

# Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau)

La mémoire des Mandinka  
et des Sòoninke du Kaabu



Traduction, notes et commentaires par  
**Cornelia Giesing**  
**Valentin Vydrine**

Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau)

# African Sources for African History

## *Editorial Board*

Dmitri van den Bersselaar (University of Liverpool)

Michel Doortmont (University of Groningen)

Jan Jansen (University of Leiden)

## *Advisory Board*

RALPH A. AUSTEN (UNIVERSITY OF CHICAGO, USA)

WIM VAN BINSBERGEN (AFRICA STUDIES CENTRE LEIDEN, NETHERLANDS)

KARIN BARBER (AFRICA STUDIES CENTRE BIRMINGHAM, UK)

ANDREAS ECKERT (HUMBOLDT UNIVERSITY BERLIN, GERMANY)

JOHN H. HANSON (UNIVERSITY OF INDIANA, USA)

DAVID HENIGE (UNIVERSITY OF MADISON, USA)

EISEI KURIMOTO (OSAKA UNIVERSITY, JAPAN)

CLAUDE-HÉLÈNE PERROT (SORBONNE, PARIS)

J. MATTHIEU SCHOFFELEERS (UNIVERSITY OF UTRECHT, NETHERLANDS)

VOLUME 9

# Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau)

La mémoire des Mandinka et  
des *Sòoninke* du Kaabu

Traduction, notes et commentaires

par

Cornelia Giesing and Valentin Vydrine



BRILL

LEIDEN • BOSTON  
2007

This book is printed on acid-free paper.

Sur la couverture: Tableau de salon associant dans le même encadrement une carte postale de Kelefaa Saanee, héros *sòoninkee* du Badoora, et la photo d'un notable de la grande famille musulmane des Baayoo à Bijini (photographie prise avec la permission de Demba Baayoo à Bijini, Giesing 2000)

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau) : la mémoire des Mandinka et Sooninkee du Kaabu / by Cornelia Giesing and Valentin Vydrine.

p. cm. — (African sources for African history ; v. 9)

Includes bibliographical references and index.

ISBN-13: 978-90-04-14724-9

ISBN-10: 90-04-14724-1 (pbk. : alk. paper) 1. Mandingo (African people)—Guinea-Bissau—Bijine—History. 2. Mandingo (African people)—Guinea-Bissau—Bijine—Social life and customs. 3. Soninke (African people)—Guinea-Bissau—Bijine—History. 4. Soninke (African people)—Guinea-Bissau—Bijine—Social life and customs. 5. Bijine (Guinea-Bissau)—History. 6. Bijine (Guinea-Bissau)—Social life and customs. 7. Kaabu Empire—History. I. Giesing, Cornelia. II. Vydrin, V. F. (Valentin Feodos'evich) III. Title. IV. Series.

DT543.45.M34T37 2007

305.896'345—dc22

2007060891

ISSN 1567-6951

ISBN-13: 978 90 04 14724 9

© Copyright 2007 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.  
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,  
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.  
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

à la mémoire de :  
al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama  
Sirifu Daaboo  
al-Hajj Issufi Sissé

*« Hakili ka bon mɔgɔ kelen ka mara ma »*

«La mémoire est trop grande pour être gardée par une seule personne»  
(Lansiné Diabaté, Kéla, Mali, dans Jansen 2002 : 124)



## TABLE DES MATIÈRES

<b>Editors' introduction</b>	xiii
<b>Remerciements</b>	xix
<b>L'orthographe des noms et notions en langues étrangères</b>	xxiii
<b>Liste des abréviations</b>	xxiv
<b>Introduction</b>	
Au sujet de la mémoire du Kaabu	4
Noms et identités collectives du Kaabu	7
Discours et statuts	8
Auteurs et textes	10
Contextes et transmission des livres – quelques observations et réflexions	16
<b>Chapitre 1 : Les versions du texte et leur transmission écrite et orale</b>	
Les versions existantes du <i>Ta:rikh Mandinka</i>	21
Commentaire du texte arabe (parties I et III)	22
Les particularités de l'adjami mandinka du Manuscrit de Bijini	23
L'orthographe des insertions mandinka dans la partie arabophone du Manuscrit	31
La structure du <i>Ta:rikh Mandinka</i> d'après les renseignements concernant l'histoire de sa transmission à Bijini	32
Les manuscrits A et B	33
Une lecture orale et commentée du manuscrit A par al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama	35
Une reproduction des parties I et II du <i>Ta:rikh Mandinka</i> en langue portugaise	35
A propos de l'histoire de la transmission du TM I – L'origine des Mandinka et l'avènement du Kaabu	38
A propos de l'histoire de la transmission du TM II – Les origines de la <i>màndinkayaa</i> et de la <i>ñàncoyaa</i>	40
A propos de l'histoire de la transmission du TM III – L'histoire du Kaabu	42
La comparaison des versions	47

**Chapitre 2: Les versions écrites et orales du *Ta:rikk Mandinka* présentées en colonnes**

TM I: Emigrations du Manding et débuts du Kaabu	49
TM II: Origines de la <i>màndinkayaa</i> et de la <i>ñàncoyaa</i>	59
TM III-1: Kaabu	102
TM III-2: Kusara	132
TM III-3: Foroyaa	142
TM III-4: Alfaa Moloo	146

**Chapitre 3: Sujets mythiques et historiques du *Ta:rikk Mandinka* (interprétations et commentaires comparés)**

Au sujet des émigrations du Manding et des débuts du Kaabu: <i>Ta:rikk Mandinka</i> I (0-1.1-13)	161
- Identités et acteurs	165
- Sunjata Konnaate – un roi du Wulli ?	166
- Les destinations – Tumannaa	168
- Cordonniers et marabouts à côté des pères fondateurs guerriers	170
- Les <i>Kárankee</i> dans l’histoire de Bijini	172
Origines de la <i>màndinkayaa</i> et de la <i>ñàncoyaa</i> : <i>Ta:rikk Mandinka</i> II (2.1-4.19)	175
- <i>Ñàncoyaa</i> – un autre modèle social du Kaabu	175
- De la domestication du génie-femme à l’organisation de l’empire	178
- Princesse étrangère, esclave autochtone, femme-oryctérope, femme puissante – les multiples facettes de la <i>ñàncó</i>	179
- Les propriétaires des femmes sont-ils les « faiseurs de rois » ?	182
Kaabu: <i>Ta:rikk Mandinka</i> III-1 (5.1- 11.9)	183
- De la constitution et de l’apogée du royaume confédéré du Kaabu à sa conquête par les Peul	183
- Bijini au Kaabu et Tuuba au Fouta	184
- Un nouvel ordre: Kaabu-Kansalaa et l’épanouissement du Kaabu (TM III, 5.1-6.1)	186
- <i>Ñàncó</i> et <i>kóoriŋ</i>	188
- Kansalaa	190
- La conquête du Kaabu: les motivations et justifications du <i>jiha:d</i>	191
- La conquête du Kaabu: les acteurs	194

- Résumé commenté des conflits et batailles, mentionnés dans le <i>Ta:rikh Mandinka</i> , qui ont provoqué la chute du Kaabu (TM III-1, 6.7-11.9)	196
- Deuxième offensive des Foutanké sous l'imam Sori contre Jinani dans le Mansonnaa, puis contre Berekoloj dans le Sankolla. Début d'un gouvernement écrasant de trente ans; des Foutanké sur les <i>Sòoninkee</i> au Kaabu (TM III-1, 7.1-9)	198
- Kunbaa Daaboo Sori et la révolte du Kaabu (TM III-1, 7.10-8.6); Fuite du Alfaa mo Labé au Bundu chez Baakari Saada (TM III-1, 8.7-14); Alliance entre le chef du Labé, Abdul Kuddus du Daama et Baakari Saada du Bundu contre les <i>Sòoninkee</i> du Kaabu. Trahison de Abdul Kuddus (TM III-1, 8.15-9.4); La bataille de Tabajaj. Les Foutanké règnent de nouveau au Kaabu (TM III-1, 9.5-9)	200
- Abdul Kuddus	204
- Le conflit avec les Sarakholé de Manda et la bataille de Kansalaa (TM III-1, 9.10-10.1)	206
- La prise définitive du pouvoir par les Peul. Alfaa Ibrahiima du Labé et les <i>Fúla fóro</i> du Foroyaa défont les derniers <i>Sòoninkee</i> du Kaabu à Kulanbaayi (env. 1868 ?); La dispersion des <i>Sòoninkee</i> à travers tous les pays et la prise du pouvoir par Baakar Kidali [Cikan Embaalo] (TM III-1, 10.1-11.9)	207
 Kusara: <i>Ta:rikh Mandinka</i> III-2 (11.9-13.17)	212
- Peul et <i>Sòoninkee</i> dans le Kusara à la frontière du Badoora	212
- Le pays de Kusara et l'ombre de Alfaa Moloo	212
- Baakar Kidali: banni de l'histoire ?	216
 Foroyaa: <i>Ta:rikh Mandinka</i> III-3 (14.1-14.16)	217
- Du « pays de la liberté » des Peul	217
- Peul et Biafada	218
- La fin politique des Biafada: Dooñaa	220
 Alfaa Moloo: <i>Ta:rikh Mandinka</i> III-4 (14.16.-18.16)	221
- Alfaa Moloo et le royaume du Firdu ( <i>Fúladuu</i> , le pays des Peul)	221
- L'ombre de Muusa Moloo pèse sur Bijini	223
 <b>Chapitre 4: Contextes de production et de transmission des livres de Bijini: historiographie et discours social dans un village musulman au pays des <i>Sòoninkee</i> du Kaabu et du Badoora</b>	225
 Auto-images et identités dans un village musulman	225
- De l'autorité de l'écrit: histoire officielle et charte sociale de Bijini	225
- Les auteurs et les transmetteurs dans les réseaux de la diaspora musulmane en Sénégal	228
- <i>Tilijii Maka – Bijini Laayi</i> ou la monographie d'un lieu sacré	230

- Motifs mystiques et géographie mythique – un héritage culturel des Sarakholé et des Jakhanké ?	232
Sur les traces des marabouts et commerçants du Manding	233
- Marabouts-de-guerre mystiques et commerçants à vocation cléricale	236
- Sources historiques et traditions orales concernant les <i>mauri</i> et <i>súlaa</i> sur le fleuve Geba	239
- Kantauda du Kusara : les Saanoo – <i>súlaa</i> et <i>Jila fiŋ</i>	243
Mandinka et <i>Sòoninkee</i>	245
Les hôtes ( <i>jíyaatii</i> ) de Bijini dans le pays de Badoora	251
- Suleiman Baayoo à la recherche de Bijini, ses hôtes et médiateurs au Kanaduu et dans le Badoora	251
- Bijini dans le Badoora – Badoora dans le Kaabu – Kaabu dans le Manding	253
- Badoora, Woyi et Birasu	255
- Manding – Kaabu – Badoora	257
Le rôle des cordonniers et marabouts « faiseurs de rois » dans les traditions du Kaabu et des pays biafada	258
- Les femmes-génies politiques	258
- Origines présumées et statut des <i>kárankee</i>	259
- Les <i>kárankee</i> dans les mythes et rites de la royauté	261
- <i>Dànkutu</i> entre rois et <i>kárankee</i>	263
- La royauté et les cordonniers dans les pays biafada	266
- Bijini et les villages <i>kárankee</i> de Kañanki, Kanjaara et Kanfaati	268
Les ports de commerce dans les environs de Bijini	270
- Geba dans le Kanaduu et Kanjaara dans le Badoora	270
- Le sel du fleuve Geba	272
Un nouveau village sur un terroir ancien : la constitution politique et religieuse de Bijini	276
- Kan-Ñabali et Kanpoma : les Daaboo « maîtres de la terre » et leurs marabouts Saama (Darame)	276
- Kubanka : les Sañaa émigrés ou « une histoire trop longue »	278
- Les Daaboo et Ñabali de Kataba	280
- <i>Sòoninkee</i> et marabouts – Daaboo et Saama dans le Badoora	283
- Un nouveau village – un nouvel arrangement social : la construction de Bijini sur le plateau	287

- L'alternance politique : l' <i>àkalyaa</i> des Daaboo et Baayoo	289
- L'imamat et les familles cléricales	291
Topographie religieuse et ordre social	292
- Les quatre sources sacrées de Bijini	292
- Ñanpeŋ Njaay et Jinnabaa – une dichotomie sociale et mythique	295
- Prêtres <i>sòoninkee</i> et <i>jila</i> du Manding – les Daaboo	299
Erudition, savoir et pouvoir : les ressources spirituelles de Bijini et la production de textes	303
Le destin et les épreuves – la fin de l'histoire consensuelle et codifiée	307
- Les trois attaques – épreuves et châtements de Dieu	307
- La reconstruction du village (1885/1886)	313
- La fin d'un rêve	317
<b>Tableaux</b>	
Tableau 1 : Origines ( <i>làsili</i> ) et installation des Baayoo de Bijini et Janna	319
Tableau 2 : Les ascendants des Kasama à Bijini	322
Tableau 3 : Transmission du <i>Ta:rikkh Mandinka</i> et du <i>Ta:rikkh Bijini</i> et classement de leurs auteurs/transmetteurs dans l'arbre généalogique des Baayoo et Kasama de Bijini	325
Tableau 4 : Succession des chefs de village ( <i>àlkaali</i> ) de Bijini – <i>àlkaali</i> Daaboo et Baayoo depuis la fondation du village (vers 1789) jusqu'à l'indépendance de la Guinée-Bissau (1974)	329
Tableau 5 : Succession des imams à Bijini – les <i>àlmaami</i> Saama et Kasama	334
Tableau 6 : L'espace de Bijini – les quartiers, les concessions et les sources sacrées	337
Tableau 7 : La royauté biafada ( <i>jòolaa</i> ) du Kosee (Cossé) et du Badoora d'après la tradition orale	342
<b>Images</b>	
1. Les archives de <i>L'Instituto Nacional di Estudos e Pesquisa</i> (Bissau, 1999)	347
2. Al-Hajj Ibrahiima Kasama avec Issufi Sissé, devant sa maison à Bijini (mai 1992)	347
3. L'endroit où l'amulette protectrice ( <i>táwuŋ</i> ) fut enterrée, devant la mosquée actuelle de Bijini (Bijini 1995)	348
4. Sirifu Daaboo à la source sacrée Ñanpeŋ Njaay (Bijini, 11 novembre 2000)	348
5. Baayookundaa, Kan-Kaba (Bijini, 4 mai 2000)	349
6. Foodee Nanki de Brikama, arrière petit-fils de Waali Jilaŋ, tombé à Kansalaa en 1867 (Brikama, 11 octobre 1997)	349

7. La fortification ( <i>tàta</i> ) de Kansalaa dessinée par Issufi Sissé, selon le récit de Malamin Galisa (Gabú 1988)	350
8. Scène du sacre royal du Kaabu dessiné par Issufi Sissé, selon le récit de Malamin Galisa (Gabú 1988)	351
<b>Cartes</b>	
Carte 1: Le Kaabu et les pays voisins	352
Carte 2: Les pays du Kaabu entre les fleuves Geba et Korubal, les anciens centres politiques et les colonies mandinka musulmanes	353
Carte 3: La région de départ des émigrés du «Manding» au Kaabu, selon le <i>Ta:rikh Mandinka I</i>	354
Carte 4: Les destinations de la migration des <i>Mandinka Sòoninkee</i> vers le Kaabu, selon le <i>Ta:rikh Mandinka I</i>	354
<b>Ta:rikh Mandinka : La reproduction de deux manuscrits arabes en possession de al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama – MS A (18 pp), MS B (35 pp)</b>	355
<b>Glossaire des anthroponymes et toponymes et des termes en mandinka et autres langues</b>	359
<b>Bibliographie</b>	387
<b>Index des auteurs cités</b>	397

## EDITORS' INTRODUCTION

African sources for African history are under constant threat. Challenges include the death of informants and the African climate which ruins books. However, plunder and devastation are at least as much a menace to the study of Africa's history. To make matters worse, violence is an unpredictable factor. This volume, presenting manuscripts conserved in Bijini in Guinea-Bissau, is related to the sad effects of violence. The 1998 military rebellion in Guinea-Bissau ruined a treasure of sources for Bijini history: in a few hours the entire audiovisual department of the national research institute INEP was destroyed, leaving behind a chaos of paper (see picture elsewhere in this book).<sup>1</sup> Had copies of recordings on Bijini history not been taken abroad, this treasure would have been irretrievably lost. Among the material destroyed at that time were recordings with al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama who had been generously promoting the dissemination and scholarly analysis of the manuscript preserved by his family for decades. Not only had he read and commented on the manuscript twice for scholars from Guinea-Bissau (in 1975 and 1988), he also had been helpful in making a copy of the manuscript in 1990. Moreover, he gave both original and copy to scholars for further research. These two manuscripts (original and copy), in combination with the 'saved' recordings, form the basis of the present volume of *African Sources for African History*.

Al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama's actions are most remarkable for a learned man of influence. Since, in West-Africa, knowledge is considered to be a privately acquired and privately owned property, most adult men tend to keep their knowledge for themselves. Because they know that they owe their position in society to a large extent to their knowledge, they are reluctant to decide which parts of their knowledge should be treated with secrecy, and which not. Al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama probably inherited his unusually open attitude from his fathers and grand-fathers who are, of old, the owners of the manuscripts. Already in 1934 a delegation from Bijini – which included al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama's father – read, on request of the Portuguese colonial administration, the content of their manuscripts to J. Vellez Carço, who definitely used this performance in his 1948 book on the region's history.

---

<sup>1</sup> In Sub-Saharan Africa the oral (still) seems to outdo the written. In this respect it is worth to mention an incident that happened during the 'revolution' of March 26, 1991. That day, the Institut des Sciences Humaines in Bamako (Mali) was plundered: people stole all the audio-cassettes and left most of the bookshelves untouched...

All the manuscripts and performances together form the basis of this book. The authors faced a complex task in preparing the manuscripts for publication, since they had to pay tribute to each of these sources which each their own particularities. Let us present some of these particularities:

- a) Part of the manuscript is in Mandinka written with an alphabet based on the Arabic graphics. This manuscript is one of only two manuscripts of this category known so far; the other one is the Pakao book (see Vydrine 1998, Schaffer 2003: 7-8). Both the orthography and the translation require many skills.<sup>2</sup>
- b) Part of the manuscript is in Arabic. This Arabic has some regional particularities. Moreover it is sometimes difficult to determine which exact local term or phenomenon is meant with a term in Arabic (often al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama's comments were useful guiding lines in such issues).
- c) The original manuscript is sometimes difficult to read and the copy does not always follow the original text. Moreover, the authors of this volume sometimes wondered if al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama had correctly copied the original or had attempted to deal with presumed mistakes in the original.
- d) Al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama not only made available the manuscripts for publication, he also read an on-the-spot translation aloud several times, including one time – in 1988 – for Issufu Sissé, a young researcher from Guinea-Bissau. These 'recitations' have been recorded and transcribed (according to Portuguese phonetics) by Sissé. Sissé's recording forms the basis for a text that is also of major importance in the current edition, since it throws light on issues of local interpretation of concepts which have been expressed in Arab in the manuscript. This 'recitation' contains comments that elaborate on local narratives and local historical models for dealing with Bijini's past. Giesing and Sissé interviewed al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama several times in order to get a grip on his 1988 comments. Giesing and Vydrine used these interviews to make the translation of Sissé's recording (which happened to be of poor audio-quality) and transcription. It is methodologically quite difficult to appreciate this set of comments in relation to the manuscripts, but the approach followed by Giesing and Vydrine was definitely helpful to get the meaning of some parts of the Arabic text.

