

II. *Joutes de langue et figures de style*

I. Les trois comparatismes

Les premiers voyageurs qui furent en contact avec les Peuls – de Mollien à Barth – ont été étonnés par ces populations qui bien que dispersées sur des milliers de kilomètres le long de la zone sahélo-soudanaise parlaient des dialectes qui renvoyaient à la même langue : encore actuellement les locuteurs du pulaar à l'ouest ou du fulfulde à l'est partagent un fort degré d'intercompréhension. Pour le fils du fondateur du sultanat de Sokoto, Muhammadu Bello, imprégné de références islamiques, cela signifiait que ses ancêtres qui appartenaient au clan Dem étaient des Toorobbe originaires des bords du fleuve Sénégal. Comme l'avait déjà vu Jacques Berque (1953), dans un article fameux intitulé « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine », les enjambements onomastiques sur de très grandes distances renvoient plus à des figures rhétoriques qu'à de réels apparentements, même et surtout quand ils prennent la forme de généalogies ou de chaînes de transmission. Cette vision du peuplement comme dispersion primordiale était d'autant plus recevable pour les voyageurs et les observateurs occidentaux qui leur succédèrent qu'elle suscitait un écho dans ce que Foucault (1997) qualifiait de « trame épistémique », opposant les populations autochtones aux créateurs d'États à partir du XVIII^e siècle qu'on rencontre aussi bien en France qu'en Angleterre : Gaulois et Francs d'un côté, Saxons et Normands de l'autre côté du Channel qui furent les emblèmes identitaires des torries et des whigs. Or ces derniers furent à l'origine de la tradition libérale à l'intérieur de laquelle se situera l'anthropologie sociale anglo-saxonne (Kucklick 1991 : 249).

L'identité entre langue et peuple – en Europe on disait à l'époque la race – avait été postulée par les travaux des philologues qui inventèrent l'aire indo-européenne, confrontant non pas seulement les listes de vocabulaires rapportées par les voyageurs mais les racines des verbes à travers une tradition qui, de Franz Bopp et Friedrich Schlegel au début du XIX^e siècle, va traverser le siècle jusqu'à Meillet et Benveniste au XX^e siècle. Prenant modèle sur la grammaire comparée des langues indo-européennes élaborée par Bopp, Ernest Renan, au milieu du siècle, voulut en faire autant dans le domaine des langues sémitiques et inventa les langues chamito-hamitiques.

Cette nébuleuse de notions à la fois linguistiques et historiques allait tout naturellement être transposée parmi les populations arabo-berbères du Sahara ainsi que chez les Peuls, d'autant que comme le rappelle ici Aliou Mohammadou le nom peul est composé d'une racine et d'un classificateur ou morphème nominal. Mohammadou analyse la façon dont les noms intègrent des marqueurs verbaux indiquant la diathèse

(accompli/inaccompli) et l'aspect (voix passive ou active). Ainsi *semteende* – « honte, pudeur, réserve » –, qui désigne une des composantes principales du *pulaaku*, dérive d'une forme verbale passive et à l'aspect inaccompli.

C'est Maurice Delafosse qui, prenant explicitement modèle sur la linguistique indo-européenne, fut l'artisan de sa transposition en Afrique de l'Ouest (Hazard 1998 : 262). Pour ce dernier en effet, le génie des langues africaines repose sur l'existence des classes nominales. Au-delà, en particulier dans sa synthèse en trois volumes *Haut-Sénégal-Niger*, il va plus loin et met en correspondance la classification linguistique et la série emboîtée des groupes ethniques : famille linguistique/ethnique, groupe linguistique/ethnique, langue/peuple, dialecte/tribu et sous-dialecte/sous-tribus... (Schmitz 1998b : 110). Depuis, les linguistes ont mis en cause l'impénétrabilité réciproque des grammaires qui était au principe de la séparation et donc de la généalogie des langues, pierre angulaire de l'évolutionnisme philologique et première méthode de classification des langues (Szulmajster-Celnikier 1998)¹.

Les adeptes de la classification aréale des langues qui constitue la seconde méthode en appellent à plusieurs métaphores pour décrire l'interpénétration des langues différentes : pour le Russe Troubetskoy, père de la révolution phonologique des années 1920-1930, les langues étaient groupées en « maillons de chaîne », tandis que le Suédois Bertil Malmberg analysait les phénomènes de bilinguisme ou de contact entre les langues en les comparant à des cellules dotées de membranes perméables réagissant les unes aux autres. Enfin si l'on utilise la méthode typologique qui se fonde sur les similitudes de structure², on constate qu'en de nombreuses aires une grande diversité génétique s'accompagne de traits typologiques communs. À l'inverse de ce que pensait Delafosse au début du siècle, familles linguistiques et types linguistiques coïncident rarement (Szulmajster-Celnikier 1998 : 79-81).

