta en grade dans la hiérarchie.

Cependant, plus tard, Mahomet lança une expédition militaire contre des populations animistes. Il en sortit vainqueur et rapporta [une] importante quantité de butin, dont il donna ordre à ses officiers de faire le partage. La répartition fut faite, mais Faraz Daghi fut oublié, il n'eut aucune part.

Le lendemain de bonne heure, il se rendit chez le Prophète, déclama et chanta longuement ses louanges, à tel point que Mahomet, émerveillé dit à Seydina Alya — un de ses généraux — qui était près de lui : « coupe-lui la langue ! » Celui-ci aussitôt brandit son sabre, mais son Supérieur l'arrêta net : « je veux te dire de lui couper la parole par un cadeau ! » Le Général se dirigea alors vers l'intendance : cependant, avant qu'il ne fut de retour Faraz Daghi avait tellement encensé Mahomet que ce dernier, hyper-excité, avait fini par ôter son pardessus et l'offrir à cet homme dont les mots avaient le pouvoir de charmer l'oreille et d'émouvoir le cœur. Mais dès que Daghi vit des écritures onduler sur le dos du Saint-Homme, il tomba évanoui ! Le Prophète posa alors sa main sur lui et il reprit connaissance juste au moment où Seydina Alya était là. Daghi reçut donc en plus du pardessus sacré, mille (1000) dinars. Il remercia longuement son chef. Puis il prit le manteau et les dinars et s'adressant à Mahomet il déclara à l'étonnement de tous : « Prophète des Prophètes, Illustre envoyé du Seigneur, Commandeur Suprême des Croyants, je te suis infiniment obligé ; cependant, à ces cadeaux combien sacrés et précieux, je préférerais plutôt tes bénédictions car elles sont plus précieuses encore ! » Alors Mahomet d'ajouter : « que le Tout Puissant t'indique le chemin du Paradis ! »

Enfin satisfait, Faraz Daghi prit congé ; lorsqu'il se fut éloigné, Seydina Alya fit la remarque suivante à son supérieur : « tu as par trois fois prodigué tes

bénédictions à cet homme ; or ce type que je vois m'a l'air bien ambitieux ; si tu n'atténues pas tes Souhails, son pouvoir et son influence et ceux de sa descendance risquent de s'étendre inconsidérément. Après avoir mûrement réfléchi, Mahomet fit rappeler Faraz Daghi et lui dit : « que Dieu fasse de vous, ta descendance et toi, des “ rois fainéants ” ! À présent, passe chez tous mes officiers; puisqu'ils t'ont lésé, je leur ordonne de te donner chacun une partie de leur avoir ».

Faraz Daghi s'exécuta et il reçut un peu chez chacun des officiers. Ensuite, Mahomet convoqua toute la troupe et il dit à ses hommes : « par votre faute, Faraz Daghi, notre si brave compagnon dont vous avez tous reconnu la valeur, s'est vu outragé ; chacun de vous lui a pris une partie de son honneur. Ce faisant, à partir de ce moment je l'investis du droit d'aller chez vous tous rétorquer [sic] cette part, et celui qui refusera en sera jugé dans l'Au-delà »

Ce serait là l'origine la plus lointaine des *amlube*, dont l'art et la parole a été reconnu d'utilité publique à tel point qu'ils ont reçu la prescription de vivre uniquement de celle-ci (BONATA DIENG, s. D., pp. 15-7).

Ce beau récit, tout à la gloire des griots, est intéressant dans la mesure où il contraste singulièrement avec les nombreuses version « islamisées » recueillies par HUGO ZEMP. Il n'est point ici question de *Suraqa ben Malik ben Ju'shum* griot du Prophète, connu dans le monde mandingue sous le nom de Sourakata ; il n'est point question non plus de l'épisode où, Sourakata voulant se mesurer à celui qu'il finira par servir, découvre la puissance du Prophète en voyant, à trois reprises, sa monture s'enfoncer dans les sables. Enfin, le sang est totalement absent de cette version.

Ce récit a également cours au *Fuuta Tooro*. Dombourou nous en a livré des bribes qui correspondent au moment où les compagnons du Prophète donnent chacun leur part au griot qui, ici se nomme *Hasaa bun Saaburu*. La mauvaise qualité du document sonore ne nous a pas permis de reproduire son propos.

Il semble toutefois, au regard de la version détaillée recueillie au *Fuuta Jallō*, qu'il existe d'autres versions islamisées que celle qui correspond au récit d'Ibn Ishaq (HUGO ZEMP, 1965, p. 622) ; l'islami-sation du mythe pourrait donc obéir à des déterminations locales.

Les *awlu* du *Fuuta Tooro* forment une catégorie fortement dévalorisée. Parmi les laudateurs, ce sont les *wammbaabe*, joueurs de luth, qui constituent la catégorie valorisée. Leurs comportements respectifs sont très contrastés : les *awlu* vocifèrent, éructent et s'expriment brutalement là où les *wammbaabe* charment et créent une atmosphère intime. Les *wammbaabe* ne quittent jamais leur luth alors que les *awlu* ne jouent d'aucun instrument de musique.

Il n'en va pas de même dans d'autres sociétés. Le griot mandingue, le *jéli*, est le musicien par excellence dans la société malinké et au titre des instruments joués par celui-ci se trouve le luth *kòni*. Au *Fuuta Jallō*, les *awlu*, issus de la vallée du fleuve Sénégal, jouissent d'un prestige certain (communication personnelle de Roger Botte) et ils sont musiciens, ils jouent du luth *hoddu*. C'est donc bien au *Fuuta Tooro* que la situation des *awlu* est particulière, du fait de la présence du *bammbaado* et de sa « copie » le *maabo suudu Paate*. Ce sont ces musiciens, qui s'adressent en priorité aux Peuls, qui sont jugés prestigieux et qui relèguent le *gawlo*, privé d'instrument de musique au bas de l'échelle sociale.

L'inventaire des catégories sociales libres étant terminé, nous allons, dans le chapitre suivant tenter de donner un modèle rendant compte du développement du système hiérarchique propre aux *Haalpulaaren*.

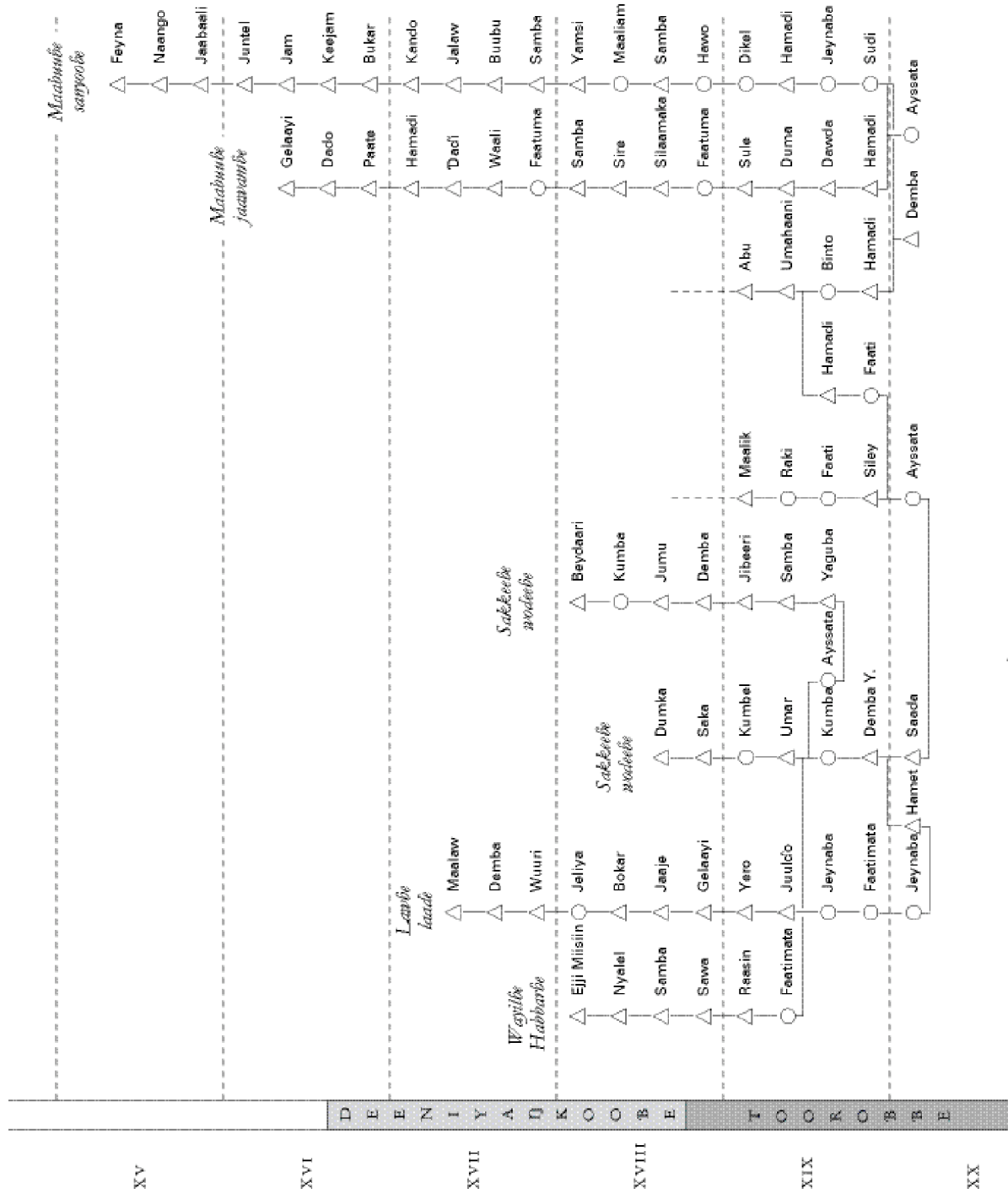
NOTES

1. *Sabar* : tambour conique à une membrane, d'une hauteur de 1 m - 1,2 m, commun aux Wolof et aux Mandingues de Gambie (*sabaro*).

Synthèse et conclusion

Nous avons mis un grand soin à reproduire le plus fidèlement possible les déclarations des différents « informateurs » avec lesquels nous avons travaillé, nous avons également attaché de l'importance aux généalogies qui nous ont été récitées ; ce faisant nous n'ignorons pas que les généalogies sont des constructions idéologiques et non un fichier d'état civil. Quelle peut être la « valeur historique » de ces constructions ? Certainement pas nulle. Il nous faut constater que lorsqu'un tisserand récite des généalogies, qu'il remonte aux ancêtres fondateurs en introduisant des personnages féminins pour signifier des alliances avec d'autres groupes, la profondeur de ces généalogies varie ; et ces écarts sont importants. Prenons le cas d'un tisserand né vers le début de ce siècle qui pour montrer qu'il est un *maabo* digne de ce nom, remonte à Diâbâli Nângo : il lui faut passer par dix-huit générations pour pouvoir prononcer le nom de Nângo. Le même, voulant montrer qu'il a des ascendants du côté des *sakkeebe wodeebe* remontera à Saka Doumka : six générations lui suffisent. Des recoupements sont possibles, de sorte que des généalogies recueillies auprès de plusieurs informateurs donnent un tableau concordant. Il nous faut donc en déduire que certaines catégories sociales sont considérées comme plus anciennes que d'autres. Certaines catégories auraient-elles été « vieillies » par un allongement des généalogies ? Une des généalogie les plus profondes est celle des tisserands, or c'est également celle où les recoupements entre les différentes branches sont les plus nombreux, à tel point qu'on a peine à croire qu'il puisse s'agir d'une construction de toutes pièces.

