

A propos d'un manuscrit de
Bambeto au Fouta Djallon rédigé en peul : transcription,
traduction, présentation et commentaire »,

Islam et Sociétés au sud du Sahara, décembre 1994, pages 123-138,
(Ibrahima Caba Bah et Bernard Salvaing).

GUINÉE

A PROPOS D'UN POÈME EN PEUL DU FOUTA-DJALON
 PROVENANT DE LA COLLECTION D'AL HADJ OMAR
 DIALLO (BAMBETO)*

Ibrahima Kaba Bah et Bernard Salvaing

Ce document provient de la collection de textes assemblée par Al Hadji Cheikh Omar de Bambeto, dans la préfecture de Pita, et actuellement détenue par son fils, Al Hadji Mamadou Gasimou Diallo, personnalité très cultivée et imam du village de Bambeto. Il nous a donné l'autorisation de photographier l'exemplaire en sa possession.

Al Hadji Cheikh Omar de Bambeto a vécu entre 1894 et 1947 ; il vivait en ascète, « du fruit de sa sueur », et tenait à cultiver lui-même ses champs et à s'occuper de ses bêtes. Mais il n'a jamais fait le pèlerinage ; le surnom de « al-hadj » était, dit-on, donné à l'époque aux personnalités religieuses d'une certaine envergure. Il s'était constitué une collection de textes religieux ; c'était un amateur connu, et les auteurs lui envoyaient des textes qu'il recopiait de sa propre main. Ainsi le texte présenté ici, recopié par Al Hadji Cheikh Omar, proviendrait en fait de Kebali (au Fouta-Djalon). Il est anonyme – comme d'autres textes portant sur des thèmes analogues et le souvenir du nom de son auteur s'est perdu ; le détenteur du document ne connaît pas non plus la date exacte de rédaction, que nous situons dans les années 30, en nous fondant sur les transformations de la vie matérielle évoquées : il est ainsi fait allusion aux cuvettes émaillées comme à des objets encore peu répandus, et également à la construction de maisons en dur ; or, peu auparavant, le gouverneur Georges Poiret (1916-1929) s'était attaché à promouvoir le développement de l'agriculture et la modernisation de l'habitat, particulièrement auprès des notables.

Al Hadji Cheikh Omar de Bambeto était le fils de Cheikh Mamadou Tidjani, personnage de renom considéré comme un authentique *walī* (saint), né vers 1850, et élève de Sékou Moawiatou de Maci¹, qui l'avait également affilié à la Tidjaniyya. Cheikh Mamadou Tidjani avait aupara-

* Remercions ici Roger Botte, Thierno Diallo, Anna Pondopoulo, Christiane Seydou, Alfa Ibrahîma Sow d'avoir bien voulu lire tout ou partie de cet article, ou de nous avoir aidé de leurs suggestions.

1. Paul Marty, 1921, *L'islam en Guinée*, Paris, p. 225.

vaît été l'élève de son propre père, Karamoko Lamine de Bambeto. Sa renommée était telle que lors d'une visite au Fouta-Djalou, le célèbre Cheikh Nourou Tall du Sénégal était passé le saluer en personne. Il est décédé en 1940 à l'âge de 99 ans.

L'intérêt essentiel du texte est donc de nous montrer comment un « thierno » d'envergure, issu d'une lignée d'importantes personnalités religieuses, percevait les conséquences de l'intrusion de pratiques et d'objets nouveaux, de changements économiques et de mode de vie, résultant de la colonisation et touchant la société de son temps. A ce titre, on peut rapprocher ce témoignage – comme nous le ferons dans l'esquisse de commentaire présentée plus loin – de toute une série de documents, antérieurs ou à peu près contemporains, écrits par des auteurs issus des mêmes milieux religieux. Certains, recueillis par Gilbert Vieillard, sont aujourd'hui conservés au Département des manuscrits arabes de l'IFAN de Dakar. D'autres, comme celui qui est présenté ici, se trouvent dans les bibliothèques des grandes familles religieuses du Fouta-Djalou².

Notons que quelques-uns de ces textes avaient été publiés par Gilbert Vieillard en 1937³. Plusieurs sont aujourd'hui accessibles grâce à la traduction et à l'édition critique de Alfa Ibrahîma Sow, dans son recueil⁴ *la Femme, la Vache, la Foi*. Les textes de ce type sont en général rédigés en poular : c'est le cas ici ; leurs auteurs ont suivi ainsi l'usage habituel, qui était (et est toujours) de rédiger dans cette langue les poèmes composés dans un but de vulgarisation religieuse ou de moralisation, en particulier pour les sermons et les conseils (*waaju*).

Le texte présenté ici obéit à des « canons » de composition traditionnels, fréquents dans les poèmes de « conseils » où sont opposées les vraies valeurs procédant de l'autre monde aux fausses valeurs tournées vers l'ici-bas. Cela conduit dans la plupart des textes connus portant sur ces thèmes à des oppositions d'ordre général souvent assez abstraites. Il faut donc souligner le caractère exceptionnellement concret du document présenté ici.

2. La liste des textes contemporains utilisés dans la présentation et le commentaire du document détenu par Al Hadj Omar Diallo sera présentée en annexe. Ces textes ont été numérotés de 1 à 12 et sont signalés dans le cours du commentaire, leur numéro étant précédé d'un astérisque.

3. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique-Occidentale française*, 1937, pp. 225-311.

4. Alfa Ibrahîma Sow, 1966, *La femme, la vache, la foi*, Paris.

*A propos d'un poème en peul du Fouta-Djalon*TRANSCRIPTION DU TEXTE⁵

- 1 Mido yetta Allah Seniido wadudo'n⁶ e mofte subaado burnaado xalqu⁷ fow, sabu heewbe bonnii jikke tertike diina fow.
- 2 Portoobe addii kaaki daynii yimbe fow
yoga faayi jikki be, bonnii diina e jikke fow.
- 3 Portoobe faddike diina jamanel aaxira
yoga faayi inni ko barki bonnii jikke fow.
- 4 Sabu fii kubeeje e fii otooje no yangi fow
woni fooloniro haa be tampini julbe fow.
- 5 Ndaarii kubeeje no yangi julbe ga aaxira
woni fooloniro dun no wuddini marube fow.
- 6 Suddiibe nangii fooloniro fii wertugol
nangii cudaaji e koltu : be lannii jawle fow.
- 7 Portoobe dayniri rewbe njankoy rawnukoy
dun naadi miijo e berde worbe ko yetti fow.
- 8 Hay lutti wajje yo soode tankon wertoyee
tankon e paani, haa ari yimbe fow.
- 9 Suninii goreebe yiube e nanube fow
haa aaninii kala worbe doginii julbe fow.
- 10 Hoolaabe hewbe wonii ko aanini julbe fow
mo fankii ko ande mo wowli habida e yimbe fow.
- 11 wowloobe goonga loii e jamanel aaxira
heewii ko jokki mbeleede mornii goonga fow.
- 12 Eh⁸ julbe taskee kuude jamanel aaxiri !
sabu Porto haldii fii no hettira julbe fow.
- 13 šaytaani cudanii yimbe wontude Porto en
wi'itoo ko Porto no sikka foolay yimbe fow.
- 14 Hibe nodda sibbe e yibbe maŋbe yo faabo be
nootado woo hino inna foolay yimbe fow.
- 15 jota nooto diina hudaabe aybe nulaabe fow
ko be aybe Allah e Annabiijo e julbe fow.

5. Les termes et expressions en arabe dans le texte peul ont été soulignés. Par contre, d'autres mots du texte sont d'origine arabe, mais ont été « foulanisés » au point d'être utilisés dans la langue courante ; nous avons fait le choix de ne pas les souligner (cf. *aduna*, *farilla*, *jamanel*, etc., et même Allah). Pour le reste, la transcription utilisée ici est celle dite de « la conférence de Bamako ». Dans le cours de cet article cependant, les noms d'origine peule mais d'emploi courant (*thierno*, etc.) ont été écrits dans leur orthographe usuelle. Le poème est bâti sur la rime *fow*, qui signifie la totalité. Dans l'écriture, le scribe a cru esthétique de terminer chaque ligne par une croix avec quatre points, qui à première vue ressemble à une croix gammée ; ce symbole, que nous pensons strictement ornemental termine les 11 premiers vers.

6. Au vers 1, le mot *wadudo'n* est une contraction – courante et ici nécessitée par le rythme du vers – de *wadudo lan* : qui m'a placé, qui m'a mis. *Wadudo'n* est à distinguer de *wadudon* : vous fîtes, vous mîtes. La prononciation est la même, c'est le contexte qui permet de trancher.

7. Le poète ne manque pas d'insérer des termes arabes dans son texte (*xalqu*, au premier vers, *tumma* vers 29, et tout le vers 32, à l'exception des 3 derniers mots (*haa yimbe fow*). Simple coquetterie de clerc, car *xalqu* se dit en peul *tageefu*, *tumma* est la conjonction de coordination *et* (puis, ainsi que, etc.). Seule la phrase du dernier vers se dit habituellement en arabe, comme c'est écrit. Le fait de la terminer en peul est une indication de la maîtrise des deux langues par l'auteur. Dans le même cas se trouve le mot *aaxiri*, terme fulanisé en *laakara*, ou *laaxara* pour les gens soigneux dans leur parler. Il s'agit de l'au-delà (vers 3 et 5, 11, 12, etc.)

8. Vers 12 : le scribe indique une variante, au dessus de la ligne : elle est simplement orthographique, puisque les deux se lisent « ee » (c'est le « ô » français)