---

<sup>2</sup> The publication of this book is also a major technical achievement with which Brill Academic Publishers demonstrate once again their skill in publishing high quality texts in Arabic. The idiosyncratic nature of the orthography of some parts of the manuscript made the publication of the Bijini manuscript an amazing technological challenge. When the authors submitted the Bijini book to the editorial board – in 2001 – it was not yet possible to produce the Arab font of some of the texts by electronic means. It was discussed if and how some 'dots' could be added manually to the proofs in order to represent vocalic signs correctly. As editors, we are very pleased that between the submission of the manuscript and the publication fonts have become available that provide the signs that correctly represent the writings of al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama's grandfathers.

- e) The text by Vellez Carço definitely is, though moulded by contemporary technology and premises, a meticulous attempt to represent the narrative that the Bijini elders produced on request of the Portuguese colonial administration. Often it gives additional information which may (!) have been derived, by Vellez Carço, from the recitation by the Bijini elders in 1934.

Giesing and Vydrine had to give account of all these factors while preparing the publication of the manuscripts from Bijini. Hence, this volume of ASAH proved to be a first-class philological challenge which went beyond the often-used dichotomy of oral and written sources. In this project the oral and the written mutually influence each other and have a mutual feedback, since any reading is a contemporary interpretation of oral tradition, written information and common sense knowledge, and this in turn influences the process of reproducing the manuscript.

Taking into account this permanent flow of cross-influencing of the written and the oral, we are of the opinion that this volume provides an outstanding example of the dynamics, both of historical sources in Africa, and of scholarship on Africa. In this sense this volume may function as an illustration of the methodological challenges that scholars who work on African sources for African history have to deal with.

In addition to philological and text critical issues, the interpretation of the historical narrative demands a serious attention. It is clear that the authors, in chapter 3 and 4, use the source as a tool to understand the history of the transmission of the different representations of the 'History of Kaabu', thus shedding a new light on 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century Guinea-Bissau history. This is in particular relevant in relation to the history of the 'kingdom' of Kaabu, as this volume challenges ideas and interpretations put forward by D.T. Niane in his *Histoire des Mandingues de l'Ouest*. In West African historiography Kaabu has always had a position similar to the Mali Empire, though less pronounced. Some Kaabu foundation stories refer to Tiramagan, the Traoré ancestor, who is in Manding oral tradition well-known as a major player in the Sunjata epic – Sunjata sent him to 'the West' in order to eliminate 'Jolofinmansa', the 'king of the Djolof'.<sup>3</sup> Although the authors of this volume present, among other narratives, a local narrative which refers to an axis Ka'aba (Mecca) – Kaba (Kangaba in present-day Mali, 'capital' of Manding, the 'Mande heartland' in many publications in the Anglophone world [cf. Bird and Kendall 1987]) – Kaabu, it should be noted that Sunjata texts do not refer to Kaabu. The appreciation for Sunjata in Kaabu history thus seems one-sided – Kaabu is unknown in Manding – and the relation Manding-Kaabu needs further exploration. A

---

<sup>3</sup> In several text editions erroneously translated as 'King of the Wolof'. For a list of Sunjata text that include this theme, see Belcher 1999, chapter 5.

major value of the present volume is that it shows directions for such explorations.

The texts presented here can be discussed in relation to Manding oral tradition, since they beautifully illustrate how political unity and harmony are expressed in terms of a genealogy. By narrating that the three warriors' groups (*ñanco*) descent from one mother who begot three daughters without interference by legal or 'normal' husbands, the warriors implicitly emphasize *badenya*, a central term in Manding oral tradition world which means both 'harmony' and 'descent from the same mother'; *badenya* thus represents centripetal forces (cf. Bird and Kendall 1987). The authors emphasise that this myth may recall a charter of the Kaabu government as constituted by a predominantly matrilineal warrior aristocracy; to them – and to many other scholars in the region – it is more than simply a variation on a storytelling theme in which feature local principles of settlement and marriage.

Guinea-Bissau, and the Bijini region in particular, have been a stage for intensive social and cultural contacts for centuries. Implicitly rejecting the dominant idea of 'mestizo logics' (cf. Amselle 1998), the authors attempt a detailed presentation of the different models that people use to establish group identities and to define the relations between the groups that nowadays inhabit the area. While doing this, they have to give account of a wide range of host-guest (*hôte-étranger* in 'African French')<sup>4</sup> relations as well as adoption rules and marriage rules. In their descriptions a prominent rule is the fact that the 'muslims' marry the daughters of the 'pagans' and that this is the historical origin of Bijini social organization. Indeed, the manuscripts published here subscribe to this model, but we would like to note that an anthropologist in a neighbouring region analysed a similar tradition as a system of 'bride-givers' versus 'bride-takers' (Launay 1992). He argued that the 'label' 'muslim' or 'pagan' didn't say anything about the person's religious attitude. Moreover – and this is also the case in Bijini – 'pagans' were adopted by 'muslims' and changed their family name before they were able to marry a 'muslim' girl. It should be noted, however, that Launay had to base his analysis on *only* his fieldwork material. Yet, it is possible that the narrative of Bijini's foundation does not represent what happened in the past, but demonstrates that the marriage system described here has existed for centuries. If that turns out to be the case, the importance and value of the present volume will remain, since 18<sup>th</sup> century descriptions of this marriage system are extremely rare.

The status discourse of 'host-guest' in combination with a 'muslim-pagan' marriage system demands further research, and the present volume definitely will be a rich source for this discussion. Moreover, it should be further explored to which extent 'islam' in the local historical discourse functions as a metaphor

---

<sup>4</sup> It would be incorrect to translate the 'African French' term 'étranger' with 'stranger', although this is often done.

for what historians call 'change', and to what extent the narrative on 'islam' reports about what really happened. As the authors state, a theological model of society is central in the description of Bijini's history.

The war of 1998 destroyed much. In its aftermath research was impossible for a long period. During that period much change took place, and many individuals died. Moreover, people may have resettled along new lines and principles. The resulting lack of sources and the new settlement structure complicate the further study of Guinea-Bissau's history. Against this background, Giesing and Vydrine have saved an enormous intangible heritage which we are proud to publish in our series. We express our hope that many historians will enjoy and use this treasure.

Dmitri van den Bersselaar

Michel Doortmont

Jan Jansen

### *References*

- Amselle, J.-L. *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere* (Stanford. Stanford University Press, 1998).
- Belcher, S. *Epic Traditions of Africa* (Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999).
- Bird, C.S. and M.B. Kendall, 'The Mande Hero' in I. Karp (ed.) *Explorations in African Systems of Thought* (Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1987): 13-26.
- Launay, R. *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town* (Berkeley, California University Press, 1992).
- Schaffer, M. *Djinns, Stars and Warriors – Mandinka Legends from Pakao, Senegal* (Leiden and Boston, Brill, 2003).
- Vydrine, V. 'Sur l'Écriture Mandingue et Mande en Caractères Arabes (mandinka, bambara, sous-sou, mogofin)' *Mandenkan* 33 (1998): 1-87.



## REMERCIEMENTS

Le recensement, le traitement et la publication commentée du *Ta:rikkh Mandinka* et d'autres documents de Bijini ont débuté dans le cadre d'un projet de recherche plus vaste, intitulé «Textes sur le Kaabu». Ce projet a été soutenu par beaucoup de personnes et d'institutions auxquelles nous souhaitons adresser nos remerciements.

En premier lieu, suivant la chronologie et le cœur, il nous faut citer al-Hajj Issufi Sissé, qui nous a quitté trop jeune en décembre 1995. Il était non seulement un excellent traducteur, mais aussi un esprit attentif et curieux, et, malgré son jeune âge, un interlocuteur accepté comme leur égal par les notables et les traditionalistes. C'est lui qui a entamé la collecte des traditions orales et écrites des familles de Bijini. C'est à lui que Cornelia Giesing doit l'initiative d'une longue collaboration respectueuse et amicale avec al-Hajj Ibrahiima «Koo-baa» Kasama, le dernier propriétaire, copiste et commentateur du *Ta:rikkh Bijini* (TB), chronique du village de Bijini, et du *Ta:rikkh Mandinka* (TM).

La première rencontre avec al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama, qui avait beaucoup d'expérience et beaucoup de patience avec des étrangers curieux, a eu lieu dans sa maison à Bijini en octobre 1988. A partir de ce moment, il a partagé son savoir avec nous, a facilité le contact avec d'autres traditionalistes, et nous a soutenus durant de longues années et de toutes les manières possibles, afin d'explorer l'historiographie locale en Guinée-Bissau. Quand il a confié, en mai 1996, ses manuscrits à Giesing et Abú Mané, pour les photocopier, son souhait était la publication des documents qui devait les rendre accessibles à tous les habitants de Bijini et de la Guinée-Bissau. En faisant cela, son souhait était aussi que l'exemple de leurs ancêtres pût les aider, dans les difficultés actuelles, à retrouver confiance en eux et un esprit de responsabilité. A sa mort en août 2000, la Guinée-Bissau a perdu un pédagogue profondément croyant et un citoyen pacifiste du monde.

La communauté de Bijini nous a reçu à tout moment à bras ouverts, chez les Baayoo, Daaboo, Saama, Sañaa, dans toutes les maisons, et avec humour – quand les questions étaient trop insistantes. Que l'ouverture d'esprit et la paix continuent à y régner ! Nous regrettons profondément que notre ami et interlocuteur Sirifu Daaboo ait déjà quitté ce monde en avril 2004.

Les recherches pour ce livre ont débuté par la collaboration de Giesing avec l'Institut de Sociologie de l'Université de Münster dans le cadre du projet *Agrargesellschaften und Entwicklungspolitik in Guinea-Bissau*, soutenu par la Fondation Volkswagen. Les auteurs expriment leur reconnaissance au direc-

teur de ce projet, Christian Sigrist, pour avoir facilité des recherches de terrain en Guinée-Bissau, ce qui dans les années 1988-1989 n'était pas évident. De 1992 à 1995 Giesing et Issufi Sissé ont enregistré, transcrit, traduit et évalué des traditions orales et des documents à Bijini, dans d'autres lieux de la province historique du Badoora et des zones limitrophes. C'est grâce à un poste temporaire d'enseignement fourni par le *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD) occupé au printemps 1992, et une bourse de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG) de 1993 à 1995 qu'il a été possible d'approfondir le travail du projet de recherche «Textes sur le Kaabu» et de faire un séjour continu en Guinée-Bissau. Sans le soutien de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* ce livre n'aurait pas vu le jour, et nous l'en remercions vivement.

Enfin, c'est la collaboration avec les archives audiovisuelles de l'Institut National de Recherche (INEP)<sup>1</sup> en Guinée-Bissau qui a été une des conditions les plus importantes de la publication de ce livre. Grâce à Carlos Cardoso et à Peter Mendy, les directeurs de l'époque et à Mamadu Jao, le directeur actuel de l'INEP, à partir de 1995, «Textes sur le Kaabu» a été officiellement intégré à la recherche fondamentale au Centre d'Etudes Historiques et Anthropologiques de l'INEP.<sup>2</sup> C'est avec le soutien matériel de la *Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit* (GTZ) et le *Centrum für Internationale Migration* (CIM) à Frankfurt, qu'à son tour le poste de Giesing en tant qu'assistante de recherche à l'INEP a été financé entre janvier 1995 et décembre 2000. Grâce à l'aide du CIM, les archives audiovisuelles de l'INEP ont été dotées d'un solide équipement technique de base. Dans ces conditions, Giesing, avec les chercheurs et interprètes Iaia Biai, Fodé Abulai Mané, Olivio Manjuba, Abubakar «Abú» Mané et Sadjo «Papis» Ture, a pu élargir la collecte d'enregistrements sonores, et procéder à leur transcription et à leur étude. Après la destruction complète des archives par des militaires suite à la rébellion du 7 juin 1998, une partie des documents a dû être laborieusement reconstituée par petits bouts et ré-enregistrés sur la base des données personnelles que Giesing a pu sauver et emporter à Dakar lors de l'évacuation.<sup>3</sup> Après la guerre, de 1999 à la fin 2000, elle s'est consacrée, avec Iaia Biai et Sadjo Ture, à la récupération des données perdues. Le dialogue avec les interlocuteurs sur place, dans les villages est actuellement poursuivi par eux.

Nous remercions toutes les institutions et personnes qui nous ont aidés et encouragés à travers les années malgré les rechutes. Le ministère allemand des Affaires Etrangères à Bonn et à Berlin et l'ambassade d'Allemagne à Dakar, ont été très actifs pour la restauration rapide des bâtiments détruits de la biblio-

<sup>1</sup> INEP, *Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa*.

<sup>2</sup> CEHA, *Centro de Estudos Históricos e Antropológicos*.

<sup>3</sup> Alors que les documents écrits et sonores conservés dans les archives sonores de l'INEP ont été entièrement détruits, Giesing a pu sauver la plupart de ses cahiers de terrain manuscrits (1988-1998), quelques copies de documents sonores et les sauvegardes électroniques sur son ordinateur portable.

thèque et des archives de l'INEP après le départ des militaires. Ils continuent jusqu'à présent à soutenir le travail de l'INEP pour la sauvegarde du patrimoine national de la Guinée-Bissau. Par ailleurs, ils nous ont accordé une aide financière importante pour la traduction du présent livre. Nous sommes profondément reconnaissants aux ambassadeurs Dr. E. Linsmayer, Dr. R. Steck et Mme Angelika Völkel, ainsi qu'à M. Kalinowski, M. Lars Leymann, M. Andreas Fischer-Barnicol, M. Tarmo Dix et Mme Patrizia Lubitz.

David Conrad de la *Mande Studies Association* (MANSA), Kathryn Green et Susan Tchabrun parmi les éditeurs du *H-Africa*, Inger et Gustav «Staf» Callewaert et beaucoup d'autres ont contribué à ce que les nouvelles de l'INEP et de l'état de la bibliothèque et des archives soient connues des bailleurs de fonds, des spécialistes du monde mandé, des archivistes et des bibliothécaires. Qu'il nous soit permis de le dire aussi au nom de l'INEP : nous souhaitons tous et travaillons pour que l'échange entre les institutions culturelles et scientifiques des pays au sud du Sahara et des pays riches occidentaux soit renforcé pour ouvrir des possibilités de formation des partenaires africains. Nous rêvons de pouvoir lutter de manière plus efficace contre la menace des groupes armés, qui d'un seul mouvement réduisent l'héritage culturel de nations entières et le travail de générations de chercheurs à néant.

C'est Stephan Bühnen qui, après avoir entendu parler de l'éclatement de la guerre en Guinée-Bissau, a spontanément proposé une aide généreuse aux collègues restés à Bissau qui, à l'époque, risquaient le tout pour le tout pour sauver l'INEP et pour maintenir le moral de ses nombreux chercheurs et travailleurs. Il a aussi contribué aux premières mesures de protection de la bibliothèque de l'INEP détruite et souillée, le toit et les murs percés, ouverts aux chauve-souris et aux serpents, utilisée comme WC par les soldats alors installés dans les bâtiments du *Complexo 14 de novembro*. Nous remercions Stephan Bühnen et la *Bremer Stiftung für Kultur- und Sozialanthropologie* de tout notre cœur.

Nous lui sommes par ailleurs très reconnaissants de l'accompagnement scientifique et du dialogue critique, ainsi que du financement des frais de voyage que la collaboration entre Giesing et Vydrine rendait nécessaires – sans oublier la contribution de la *Bremer Stiftung* aux frais de la traduction du présent livre.

Gérard Dumestre, Georges Grepin et Monika Zeuschel nous ont prêté leur appui afin de réaliser la traduction française du présent livre. Leur patience et soutien inlassable n'ont pas de prix.

Thomas Höllmann a accompagné Giesing depuis le début du projet «Textes sur le Kaabu» avec ses conseils scientifiques et son amitié, malgré tous les obstacles et les échecs, qui ont dû laisser de grands doutes quant au succès de l'entreprise.

Nous n'oublierons jamais l'appui scientifique, moral et matériel des collègues et amis liés à l'INEP et de tous ceux qui continuent à tout faire pour

améliorer l'état des écoles et les chances des élèves et étudiants en Guinée-Bissau : Iaia Biai, Inger Callewaert, Gustav Callewaert, Carlos «Caló» Cardoso, Mamadu Jao, Charlotte Karibuhoye, Fafali Koudawo, Fernando Larauri, Alberto «Dickson» Lopes, Carlos «Lito» Lopes, Abubakar «Abú» Mané, Fodé Abulai Mané, Olivio Manjuba, Djibril Seidi, Peter Karibe Mendy, Filomena «Filó» Miranda, Uco Monteiro, Teresa «Tete» Montenegro, Conceição Silva, Sadjo «Papis» Ture.

## L'ORTHOGRAPHE DES NOMS ET DES NOTIONS EN LANGUES ÉTRANGÈRES

Pour transcrire le mandinka, nous utilisons l'orthographe mandinka du Sénégal et de la Gambie : *tch* est rendu par *c*, *ny* (*gn*) par *ñ*, la nasale vélaire à la fin de syllabe (*ng*) par *ŋ*, les voyelles longues par les caractères doubles. Comme en mandinka le ton caractérise le mot entier, plutôt qu'une syllabe, les tons des mots sont marqués sur les premières voyelles des mots seulement (accent grave pour le ton bas, accent aigu pour le ton haut). Dans la notation des tons nous suivons Creissels et al. 1982. Les tons des noms propres, dans la plupart des cas, ne sont pas notés. L'utilisation de la transcription phonétique du mandinka (qui correspond, en même temps, à l'orthographe officielle) peut paraître inutile à certains de nos collègues historiens et anthropologues, habitués aux « orthographe simplifiées » des langues africaines. Néanmoins, il faut dire que notre choix a beaucoup d'avantages : premièrement, il est naturel de transcrire une langue selon les règles consacrées, plutôt que d'inventer, d'une façon artificielle, des principes d'écriture à nous ; deuxièmement, cela permet de transcrire les mots et les phrases sans ambiguïté (ce qui est parfois important pour distinguer les quasi-homonymes qui ne diffèrent que par le ton ou par la longueur de la voyelle) ; enfin, cela permet d'éviter une anarchie orthographique, encore plus dangereuse dans l'aire mandinka, divisée entre les pays anglophone (Gambie), francophone (Sénégal) et lusophone (Guinée-Bissau).

C'est uniquement dans les citations directes que nous gardons l'orthographe de la source citée.

Nous faisons également exception pour les noms de nos collaborateurs, tels que Issufi Sissé : dans la transcription de leurs noms nous suivons l'orthographe qu'ils utilisent eux-mêmes. Nous reconnaissons que l'abondance des mots étrangers rend la lecture difficile pour celui qui ne connaît pas la langue d'origine. Dans l'utilisation des mots de langues africaines (le plus souvent mandinka), arabe, portugais, nous nous limitons aux cas où la notion correspondante est inexistante en français. Les mots étrangers pour les notions sont écrits en italiques. Ils sont accompagnés de l'indication de la langue, sauf s'il s'agit du mandinka qui est considéré comme « la langue étrangère par défaut ». La liste des notions rencontrées dans le texte est donnée et expliquée dans le glossaire à la fin du livre.