Nous accordons une valeur relative à ces généalogies, elles permettent à notre sens de fixer l'antériorité de telle catégorie par rapport à telle autre, leurs dates d'apparition ne peuvent qu'être estimées grossièrement. Une partie des généalogies que nous avons recoupées sont présentées dans le tableau suivant qui n'a qu'une valeur indicative.



ESTIMATION DE LA PÉRIODE D'APPARITION DE QUELQUES GROUPES NYEENYBE

Il en va de même pour les périodes historiques auxquelles certains récits font référence, elles n'ont qu'une valeur relative.

Parmi les catégories qui sont considérées comme très anciennes on trouve les forgerons *wayilbe* — la branche du *jeeri* — dont les généalogies remontent à Njâjane Ndiaye et qui sont concernés par l'éclatement du Nammandirou, on trouve les griots *awlube* qui seraient contemporains de l'arrivée des Peuls dans le pays, on trouve les *lawbe* et les *wammbaabe* que les Peuls font remonter à la nuit des temps, ou plutôt à la première vache.

Un rapide coup d'œil sur les autres sociétés peules montre que les *lawbe* et les *wammbaabe* ne remontent pas à la nuit des temps peuls. Si c'était le cas, on en trouverait dans plusieurs autres sociétés peules. Or ces deux catégories tout comme le récit de leur origine est une spécialité bien sénégalaise. Il nous faut donc plutôt considérer que ce sont les Peuls de la vallée du Sénégal et de la proche région du Ferlo qui ont mis les *lawbe* et les *wammbaabe* au cœur de leur mythe d'origine. L'explication que nous proposons est que ces deux catégories ont été créées par les Peuls de la vallée du Sénégal et que cette création était vitale pour eux et que leur identité de Peuls en dépendait... Si l'on fait intervenir un second élément qui est le lien entre les vieux chefs locaux (*Farba*), les forgerons *wayilbe* et les griots *awlube* on voit se dessiner les raisons qui ont pu conduire les Peuls à créer ces deux catégories. Le *bammbaado* apparaît comme une « réponse » peule au *gawlo* et le *labbo* comme la réponse peule au *baylo* : cette création donne un fondement Peul à une institution qui ne l'est pas à l'origine mais que les Peuls prennent en charge, elle constitue un mode d'appropriation du système. Dès lors que le *labbo* existe, le *baylo* ne constitue plus l'artisan « par excellence », il devient un artisan spécialisé dans le travail du métal ; les femmes *wayilbe* ne pratiquent plus la poterie : au *Fuuta Tooro* ce sont les femmes *maabuube* (et les *sebbe burnaabe*) qui sont potières. Dès lors que le *bammbaado* existe, le griot *gawlo* cesse d'être le musicien « par excellence », et il se voit d'ailleurs privé d'instrument de musique et placé dans une position sociale

inférieure à celle du joueur de luth. Au regard de la relation complice que les Peuls ont instaurée avec les *wammbaabe*, les griots awlube n'apparaissent plus que comme d'impudiques vociférateurs.

Le mythe d'origine des *lawbe* et des *wammbaabe* est centré sur l'abandon des valeurs peules. Comme nous l'avons dit, la hiérarchie qui s'établit entre *fulbe*, *wammbaabe* et *lawbe* joue sur des valeurs qui ne sont pas partagées par tous les membres de cette société ; mais ce sont des valeurs qui sont celles des tenants du pouvoir. De la synthèse de deux systèmes, celui des *Farba* d'une part — on pourrait même dire le système des trois *Farba* : *Farba* « tout court », représentant de l'autorité mandingue ; *Farba gawlo*, dignitaire des griots mais également griot du *Farba*, nommé par ce dernier ; *Farba baylo*, maître des forges — et d'autre part, celui des trois frères Peuls, de même père et de même mère, naît la complexité du système *haalpulaar*. Les Peuls ouvrent un nouveau paradigme, reproduisant les positions de la hiérarchie du modèle mandingue, mais fondé sur un système de valeur qui leur est propre. Au regard du système des *Farba*, les Peuls font valoir leur éthique du *pulaaku* et introduisent également la notion de sang, en affirmant une fraternité entre *pullo*, *bammbaado* et *labbo*. Les Peuls deviennent les promoteurs d'un système dont ils ont sapé les valeurs symboliques et à l'égard duquel ils n'ont pas de devoir de cohérence. Ils sont dès lors à même d'exploiter les potentialités d'un système qui, privé de son ancrage mythologique, permet la création *ad hoc* de catégories ou de sous-catégories, en fonction d'opportunités politiques.

Ce point est à notre avis essentiel pour expliquer le grand essor de cette institution dans la zone ouest-africaine. On ne nous fera pas croire que les fondements symboliques — Mandingues — aient pu être à tel point transparents pour que les représentants de nombreuses autres cultures adoptent ce système. On ne nous fera pas croire, non plus, que ces mêmes Mandingues aient pu parvenir à imposer leur système par la contrainte institutionnelle. Les États ayant développé un tissu administratif dense, comportant de nombreux relais, ont toutes les peines à imposer leur système de représentation à leur périphérie. Les Mandingues et leurs *Farba* seraient-ils parvenus à ce tour de force ?

Le succès de cette organisation hiérarchique tient, à notre avis, à sa faculté de permettre la création, sans limite, de catégories et de sous-catégories sociales selon les besoins de l'évolution politique et économique : création de catégories manipulables, en tant que catégories, et privées du poids que constitue une référence systématique à un système symbolique cohérent. Il est à noter que les *Haalpulaar'en* n'ont aucun mythe cosmogonique qui expliquerait l'apparition de chacune des activités particulières à chacune des catégories sociales. Pour que le système puisse être acceptable par d'autres que les Mandingues, il faut que chacun puisse « jouer » avec ; or les sociétés ouest-africaines n'ont pas toutes vocation à jouer avec les catégories symboliques mandingues. Les Peuls de la vallée du Sénégal ont, à notre avis, fait changer de nature un système qu'ils ont vu mettre en place par d'autres.

Ce premier pas décisif étant franchi, il est possible que les Peuls, tenants du pouvoir, aient introduit une nouvelle catégorie, celle des *subalbe*, issue du vieux fond de population, qui offrait des traits qui leur était facilement opposables. L'avantage politique étant de scinder, et par conséquent d'affaiblir, le vieux pouvoir tekrourien des *sebbe worgankoobe*. Telle entreprise a pu recevoir un accueil mitigé et certains *sebbe* pratiquant la pêche ont pu refuser de se voir ranger parmi les *subalbe*, tels les fameux *sebbe* pêcheurs, les *awgal-naabe* dont parle YAYA WANE. Nous pensons, en effet, que la catégorie des *subalbe* est ancienne, même si des éléments wolofs, de la basse vallée sont venus intégrer leur rangs ultérieurement. Les premiers *subalbe* pourraient être ceux des autochtones qui ont accepté d'entrer dans le jeu social Peul — avec eux il est possible de fonder des villages, de partager les rôles et, ne pas les partager confine à la monstruosité comme le montrent les *Jaawobe Dalli*. Ces *Jaawobe Dalli* qui sont parfois présentés comme des Peuls de l'époque *Jaa Oogo*, ce qui, au *Fuuta Tooro*, signifie l'aube de la société dont il est ici question.

Les *sebbe* pêcheurs, quant à eux, auraient refusé d'entrer dans ce jeu. Ils ont gardé leurs vieux fiefs et restent maîtres chez eux. Ils refusent catégoriquement d'être assimilés aux *subalbe* et poursuivent leur activité de pêche dont ils font un emblème politique : lors de son intronisation, le *Farmbal* de Kaédi [BO 10] reçoit la nasse dont son prédécesseur avait la garde (communication d'O. Leservoisier).

Alors que la catégorie des *sebbe awgalnaabe* est close et que son implantation se réduit à quelques villages du *Booseya*, celle des *subalbe* est ouverte et accueille de nouveaux membres issus du milieu Wolof de la basse vallée du fleuve. Signe de la part qu'il prennent au jeu social mis en place par les Peuls, les *subalbe* ont leurs *lawbe*, les *lawbe laade*, dont le dignitaire porte le nom de *Xalamban*, en wolof « joueur de luth », signe qu'on les fait bel et bien entrer dans le système de valeurs peul.

L'apparition de la catégorie des tisserands *maabuube*, dont on a vu qu'elle faisait explicitement référence aux *subalbe*, doit également relever de cette première phase de la mise en place du système *haalpulaar*. Notons qu'ils ont des relations à plaisanterie avec les *sebbe Salsalbe*, la vieille famille des Sall au sein de laquelle on recrute le *Laam Tooro*.

Au regard des deux pôles que constituent les forgerons *wayilbe* et les griots *awlube* d'une part et, les boisseliers *lawbe* et joueurs de luth *wammbaabe* d'autre part, les tisserands *maabuube* apparaissent comme un élément fédérateur, c'est au travers de leur politique matrimoniale exogame que la notion de *nyeenyo* prend corps. Ce sont les *maabuube* qui tiennent le discours selon lequel tous les artisans se marient entre eux, puisque eux se marient avec tout le monde : et ils en administrent la « preuve » par la récitation inlassable de leurs généalogies, se laissant emporter vers les forgerons, revenant vers les *lawbe*... Mais que l'on pose la question des alliances matrimoniales aux forgerons ou aux *lawbe* et l'on entendra alors parler d'endogamie.

Cette première phase, que l'on pourrait qualifier de phase d'implantation, semble bien être centrée sur l'opposition entre les anciens maîtres du pays que représentent les *sebbe worgankoobe* et *awgalnaabe* et les nouveaux arrivants Peuls. Pour s'imposer, les Peuls agissent à deux niveaux.

— Avec les *subalbe*, ils instaurent des relations d'opposition complémentaire qui ont pour effet de marginaliser les *sebbe*.

— Ils créent des catégories d'artisans et de laudateurs « peuls », les *lawbe* et les *wammbaabe* qui font écho aux forgerons *wayilbe* et aux griots *awlube* et qui privent ces derniers d'une partie de leurs

attributs. Les *maabuube* font le lien entre le pôle « mandingue » et le pôle « peul », et par leurs pratiques matrimoniales ils accréditent l'idée que les artisans *nyeenybe* forment une véritable catégorie, qu'ils sont uns, qu'ils partagent les mêmes intérêts, le même mode de vie.