Ibrahima Kaba Bah et Bernard Salvaing

- 16 Kala neddo foo yo o huuru Sunna e Farilla⁹ fow
wota wii mi jukkii diina hudaabe aybe nulaabe fow.
17 Portoobe janfike Fuuta, murtii haabe fow
haa rimbe tampii jooni yangike julbe fow.
18 Tuma rimbe wattaa haabe diina no gerdetee ?
alanaa be doole e feere, murtii haabe fow.
19 Hoolaare bontii, dambe bontii ka woodi fow
haa yirbinii galeeji bonnii doole fow
20 Taskii kubeeje e njande puyde no weltoree
sikkay be luttay saare aduna, ko ronki fow.
21 Ko ferugol galonji, feja medaayi no tilfa en
woni foolondirowii, haa be tampini julbe fow.
22 Lekkol e luumo wonay ko ñifi nuuruuji ñin
haa berde yooraa e yimbe : ninsay julbe fow.
23 Sabu jillondirowii ngin ka luumo ñifay nuuruuji ñin
liimaanu fanda e yimbe yahube ka luumo fow.
24 Si liimaanu eggii, berde yooraa, yurmeende
fanda e huunde fow.
25 yoga yimbe jiñanii yaadu, tertike mawbe fow
hibe inna dabben jawdi foolen yimbe fow
26 yoga rewbe haabii dewle jiñanii jeenugol
jokkii mbeleede, no inna gaynay huunde fow
27 yoga karamokoobe wonii e sirri e hebbagol (hippagol)
jokkii penaale, no inna gaynay huunde fow
28 yaa Allah dandan, dandoraa kala julbe fow
dandaami feere jamanel axiri, dandu fow
29 yaa Allah beydan Annabiijo Muhammadu hoolaare
beydaa darja tumma nulaabe fow
30 yaa Allah dandan yoolagol maa yoolugol
dandaa mi bonnude jikke, dandaa julbe fow
31 yaa Allah newnanoyan yiude Muhammadu
dandaa mi hersude saami dandaa julbe fow
32 yaa Rabbi salli alaa-n-Nabiyyi-l-Mustafaa
wa Aalihii wa Sahbihii, haa yimbe fow.

TRADUCTION

1 Je salue Allah le Parfait, qui m'a mis dans la communauté de l'Elu préféré de toute la création, car un grand nombre de gens ont trahi la confiance, et délaissent toute foi.

2 Les Blancs ont amené des feuillets¹⁰, séduisant toutes gens ; beaucoup se méprirent, leur firent crédit, gâtant leur foi et tout leur crédit.

9. Vers 16 : *Sunna et Farilla fow* : la *Sunna* est la tradition du prophète Muhammadu, le *Farilla* la loi d'Allah (en arabe *farīda*) ; *fow* est mis pour le rythme de l'hémistiche ; on aurait pu traduire par *seuls* mais ce n'est pas nécessaire.

10. Le terme *kaaki* peut être compris comme désignant les « billets de banque », dédaigneusement nommés ici comme feuilles de plantes, feuillets. Certains préféreront la traduction du pluriel *kaaki* par objets matériels, affaires (Alfa Ibrahima Sow, février 1994), pour ne pas dire « gadjets » ou « colifichets ». L'ambiguïté (voulue ou non par l'auteur) nous paraît intéressante.

A propos d'un poème en peul du Fouta-Djalon

3 Les Blancs se sont mis en travers de la religion de l'au-delà¹¹ ; beaucoup se méprirent, disant que c'est bénédiction ; ils ont détruit tout leur crédit.

4 Car pour des maisons et des autos, tout le monde est en peine ; c'est de la concurrence¹², et ils nuisent à tous les croyants !

5 Regarde comme des maisons font peiner les croyants en l'au-delà : c'est de la concurrence, cela rend avare tous les nantis !

6 Les femmes se sont mises en concurrence pour étaler, s'occupant de bijoux et de vêtements ; elles ont dilapidé tous les biens.

7 Les Blancs ont séduit les femmes par des bouts de fer-blanc, ce qui fit naître des pensées dans le cœur des hommes, ce qui a tout pris¹³.

8 Ne reste-t-il qu'une [vache], qu'elle soit vendue, et que des cuvettes émaillées soient exposées. Des cuvettes émaillées, et des ustensiles en fer, et que vienne tout le monde.

9 En sont devenus soucieux les copains¹⁴ – tous ceux qui ont vu ou entendu au point d'avoir inquiété ou fait fuir tous les croyants.

10 Bien des gens de confiance sont devenus souci pour tous les croyants : qui se tait est en peine, qui parle se brouille avec tout le monde !

11 Les véridiques sont devenus faibles dans ce petit monde¹⁵ ; nombreux sont ceux qui courent après les plaisirs, toutes les vérités sont bafouées.

12 O croyants, voyez donc les œuvres de ce pauvre monde ; car les Blancs se sont concertés pour récupérer tous les croyants.

On pourra se reporter aux traductions proposées par Zoubko (Dictionnaire peul-russe-français, Moscou, Langue russe, 1980, p. 286), à savoir : « - *kaakoll* pl. *kaaki* : 1) feuilles ; 2) jeunes plantes ; 3) en feuilles ; 4) pavillon ; 5) *kaakol kaalisi* : billet de banque ; 6) chose ; 7) récipient. – *kaaki* = *kaake* : affaires, bagages. » (Ce sens est à rapprocher de l'usage du terme *kaake* dans les dialectes orientaux, pour désigner les calebasses, les gros ballots que l'on place sur les bœufs porteurs.)

11. Pour comprendre le vers 3, il faut changer l'ordre des mots et lire : *Portoobe jamanel faddike diina aaxira / bonnii jikke fow yoga faayi inni ko barki*. Cette façon de prendre des libertés avec l'ordre habituel des mots s'explique par la nature poétique du texte. Le terme *jamanel* (pluriel *jamanoy*), peut se comprendre par « temps, règne de misères » ; cf. Alfa Ibrahîma Sow, *La femme, la vache et la foi*, p. 348 et *Le filon du bonheur éternel*, Paris, 1971, p. 137. Le diminutif *el* change le sens du mot, emprunté à l'arabe *aaxira*, qui signifie ici l'au-delà, et est évidemment employé en opposition à *jamanel*.

