
Christiane Seydou
traductrice et éditrice scientifique

Héros et personnages du Massina

Récits épiques peuls du Mali



HÉROS ET PERSONNAGES DU MASSINA

Visitez notre site :
www.karthala.com
Paiement sécurisé

Couverture : Motifs d'une tenture *arkilla kerka* (laine et coton),
cliché Franck Portelance.

© Éditions KARTHALA, 2014
ISBN : 978-2-8111-1231-8

Christiane Seydou
traductrice et éditrice scientifique

Héros et personnages du Massina

Récits épiques peuls du Mali

Éditions KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris

*à Almâmi Mâliki Yattara
avec toute ma gratitude
et à tous les gardiens
du patrimoine culturel du Mali*

AVANT-PROPOS

Les textes figurant dans ce recueil ont été enregistrés au cours des missions que j'ai effectuées de 1970 à 1977 au Massina dans le cadre de mes travaux de recherche financés par le C.N.R.S. et consacrés à la collecte et à l'analyse de la littérature peule de cette région du Mali.

J'étais secondée dans cette entreprise par le regretté Almâmi Mâliki Yattara¹ dont les compétences multiples et le dévouement inaltérable m'ont accompagnée dans ma quête de savoir, tout au long des années vouées à l'exploration du patrimoine littéraire des Peuls de la Boucle du Niger. Sa connaissance du terrain, sa grande culture et ses qualités humaines ont été, pour tous les chercheurs qui l'ont eu pour collaborateur, d'une aide inestimable dont nous devons tous lui être reconnaissants. Grâce à lui, l'accès aux griots, aux poètes, aux conteurs et aux conteuses était immédiat et sans aucune réticence de leur part.

Ainsi a pu être recueillie une importante série de textes oraux (contes, épopées, poésie profane et religieuse²), en particulier de nombreux récits épico-légendaires dont ce recueil offre quelques spécimens assez représentatifs de cette culture populaire diffusée par les griots *maabuube*.

Sont ici regroupés quelques textes axés sur des personnages qui, historiquement attestés ou plus modestement célèbres, ont accédé au rang de figures emblématiques, donnant lieu, pour les uns, à l'évocation d'engagements héroïques, pour d'autres, à une mise en exergue dans des sortes de saynètes plus anecdotiques prenant la forme de fabliaux, mais tous reflétant fidèlement les traits distinctifs du héros épique conforme à l'imagerie peule habituelle.

Ces textes – normalement accompagnés au luth – sont déclamés suivant un rythme que nous avons traduit visuellement en allant à la ligne afin de conserver à leur transcription ce trait d'oralité fondamentale.

1. Voir A. M. YATTARA et B. SALVAING, 2000 et 2003.

2. Cf. Chr. SEYDOU, 1972, 1975, 1976, 1991, 2005, 2008, 2010.

INTRODUCTION

Le genre épique est, chez plusieurs des populations de l'Afrique de l'Ouest, l'apanage d'une classe socioprofessionnelle dont les membres sont connus sous le nom de griots. Or, dans le contexte moderne ordinaire, ce terme est spontanément associé à deux notions : soit, dans son acception européenne, à la fonction artistique de musicien et de chanteur de folk- ou de world-music, soit dans l'acception triviale du « francafricain » urbain, à celle de louangeur et d'animateur rétribué, présent dans toutes les manifestations festives publiques ou privées. Seuls les auteurs africains et les anthropologues ont conservé au griot ses attributions authentiques de détenteur et de transmetteur du patrimoine culturel fondateur de la société et de son histoire. Signalons que, dans la société traditionnelle, on naît « griot » ; et, même si l'on n'exerce pas la profession, on conserve le statut héréditaire attaché à cette catégorie sociale qui s'inscrit dans un ensemble strictement structuré au sein duquel l'étanchéité des frontières entre les différentes strates est compensée par une organisation conventionnelle des rapports d'interdépendance liant les individus composant chacune d'elles.

Il convient donc de préciser le rôle et le statut du griot dans ce type de société – plus exactement dans la société peule du Mali dont proviennent les textes présentés dans ce recueil – en rappelant dès l'abord qu'il existe plusieurs catégories de griots bien distinctes¹ : les uns (*wammbaabe*, sg. *bammbaado*) sont principalement des musiciens qui animent fêtes populaires et réjouissances familiales de leurs formations instrumentales et de leurs chants. Une autre catégorie, plus redoutée, est celle de ces sortes de maîtres-chanteurs potentiels que sont les *awlube* (sg. *gawlo*) qui, de laudateurs dithyrambiques peuvent se muer en pamphlétaires impénitents selon la générosité ou la laderie de la personne qu'ils interpellent. Enfin les seuls griots qui nous intéressent ici, les *maabuube* (sg. *maabo*), appartiennent à une classe d'artisans qui allie deux activités, le tissage (spécialement le tissage de la laine que, seuls, pratiquent les Peuls) et la déclamation des épopées.

1. Notons que la terminologie évoquée ici est celle de la langue peule du Mali et du Niger, les termes signalés ne correspondant pas exactement aux mêmes catégories dans d'autres aires dialectales (Y. WANE, 1969, O. KYBURZ, 1994, T. TAMARI, 1997). Pour plus de précisions sur le rôle et le statut du griot dans cette région de l'aire peule, on peut consulter Chr. SEYDOU, 1972, pp. 11-38 et 1998, pp. 143-151.

À la différence des précédents, ces griots revendiquent une certaine « morale du métier », se défendant de jouer les louangeurs vénaux prêts à inventer des généalogies glorieuses à tout venant, ne cultivant au contraire, quant à eux, que ce qu'ils estiment être la véritable histoire et ne s'adressant qu'aux personnes dont les actions mériteront d'être promues, grâce à la force et l'efficacité de leur parole, au rang d'exploits mémorables.