En outre les Peuls ne constituent pas une « population ancêtre » comme les Soninke ou des Songhay qui furent à la tête d'un « empire » dont les vestiges seraient célés à l'intérieur des mots, mais ils sont dispersés dans un vaste archipel qui traverse des aires où domine telle ou telle langue véhiculaire diffusée par des diasporas commerçantes. Si la langue peule fait partie des langues de l'Ouest atlantique (comme le sereer et le wolof...), elle traverse l'aire mandé (haut bassin du Sénégal et du Niger) où circulaient les marchands manding ou *juula*, l'aire du peuplement

1. On constate un mouvement similaire en linguistique africaine comme l'atteste le travail de Robert Nicolai (1990) à propos du songhay. Remettant en cause l'approche génétique des langues, ce dernier formule l'hypothèse de l'origine créole du songhay – une forme pidginisée du twareg – en examinant l'évolution de la langue en rapport à ses fonctions sociolinguistiques de langue vernaculaire ou véhiculaire.

2. On distingue le plus souvent les langues agglutinantes, flexionelles, isolantes...

moose qui coïncide avec un État puissant (boucle du Niger), enfin la zone des cités-États hawsa dont la langue véhiculaire a été répandue par les commerçants hawsaphones (Devisse & Vernet 1993).

Aussi bien les ethnologues que les géographes, qui sont majoritaires au Greful par rapport aux linguistes, se sont astreints comme propédeutique à des exercices de lexicographie pour ne pas être pris par l'enchantement des mots, que ce soit sous la forme de l'étymologie populaire ou de façon plus savante par l'illusion des équations onomastiques (Dumézil 1981 : 11), de l'établissement d'identités sociales à partir des racines des mots. Il n'y a pas si longtemps un programme de recherche dans la basse vallée du Sénégal avait comme point de départ l'existence de Wodaabe qui se devaient d'être des nomades comme leurs homologues du Niger et du bassin du Tchad, alors que nos recherches ultérieures montrèrent que ces mêmes Wodaabe contrôlaient la plus grande partie de la plaine inondée de la province du Dimar. Autre exemple pris maintenant dans la titulature. Le mot *wuro* dont la racine signifie « corésidence » donne le titre de *joom wuro* qui, dans la vallée du Sénégal, désigne le chef de village ou de la communauté des habitants par opposition au maître du territoire, le *joom leydi*, alors qu'il renvoie à une maîtrise pastorale au Maasina et à ce qui se rapproche le plus d'une maîtrise foncière au Liptaako (Burkina Faso).

Les Peuls furent au centre d'une entreprise comparative d'un second type associé au nom de Marguerite Dupire. Son étude monographique sur les Wodaabe du Niger intitulée *Peuls nomades* en 1962 fut suivie par la rédaction d'une « étude d'ethnographie comparée », l'*Organisation sociale des Peul*, dont le titre même souligne l'orientation sociologique. À partir d'études de terrain menées parmi des groupes peuls répartis en trois « blocs géoculturels » – oriental (Nigeria du Nord, Cameroun), guinéen et occidental (Sénégal) – ce qu'il s'agit de comparer ce sont des « relations et des institutions liées à la vie pastorale » (Dupire 1970 : 581).

Dès le premier livre, Dupire abandonne le comparatisme axé sur les faits de langue³ pour lui substituer l'analyse des institutions sociales (mariage sans partage des biens, partage du troupeau *ante mortem*...) et des techniques pastorales. C'est le trait particulier de l'endogamie des Bororo qui servit de fil conducteur et fut mis à l'épreuve de toutes les variations du genre de vie qui va du nomadisme à la sédentarité – elle constate rapidement une endogamie aussi forte chez les Peuls sédentaires de Guinée – en vue de construire un « modèle d'organisation ».

3. L'enquête sur les Bororo du Niger avait néanmoins comme point de départ « l'espoir de retrouver les traces d'une religion préislamique originale que laissait supposer l'existence en langue fulfulde d'une classe nominale énigmatique (*nge*) dans laquelle voisinent la vache, le feu et le soleil », espoir rapidement abandonné sans retour (Dupire 1970 : 14).

Une troisième tradition comparatiste se situant à la charnière du diffusionnisme implicite des aires culturelles, des classifications des objets techniques opérées par les archéologues comme Leroi-Gourhan, ou de la quête des modes de production de l'anthropologie économique dans la France des années 1970, pouvait également prendre les Peuls dans les rets d'une analyse mettant au premier plan le pastoralisme. Ce dernier thème de recherche résulte de la rencontre de la discipline anthropologique et des préoccupations des vétérinaires tropicaux. Ceux-ci voyaient leur centre d'intérêt se déplacer au cours des périodes. Avant la Seconde Guerre mondiale c'est la pathologie animale et les épizooties qui concentrent l'attention des vétérinaires coloniaux, pour la plupart militaires, ce qui donne lieu à une intense activité ethnographique (Landais 1990b) car c'est la gestion du troupeau qui est en cause. Après la Seconde Guerre mondiale on assiste à un double mouvement contradictoire : expérimentation zootechnique en station qui porte dès lors uniquement sur l'animal dans le cadre de l'association agriculture-élevage, mais également politique d'hydraulique pastorale dont les projets les plus ambitieux se dérouleront au Sénégal et au Niger dans les années 1950 et qui, au lieu de répondre aux attentes de ses promoteurs – la sédentarisation des nomades – aboutiront paradoxalement à l'effet inverse, une mobilité sans précédent des Peuls en particulier dans le Ferlo sénégalais (Pouillon 1990 : 182).