12. L'idée de concurrence, d'émulation est suggérée par le suffixe *ndir*. Le mot *foolondiro* nous montre que, littéralement, chacun veut être vainqueur de son voisin (c'est le sens de la racine *fool*) dans la lutte pour posséder davantage de biens matériels que lui.

13. Nous avons essayé de suivre du plus près possible la lettre du poème poular. On laisse donc le lecteur interpréter certains passages un peu elliptiques. Ici, nous pensons qu'il s'agit d'une allusion aux maris de ces femmes, ou aux hommes à qui sont nées des pensées à la vue des femmes qui portent ces bouts de fer-blanc et autres parures étalées.

14. *Goreebe* : il s'agit des camarades d'âge, avec lesquels existe une familiarité amicale. L'idée du vers est que les ennuis d'argent causés à tel ou tel mari par sa femme dépensière préoccupent ses camarades d'âge. Ils prévoient d'être soumis, ou sont déjà soumis à la même exploitation de la part de leurs femmes. Celles-ci sont jalouses de l'exhibition que fait leur voisine de même âge de ses nouvelles acquisitions.

15. On comprendra ici *jamanel*, comme au vers 3, par « règne de misères », c'est-à-dire pauvre monde. Le terme *aaxira* est ici une sorte de « bourre » poétique, permettant de compléter le vers et ne doit pas être traduit. Il en est de même aux vers 12 et 28.

Ibrahima Kaba Bah et Bernard Salvaing

13 Satan a enjôlé les gens, en leur enjolivant des manières de Blancs ; il les pousse à se dire Blancs, pour paraître supérieurs à leurs compagnons.

14 Ils appellent leurs parents et leurs amis à leur secours ! Qui-conque reçoit réponse se dit qu'il va l'emporter sur tout le monde.

15 Ne réponds pas à la religion des maudits, ennemis de tous les prophètes ; ce sont ennemis d'Allah et du Prophète et de tous les croyants.

16 Chacun devrait œuvrer selon la Sunna et la loi divine ; ne dis pas : « Je suis la religion des maudits, ennemis de tous les Envoyés. »

17 Les Blancs ont trahi le Fouta : se sont rebellés tous les captifs¹⁶, et les hommes libres souffrent désormais, et peinent tous les croyants.

18 Lorsque les hommes libres se sont transformés en captifs, comment pratiquer la religion ? Ils n'ont ni force ni moyens : se sont rebellés tous les captifs !

19 La confiance est perdue, la dignité est perdue partout où elle était, et sont ruinées les demeures, détruites toutes forces.

20 Observe comment de maisons et de ferrailles sans valeur on s'émerveille ; on dirait qu'ils resteront dans la cité d'ici-bas, ce que n'a pu personne !

21 Epingler des médailles, épingler des galons nous détruit. Cela devient une vaine rivalité, et ils font souffrir tous les croyants.

22 L'école et le marché sont pour éteindre les lumières, jusqu'à ce que les cœurs s'assèchent en les gens, regretteront tous les croyants.

23 Car la grande promiscuité au marché éteindra les lumières, la foi diminuera chez tous les gens qui sont allés au marché.

24 Et la foi émigre, les cœurs s'assèchent, la compassion s'ame-
nuise en toute chose.

25 Maintes gens se sont enthousiasmés pour le voyage, ont abandonné tous les ascendants, ils disent : cherchons fortune, surpassons toutes gens.

26 Maintes femmes se sont lassées des liens conjugaux, se sont enthousiasmées pour l'adultère : elles courent après les plaisirs, disant que pourront toutes choses !

27 Maints clercs se sont mis à la magie et à frauder¹⁷, se livrent à des mensonges, disant qu'ils peuvent toutes choses !

28 O Allah, préserve-moi, préserve tous les croyants préserve-moi des méthodes de ce pauvre monde, préserve tout le monde !

16. Le mot *captifs* est employé pour traduire le terme *haabe*, pluriel de *kaado*, qui signifie dans les dialectes à l'est du Niger « non-Peul » ; au Fouta-Djalou, les non-Peuls sont plutôt désignés par le terme de *baleebe*, c'est-à-dire « les Noirs » ; mais ici le terme *haabe* est employé dans le même sens que *maccube*, pour des raisons de prosodie.

17. Il y a ici une ambiguïté de lecture, le terme traduit par *frauder* (*hippagol*) pouvant être également lu *hebbagol* (conjecturer).

A propos d'un poème en peul du Fouta-Djalon

29 O Allah, augmente pour le Prophète Muhammadu la confiance, augmente [sa] gloire, ainsi que pour tous les Envoyés !

30 O Allah, préserve-moi de me noyer ou de noyer, préserve-moi de trahir la confiance, préserve tous les croyants !

31 O Allah, accorde-moi [demain] de voir Muhammadu, préserve-moi d'avoir honte à Chaam¹⁸, préserve tous les croyants !

32 O maître, prie sur le Prophète – le choisi ! – et ses parents et ses compagnons, jusqu'à tous les hommes !

ESQUISSE DE COMMENTAIRE

Un certain nombre de thèmes du texte se retrouvent dans la littérature contemporaine de même nature, mais sont parfois aussi enracinés dans une tradition plus ancienne. Ainsi pourra-t-on dégager le thème de la double émancipation des esclaves et des femmes, celui du choc culturel considérable vécu par l'auteur, et enfin celui de la rupture ressentie entre la société et « l'ordre religieux ».