Le griot *maabo* est en effet le dépositaire d'un savoir oral accumulé au cours de son apprentissage puis tout au long de sa vie ; il apprend les histoires anciennes et, souvent attaché, à l'origine, à une famille de notables ou de personnalités de haute renommée, il en connaît la généalogie et l'histoire et s'en fera le mémorialiste.

Traditionnellement, chaque famille de l'aristocratie (les Fils-de-Chefs) avait en effet un griot attitré et chaque personnage qui s'était illustré par ses hauts faits se voyait attribuer par son griot une devise musicale et une devise verbale qui le signalaient dès lors à l'admiration de la communauté tout en l'obligeant à ne pas déroger à sa propre renommée. C'est ainsi que les récits que nous proposons dans ce recueil sont souvent introduits par la généalogie et la devise verbale du héros dont il va être question, et soutenus par un accompagnement au luth, qui n'est autre qu'une série de variations sur le thème de sa devise musicale.

Le rôle de ces devises est capital dans la réalisation de soi ; en effet, représentation emblématique de la personne – qu'elle définit dans son identité idéale –, clamée par le griot, elle contraint celle-ci à se conformer à cette image sublimée d'elle-même ; le griot est alors une sorte de garant de la fidélité de la personne à son devoir d'être toujours ce que l'on attend d'elle, et la devise s'avère tout à la fois « évocation et invocation de la personne² ». C'est bien ce que l'on voit dans maint texte épique mettant en scène son efficacité, lorsque tel héros, en situation périlleuse, demande à son griot de lui jouer son air sur son luth pour l'encourager à ne pas faillir ou que, au contraire, se refusant à encourager son « maître », un griot laisse son luth muet pour l'empêcher d'affronter une situation qu'il estime perdue d'avance.

Les récits déclamés par les griots concernent, comme toutes les épopées du monde, un lot de personnages remarquables impliqués dans des actions héroïques, dont les uns ont eu une existence et une influence historiques attestées et dont les autres ont une célébrité plus modeste, plus circonscrite et plus anecdotique. Toutefois leur inscription dans le discours du griot leur accorde une égale importance dans la mesure où personnages et actions ne sont, dans cette pers-

2. Cf. sur ce sujet Chr. SEYDOU, 1976 et 1977.

pective épique, que des incarnations d'une idéologie identitaire, le *pulaaku*, un composé de caractéristiques psychologiques et comportementales plus esthétiques qu'éthiques, censé définir le Peul par rapport aux autres populations, et dont le point focal est la revendication d'une indépendance absolue tant vis-à-vis d'autrui qu'à l'égard de ses propres contraintes physiques ou psychologiques.

Quelle que soit la dimension du haut fait dans lequel est engagé le héros – d'une infime réaction anecdotique à une situation très banale jusqu'au plus grandiose des exploits héroïques –, le traitement épique lui assigne une fonction emblématique aussi éloquente et une puissance d'exaltation aussi opérante. En effet tout est mis en œuvre – présentation des personnages, organisation de l'action, style, accompagnement musical, mode de déclamation etc. – pour créer dans l'auditoire un sentiment d'exaltation à l'évocation d'actes et de personnages le plus souvent paroxystiques et inimitables, mais qui symbolisent un système de valeurs dans lequel il se reconnaît et que le discours du griot ranime et perpétue. Il est frappant de constater que cet impact sur l'auditoire reste toujours aussi prégnant : même si l'histoire et l'évolution sociale et culturelle ont considérablement influé sur ce système de valeurs, ces récits continuent de toucher au plus profond d'eux-mêmes les auditeurs peuls en réveillant en eux, en dépit de leur diversité, la conviction d'une identité et d'une solidarité tout intériorisées. C'est ainsi que, en dépit de la contradiction évidente entre les vertus célébrées dans ces textes et l'éthique prônée par l'islam pourtant profondément ancré dans cette région du Mali, ces récits ont conservé une importance incontestée dans le patrimoine culturel des Peuls.

Les textes présentés dans ce recueil sont dus à des griots dont la renommée et le style sont certes inégaux ; ils fournissent précisément un éventail représentatif de ces manifestations si diverses du genre épique, dont cependant l'inspiration idéologique et l'objectif pragmatique restent communs. Y sont réunis des récits apparemment anecdotiques qui mettent en lumière des vertus ou des comportements caractéristiques du *pulaaku*, le contexte historique n'y servant que de toile de fond ; en effet, bien que mettant en scène des personnages qui ont été impliqués dans l'histoire de la région, cette histoire ne sert que de cadre à l'action remarquable illustrant chaque héros ; c'est ainsi que le griot célèbre au Mali, Yéro Assikoula, qui s'est attaché à perpétuer tous les textes relatifs à l'empire peul du Massina, commence l'épisode concernant le héros Hama Alasseyni Gâkoye en donnant la généalogie précise de celui-ci, comme on le fait lors de la déclamation d'une Geste importante ; or il ne traitera pas d'un événement historique marquant, mais évoquera brièvement une

querelle de voisinage – concernant l'accès à des lacs –, dans le seul but de mettre en scène longuement et de façon circonstanciée la mise à l'épreuve du personnage en question pour l'obliger à révéler sa véritable nature ; ce à quoi s'emploiera sa cousine avec un zèle non dépourvu d'une cruauté inattendue mais justifiée par les exigences de l'honneur.

Il en est de même pour la seconde histoire, celle de Môdi Arnbiya ; le griot Ougou Mala Sâré débute sa narration par l'évocation de tous les chefs historiques placés dans chaque région par Sêkou Âmadou, l'instaurateur de l'État théocratique de la Boucle du Niger ou Dîna, dans la première moitié du XIX^e siècle, pour la seule raison que Bâ Lobbo – neveu de Sêkou Âmadou, qui a joué un grand rôle à cette époque – intervient en tout début et en conclusion de l'action ; pourtant l'anecdote qui fait l'objet du récit ne renvoie, là encore, à aucun haut fait historique concernant ce personnage célèbre, mais à un simple litige d'ordre privé concernant deux Diawambé³ et conclu par la sanction d'une malhonnêteté.