C'est à ce moment que fut fait appel une première fois aux ethnologues, la seconde coïncidant avec les sécheresses des années 1970. Pendant plus d'une quinzaine d'années, durant les années 1970-1980, dans le cadre de la Maison des sciences de l'homme fonctionna un groupe de recherche intitulé « Production pastorale et sociétés » qui pratiquait un comparatisme axé sur les données technico-économiques traversant audacieusement les aires culturelles : un grand colloque portant le même intitulé fut publié en 1979 à la fois en français et en anglais, illustrant le caractère international du groupe de chercheurs ainsi associés.

La critique vint de la fécondité du comparatisme lui-même lorsque Khazanov (1984) montra à partir d'un large échantillon de peuples pasteurs qu'aucune société pastorale n'était autarcique, les plus mobiles étant également dépendantes de leurs échanges avec les sédentaires.

D'autre part au sein du monde peul des études diachroniques menées de façon rigoureuse montraient la plasticité techno-économique des groupes pastoraux, ce qui remettait en cause les deux derniers types de comparatisme. Angelo Bonfiglioli, dans *Dudal* (1988 : 109), souligne « l'extrême variation des modèles dans le système de production des groupes woodaabe » durant une période très agitée de leur histoire des années 1860 à celle des années 1920 : le groupe cité en exemple passe ainsi par quatre sous-modèles qui vont de l'agriculture sans aucune

forme significative d'élevage à l'élevage spécialisé des bovins. De même chez les Peuls du Ferlo sénégalais, Pouillon (1990) souligne la rapidité des changements qui par deux fois – par la construction des forages et en orientant la gestion du troupeau vers le marché – en moins de trente ans affectent cette zone après la guerre.

Ainsi la quête des « invariants » de l'archipel peul semble assez décevante. Faut-il en appeler dès lors à l'éventail des notions élaboré depuis une dizaine d'années par l'anthropologie culturelle surtout anglo-saxonne qui effectue une critique de la discipline anthropologique à un double niveau : celui des instruments pratiques d'investigations – le *fieldwork* – mais également celui des cadres analytiques – la notion de modèle privilégié.

Commençons par ce dernier point. En 1990 Richard Fardon – et les anthropologues surtout anglais qu'il a rassemblés – s'interrogent sur la façon dont les traditions s'élaborent non pas seulement à partir des lieux de production (universités), mais en fonction de la superposition des discours sur une même aire culturelle qui donne naissance à une tradition savante localisée (*traditions of regional scholarship*). S'opèrent alors des cristallisations de clichés récurrents qui peuvent aboutir à l'identification pure et simple de lignée théorique avec des aires culturelles ou des continents : en simplifiant on pourrait dire que le don serait propre au Pacifique, l'honneur à la Méditerranée, le lignage à l'Afrique... Peu avant, en 1988, Arjun Appadurai coordonnait une livraison de *Cultural Anthropology* où ces thèmes étaient déjà abordés, tandis qu'étaient dénoncés dans une optique postcolonialiste les lieux et les modalités de prises de parole à partir desquels les « autorités ethnographiques », le plus souvent occidentales, produisaient des énoncés à propos des sociétés exotiques.

Alors que le comparatisme linguistique que nous avons évoqué plus haut, partant de l'idée classique avant d'être romantique, du langage miroir du peuple, spatialisait des cultures organiquement liées à des populations, l'anthropologie culturelle américaine renverse la perspective et prend pour objets les cultures cosmopolites des diasporas, celles limitrophes des groupes écartelés par une frontière (*border culture*), enfin les identités locales résultat du processus de mondialisation (*globalization*) (Clifford 1994, 1997). Corrélativement le *fieldwork* entendu comme technique d'observation localisée est reconstruit pour donner une place plus importante au voyage et à la rencontre (Gupta & Ferguson 1997).

Centrales à cet égard sont les réflexions qu'a fait naître le livre de Peter Gilroy (1993) consacré à la culture *Black Atlantic* qui relie l'Afrique, l'Amérique du Nord, les Caraïbes et l'Europe (l'Angleterre), culture dont la métaphore est le bateau transporteur d'esclaves mais dont le moyen d'expression majeur est la musique (Clifford 1994 ; Chivallon 1996). Cette culture hybride et polysémique aurait été un effet de la « mondialisation par le bas » des siècles passés tandis qu'avec les moyens modernes

de transport et de télétransmission informatique on assisterait à l'émergence de cultures mobiles (*traveling culture*) dont un des symboles serait un griot manding participants par ses tournées et ses rythmes à la *world music* (Clifford 1997 : 209).