La double émancipation des esclaves et des femmes

La venue du colonisateur a d'abord entraîné une profonde perturbation de l'ordre social et familial. Gilbert Vieillard, conscient de ce désarroi, ne faisait-il pas remarquer dès 1937 que « les indigènes nous reprochent avec d'autant d'amertume l'émancipation des femmes et celle des esclaves¹⁹ » ?

Et de fait, la suppression de l'esclavage domestique condamnait dans ses fondements l'ordre social existant, (cf. vers 17-18) dont bénéficiaient les « aristocraties du sabre et de la plume ».

L'auteur se lamente au sujet de l'émancipation des captifs²⁰ (*haabe* ou *maccube*) qui assuraient les travaux manuels, particulièrement la culture de la terre, et permettaient ainsi aux *rimbe* (hommes libres)²¹ de

18. *Chaam* est l'endroit où l'humanité sera rassemblée pour le Jugement dernier. Le terme est arabe, et le mot est très couramment invoqué dans la littérature d'édification religieuse, avec le sens de « jugement dernier ». L'idée exprimée dans l'hémistiche est : « préserve-moi (O Dieu) d'accomplir ici-bas des actes illicites dont j'aurais honte devant Toi au jour du Jugement Dernier, car je devrais alors avouer tous mes actes, que Tu Connais d'ailleurs. »

19. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique-Occidentale française*, 1937, p. 268.

20. Nous traduisons *maccube* par *captifs* (et nous nous référons, pour désigner leur condition, à la notion d'esclavage domestique). Nous avons cependant, lorsque nous reprenons le texte de Gilbert Vieillard, respecté sa traduction (parfois « serf », parfois « esclave »).

21. Sur ce thème, voir Balde, « L'esclavage et la guerre sainte au Fuuta Jalon », pp. 183-220, in *L'esclavage en Afrique précoloniale*, dix-sept études présentées par Claude Meillassoux, Paris, 1975 (notamment p. 204). Voir aussi les travaux de Roger Botte, particulièrement « Pouvoir du Livre, pouvoir des hommes : la religion comme critère de distinction », *Journal des africanistes*, 60 (3-4), 1990. On pourra également se référer à Ismaël Barry, *Le Fouta-Jalon face à la colonisation 1881-1920* (doctorat, université de Paris VII, dir. C. Coquery-Vidrovitch, 1992) et à Thierno Diallo, *Les institutions politiques du Fouta-Djalon au XIX^e siècle*, Dakar, IFAN, 1972.

Ibrahima Kaba Bah et Bernard Salvaing

s'adonner à l'étude et à la pratique de la religion, en les délivrant de tout souci matériel²². De telles plaintes sont fréquentes dans les écrits de l'époque, vitupérant les colons, qui « abaissent les gens de bien, et donnent la première place aux gens de rien » (*1, v 34). L'auteur d'un autre poème invoque Dieu en lui demandant : « Rends nous capables de garder nos serfs, Fais les revenir, qu'ils retournent à leur travail » (*2, v 19) et termine ainsi « Permetts-nous de recouvrer nos hameaux d'esclaves. »

On pourra rapprocher cette perception du bouleversement social créé par l'intrusion des Français des hésitations des colonisateurs français sur l'attitude à adopter face à l'esclavage domestique, et les tiraillements qu'ils ont ressentis entre leurs convictions et leur souci de préserver un certain ordre social²³.

L'émancipation des femmes est sans nul doute le deuxième grief important de l'auteur envers la colonisation. On remarque ici comment le thème de la femme prodigue et vaniteuse (cf. vers 7), et l'utilisation répétée aux vers 4, 5, 6, 11, 12, etc., des mêmes mots (*foolondiro, foola* : « se livrer à une concurrence futile pour surpasser son voisin ») est associé à celui de l'emprise des objets et « colifichets » introduits par les Blancs, signes de l'avènement d'un monde nouveau où les hommes accordent la préférence au monde ici-bas par rapport à l'au-delà. L'auteur, en moraliste, condamne à plusieurs reprises l'idée d'exhibition (*wertugol*), mais aussi cette volonté de dépassement du voisin. Y a-t-il aussi l'idée que certaines fortunes rapides et inattendues peuvent être menace d'une remise en cause de l'ordre social traditionnel ?

Le mot *wertugol* (vers 6) désigne un étalage artistique de cuvettes émaillées, par rang de taille décroissante de bas en haut. Cela était fait par les femmes sur une sorte de paillasse, courant tout le long du mur de leur case (*kaatane*, en peul). La pratique est désuète aujourd'hui, sous cette forme ; maintenant les femmes habitent des chambres dans des maisons, avec un bahut, où les ustensiles (assiettes, verres, saucières diverses, etc.) sont rangés comme derrière une vitrine.

Ces thèmes évoqués ici sont en fait fréquents, et se retrouvent dans d'autres textes, par exemple à propos des femmes qui « ne souhaitent que parure et paresse » (*1, v 21)

« Elles ne rêvent que de nombreuses servantes, nombreuses vaches à lait, belles maisons et bons lits, où il fasse bon s'étendre !