Le troisième récit, lui, inscrit bien l'histoire de Âli Boukari Hamman Koulé et de Siddîki Sêkou dans un contexte historique connu ; elle se situe en effet après la chute de la Dîna, dans les dernières décennies du XIX^e siècle, période troublée durant laquelle les descendants du conquérant toucouleur Al-Hadj Oumar, installés à Bandiagara, furent sans cesse en butte aux mouvements de révolte des Peuls du Massina ; toutefois, l'expédition projetée par les Peuls de Kakagnan contre Bandiagara ne fait que servir de prétexte à l'illustration d'une formule qui ouvre le récit : « à cause de toi on va subir dommage et préjudice », et à la bravade de Âli, l'humble « Peul rouge », plus valeureux que Siddîki, l'aristocrate « fils de chef ».

Quant au héros du quatrième récit, Mâmoûdou Ndouldi, le chef de Bôni, présenté dans *L'Empire peul du Macina*⁴, comme « un guerrier fameux, spécialiste de la guerre contre les Touaregs⁵ », il se trouve ici associé à Ham-Bodêdio, le chef du Kounâri, qui est lui-même l'objet d'une Geste fameuse⁶ ; il nous a paru intéressant de fournir, de cet épisode, les deux versions dont nous disposons, car elles illustrent la variabilité propre à la tradition orale à travers l'interprétation qu'en donnent des narrateurs d'origine différente ; le premier, un griot, recourt dans son introduction à un procédé coutumier de la

3. Les Diâwambé (sing. Diâwando) constituent un groupe associé aux Peuls sont réputés pour leur habileté dans tout type de négociation (voir A. Hampâté BA, *Jaawambe*, CRDTO).

4. Cf. A. H. BÂ et J. DAGET, 1984, p. 260.

5. Cette guerre se situe vers 1846.

6. Cf. Chr. SEYDOU, 1976.

construction du conte ou du récit épique, en puisant dans un stock de motifs communs tel que, par exemple ici, l'interdit d'accès à l'eau imposé par un groupe à un autre⁷, pour justifier le meurtre du berger peul, point de départ de toute l'action ; le second, lettré et ancien maître de médersa puis collaborateur d'Âmadou Hampâté Bâ et de nombreux chercheurs, était rompu à la collecte d'informations et de récits de toutes sortes, tant historiques que littéraires ; aussi reprend-il cet épisode en y incluant des précisions relevées dans les diverses versions qu'il a entendues au cours de sa collecte : il ne s'agit plus simplement de Dogon, mais plus précisément du groupe des Houmbébé dont la relation privilégiée conventionnelle avec les Peuls explique alors le recours obligé du héros à l'un de ses pairs, Ham-Bodédio, pour assumer sa vengeance.

Le texte suivant, déclamé par Sambourou Parita, est une sorte de fabliau étiologique, illustrant par trois épisodes significatifs l'origine de la devise du personnage célébré, Bâ Addou Karîmou Bâ ; c'est, en même temps une sorte de leçon de vie à l'adresse de tout un chacun.

Âmadou Mâliki Yattara, lui, relate sans accompagnement musical ce qui pourrait apparaître comme une page d'histoire concernant une guerre entre Peuls et Mossi ; mais c'est victime d'une triviale intrigue familiale que le héros, Hâmidi Hamman Koulé Moussa, se trouve engagé dans un combat à mort avec le souverain mossi, et l'affrontement n'est là que pour illustrer le comportement superbement héroïque du jeune preux trahi par son oncle.

Quant aux trois derniers récits, très brefs, ils sont dus à un griot dont le nom, Môdibbo Bambâdo Bâ est à lui seul tout un programme : en effet Môdibbo le désigne comme un « marabout » lettré et Bammbâdo comme un griot musicien, qualificatifs rarement associés, l'éthique religieuse jetant ordinairement le discrédit sur la pratique de la musique instrumentale, considérée comme une occupation éminemment profane ; le choix d'un tel nom est donc en soi une sorte de provocation dont on retrouve un écho dans le style et le ton de ce narrateur, souvent teintés d'une certaine désinvolture. Ces trois brefs épisodes ne sont que quelques « flashes » illustrant, sous le titre général de « histoire des *Arbe*⁸ » (ainsi annoncé par le griot), des personnages qui ne font pas partie des grandes fresques épiques

7. Ce motif fait l'objet d'un récit épique figurant dans un autre recueil sous le titre de « Âda et Poullou Diom-Éré », cf. Chr. SEYDOU, 2010, pp. 55-77.

8. *Arbe* (sg. *ardô*) : textuellement *ardô* désigne celui qui marche en tête, un guide, en particulier le chef de file d'un groupe transhumant ; puis le terme est devenu un titre désignant, dans une acception politique, un chef de fraction, en particulier dans le contexte antéislamique précédant l'instauration de la Dîna (ou empire peul du Massina), période où se situent la plupart des récits épiques de cette région.

habituelles, mais que le narrateur a choisi d'honorer comme appartenant au patrimoine culturel peul ; en effet c'est avec une modestie peut-être feinte qu'il introduisit le premier⁹ des récits – pourtant plus long et important que ceux présentés ici – qu'il nous livra lors de notre rencontre, en annonçant : *mido gaajoo seeda e pulaaku*, textuellement : « je vais bavarder un peu au sujet de la gent peule ».

Qu'il s'agisse de la rivalité périlleuse entre le Peul Wélendé et un Tôrodo, de la roublardise de Gnonko Mari à l'égard des Bambara, du défi relevé par le jeune Njobbîré envoyé à la mort par la jalousie de ses pairs, c'est toujours sous le signe du « panache » que tous ces jeunes preux marchent au-devant de leur destin.