Sans contester la valeur critique d'un tel décentrement, à tout le moins déracinement, de la notion de culture, nous allons tenter de mettre à l'épreuve l'idée d'itinérance culturelle⁴ à propos des identités peules.

En effet une lexicographie « de cueillette » effectuée en marge de lectures des écrits des géographes ou des anthropologues montre qu'un petit stock de mots subit des déformations, des déplacements allant jusqu'à l'inversion de la signification, si l'on traverse l'archipel peul d'ouest en est, suivant l'axe de peuplement. Ce « nomadisme » des mots (Nordman 1996⁵) est particulièrement décelable à travers la dénomination des lieux. Ainsi le mot *wiiinde* qui désigne le campement d'hivernage situé dans les zones exondées, par exemple au sud de la vallée du Sénégal (Schmitz 1986 : 365), se rapporte au gîte situé dans la zone inondée du Maasina comme l'indique ici même Pascal Legrosse. De même le *coggu*, qui est une forme de location de terre au Fuuta Tooro (Schmitz 1990b : 546), sert à désigner dans le delta intérieur du Niger la principale des redevances pastorales que Legrosse assimile à un péage versé au *joowro'* qui a la maîtrise du *leydi*⁶. Il en est de même pour la désignation des groupes sociaux : les *sebbe* (sing. *ceddo*) qui désignent les étrangers internalisés sont les descendants des « guerriers » gardiens des gués par où passaient les pillards maures au Fuuta Tooro tandis qu'ils désignent des pêcheurs Bozo au Maasina.

Néanmoins ce nomadisme des mots est relatif dans la mesure où un stock lexical limité permet autant l'intercompréhension qu'elle explique les quiproquos et les contresens entre locuteurs eux-mêmes ou entre ces derniers et les observateurs. Si l'unité du monde peul n'est pas le lointain écho d'une langue primordiale, de ses catégories syntaxiques comme de son vocabulaire, on peut faire l'hypothèse qu'à l'inverse elle est le produit de processus historiques qu'on peut analyser à l'échelle réduite des pratiques spatiales et de celles qui ont trait au langage.

4. Nous préférons ce néologisme à celui de « culture voyageuse » car il évoque non pas seulement un déplacement linéaire mais également les allers et retours, les itérations successives, caractéristiques des pratiques spatiales des Peuls – ce qui justifie probablement qu'il ait servi de titre aux textes rassemblés en hommage au linguiste Pierre-Francis Lacroix.

5. Voir le chapitre particulièrement stimulant et intitulé *cum grano salis* « Le "nomadisme", ou le nomadisme d'un mot et d'un concept » où Daniel Nordman (1996 : 223-232) analyse l'étonnante plasticité du mot qui, à rebours de la trajectoire habituelle, ne s'est pas dirigée de l'Europe vers le Maghreb mais de l'Algérie ou du Maroc vers l'Europe pour désigner, non seulement les déplacements pastoraux des montagnards des Alpes, mais également ceux du colporteur ou de l'artisan.

6. Au Cameroun le même mot désigne toutes sortes de transactions commerciales, que ce soit l'achat ou la vente.

2. Pratiques spatiales mobiles

Deux pratiques spatiales⁷ sont constitutives des éléments centraux de la culture peule : la mobilité pastorale ou le passage continu de la transhumance à la migration, et l'islam à travers la déambulation propédeutique au cours de laquelle s'effectue l'apprentissage en relais de la culture arabo-musulmane qui crée un réseau « international » de shaykh entre lesquels circulent les disciples.

Mobilité pastorale : de la transhumance à la migration

Dans les pâturages situés en zone sèche, hormis les dispersions brutales provoquées par les accidents climatiques ou par des violences politiques⁸, rien n'est plus éloigné de la divagation connotée trop souvent par le terme nomadisme que les déplacements annuels des troupeaux et des hommes. Dans le cas le plus ordinaire, chez les Wodaabe selon Stenning (1957) et Dupire (1970 : 222), que nous citons ici, « la migration apparaît comme un déplacement lent et saccadé, de forme amiboïde : le groupe abandonne ses pâturages de saison sèche et adopte son secteur de déplacement d'hivernage pour y passer les saisons sèches suivantes ; la migration est le résultat de modifications successives de ce type, apportées dans les déplacements saisonniers ». Dans les Grassfields camerounais Boutrais (1995 : 901) fait le compte des changements de site d'hivernage des Djafun depuis les années 1920, observant de grandes variations entre des déménagements fréquents du début de la période suivis de phases de stabilisation progressive avant d'assister au début des années 1960 à une remobilisation des éleveurs. Le fait que les migrations soient des enchaînements de transhumances explique qu'elles s'effectuent le plus souvent suivant le même axe et à l'intérieur de couloirs qui prolongent et subdivisent les « fuseaux méridiens » traversant le Sahara – fuseau maure, twareg et toubou séparés par des *no man's land* – dont Théodore Monod (1968) dressa le tableau et auxquels se réfèrent les travaux d'Edmond Bernus sur les Twaregs nigériens (1981).