Beaux vêtements, or et argent, anneaux et bracelets, ambre fin, bijoux jamais ternis ;

Belles affaires, marmites neuves, ce qu'on fait de mieux, et corbeilles profondes où fourrer leurs biens, sans que leur mari n'y voit rien ! »

22. Gilbert Vieillard, *Notes sur les Peuls du Fouta Djallon*, BIFAN, 1940, p. 137.

23. Cf. Ismaël Barry, *Le Fouta-Jalon face à la colonisation...*, en particulier les pages 290 à 314, où est analysée l'attitude hésitante du pouvoir colonial face à l'esclavage domestique au Fouta-Djalon.

A propos d'un poème en peul du Fouta-Djalon

Or toute une littérature traditionnelle, à l'époque théocratique, était faite de conseils aux femmes, destinés à être lus ou récités pour l'édification de tous. On y vilipendait l'inconduite des femmes qui s'adonnent à l'adultère et on y conseillait aux femmes une attitude de soumission à leur mari et une conduite toute de retenue. Le modèle le plus célèbre, et prototype de nombreux autres textes, était les « *conseils aux femmes* » de Cerno Sa'du Dalen (rédigé au siècle dernier), qui opposait les châtiments réservés aux femmes coupables d'inconduite au bonheur des femmes respectables. Cerno Sa'du écrivait par exemple

« qu'il n'est pas permis aux femmes de sortir de chez elles, car ceci est signe de séduction. Elles ne peuvent quitter leur domicile qu'en des circonstances de force majeure – au moment de la mort de leur père ou de leur mère, du décès d'un de leurs enfants ou d'un membre de leur famille. Et ceci seulement à condition qu'elles ne puissent pas jouer les séductrices. Pour elles, sortir en dehors de ces cas là, c'est marque d'incroyance, d'ignorance et d'hérésie. » (*9.- Contre la magie.)

Les textes de l'époque coloniale renouvellent ces thème et s'en prennent à l'esprit des temps nouveaux.

En fait, la conviction générale semble bien avoir été, dans les milieux se rattachant à une tradition religieuse conservatrice, que « les femmes d'à présent » vivent dans un siècle où « nul n'a souci de se bien conduire » (*7, v 16). Et ceci même si dans bien des cas la nouvelle liberté d'allure ne s'accompagnait pas d'intention malivole, elle évoquait presque irrésistiblement chez ces auteurs l'imminence de l'adultère, et les dangers courus dans les villes modernes.

La crainte du marché hebdomadaire (*luumo*) à cause de la promiscuité (vers 23) qu'on est obligé d'y subir, procède ainsi de l'idée de nos auteurs que les marchés²⁴ sont un lieu de mauvais exemple, où se rencontrent, comme l'écrivait Gilbert Vieillard à propos de l'un de ces textes, « les femmes faciles qui pullulent dans les villes modernes, où leur clientèle est formée par la population flottante attirée par les activités européennes²⁵ ». Ainsi nous dit-on dans une satire contre les femmes à *ndoola* (littéralement, celles qui revêtent des ceintures à grosses perles) : « elles se ceignent, et (les) voilà (les femmes à *ndoola*) parties de chez elles vers les marchés, à Kindia, à Mamou, (celles à *ndoola*) » où « elles se vendent pour 2 sous, 10 sous, 20 sous... » (*6, v 13-14.)

Il faut souligner que cette méfiance devant les marchés était un thème récurrent dans les milieux religieux. Comme l'écrit dans sa thèse Ismaël Barry :

24. Remarquons que, pour marché, l'auteur emploie *luumo*, marché hebdomadaire qui se tient au village, à la différence du *saka* urbain (de l'arabe *souk*), devenu aujourd'hui *maakini* (de l'anglais *market*).

25. *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique-Occidentale française*, 1937, p. 291 sqq.

Ibrahima Kaba Bah et Bernard Salvaing

« L'administration dut exercer des pressions sur les pouvoirs traditionnels pour contraindre la population à fréquenter les marchés. Il arrivait très souvent que le chef de *diwal* fût obligé de fixer aux villages des quotas de participation à ces rendez-vous mensuels. Se présenter au marché avec ses produits était perçu à l'époque exactement comme acquitter n'importe quelle obligation administrative. Le marché continuait à être traité comme un mauvais lieu qui favorise la perversion des mœurs – surtout dans le milieu lettré²⁶. »

Le thème de la condamnation de l'école est moins fréquent dans nos textes, mais se retrouve encore aujourd'hui en 1994 dans les milieux conservateurs, avec en particulier, la méfiance de certains vieux face aux « médersas », assimilées à « l'école française », où les enfants sont considérés comme indisciplinés et mal élevés.

Un choc culturel considérable

Dans un autre texte, détenu également par Al Hadj Omar Bambeto, on lit que « trois choses encore forment un écran entre nous et Dieu : la recherche de la suprématie, le goût de l'argent, la soumission aux ordres des femmes » (texte inédit *11).