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

all.	allemand
bl.	balant
B.C.G.P.	<i>Boletim Cultural da Guiné Portuguesa</i> , Bissau
B.C.E.H.S.A.O.F.	<i>Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française</i> , Paris
B.I.F.A.N.	<i>Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire</i> , Dakar
C.E.A.	<i>Cahiers d'Études africaines</i> , Paris
C.E.G.P.	<i>Centro de Estudos da Guiné Portuguesa</i> , Bissau
C.E.H.A.	<i>Centro de Estudos Históricos e Antropológicos</i> , INEP, Bissau
C.R.A.	<i>Centre de Recherches Africaines</i> , Paris
H.A.	<i>History in Africa</i> , University of Wisconsin
I.F.A.N.	<i>Institut Fondamental d'Afrique Noire</i> , Dakar
INEP	<i>Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa</i> , Bissau
INIC	<i>Instituto de Investigação Científica</i> , Bissau
O.H.A.D.	<i>Oral History and Antiquities Division</i> , Gambia
pt.	portugais
S.O.A.S.	<i>School of Oriental and African Studies</i> , London.
TB	<i>Ta:rikh Bijini</i> , Bijini
TM	<i>Ta:rikh Mandinka</i> , Bijini
TS	<i>Ta:rikh al-sūdān (Al – Sa'dī)</i>
TT	<i>Ta:rikh Tiramakan</i> , Bijini

## INTRODUCTION

*« Parmi les nègres de notre Afrique ...il y a des nègres qu'on considère comme des religieux et qu'on appelle bixirins, qui écrivent sur du papier et dans des livres reliés de feuilles d'un quart et demi, mais leurs écritures sont de telle sorte qu'elles ne peuvent ni servir à autrui, ni être comprises par autrui, sinon par ceux qui les écrivent, parce que ce sont plutôt certains signes et des concepts particuliers que des lettres intelligibles ; et ainsi étant on ne peut rien savoir des choses notables qui se sont passées parmi eux, bien que leur coutume soit de les transmettre sous forme d'histoires ; parce que, comme la mémoire des hommes ne peut beaucoup contenir, supposant même qu'elle comprenne tout, on ne pourrait retenir autant que la continuité du temps ne consomme, c'est pour cela que nous ne pouvons savoir d'eux que les choses qu'ils retiennent en mémoire aujourd'hui (au présent) ; parce que celles qui se sont passées dans les temps anciens, si dignes qu'elles soient de nom éternel, les temps les ont consommées. »*

André Álvares d'Almada,  
*Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde* (1594), Prologue<sup>1</sup>

Après *L'Islam en Guinée* (1921) de Marty, les *Ta:rikkh* des *Màndinka Móori* et des *Jakhanké* (*Jàakanka*, *Diakhanké*) dans le Bundu, en Gambie et dans le Fouta Djallon ont été collectés, étudiés et publiés surtout dans les années 1970 par une série d'historiens, parmi eux Curtin et Sanneh.<sup>2</sup> En Guinée-Bissau, par contre, l'historiographie locale n'a presque pas été prise en compte depuis les

---

<sup>1</sup> Almada 1964: 1: «Antre os negros da nossa África ...há uns negros tidos por religiosos, chamados bixirins, os quais escrevem em papel e em livros encadernados de quarto e meia folha, mas de tal maneira são suas escrituras que não podem servir a outrem, nem de outrem serem entendidas mais dos que as escrevem, porque mais são certos sinais e particulares conceitos que letras inteligíveis ; e como assim seja não se pode saber as cousas notáveis que entre eles passaram, posto que seu costume seja trazê-las por histórias ; porque como a memória dos homens não possa compreender muito, subposto que tudo compreenda, não se pode reter tanto que a continuação do tempo o não gaste e consuma, pelo que não podemos saber deles mais que as cousas que eles hoje retêm em memória ; porque as que naqueles tempos antigos passaram, posto que dignas de eterno nome, os tempos as gastaram. »

<sup>2</sup> Curtin 1971 ; Suret-Canale 1970 ; Sanneh 1976, 1979 ; Quimby 1975 ; Hunter 1976 et al.

recensements ethnographiques des années trente et quarante.<sup>3</sup> Mis à part les publications en portugais qui se réfèrent à des sources écrites africaines et qui résument parfois leur contenu, et une édition anglaise du *Ta:rikkh Bijini* (1987), sur laquelle nous revenons par la suite, aucun texte intégral n'a été édité en langue nationale. La présente édition du *Ta:rikkh Mandinka* ou « Histoire des Mandinka » (TM), manuscrit originaire du village de Bijini en Guinée-Bissau veut être un premier pas pour combler ce vide.

Bijini est l'une des plus connues parmi les colonies de la diaspora musulmane mandinka du centre-ouest et du sud de l'ancien Kaabu qui longeaient la vallée du Rio Geba, du confluent du Korubal en amont jusqu'à Contuboe et Sonaco. Le grand village<sup>4</sup> se situe sur le haut d'une colline, entourée d'un paysage fertile traversé par les affluents du Geba, à quelques kilomètres au sud de Bafatá, la deuxième ville de la Guinée-Bissau.<sup>5</sup> Le *Ta:rikkh Mandinka* est un remarquable témoignage de la culture littéraire d'expression arabe et mandinka en Afrique de l'Ouest. Il s'agit d'un texte écrit, mais compilé à partir de la tradition orale (au moins en partie). Sa transmission par les familles (*kàabiila*) Baayoo (= Bagayoko) et Kasama (= Jaabi) peut être retracée de manière quasiment continue jusqu'au milieu du 19<sup>e</sup> siècle, donc à l'époque de la chute définitive du Kaabu, marquée par la montée des mouvements militants islamiques et des pouvoirs coloniaux. Cet ancien royaume fédéré ou « empire » sénégalais n'a attiré l'intérêt des historiens et africanistes que depuis les années soixante.<sup>6</sup>

Le *Ta:rikkh Mandinka* est une compilation qui réunit plusieurs sources et genres littéraires, passant des récits mythiques sur les origines puisés dans la tradition orale à une chronique assez détaillée de la conquête du Kaabu par les Peul du Fouta Djallon (*Fuutanke*). La tradition sur le Kaabu telle qu'elle fut établie à Bijini au cours du 19<sup>e</sup> jusqu'au début du 20<sup>e</sup> siècle, a marqué les descriptions ethno-historiques du 20<sup>e</sup> siècle qui se réfèrent plus ou moins directement à son contenu. En fait, des extraits du *Ta:rikkh Mandinka* ont été

---

<sup>3</sup> Vellez Carogo 1948; Mendes Moreira 1948; Carreira 1947 et autres publications. Les publications les plus importantes se trouvent dans la série des monographies du *Centro de Estudos da Guiné Portuguesa* (C.E.G.P.) et dans le *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* (B.C.G.P.). Parmi les documents non-publiés, il faut citer les deux monographies de Luís García Correia sur les Mandinka et les Peul (Fula) dans le cercle de Gabú (1946) et sur les habitants du cercle de Farim (env. 1934) (archives INEP). Concernant les sources externes de l'époque coloniale sur l'histoire de la Guinée-Bissau, voir Mendy 1994 et Pélissier 1989.

<sup>4</sup> D'après le recensement pour la taxe d'habitation (pt. *Arrolamento das Palhotas*) en 1910/11, Bijini avait environ 2300 habitants (archives INEP, Fonds INIC); peu de temps après, le village s'est divisé: une grande partie des habitants s'est installée pour des raisons politiques dans le village proche de Janna au sud. Dans les années 1935/36, le nombre d'habitants de Bijini semble réduit de la moitié (*Cadernos para Arrolamento das Palhotas*, archives INEP). Le recensement officiel de 1950 indique un nombre d'environ 1000 habitants. Selon notre estimation, environ 4500 personnes vivent à Bijini aujourd'hui (Sadjo Ture, avril 2002).

<sup>5</sup> Cartes 2 et 5.

<sup>6</sup> Par exemple Cissoko 1969a, 1969b; Rodney 1970; Mané 1978; Cissoko 1980a, 1980b; Actes du Colloque sur les Traditions orales du Gabou, dans *Ethiopiennes* 1980; Sidibé 1980; Gallo-way 1980; Niane 1989; Brooks 1993; Lopes 1999, 2003; Giesing 2000.

transmis à la littérature coloniale et africaniste et donc largement diffusés. Mais même si des fonctionnaires coloniaux intéressés par l'histoire, tels Vellez Carço (1948), et des historiens comme Niane (1989) ont déjà exploité le *Ta:rikk Mandinka* pour leurs interprétations de l'histoire du Kaabu,<sup>7</sup> une publication intégrale accompagnée d'une analyse critique reste à faire. C'est un tel ouvrage, qui répond aux besoins linguistiques et philologiques, sans pour autant négliger l'étude des conditions historiques de la création et de la transmission du texte, que présentent ici Giesing (anthropologue) et Vydrine (linguiste). Vydrine a traduit et transcrit le manuscrit arabe et, en plus, l'a soumis à une analyse linguistique et philologique. Ses résultats concernant la structure du *Ta:rikk Mandinka* recourent les déclarations du propriétaire des manuscrits, Al Hajj Ibrahiima Kooba Kasama, sur la composition et la transmission du texte.

Les deux auteurs ont résumé leurs réflexions critiques et leurs résultats communs dans l'introduction et le premier chapitre du présent ouvrage. Le corpus, c'est-à-dire les différentes versions écrites et orales du *Ta:rikk Mandinka* – est présenté dans le deuxième chapitre. Nous avons opté pour une présentation en colonnes, afin de permettre au lecteur une vision comparative. Le troisième chapitre éclaire les différents passages du corpus – très succinct par ses paroles – par un certain nombre de commentaires comparatifs et d'explications complémentaires. Ces commentaires ont pour but de mieux faire ressortir le contenu du *Ta:rikk Mandinka* et de faciliter la mise en contexte de sa transmission, à la lumière d'autres sources et de traditions apparentées. A cette fin nous nous appuyons sur d'autres sources publiées et non-publiées, des données et des documents sur l'histoire et la culture du Kaabu, recensés et évalués par Giesing (1987-2001) dans différentes archives – et particulièrement les archives historiques et audiovisuelles de l'*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa* (INEP) à Bissau qui malheureusement ont été quasi entièrement détruites en juin 1998.<sup>8</sup> Parallèlement à la recherche dans les archives, elle a mené un travail de collecte et d'enregistrement de textes écrits et oraux de Bijini avec la collaboration permanente de Iaia Biai, Abubakar «Abú» Mané, Fodé Abulai Mané, Issufi Sissé et Sadjo «Papis» Ture. Elle seule est responsable des hypothèses concernant l'histoire de la transmission du *Ta:rikk Mandinka* et de toutes les interprétations ethno-historiques du contexte de la production des textes à Bijini – fautes éventuelles incluses.

---

<sup>7</sup> C'est à Masonen (2000 : 436-461) que nous devons une réflexion critique concernant l'intégration et l'interprétation des traditions orales telles qu'elles ont été adaptées dans les traditions de pensée africanistes coloniales et post-coloniales sur le monde manding. Dans cette même direction, il serait intéressant d'analyser l'exploitation faite jusqu'ici des informations issues du *Ta:rikk Mandinka*, comme par exemple dans l'*Histoire des Mandingues de l'Ouest* de Niane (1989).

<sup>8</sup> Concernant les effets de la guerre du 7 juin sur l'INEP et les autres institutions d'éducation situées dans le même complexe voir *MANSÁ Newsletter* no. 38, automne 1998 : 1-6; la première édition de la revue *Soronda* après la guerre honore les collègues sur place qui ont recréé l'INEP quasiment du néant (Número Especial 7 de Junho, décembre 2000, INEP, Bissau).

*Au sujet de la mémoire du Kaabu*

Avant de s'écrouler définitivement en 1867, l'« empire » du Kaabu aurait englobé des parties de ce que sont aujourd'hui les états du Sénégal, de la Gambie et de la Guinée-Bissau.<sup>9</sup> Son influence politique et culturelle s'étendait aussi à travers la province du Badoora, ancien royaume biafada (*jòolaa*).<sup>10</sup> C'est sur le sol de Badoora qu'à la fin du 18<sup>e</sup> siècle, le village de Bijini fut fondé. Pour cette raison Bijini est parfois nommé aussi « Kaabu Bijini ». Des sources externes en langues européennes témoignent ponctuellement de l'importance du roi du Kaabu et de l'extension du territoire qu'il contrôlait, notamment à l'époque de l'apogée de la traite transatlantique. La tradition orale sur le Kaabu est vivante dans toute la région habitée actuellement par des Mandinka,<sup>11</sup> et surtout dans l'est des trois états ci-dessus nommés. Dans les textes de tradition orale en langue mandinka que nous avons enregistrés en Guinée-Bissau, nous n'avons pas trouvé de terme spécifique pour désigner l'entité politique du Kaabu, qui est simplement nommée « le pays du Kaabu » (*Kaabu bànkoo*, parfois *Kaabu Màndinj*). Cependant le nom Kaabu évoque automatiquement l'idée d'une superpuissance politique et militaire au-dessus d'un nombre de provinces ou territoires lignagers.<sup>12</sup>

Précisons dès le départ que notre savoir historique concernant les rois et la durée de leurs règnes, les structures politiques et l'organisation sociale du Kaabu reste très réduit. Tant que n'apparaissent pas de nouvelles sources et tant que les interprétations de celles que nous connaissons ne seront pas révisées, l'histoire du Kaabu restera quasiment inconnue. Jusqu'à présent nous n'avons à notre disposition que des fragments d'informations que le hasard a préservés et qui sont issus de sources incompatibles. Il n'existe donc aucune base de données sur laquelle une reconstruction historique fiable pourrait s'appuyer, notamment en ce qui concerne l'évolution socio-politique, la constitution et la durée du Kaabu dans sa totalité impériale.

Compte tenu de cet état de fait décourageant, force est d'utiliser la tradition orale sur le Kaabu pour tenter de combler les lacunes du savoir historique, et de la valider comme une source historique *per se*. Mais cette approche courante parmi les chercheurs, africanistes ou non, du 20<sup>e</sup> siècle a été la cible de la

<sup>9</sup> Carte 1 : Le Kaabu et les pays voisins.

<sup>10</sup> Le nom mandinka des Biafada est *Jòolaa* (et souvent « Kinara Joolaa » pour les distinguer des Jola de Casamance). Le « pays des Biafada » (*Jòoladu*) englobe une série de territoires et de royaumes, parmi eux Kinara (Quinara), Korubal (Corubal), Kosee (Cossé), Badoora (Badora), Kanaduu (Ganadu), Kuhor (Cuor). Une carte historique détaillée se trouve dans Mota 1969 (B. C.G.P. XXIV, no.16). Dans certaines sources historiques, Badoora est aussi appelé Badour (Bertrand-Bocandé 1849) ou Degola (Almada 1594).

<sup>11</sup> *Màndinka* (« originaire du Manding ») est le nom que se donnent à eux-mêmes les Mandingues de Gambie, Casamance et Guinée-Bissau. Il ne l'appliquent pas aux autres peuples mandingues (Creissels et al. 1982 : 115).

<sup>12</sup> Ce qui est à remarquer dans les traditions concernant le Kaabu est que le terme *bànkoo* (terre, territoire) couvre toutes les formations territoriales et politiques.

critique scientifique, et fondamentalement mise en cause depuis « *Oral Tradition* » (1961) et « *Oral Tradition as History* » de Vansina (1985). S'ensuit en principe que les traditions orales ainsi que les textes généalogiques ne doivent pas être pris au pied de la lettre en tant que témoignages historiques d'un passé lointain – ce que d'ailleurs même ceux qui les conservent et transmettent actuellement ne font pas. La tradition orale est un récit **du** passé, mais en même temps un discours **sur** le passé dont la signification est en rapport avec le(s) contexte(s) de sa production. Les récits sur le passé figurent des modèles culturels et servent de vecteurs aux discours sociaux,<sup>13</sup> pédagogiques et autres. Nous ne voulons et ne pouvons donc pas présenter une histoire cohérente et complète du Kaabu à partir de la tradition orale, ce qui ne serait en fait qu'un discours basé sur d'autres discours.

Dans le cas du *Ta:rikkh Mandinka*, nous avons évidemment affaire à un discours sur le Kaabu dont l'origine remonte à environ 150 ans. Il s'agit d'une œuvre successivement réalisée et mise à jour par plusieurs générations d'auteurs et compilateurs, comme nous l'exposerons plus loin dans le premier chapitre. Cela nous oblige, en analysant le(s) contexte(s) de la production du *Ta:rikkh Mandinka*, à tenir compte de la progression du temps et des événements historiques qui se sont déroulés pendant près de 150 ans, écoulés entre la date probable de la première rédaction du *Ta:rikkh* et nos activités de recueil, d'enregistrement et d'enquête (1988-2000). Une approche comparative avec les autres sources d'information sur Bijini et la diaspora musulmane à laquelle les familles des auteurs appartiennent, ainsi que sur le Badoora et le Kaabu s'impose donc. Nous croyons en fait que la signification du *Ta:rikkh Mandinka* se dévoile surtout à travers l'histoire de sa transmission et l'étendue de sa diffusion, à condition que nous soyons capables de les retracer à travers d'autres sources. Les auteurs, compilateurs et transmetteurs du *Ta:rikkh Mandinka* vivaient alors et continuent à vivre dans une très grande mobilité. Leur accès aux informations en tant que marabouts et commerçants dépassait largement le cercle de leur propre diaspora et s'étendait aux différentes sociétés de la Sénégalie, de la Gambie en passant par Pakao, le Kaabu et Badoora jusqu'au Fouta Djallon. Par conséquent les mythes, légendes, témoignages recueillis et leurs propres expériences qu'ils ont réunis dans le *Ta:rikkh Mandinka* proviennent de sources diverses. Nous avons essayé de retracer l'origine hétérogène des différentes parties du *Ta:rikkh Mandinka* à travers l'analyse du texte lui-même et grâce aux données de sa transmission que nous présenterons dans le premier chapitre du présent ouvrage. Bijini lui-même, tout comme d'autres centres jakhanké en Sénégalie, en dehors de son attachement aux réseaux du commerce à grande distance, était un centre important d'échange et de diffusion d'informations pour son entourage le plus proche. On peut supposer que la représentation du royaume du Kaabu, telle qu'elle est fixée par écrit dans le

---

<sup>13</sup> Pour une analyse approfondie du discours sur les statuts mande, voir Jansen 1996, 2001.

*Ta:rikh Mandinka*, a été produite sur la base d'informations recueillies dans les réseaux d'échanges dans lesquels s'engageaient les familles de Bijini à l'échelle internationale, régionale et locale.

Peut-on également supposer une propagation du texte le long de ces mêmes voies dans le courant du 20<sup>e</sup> siècle, au cours de la création d'un grand nombre de satellites du village-mère par les familles de Bijini, création motivée cette fois-ci par la nécessité d'une réorientation économique et par la propagation de l'islam ? Le texte aurait-il cette fois-ci servi de modèle aux traditions locales, dans lesquelles il avait initialement puisé ? Nous avons constaté sur le terrain que le *Ta:rikh Mandinka* ainsi que le *Ta:rikh Bijini* sont connus bien au-delà des limites du village et de la région. Les griots (*jàli*, *fina*) de la Guinée-Bissau, de la Gambie et du Sénégal les citent. Nous avons aussi rencontré des citoyens intéressés par l'histoire, même dans les villages les plus reculés, qui s'y réfèrent dans leurs récits. L'importance du réseau de communication dont Bijini était un des centres se fait sentir non seulement dans beaucoup d'autres traditions orales de la région, mais également, comme nous venons de le dire, à travers des ouvrages en langues européennes depuis les années 1930.<sup>14</sup>

Pendant bien plus de cent ans, les érudits lettrés de Bijini ont pratiqué une historiographie qui, comme nous venons de le constater, porte des marques aussi bien locales que régionales. À côté du corpus de textes écrits et de récits oraux, constitué de chroniques détaillées, telles le *Ta:rikh Bijini* (TB), qui raconte l'histoire du village et de son islamisation, ou telles le *Ta:rikh Mandinka* (TM) il existe aussi des cahiers de notes ou « feuilles volantes » (pt. *folhas volantes*) de caractère moins officiel. Il s'agit de notes plutôt informelles concernant divers événements historiques, légendaires ou mythiques. Il faut ajouter les généalogies des clans (*kàabiila*) et les listes des chefs de village (*àlkaali*) et des imams (*àlmaami*), dont disposent certaines familles de Bijini. Nous avons enregistré les lectures et commentaires détaillés que les propriétaires ont bien voulu nous donner des chroniques, des généalogies ou des autres documents en leur possession. La consultation de sources complémentaires et l'approche comparative fournissent des éclaircissements concernant la structure et le contenu du manuscrit du *Ta:rikh Mandinka* qui est souvent très sommaire. La comparaison avec les versions orales montre surtout que des événements conflictuels mais historiquement décisifs ont été exclus, pour des raisons diverses, de la transmission écrite (donc officielle). Sans explication complémentaire ou consultation d'autres sources, ces faits restent donc cachés aux étrangers. Nous pouvons citer l'exemple de la conquête peule à Bijini et dans les environs (TM III) comme omission intentionnelle. Nous pouvons aussi citer l'exemple inverse de l'origine musulmane attribuée à l'aïeule mythique des rois du Kaabu (TM II, III-1),<sup>15</sup> élaboré à travers un commentaire élargi. Ces observations nous aident à reconstruire et évaluer le travail de mémorisation des transmetteurs, copistes et com-

<sup>14</sup> Vellez Caroço 1948 ; Niane 1989.