Les personnages célébrés par tous les textes qui composent ce recueil ne font certes pas partie des grandes Gestes qui ont diffusé jusqu'au Sénégal et au Niger l'histoire des héros de l'aire peule, tels que Silâmaka Êro-Dânde, Hambodêdio Pâté Yella, Boûbou Ardo Galo... ; toutefois, ils incarnent les mêmes vertus cardinales constitutives du *pulaaku*, toujours poussées à leur expression extrême dans des actions que l'éthique et l'idéologie actuelles ne sauraient prôner comme modèles et qui pourtant, paradoxalement, continuent de susciter admiration et émotion dans l'auditoire peul qui reconnaît ses racines identitaires les plus profondes en ces aventures et ces héros du passé, si extravagants soient-ils.

9. Ce texte figure dans un autre recueil, *Profils de femmes* (Chr. Seydou, 2010, pp. 47-57).

I

HAMA ALASEYNI GAAKOY

HAMA ALASSEYNI GÂKOYE

raconté par

YÉRO ASSIKOULA

Jantoowo, piyoowo hoddu : Yero Asikula
Mopti, 1973

Miin Yero Asikula.
Mi jeyaa Booyo
arandisman Saare-Faran, sarkli Nyafunke
Booyo wuro.
Mawnam gorko Almaami Maaliki Didi
kanyum wii kam danyan ko kaalan-mi dūm
e ko anndu-mi e haala Hama Alaseyni Gaakoy Aali Fune.

Midēn kaala seeda ko min anndi yīwde e pinoodē makko
kanko e iwol makko
fuddude e golleeji dī o golli e cuusal
e no yēewraa yella o cuusoo e taguuji makko
faa min njottoyoo e ko Alla muuyi min kebi fuu ;
kaa ko furi heewde koo fuu cuudi woni, mi wardaay e dereeji muudum.

Midēn puɗɗa
Musta'iinan billaahi.

Kanko Hama Alaseyni oo nii,
dammbe, kanko omo jeydaa e beyngu
Belal Bureema Habaade.
Belal Bureema Habaade oo
kanyum rimii Jam-Alla Belal oo.
Jam-Alla Belal
kanyum rimii Maana Jam-Allaa oo.
Maana Jam-Alla
kanyum rimii Hama Maana.
Hama Maana
kanyum rimii Aali Fune Hama Maana.
Aali Fune Hama Maana
kanyum rimii Gaakoy Aali Fune.
Gaakoy Aali Fune
kanyum rimii Alaseyni Gaakoy.
Alaseyni Gaakoy
kanyum rimii Hama Alaseyni Gaakoy.
Taaniraabe Hama Alaseyni ana nguuri hannden ana ngoodi.

Hama Alaseyni
o rimdaama e Aamadu Alaseyni
o rimdaama e Huudu Alaseyni
o rimdaama e Yero Alaseyni

Narrateur : Yéro Assikoula s'accompagnant au luth
Mopti, 1973

Moi, Yéro Assikoula,
je suis de Bôyo,
arrondissement de Saraféré (Sâré-Faran), cercle de Niafounké,
village de Bôyo.
C'est mon grand frère Almâmi Mâliki Didi
qui m'a dit que je devrais avoir de quoi lui narrer
de ce que je sais de l'histoire de Hama Alasseyni Gâkoye Âli Founé.

Nous allons donc raconter un peu de ce que nous en savons, depuis sa venue au
sur lui et ses origines [monde,
et sur le début des actes de bravoure qu'il accomplit
et comment on a pu voir s'il était d'une nature foncièrement courageuse,
enfin tout ce que Dieu a bien voulu que nous ayons réussi [à savoir à son sujet] ;
en effet, il y a sur lui beaucoup plus de récits, qui se trouvent chez des familles, mais
je n'ai pas apporté les feuillets le concernant.
Nous commençons donc !
Avec l'aide de Dieu !

Voici qui est ce Hama Alasseyni Gâkoye :
pour ce qui est de la généalogie, il appartient à la famille de
Bélal Bourêma Habâdé.
Ce Bélal Bourêma Habâdé,
lui, a engendré Diam-Alla Bélal.
Diam-Alla Bélal,
lui, a engendré Mâna Diam-Alla.
Mâna Diam-Alla,
lui, a engendré Hama Mâna.
Hama Mâna,
lui, a engendré Âli Founé Hama Mâna.
Âli Founé Hama Mâna,
lui, a engendré Gâkoye Âli Founé.
Gâkoye Âli Founé,
lui, a engendré Alasseyni Gâkoye.
Alasseyni Gâkoye
lui, a engendré Hama Alasseyni Gâkoye.
Des descendants de Hama Alasseyni Gâkoye sont encore en vie de
nos jours et ils sont bien.
Hama Alasseyni
a eu pour frères Âmadou Alasseyni,
Hoûdou Alasseyni,
Yéro Alasseyni,

o rimdaama e Yaaya Wuro Alaseyni.
Kanko duu, mo hebii biɗɗo mo wi'ii ɗum Hammadi Hama Alaseyni.
Hammadi Hama Alaseyni
kanyum rimii Bura Hammadi Hama Alaseyni.
Kanyume ana annditiri ɗum Bura Abba abba Guro.
Bura Hama Alaseyni
rimii Koola Bura
rimii Aamadun Bura.
Bee gooto oo minyiraram¹, gooto oo waaldeere am,
mawniraado ana yaara duubi noogay e nay
ley 1973 mo ɓamden na oo.

O finii kanko, Hama Alaseyni
saara debbo oo adii maayde.
Mo wondi e saara gorko faa mo fuddi yoyde.
Kambe e Joona e Booni koontondirta.

Fuu e... Jam Alla Belal Bureema Habaade ɓe iwi fuu duu eɗen mbaawi hoontinde.
O wondi e saara gorko mawɗo oo faa o yoyii
faa o yoyii ;
ɗo o fuddii anndeede suka ana yeewetee yella ana anniyii faa hanndaade naa anniyaaki faa hanndaade doo
saara gorko oo maayi.