Décrivant l'aire de transhumances des Peuls du Djelgodji du Burkina qui constitue un espace interstitiel situé entre d'anciens États (Yatenga et Maasina), Patrick D'Aquino insiste sur les rivalités des deux chefferies, celle de Barraboulé alliée au Maasina et celle de Djibo alliée au Yatenga Moosi. Les migrations qui en découlent s'insèrent dans des couloirs de

7. Notion que nous empruntons à Clifford (1997 : 198) qui lui-même reconnaît sa dette à l'égard de Michel de Certeau.

8. Le même terme *pusngo* – la débâcle, la dispersion en catastrophe – est employé pour rappeler la chute de Nioro face aux Français qui signifiait la fin de l'hégémonie des Toucouleurs d'al-Hājj Umar et la razzia d'État menée par la gendarmerie et les milices mauritaniennes entre 1989 et 1991, soit près d'un siècle plus tard, à l'encontre des troupeaux des Peuls du sud-est de la Mauritanie.

transhumances de petites tailles par rapport aux fuseaux sahariens orientés suivant un axe nord-est/sud-ouest, chaque groupe d'éleveurs s'opposant à son voisin immédiat : aussi les Peuls de Barraboulé plus nombreux sont obligés de contourner le couloir des Peuls de Djibo et d'établir une autre aire alternée⁹.

En zone inondée, Pascal Legrosse décrit la transhumance des éleveurs qui se déplacent des hautes terres du Sahel vers les riches pâturages de décrue du delta intérieur du Niger. Au mois de novembre approximativement, chaque groupe pastoral effectue cette descente, ou *joltol*, en empruntant l'itinéraire précis d'une piste (*buurtol*) qui y donne accès : les troupeaux des « citoyens », des « forains » et des Peuls des terres sèches qui sont en position de demandeurs se suivent en file indienne. Cet ordre des troupeaux fait l'objet d'une négociation qui a lieu sur les buttes exondées qui jalonnent les pistes et constituent des gîtes d'étape, ou *wiinde*, dont la maîtrise par un *joowro'* conditionne celle du *leydi*. Dans la progression ultérieure chaque troupeau n'atteint un gîte qu'à partir du moment où le précédent l'a déserté dans un passage de relais transitif.

Déambulation propédeutique

On a vu plus haut que le monde peul traversait plusieurs zones linguistiques qui résultaient des déplacements des commerçants véhiculant non seulement des marchandises mais surtout l'islam, comme c'est encore le cas aujourd'hui (Grégoire 1997). Aussi l'islamisation des Peuls est-elle en partie l'héritière de la diaspora soninke au Fuuta Tooro (cf. Kamara 1998 : 239-293), ou hawsa dans les métropoles que furent Kano ou Katsina au Nigeria (Hamani 1993). Prenant le relais de ces diasporas sur le plan religieux, les Peuls musulmans vont établir des ponts entre ces différentes aires culturelles à travers la propagation du *jihād* aux XVIII^e et XIX^e siècles laquelle redoublait souvent l'ancienne route du pèlerinage orientée d'ouest en est, de l'Atlantique jusqu'au Soudan et à la mer Rouge. L'exemple le plus connu est celui d'al-Hājj Umar qui, au retour du pèlerinage, bâtit un empire à cheval sur les hauts bassins du Sénégal et du Niger, mobilisant une armée issue des espaces où avait eu lieu une guerre sainte (Fuuta Jaloo, Bunndu, Fuuta Tooro) (Robinson 1988) et organisant de vastes déplacements des populations du Fuuta Tooro vers l'est appelés génériquement « Fergo Nioro » (Hanson 1994). L'islam « qualifiant » les populations à soumettre ou à réduire en esclavage faisait le tri au sein de la population peule elle-même en valorisant la sédentarité. Les stéréotypes devenant clichés, on aboutit à des caricatures savantes. Ainsi au Fuuta Tooro où les musulmans « sédentaires » forment la catégo-

9. Au début du siècle on retrouve le même dispositif mais situé beaucoup plus au nord-est chez les Touaregs de l'actuel Mali tels que Georg Klute (1995) en a reconstruit l'histoire.

rie des *Toorobbe*, et méprisent les *Fulbe* qui « suivent la queue des vaches », le livre de Yaya Wane (1969), lui-même *toorodo*, qui faisait autorité, ne mentionne pas l'existence de Peuls (*Fulbe*) dans la vallée du Sénégal alors que selon les titres des œuvres d'Oumar Ba, admirateur d'Hampaté Ba, il n'y aurait à l'inverse que des Peuls. Tout se passe comme si la mobilité liée à la quête du savoir coranique puis arabomusulman devait se substituer à la mobilité pastorale.