<sup>15</sup> Voir chapitre 3 : Sujets mythiques et historiques du *Ta:rikh Mandinka* (interprétations et commentaires comparés).

mentateurs, et à nous rendre compte de leur flexibilité et de leur marge de liberté dans l'interprétation et la transmission d'un texte.

Nous présenterons des textes parallèles et aborderons les contextes socio-culturels de la production du *Ta:rikk Mandinka* au sein de la communauté musulmane mobile du Kaabu dans le quatrième chapitre de ce livre.

### *Noms et identités collectives du Kaabu*

Certains noms qui, dans le *Ta:rikk Mandinka* et d'autres sources, désignent les identités collectives du Kaabu méritent une attention particulière. Les anciens groupes guerriers et dirigeants du Kaabu, nommés *Māndinka Sòoninkee*,<sup>16</sup> une catégorie incluant les statuts de *kóorinj* et *ñāncó*,<sup>17</sup> tels que nous les rencontrons dans les textes étudiés, sont liés à une époque définitivement révolue. Selon les traditions orales mettant en scène cette époque, c'est Kansalaa, la dernière capitale des *Māndinka Sòoninkee* du Kaabu, qui constitue le symbole du passé accompli de la *sòoninkeeyaa*. Jankee Waali, le dernier roi du Kaabu, tout comme Njaliñ Sonko de Sankolla, et Kelefaa Saanee de Badoora sont des personnages extraordinaires et des héros épiques de cette époque.<sup>18</sup> Les souverains du Kaabu confédéré ainsi que la majorité de leur population, sont dits d'identité mandinka, c'est-à-dire «Mandinka du Kaabu», ou influencés par la culture mandingue, ou suivant certaines sources historiques, comme le père Álvares (16<sup>e</sup>/17<sup>e</sup> siècle), des *Sòoninkee* autochtones qui sans regard pour leurs identités ethniques primaires, se sont conformés au niveau politique et culturel à l'idéal d'un ordre politique mandingue.

À la différence des Mandinka qui représentent la culture *sòoninkee* du Kaabu, les Mandinka, auteurs du *Ta:rikk Mandinka* se réclament d'origines sarakholé, mandingue (du Mali) ou jakhanké et d'une identité fondée sur la religion musulmane qu'ils auraient importée au Kaabu. Dans leurs textes le terme *Sòoninkee* n'a cependant pas le sens péjoratif de «païen» («buveur d'alcool»), mais désigne une catégorie spécifique d'acteurs politiques de culture païenne (animiste et guerrière), héros et représentants *par excellence* de la *sòoninkeeyaa* disparue.<sup>19</sup> *Sòoninkee* désigne l'identité clef du Kaabu et a le même sens, soulignons-le, dans les sources externes des 16<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, ainsi que dans les traditions orales actuelles du sud de la Sénégambie: «maîtres du pays aux identités ethniques multiples (autochtones), ayant adopté une identité supplémentaire (ajoutée) mandinka (allogène), commune à tous».

<sup>16</sup> Concernant les significations et interprétations du nom *Sòoninkee*, voir Vydrine 1999: 303, et glossaire.

<sup>17</sup> Concernant ces notions statutaires, voir glossaire et chapitre 4.

<sup>18</sup> Certaines traditions épiques du Kaabu ont été transcrites et publiées, voir Innes 1974, 1976, 1978; Actes du Colloque International sur les Traditions Orales du Gabou, organisé à Dakar, du 19 au 24 mai 1980 par la Fondation Léopold Sédar Senghor, in: *Éthiopiennes 1980; Oral History and Antiquities Division* (OHAD), Gambie, recueil sous la direction de Bakari Sidibé.

<sup>19</sup> Le nom qu'on utilise pour désigner les «infidèles» avec une connotation péjorative est plutôt *káfiri*.

Nous allons revenir plus loin dans le quatrième chapitre, et de manière plus approfondie, sur les implications sémantiques et socio-politiques du nom *Màndinka Sòoninkee*, qui était utilisé comme ethnonyme en Guinée-Bissau jusqu'à la moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Actuellement le comportement héroïque et le style de vie de la *sòoninkeeyaa* ne sont plus conformes à aucun système de valeurs officiellement reconnu. En fait la plupart des *Màndinka Sòoninkee* se sont convertis à l'islam afin d'accéder à une meilleure position sociale, plus prestigieuse et confortable. Cependant, dans le contexte actuel des conflits politiques et militaires en Sénégal, nous avons observé une tendance à la renaissance des idéaux de la *sòoninkeeyaa*, notamment au sein de certaines familles musulmanes qui se disent d'origine *Màndinka Sòoninkee*.<sup>20</sup> Ajoutons que l'évocation de la mémoire du Kaabu semble jouer un rôle plus important sur le plan des discours sénégalais que sur le plan de la réalité sociale au sein des communautés, notamment en ce qui concerne la justification d'une position, des droits ou du statut de personnes ou groupes spécifiques.<sup>21</sup>

### *Discours et statuts*

Les mythes et légendes du Kaabu dont certains sont présentés dans le *Ta:rikk Mandinka*, et que nous essayons d'analyser dans le troisième chapitre, sont aujourd'hui encore loin d'être connus de manière satisfaisante dans toute leur richesse et diversité locales. Nous n'y rencontrons surtout (ou n'avons pas encore pu identifier) aucun discours social homogène et cohérent, mais plusieurs discours sur des modèles de société variés, impliquant les relations de parenté, les règlements de succession, le genre, l'accès aux fonctions du pouvoir politique et autres. Existe-t-il un rapport entre cette diversité qu'on trouve dans les discours et le fait réel de la diversité socio-culturelle des entités territoriales et ethniques au sein desquelles est sauvegardée la mémoire du Kaabu ?

Bien que dans les traditions sur le Kaabu, une grande importance revienne au discours sur les statuts mandé dont Jansen (1996) a mis en évidence les caractéristiques à travers l'exemple du « frère cadet et du frère aîné », il existe également d'autres types de discours sociaux qui semblent uniquement significatifs dans le contexte spécifique sénégalais. Dans la plupart des sociétés associées au Kaabu, en fait ou par la mémoire, comme surtout dans celles des

---

<sup>20</sup> Pendant le conflit militaire en Guinée-Bissau (1998-2000), des soldats musulmans originaires des anciennes familles *màndinka sòoninkee* du Tumannaa (Kaabu) nous ont expliqué que, en tant que guerriers, ils se définissaient comme *Màndinka Sòoninkee* et qu'ils se ressourçaient psychologiquement et matériellement (pour le combat et pour « se laver du sang » des soldats tués par eux) dans certains sanctuaires de leurs ancêtres *kóorin*.

<sup>21</sup> Dans le contexte plus large politico-idéologique de la Sénégal, la volonté de faire renaître le Kaabu est parfois perceptible – peut-être orientée par l'idée d'une future unité politique transfrontalière. Voir à ce sujet Lopes 1999. Nous allons toutefois exclure de nos réflexions le phénomène de l'actualisation potentielle de la tradition du « Grand Kaabu » en tant qu'utopie projeté dans le passé, parce que nous ne sommes pas encore à ce jour en mesure d'estimer ses dimensions sociales et politiques.

Biafada (*Jòlola*) au sud et des Pajadinka, ainsi que parmi les Bassari et les Koñagi (Coniagui) à l'est, les règles de succession à la chefferie étaient probablement (surtout) matrilineaires.<sup>22</sup> A ce propos, il existe quelques témoignages rares, mais d'autant plus révélateurs, sur les royaumes biafada du 16<sup>e</sup> siècle, par des témoins d'époque portugais, ainsi que des témoignages de voyageurs et de fonctionnaires coloniaux des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles concernant les habitants du Bajar (Badiar) et les Koñagi.<sup>23</sup> En règle générale, les réalités matrilineaires semblent souvent avoir échappé aux étrangers européens, surtout aux agents coloniaux habitués à regarder à travers le filtre de leurs propres notions. Souvent aussi ils recevaient les informations sur les sociétés considérées par l'intermédiaire d'interprètes ou informateurs musulmans, défenseurs d'un régime strictement patrilinéaire.<sup>24</sup> Nos enquêtes sur le terrain nous ont amené à confirmer les constats d'autres chercheurs comme Gaillard : les sociétés actuelles des Biafada et des Mansuanka, ainsi que d'ailleurs celle des Pepel voisins, sont subdivisées en plusieurs matriclans. Dans les deux cas il s'agit de systèmes très complexes et socialement significatifs, nettement distincts de celui des groupes patronymiques (noms claniques, *kònton-sii*) qui existent parallèlement. L'introduction et l'imposition de l'héritage de père en fils se substituant à celui de l'oncle au neveu/niece utérin(e) constituent un sujet conflictuel d'actualité dans ces sociétés. En même temps y abondent les discours concernant le droit de succession matrilineaire en tant que fait du passé.

Le discours typique biafada sur les statuts met en relief l'opposition entre « oncle maternel » et « neveu utérin » comme par exemple dans les traditions sur la vie du *ñanco* Kelefaa Saanee de Badoora,<sup>25</sup> ou dans certains récits sur la fondation des royaumes biafada. A cette opposition se rajoutent les mêmes bi-

---

<sup>22</sup> La succession au pouvoir était matrilineaire (ou bilinéaire) dans la plupart des lignées royales *sòninkee* des anciens « farinados » du Birasu et du Kaabu. Les lignées royales de Pakis et du Badoora ont conservé des généalogies matrilineaires (Vellez Caroço 1948 : 214-220). Concernant les matrilignages biafada et mansuanka, voir Gaillard (2000 : 309-318) et Giesing (1997, 2000 : 301).

<sup>23</sup> Pour ne nommer que quelques-uns parmi ces témoignages : Almada (1591) témoigne de la succession matrilineaire chez les Biafada, chez qui la succession à la royauté était réservée aux « jagras » (Almada 1964 : 100). Dans le Pakis, au 19<sup>e</sup> siècle, les femmes nobles *ñanco* occupaient une position privilégiée et la succession était matrilineaire (Hecquard 1854 : 142ss. ; Vellez Caroço 1948 : 217-221). Chez les Koñagi, la règle de succession à la fonction de chef du village était matrilineaire. Les chefs de province étaient à leur tour élus par les chefs de village. Si le fils aîné de la sœur ne prenait pas la succession, c'était la mère du chef décédé qui choisissait un membre de la famille (Rançon 1894 : 332ss.).

<sup>24</sup> A ce propos, le commentaire de Gessain, prenant pour exemple les observations de Rançon sur la parenté et les règles de succession chez les Koñagi, est pertinent (1963 : 142-143). La plupart des informations concernant les régions en question, recueillies par des voyageurs européens et par des agents coloniaux, sont basées sur des renseignements obtenus auprès des informateurs musulmans.

<sup>25</sup> Les traditions sur le *ñanco* Kelefaa Saanee, neveu utérin (*báringing kónoto*) du roi de Badoora, que nous avons recueillies dans le sud de la Guinée-Bissau, mettent en relief la vie et les actes aventureux du jeune héros au sein de la société matrilineaire du Badoora. Les récits sur les aventures de Kelefaa Saanee (adulte) transmis en Gambie, par contre, sont beaucoup plus connus (pour une version publiée, voir Innes 1978).

partitions parallèles (aîné/cadet; immobilité/mobilité) comme dans le discours sur les statuts mande analysé par Jansen (1996), mais ils servent ici à décrire des rapports de pouvoir au sein d'un système matrilineaire. De plus, ces sociétés cultivent en tant que mémoire collective l'idéologie d'un pouvoir légitimé du côté maternel, et le statut social élevé ainsi que les possibilités d'influence politique des femmes issues de l'aristocratie matrilineaire ne font aucun doute.

Une recherche approfondie, sur des bases socio-historiques, concernant les structures sociales des différentes sociétés de la Sénégambie qui constituaient le Kaabu, ou qui se partagent les traditions impériales ultérieures, serait nécessaire. C'est uniquement à la lumière d'une telle étude que les discours sur les statuts à l'intérieur des traditions du Kaabu pourraient être analysés de manière satisfaisante.

### *Auteurs et textes*

Le *Ta:rikkh Mandinka* est rédigé par des auteurs musulmans, mandinka et arabophones issus de familles cléricales, maraboutiques et commerçantes qui – selon la chronique officielle du village (*Ta:rikkh Bijini*) – s'étaient installées (depuis la fin du 18<sup>e</sup> siècle) en tant que « hôtes » ou « étrangers » (*lúntañ*) sur le sol du Kaabu. Dans le *Ta:rikkh Mândinka* ils se définissent eux-mêmes comme des « Mandinka musulmans immigrés » – par opposition à leurs « hôtes » ou « logeurs » (*jÿyaatii*)<sup>26</sup> qui, à l'époque, appartenaient à la catégorie sociale des *Mândinka Sòoninkee*. C'est leur mémoire que les auteurs musulmans présentent dans le *Ta:rikkh Mandinka*. En contrepartie, la chronique et charte sociale de Bijini, le *Ta:rikkh Bijini* (TB), dont les rédacteurs principaux sont identiques à ceux du *Ta:rikkh Mandinka*, nous offre une approche de l'auto-image des auteurs et transmetteurs des deux textes. Alors que le *Ta:rikkh Mandinka* représente le macro-contexte de la constitution politique du Kaabu, le *Ta:rikkh Bijini* thématise le micro-contexte socio-politique du village de Bijini. Ce texte a le statut de mémoire collective, sanctionnée par le consensus des ancêtres et fixée par écrit, et il est communément reconnu comme l'histoire officielle du village. Le *Ta:rikkh Bijini* a déjà été traduit et publié en anglais en 1987 dans une version de al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama enregistrée en avril 1975 par Bakari Sidibé.<sup>27</sup> En 1988, Issufi Sissé a enregistré une autre version de al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama, accompagnée d'un commentaire détaillé des huit chapitres ou « portails » (*búndaa*)<sup>28</sup> du *Ta:rikkh Bijini*. Ensuite, en 1990, al-Hajj Ibrahiima a fabriqué une nouvelle copie (53 pages) du manuscrit hérité

<sup>26</sup> « Hôtes » et « étrangers » (*lú-ntañ* « maison-sans »), « sans maison/famille ». *Lúntañ* désigne le statut social de l'immigré ou étranger, par opposition à celui du « maître de la terre » réservé aux « autochtones ». Est désigné par *jÿyaatii* celui qui donne l'hospitalité (*jÿyaa*) à un étranger, en le logeant, en lui servant aussi d'intermédiaire dans ses affaires commerciales et autres. Voir chapitre 4.

<sup>27</sup> Conteh et al. 1987 (ed.)

<sup>28</sup> Il s'agit, sans doute, d'un calque sémantique d'arabe *ba:b* « porte, portail ; chapitre ».

de son père, alors en mauvais état de conservation, et nous a permis en mai 1996 d'en faire des photocopies.<sup>29</sup>

Le noyau du *Ta:rikk Bijini* est une chronique familiale des Baayoo. Les évènements historiques et les personnages du *Ta:rikk Bijini* peuvent être situés à l'intérieur d'un cadre temporel : il commence avec les premières invasions Fuutanke dans le Kaabu à l'époque des imams de Timbo et Labé vers la fin du 18<sup>e</sup> siècle, et se termine au début du règne colonial effectif des Portugais au moment de la reconstruction de Bijini (1884) après l'attaque de Musaa Mollo.<sup>30</sup>

*Ta:rikk Bijini* et *Ta:rikk Mandinka* s'éclaircissent mutuellement et nous aident à comprendre aussi les interdépendances entre les deux sphères : celle de l'« empire » *sòoninke* et celle de la communauté mobile musulmane. Afin de pouvoir poser la question importante des liens – existent-ils et, si oui, de quelle nature sont-ils ? – entre le *texte* (et les discours qu'il contient), l'identité des *auteurs* ou transmetteurs, et le *lieu* de création du texte il nous a paru indispensable de résumer le contenu et de prendre en compte le *Ta:rikk Bijini* dans nos commentaires et interprétations. L'histoire des Mandinka (*Sòoninke*) qui est notée dans le *Ta:rikk Mandinka*, fait souvent référence à l'histoire des auteurs, elle l'aborde sous forme d'allusions, parfois entre les lignes, souvent comme accessoirement. Au fond, tous les thèmes de l'histoire des *Mandinka Sòoninke* et des Peul du Kaabu, qui sont directement ou indirectement abordés dans le *Ta:rikk Mandinka*, renvoient en même temps à des évènements importants et riches en conséquences, souvent néfastes, pour Bijini et ses familles. Il s'agit sans doute d'une historiographie du Kaabu qui prend sa signification dans le village de Bijini même.

Le *Ta:rikk Mandinka* n'est peut-être pas par hasard le texte écrit le plus complet connu à ce jour sur le royaume du Kaabu. La présentation débute aux origines mythiques du royaume, saute ensuite une période assez longue – le hiatus qui caractérise la tradition orale<sup>31</sup> – pour s'achever avec la chronologie de la destruction militaire du Kaabu dans la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle sous les coups des Peul du Fouta Djallon. Les premiers passages de la chronique de la chute du Kaabu présentés dans la troisième partie du *Ta:rikk Mandinka* sont dus à la première génération d'auteurs. Ils furent probablement eux-mêmes, ou leurs informateurs, témoins de certains évènements de cette guerre qui au départ consistait en une chaîne de razzias. Pendant cette période bouleversée,

---

<sup>29</sup> Nous avons immédiatement rendu les manuscrits originaux à al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama.

<sup>30</sup> La chronique officielle de Bijini, le *Ta:rikk Bijini*, et les transmissions individuelles des familles Baayoo, Daaboo, Kasama, Saama, etc. témoignent d'évènements successifs, mais ne les datent pas. La date de la fondation de Bijini en l'année 1203 Hejira – env. 1788/89 A.D. fait exception (Mustafa Daaboo et al., Bijini, 14 octobre 1996, entretien avec Fodé Mané). Notre conversion est basée sur le calcul simplifié : 1203 Hejira – 1203/33 + 622 = 1789 A.D.

<sup>31</sup> Masonen 2000 : 443-444.

Bijini était étroitement liée avec Tuuba (Touba), la métropole des Jakhanké et des Mandinka (Qadiriyya) au Fouta Djallon, située sur l'axe principal de pénétration des Peul du Fouta Djallon vers le Kaabu via Labé. Le marché de Tuuba était un carrefour de l'économie de guerre et de la communication entre toutes les parties impliquées dans la conquête du Kaabu depuis la fin du 18<sup>e</sup> siècle. Compte tenu de la communication entre Tuuba et Bijini, il n'est pas étonnant que le *Ta:rikkh Mandinka* soit si riche en informations sur cette période.

A notre connaissance, il s'agit là de la seule source mandinka provenant du Kaabu qui reflète une implication directe de ses auteurs (qui représentent une collectivité) dans les événements décrits. Cependant il s'agit d'une composition travaillée, composée afin de présenter les événements dans un ordre sec et chronologique, de démontrer des liens de causalité entre eux, et de les interpréter selon le système de valeurs islamique, conformément à leur conception du monde et du cours de l'histoire en tant que chemin dont le parcours est parsemé d'épreuves à subir par la volonté de Dieu. Il s'agit d'une perspective bien différente à la fois des traditions locales et des traditions épiques thématiques la chute de Kaabu-Kansalaa en langue mandinka, qui sont surtout le patrimoine des griots (*jàli*).