Aamadun Aali Fune
ana jogii biɗɗo debbo
ana wi'ee Seyo Aamadun Aali Fune
omo horsini biɗɗo debbo oo faa sanne.
So nedɗo ana horsini biyum debbo dikko mum ko haaldata e aafu
mum fuu ana haalda e makko :
ana haalda e makko ko o haaldata e aafu mum duu e ko wanaa sirriiji diina kaa
ɗum woni ko wanaa konngi e wanaa sirriiji wolde ;

1. Prononciation inattendue due à un lapsus ou à une assimilation phonétique.

et Yâya Wouro Alasseyni.

Et lui, à son tour, a eu un fils qu'il a appelé Hammadi Hama Alasseyni.

Hammadi Hama Alasseyni,

lui, a engendré Boura Hammadi Hama Alasseyni

que Kanioumé¹ connaît sous le nom de Boura Abba Abba Gouro.

Boura Hama Alasseyni

a engendré Kôla Boura

et Âmadoun Boura.

De ceux-ci, l'un est mon cadet, l'autre est de ma classe d'âge,

l'aîné marche sur ses vingt-quatre ans,

en cette année 1973 que nous commençons ensemble.

Il a vu le jour, lui, Hama Alasseyni

et sa mère mourut prématurément.

Il resta avec le père jusqu'à ce que son esprit commençât à s'éveiller.

Ils étaient, eux, avec Diôna et Bôni, en relations d'échange d'hospitalité².

Tous avec... tous les descendants de Diam-Alla Béalal Bourêma Habâde aussi, nous pouvons les recevoir en hôtes privilégiés.

Il vécut avec le vieux père jusqu'à ce que son esprit se soit éveillé

jusqu'à ce qu'il eût atteint l'âge de raison ;

à l'âge où l'on commence à reconnaître en un enfant, en l'observant,

s'il promet ou non d'être quelqu'un de bien, c'est à ce moment-là

que son père mourut.

Âmadoun Âli Founé

avait une fille

du nom de Séyo Âmadoun Âli Founé ;

il avait pour cette fille une immense affection ;

lorsque quelqu'un chérit sa fille première-née, tout ce dont il s'entre-tiendrait avec son enfant aîné, il s'en entretient avec elle :

il parlait avec elle de tout ce dont il aurait parlé avec son aîné, mis à part les secrets de la religion

c'est-à-dire excepté les formules et les secrets concernant la guerre ;

1. Ville située à la pointe sud-ouest du lac Niangaye.

2. Il s'agit plus précisément d'une sorte d'alliance conventionnelle se manifestant principalement par l'hébergement et la prise en charge réciproques des ressortissants de ces villes lorsqu'ils voyagent, leurs hôtes devant les traiter comme des membres de leur famille. Diôna se trouve sur la rive orientale du lac Korârou et Bôni se trouve dans un goulet entre les deux massifs de Gandiama et de Hombori.

biɗɗo debbo ana jogii yurmeende e korsa sanne.
 O wii : « Seyo, yella aɗa anndi yella bannda gorko bii bappaanyo
 maada oo nee
 yella ana waawi laataade gori debbo mo bernde mum buuɓata naa ? »
 Seyo wii mo : « Mi waawaa anndude ɗum, abba !
 Rewɓe ciforaaka hakkillleeji, aan waawi anndude yella a yi'ii e
 makko
 so o laatike joom suudu debbo bernde muudum buuɓi so mbii-ɗaa
 noon naa ! »
 — « Aah – mo wii – mi yi'aay.
 Sukaabe meenden bee fuu kanko buri ɗarraaku,
 sukaabe meenden bee fuu kanko buri murankomaaku,
 so o huucitii sa a noddii mo o nootataako ;
 wakkati fuu omo wahii e hoore makko, omo fiyi e jurukelen², o
 joodɗataako e yimɓe
 so o tawii ana joodii fuu, o toowtan o joodfoo ;
 so a jahike e makko, a howlintaa mo,
 so o wi'aama o wada huunde o fudɗii, sa a jahike mum, buytan
 kenyeya³ makko.
 Mi yiirii mo ko sukaabe fulɓe hannden njiiraado fuu heewdaa e
 laataade :
 mo jaɓataa yarɗe
 doro.
 Haya manngu meenden e ngonmonki meenden
 e oowre⁴ meenden kanko jogii !
 So bii halal ana e ɓiɓɓe meenden bee fuu yo kanko noon !
 Mi yidanii ma mo taguuji makko ɗii mbelaay kam.
 Mido yidi njarribo-ɗaa mo yelle o cuusoo.
 Waalde neɗɗo debbo ana waawi hemde e muudum ko yimɓe fuu
 anndaa e muudum.

 – O wii – so o wanaa cuusoo, mido anndi weendu meenden nduu
 ndu hoontan mbeeli ɗi caali-ɗen na mo hoonta ɗii. »

2. Le narrateur laisse apparaître ici, dans la prononciation, l'origine bambara de ce mot (*jurukelen*) ; plus loin il prononce *jurkele* et, aussi, *jurukel*.

3. *kenyeya* : *kenyol*, *kenyagol*.

4. *oowre* : *owre* ; le narrateur prononce la voyelle initiale longue.

une fille est très sensible et affectueuse.

Il dit : « Séyo, est-ce que tu sais si ton cousin³, le fils de ton oncle paternel,

pourrait être un mari pour une femme et qu'elle en soit satisfaite ? »

Séyo lui dit : « Je ne puis savoir ça, papa !

La perspicacité n'est pas la qualité caractéristique des femmes ! C'est toi qui peux le savoir pour le dire : est-ce que tu as vu en lui que, s'il était l'époux⁴ d'une femme, celle-ci en soit satisfaite ? »

— « Ah !— dit-il — non, je ne l'ai pas vu !