La seconde phase de l'évolution du système hiérarchique *haalpulaar* nous paraît correspondre au développement de catégories liées à l'État. Avec le régime mis en place par les *Deeniyankooobe* le *Fuuta Tooro* découvre une nouvelle catégorie, les *jaawambe*, et en invente une autre, les *sebbe koliyaabe*. Nous avons vu que ces deux catégories étaient étroitement associées au pouvoir, chacune selon des modalités différentes, et qu'elles étaient constituées à partir de différents groupes de population. Les premiers font valoir une origine peule, les seconds sont clairement étrangers à la vallée. Ces deux catégories semblent se répondre, à tel point que l'apparition de l'une semble impensable sans l'autre.

Les premiers font valoir un échange de service qui n'entache en rien leur liberté, leur indépendance, et ils nient le principe de déférence ; les seconds sont entièrement dévoués au pouvoir, au point d'être appelés *esclaves du souverain*.

Les premiers passent pour être rusés et intelligents, les seconds pour courageux et braves. Alors que les premiers sont endogames — ils ne prennent pas d'épouse dans d'autres catégories et rares sont les filles données en mariage à l'extérieur — les seconds donnent nombre de leurs filles au *Satigi*. Les premiers ont des laudateurs attirés, les seconds portent la marque physique de leur lien avec le *Satigi*.

Le fait que les *jaawambe* aient des griots nous paraît correspondre au profond souci d'indépendance et d'honorabilité qui les caractérise. Bien qu'ils soient d'origine peule, c'est le *gawlo* qui a servi de modèle à la création de leurs laudateurs. Le *maabo jaawando* est un généalogiste qui ne s'accompagne d'aucun instrument de musique. Le mythe d'origine a la même structure que celui du *gawlo* : il s'agit de deux « frères » dont l'aîné a été amené à donner sa chair à manger au cadet. Il est possible que les *jaawambe* soient entrés dans la vallée du Sénégal avec leurs laudateurs et que ceux-ci aient été intégrés à la catégories des *maabuube*, ce qui expliquerait la difficulté qu'ont les généalogistes à faire remonter les lignées de *maabuube*

jaawambe à l'ancêtre Nângo Feyna : comme nous l'avons vu, les généalogistes s'arrêtent à Guélaye et déclarent qu'ensuite « ça va en brousse ».

Les *sebbe koliyaabe* sont les seuls gens dont le *status* ait été marqué sur leur corps. Leur signe distinctif était un anneau porté à l'oreille. Que cette marque fasse intervenir un anneau — qui par ailleurs sert à attacher — et l'oreille — par laquelle passe la parole du souverain, donneuse d'ordre ou dispensatrice d'encouragements — nous paraît significatif. Comme l'est le fait divers mentionné par YAYA WANE selon lequel un *ceddo* particulièrement touché par l'évocation de la bravoure de ses aïeux s'était coupé l'oreille pour en faire cadeau aux artistes qui interprétaient ce chant de louange. Par ce geste définitif, le *ceddo* pouvait signifier son attachement au *status* de ses ancêtres, se rendant « esclave » de sa condition de *ceddo*. Sachant qu'un geste semblable dirigé à l'encontre d'un « noble » faisait de l'actant un débiteur absolu : quiconque voulait devenir esclave n'avait qu'à trancher l'oreille du mître qu'il convoitait.

La troisième phase de l'évolution du système *haalpulaar* semble correspondre à la fin du régime *deeniyanke*. C'est au tour des *toorobbe* à s'implanter territorialement et finalement d'accéder au pouvoir. Cette catégorie de nobles *rimbe* est la dernière à faire son entrée dans le système *haalpulaar* et elle hérite d'une situation qui s'est lentement mise en place avant son arrivée. Le mode de constitution de cette catégorie sociale, fondé sur l'adhésion aux valeurs de l'Islam fait que les *toorobbe* sont issus des autres catégories sociales et que leur conversion à l'Islam et leur entrée dans cette nouvelle catégorie est autant un acte de contestation du système hiérarchique en place qu'un acte de foi. Pourtant, leur accession au pouvoir n'a en rien modifié la structure hiérarchique de cette société. Une des raisons peut être trouvée dans la conversion de nombreux notables de l'« ancien régime » qui ont conféré à la catégorie des *toorobbe* un poids politique supplémentaire — probablement décisif dans la conquête du pouvoir — mais qui ont également conforté son caractère oligarchique.

Cette période, caractérisée par une remise en question de l'autorité peule voit fleurir de nouvelles catégories, dont les membres se

disent « rouges », font valoir une origine peule et refusent les mariages avec leurs « homologues » noirs. Ce sont les cordonniers *sakkeebe wodeebe* « Firgel bela » et « wonaa sakke ko ardo », ce sont les bijoutiers *sayakoobe*. C'est à cette même période, si l'on en croit HENRI GADEN, qu'apparaissent les *maabuube suudu Paate*, ces musiciens laudateurs issus des tisserands qui se mettent au service des Peuls.

Enfin, cette dernière période d'évolution du système *haalpulaar* voit un changement qualitatif du *status* des *sebbe koliyaabe*. Ceux d'entre eux qui ont rompu les liens avec le *Satigi* et qui se sont mis au service des *toorobbe* gagnent en autonomie. La relation exclusive qui définissait leur *status* est rompue. Les *sebbe*, sans être des mercenaires, négocient leur soutien aux notables *toorobbe* dans leurs luttes d'influence pour la succession au titre d'*Almaami*. Les *sebbe* les plus proches du pouvoir se voient confier des terres, pour service rendu... D'autres sont chargés de collecter l'impôt. Ces *sebbe* ont dès lors leurs « griots » attitrés, les *lawbe gumbala*, qui sont issus des *lawbe laade*.

On le voit, le système hiérarchique *haalpulaar* se développe sur une assez longue période, peut-être entre le début du xiv^e et la fin du xviii^e siècle. Nous pensons qu'il s'est constitué en trois phases : l'implantation territoriale et ses conséquences; l'exercice du pouvoir et ses conséquences; la perte de légitimité et ses conséquences. Ces trois phases sont globalement consécutives mais des chevauchements peuvent se produire : il n'est pas nécessaire, par exemple, que les *subalbe* aient des *lawbe laade* pour que les *jaawambe* puissent avoir leurs *maabuube*.

Le fruit de l'évolution particulière de cette société présente, à notre sens, deux caractéristiques principales.

— L'ensemble de la société est traversé par une opposition entre Peuls et non-Peuls, chaque catégorie sociale qui relève des non-Peuls étant placée dans un rapport d'opposition avec une catégorie Peule, à commencer par les Peuls eux-mêmes : « *cuballo/pullo* », « *ceddo koliyaajo/jaawando* », « *gawlo/bambaado* », « *galabbo/sakke bodeejo* », « *bayloo/cayaakoo* »... L'idée ancienne, défendue entre autres par MAURICE DELAFOSSE selon laquelle la société « Toucouleur » est

issue d'un mélange, d'un « métissage » entre Peuls et ressortissants de populations du Soudan occidental trouve probablement là son fondement. Force est de constater que le terme de métissage est tout à fait impropre à rendre compte d'un système hiérarchique fortement marqué par l'endogamie.

— La seconde caractéristique est la position dominante d'une catégorie qui échappe au système d'opposition entre Peuls et non-Peuls, entre « rouges » et « noires », les *toorobbe* dont les membres ont été recrutés tant chez les premiers que chez les seconds. Ceux-ci, promoteurs d'une idéologie plus unitaire — une société qui s'organise autour de la communauté des fidèles et des valeurs de l'Islam — sont également de fervents défenseurs de la notion de *Haalpulaar* « ceux qui parlent peul » qui fait office d'ethnonyme et permet le dépassement de l'opposition entre Peul et non-Peul. Ces références à des pratiques largement partagées, tant religieuse que linguistique, témoignent de la volonté d'opérer un glissement dans les valeurs affichées par les habitants de la moyenne vallée du Sénégal mais ne doivent pas tromper sur la réalité de l'organisation sociale. Si les *toorobbe* tentent d'atténuer la référence par trop systématique aux dynasties qui les ont précédé à la tête du pays, ils n'ont en rien remis en cause le système hiérarchique mis en place par leurs prédécesseurs.

La conjugaison de ces deux particularités contribue à brouiller la lecture que l'on peut avoir des fondements du principe hiérarchique mis en œuvre dans cette société, puisque les actuels détenteurs du pouvoir — dont on pourrait penser qu'ils tirent avantage de ce système — ne donnent aucune justification idéologique à celui-ci, se plaçant en simples héritiers tout en défendant des valeurs contraires.

Les Peuls, écartés du pouvoir il y a quelque deux cents ans réfutent l'appellation de *haalpulaar'en* : ils ne sont pas simplement locuteurs de la langue peule, ils *sont* Peuls. La référence au sang — voire au lait — leur permet de justifier l'existence de catégories particulières parmi les artisans *nyeenybe* et d'expliquer les relations privilégiées qu'ils entretiennent avec eux. Mais jamais leur discours ne donne de justification au système dans son ensemble.

L'observateur extérieur est amené à mettre en relation la totale absence de justification du système hiérarchique, dans le discours de ses principaux bénéficiaires, avec sa remarquable permanence et sa vitalité.

L'absence de tout mythe cosmogonique, de toute construction symbolique qui pourrait donner une unité, une cohérence à ce système hiérarchique explique sa grande richesse combinatoire. Tout se passe comme si, depuis le pouvoir *deenyanke* au moins, la reproduction et l'évolution du système devaient être mises au compte de ses « vertus » sociologiques propres, plutôt qu'à la référence à une idéologie.

Par « vertus » nous voulons parler de la possibilité de créer *ad libitum* catégories et sous-catégories, en fonction des besoins d'affiliation, sans nécessité de cohérence. C'est dans cette perspective qu'il faut à notre avis considérer l'extrême diversité des *status* observables dans la société *Haalpulaar*. Ces mécanismes de différenciation ont probablement été très tôt mis en œuvre par les Peuls, puisque ceux-ci, ayant défini une catégorie « *cuballo* » à laquelle ils pouvaient s'opposer, se sont empressés d'y établir des distinctions en y réappliquant la variable Peul, créant ainsi des pêcheurs foulanisés, des pêcheurs purs — intronisateurs et éligibles dans le système politique villageois de Diamel — ou d'appliquer la variable *cuballo* à l'ensemble « Peul », générant ainsi la catégorie paradoxale et dangereuse des Peuls-pêcheurs *Jawoobe Dalli*. C'est par des mécanismes semblables qu'ont été fabriqués les tisserands-joueurs de luth (enfants adoptifs de pêcheurs mis au service des Peuls), les boisseliers-tailleurs de pirogues (frères des Peuls mis au service des pêcheurs), des tisserands-griots (enfants adoptifs de pêcheurs mis au service des *jaawambe*, eux-mêmes au service des Peuls), des boisseliers-griots (frères des Peuls mis au service des *sebbe*, eux-mêmes au service des Peuls), des bijoutiers-Peuls (artisans castés travaillant l'or mais descendants de Peuls) ou encore des cordonniers « rouges » autres artisans castés descendants de Peuls. Ce sont ces « vertus » particulières, nées du détournement qu'ont opéré les Peuls sur le modèle mandingue, qui expliquent le rôle prépondérant joué par les Peuls dans la diffusion de cette institution en Afrique occidentale.