Prenons l'exemple de la formation coranique de Shaykh Muusa Kamara, qui rédigea dans les années 1920 le *Zuhūr*, la grande ethnohistoire du Fuuta Tooro, dont un premier tome vient d'être publié en français (Kamara 1998). On est frappé par le nombre de maîtres qu'a fréquenté son auteur à la fin du XIX^e siècle – une quinzaine – et la dispersion des centres de cet enseignement tout le long de la vallée du Sénégal et en basse Mauritanie, dispersion qui trouve sa principale raison d'être dans la technologie de la communication (Goody) qui tisse étroitement l'oral et l'écrit, modifiant la dichotomie opérée par Jack Goody.

On sait en effet d'après le livre de Pedersen intitulé *The Arabic book* (1984) que, dans la civilisation musulmane, l'écrit doit être proféré oralement à plusieurs reprises pour être légitime, reproduisant la figure du « livre céleste » dicté à Mahomet, à savoir le Coran. Tout livre est dicté à un *warrāq* qui enregistre et transcrit une première ébauche (Pedersen 1994 : 27 et 43). Le copiste la lit à l'auteur qui indique les corrections ou les ajouts à opérer. Ce n'est que lorsque le texte définitif aura été récité en public qu'il sera légalisé ou plutôt certifié par un *ijāza*, c'est-à-dire qu'il pourra être enseigné à un autre shaykh, initiant ainsi une chaîne de transmission (*isnād*) qui remonte à l'auteur du livre. D'autre part l'apprentissage de chaque corpus de savoir incarné en un « livre » était aussi oral puisqu'il s'agit pour le disciple de le mémoriser : les œuvres de beaucoup de shaykh maures sont simplement des versifications de textes de grammaire ou de dogmatique antérieurs dans un but d'apprentissage mnémotechnique.

On retrouve ce type d'itération entre oral et écrit également en Afrique de l'Ouest, mais dédoublé par la distance entre la langue savante, l'arabe, et la langue maternelle, le *pulaar* ou le *fulfulde*. Au texte arabe viennent en général s'ajouter des commentaires en peul. Dans certaines régions, en particulier au Fuuta Jaloo, furent composés des ouvrages entièrement en ajami (peul transcrit en caractères arabes après vocalisation) dont le plus célèbre est le livre de religion (*fikh*), *Le filon du bonheur éternel* de Tierno Mouhammadou-Samba Mombéyâ (1971), lettré qui vécut durant la première moitié du XIX^e siècle. La préoccupation de ce savant était de mettre à la portée de tous l'essentiel de la voie islamique car « nombre de Peuls ne pénètrent pas ce qui leur est enseigné par l'arabe et demeurent dans l'incertain ». Enfin s'est développé, dans la plupart des anciens pôles étatiques de l'archipel peul, un genre littéraire spécifique, la poésie reli-

gieuse versifiée à base de rimes qui se différencie à la fois des épopées par le recours à la musique vocale et non instrumentale – le luth des *Wambaabe* qui récitent les épopées guerrières est un don des *djin* – et de la poésie pastorale qui joue uniquement sur les signifiants (Seydou 1998 : 153-156).

Ainsi chaque maître ne maîtrisait bien souvent qu'un seul livre – de grammaire, de dogmatique – ainsi que les commentaires en peul qui l'accompagnaient¹⁰. D'où l'exigence de mobilité pour parfaire l'apprentissage d'autres livres lors de la *siyāḥa* ou quête du savoir dans tout l'Occident musulman¹¹. La succession des phases de verbalisation (d'expression orale) et de transcription (d'écriture) qui caractérise ce mode de transmission explique la dispersion des maîtres ainsi que le caractère international de la communauté des savants qu'autorise par ailleurs le maniement d'une même langue, l'arabe. Dans le cas de Shaykh Muusa Kamara la démultiplication de l'apprentissage dans l'espace et dans le temps est menée si loin que l'apprentissage de trois « livres » se déroula auprès de deux maîtres résidant dans deux villages distincts¹². Puisque l'apprentissage de tous les « livres » ne peut s'opérer en un seul point du réseau, la transmission de la culture arabo-musulmane n'est donc pas limitée au monde peul. Ainsi Tierno Mouhammadou-Samba Mombéyâ ira parfaire son apprentissage chez les shaykh maures durant la première moitié du XIX^e siècle, comme Kamara à la fin du siècle. Réciproquement de nombreux savants du Fuuta Tooro à la fin du XIX^e siècle étaient des clercs originaires du Fuuta Jaloo (Schmitz 1998a : 19-22).