De tous nos jeunes, c'est lui le plus apathique,

de tous nos jeunes, c'est lui le plus sauvage⁵

au point de tourner le dos si tu l'appelles, et sans répondre ;

il est tout le temps accoudé, tout seul, à jouer du petit luth monocorde, il ne s'assied pas en compagnie des gens

et, si jamais il en trouve assis, il ira s'asseoir à l'écart ;

si tu le morigènes, ça ne le fait pas se hâter pour autant,

si on lui a dit de faire une chose et qu'il l'a commencée, si on le houspille, ça ralentira son empressement.

J'ai vu chez lui une particularité que, chez les jeunes Peuls de nos jours, l'on a bien peu de chance de voir en l'un d'eux :

il n'accepte pas de boire

de la bière de mil.

Mais alors, pour ce qui est de notre grandeur, de notre robustesse et de notre ascendant, il les a !

S'il est, parmi nos enfants, un fils de pure extraction, c'est bien lui !

Je le veux pour toi, mais son caractère ne m'a pas plu.

Je veux que tu le mettes à l'épreuve pour voir s'il est valeureux.

Étant de la classe d'âge de quelqu'un, une femme peut réussir à savoir sur son compte ce que tout le monde ignore sur lui.

S'il n'est pas un homme valeureux — poursuivit-il —, je sais que notre lac sera annexé aux lacs auxquels nous avons refusé qu'il le soit⁶. »

3. Textuellement « ton frère » ; les cousins / cousines parallèles (c'est-à-dire issu(e)s des frères du père et des sœurs de la mère) sont désignés du même terme que les frères / sœurs (terme lui-même étendu aux « pairs ») ; seuls les cousins croisés sont désignés d'un terme spécifique.

4. Il y a ici un lapsus vraisemblable que nous avons rétabli ; en effet le narrateur utilise ici le terme peul désignant l'épouse et non l'époux.

5. Textuellement « celui qui fait la sourde oreille pour qu'on le laisse tranquille ».

6. Tous les autres lacs de la région étant d'accès public, celui qui leur est réservé retournera à la communauté si l'homme en question n'est pas capable d'en défendre la propriété exclusive.

Nyannde ndeen tawii gorko ana wi'ee Fasum-Nyama ana hodi

do Labu hodi hannde doo ;
ana wi'aa kanyum njeyi banje Awgunndu keedudo e mum oon ;

Awgunndu ana senngii e Nyanjay
Nyanjay kambe njeyi ndu nyannde ndeen dum honni be doon.

Ceebitel Awgunndu,
do yaabbotoo so hoonta daande naata Nyanjay doo,
haayre mawnde ana tiimi doon ;
haayre ndeen ana wi'ee Haayre Hoore-Weendu.
Gorko goddo ana joodii doon
ana wi'ee Buubu Nyama
yo baleejo, kanyum kaa wanaa Pullo ;
oon duu ana joodii doon, ana wi'aa kanyum jey doon.

Mo wadi doon cuudi ana wi'ee Cuudi-Buubu ;
joon, ngeenndi ndii hannden ana wi'ee Hoore-Weendu.
Gorko goddo ana joodii faa cakkitaade muudum mbeeli ana e ley
ladde ;
toon nde Diina Seeku warii ndee, Hammadi Aali Hama Sule
Tulaajo sakkittii joodinoyeede toon.
Oon gorko duu ana wi'ee Hoddaare Nyama.
To be njoodii toon, ton Bammbara'en njey mbeeli di njey dii fuu
oon gorko duu ana jeyi,

ana haba e yimbe ladde be noone mum'en anndaaka :

nji'ataake,
pawnyotoo tan ka'bee,
dadudo fuu dadaa,
ko barminetee e ma'bbe ana famdi ;

En ce temps-là, il se trouvait qu'un homme du nom de Fassoum-Gnama était établi
là où est établi Labou⁷, de nos jours ;
on disait que les environs du lac Aougoundou appartenaient à celui
qui s'en trouvait voisin ;
et Aougoundou étant voisin du lac Niangaye,
Niangaye, c'était à eux qu'appartenait ce lac à cette époque ; et c'est
ce qui faisait qu'ils étaient établis là.
À l'extrême pointe du lac Aougoundou,
là par où l'on passe pour rejoindre la rive et pénétrer dans le Niangaye,
une grande colline surplombe l'endroit ;
la colline en question s'appelle colline de Hôré-Wendou⁸.
Un homme était installé là,
du nom de Boûbou-Gnama ;
c'était un Noir ; lui, en effet, ce n'était pas un Peul ;
cet homme était donc installé là et l'on considérait que c'était à lui
qu'appartenait l'endroit.
Il fit là des habitations qu'on appelait Tioûdi-Boûbou⁹
– à présent, l'agglomération actuelle s'appelle Hôré-Wendou.
Un autre homme était installé jusqu'aux tout derniers des lacs qui se
trouvaient dans la brousse ;
c'est là-bas que, lorsque advint la Dîna de Sêkou¹⁰, Hammadi Âli Ha-
ma Soulé Toulâdio fut enfin amené à aller s'installer.
L'homme en question, quant à lui, s'appelait Hoddâré-Gnama.
Là où ils étaient installés, ça appartenait aux gens de Bambara[-Maou-
ndé¹¹] et tous les lacs qui leur appartenaient, appartenaient aussi à cet
homme-là
qui était en conflit avec des gens de la brousse dont on ignorait
l'ethnie :
on ne les voyaient pas,
ils faisaient brusquement irruption et on se battait ;
en réchappait qui en réchappait
il y avait bien peu de blessés parmi eux ;

7. Labou est un village près de Ngouma, ville située sur la rive sud du lac Aougoundou.

8. C'est-à-dire « Extrémité-du-Lac ». Hôré-Wendou est une agglomération située à la pointe sud-est du lac Aougoundou.

9. C'est-à-dire « Maisons-de-Boûbou ».

10. C'est-à-dire l'État théocratique fondé par Chêkou Âmadou dans la Boucle du Niger et couramment désigné sous le nom d'empire peul du Massina.