Références

- ADAMS Adrian *La terre et les gens du fleuve* Paris, L'Harmattan (1985) 243 p.
- ADLER Alfred « L'échange différé : esquisse d'une analyse comparative » apud *Singularités, textes pour Éric de Dampierre* Paris, Plon (1989) pp. 369-400.
- ALMAMY [Anonyme] *Système d'éducation traditionnelle des Torobés* Cahiers William Ponty XV-Se-558, Dakar, I.F.A.N. (1949) 15 p. [non num.].
- AMES D. W. « The Selection of Mates, Courtship and Mariage among the Wolof » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XVIII (1956) pp. 156-168.
- ANONYME « Balade Toucouloire de Samba-Foul » in *Présence africaine* n° 3 (1948).
- APPIA Béatrice « Les forgerons du Fouta-Djallon » in *Journal de la Société des Africanistes* t. XXXV, n° 2 (1965) pp. 317-52.
- APPIA-DABIT Béatrice « Quelques artisans noirs » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. III-IV (1941) pp. 1-45.
- Atlas national du Sénégal* [comité de travail : J. Dresch, V. Martin, P. Péliissier A. Samb, R. Van-Chi-Bonnardel] I.G.N. (1977) 147 p.
- AZAN « Notice sur le Oualo » in *Revue maritime et coloniale* vol. IX (1863) pp. 395-422 et 607-655 ; vol. X (1864) pp. 327-360 et 466-498.
- AZARYA Victor, voir EGUCHI Paul. K.
- BA Abdou Bouri « Essai sur l'histoire du Saloum et du Rip » [avant-propos de Ch. BECKER & V. MARTIN] in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXXVIII, n° 4 (1976) pp. 813-60.
- BA Abou Sidi « L'art vétérinaire des pasteurs sahéliens » in *Environnement africain* n° 73-82 (1982) pp. 1-98.
- BA Amadou *L'éducation traditionnelle des Diom-Déniankobés* Cahiers William Ponty XV-Se-559, Dakar, I.F.A.N. (s. d.) 22 p. [non num.].
- BÂ Âmadou Hampâté *Jaawambe : traditions historiques des peul jaawambe présentées par A. H. Bâ* Niamey, C.R.D.T.O. (s. d.) 90 p. [ronéo.].
- BÂ Âmadou Hampâté & DIETERLEN Germaine *Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul* Paris, Mouton (1961) 96 p.

- BA Oumar « Notes sur la démocratie en pays toucouleur » *Études Mauritanienne* [mémoire de brevet du Centre des Hautes Études d'Administration sur l'Afrique et l'Asie modernes] Nouakchott (s. D.) 52 p. ronéo.
- BA Oumar *Le Fouta Tôro au carrefour des cultures* Paris, L'Harmattan (1977) 426 p.
- BALANDIER Georges *Anthropologie politique* Paris, P. U. F. (1967) 244 p.
- BALANDIER Georges *Anthropo-logiques* Paris, P. U. F. (1974) 280 p.
- BALDE Seikhou « Les forgerons du Fouta Djallon » in *L'éducation africaine, bulletin de l'enseignement en A.O.F.* n° 90-91, Dakar (1935) pp. 151-162.
- BALDÉ Souleymane, voir LE PICHON Alain.
- BARBEY Christian, voir KESTELOOT Lilyan.
- BARRY Boubacar « La guerre des marabouts dans la région du fleuve Sénégal de 1673 à 1677 » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXXIII, n° 3 (1971) pp. 564-589.
- BARRY Boubacar *Le royaume du Oualo. Le Sénégal avant la conquête* Paris, Maspéro (1972) 393 p. [éd. augm., Paris, L'Harmattan (1985) 421 p.].
- BASSORO Modibbo A. & MOHAMMADOU Eldridge *Garoua. Tradition historique d'une cité peule du Nord-Cameroun* Paris, C.N.R.S. (1980) 197 p. + cartes.
- BATHILY Ibrahima « Les diawandos ou diogorames » in *L'éducation africaine, bulletin de l'enseignement en A.O.F.* n° 94, Dakar (1936) pp. 173-193.
- BECKER Charles & MARTIN Victor « Détails historiques et politiques, mémoire inédit (1778) de J. A. le Brasseur » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXXIX, n° 1 (1977) pp. 81-132.
- BECKER Charles & MARTIN Victor « Les familles paternelles *sereer*. Répartitions par pays traditionnels et par castes » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XLIV, n° 3-4 (1982) pp. 321-410.
- BECKER Charles & MARTIN Victor, voir également BA Abdou Bourti.
- BÉNÉTON Philippe « Les frustrations de l'égalité, contribution aux recherches sur la réalité des aspirations et la perception des inégalités » in *Archives européennes de sociologie* t. XIX, Cambridge (1978) pp. 74-140.
- LE BLANC C. « Un village de la vallée du Sénégal. Amedi Ounaré » in *Cahiers d'Outre-Mer* n°66 (1964) pp. 117-48.
- BOCOUM Hamadi *La métallurgie du fer au Sénégal, approches archéologique, technologique et historique* Thèse, Université de Paris I (1986) 337 p.
- BOCOUM Idy Caras *Le pêcheur toucouleur* Cahiers William Ponty VI-Se-241, Dakar, I.F.A.N. (s. D.) 90 p. [non num.].

- BOILAT David *Esquisses sénégalaises* [intro. A. B. Diop] Paris, Karthala (1984) 52 + xvi + 499 p.
- BOMBA Victoria « The pre-nineteenth century political tradition of the Wolof » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXXVI, n° 1 (1974) pp. 1-19.
- BOMBA Victoria « Traditions about Ndiadiane Ndyaye, first Burba Djolof » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXXIX, n° 1 (1977) pp. 1-35.
- BOMBA Victoria « Genealogies of the Walo matrilineages of Dioss, Logre and Tédiègue : versions of Amadou Wade and Yoro Dyao » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XLI, n° 2 (1979) pp. 221-247.
- BONFIGLIOLI Angelo Maliki *Dudal : histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Wodaabe du Niger* Cambridge C.U.P., Paris E.H.E.S.S. (1988) 293 p.
- BONFIGLIOLI Angelo Maliki & DIALLO Yero Doro *Kisal. Production et survie au Ferlo* [Rapport préliminaire O.X.F.A.M.], Dakar (1988) 64 p.
- BONTE Pierre « Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens. Éléments d'une problématique » in *Production pastorale et société* Paris, Cambridge (1979) pp. 171-199.
- BOSER-SARIVAXÉVANIS Renée *Les tissus de l'Afrique occidentale* Bâle, Wepf (1972) 227 p. + annexes 168 p.
- BOSER-SARIVAXÉVANIS Renée « Recherches sur l'histoire des textiles traditionnels tissés et teints de l'Afrique occidentale » in *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel* t. 86, n° 1-2 (1977) pp. 302-40.
- BOUCHE P. & MAUNY R. « Sources écrites relatives à l'histoire des Peuls et des Toucouleurs » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 31 Dakar (1946) pp. 7-9.
- BOUGLÉ Célestin *Essai sur le régime des castes* Paris (1927) [4^{ème} éd., Paris, P.U.F. (1969) 216 p.].
- BOULÈGUE Jean *Le grand Jolof (XIII^e – XVI^e siècle)* Blois, éd. Façades (1987) 207 p.
- BOUQUILLON YVON & CORNEVIN Robert *David Boilat (1814-1901) le précurseur* Dakar, Abidjan, N.E.A. (1981) 111 p. + 15 planches h.t.
- BOUSBINA Saïd, voir KAMARA Cheikh Moussa.
- BOUSSO Amadou « La famille toucouleur : introduction à l'étude sur la famille toucouleur » in *L'éducation africaine, bulletin de l'enseignement en A.O.F.* n° 39 (1957) pp. 71-87.

- BOUTILLIER Jean-Louis et alii *La moyenne vallée du Sénégal : étude socio-économique* Paris, P.U.F. (1962) 372 p.
- BOUTILLIER Jean-Louis & SCHMITZ Jean « Gestion traditionnelle des terres (système de décrue / système pluvial) et transition vers l'irrigation. Le cas de la vallée du Sénégal » in *Cahiers de sciences humaines* t. XXIII n° 3-4 (1987) pp. 533-54.
- BOYER G. *Un peuple de l'Ouest soudanais, les Diawara* [mémoire de l'I.F.A.N. n° 29] Dakar (1953) 136 p.
- BOYER Pascal « Le status des forgerons et ses justifications symboliques : une hypothèse cognitive » in *Africa* vol. 53, n° 1 (1983) pp. 44-62.
- BRASSEUR P. & G. « Le Peul imaginaire » apud *Le sol, la parole et l'écrit* [Mélanges en hommage à Raymond Mauny ; études n° 5-6, nouvelle série] Paris, Société française d'Histoire d'Outre-mer (1980) pp. 471-7.
- BRIGAUD Félix *Histoire traditionnelle du Sénégal* [Études sénégalaises n° 9] Saint-Louis, C.R.D.S. (1962) 335 p.
- BRUN J. (R. P.) « Recueil de fables et de chants en dialecte *Hal Poular* » in *Anthropos* t. XIV-XV, Vienne, Fribourg (1919-20) pp. 180-214.
- CABROL Claude « Les populations peules et sarakholé de la subdivision de Mbout (Mauritanie) » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 81 (1959) pp. 2-4.
- CALVOCORESSI D. & DAVID N. « A new survey of radiocarbon and thermoluminescence dates for West Africa » in *Journal of African History* t. 20, n° 1 (1979) pp. 1-29.
- CAMARA Sory *Les gens de la parole : essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké* Paris, La Haye, Mouton (1976) 358 p.
- CANTRELLE Pierre « L'endogamie des populations du Fouta sénégalais » in *Populations* vol. XV, n° 4 (1960) pp. 665-75.
- CARRAS B. I. « Quelques proverbes Toucouleurs » in *L'éducation africaine, bulletin de l'enseignement en A.O.F.* n° 45, Dakar (1958).
- Cartes historiques d'Afrique occidentale (Sénégal et Haut-Sénégal-Niger, 1802, 1899* Paris, C.N.R.S. et Société des Africanistes (1969) [13 cartes + note de Cl. Meillassoux].
- Cartes*, voir également SCHMITZ Jean & SOW Abdoul.
- DE CHAMBONNEAU Louis Moreau « Traité de l'origine des Nègres du Senegal