En fait, ici, les anciennes valeurs sont particulièrement menacées par le nouveau culte de l'argent et des objets de consommation. Il y aurait beaucoup à dire sur ce mépris de l'argent – on sait que dans le Fouta théocratique, tout au moins dans l'aristocratie guerrière, la corruption était chose fort répandue – mais elle se pratiquait en nature, en « cadeaux » (dons, colas, esclaves, grains, or, argent) ; alors qu'ici, l'auteur condamne le culte des objets propres à la « société de consommation » importée d'Europe, qui oblige les gens à vendre leurs vaches (vers 8) pour obtenir du numéraire, un des « apports » de la colonisation, l'un des plus nocifs, qui a été introduit par le biais de l'impôt. Et – même si ce thème n'est pas abordé directement ici – on soulignera que la méfiance devant l'économie monétaire n'a d'égale que la condamnation du système bancaire, contraire à l'interdit islamique du prêt à intérêt.

D'où l'admonestation adressée à l'égard des auxiliaires africains de la colonisation par l'auteur d'un texte contemporain écrit « contre les mangeurs d'impôt » : « qu'ils se livrent aussi au prêt à intérêt, à l'adultère, puisqu'ils ont fait leur choix ; ce sont des gens des Français à qui sont refusées les félicités de l'autre monde » (*3, v 25)

Le désarroi des esprits, qui préfèrent un enrichissement facile ici-bas à l'ascèse d'une pratique religieuse tournée vers l'au-delà, se traduit dans le texte par l'idée de plongée dans la magie, dénoncée au vers 27 comme pratique frauduleuse de la part des clercs qui prétendent « qu'ils peuvent toutes choses ».

On peut supposer que cette floraison des pratiques qualifiées de

26. Ismaël Barry. Le Fouta-Jalon face à la colonisation..., p. 284.

A propos d'un poème en peul du Fouta-Djalou

« magie » était bien réelle, un peu comme celle qu'on observe aujourd'hui, où elle semble le corollaire de l'ouverture du pays sur l'extérieur. Sans doute s'agissait-il pour les clercs de trouver un moyen de ressource nouvelle, après la ruine de l'économie domestique traditionnelle, notamment de l'esclavage domestique, et face à bien des besoins nouveaux insatisfaits ; mais aussi dans le public y avait-il la volonté de faire face plus vite à des besoins d'argent ou de réussite croissants.

Cette condamnation de la magie n'est pas nouvelle cependant : elle se retrouve dans les textes des grands auteurs du XIX^e siècle, et il serait tentant d'y voir la marque de l'opposition constante entre l'approche religieuse plus intellectuelle du *thierno*, et la religiosité moins épurée du *karamoko* (faut-il opposer une religion « savante » à une religion « populaire » ?). L'auteur se situe ici dans la tradition de Cerno Sa'du Dalen, qui dans un texte important (Contre la magie *9) souligne que « ceux qui croient connaître les choses cachées, les secrets divins, comme ceux qui s'instruisent des sciences occultes, sont considérés comme infidèles – car ce sont des sciences bannies et interdites par l'islam », ajoutant que « celui qui apprend les sciences occultes (*as-sirru*) est absolument semblable à celui qui apprend le fétichisme et la sorcellerie ». Cette attitude reflète bel et bien un puritanisme conservateur, traduisant une méfiance fondamentale envers les innovations.

Finalement, la domestication des forces physiques par le magicien n'est-elle pas à rapprocher du pouvoir qu'exerce sur le monde le Blanc « maître et possesseur de la nature » ? D'ailleurs, il semble qu'on pensait à l'époque dans les milieux traditionnels que Dieu avait réservé aux Blancs la maîtrise du monde ici-bas, mais que le musulman avait reçu un lot bien plus précieux, l'au-delà. En tous cas, il paraît ici évident qu'aux yeux de l'auteur, les gadgets de la civilisation moderne, tout comme les pratiques magiques, ont quelque chose de satanique. Faut-il dire alors que les Blancs sont l'instrument de Satan ?

UNE RUPTURE AVEC L'ORDRE RELIGIEUX

En effet, « les Blancs se sont mis au travers de la religion de l'au-delà. »

Le thème fréquemment abordé dans d'autres textes des Blancs « négateurs de Dieu », « païens rouges promis au bûcher infernal. » (*2, v 49) est ici évoqué au vers 15, à propos de « la religion des maudits, ennemis de tous les prophètes » : on pourrait être tenté de voir là une vision de la religion intransigeante, comparée à la tolérance souvent manifestée aujourd'hui envers les « gens du livre » que sont tout de même les *annasara'en* (les chrétiens). Cependant, il ne semble pas que les Blancs soient ici invectivés du fait de leur religion – on sait d'ailleurs que nombre de coloniaux étaient positivistes voire athées – mais bien parce

qu'ils sapent les assises de l'islam au Fouta, en introduisant dans la communauté des musulmans du Fouta des éléments dissolvants, destructeur de la morale de cette communauté, fondée sur la *sunna*²⁷ et la *farilla*²⁸.

Les Blancs sont désignés dans le texte par le mot (habituel dans cette région) de *Portoobe* : ce terme les nomme de manière collective ; ils restent éloignés comme une cause presque abstraite d'un mal déjà installé depuis longtemps. A un tel attachement aux richesses d'ici-bas l'auteur oppose la recherche du bonheur dans l'au-delà ; on sait à quel point les grands religieux du Fouta-Djalon ont été marqués par le soufisme : leur tendance à une vision un peu extrême et intériorisée d'une expérience religieuse personnelle les a conduits à emphatiser l'opposition ici-bas/au-delà, qui se double de l'opposition entre les connaissances exotériques face au monde spirituel des connaissances ésotériques (*az-ẓâhiriyyat* et *al-baṭiniyyat*) et sur laquelle insiste la tradition. Aussi ne manquait-on pas à l'époque coloniale d'opposer la part accordée aux Blancs par Dieu (ou par Satan ?) à savoir la domination matérielle du monde d'ici-bas, à celle bien préférable accordée aux musulmans noirs (la vie dans l'au-delà).