Ce type d'apprentissage « péripatétique » auprès de plusieurs maîtres n'est pas réservé à la transmission de l'écriture puisqu'on l'observe également durant la phase d'apprentissage des traditions orales appelées « eaux du flot » par les griots soninké du Kingi (Diawara 1990 : 94-118).

3. Itinérance culturelle

Le rassemblement des troupeaux à Diafarabe dans le Maasina avant la traversée du Niger et l'entrée dans les pâturages de décrue en octobre novembre est l'occasion pour les bergers d'une fête, le *degal*, où se

10. Comme l'indique Kamara à propos de Ceerno Sulayman, maître de son propre maître Moodi Aalimu, qui n'enseignait que la *Risāla*.

11. Dans une étude inaugurale Jack Goody (1968 : 225) parle de *peripatetic system* dans le Nord-Ghana, tandis que Batran (1979 : 120) décrit les *religious wandering* des Kunta du Sahara. Voir aussi Hiskett (1973 : 15-58) à propos d'Usman Dan Fodio.

12. Un seul exemple : Kamara effectue l'apprentissage de la *Risāla*, écrit par 'Abu Zayd al-Qayrawānī (Tunisie actuelle) en 838 et qui constitue le manuel de *fiqh* malékite le plus répandu dans l'Occident musulman, aux deux extrémités de son périple au Fuuta Tooro : à Seeno Palel, auprès d'Abdul Elimaan et deux étapes plus loin, à Walalde dans la zone située en aval, auprès d'Alfaa Mammadu Aaw.

déroule une double compétition, à la fois pastorale et poétique, lors du défilé des bêtes décorées : « Tandis que ses bêtes passent dans un nuage de poussière ocre, chaque berger clame à tue-tête le long poème qu'il a composé pour cette occasion » (Seydou 1991 : 14). La notion clef de ces hymnes aux bovins ou *jaamooje na'i est*, selon Christiane Seydou, celle de continuum reproduisant la réalité monotone de la transhumance, notion qui peut fournir une métaphore de la place de la langue chez les pasteurs et de la labilité des sons et des sens des mots qui la composent.

En effet ce principe de continuum est marqué aussi bien au niveau du contenu – absence de narrativité, de construction – qu'à celui des procédés stylistiques. L'absence de syntaxe grammaticale « permet d'accorder le primat dans l'enchaînement des mots à la face sonore des mots » (Seydou 1991 : 26). L'une des deux techniques stylistiques propres à ce genre littéraire nous intéresse particulièrement ici : il s'agit de « la règle du tuilage qui, assurant un chevauchement des mots par la reprise de tel ou tel constituant phonique, bannit toute solution de continuité » (*ibid.* : 28)¹³. On retrouve le même procédé du tuilage dans une pratique vocale onomatopéique appelée *doohi* chez les Jelgoobe du Burkina (Loncke 1997).

Ces performances dans la maîtrise de la langue sont très proches des joutes oratoires ou musicales et donc confinent au politique comme l'avait déjà montré Marguerite Dupire (1962 : 317) dans le cas des danses *geerewol* des Wodaabe et comme le confirme Patrick Paris (1998) dans le cas des sacrifices de taureaux qui scellent les « contrats interlignagers » chez les mêmes Wodaabe observés ces dernières années.

Les « guerres du verbe » nocturnes ou *hiirde* qui se déroulaient dans les cases des villages du Nord-Cameroun en présence des femmes qu'analyse Saïbou Nassourou sont caractéristiques de ces joutes oratoires. La compétition verbale pour acquérir « un nom » face aux femmes se double de dons de cadeaux symbolisés par des noix de cola qu'on ne consomme pas, mais les deux sont extrêmement codifiés. Les organisateurs de la fête, dont font partie les griots et autres membres de l'orchestre qui jouent de la musique instrumentale, portent des titres hausa-fulani et distribuent des amendes ou mettent en quarantaine celui qui ne maîtrise pas bien sa parole. La valence politique de cette joute oratoire est telle que l'ancien président Ahidjo calqua les fonctions politiques au sein du parti sur celles du *hiirde*, tant et si bien que la diffusion de la musique de ces fêtes sur les ondes de la radio aurait été interdite à sa chute en 1984.

13. On passe ainsi d'une dominance phonique en allitération à une autre qui est toujours annoncée tandis que persiste l'ancienne dominante. D'où l'importance de l'anaphore comme principe de classement mnémotechnique des listes d'oiseaux ou de toponymes, classés non géographiquement mais en fonction de leurs phonèmes. On rencontre les mêmes procédés dans un autre genre poétique, celui des *mergi* (sing. *mergol*), qui s'apparente à des jeux d'apprentissage de la grammaire de la langue et qu'analyse également Christiane Seydou (1989a et b, 1991).