- Coste d’Affrique... » suivi de « L’histoire du Toubenan, ou changement de Royes et Reforme de Relligion des Negres du Senegal... »
 Publiés par Carson I. A. Ritchie « Deux textes sur le Sénégal 1673-1677 »
 in *Bulletin de l’I.F.A.N.* t. XXX (1968) pp. 289-353.
- CHAVANE Bruno A. *Villages de l’ancien Tekrour. Recherches archéologiques dans la moyenne vallée du fleuve Sénégal* Paris, C.R.A. et Karthala (1985) 188 p.
- CLÉMENT Pierre « Le forgeron en Afrique noire. Quelques attitudes du groupe à son égard » in *Revue de géographie humaine et d’ethnologie* n° 2 (1948) pp. 35-58.
- CLINE Walter *Mining and metallurgy in negro Africa* General Studies in Anthropology n° 5, Menasha, Wisconsin (1937) 155 p.
- COULON Christian « Pouvoir oligarchique et mutations sociales et politiques au Fouta-Toro » *apud* Balans J.-L., Coulon Chr. & Gastellu J.-M. (éd.) *Autonomie locale et intégration nationale au Sénégal* Bordeaux, I.E.P. et Paris, Pedone (1975) pp. 23-80.
- COULON Christian *Le marabout et le prince (Islam et pouvoir au Sénégal)* Bordeaux, I.E.P. et Paris, Pedone (1981) 317 p.
- CRUISE O’BRIEN Donal B. *Saints and politicians : essays in the organisation of a Senegalese peasant society* Cambridge University Press (1975) 213 p.
- DE CHASSEY Francis *L’étrier, la boue et le livre : sociétés traditionnelles au sahara et au sabel occidental* Paris, Anthropos (1977) 312 p.
- DEEM Mammadu « Datngo » [Le travail du cuir] in Alfaa Ibraahiima Soo (ed.) *Maanditorde annde e pine pulpule hiirnaange Afrik* (1992) pp. 183-7.
- DEKEYSER P. L. & DERIVOT J. H. *Les oiseaux de l’Ouest africain* Dakar, I.F.A.N., fasc. I (1966) 507 p. ; fasc. II (1967) 159 pl. ; fasc. III (1968) 112 p.
- DELAFOSSÉ Maurice *Haut-Sénégal-Niger, Soudan français* Paris, Larose (1912) [rééd. Paris, Maisonneuve & Larose (1972) vol. 1 *le pays, les peuples, les langues* 428 p. ; vol. 2 *l’histoire* 428 p. ; vol. 3 *les civilisations* 314 p.].
- DELAFOSSÉ Maurice & GADEN Henri, voir SOH Siré Abbas.
- DELANGE Jacqueline « L’art peul » in *Cahiers d’études africaines* 13, IV (1963) pp. 5-11.
- DEMANET *Nouvelle Histoire de l’Afrique Française...*, Paris (1767).
- DIAGNE A. M. & TÉLÉMAQUE H. S. « Origine des griots » in *Bulletin de l’enseignement de l’Afrique occidentale française*, Gorée (1916) pp. 275-8.
- DIAGNE Paté *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale : essai sur les*

- institutions politiques précoloniales* Paris, Présence africaine (1967) 249 p.
- DIALLO Thierno *Les institutions politiques du Fouta Dyallon au XIX^e siècle* Dakar, I.F.A.N. (1972) IX + 276 p.
- DIALLO Yero Doro, voir BONFIGLIOLI A. M. et JALLO Y. D.
- DIAW Adama *La pêche dans le Oualo, Cercle du Bas Sénégal* Cahiers William Ponty VI-Se-242, Dakar, I.F.A.N. (s. D.) 42 p. [non num.].
- DIENG Bonata *Monographie des awlube du Fouta Djallon* Mémoire de l'Institut polytechnique de Conakry (s. D.) 149 p.
- DILLEY Roy M. « Tukolor weavers and the organisation of their craft in village and town » in *Africa* t. 56, n° 2 (1986) pp. 123-47.
- DILLEY Roy M. « Spirits, Islam and ideology : a study of a tukolor weavers' song (*dillere*) » in *Journal of Religion in Africa*, XVII, n° 3 (1987) pp. 245-79.
- DILLEY Roy « Performance, Ambiguity and Power in Tukolor Weavers' Songs » *apud* Karin Barber & P. F. de Moraes Farias (éd.) *Discourse and its Disguises. The interpretation of African Oral Texts* Birmingham (1989) pp. 138-94.
- DIOP Abdoulaye Bara *Société toucouleur et migration. L'immigration toucouleur à Dakar* Dakar, I.F.A.N. (1965) 232 p.
- DIOP Abdoulaye Bara *La société Wolof : tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination* Paris, Karthala (1981) 358 p.
- DIOP Abdoulaye Bara *La famille wolof : tradition et changement* Paris, Karthala (1985) 268 p.
- DIOP L. M. « Métallurgie traditionnelle et âge du fer en Afrique » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXX n° 1 (1968) pp. 10-38.
- DIOP Majhemout *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest*, t. 2. *Le Sénégal* Paris, Maspéro (1972) 288 p.
- DIOUF Made B. *Forgerons wolof du Kajoor ; forgerons sereer du Siin et du Jegem : de l'époque précoloniale à nos jours* Thèse, Paris E.H.E.S.S. (1983) 498 p.
- DIOUF Mamadou « Le problème des castes dans la société wolof » in *Revue sénégalaise d'Histoire* vol 2, n° 1 (1981) pp. 25-37.
- DIOUF Mamadou *Le Kajoor au XIX^e siècle. Pouvoir cedido et conquête coloniale* Paris, Karthala (1990) 327 p.
- DOUMBIA P. É. N. « Étude du clan des forgerons » in *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.* t. XIX, n° 2/3 (1936) pp. 334-80.

- DOUTTÉ Edmond *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* Paris, Maisonneuve (1983) 617 p.
- DUMESTRE Gérard (éd.) *La geste de Ségou* Paris, Armand Colin [coll. Classiques africains] (1979) 419 p.
- DUMONT Louis *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications* Paris, Gallimard (1966) 449 p.
- DUPIRE Marguerite *Organisation sociale des Peuls : étude d'ethnographie comparée* Paris, Plon (1970) 626 p.
- DUPIRE Marguerite « L'incohérente endogamie des sociétés peul : une analyse comparative » in *Archives européennes de sociologie* t. XIII, Cambridge (1972) pp. 3-17.
- DUPIRE Marguerite « Réflexions sur l'ethnicité peule » apud *Itinérances... en pays peul et ailleurs* t. 2, Paris, Société des Africanistes (1981) pp 165-82.
- DUPIRE Marguerite « A nomadic caste : the fulani woodcarvers. Historical background and evolution » in *Anthropos* 80, 1-2 (1985) pp. 85-100.
- DUPIRE Marguerite « Identité ethnique et processus d'incorporation tribale et étatique » in *Cahiers d'études africaines* 133-135, XXXIV [L'archipel peul] Paris, E.H.E.S.S. (1994) pp. 265-80.
- DYAO Yoro « Légendes et coutumes sénégalaises » [Cahiers de Yoro Dyao publiés par Henri Gaden] in *Revue d'ethnographie et de sociologie* t. III, Paris, Leroux (1912) pp. 119-37 et 191-202.
- DYAO Yoro « Le Sénégal d'autrefois : étude sur le Oualo » [Cahiers de Yoro Dyao publiés par R. Rousseau] in *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.* t. XII, Paris, Larose (1929) pp. 133-211.
- ÉCHARD Nicole « Note sur les forgerons de l'Ader » in *Journal de la Société des Africanistes* t. XXXV, n° 2 (1965) pp. 353-72.
- ÉCHARD Nicole (éd.) *Métallurgies africaines, nouvelles contributions* [mémoires de la Société des Africanistes n° 9] Paris (1983) 339 p.
- EGUCHI Paul K. & AZARYA Victor (éd.) *Unity and Diversity of a People. The search for Fulbe Identity* Senri ethnological studies n° 35, Osaka, national Museum of Ethnology (1993) 232 p.
- FAL Arame, SANTOS Rosine & DONEUX Jean Léonce *Dictionnaire wolof – français* Paris, Karthala (1990) 339 p.
- FALIU F. « Éléments d'histoire du peuplement peul de la vallée du Fleuve

- Sénégal » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XLII, n° 2 (1980) pp. 257-76.
- FALLERS Lloyd « Political sociology and the anthropological study of african polities » in *Archives européennes de sociologie* t. IV, Cambridge (1963) pp. 311-9.
- FLUZIN Philippe « Notions élémentaires de sidérurgie » *apud* Nicole Échard (éd.) *Métallurgies africaines, nouvelles contributions* Paris (1983) pp. 13-44.
- FRÆLICH J.-C. « Le commandement et l'organisation sociale chez les Foulbé de l'Adamaoua » in *Études camerounaises* n° 45-46 (1954) pp. 3-91.
- GADEN Henri « Du nom chez les Toucouleurs et Peuls islamisés du Fouta sénégalais » in *Revue d'ethnographie et de sociologie* t. III, n° 1-2, Paris, Leroux (1912) pp. 50-6.
- GADEN Henri *Le Poular dialecte peul du Fouta Sénégalais* Paris, Leroux (1914) t. II, 263 p.
- GADEN Henri *Proverbes et maximes Peuls et Toucouleurs* Paris, Institut d'ethnologie (1931) 368 p.
- GADEN Henri « Du régime des terres de la vallée du Sénégal au Fouta antérieurement à l'occupation française » in *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.* t. XVIII, n° 4 (1935) pp. 403-14.
- GADEN Henri *Dictionnaire peul-français* fascicule 1, Dakar, I.F.A.N. (1969) 120 p.
- GADEN Henri *Dictionnaire peul-français* fascicule 2, Dakar, I.F.A.N. (1975) 106 p.
- GADEN Henri voir également DYAO Yoro, SOH Siré Abbas et TYAM Mohammadou Aliou.
- GAMBLE D. P. *The Wolof of Senegambia* Londres, International African Institute (1957) 110 p.
- GANIER G. « Maures et Toucouleur sur les deux rives du Sénégal ; la mission de Victor Ballot auprès de Sidi Ely, roi des Maures Braknas, février-juin 1884 » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXX (1968) pp. 182-226.
- GARDI Bernhard « Der Nabel der Gesellschaft : Griots und Handwerkerkassen in West Afrika » in *Ethnologica helvetica* n° 5 (1981) pp. 1-24.
- GARDI Bernhard *Ein Markt wie Mopti : Handwerkerkassen und traditionelle Techniken in Mali* Bâle, Wepf (1983) 387 p.
- GARDI Bernhard & SEYDOU Christiane « *Arkilla kerka* la tenture de mariage