11. Le narrateur écourté le nom de cette agglomération (« Bambara-la-Grande ») située entre les lacs Niangaye et Do.

ebe kaba e been ko foti bolwole sappo so be mbarmina hen nedfo
gooto, be tiima dum : terde dee ana ngojji, joomum'en ana keewi
leebi
yimbe famarbe.

O wii : « Been
e yimbe ladde kabata ana filii mbeeli men dii ;
– o wii – Atawan Sobbo,
Burdaame ana hodira gaa,
kanyum'en tan ndujani-d'en na so tawee ana kawri e meeden,
mbeeli dii.
– O wii – so...
suka bi'eteedo Hama Alaseyni oo tawaama walaa ngorgu
– kanko... Aamadu Aali Fune o haalanta dum biyiiko debbo –,
nii weendu meeden nduu sakkitotoo solsude, naatan juude baleebe
bee.

Dum mbii-mi njarribo-daa mo.
So tawaama omo jogii ngorgu, mi hokke mo o bame ;

so o famii ma ndeen kaa a laatike suudu baaba wooturu, sabi dee
joon suudu baaba men huccondiri enen e makko njeйдаaka e
ndondondirtaa.

Hono debbo falortoo ley suudu baaba so ndenndiraagu naata, tawii
suudu baaba rondondirta. »

Seyo wii : « Bismillaa. »

Bibbe Burdaabe wodeebe
ana yiwa e ley ladde
ana ngara ana ngaaki ana soodi buge
ana ngaddii⁵ guuji mawdi
nayelee mum'en ana kodii do woddaa
ana ngara nyallo Seyo ;

5. *ngaddii* : *mbaddii*.

ils pouvaient livrer contre eux jusqu'à dix batailles avant qu'il y ait parmi eux un seul blessé et qu'ils le voient à terre¹² ; ces gens-là avaient le teint¹³ rouge et étaient très poilus, des gens de petite taille¹⁴.

Il dit : « Ceux-ci
et les broussards avec lesquels ils sont en conflit sont tout autour de nos Atawan Sobbo – dit-il –, [lacs ;
un Touareg, a son campement par ici
et seuls ses gens ont notre autorisation pour utiliser nos lacs, ils se sont entendus avec nous.
Si – dit-il –
on s'aperçoit que le jeune appelé Hama Alasseyni est sans bravoure – c'est lui, Âmadou Âli Foûné qui expliquait cela à sa fille –
alors, s'il en est ainsi, [la jouissance de] notre lac finira par nous échapper et tomber aux mains des Noirs.

Voilà pourquoi j'ai dit que tu le mettes à l'épreuve.
Si on se rend compte qu'il a du courage, je te l'accorderai et il t'épousera ;
et une fois qu'il t'aura épousée, alors, tu te trouveras rattachée à la même branche paternelle ; car, actuellement, nos familles paternelles sont séparées ; lui et nous, n'appartenant plus à la même branche, nous n'héritons pas les uns des autres.
Si on fait en sorte qu'une femme s'introduise au sein de la branche paternelle et qu'ainsi s'établisse une relation de cousinage, alors il advient que, dans la branche paternelle, on hérite les uns des autres. »
Séyo dit : « Au nom de Dieu ! D'accord. »

Des Touaregs rouges
sortant du fond de la brousse
venaient, en brillant, et achetaient des bougués¹⁵,
chevauchaient de grands destriers,
leurs flopees de vaches stationnaient au loin,
et ils venaient à la réception de jour de Séyo ;

12. C'est-à-dire « qu'ils en contemplent le cadavre ».

13. Textuellement « les membres (*i. e.* le corps) étaient rouges ».

14. Les auditeurs ont identifié ces hommes comme étant des Maures Zergeilbat (?). Or, dans la région dont il est question, il serait plus vraisemblable qu'il s'agît de Touaregs.

15. Tissu léger d'un noir bleuté à reflets métalliques (teint à l'indigo et martelé au battoir pour en assurer le lustrage) dont sont faits les boubous mais surtout les turbans des Touaregs.

gardo nyallo makko fuu, fuu 6e wodee6e ngaran faa heewa

so 6e nyallii doon'en na faa hiirii
immotoodo fuu nodda nyeey6e 6ee wiya ngara ndaara ko
nyaama...

(Ndeen so neddo hebii daaba fuu, sootta o, anndaaka.

Yim6e 6e cattaali annude haaju yim6e fuu pinaali!)

Omo fuu soppa ngaari
wakkati fuu teewuuji ana
batte Seyo.

Hama naatataa yim6e sanne sanne ;
omo jogii jurkele makko omo fiya.
Seyo itti maccudo muudum
ana wi'ee Jam
mo neli e Hama.
Mo wii : « Mbi'anaa kam bii bappaanyo am oo wara faa min mera
weendoogo
illa yim6e 6ee keewaay. »
Hama wari ; mo wii dum : « Yella Hama, ko sabi daliili a naattaa
yim6e sanne sanne, wakkati fuu a toowtudo ?
A yonii naadde e yim6e ;
a yonii annude ko 6i66e hono maada 6ee anndi ;

a yonii annude duu wonnde njoyy'inir-daa doo.
Yim6e 6e mbatondirtaa doo 6ee nji'ataa ana ngara nyallo am 6ee

wanaa nyallo 6e ngarata
yo horde ngeenndi ndii waddata 6e
e6e yeewa taguuji sukaa6e finoo6e e ngeenndi ndii.

Nenno walaa fuu 6e taguuji mum dii yeewetee kanaa 6i66e suudu
meeden nduu
tawaama yim6e 6ee fuu ngalaa hakkilleeji maa

dofe'en fuu ;
6e tayorii 6e kewtan nokku mo 6e ngadda gaddal, e6e keba yoga

yim6e meeden ana keba yoga oo
dum iwanan en en njaltan hen.

tous les hommes qui venaient à sa réception... tous, des Rouges, venaient en grand nombre,
et lorsqu'ils avaient passé la journée là, jusqu'au soir,
chacun, se levant, appelait les griots et leur disait de venir chercher de quoi manger...