Al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama disait : « Celui qui parle ici à Bijini et qui parle de son passé, parle aussi au nom de tous les autres, les Daaboo, Saama, Baayoo et Kasama. »<sup>32</sup>

Les familles lettrées de Bijini sont des segments de groupes sociaux aux ramifications lointaines qui portent les noms Baayoo, Daaboo et Kasama (Jaabi). Ces noms sont des noms claniques (*kòntonj*) hérités en général du père et auxquels sont rattachés des attributs, épithètes, devises, symboles et qualificatifs. Dans les traditions du sud de la Sénégambie, le *kòntonj* est une marque d'identité encore plus importante que l'appartenance ethnique. Au-delà des différences ethniques ou politiques et des frontières étatiques, il sert de signe de reconnaissance du statut social et politique, de la profession, de l'origine géographique ou de l'identité culturelle d'un acteur. Les traditionalistes mémorisent et évoquent des identités collectives comme des ensembles de noms claniques (*kòntonj sîi*). La catégorie sociale *jîla* par exemple, à laquelle appartiennent les Baayoo à Bijini, forme une telle collectivité. Les Baayoo se voient eux-mêmes comme une famille de savants, de saints (*wàlii*) et de commerçants, qui se disent, ici comme dans le Sénégal Oriental et en Gambie, issus d'un ancêtre originaire de Tombouctou, appelé « Mamadu Baayoo Tumukutu ». <sup>33</sup> Les réseaux des Baayoo, qui ont probablement immigré à Bijini vers 1800, et qui selon une convention partagent avec les Daaboo « maîtres de la

<sup>32</sup> Al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama, Bijini, 18 novembre 1995.

<sup>33</sup> Mamadu/ Muhammad Bagayokho de Tombouctou ; à ce propos voir aussi Innes 1974 : 235 et Galloway 1975 : 140, 156. Concernant Muhammad Bagayokho, qui au 16<sup>e</sup> siècle vivait à Tombouctou et qui était aussi le maître du juriconsulte Ahmed Baba (1558-1627), voir aussi Cissoko 1969c ; Hunwick 1999 : 62-63 cf. TS.

terre» qu'ils auraient trouvés sur place (eux aussi sont des *jila*) le statut de fondateurs et de chefs de village (*àlkaali*), mènent jusqu'au Mali et jusqu'en Gambie.<sup>34</sup>

Les «Kasama Jaabi» sont des (anciens) Jakhanké, des lettrés, des marabouts et des cultivateurs de la catégorie sociale des *móori*. Ils comptent parmi les membres distingués de la communauté jakhanké préservant une forte tradition cléricale et littéraire au Bambuk, Bundu, Sénégal Oriental et dans le Fouta Djallon en Guinée.<sup>35</sup> Comme nous l'avons déjà dit, les Kasama de Bijini ont leurs parents proches à Tuuba (Fouta Djallon), un des centres jakhanké les plus influents de l'Afrique de l'Ouest, situé à environ 200 km au sud-est de Bijini. A Bijini, les Kasama ont le droit d'occuper le poste d'imam en alternance avec les «Darame Saama», selon une règle précise, justifiée dans le *Ta:rikh Bijini*. Tandis que les Kasama ont le statut socio-politique de «neveux» des Baayoo, les Saama, dans l'ordre social de Bijini sur lequel nous reviendrons dans le quatrième chapitre, sont considérés comme les «neveux» des Daaboo. Les Saama citent Suleymani Farsin (Souleymane, le Perse) comme leur ancêtre lointain. Ils revendiquent le statut incontesté de «premiers musulmans» de la région.

L'arbre généalogique dressé par al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama commence par le deuxième calife du prophète, Umaru ibn Khattab (633-644), tout comme celui de toutes les autres branches de cette famille, qui prétendent avoir formé jadis une élite cléricale à Jakha (Bambuk).<sup>36</sup> C'est à partir de là qu'ils se seraient répandus depuis le 15<sup>e</sup> siècle vers la Sénégalie et le Fouta Djallon. La huitième position de la généalogie des Kasama de Bijini est occupée par Mama Sambu Kasama alias Shu'aybu ibn Yusuf. Cette personnalité compte parmi les disciples les plus célèbres de Foodee al-Hajj Salim Suware alias Bemba Laye Suware, le père fondateur de la communauté jakhanké de Jakha (Bambuk).<sup>37</sup> Par ailleurs, Mama Sambu Kasama est considéré comme le fondateur de Sutuko dans le Wulli.<sup>38</sup> Ses descendants classés dans la même génération sont, selon les généalogies transmises en Sénégalie : 1) Abdul Kadiri Foodee Jaabi(la) Kasama, le premier imam de la famille Kasama à Bijini, 2) le fondateur de Tuuba dans le Fouta (1815), Karamoko Ba alias Salimu Kasama,<sup>39</sup> et enfin 3) la mère du Jakhanké célèbre Foodee Kaba Dumbuya.<sup>40</sup> Al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama serait, d'après la généalogie qu'il dé-

<sup>34</sup> Tableau 1 : origines et généalogie (*làsili*) des Baayoo de Bijini et Janna.

<sup>35</sup> Smith 1965a : 245, carte 1 ; Les deux articles de Pierre Smith (1965a, b) sont une véritable mine d'informations concernant les transmissions, le rôle social, l'identité et les coutumes des Jakhanké de cette région. Concernant les nombreux *Ta:rikh* arabes des Jaabi, qui ont, entre autres, été collectés par Wilks et Curtin, voir Hunter 1976 : 435-436 ; Quimby 1975 ; Sanneh 1979.

<sup>36</sup> Hunter 1976 : 436, note 2 ; Sanneh 1979 : 43-44 ; Tableau 2 : les ascendants des Kasama de Bijini.

<sup>37</sup> Sanneh 1979 : 43ss. ; Galloway 1975 : 155ss.

<sup>38</sup> Hunter 1976 : 438.

<sup>39</sup> Smith 1965a : 236, 246-247.

<sup>40</sup> Roche 1976 : 132 ; Smith 1965a : 249.

tient, un descendant de la septième génération de Abdul Kadiri Foodee Jaabila Kasama. Les liens des Kasama de Bijini vers le Bundu et le Fouta se font également remarquer à travers le choix sélectif de certains épisodes de l'histoire du Kaabu qui sont réunis dans le *Ta:rikh Mandinka*. Plusieurs passages du texte attribuent des rôles importants sur la scène politique *sòoninkee* du Kaabu aux ancêtres légendaires et d'autres personnages issus du groupe des Mandinka musulmans et des Jakhanké. Il s'agit évidemment d'une interprétation de leur point de vue. Les auteurs semblent s'impliquer discrètement en fusionnant leurs propres ancêtres avec les personnages mythiques réputés à l'origine du pouvoir royal du Kaabu. Dans leur présentation du mythe autour de la genèse et de la constitution de la monarchie de Kaabu Kansalaa, la première *nānco*, la mère fondatrice qui symbolise le génie politique du royaume, porte le nom de la sœur de Mama Sambu Kasama (ou celui de l'aïeule lointaine du fondateur de Tuuba) et elle est musulmane.<sup>41</sup> Son identité musulmane et sa conduite civilisée sont en opposition totale avec l'image de la « femme sauvage » aux traits d'oryctérope (*tinpa*) que d'autres versions attribuent à la fondatrice du pouvoir du Kaabu. Un troisième texte, le *Ta:rikh Tiramakan* (TT), que nous avons recueilli auprès de al-Hajj Ibrahiima et auquel nous reviendrons dans une publication ultérieure, confirme que cette adaptation n'est pas le fait du hasard. Quand nous l'avons interrogé sur les textes concernant le personnage historique de Tiramakan, al-Hajj Ibrahiima mit un certain temps avant de produire un cahier scolaire usé contenant diverses notes. Bien qu'il trouvât le texte obsolète, car sans importance pour l'histoire de l'islam, il le lut et le commenta pour nous.<sup>42</sup> Le contenu de ce texte est la version abrégée de la légende bien connue de la conquête du Kaabu par Tiramakan, qui, sur l'ordre du roi du Mali, Sunjata Keita, serait parti vers l'ouest. Mesuré à l'échelle de périodisation des modèles historiques locaux, le contenu du *Ta:rikh Tiramakan* se situerait dans la même période que les premières parties du *Ta:rikh Mandinka* (TM I, II, III-1). En comparaison avec celui-ci et avec les autres versions épiques, dans lesquelles le père fondateur mandinka archétypique est identique au person-

<sup>41</sup> Des versions publiées ou des résumés du mythe *nānco* du Kaabu se trouvent dans Girard 1966, Hecquard 1854: 146ss.; Mané 1978 (1979); Niane 1989; Actes du Colloque sur les traditions orales du Gabou à Dakar, in: *Éthiopiennes* 1980 – voir aussi les Actes non-publiés du Colloque sur le Kaabu, surtout les documentations de Galloway (IFAN, Dakar; OHAD, Banjul, 1980); Sidibé 1972; Wright 1979 et autres. Giesing a entendu et enregistré en Guinée-Bissau plusieurs versions différentes du mythe du Kaabu, comme les versions de Malamin Galisa à Gabú, 14-16 octobre 1988 et à Bissau, 17 septembre 1996; de Yusufi Banjai à Bissau, avril-mai 1992 et le 24 janvier 1996; de N'Famara Buli Malamin Faati Haïdara, à Darsilame à côté de Tanaf (Sénégal), le 23 avril 1994; de Yusufi Seidi, Bissau, le 29 mars 1997; de Alimaamu Janko, Kaurba, Bubo (Birasu), 30-31 novembre 1996; de Fal Jabaate, Bissau, 28 mars et 15-20 avril 1998; de Nfaali Maanee, Faayi Kaji et al. à Sansangoto/Mansuan, le 21 mai 1994 et le 24 février 1995; de Muusa Kambaayi Maanee, Baakari Sarta Maanee et al. in Tumanna/Sumaakundaa, 20-22 mai 1995; de Babael Maanee, Keebaa Maanee, Ibrahiima Siisee et al. à Contouboel, 11 janvier 1988, 15 décembre 1990, 27 février 1995, 29 décembre 1996.

<sup>42</sup> Lecture commentée du *Ta:rikh Tiramakan* par al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama, le 2 décembre 1995, enregistrement Giesing et Abú Mané.

nage de Tiramakan de l'épopée mandingue, il s'agit ici d'une variante pour le moins étonnante. Car dans le *Ta:rikk Tiramakan*, Tiramakan figure comme double de l'ancêtre jakhanké Mama Sambu Kasama.<sup>43</sup> Les connotations locales du texte laissent supposer qu'il a été rédigé dans l'entourage des Jakhanké de Tuuba dans le Fouta, ou dans celui d'autres communautés de la diaspora dans le sud-est, qui entretenaient des liens très étroits avec les Kasama et les Saama installés à Bijini.

En dehors du mythe *ñānco*, d'autres thèmes ou épisodes du *Ta:rikk Mandinka* se retrouvent dans d'autres versions et contextes. A la différence de ces autres contextes, l'interprétation des différents épisodes et leur compilation dans le *Ta:rikk Mandinka* correspondent au concept plus large d'une histoire de l'islamisation du Kaabu conduite par les Mandinka. La sélection et la suite des thèmes, la représentation et l'interprétation de certains événements démontrent qu'il s'agit d'un arrangement intentionnel. En témoigne également le choix des noms de certaines personnes ou de certains lieux cités dans le texte. Le texte nous guide à partir des débuts d'un ordre politique prévu comme une extension du Manding, en passant par la constitution de la monarchie confédérée de Kansalaa, jusqu'à sa dissolution (TM I-III). La désintégration de ce royaume est la conséquence de conflits avec les chefs théocratiques de Timbo et de Labé au Fouta Djallon qui cherchaient à accéder aux marchés de la côte atlantique. Au cours de leur expansion vers l'ouest, pendant tout le 19<sup>e</sup> siècle, les imams de Timbo et les alfaa de Labé ont investi la totalité du territoire du Kaabu par des razzias et des guerres saintes (*jihad*).<sup>44</sup> Les Mandinka installés parmi les *Sòoninke* du Kaabu, au départ leur partenaires, intermédiaires et co-religionnaires de longue date, ne partageaient pas les bénéfices de la victoire des Peul. Le *Ta:rikk Mandinka* se termine par une série de conflits locaux liés à ce contexte et qui ont eu des répercussions importantes sur l'histoire de Bijini et sur celle de ses familles (TM III.2). Nous reviendrons sur ce point plus loin dans nos commentaires.

---

<sup>43</sup> Les versions qui identifient le guerrier mandinka et père fondateur du Kaabu avec le personnage de Tiramakan Traoré de l'épopée mandingue de Sunjata, représentent la tradition la plus connue, divulguée surtout par les *jāli* du Mali, de Gambie et de Casamance. A titre comparatif : Bamba Suso in Innes 1974:83ss., 1976:77ss. ; Fa Digi Sissoko in Johnson 1986 ; Kele Monson Diabaté 1975, 1986 ; Wā Kamissoko 1988, 1991 (La conquête du Djolof). Dans certaines transmissions professionnelles, moins répandues, du sud de la Casamance, Tiramakan n'a pas de représentation aussi précise ; il se confond avec plusieurs ancêtres légendaires des Saanee et des Maanee du Kaabu (Pajadinka), aussi bien qu'avec Koli Tengela, ou dans le cas présent (TT) avec Mama Sambu Kasama (voir aussi les transmissions concernant l'origine du Kaabu dans García Correia, Ms 1946, archives INEP ; al-Hajj Foodee Ngansumane Saanee de Kanjadudu, 1979, dans : Actes du Colloque sur le Kaabu à Dakar en 1980 non publiés, IFAN ; Lansana Saanee de Kankelefa, dans : Actes du Colloque sur le Kaabu à Dakar en 1980 non publiés, IFAN ; Keebaa Maanee, Contuboeil, le 27 février 1995 ; Mendes Moreira 1948 : 270 ; Mamadu Balde in : Grandão 1947 : 449-454).

<sup>44</sup> Sur les relations entre le Fouta et le Kaabu et sur les motivations et les dates des expéditions, razzias et *jihad*, qui ont été menés entre 1796 et 1878 contre le Kaabu à partir des provinces (*diwe*) du Fouta, voir Th. Diallo 1980.

*Contexte et transmission des livres – quelques observations et réflexions*

Les trois manuscrits, *Ta:rikh Bijini* (TB), *Ta:rikh Mandinka* (TM) et *Ta:rikh Tiramakan* (TT), sont liés aussi bien par l'histoire de leur transmission que par leur contenu. Tous mettent en lumière l'auto-définition d'un groupe, dont l'identité et l'histoire reposent sur deux traditions culturelles : d'une part, Bijini fait partie de la diaspora mandinka(-phone), d'autre part, son histoire se déroule dans le contexte local de Badoora, royaume biafada (*sòninkee*), qui, d'après les sources des 17<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, faisait partie des provinces sous la tutelle du roi du Kaabu. Compte tenu de cela, les textes de Bijini prennent leur valeur aussi bien dans l'historiographie de la diaspora mandinka sénégalienne des marabouts et des grands commerçants, que dans l'historiographie locale de la Guinée-Bissau.

Pourquoi l'histoire des *Màndinka Sòninkee* du Kaabu, telle qu'elle est racontée dans le *Ta:rikh Mandinka*, était-elle si chère aux auteurs, compilateurs et copistes musulmans qu'ils sacrifèrent pour elle pendant près de cent ans après la fin de « l'Empire du Kaabu » leurs précieux stocks de papier et d'encre et leur énergie à en fabriquer toujours de nouvelles copies ? Que révèlent cette tradition et son maintien sur le rôle et sur l'autodéfinition de la diaspora musulmane du Kaabu au 19<sup>e</sup> siècle ?

Les textes de Bijini dans leur ensemble ont plusieurs dimensions que nous aborderons dans le présent ouvrage : premièrement, ils démontrent l'identification collective des habitants musulmans de Bijini et celle de leurs voisins et hôtes de la province du Badoora et du Kaabu, dont le mode de pensée et l'organisation politique sont différents. Le *Ta:rikh Bijini* décrit le cadre consensuel d'une cohabitation paisible avec les « anciens habitants » et les chefs *sòninkee* du Badoora. Il développe le modèle élaboré d'une colonie musulmane en territoire *sòninkee*, l'organisation d'un village dans lequel s'effectuent synthèses sociales et syncrétismes religieux. Les transmissions individuelles des familles de Bijini sont également adaptées à la charte sociale du *Ta:rikh Bijini*. Celle-ci définit les relations politiques vers l'extérieur avec les « maîtres de la terre », et développe un ordre interne qui se manifeste sur le plan de l'espace dans l'emplacement des quartiers d'habitation et leur disposition par rapport aux quatre sources sacrées. Il s'agit ici d'un modèle quadripartite de l'espace géographique et social, semblable aux modèles attestés à Jakha (Bambuk), Gunjur (Khasso) et également à Tuuba (Fouta).<sup>45</sup> Deuxièmement, les traditions et généalogies des familles installées à Bijini nous amènent à l'histoire de l'installation des populations dans la vallée du Geba et aux contacts économiques internationaux entre les familles de commerçants et marabouts mandinka qui y étaient établies à l'époque pré-coloniale. Ceux-ci ne faisaient pas uniquement

---

<sup>45</sup> Tableau 6: L'espace de Bijini – les quartiers, les concessions et les sources sacrées et chapitre 4.

leur commerce avec des biens matériels comme le sel, la noix de cola, l'or, les textiles, ainsi que les esclaves, mais ils diffusaient aussi des biens spirituels, comme en témoignent déjà de nombreuses sources anciennes provenant de la région entre la Gambie et le Fouta Djallon. Les familles de Bijini ou leurs ancêtres agissaient-ils aussi à l'intérieur de réseaux dans lesquels s'échangeaient des marchandises aussi bien que du savoir-gouverner ? Faisaient-ils partie, aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles ou peut-être déjà plus tôt, des conseillers et des idéologues des chefs du Kaabu ? En nous appuyant sur des évidences hétérogènes, nous allons présenter tous les indices qui guident, à notre avis, vers une réponse positive à ces questions – sans pour autant revendiquer de preuves historiques.

La troisième dimension de notre analyse comparative des textes est l'influence des transmissions codifiées à Bijini sur les notions d'histoire (rétrospective) concernant le royaume des *Sòninkee* du Kaabu, telles qu'elles sont transmises dans toute la région entre le Gambie et le Korubal : par la suite, nous allons démontrer par l'exemple du *Ta:rikkh Mandinka* à quel point le discours (transmis aujourd'hui) sur le Kaabu a été marqué par des modèles de pensée qui rayonnaient depuis le 19<sup>e</sup> siècle au moins autour de Bijini et des autres centres de la diaspora jakhanké ; nous expliquerons notre argumentation dans nos commentaires de chaque passage du texte.

Dès à présent résumons quelques questions et quelques résultats :

1) Les textes de Bijini témoignent de l'influence durable que les traditions et la vision du monde des Jakhanké ont eues sur la mémoire collective concernant les anciens pouvoirs *sòninkee* dans le sud de la Sénégalie. La question se pose de savoir depuis quand et à quel point les constructions idéologiques et les mythes de la monarchie du Kaabu ont été créés et propagés par la diaspora religieuse et commerciale. S'agirait-il dès les origines du Kaabu d'une création calquée sur un modèle impérial importé du Manding, adapté aux conditions locales du Kaabu ? Ou bien, s'agirait-il de la création d'une vision rétrospective dans le courant des événements du 19<sup>e</sup> siècle ?