Ainsi ces chants, qui au premier abord ne font qu'accompagner d'autres pratiques – montre du taureau de l'alliance, défilé des bovins, exhibition des danseurs grimés et parés –, sont traversés par des institutions caractéristiques d'autres champs du social, que ce soit celui du politique dans le cas du Cameroun ou celui de l'héritage de la tradition comme chez les Wodaabe du Niger. Chez ces derniers, la transmission interne au lignage du chant des anciens aux plus jeunes permet à ces derniers d'accéder à une reconnaissance sociale¹⁴, alors que ce vocabulaire de l'héritage s'applique à la transmission des terres au Fuuta Tooro¹⁵.

La valence identitaire de ces joutes oratoires est marquée par le fait que souvent le même mot désigne à la fois la langue et les gens qui la parlent selon le code des valeurs peules. Ainsi au Maasina, chez les Jengelbe du Sénégal ou les Jelgoobe du Burkina Faso *pulaaku* désigne aussi bien le code de comportement ou la langue que la communauté de ceux qui la manient¹⁶ (Breedveld & De Bruijn 1996). Symétriquement au Bénin, le mot *fulfulde*, qui signifie généralement la langue, s'applique également aux Peuls.

Dans le califat de Sokoto, auquel Fred Hansen applique la notion de *segmentary State* élaborée par Aidan Southall¹⁷, le *pulaaku* est également le critère de sélection à chaque niveau de pouvoir que ce soit celui du *lamido*, celui de l'émir ou du calife par le conseil. Là aussi la compétition, qui se traduit par les cadeaux aux membres du conseil, est centrale : d'où l'absence de critères simples comme la séniorité qui peut s'appliquer en succession latérale (de frère à frère) ou linéaire (de père à fils), mais au contraire un empilement d'élection par le conseil du même niveau et de confirmation ou d'intronisation par le niveau supérieur.

Dès lors si la langue est le pivot de plusieurs champs de signification, au tuilage des sons pourraient correspondre les glissements de sens et le chevauchement des institutions et des groupes. En témoigne le fait que dans les sociétés peules où la « mise en caste » est la plus poussée, les groupes sociaux sont moins cloisonnés que ne le laissent penser les taxinomies étiques élaborées par les chercheurs des années 1960. Ainsi au Maasina, Claude Fay (1995b, 1997) dessine les contours flous de groupes peuls chasseurs, de groupes se réclamant d'activités polyvalentes (Fay 1997 : 175) qui interviennent dans la succession des pouvoirs qui se « recouvrent » et se « coiffent » sans jamais se substituer l'un à l'autre : *arbe*, *Diina*... De façon analogue, au Fuuta Tooro au même nom de *status*

14. S. Loncke, « Chanter et danser dans les rassemblements interlignagers de *ngaanyka* : une approche ethno-musicologique », exposé au GREFUL, 4 mai 1998.

15. La transmission des terres s'y effectue le plus souvent latéralement de frère à frère ou à cousin agnatique, alors qu'il semble qu'elle soit linéaire, de l'*ardo* à son fils, dans le cas précédent.

16. Durant le *ngaanyka* l'énumération des parties du taureau, d'abord découpé puis reconstitué, est un enjeu de *mbod'angaaku* démontrant pour celui qui l'exécute sa qualité de Boodaado selon Patrick Paris (1998 : 85).

17. Notion enrichie par l'indianiste Stein.

correspondent plusieurs spécialistes d'artisans ou de laudateurs comme vient de le montrer Olivier Kyburz (1998 : 111) à propos des tisserands-tisseurs (*maabube sanyoobe*), des tisserands-joueurs-de-luth (*maabuube suudu Paate*) et des tisserands-laudateurs-des-*jaawambe* (*maabuube jaawambe*). Analysant un corpus de contes peuls du Cameroun, Ursula Baumgardt décline les changements d'identité symbolisés par celui de vêtements d'un prince qui, voulant découvrir le monde, devient tour à tour pauvre puis esclave d'un Kanuri avant d'épouser une princesse...

*

En ce qui concerne les Peuls faut-il aller jusqu'au bout du paradigme de l'hybridation culturelle en invoquant la créolisation (Jean-François Bayart) à propos du Cameroun ou le métissage (Jean-Loup Amselle) à propos des rapports entre Peuls et Mandés ? Philip Burnham (1996 : 167), analysant les relations entre Fulbe musulmans, Mbororo et Gbaya de la région de Meiganga au Cameroun marque aisément les différences qui opposent par exemple la créolisation culturelle à Trinidad et les processus d'assimilation à la culture des Fulbe du Nord-Cameroun. Ces derniers reposent sur trois piliers : l'emploi du *fulfulde* qui aboutit à une créolisation linguistique, le respect des obligations de l'islam et l'adhésion à un *pulaaku* plus culturel que politique, ce qui permet toutes les formules de transition dans la palette du changement identitaire¹⁸.

JEAN SCHMITZ

18. À l'autre extrémité du monde peul, au Fuuta Tooro, on retrouve deux de ces critères qui là aussi provoquent une sorte de feuilletage de la personne qui rend les conversions identitaires progressives, généralement en deux ou trois générations (Schmitz 1990).