(En ce temps-là, si quelqu'un avait reçu un animal, le vendre, il ne connaissait pas cela !

Les gens ne s'y connaissaient pas tellement en affaires ! Les gens n'étaient pas encore bien malins !)

Chacun immolait un taureau
et il y avait tout le temps de la viande
en l'honneur de Séyo.

Hama ne se mêlait pas beaucoup aux gens ;
il avait son petit luth et il en jouait.

Séyo désigna un de ses captifs,
du nom de Diam,

qu'elle chargea d'un message pour Hama.

Elle dit : « Tu diras de ma part au fils de mon oncle paternel qu'il vienne pour que nous bavardions, au matin de bonne heure, avant que les gens ne soient trop nombreux. »

Hama vint ; elle lui dit : « Eh bien Hama ? Pour quelle raison ne te mêles-tu pas du tout aux gens et te tiens-tu tout le temps à l'écart ?

Il est temps de te mêler aux gens ;

il est temps que tu connaisses ce que les jeunes gens comme toi connaissent ;

il est temps que tu saches aussi ce que tu as à faire ici.

Les gens avec lesquels tu participeras à cette séance ici, et que tu verras venir à ma réception diurne,

ce n'est pas pour cette réception qu'ils viennent,

ce qui les amène, c'est pour espionner le village :

ils observent le caractère des jeunes gens qui ont vu le jour dans le village.

Or, étant donné qu'il n'en est aucun dont on dût observer le caractère hors les enfants de notre famille,

et qu'on a trouvé que, tous ces gens-là, n'avaient pas tes qualités d'intelligence,

[et qu'ils étaient] tous des couards,

ils ont acquis la conviction qu'ils récupéreraient le territoire dont, selon l'accord conclu, ils avaient une partie

et nos gens une autre partie,

que cette partie nous échapperait, et que nous l'évacuerions.

Naataa yimbe !

Yimbe nji'a a neddo kulbiniido annda a bii suudu nduu !

Keddo-daa a deyyiniido wati keewaa haala
kaa celaa teelal ! Sa a naatii yimbe nji'ii ma a deyyiniido adaa
nandi e suudu nduu a neddo gonmondo

kuloowo suudu nduu fuu, niinataako yalla adaa waawi habaade. »

Banndiraado debbo oo weeti ana merda e makko ana hoomta
hakkille makko.

O wii dum : « Mi yidaa naadde
e ley yimbe hono no cifirto-daa kam nii ». Banndiraado debbo oo
wii mo : « Haalnam daliili muudum. »

O wii : « Aan no mbii-daa joonin nii
yo wande oowre :
“naataa yimbe dee yeeewe
nji'a tagu maa
miila adaa wa'i no suudu moodon wa'i
neddo yeeewe, tayke
tayora duu fay so njamndi iwii hakkunde maa e neddo so on
nanngondirii libataa ma

heba oowre yoppa dum fii oo”...

– o wii – miin nee yo ndaarde rafi haabeede noon !

– O wii – mi teeltan dee mi takkoo,

– o wii – mi yanlikinoo duu,

– o wii – gorko hakkillante fuu suusataa kam !

– O wii – gorko jiirudo kam nii jogiido yaabbitaare baasi

– o wii – fuu so meemii kam tawan mido waawi haabeede !

– O wii – neddo kanaa habee so ana heba innde, yidaa accireede
wolde cuudi mum'en yaabbiidii tan.

Mi yidaa naadde yimbe.

– O wii – yonki duu yo puccu kaarku noon.

Mêle-toi aux gens !

Que les gens voient que tu es quelqu'un de redoutable et sachent que tu es bien un fils de famille !

Tu n'auras qu'à rester silencieux, ne parle pas beaucoup, mais renonce à ton isolement ! Si tu te mêles aux gens et qu'ils voient que, bien que silencieux, tu ressembles bien à la famille et que tu es quelqu'un de robuste, quiconque craint la famille, ne cherchera même pas à savoir si tu es capable de te battre ! »

La cousine passa donc la matinée à converser avec lui et à chercher à lui faire entendre raison.

Il dit ceci : « Je ne veux pas me mêler aux gens, de la manière que tu m'as décrite. » La cousine lui dit : « Explique-m'en la raison ! »

Il dit : « Toi, la façon que tu viens de dire là, tout de suite, c'est une sorte d'acte d'intimidation : "mêle-toi donc aux gens, qu'ils t'observent et voient ton caractère, qu'ils pensent que tu es bien conforme à votre famille ; qu'une personne t'observe attentivement et acquière aussi la certitude que, même si survient un conflit¹⁶ entre toi et quelqu'un et que vous en veniez au mains, il ne pourra te terrasser, qu'elle soit impressionnée et abandonne le sujet de discorde" ... pour moi – dit-il – c'est bien plutôt là, chercher à éviter de se battre ! Je me tiendrai, tout seul, de mon côté – dit-il –, et je me donnerai des airs de modestie – dit-il –, et tout homme sensé – dit-il – sera sans courage devant moi ! Tout homme qui m'aura vu ainsi – dit-il –, même querelleur au plus haut point, s'il porte la main sur moi – dit-il –, s'apercevra que je suis capable de me battre ! Quelqu'un – dit-il – doit se battre pour gagner un renom et ne veut pas qu'on renonce au combat avec lui à cause seulement de ses attaches familiales anciennes. Je ne veux pas me mêler aux gens.

L'âme, d'ailleurs – dit-il –, est telle un cheval bien repu.

16. Textuellement « un fer » c'est-à-dire, par synecdoque, « une arme » et, enfin, « un conflit armé ».