2) Les textes de Bijini sur les *Sòninkee* (TT, TM) – aussi bien que l'histoire du village même (TB) – illustrent des variantes des processus de reproduction de modèles sociaux et de culture politique dans les conditions d'une frontière interne africaine, telles qu'elles ont été caractérisées par Curtin (1971) et par Kopytoff (1987). A travers le *Ta:rikkh Bijini* et le *Ta:rikkh Mandinka* on peut retracer de manière exemplaire comment d'un côté les familles des commerçants et des marabouts, dans la diaspora mandinka, ancrèrent leurs modèles sociaux (et leurs discours) en quelques points géographiques, où, comme à Bijini, ils ont créé leurs propres colonies, et comment ils recréaient les structures existantes en fonction de leur vision du monde ; d'un côté ces textes montrent comment les familles de la diaspora musulmane à travers les royaumes du sud sénégalien – toujours très proches du pouvoir politique – propageaient et adaptaient à leurs besoins et à ceux d'autrui les modèles politiques importés

du Manding. Longtemps après la chute de l'Empire du Mali, ils faisaient partie de ceux qui, dans cette région périphérique, maintenaient en vie l'étiquette impériale du Manding en tant que convention et formule de légitimation.<sup>46</sup> Et, comme nous voudrions le démontrer plus loin, les musulmans de la diaspora mandinka ont contribué de manière importante à la fois au développement de l'idée impériale sous forme de la royauté *sòninkee* du Kaabu vers un projet autonome de pouvoir, et à la transmission de son histoire.<sup>47</sup>

3) Les familles commerçantes et maraboutiques de Bijini sont des acteurs importants au sein d'un processus de « mandinguisation » réitéré, donc discontinu et diversifié. Dans le sud de la Sénégalie, la langue et la culture mandingues sont profondément ancrées, et même parmi les personnes ne parlant pas le mandinka, nous rencontrons quelques phénomènes culturels très spécifiques, qui font supposer des contacts entre les habitants des zones atlantiques depuis longtemps. Le processus de diffusion a sans doute été diversifié. Cette multitude d'influences du monde manding peut s'expliquer grâce à des macrothéories de migration. C'est ce modèle que préfèrent les historiens locaux et les chercheurs externes, qui classent les migrations multiples du Manding selon leurs différentes conditions politiques, économiques et climatiques.<sup>48</sup> Cette approche est complétée par des études qui attirent notre regard vers les structures internes du pouvoir des sociétés dans lesquelles ces modèles sont transmis. Les « origines mandingues » ou plus généralement orientales remplissent des fonctions de légitimation et se prêtent à des manipulations, tels que Wright l'a montré pour la première fois avec l'exemple concret de la culture politique de Niumi aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles.<sup>49</sup>

Dans le sud de la Sénégalie compte, par ailleurs, ce qui est valable pour la plupart des sociétés : le génie politique et le pouvoir extraordinaire, qui peuvent engendrer un pouvoir centralisé (ou même une tyrannie aveugle), ne sont pas montrés dans les représentations collectives comme le résultat d'un processus de développement interne de la société. L'idée est plutôt que l'origine d'un tel pouvoir est à l'extérieur, dans des zones frontalières incontrôlables ou

---

<sup>46</sup> Almada témoigne ainsi (dernier tiers du 16<sup>e</sup> siècle) : « Ces commerçants vont sous le commandement d'un empereur noir nommé Mandimança, qui, jusqu'à présent, ne fut jamais vu par les nôtres. Tous les Noirs de cette Guinée dont nous parlons lui obéissent. Et dès que son nom est prononcé, tous ceux qui l'entendent se découvrent, tellement il est respecté. » – « Estes mercadores ... vão por ordem de um imperador negro, a quem todos os negros deste Guiné de que tratamos dão obediencia, que se chama o Mandimança, não visto até hoje de nenhum dos nossos. E tanto que nomeiam este nome logo se descobrem todos os negros que o ouvem nomear, tão obedecido é ... » (Almada 1591, chap.V, 1964 : 50).

<sup>47</sup> C'est au début des années 1980 que Eisenstadt et Abitbol (1983 ; 1988) introduisirent et animèrent la discussion concernant la survie d'idéologies impériales après la décomposition (en fragments sociaux et territoriaux) ou la régression d'empires africains tels que l'empire mandingue (du Mali). Les idéologies impériales sont persistantes et influencent la formation de structures locales politiques, qui, à leur tour, peuvent engendrer postérieurement des projets impériaux.

<sup>48</sup> Brooks 1993 ; Gaillard 2000.

<sup>49</sup> Wright 1978 : 261ss.

chez les voisins, et que ce pouvoir est introduit dans la société par un étranger.<sup>50</sup> On peut dire en généralisant que tout pouvoir extraordinaire et tout phénomène de changement social est accompagné de théories qui mettent en jeu des instances extérieures et étrangères. Mais même si tous ces systèmes de pensée reposent sur une telle philosophie du pouvoir, leur réalisation individuelle a toujours lieu dans un contexte social et culturel donné.

4) Même si les manuscrits de Bijini ne peuvent pas être datés précisément avant le 19<sup>e</sup> siècle, ils offrent pourtant un accès vers une archéologie de la mémoire des relations historiques et de l'interpénétration entre les filiales locales de la diaspora musulmane et les *Sòoninkee* (en partie matrilineaires) en tant que « maîtres de la terre » dans le sud sénégalais. Ce sont les traditions des patronymes des différentes classes d'acteurs historiques – que sont les *Sòoninkee*, les *Màndinka*, les *sùlaa* ou les *jila* – qui peuvent être considérées comme le fil conducteur de cette archéologie. Ces traditions révèlent une notion d'organisation sociale transposée dans l'espace et le temps : chaque groupe occupe sa place par rapport à un autre sur un plan (géographique) mental, dans lequel se superposent des coordonnées géographiques, sociales, religieuses et cosmologiques.

---

<sup>50</sup> Voir aussi Sahlins 1985 ; Terray 1988 ; Jansen 1996



## CHAPITRE 1

### LES VERSIONS DU TEXTE ET LEUR TRANSMISSION ÉCRITE ET ORALE

#### *Les versions existantes du Ta:rikk Mandinka*

Nous disposons des photocopies de deux versions du *Ta:rikk Mandinka*, faites en mai 1996 avec l'accord de leur propriétaire, al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama. Nous les appellerons « Version A » et « Version B ». La plus ancienne (A) compte dix-huit pages. Elle est écrite sur un papier vétuste, de couleur assez foncée, en format 17,8 × 22,5 cm ; ses coins sont arrondis et ses bords de pages souvent délabrés, ce qui rend parfois difficile la lecture des dernières lignes.<sup>1</sup> Le texte est écrit à l'encre noire, tirant souvent vers un ton plutôt brun. Certains mots sont écrits de couleurs différentes. Malheureusement, la photocopie en noir et blanc ne permet que rarement de discerner ce jeu de couleurs. Par conséquent, nous ne pouvons malheureusement pas tenir compte de cet élément du texte dans notre transcription. La typographie peut être considérée comme *maghribi*, avec quelques caractéristiques soudaniennes : ق est écrit avec un point suscrit, ف avec un point souscrit, ن en position isolée n'a pas de point, ض et ص n'ont pas de dent.

D'après al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, le manuscrit (A) ainsi que d'autres écrits lui ont été transmis par son père, Ismaïla Kasama. Celui-ci, à son tour, les avait reçus de son père Ibrahiima Kasama. De la même manière, la transmission du manuscrit remonterait jusqu'à Abu Baakar Kasama, Mamadu Lamin Kasama, Abdu Kadiri Foodee Jaabila Kasama.<sup>2</sup> Le manuscrit serait passé de père en fils, et chaque membre de cette chaîne aurait fidèlement copié les documents hérités en ajoutant à la fin des faits notables de son temps.<sup>3</sup>

La copie récente (B) a été achevée en août 1990 par al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama.<sup>4</sup> Elle est écrite sur un papier moderne, format A4 et compte trente-cinq pages. Dans l'analyse des particularités de l'orthographe du texte, chaque citation est dotée d'une référence. Le premier chiffre de la référence correspond à la page du manuscrit, et le deuxième (suivant deux points) correspond au nombre de la ligne. Par défaut, il s'agit du manuscrit A ; dans les cas où nous parlons du manuscrit B, un lettre B précède les chiffres. Ainsi, B4:2 signifie « manuscrit B, page 4, ligne 2 », et 4:13 signifie « manuscrit A, page 4, ligne 13 ».

---

<sup>1</sup> Il faut cependant tenir compte du fait que la vétusté du papier *per se* ne peut être considérée comme une preuve suffisante de la grande ancienneté de la copie : dans les conditions climatiques africaines, le papier se détériore très vite.

<sup>2</sup> Voir Tableau 2 : les ascendants des Kasama à Bijini.

<sup>3</sup> Al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, Bijini, le 27 septembre 1988, 18 novembre 1995.

<sup>4</sup> Al-Hajj Ibrahiima n'a pas daté cette copie (B). Cependant il nous a donné cette date dans un commentaire oral.

Grâce à Vellez Carço, nous avons connaissance d'une autre version, peut-être plus longue, composée de trois manuscrits, qu'il a fait traduire et lire par les notables de Bijini à Bolama en 1933 ou 1934. Nous n'avons aucune certitude, mais nous supposons que cette lecture s'est faite sous forme d'un récit oral (commenté) – comme cela a été le cas pour nous. Cette version plus ancienne du *Ta:rikh Mandinka* est partiellement contenue dans la monographie *Monjur – o Gabú e a sua História* du *Centro de Estudos da Guiné Portuguesa* parue en 1948. Nous avons comparé son contenu avec celui de nos manuscrits A et B, ainsi qu'avec une lecture détaillée et commentée en mandinka par al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama (1988). Par la suite, nous allons présenter sous forme de colonnes plusieurs versions et interprétations du *Ta:rikh Mandinka* (TM) qui ont été transmises oralement ou par écrit à Bijini.

### *Commentaire du texte arabe (Parties I et III)*

Le manuscrit est un échantillon de la langue arabe écrite telle qu'elle existe dans un milieu non-arabophone : par rapport à l'arabe classique, le nombre des fautes de grammaire est très important. Certains noms sont mis à des cas inappropriés ; l'utilisation de certains verbes est décalée par rapport au thème et au sens des mots, dans les modes qui ne conviennent pas et avec des prépositions fautives... Cependant, il serait injuste de donner tort aux auteurs et copistes de notre manuscrit : en fait, les normes grammaticales de l'arabe classique sont déjà très érodées en « arabe moyen », elles sont très mal observées même dans les manuscrits écrits par les auteurs arabes. Certains exemples font penser à la possibilité d'une influence linguistique du mandinka, qui se révélerait dans des calques syntaxiques (indiqués dans les commentaires au texte). Le nombre des déviations est plus important encore dans la version B. Le plus souvent, les erreurs ajoutées dans celle-ci portent sur le cas du nom, sur la forme indéterminée du nom (on omet les *tanwi:n* qui sont les marques de la forme indéterminée), et sur les désinences verbales qui marquent les modes (il faut remarquer que tous ces marqueurs grammaticaux ne sont pas prononcés normalement, dans la forme orale de l'arabe littéraire, ce qui rend leur mémorisation encore plus difficile) ; assez fréquentes sont les fautes de « voyelles caractéristiques », c'est-à-dire relatives à la vocalisation qui n'est pas prévisible dans les paradigmes verbaux. La séparation du mot (normalement impossible en arabe) est admise.

Il faut cependant mentionner, au bénéfice des auteurs et des copistes, que normalement, les manuscrits arabes ne comportent pas du tout de signes vocaux (ce qui permet de cacher la mauvaise maîtrise de la grammaire arabe par l'auteur). En entreprenant l'effort de vocaliser leur texte,<sup>5</sup> tout en s'exposant

---

<sup>5</sup> On omet assez souvent le *suku:n* (la marque d'absence de voyelle après la consonne) et, surtout dans l'ancienne copie, le *xamza* (marque de l'arrêt glottal) sur *'alif*.

aux critiques, ils ont beaucoup facilité la lecture et, d'autre part, ils ont fourni un document très intéressant qui peut servir de source pour l'étude de la normativité de l'arabe en Afrique de l'Ouest. On peut ajouter également que les conditions de travail du copiste étaient loin d'être idéales : occupé à plein temps par son travail quotidien (agriculture, cours dans l'école coranique), il ne pouvait se pencher sur le manuscrit que pendant la nuit, à la lumière d'une bougie. Observons encore qu'il ne s'agissait pas d'un travail rémunéré, et que le seul motif du copiste était d'ordre idéaliste : la préservation de la tradition littéraire et de la mémoire collective, dans une situation où la jeunesse du village se désintéresse de plus en plus de ces matières. Dans les commentaires, nous nous limiterons à l'indication des erreurs de morphologie, parfois de syntaxe, mais nous ne toucherons pas à l'aspect stylistique du texte arabe : cela dépasserait le niveau de notre formation arabisante.

#### *Les particularités de l'adjami mandinka du Manuscrit de Bijini*

Le système graphique du mandinka en caractères arabes a déjà fait l'objet d'analyses plus ou moins détaillées.<sup>6</sup> Tous les auteurs soulignent l'absence d'harmonisation dans cette écriture, qui se manifeste par une variabilité très élevée. Le texte mandinka du Manuscrit de Bijini confirme cette opinion et révèle des particularités qui ne se présentaient pas dans les textes déjà publiés. Par ailleurs, il y a des divergences importantes dans l'orthographe des différentes parties de ce même manuscrit (d'une part la Partie II, entièrement en mandinka, et d'autre part des petits fragments et des mots isolés mandinka insérés dans le texte arabe des Parties I et III), qui nous obligent à les analyser séparément.

En même temps, il serait erroné de penser que chaque auteur d'un texte mandinka en caractères arabes réinvente l'écriture : malgré les différences, toutes les variantes de l'adjami mandinka<sup>7</sup> ont un fond commun sous-jacent, ce qui nous permet de parler d'un diasystème commun, bien distinct des systèmes peul ou wolof.

D'une façon générale, l'écriture mandinka de la Partie II est beaucoup plus réglementée et correcte que pratiquement tous les autres textes mandinka écrits en caractères arabes que nous avons consultés jusqu'à présent. Les règles d'orthographe sont facilement décelables, elles sont en bonne conformité avec les réalités de la langue et sont généralement respectées.

<sup>6</sup> Hamlyn 1935 ; Addis 1963 ; Vydrine 1998.

<sup>7</sup> A l'exception de celle décrite par Hamlyn, très différente de toutes les autres (ce qui s'explique probablement par l'influence wolof).

## - les consonnes

Nous n'aborderons ici que les caractères qui n'existent pas en arabe standard ou dont la valeur est différente de celle des caractères correspondants en arabe.

*c* et *ñ* sont transcrits par un unique caractère dont la base est celle de *ya*: ou de *ba*: (dans notre texte ce caractère n'apparaît jamais en position finale ou isolée) à trois points souscrit, ڤ, cf. ڤڤڤڤا *ñàncoyaa* 2:2 « statut de noble ».

*ñ* est parfois rendu par un *ya*: « simple » (à 2 points): ڤڤا *jéñaa* B4:2 « façon de voir ». Il s'agit, évidemment, de fautes du copiste à partir de la version ancienne (dans la version A, ce mot est écrit ڤڤا).

*j* est habituellement rendu par ڤ, mais parfois par ج: جڤڤڤا *jánjata* 4:9 « se répandit », ڤاڤا *Haaji* 8:2 (nom de femme). Plus rarement, le même phonème est transcrit par *za* ou *ji:m* à trois points: ڤڤڤا 4:13 *Pajaana* (nom géographique).

*y* est généralement transcrit par *ya*: , mais parfois par 'ain: ع ڤ 4:13 (marque du perfectif).

*p* est transcrit par un *ba*: à deux points (l'un sous l'autre): ڤڤا *Pajaana* 4:13 (nom géographique).

*ši:n* se rencontre dans quelques noms propres pour rendre la consonne *s*: شام *Saama* 4:11 « les gens de la région de Saama ».

*fa*: et *qaf*s sont toujours écrits à la façon maghrébine: *fa*: a un point souscrit, et *qaf* a un point suscrit.

*nu:n* à la fin du mot est toujours écrit sans point.

*tašdi:d* est occasionnellement employé dans les emprunts arabes pour reproduire l'orthographe arabe: ڤڤڤڤا<sup>8</sup> *sállì* 2:10 « faire la prière » (cf. ڤڤڤا *sáli* 2:9).

La particularité la plus frappante du système d'orthographe de ce manuscrit est l'emploi des caractères utilisés en arabe pour les phonèmes emphatiques: l'opposition arabe « consonne emphatique: non-emphatique » est utilisée ici pour distinguer les voyelles qui suivent la consonne. Le *dhamma* rend *o* après les consonnes « emphatiques » et *u* après les consonnes « non-emphatiques »; le *kesra* désigne respectivement *e* et *i*. Ainsi, les mandinkaphones de Bijini profitent de la différence allophonique en Arabe (où, effectivement, les voyelles ont une aperture plus grande après les consonnes emphatiques) pour désigner les phonèmes vocaliques différents de leur langue. Cette règle est respectée de façon assez systématique, à quelques exceptions près. Le grand défaut de ce procédé est qu'il ne permet la distinction qu'après trois consonnes: *t*, *s*, *l*. Voici quelques exemples de l'utilisation de cette règle et des exceptions (des « erreurs »):

<sup>8</sup> Partout dans le texte, le *tašdi:d* et le *kesra* sont séparés: le *tašdi:d* est mis au-dessus de la lettre, et le *kesra* est au-dessous. Pour des raisons techniques, nous les reproduisons « conjoints », au-dessus de la lettre.

*ta*: emphatique :  $\text{بَطُو}$  *bàtoo* 2:8 « attente »,  $\text{بَطُو}$  *bàtoo* 2:9 « calebasse »,  $\text{ط}$  *tó* 2:12 « dans »,  $\text{طُو}$  *tóo* 2:11 « nom »,  $\text{طُوَيَا}$  *tòña* 2:15 « vérité »,  $\text{أَط}$  *àte* 3:6 « il/elle (pronom emphatique) »,  $\text{ط}$  *té* 4:5 « négation »,  $\text{ط}$  *tèe* 4:6 « casser, détruire ».

Exceptions:  $\text{بُلُ كَنْتُ كَلُو}$  *búlu kánto kódo* 4:15 « bracelet »,  $\text{فُطُو}$  *fútuu* 4:14 « épouser » (cf. le même mot plus haut:  $\text{فُتُو}$  4:13),  $\text{تَبْنَا}$  2:3, 2:14 *Tenenbaa* (cf. l'orthographe du même mot ailleurs:  $\text{طَبْنَا}$  2:2).

$\text{فَا:د}$  *fàkasoo* 2:6 « mer, océan »,  $\text{مُصُول}$  *mùsoolu* 2:16 « femmes » (cf.  $\text{دِمْسَسَب}$  *dimmusu sàba* « trois jeunes filles »),  $\text{صَط}$  *sòto* 2:17 « obtenir ».

$\text{دَا:د}$  est utilisé pour *l*:<sup>9</sup>  $\text{لُض}$  *lé* 2:3, 2:4 particule de focalisation,  $\text{فُضُو}$  *fúloo* 2:4 « deux »,  $\text{فُضُو}$  *fúloo* 2:13, 2:15 « Peul » (cf. l'orthographe de ce mot sans article -*o*:  $\text{فُل}$  *fùla* 2:8, 2:10),  $\text{كُضُو}$  *kúloo* 2:9 « peau »,  $\text{لُضُو}$  *lòo* 3:16 « ériger ».

Dans tout le texte, il n'y a qu'un seul mot où *l*- devant *o* est rendu par un *lam*:  $\text{لُوَج}$  « savoir, connaître »:  $\text{إِلَ الْكُول}$  *ilá kúu lóŋ* 2:7 « savoir leur affaire »,  $\text{لُ لُوَج}$  2:17, 4:3 « savoir, connaître ».

Il est à noter que dans la position après *k*, là où la disponibilité de *kaf* et *qaf* permettrait d'exprimer la différence entre les voyelles en question, cette possibilité n'est pas exploitée. Les deux caractères sont utilisés d'une façon anarchique, avec une nette prédominance de *kaf*. Voici quelques exemples:  $\text{بَرْدِنَكُو}$  *bère dinkoo* 3:2 « grotte »,  $\text{كِنُو}$  *kínoo* 3:13 « riz cuit »,  $\text{كَوَأُو}$  *kàawakuu* (« *kàwaaquu* ») 4:8 « miracle ».