- chez les Peuls au Mali » *apud* B. Engelbrecht & B. Gardi (éd.) *Man Does Not Go Naked* Bâle, Wepf (1989) pp. 83-106.
- GELLNER Ernest « Class before State : the soviet treatment of African feudalism » in *Archives européennes de sociologie* t. XVIII, Cambridge (1977) pp. 299-322.
- GERRESCH Claudine « Jugements du “ Moniteur du Sénégal ” sur Al Hadj Umar, de 1857 à 1864 » in *Bulletin de l’I.F.A.N.* t. XXXV (1973) pp. 574-92.
- GONÇALVES José « Textes portugais sur les wolofs au XV^e siècle » in *Bulletin de l’I.F.A.N.* t. XXX (1968) pp. 821-46.
- GRÉBÉNART Danilo *Les débuts de la métallurgie en Afrique occidentale* Thèse d’État, Université d’Aix-en-Provence (1983) 736 p. + planches.
- GRIAULE Marcel « L’alliance cathartique » in *Africa* vol. XVIII, n° 4 (1948) pp. 242-58.
- GRIMAL Th. « Trois ans au Sénégal » in *Revue de France* n° 30 (juin 1874) pp. 812-44 ; n° 31 (juil. 1874) pp. 157-77 ; n° 33 (sept. 1874) pp. 815-41 ; n° 34 (oct. 1874) pp. 181-95 ; n° 35 (nov. 1874) pp. 568-88 ; n° 37 (janv. 1875) pp. 177-91 ; n° 39 (mars 1875) pp. 998-1023.
- GUEYE M. « Le pouvoir politique en Sénégambie des origines à la conquête coloniale » in *Revue française d’Histoire d’outre-mer* vol. 68, n° 250-253 (1981) pp. 380-7.
- GUEYE Tène Youssouf *Aspects de la littérature Pulaar en Afrique Occidentale* suivi de *Quelques visages du Sud-Mauritanien* Nouakchott (s. D.) 150 p.
- GUEYE Y. « Essai sur les causes et les conséquences de la micro-propriété au Fouta-Toro » in *Bulletin de l’I.F.A.N.* t. XIX (1957) pp. 28-42.
- GUIGNARD Michel *Musique, honneur et plaisir au Sabara. Étude psychosociologique et musicologie de la société maure* Paris, Geuthner (1975) 232 p.
- HAMÈS Constant « La société maure ou le système des castes hors de l’Inde » in *Cahiers internationaux de sociologie* vol. XLVI, Paris (1969) pp. 163-77.
- HECHT R. M. « La classification du cheptel bovin chez les Peul du Liptako » in *Bulletin de l’I.F.A.N.* t. XXXXIII, n° 3 (1979) pp. 497-507.
- HEUZET J.-A. « Note sur le tissage au Soudan » in *Bulletin de l’I.F.A.N.* t. III-IV (1941) pp. 145-51.
- IBN AL-MUKHTAR *Tarikh el-Fettach* [traduction Octave Houdas et Maurice Delafosse] Paris, Maisonneuve (1981) 363 p. + 186 p.

- IRVINE Judith *Caste and Communication in a Wolof village* Thèse, University of Pennsylvania (1973) 484 p.
- IRVINE Judith « When is genealogy history ? Wolof genealogies in comparative perspective » in *American Ethnologist* t. 5 (1978) p. 651-74.
- ISSA Adamou & LABATUT Roger *Sagesse des peuls nomades* Yaoundé, CLE (1974) 67 p.
- Itinérances... en pays peul et ailleurs.* Mélanges réunis par les chercheurs de l'E.R.A. 246 du C.N.R.S. à la mémoire de Pierre Francis Lacroix, Paris, Société des Africanistes (1981) t. 1 : *Langues* xx + 341 p. ; t. 2 : *Littératures et Cultures*, xx + 398 p.
- IZARD Michel « Les changements d'identité lignagère dans le Yatenga » in *Journal de la Société des Africanistes* t. 46, n° 1-2 (1976) pp. 69-81.
- JALLO Yero Dooro *Nguurndam ferlan'koobe* [La vie des gens du Ferlo] Dakar, Ganne men (1989) vol. 1, 170 p. ; vol. 2, 92 p.
- JALLO Yero Dooro, voir également BONFIGLIOLI Angelo Maliki.
- JANNEQUIN DE ROCHEFORT Claude *Voyage de Lybie au royaume de Senega, le long du Niger* Paris, Rouillard (1643) xv + 228 p.
- JOHNSON J. *The Almamate of Futa Toro 1770-1836. A political history* Thèse, Ann Arbor University (1974) 513 p.
- JOIN-LAMBERT Anne « L'activité pastorale des Peuls » in *La Semaine vétérinaire* n° 436 (1986) pp. 8-11.
- KAMARA Cheikh Moussa « Histoire du Boundou » [traduction M. Ndiaye] in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXXVII (1975) pp. 784-816.
- KAMARA Cheikh Moussa « L'histoire de l'*Almaami* Abdul (1727/8 – 1806) » [traduction Saïd Bousbina, présentation Jean Schmitz] in *Islam et sociétés au sud du Sahara* n° 7 (1994) pp. 59-93.
- KAMARA Cheikh Moussa [*Mémoire à l'adresse du Commandant Boisson*] [I.F.A.N., ms. Fonds Gaden : trad. fr. 33 p. dactyl.].
- KAMARA Cheikh Moussa *Zuhūr al-basātīn fī Ta'rīkh al-Sawādīn* [I.F.A.N., ms. Fonds Gaden].
- KAMISOKO Wa *L'Empire du Mali* [récit enregistré au 1^{er} colloque de Bamako, transcrit, traduit et annoté par Y. T. Cissé] Paris, S.C.O.A. (1975) 477 p.
- KAMISOKO Wa *L'Empire du Mali* [récit enregistré au 2^e colloque de Bamako, transcrit, traduit et annoté par Y. T. Cissé] Paris, S.C.O.A. (1977) 555 p.

- KANE Abdoulaye « Histoire et origine des familles du Fouta Toro » in *Annuaire et mémoires du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.* Gorée (1916) pp. 325-343.
- KANE Abdou Salam « Du régime des terres chez les populations du Fouta sénégalais » in *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.* t. XVIII, n° 4 (1935) pp. 449-61.
- KANE Issa « La circoncision chez les toucouleur » in *L'éducation africaine, bulletin de l'enseignement en A.O.F.* n° 96 (1937) pp. 42-47.
- KANE M. & ROBINSON D. *The Islamic Regime of Fouta Toro : an Anthology of Oral Tradition Transcribed in Pulaar and Translated into English* East Lansing, Michigan State University, African Studies Center (1984) ix + 177 p.
- KANE Moustapha *Le génie des eaux* Cahiers William Ponty XXIV-Se-723, Dakar, I.F.A.N. (1946) 78 p. [ill.].
- KANE Oumar « Essai de chronologie des Satiguis du XVIII^e siècle » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXXII (1970) pp. 755-65.
- KANE Oumar « Les unités territoriales du Futa-Toro » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXXV (1973) pp. 614-31.
- KANE Oumar « Les maures et le Futa-Toro au XVIII^e siècle » in *Cahiers d'études africaines* 54, XIV (1974) pp. 237-52.
- KANE Oumar « La dévolution du pouvoir au Futa-Toro » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XLIII (1981) pp. 278-88.
- KANTÉ Nambala *Forgerons d'Afrique noire. Transmission des savoirs traditionnels en pays malinké* [collab. P. Erny] Paris, L'Harmattan (1993) 269 p.
- KESTELOOT Lilyan, BARBEY Christian & NDONGO Siré Mamadou « Tyamaba, mythe peul, et ses rapports avec le rite, l'histoire et la géographie » in *Notes africaines* n° 185-186 (1985) pp. 1-72.
- KINTZ Danièle & TOUTAIN Bernard *Lexique commenté Peul-Latin des flores de Haute-Volta* Maisons-Alfort, I.E.M.V.T. (1981) 44 p.
- KINTZ Danièle « Archétypes politiques peuls » in *Worso* [Mélanges offerts à Marguerite Dupire] *Journal des Africanistes* vol. 55, n° 1-2, Paris, Société des Africanistes (1986) pp. 93-104.
- KODJO N. G. « Contribution à l'étude des tribus dites serviles du Songhaï » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXXVIII (1976) pp. 790-812.

- KYBURZ Olivier « Traduction d'extraits de *Ein Markt wie Mopti* (B. Gardi) » in *Bulletin de liaison des études peules* n° 1, Paris (1990) pp. 29-76.
- KYBURZ Olivier *et alii* « Compléments à la *Bibliographie générale du monde Peul* » in *Bulletin de liaison des études peules* n° 2, Paris (1991) pp. 5-128.
- L'AFRICAIN Jean-Léon *Description de l'Afrique* [traduction Alexis Épaulard] Paris, Maisonneuve (1980) 2 vol., 629 p.
- LABAT J.-B. *Nouvelle relation de l'Afrique occidentale* Paris, Cavelier (1728) t. I, vxii + 346 p. ; t. II, ii + 376 p. ; t. III, ii + 387 ; t. IV, 392 p. ; t. V, 404 p.
- LABATUT Roger *La phrase peule et ses transformations* Thèse, Université de Paris III (1982) 507 p.
- LABATUT Roger, voir également Issa Adamou.
- LABOURET Henri « La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale » in *Africa* t. II (1929) pp. 244-53.
- LABOURET Henri « À propos du mot *griot* » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 50 (1951) pp. 56-7.
- LACROIX A. « Michel Adanson au Sénégal (1749-1753) » in *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.* (1938) pp. 20-107.
- LACROIX Pierre-Francis (éd.) *Poésie peule de l'Adamawa* Paris, Julliard (1965) 2 tomes, 647 p.
- LACROIX Pierre-Francis, voir également LEBEUF Jean-Paul.
- DE LA LANDE Joseph-Jérôme le François *L'Art de faire le maroquin* Paris (s. D.) (a) 26 p. + planche gravée.
- DE LA LANDE Joseph-Jérôme le François *L'Art de l'hongroyeur* Paris (s. D.) (b) 32 p. + planche gravée.
- DE LA LANDE Joseph-Jérôme le François *L'Art du chamoiseur* Paris (1763) 46 p. + 4 planches gravées.
- DE LA LANDE Joseph-Jérôme le François *L'Art du tanneur* Paris (1764) viii + 135 p. + 3 planches gravées.
- LAUNAY Robert « Joking slavery » in *Africa* t. XLVII (1929) pp. 413-22.
- LAYA Diouldé (éd.) *La tradition orale : problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine* Niamey, C.R.D.T.O. (1972) 197 p.
- LEACH Edmund *Aspects of caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan* Cambridge, Cambridge University Press (1960) viii + 148 p.
- LEACH Edmund *Critique de l'Anthropologie* Paris, P.U.F. (1968) 240 p.