Le texte, par le mépris total qu'il affecte envers cette civilisation satanique importée de l'extérieur et génératrice de décadence morale, pourrait donc conduire à un appel à l'insoumission, comme certaines diatribes « contre l'impôt » écrites à l'époque. Il n'en est rien cependant, et l'auteur reste sur un plan moral et religieux.

Il ne fait cependant aucune concession à l'époque, à la différence de certains auteurs (voir l'allusion à ceux-ci du vers 3), pour lesquels la victoire des Français s'inscrivait dans un plan mystérieux mais voulu par Dieu, et avait été ainsi prédite « depuis la création du monde » (*8, v 85-94). Dans ces conditions ces auteurs pensaient que « les merveilles de la science permettent aux Français de dominer le monde » (*ibid.*) et que les musulmans soumis aux décrets divins devaient se soumettre au fait colonial et aux colonisateurs dont le règne ne serait de toute manière que temporaire, et cesserait un jour prochain (prédit par certains) où il plairait à Dieu de leur retirer le pouvoir. Certains aussi pensaient que la colonisation était un châtement mérité pour le passé d'une société ayant enfreint les ordres de Dieu.

Il faut donc également opposer l'intransigeance de notre auteur à l'attitude plus nuancée de personnalités comme Cerno Aliyyu Buuba Ndian, qui pensèrent que l'allégeance à la France ne remettait pas forcément en cause une pratique religieuse authentique, et acceptèrent même

27. La *sunna*, ou plus exactement la *sunnat an-nabii*, est la « tradition, la coutume et manière d'agir du Prophète ». Plus généralement, « sunna employé absolument, signifie d'abord la tradition qu'il faut suivre, et donc essentiellement la tradition vécue et enseignée par Muhammad » (définition donnée par Louis Gardet, in *L'islam, religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 48.

28. On emploie au Fouta-Djalon le mot *farilla* pour *fariḍa* (loi, prescription de la loi religieuse).

de travailler avec le nouveau pouvoir en s'arrangeant pour s'en accommoder (Cerno Aliyyu, ainsi, fut juge à Labé).

CONCLUSION

On sent ici le désarroi éprouvé par un adepte d'une conception conservatrice de la religion et du monde, alors remise en question par l'intrusion de l'Occident et de sa civilisation matérielle, et aujourd'hui largement abandonnée au Fouta-Djalou, où se tentent de nouvelles synthèses – comme elle l'avait été naguère abandonnée en Europe.

D'où l'appel final à Dieu pour « préserver tous les croyants », et l'allusion au Prophète, particulièrement vénéré au Fouta-Djalou. Il s'agit d'invocations à prendre à la lettre, qui témoignent d'une inquiétude vive face à la sécularisation en cours du monde et du sentiment inquiet que « le monde s'effondre ».

Espérons que la publication de ce texte sera une contribution à l'histoire de la « vision des vaincus²⁹ » en Afrique.

Annexe

LISTE DES TEXTES CITÉS EN RÉFÉRENCE

Textes édités

*1 « Notre triste époque (Nge'el dyamanel) », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique-Occidentale française*, 1937, pp. 232-239.

*2 « A Furore infidelium libera nos Domine (Ittammen Porto e Futa Dyallo) », *ibid.*, pp. 240-247.

*3 « Contre les Mangeurs d'impôt (fii duuti) », *ibid.*, pp. 249-257.

*4 « Acceptons les Français (Yarloden Faransi) », *ibid.*, pp. 258-265.

*5 « Les Devoirs féminins (Debe Dyidirâbe) sermon, par Tierno Mamadou Loudaadio de Dalaba », *ibid.*, pp. 271.

*6 « Contre celles à ceintures de grosses perles (Ndoola) », *ibid.*, pp. 291-299.

*7 « Les femmes d'à présent (Rewbe handen) satire, par Tierno Merouana de Tounkan », *ibid.*, pp. 301-311.

(Ces textes sont cités ici avec la transcription des mots peuls utilisée par Gilbert Vieillard.)

Une partie de ces textes est également publiée et commentée par Alfa Ibrahima Sow, dans *La femme, la vache, la foi* (Paris, 1966).

29. Comme elle a pu être étudiée pour l'Amérique par Nathan Wachtel, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971.

Ibrahima Kaba Bah et Bernard Salvaing

Autres

A *8 Louange à la domination française Mi do yetta jooman, oo gooto wawdo tawnudo en zamaamu, jeyal faransi ou Fii no Faransi laa-mori en – auteur : Mammadu makka seere mo alfa baakar bayillo (Manuscrit du cahier 66-n. 74 Fonds Gilbert Vieillard, IFAN, Dakar).

B Documentation personnelle :

Cerno Sa'du Dalen :

*9 Contre la magie.

*10 Conseils aux femmes.

*11 Al Hadj Omar Bambeto : Sur le monde ici-bas.

*12 Contre l'impôt (anonyme).