Indépendamment de cette règle, les lettres pour les consonnes emphatiques arabes peuvent apparaître dans les emprunts arabes:  $\text{خَبَارُو}$  *kìbaaroo* (« *hibaa-roo* ») 4:9 « nouvelle »,  $\text{صَلِي}$  *sáli* 2:9 « prière ». Il est à noter que le même mot avec l'article s'écrit  $\text{صَالُو}$  *sáloo* 3:7 – forme où les deux principes concernant les lettres emphatiques se rejoignent.

### - les voyelles

Mis à part ce qui a été dit de la transcription des voyelles en relation avec les lettres « emphatiques », il faut spécialement mentionner l'utilisation du signe *suku:n*.

Rappelons que dans le système décrit par Addis, le *suku:n* a la même valeur qu'en arabe: l'absence de voyelle. Dans les variantes de l'adjami mandinka analysées dans Vydrine (1998), le *suku:n* désigne la voyelle *i*, parfois *e*, en concurrence avec le *kesra* d'une façon plus ou moins anarchique.

Dans le texte mandinka de la Partie II du Manuscrit de Bijini, *kesra* désigne à la fois *e* et *i*, et la valeur de *suku:n* (assez peu courant) n'est pas claire. Voici la liste complète des occurrences de *suku:n* dans la Partie II:

<sup>9</sup> Selon Youshmanov (1928/1985),  $\text{ض}$  se prononce à Hadramaout comme un *l* emphatique. La valeur de cette lettre dans l'adjami mandinka peut être interprétée comme un témoignage pour la même prononciation du *dad* dans l'ancien hassaniya, dont l'origine est en Arabie de Sud (dans le hassaniya moderne, l'opposition entre les consonnes emphatiques et non-emphatiques s'est érodée (Zavadovskij 1981: 24-27).

حَنْفِ *hání fó* 2:5, 2:6 « jusqu'au point de »; نُمْكِي *nùmukee* 2:18, 3:1 « forgeron de caste » (cf. نُمْ قَا نُمْ بِا *báa nùmu fàa nùmu* 2:18 « forgeron de père et mère »), مِتا *mùta* 2:19 « attraper » (cf. مِتا *mùta* 3:9), فِتا *fùta* 3:2, 3:12 « arriver » (cf. فِتا *fùta* à مِتا *jèe* « arriver chez elle là-bas »), أَل *áli* 3:16, 3:17, 4:5, 4:19 « vous (non-emphatique) », كِباارو *kibaaroo* (« *hibaaroo* ») 4:9 « nouvelle », سَيتَ *sàyita* 4:14 « revint ».

Il s'avère que *suku:n* rend tantôt la voyelle *u*, tantôt la voyelle *i*. L'explication de ce paradoxe se trouve probablement dans le fait qu'en dialecte mandinka de Guinée-Bissau, l'élision de la voyelle est très fréquente. Nous pouvons admettre que les formes avec le *suku:n* dans la plupart des cas transcrivent les formes avec l'élision : *hán'fó*, *nùm'kee*, *m'ta*, *f'ta*, *ál'*, *sày'ta*, *k'baaroo*. Dans ce cas, le *suku:n* dans ce manuscrit porte la même valeur qu'en arabe.

L'orthographe du pronom anaphorique *wò* « celui-là » représente un cas exceptionnel : il s'écrit systématiquement avec *fetha* (« *wa* »), وَ. Nous n'avons trouvé qu'une seule exception où la voyelle est marquée d'une façon régulière : وَ 3:7.

La longueur vocalique est marquée correctement (en accord avec Creissels et al. 1983) dans la grande majorité des cas. Voici quelques exceptions où la longueur phonologique n'est pas marquée : كِلا *kílaa* (« *kilaa* ») 3:14 « messenger », بَاكِ *báakee* (« *baake* ») 4:1 « très », جِ *jèe* (« *je* ») 4:1 « là », طِ *tèe* (« *te* ») 4:6 « casser, détruire », طِبا *tòña* 2:13 « vérité ».

Les cas d'instabilité des marques de longueur dans un même mot sont exceptionnels : *bée* « tous » : avec longueur بِي – 2:13, 2:14, 2:16; sans longueur ب – 4:8.

Dans notre manuscrit, il n'y a pratiquement pas de marques de longueur « parasites » à la fin des mots, alors qu'elles sont courantes dans les échantillons gambiens (cf. Addis 1963:8; Vydrine 1998, 10); voici quelques rares exceptions : سَبا *sàmba* 3:12 « amener », ضَوا *lòo* 3:16 « ériger ».

Les voyelles sans support consonantique sont le plus souvent dotés d'un 'alif : اَلِيفِ : اِنَاتِ اُمِي *à nàata à móyi* 3:3 « ils entendirent cela », اَلِ دَا كِ اَلِ *dáa ké à lá* 3:16 « lui faire une porte »; parfois d'un 'ain (surtout avant la postposition) : اَلِ *à lá* 3:13, 3:14 « à lui ».

A l'intérieur du mot, l'absence de consonne est transcrite par un *hamza* : سَيتَ *sàyita* B8:5 (cf. سَيتَ *sàyita* A4:13 « revint (perfectif) »).

#### - nasalisation

L'élément nasal en fin de mot est transcrit de trois façons différentes :

- par un *nu:n* sans diacritiques : مَن *mán* 2:6, 2:7 (marque de négation), فِنِ *fén* 3:13 « chose »;
- par un *tinwi:n* : مَندي *Màndiŋ* 2:4, دُ *dùŋ* 2:5 « entrer », يِنِ *y'í ñíniŋ* 2:6 « ils l'ont cherchée », لِكِلِ *lúŋ kíliŋ* 2:8 « un jour », نِنِ *ñíniŋ* 2:18 « chercher », صَ *sòŋ* 3:13 « accepter », etc.;

- par une combinaison de *tinwi:n* avec *alif*: مُتْنَا *mìta nàŋ* 2:19 « attraper [et amener] ici », كَآڤَا *káañāŋ* 3:8 « achever », بَانْكُو بِيكَا *bànkoo bée kátj* 4:9 « dans tout le pays ».

Dans la nouvelle version, on observe occasionnellement l'absence de notation de l'élément nasal final : مَنبَت « MaNfaati » 3:7 (cf. dans l'ancienne copie : مَنبَتِ *MaNfaatiŋ* 2:5) « nom géographique ».

Les mêmes procédés sont utilisés pour la transcription de l'élément nasal en fin de syllabe à l'intérieur du mot :

- *nu:n*: نَبِيَّيَا *nàncoyaa* 2:2 « l'état du prince », دِنْدِيْمَا *díndimaa* 2:3-4 « cadette », مَنْد *Màndiŋ* 2:4 « le Manding », دِنْكُو *dínkoo* 2:7, 2:8 « trou », مَنْسَاكُو *mànsakeo* 3:12 « le roi » ;
- *tinwi:n*: طَبِيَّيَا 2:2, تَبِيَّيَا 2:3 *Tenenbaa* « Tininba » (nom de femme) ; سَبَا *sàbba* 3:12 « amener », سُنْكُت *súnkutu* 4:6 « jeune fille » ;
- plus rarement, combinaison de *nu:n* avec *tinwi:n*: بَرْدِنْكُو *bèredinkoo* 3:2 « grotte » (cf. la forme بَرْدِنْكُو 2:5, 2:7).

L'absence de notation de l'élément nasal est rare et fait penser à une faute occasionnelle : dans la nouvelle copie, فَكَاَصُو *fakaasoo* 3:9 (cf. l'orthographe de l'ancienne copie : فَكَاَصُو *fànkasoo* 2:6) « mer, océan ».

La nasale syllabique est transcrite par *alif-dhamma* : أَن 2:10 « moi ».

La même combinaison rend l'élément nasal syllabique homorganique de la consonne suivante, *N*, dans les Parties I et III : أَفَابُ *Ngaabu* 5:1 « Kaabu ».

Occasionnellement, ce procédé est attesté dans le « Pakao Book » en mandinka, de même que dans les autres adjami de la côte (mogofin, soso) (Vydrine 1998: 12) ; cette façon de rendre la nasale syllabique en mandingue est décrite également par Addis (1963).

L'assimilation de *l* par l'élément nasal final de la syllabe précédente est tantôt ignorée (بَانْتَل *bántaŋ lá* 3:6 « à l'extérieur »), tantôt respectée (أَكَا بَدْن *k'aa bé dùŋ na* 3:9 « elle voulait entrer »).

#### - l'orthographe de l'article -o

Ajouté à une base de voyelle finale brève, l'article assimile cette voyelle, ce qui produit un -oo long. Dans le texte en caractères arabes, la consonne finale de la base reçoit un *dhamma* suivi d'un *waw*. Les trois lettres non-emphatiques sont remplacées par les lettres emphatiques correspondantes (cf. 1.1.) : فُل *fùla* → فُضُو *fúloo* 2:13 « Peul », مَس *mùsu* → مَضُو *mùsoo* 2:16 « femme ». Dans un seul cas, le *waw* reçoit, lui aussi, un *dhamma* : كَانُ *kàŋ fànoolu* 2:17-18 « les clairvoyants ».

Ajouté à une base à voyelle longue -ii, -ee, l'article l'assimile partiellement: la voyelle devient brève, l'article maintient sa forme. Dans le texte, l'article est rendu par un *waw* + *dhamma* : مَنْسَاكُو *mànsakeo* 3:1 « le roi ».

Ajouté à une base dont l'élément final est nasal, l'article est rendu par 'ain + *dhamma*: فَعْ *fāḡo* 3:6 «(elle-) même», بُعْكَ *búḡo kóno* 4:2 «dans la maison». Dans un seul cas, cette combinaison est suivie par un *waw*: بُعُو *búḡo* 3:16 «la maison».

### - le découpage des mots

Le découpage des mots dans le manuscrit peut produire une impression chaotique: une séquence que la linguistique mandinguisante moderne considère comme deux ou trois mots, est écrite attachée, tandis que dans un autre cas, un suffixe sera détaché de la base du mot; la même séquence est écrite tantôt attachée, tantôt séparée. Cependant, on trouve dans cette anarchie quelques tendances (plutôt que des règles). Essayons de les résumer.<sup>10</sup>

Les particules sont toujours attachées. Curieusement, la particule la plus courante, ض *lé*, qui porte sur le groupe nominal précédent, est dans toutes ses occurrences rattachée au mot qui la suit: وَلْبَضُو ضِبْرَتَنَ *wòlu-fúloo lé-bòrita-nàḡ* 2:4 'les deux sont arrivées ici en courant', أَى دُمْسَسَبْ ضُولُو *à yé dinnmusu-sàba lé-wúluu* 4:2/3 'elle donna naissance à trois filles', etc. Les autres particules, beaucoup plus rares dans le texte, peuvent être attachées au mot qui les précède: وَلْفِنَا سَيِّت *wòlu-fānaa sàyita* 4:13 «eux aussi revinrent».

Les postpositions sont toujours écrites attachées aux mots précédents: الْمَوْلَمُ *lā-mòolu-má* 2:4 «de leurs gens», أَيَا بِيْدْ عَلْ *à y'-àa bée-dí à-lá* 3:13 «il lui donna tout cela», بُعْكَ *búḡo-kóno* 4:2 «dans la maison».

Les adverbes locatifs représentent un cas similaire: أَمْتَنَّا *m'tà-nàḡ* 2:19 «amenez-la ici», مَو بَكِ جُتَامَدِ *mò bika futa-à-má-jèe* 4:1 «personne n'entrait chez elle là-bas».

La marque connective dans le syntagme de détermination, لَأْ, est toujours attachée au mot qui la suit: لَأْ كُو *lā-kúu* 2:7 «leur affaire», فُضُو لَكُو *fúloo lā-kúmo* 2:15 «la parole du Peul».

1.5.4. Le déterminatif *bée* بِي «tous» est pratiquement toujours rattaché, contrairement à ce qu'on pourrait attendre, au mot qu'il précède (plutôt qu'au mot qu'il suit, qu'il détermine et avec lequel il constitue un groupe nominal): بَنَكُو بِيكَلِ *bànkoo bée-kíli* 2:16 «appeler tout le pays», بِيْتَاتَدِي *bée-táata-jèe* 2:13 «ils sont tous allés là-bas», بِي تَبِيَا *bée-yé Tenenbaa jé* 2:14 «ils virent tous Tenenbaa» (dans le dernier exemple, le déterminatif est transcrit avec une voyelle brève, ce qui représente probablement une prononciation contractée de

<sup>10</sup> En analysant le découpage des mots, il faut tenir compte du fait que six caractères arabes, د, ا, ر, ز, و ne peuvent pas être liés aux caractères qui les suivent. Cela signifie que nous ne pouvons pas dire à propos des segments qui se terminent par ces caractères s'ils doivent être considérés ou non comme séparés du mot suivant. Cela réduit considérablement le nombre des cas à l'analyser. Dans la transcription latine des exemples de cette division, les mots attachés dans le texte en caractères arabes sont écrits avec des traits d'union.

*bée* et de la marque prédicative *yé*). Nous avons trouvé une seule exception : *إي سبت* à *bée* *sàyita* 2:14 « ils revinrent tous ».

Les marques prédicatives sont le plus souvent attachées aux verbes intransitifs. Cela semble être toujours le cas pour les marques monosyllabiques : *إين مول* à *nín mòolu yé-táa* 2:19 « qu'ils aillent avec les gens », *أمنص* à *mán-sòη* 3:13 « elle n'était pas d'accord », *أكا بدن* à *k'-àa bé-dùη-ná* 3:9 « elle était au point d'entrer ». De même pour le verbe d'existence (la copule) *bé* qui est d'ailleurs étymologiquement identique à la marque prédicative *bé* précédente : <sup>11</sup> *فنديكيك* *fóndinkee-kíliη bé-Saama* 4:10 « il y avait un jeune homme à Saama ». De même pour la marque de l'infinitif *kà* : *كئا* *kà-táa* 2:12, 2:14, 3:2 « aller ».

La marque prédicative dissyllabique de l'habituel négatif, *bíka*,<sup>12</sup> dont nous avons une seule occurrence dans notre échantillon, est écrite séparée : *موبك فتأمذ* à *mò bika fùtaa' má-jèe* 4:1 « personne ne venait chez elle ».

Là où la marque prédicative précède un complément d'objet direct exprimé par un nom, la marque est écrite le plus souvent attachée : *أ يعضو كايا* à *yé-sáloo káánaaη* 3:8 « elle a terminé la prière », *يعضو فيني* à *yé jàloo fèenee* 3:7 « ils étendirent le filet », *تينا يكت كليا* *Tenenbaa yé-Kuta kili* 2:9 « Tenenbaa appela Kuta ». Il y a cependant des exceptions : *أمن بو نو* à *mán bóo nòo* 3:10 « elle ne put pas se libérer ». En outre, parfois elle ne se colle pas avec les noms propres : *و قناع بلب* à *wò fánaa yé Balaba fútuu* 4:14 « lui aussi, il épousa Balaba ».

Si la marque prédicative est suivie du pronom singulier de la troisième personne<sup>13</sup> en fonction de complément d'objet direct, les deux mots sont le plus souvent attachés : *أ مال* à *n m'-à lóη* 2:17 « je ne le sais pas » (*máa*, marque prédicative de l'accompli négatif), *نمو سادم* à *ní-mòo s'-àa dómo* 3:14 « si les gens ont l'habitude de le manger » (*sí*, marque prédicative à valeur d'éventualité), *أ يأ ب* à *y'-àa fó* « il dirent cela » (*yé*, marque prédicative d'accompli), *أ يأك* à *y'-àa káta* 3:10 « elle s'efforça ». Le seul cas d'écriture séparée est attesté avec la marque prédicative négative *mé*, non attestée dans les autres parlars mandingues :<sup>14</sup> *أ مال* à *bàri* à *mée* à *fàamaa lóη* 4:3 « mais ils ne connaissaient pas leur père ».

Si le complément d'objet direct est le pronom pluriel de la troisième personne *ì*, la séquence « marque prédicative *yé*<sup>15</sup> – pronom – verbe » s'écrit d'habitude collée : *و ييد* à *wò y'-ì-jé* 2:8 « celui-ci les vit », *أ ييكي* à *y'-ì-kii* 2:19 « ils les envoyèrent ». Les très rares occurrences d'autres marques prédicatives (*sí*, à valeur d'éventualité ; *mánη*, à valeur d'accompli négatif) dans le même contexte s'écrivent en séparant les unités : *أ سي* à *sí* à *sòto* 2:17 « ils les attraperont », *أ من* à *mánη* à *jé* « ils ne les virent pas ».

<sup>11</sup> Un cas unique où le verbe *bé* est écrit séparément du mot suivant est attesté dans la version B : *أ ييكي* *fóndinkee kiliη bé Pajaana* B8:4/5 « il y avait un jeune homme à Pajaana ».

<sup>12</sup> Dans le mandinka de la Gambie, la marque correspondante existe sous la forme *búka*.

<sup>13</sup> Dans notre échantillon, les autres pronoms personnels ne sont pratiquement pas représentés dans cette position syntaxique.

<sup>14</sup> Cf. la marque négative de l'éventuel en xasonka, *mé* (l'homologue négatif de *sí*).

<sup>15</sup> C'est la marque prédicative la plus fréquente de notre échantillon.

Le pronom sujet est écrit le plus souvent séparément de ce qui le suit. Cela s'explique par le fait que 'alif, qui sert pour transcrire presque tous les pronoms, n'a pas de jonction à gauche: *أَيِلَا* à *y'-ii-láa* 3:5 «elle les mit», *إِيكِي* à *y'-ii-kíi* 2:19 «il faut que tu les envoies». Les deux exceptions importantes sont donc:

- le pronom sujet de la troisième personne au pluriel *ì* devant la marque d'accompli *yé*, qui est tantôt complètement assimilé par celui-ci (*يَا سَبَا* à *y'-àa sàmba* 3:12 «ils l'ont amené», *يَطِنْبَا تَر* à *yé-Tenenbaa tàra* 4:6 «ils trouvèrent Tenenbaa»), tantôt écrit à part (*يَا ف* à *y'-àa fò* 3:10 «ils dirent cela», *يَجْضُو* à *yé-jàloo fèenee* 3:7 «ils étendirent le filet»).
- le pronom sujet 2 pers. pl. *áli* (dans notre parler, normalement réalise *ál'* *أَل'*), qui est toujours collé au mot suivant: *أَلْ أَلْ كِنَا ذَا كِ أَلْ* à *ál'-kána dáa ké à lá* 3:16 «ne mettez pas de porte sur elle (la maison)», *أَلْ أَلْ دُنْدُ* à *ál'-y'-àa dundi* 3:17 «ils le firent entrer», *أَلْ أَلْ بُو لُو* à *ál'-búŋo lòo* 3:16 «bâtesse une maison».

Le pronom *wòlu* «ceux-ci, ceux-là» en fonction sujet est collé au mot suivant: *وَلْسِيَّتْ* *wòlu-sàyita* 2:6, 4:11 «ceux-ci revinrent».

Le matériel disponible ne permet pas tirer des conclusions à propos de l'écriture des sujets exprimés par les noms: dans tous les exemples représentés dans notre échantillon, les noms dans cette position syntaxique ont un *waw* ou un 'alif à la fin.

Dans la position post-verbale (le plus souvent, celle de complément d'objet indirect, mais pas seulement), le pronom singulier de la troisième personne à s'amalgame toujours avec le «verbe défectif» *kó* «dire», *إِي كَا ي* à *k'-àa yé* 2:15, 2:18, 4:4, «ils lui dirent», *أَكَا بَدْ* à *k'-àa bé-dùŋ-ná* 3:9 «elle voulut entrer». Après les autres verbes, un tel amalgame apparaît occasionnellement: *أَفْتَاتَم* à *f'tat'-àa má* 3:12 «elle arriva chez lui», *إِي نَاتَا ذ* à *nàta'-àa jé* 3:4 «ils la virent» (litt.: «ils vinrent la voir»). Cf. les cas (beaucoup plus nombreux) où l'amalgame n'a pas lieu: *إِي نَاتَا أُمِي* à *nàta à móyi* 3:3 «ils l'entendirent» (lit.: «ils vinrent l'entendre»), *إِي يَا دُنْدُ أَكُنْ* à *y'-àa dundi à kóno* 3:17/18 «ils la firent y entrer», etc.