- LEBEUF Jean-Pierre & LACROIX Pierre-Francis *Devinettes peules suivies de quelques proverbes et exemples d'argots (Nord-Cameroun)* Paris, Mouton (1972) 70 p.
- LE PICHON Alain & BALDÉ Souleymane *Le troupeau des songes. Le sacrifice du fils et l'enfant prophète dans les traditions des Peuls du Fouladou* Paris, M.S.H. (1990) 357 p.
- LERICHE André « Anthroponymie Toucouleur » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XVIII (1956) pp. 169-88.
- LEROI-GOURHAN André *Évolution et techniques. L'homme et la matière* Paris, Albin Michel (1971) 348 p.
- LESERVOISIER Olivier « Histoire du peuplement et rapports fonciers à Kaédi, de l'époque des *Farba* à la conquête coloniale (XV^e–XIX^e siècle) » in *Islam et sociétés au sud du Sahara* n° 7 (1994) pp. 111-39.
- LESERVOISIER Olivier « L'évolution foncière sur la rive droite du fleuve Sénégal sous la colonisation (Mauritanie) » in *Cahiers d'études africaines* 133-135, XXXIV [L'archipel peul] Paris, E.H.E.S.S. (1994) pp. 55-84.
- LÉVÊQUE C., PAUGY D. & TEUGELS G. G. *Faune des poissons d'eaux douces et saumâtres de l'Afrique de l'Ouest* Tervuren, M.R.A.C. et Paris O.R.S.T.O.M., t. I (1990) pp. 1-386 ; t. II (1992) pp. 387-903.
- LEVTZION Nehemia « The Early state of the Western Sudan to 1500 » *apud* Ajaji & Crowders (éd.) *The History of West Africa* New York, Columbia University Press (1971) pp. 114-51.
- LOMBARD Maurice *Les métaux dans l'ancien monde du V^e au XI^e siècle* Paris, Mouton (1974) 295 p. + cartes.
- LY Djibril « Coutumes et contes des Toucouleurs du Fouta Toro » in *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.* t. XXI, n° 2 (1938) pp. 304-26.
- LY-TALL M. « Le Haut Sénégal et le Haut Niger dans la politique française de la fin du XVII^e siècle : l'attrait de l'or du Bambouc et du commerce du Soudan » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XLIII (1985) pp. 24-46.
- MAGE Eugène *Voyage au Soudan occidental (1836-1866)* Paris, Hachette (1872) [rééd. Karthala (1980) xiv + 307 p.].
- MAGEL E. A. « The role of the *gewel* in the wolof society : the professional image of Lamin Jeng » in *Journal of Anthropological Research* t. 37, n° 2 (1981) pp. 183-91.

- MAHOMET *Le Coran* [traduction D. Masson] Paris, Gallimard (1967) 1087 p.
- MAKARIUS Laura « Observations sur la légende des griots malinké » in *Cahiers d'études africaines* 36, IX (1969) pp. 626-40.
- MALZY P. « Les calebasses » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 73 (1957) pp. 10-2.
- DE MARET Pierre « Ceux qui jouent avec le feu : la place du forgeron en Afrique centrale » in *Africa* vol. 50, n° 3 (1980) pp. 263-79.
- MARTINELLI Bruno « Agriculteurs métallurgistes et forgerons en Afrique soudano-sahélienne » in *Études rurales* n° 125-126 (1992) pp. 25-41.
- MAUNY Raymond « Baobabs, cimetières à griots » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 67 (1955) pp. 72-75.
- MAUNY Raymond *Tableau géographique de l'Ouest africain au moyen-âge* Dakar, I.F.A.N. (1961) 587 p.
- MAUSS Marcel « Parenté à plaisanteries » in *Annuaire de l'E.P.H.E. section des sciences religieuses* Melun (1927-8) pp. 1-21.
- VON MAYDELL *Arbres et arbustes du Sabel. Leurs caractéristiques et leurs utilisations* Eschborn, G.T.Z (1983) 531 p.
- MCINTOSH Susan Keech, MCINTOSH Roderick J. & BOCOUM Hamadi *The Middle Senegal Valley Project : preliminary result from the 1990-91 field season* (s. d.) 12 p.
- MEILLASSOUX Claude « Histoire et institution du kafo de Bamako, d'après la tradition des Niaré » in *Cahiers d'études africaines* IV (1964) pp. 186-227.
- MEILLASSOUX Claude « Y a-t-il des castes en Inde ? » in *Cahiers internationaux de sociologie* vol LIV (1973) pp. 5-29.
- MEILLASSOUX Claude « Note sur l'étymologie des *nyamakala* » in *Notes africaines* n° 139 (1973) p. 79.
- MOHAMMADOU Aliou *Classificateurs et représentation des propriétés lexicales en peul* Thèse, Paris, I.N.A.L.C.O. (1991) 235 p. [2^{ème} tirage, repaginé].
- MOHAMMADOU Eldridge Ray ou Rey Bouba. *Traditions historiques des Foulbé de l'Adamâwa* Garoua, O.N.A.R.E.S.T. et Paris, C.N.R.S. (1979) 349 p. + cartes.
- MOHAMMADOU Eldridge, voir également BASSORO M. A.
- MOLLIEN Gaspard-Théodore *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique, aux sources du Sénégal et de la Gambie, fait en 1818 par ordre du Gouvernement français* Paris, Courcier (1820) 2 vol.

- MONOD Théodore « Le *Ma'den Ijâfen* : une épave caravanière ancienne dans la Majâbat al-Koubrâ » apud *Actes du premier colloque international d'archéologie africaine* Nanterre, Société d'ethnologie (1969) pp. 286-320.
- MONTEIL Charles « Réflexion sur le problème des Peuls » in *Journal des Africanistes* t. II, n° 2 (1950) pp. 153-192.
- MONTEIL Vincent *Esquisses sénégalaises* Dakar, I.F.A.N. (1966) 243 p.
- MONTEIL Vincent « The wolof kingdom of Kayor » apud Forde D. & Kaberry P. M. (éd.) *West African Kingdom in the Nineteenth Century* (1967) pp. 260-81.
- DE MORAES Nize Izabel « Le commerce des peaux à la petite côte au XVII^e siècle (Sénégal) » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 134 (1972) pp. 37-45 et n° 136 (1972) pp. 111-16.
- MOTTIN Marie-Hélène *Quelques techniques traditionnelles des Al Pulaar'en* Dakar, E.N.D.A. (1977) ronéo.
- MURDOCK George Peter *De la structure sociale* Paris, Payot (1972) 364 p.
- NADEL Siegfried F. *La théorie de la structure sociale* Paris, Éditions de Minuit (1970) 232 p.
- NDIAYE Bocar « Le *gane*, langage secret des gaoulo » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 29 (1945) p. 21.
- NDIAYE Bocar « Une légende gaoulo » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 40 (1948) pp. 21-2.
- NDONGO Siré Mamadou *Le Fantang. Poèmes mythiques des bergers peuls* Paris, Karthala (1986) 204 p.
- NDONGO Siré Mamadou, voir également KESTELOOT Lilyan.
- NIKIPROWETZKI Tolia « Les griots du Sénégal et leurs instruments » [communication au XV^e congrès de la musique populaire de Gottwaldov] Paris, Ocora (1962) 11 p. + 10 planches.
- NOIROT Ernest *À travers le Fouta-Diallon et le Bambouc (Soudan occidental)* Paris, Flammarion (1882) 360 p.
- OLORUNTIMEHIN B. Olatunji « The Ideas of Islamic revolution and Tukulor constitutional evolution » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXXIII (1971) pp. 674-63.
- PAGEARD Robert « Notes sur les rapports de senankouya au Soudan Français » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XX (1958) pp. 124-41.

- PAGEARD Robert « Notes sur les Diawambé ou Diokoramé » in *Journal des Africanistes* t. XXIX (1959) pp. 239-60.
- PAULME Denise « Parenté à plaisanterie et alliance par le sang en Afrique occidentale » in *Africa* vol XII, n° 4 (1939) pp. 433-44.
- PAULME Denise *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest* Paris, Plon (1971) 354 p.
- PÉLISSIER Paul *Les paysans du Sénégal : les civilisations agraires du Cayor à la Casamance* Paris, Ministère de l'Éducation nationale et C.N.R.S. (1966) 94° p.
- POLLET Éric & WINTER Grace *La société Soninké* Bruxelles, Éditions de l'Institut de sociologie de l'Université de Bruxelles (1971) 566 p. + ill.
- PONDOPOULO Anna « Une traduction " mal partie " (1923-1945) : le *Zuhūr al-Basātīn* de Cheikh Moussa Kamara » in *Islam et sociétés au sud du Sahara* n° 7 (1994) pp. 95-110.
- POPITZ Heinz « Soziale Normen » in *Archives européennes de sociologie* t. II, Cambridge (1961) pp. 185-98.
- PORGÈS Laurence *Bibliographie des régions du Sénégal* Dakar, Ministère du plan et du développement : vol 1, *Des origines à 1965* (1967) ; vol. 2, *Complément pour la période des origines à 1965 et mise à jour* (1977).
- POUILLON François « Cens et puissance ou pourquoi les pasteurs nomades ne peuvent compter leur bétail » in *Cahiers d'études africaines* 110, XXVIII (1988) pp. 177-205.
- RADCLIFFE-BROWN A. R. « La parenté à plaisanteries » in *Structure et fonction dans la société primitive* Paris, Éditions de Minuit (1968) pp. 158-74.
- RADCLIFFE-BROWN A. R. « Note conjointe sur les parentés à plaisanteries » *Structure et fonction dans la société primitive* Paris, Éditions de Minuit (1968) pp. 175-187.
- RIESMAN Paul *Société et liberté chez les Peul Djelgôbé de Haute Volta* [Cahiers de l'Homme n° 15] Paris, Mouton (1974) 262 p.
- RIVIÈRE Claude « Guinée : la difficile émergence d'un artisanat casté » in *Cahiers d'études africaines* 36, IX (1969) pp. 600-25.
- ROBERT-CHALEIX Denise & SOGNANE Mamadou « Une industrie métallurgique ancienne sur la rive mauritanienne du fleuve Sénégal » *apud* N. Échard (éd.) *Métallurgies africaines, nouvelles contributions* Paris (1983) pp. 45-62.
- ROBIN J. « D'un royaume amphibie et fort disparate. Essai sur l'ancien

- royaume sénégalais du Walo » in *African Studies* t. V, Johannesburg (1946) pp. 250-6.
- ROBIN J. « L'évolution du mariage coutumier chez les musulmans du Sénégal » in *Africa* t. XVII (1947) pp. 192-201.
- ROBINSON D., CURTIN Ph. & JOHNSON J. « A tentative chronology of Futa Toro from the XVIth to the XIXth centuries » in *Cahiers d'études africaines* 48, XII (1972) pp. 555-92.
- ROBINSON David *Chiefs and Clerics. The History of Abdul Bokar Kan and Futa Toro* Oxford, Clarendon Press (1975) xiv + 239 p.
- ROBINSON David « L'espace, les métaphores et l'intensité de l'Islam ouest-africain » in *Annales ESC* n° 6 (1985) pp. 1395-405.
- ROBINSON David *La guerre sainte d'al Hajj Umar : le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle* Paris, Karthala (1988) 413 p.
- ROBINSON David « Un historien et anthropologue sénégalais : Shaykh Musa Kamara » in *Cahiers d'études africaines* 38 (1988) pp. 89-116.
- ROBINSON D., voir également KANE M.
- ROUSSEAU R., voir DYAO Yoro.
- AL SA'DI *Tarikh es-Soudan* [traduction Octave Houdas] Paris, Maisonneuve (1981) 540 p. + 333 p.
- SAINTE MARTIN Yves J. *L'Empire toucouleur 1848-1897* Paris, Le Livre africain (1970) 192 p.
- SALL A. H. « Le village de Tiguéré et la caste des Diawambé » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 31 (1946) p. 9.
- SALL Ibrahima Abou *Les relations entre les Haal-pulaaren et les Brakna 1850-1903* Mémoire de maîtrise, Université de Dakar (1978) 234 p.
- SANTOIR Christian « Les Peuls "refusés". Les Peuls mauritaniens réfugiés au Sénégal (Département de Matam) » in *Cahiers des Sciences humaines de l'O.R.S.T.O.M.* t. XXVI, n° 4 (1990) pp. 577-603.
- SANTOIR Christian « Décadence et résistance du pastoralisme. Les Peuls de la vallée du fleuve Sénégal » in *Cahiers d'études africaines* 133-135, XXXIV [L'archipel peul] Paris, E.H.E.S.S. (1994) pp. 231-63.
- SCHAEFFNER André « Situation des musiciens dans trois sociétés africaines » *Les congrès et colloques de l'Université de Liège* vol. XIX (1960) pp. 33-49.
- SCHMITZ Jean *Un essai de généalogie historique : territorialité, segmentarité et différen-*

ciation statutaire dans la Moyenne vallée du Sénégal Dakar, O.R.S.T.O.M. (1981) 113 p. ronéo.

SCHMITZ Jean « Un politologue chez les marabouts » *Cahiers d'études africaines* 91, XXIII (1983) pp. 329-51.

SCHMITZ Jean « L'État géomètre : les *leydi* des Peul du *Fuuta Tooro* (Sénégal) et du *Maasina* (Mali) » in *Cahiers d'études africaines* 103, XXVI (1986) pp. 349-94.

SCHMITZ Jean « Cités noires : les républiques villageoises du *Fuuta Tooro* (Vallée du fleuve Sénégal) » in *Cahiers d'études africaines* 133-135, XXXIV [L'archipel peul] Paris, E.H.E.S.S. (1994) pp. 419-60.

SCHMITZ Jean & SOW Abdoul « Anciens territoires (*leyd̄*) haalpulaar de la vallée du fleuve Sénégal » [données : A. Lericollais, B. Ly, Y. Diallo, J.-C. Pottier (1980) et A. N. Cissé (1981) ; réalisation cartographique S. Weiss]. Carte 1/100000 Tyilé-Boubakar (*Dimat*) (Sénégal) et Rkiz (*Trārṣä*) (Mauritanie) ; carte 1/100000 Ndioum (*Tooro, Halaybe*) (Sénégal) et Bogué-Ouest (*Brāknä*) (Mauritanie) ; carte 1/100000 Kaskas (*Laaw*), Saldé (*Yirlaabe-Hebbiyaabe*) (Sénégal) et Bogué-Est (*Brāknä*) (Mauritanie) ; carte 1/100000 Kanel, Sémé (*Damga*) (Sénégal) et Maghama (*Idāw'īs*) (Mauritanie), Paris, O.R.S.T.O.M. (1989).

SCHMITZ Jean, SOW Abdoul & NUTTALL C. « Anciens territoires (*leydi*) haalpulaar de la vallée du fleuve Sénégal » [données : A. Lericollais, B. Ly, Y. Diallo, J.-C. Pottier (1980) et A. N. Cissé (1981) ; réalisation cartographique S. Weiss]. Carte 1/100000 Tilogne (*Booseya*), Ourosogui (*N g e n a a r*) (Sénégal) et Kaédi (*Awlād 'Alī*) (Mauritanie), Paris, O.R.S.T.O.M. (1989).

SCHMITZ Jean, voir également BOUTILLIER J.-L. et KAMARA Cheikh Moussa.

SCHMITZ-CLIEVER Guido *Schmiede in Westafrika, Ihre soziale Stellung in traditionellen Gesellschaften* Hohenschäftlarn bei München, Klaus Renner (1979) xii + 338 p.

S.C.O.A. *Actes du colloque international de Bamako 27 janvier – 1^{er} février 1975* [l'Empire du Mali], Paris (1975) 198 p.

S.C.O.A. *Actes du colloque international de Bamako 16 février – 22 février 1976* [l'Empire du Mali, l'Empire du Ghana, l'Empire du Niger], Paris (1977) 327 p.

S.C.O.A. *Actes du colloque international de Niamey 30 novembre – 6 décembre 1977* [l'Empire du Mali, l'Empire du Ghana, l'Empire du Niger], Paris (1980) 246 p. + vii.

S.C.O.A., voir également KAMISOKO Wa.

- SEYDOU Christiane *Bibliographie générale du monde Peul* [Études nigériennes n° 43] Niamey (1977) 179 p.
- SEYDOU Christiane « Compte rendu d'ouvrage "le Fantang..." (Siré M. Ndongo) » in *Cahiers de littérature orale* n° 22 (1987) pp. 211-7.
- SEYDOU Christiane *Bergers des mots : poésie peule du Mâssina* Paris, Classiques africains (1991) 361 p.
- SHIMADA Yoshihito « Islamic principle of State and Tribalism at the lamidat of Rey-Bouba in North Cameroon » in *Journal of Asian and African Studies* n° 28 (1984) pp. 48-81.
- SIDIBÉ Mamby « Les gens de caste ou Nyamakala au Soudan français » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 81 (1959) pp. 13-7.
- SILLA O. « Persistance des castes dans la société Wolof contemporaine » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXVIII (1966) pp. 731-70.
- SILLA O. « Quelques particularités de la société sénégalaise » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 122 (1969) pp. 36-40.
- SMITH Pierre « Principe de la personne et catégories sociales » apud *La notion de personne en Afrique noire* Paris, C.N.R.S. (1971) pp. 467-90.
- SOGNANE Mamadou, voir ROBERT-CHALEIX Denise.
- SOH Siré Abbas *Chroniques du Fouta sénégalais* [traduction M. Delafosse et H. Gaden] Paris, Leroux (1913) 328 p.
- SOO Alfaa Ibraahiima (éd.) *Maanditorde annde e pine pulpule hiirnaange Afrik* [Mémorial de connaissances et de cultures peules de l'Ouest africain] Paris, Nubia (1992) 585 p.
- SOW Abdoul, voir SCHMITZ Jean.
- SOW Alfâ Ibrâhîm (éd.) *La Femme, la Vache, la Foi. Écrivains & poètes du Fouta-Djalon* Paris, Julliard (1966) 375 p.
- SOW Alfâ Ibrâhîm, voir également SOO Alfaa Ibraahiima.
- SOW Ibrahimia « Le monde des *subalbe* (vallée du fleuve Sénégal) » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XLIV (1982) pp. 237-320.
- STEFF C. *Histoire du Fouta Toro* (1913) Dakar [I.F.A.N., ms. Fonds Gaden].
- SY Amadou Abel *Seul contre tous : deux récits épiques des pêcheurs du Fouta Toro*

- Dakar, Abidjan, N.E.A. (1978) 165 p.
- TALL E. K. *Guérir à Cubalel. Interprétation de la maladie et pratiques thérapeutiques chez les Haalpulaar'en, dans la vallée du Sénégal* Thèse, Paris, E.H.E.S.S. (1984).
- TAMARI Tal *Les castes au Soudan occidental : étude anthropologique et historique* Thèse, Université de Paris X (1987) 893 p.
- TAUXIER Louis *Mœurs et histoire des Peul* Paris, Payot (1937) 422 p.
- TÉLÉMAQUE H. S. voir DIAGNE A. M.
- THIAM B. « Le forgeron ou teugue et ses galaïtes » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 111 (1966) pp. 97-100.
- THILMANS G. « Sur les objets de parure trouvés à Podor en 1958 » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXXIX (1977) pp. 669-94.
- TODD D. M. « Caste in Africa » in *Africa* t. 47, n° 4 (1977) pp. 398-412.
- TOURÉ el Hadj Seydou Nourou « Société, pouvoir et régime foncier au Fuuta Tooro (Sénégal) dans la première moitié du XIX^e siècle » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XLVI (1984) pp. 115-36.
- DE TRESSAN le marquis « À propos des Peuls » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XIV (1952) pp. 1512-59.
- TYAM Mohammadou Aliou *La vie d'El Hadj Omar. Qacida en poular* [trad. Henri Gaden] Paris, Institut d'ethnologie (1935) 288 p.
- VIDAL M. « Étude sur la tenure de terres indigènes au Fouta » in *Bulletin d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.* t. XVIII, n° 4 (1935) pp. 415-48.
- VIEILLARD Gilbert « Note sur les Peuls du Fouta-Djallon » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. II (1940) pp. 85-210.
- WADE Amadou « Chronique du Walo sénégalais (1186 ? – 1855) » [trad. B. Cissé, prés. V. Monteil] in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXVI (1964) pp. 440-98.
- WANE Baïla « Le Fuuta Tooro de Cerno Suleyman Baal à la fin de l'Almamiat (1770-1880) » in *Revue sénégalaise d'Histoire* vol 2, n° 1 (1981) pp. 38-50.
- WANE M. « Le cotio cotio des *Subalbe*, un appeau des pêcheurs du Fouta Toro (Sénégal) » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 26 (1945) p. 15.

- WANE M. « Réflexions sur la dimension sacrée chez les toucouleur » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXXIX (1977) pp. 386-404.
- WANE M. « Réflexions sur le droit de la terre toucouleur » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XLII (1980) pp. 86-128.
- WANE Souleymane *L'enfant dans le milieu familial au Fouta* Cahiers William Ponty XV-Se-588, Dakar, I.F.A.N. (s. D.) 41 p. [non num.].
- Wane Yaya « État actuel de la documentation au sujet des Toucouleurs » in *Bulletin de l'I.F.A.N.* t. XXV (1963 a) pp. 457-77.
- WANE Yaya « Sur une forme de solidarité. Le baptême toucouleur » in *Notes africaines, bulletin d'information et de correspondance de l'I.F.A.N.* n° 98 (1963 b) pp. 42-6.
- WANE Yaya *Les Toucouleur du Fouta-Tooro (Sénégal) : stratification sociale et structure familiale* Dakar, I.F.A.N. (1969) 369 p.
- WANE Yaya « Réflexions sur la recherche sociologique en milieu africain » in *Cahiers d'études africaines* 39, (1970) pp. 384-406.
- WEGNER Ulrich *Afrikanische Saiteninstrumente* Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz (1984) 305 p + cassette.
- WEITMAN Sacha « Intimacies ; Notes toward a Theory of Social Inclusion and Exclusion » in *Archives européennes de sociologie* t. XI (1970) pp. 348-67.
- DE ZELTNER Fr. « Notes sur la sociologie soudanaise » in *L'Anthropologie* t. XIX (1908) pp. 217-33.
- DE ZELTNER Fr. « Quelques industries du Soudan français » in *L'Anthropologie* t. XXVI (1915) pp. 219-34.
- DE ZELTNER Fr. « Notes sur les Laobé du Soudan Français » in *Bulletin et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* (1916) pp. 165-9.
- ZEMP Hugo « La légende des griots Malinké » in *Cahiers d'études africaines* 24, VI (1965) pp. 611-42.
- ZEMPLÉNI András *L'interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lebou (Sénégal)* Paris (1968) 2 vol 543 p. + xxxiii.
- ZUBKO Galina V. *Dictionnaire peul (fula) – russe – français d'environ 25000 mots* Moscou, Éditions Langue russe (1980).