Le manuscrit révèle une particularité intéressante qui reflète probablement une caractéristique du dialecte local mandinka: la voyelle finale du verbe assimile le pronom pluriel de la troisième personne *ì*, ce qui donne une voyelle longue: *أَيْمُصُولُ لَكُمُو فُو ي* à *yé-mùsqolu lá-kúmoo fóo'* |= *fó* | *yé* 2:16 «il leur parla de l'affaire de ces femmes», *أَكُو ي* à *kóo'* |= *kó* | *yé* 2:17 «il leur dit».

#### *L'écriture des mots dérivés, composés et des syntagmes nominaux*

Dans les langues mandingues, la limite entre ces trois catégories est assez floue, ce qui laisse le champ à différents choix. Dans le manuscrit, on trouve beaucoup d'hésitations à ce propos; la même séquence est écrite parfois tantôt collée, tantôt à part: *صَلْ كُضُو* 2:9 et *صَلِكُضُو* 3:5 *sáli(-)kúloo* «peau de prière», *نَمْ* 3:1 et *نَمْ كِي* 2:18 *nùm'(-)kee* «forgeron», *مَنْسْ كُو* 2:11/12, 2:14/15, 2:15/16 et *مَنْسِكُو* 3:11 *mànsa(-)keo* 'le roi'. Il y a des cas où les suffixes sont séparés des radicaux: *شَامْ كُولُ* *Saama koolu* 4:9 «gens de Saama». Les numéraux sont par-

fois collés (لُكِلْ *lúḡ-káliḡ* 2:8, 4:1 « un jour », دِمُسَسَبَ *dímmusu-sàba* 4:3 « trois filles »), parfois séparés (مُسُ فِلا *mùsu fìla* 2:2 « deux femmes », نُمْكِي لُولُ *nùm'kee lúulu* 2:18 « cinq forgerons »).

La tendance prédominante est à l'écriture séparée des radicaux. Cf. l'écriture dans le manuscrit par rapport à l'écriture d'après les principes de la linguistique mandinguisante contemporaine : اَلْبَلُّ كَنْتُ كُدُو (« *àlábùlu kanto kodoo* ») à *lá búlu-kantokodoo* 4:15 « son bracelet d'argent », كُنْ فَنِيَا (« *kùn fanuyaa* ») *kùnfaanuyaa* 2:19 « clairvoyance ».

Le complément d'objet direct exprimé par un nom est écrit tantôt collé avec le verbe (اَلْبَعْطُ *ál'-búḡo-tèe* « détruisez la maison ! »), tantôt séparé (وَأَتَ أَنْ مَوْلُ *wò nàata à nīḡ mòolu kí* 2:12 « celui-ci l'envoya avec les gens »). Compte tenu du nombre limité d'exemples disponibles, il est difficile d'établir des règles.

En guise de conclusion pour cette partie, il faut spécifier les divergences importantes entre la vision syntaxique imposée par la théorie linguistique contemporaine et l'approche du découpage des mots observée dans le manuscrit. L'auteur du manuscrit fait le découpage à l'intérieur du groupe nominal, là où la liaison syntaxique est la plus forte, et colle les mots par-dessus des césures syntaxiques beaucoup plus profondes.

#### *L'orthographe des insertions mandinka dans la partie arabophone du Manuscrit*

Dans les phrases en mandinka insérées à l'intérieur de la partie arabe, les règles de transcription décrites plus haut ne sont le plus souvent pas observées. On le constate facilement dans ce qui concerne la règle la plus saillante, celle concernant la distinction des voyelles *u* et *o*, *i* et *e* par l'emploi de caractères arabes « emphatiques » et « non-emphatiques » : dans les insertions mandinka, cette règle n'est plus observée. Cf. : بَرَكَو *Berekoloḡ* 7:6 (un toponyme ; on s'attendrait à بَرَكَوْ), أَدَا *Farinkotoo* 9:19 (nom d'une personne ; on s'attendrait à اَدَا), دَاḡ سَاَتَا *dàḡ sàateo lé mú* 11:15 « c'est le village où nous nous arrêtons » (on s'attendrait à اَدَا سَاَطَا *àdā sāṭā*), etc. Occasionnellement, la règle semble être respectée (سُونِكِي *Sòoninkée* 18:9 « les païens », كُوُودِيḡ *kóotodiḡo* 6:2 « enfant de la colonne vertébrale »), mais ailleurs le même mot peut être écrit différemment (par exemple, سُونِكِي *Sòoninkee* 10:3, سُونِكِي *Sòoninkee* 10:2...), ce qui montre une tendance anarchique dans l'emploi des « lettres emphatiques » plutôt que le respect de la règle.

La première partie du Manuscrit se range du côté de la partie II : le seul cas dans cette partie où la distinction entre « lettres emphatiques et non-emphatiques » est valable, la « règle de la Partie II » est respectée : كَنَاطِ *Konnaate* 1:3 (nom clanique).

Une autre distinction est la transcription de la consonne affriquée *c*. Dans la partie II, elle est transcrite de la même façon que *ñ* : ڤ. Partout ailleurs, on

l'assimile à un autre phonème, *j*, en la transcrivant par ج' ذ, ج, ذ<sup>16</sup>: *Caañaa* 8:15 (un toponyme), نڤ, *Ñaco* 13:7 (nom d'une personne), جُرُن, *Corno* 16:13 (nom et titre d'une personne).<sup>17</sup>

Cela nous permet de conclure que la partie II et, sans doute, la partie I du manuscrit, d'une part, et la partie III d'autre part ont été écrites par des auteurs différents.

*La structure du Ta:rikh Mandinka d'après les renseignements concernant l'histoire de sa transmission à Bijini*

Cette hypothèse concernant trois auteurs différents est confirmée par ce qui est connu à Bijini de l'histoire de la transmission des textes.<sup>18</sup> Le *Ta:rikh*, d'après les critères de forme et de contenu, est divisé en trois parties :

Ta:rikh Mandinka	Manuscrit, page	Langue	Thème
TM I	A 1.1 – 1.13	Arabe	Origine des Mandinka de Kaabu
TM II	A 2.1 – 4.19	Mandinka	De l'origine de la <i>ñāncoyaa</i> .
TM III-1	A 5.1 – 11.9	Arabe	Avènement et chute de Kaabu
TM III-2-4	A 11.9 – 18.16		Kusara, Foroyaa et Alfaa Moloo

Il est probable que les différentes parties du *Ta:rikh Mandinka* ont d'abord été transmises séparément à partir du milieu du 19<sup>e</sup> siècle dans les familles Kasama (TM I-II) et Baayoo (TM III), pour finir par être assemblées et complétées plus tard pour former la compilation actuelle.

La rédaction des deux premières parties du *Ta:rikh* (TM I-II) est probablement fondée sur des traditions orales notées par les ancêtres des Kasama. Al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama nous a expliqué à ce propos que les membres lettrés de la famille Kasama auraient eu depuis toujours l'habitude d'écrire – en dehors de la rédaction d'une chronique des événements contemporains notables – une sorte de journal où entraient aussi des récits particulièrement intéressants, apportés par de multiples étrangers et pèlerins qui passaient à Bijini. Le *Ta:rikh Mandinka* I par exemple reposerait sur les informations que son grand-père Ibrahiima avait entendues chez ses *Sòninkee* originaires du Tumannaa dans le Kaabu et réfugiés à Bijini dans la seconde moitié du 19<sup>e</sup>

<sup>16</sup> Dans le manuscrit, *za* à deux points a ces points écrits l'un sous l'autre. Malheureusement, ce caractère n'existe pas dans l'Unicode, et nous avons été obligés de le remplacer par un *z*.

<sup>17</sup> Dans la partie I, aucune occurrence de *c* dans les mots mandinka n'est attestée.

<sup>18</sup> Ibrahiima Koobaa Kasama, Bijini, 16 septembre 1988, 27 septembre 1988, 18 novembre 1995 (Interviews Giesing, Sissé, Abú Mané). Tableau 3 : transmission du *Ta:rikh Bijini* et du *Ta:rikh Mandinka* par les familles Kasama et Baayoo.

siècle. L'histoire des *ñàncò* (TM II) en revanche aurait déjà été notée par son arrière-grand-père Ismaïla Kabiro Kasama.<sup>19</sup> Il est donc possible que le TM II ait déjà été noté avant la bataille de Kansalaa (1867). La troisième et la plus longue partie du *Ta:rikk Mandinka* (TM III) est une véritable chronique de l'avènement et de la chute du royaume de Kaabu. L'initiateur de ce texte serait un membre de la famille Baayoo, appelé Saliya Baayoo, par ailleurs considéré comme l'auteur déterminant du *Ta:rikk Bijini*. Il semble que la chronique de Kaabu commencée par lui ait été poursuivie après lui par d'autres membres de la famille Baayoo à Kan-MaaSoonaa dans le quartier Tunkandaala.

Les trois manuscrits du *Ta:rikk Mandinka* auraient été pendant une longue période transmis parallèlement dans les concessions (*kòrdaa*) des Baayoo à Kan-MaaSoonaa et chez les Kasama à Bijini, puis mutuellement accordés. L'année 1934 marque un tournant dans l'histoire commune de la transmission du texte, parce que les notables Baayoo et Kasama reçoivent alors l'ordre de se rendre à Bolama auprès des autorités coloniales pour exposer leurs écrits. Nous reviendrons plus loin sur cette rencontre.

### *Les manuscrits A et B*

La première partie des deux manuscrits du *Ta:rikk Bijini* (A, B), possédés par al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, concernant «l'origine des Mandinka» et la troisième partie concernant «l'histoire de Kaabu» ont été rédigés en langue arabe. La deuxième partie, que le propriétaire et commentateur intitule 'origines de la *màndinkayaa* et de la *ñàncoyaa*'<sup>20</sup> est le seul passage des deux manuscrits rédigé en mandinka.

Dans la première colonne, nous avons présenté de manière comparative le texte arabe des deux manuscrits (A, B). La deuxième colonne correspond à une traduction du texte arabe, la plus fidèle possible. Dans le cas du TM II, la première colonne contient le texte mandinka rédigé en caractères arabes, la deuxième colonne contient la transcription du même texte en caractères latins, et la troisième colonne la traduction de ce texte.

La traduction française reste le plus proche possible des textes arabe et mandinka – parfois au détriment de la beauté stylistique. Le découpage en lignes et en pages suit la copie (A), et le découpage de la copie B (1990) est indiqué dans les textes arabe et mandinka, ainsi que dans la traduction française : les lignes sont séparées par des barres verticales, et les débuts des pages sont marqués par des doubles barres verticales avec les numéros des pages entre parenthèses et en italiques. Malheureusement, il a été parfois impossible de suivre strictement

<sup>19</sup> Al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, Bijini, le 18 novembre 1995.

<sup>20</sup> *Màndinkayaa àniñ ñàncoyaa sáaboo*.

le découpage des textes arabe et mandinka ligne par ligne dans la traduction française à cause de la différence fondamentale entre les syntaxes des trois langues concernées.

Conformément à la pratique de la critique des textes, «les divergences textuelles ne sont pas prises en compte dans les cas où elles n'ajoutent rien à l'histoire du texte. Ainsi, les simples copies des manuscrits ne sont pas prises en compte».<sup>21</sup> Comme c'est la copie A qui a servi de matrice à la copie B, on pourrait penser que les variations ne doivent pas être prises en compte. Nous avons cependant opté pour une présentation des divergences, pour les raisons suivantes :

- a) elles sont très nombreuses, ce qui nous permet de parler de deux variantes du manuscrit, plutôt que de deux simples copies ;
- b) dans certains cas, surtout lorsque la copie A est endommagée, c'est la copie B qui nous permet de restituer le texte. Dans ce cas, on pourrait objecter que la «reconstruction» présentée en B peut ne pas correspondre au texte original ; mais, à notre avis, ceci est un argument de plus pour délimiter soigneusement toutes les divergences qui figurent entre les deux versions ;
- c) le nombre de manuscrits disponibles en caractères arabes en langue mandinka est très limité ; en effet, le Manuscrit de Bijini est le deuxième à avoir été publié (le premier étant «Pakao Book»). Dans cette situation, tous les détails peuvent s'avérer intéressants pour l'étude de la tradition écrite de cette communauté linguistique. Lorsqu'on en est aux débuts d'une branche philologique, on ne peut pas suivre aveuglément les standards établis pour une discipline qui dispose de milliers de manuscrits publiés.

Dans les cas de divergence entre les deux copies, la version B est présentée dans une note en bas de page (avec des commentaires là où cela semble nécessaire). Si la divergence concerne un fragment dépassant un mot, le début de ce fragment est marqué dans le texte principal (version A) par un \*, et sa fin par le numéro de la note.

Les fragments barrés sont donnés entre crochets. Les fragments dont la lecture est incertaine sont donnés entre < . . > et avec astérisque.

A cause des limitations imposées par la police de caractères disponible, *kasra* avec *tašdi:d* est suscrit (dans le manuscrit, le kasra apparaît toujours souscrit, et le *tašdi:d* suscrit).

---

<sup>21</sup> Likhatshev 1964: 78.

*Une lecture orale et commentée du manuscrit A par al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama*

En 1988, al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama a récité le *Ta:rikh Mandinka* intégral à Issufi Sissé, l'a traduit en mandinka et en a commenté en détail certains passages en mandinka. Issufi Sissé a enregistré cette lecture commentée (« version orale ») sur une cassette de quatre-vingt-dix minutes, l'a transcrite et traduite en portugais en 1995. La version orale de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama suit le manuscrit A, complète le texte écrit par ses commentaires et permet d'élucider certains passages incompréhensibles. Lors des questions posées (entre parenthèses) par Issufi Sissé, il est évident qu'al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama répond en interprétant le texte écrit en fonction de ses convictions morales et religieuses.

Une traduction française de la version orale est donnée en colonne 3 (TM I, III) et en colonne 5 (TM II). Il faut souligner un élément important : la transcription faite par Issufi Sissé ne rend pas mot-à-mot le texte oral de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama. Cela s'explique par la qualité médiocre de l'enregistrement sur cassette (ce qui nous a également empêché de corriger la transcription d'Issufi Sissé pour la rapprocher du texte oral), mais aussi par le fait qu'Issufi, étant un connaisseur de la tradition historique de Bijini et un érudit arabisant, cherchait à éclaircir des moments qui pourraient être difficiles au lecteur. On peut dire que le manque d'exactitude dans la transcription et la traduction d'Issufi est largement compensé par le supplément d'information. En fait, la « version orale » inclut deux couches de commentaires, celle de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, et celle d'Issufi Sissé.

Par conséquent, dans le cas du TM II en mandinka, la transcription d'Issufi Sissé a été présentée dans la colonne 4, et la traduction littérale française dans la colonne 5. Cela permet de faire une comparaison détaillée de la version écrite et de la version orale. Toutes les divergences textuelles sont soulignées.

*Une reproduction des parties I-II du Ta:rikh Mandinka en langue portugaise*

Comme nous l'avons mentionné plus haut, il est possible de retracer la transmission des deux premières parties du *Ta:rikh Mandinka* jusqu'au début des années 1930, époque où le gouvernement colonial portugais s'intéressait aux informations historiques, ethnographiques et linguistiques dans les différentes régions de ce qui était alors la Guinée Portugaise. En 1934, les notables et lettrés de Bijini reçurent l'ordre de se rendre à la capitale de la Guinée Portugaise, Bolama, munis de leurs manuscrits. Ils y apportèrent plusieurs manuscrits en arabe, dont le contenu fut intégré dans la monographie *Monjur – o Gabú e a sua história*.<sup>22</sup> Son auteur est Jorge Vellez Caroco, fils de l'ex-gouverneur

<sup>22</sup> Vellez Caroco, Bissau 1948.

de la colonie Frederico Jorge Vellez Carço, <sup>23</sup> qui à cette époque était juge à Bolama. Il constate que trois manuscrits avaient été traduits pour lui et qu'il s'agirait, selon les renseignements de ses interlocuteurs de Bijini, des restes d'un livre plus volumineux qui aurait brûlé lors de l'attaque de Muusa Moloo (en 1884) à Bijini. En fait, cette attaque, sur laquelle nous reviendrons encore plus loin, demeure un événement traumatisant dans la mémoire collective des habitants de Bijini et du village voisin de Janna. Cependant, al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama n'a pas voulu nous confirmer qu'il y existait à cette époque à Bijini – en dehors des manuscrits transmis à ce jour – un tel ouvrage historique plus important. Selon lui, les manuscrits perdus étaient principalement des écritures coraniques qu'on gardait à la mosquée au moment où Muusa Moloo l'incendia. Les manuscrits au contenu historique par contre, conservés dans les maisons familiales, auraient été sauvés. Par ailleurs beaucoup des propriétaires de ces livres auraient été absents à ce moment-là. <sup>24</sup>

Vellez Carço dit que la traduction portugaise des trois manuscrits arabes et mandinka, que les notables de Bijini lui apportèrent, fut effectuée par l'intermédiaire du créole. <sup>25</sup> Les traducteurs sont des  *fina*  Kamara, issus d'une famille connue pour sa vocation de médiateurs. D'autres membres de la même famille se détachent, en 1884 à Geba, en tant que médiateurs entre les notables réfugiés de Bijini, le chef des attaquants, Muusa Moloo, et les faibles autorités portugaises. <sup>26</sup> Vellez Carço décrit ses sources de la manière suivante :

« Ce qui suit, ce sont les traductions de trois manuscrits arabes qui racontent l'histoire du Kaabu. Il s'agit d'après les indigènes d'extraits d'un livre très ancien qui aurait été détruit lors de l'incendie de Bijini [1884]. L'indication de l'âge très élevé doit évidemment être mise en relation avec l'idée que s'en fait l'indigène, pour qui parfois un seul siècle passé représente déjà les débuts de monde. Le livre appartenait aux Mandinka et fut composé par Saliya Baayoo de Bijini dans le Badoora; il nota les faits historiques dès les débuts de l'empire du Manding jusqu'à l'époque du *móori* Kumbaa

<sup>23</sup> Jorge Frederico Vellez Carço fut gouverneur de l'administration portugaise à Bolama de 1921 à 1926 (Mendy 1994 : 432).

<sup>24</sup> Ibrahiima Koobaa Kasama, Bijini, le 18 novembre 1995.

<sup>25</sup> Vellez Carço 1948 : 97.

<sup>26</sup> Baakar Dusu Kamara et Bunka Kamara, que Vellez Carço mentionne assez fréquemment comme médiateurs entre les Mandinka, les Peul et les Portugais (1948 : 97, 183), sont de Gambas (village de Kanbas dans le Kanaduu, carte 2). Ils appartiennent à la même famille étendue que les griots rattachés aux Baayoo de Bijini. Ceux-ci, à leur tour, seraient des griots (*jáli*) Kante à l'origine qui auraient plus tard adopté le nom clanique de Kamara (*fina*). Selon la tradition orale locale, les Kamara seraient venus du Pakis jusqu'à Kabele dans le Tumannaa (entre le Tumannaa et le Kusara, voir carte 2), où ils se seraient divisés en plusieurs branches, parmi elles celle de Gambas (Kanaduu) et celle de Kaur à l'ouest de Bijini dans le pays de Badoora. (Fina 'Papa' Kamara, Bissau, le 17 novembre 1997, 8 novembre 2000).

Daaboo Sori. Ensuite son travail a été poursuivi par Nfaa Soonaa Baayoo qui est également originaire de Bijini. Nfaa Soonaa Baayoo est le père de Mama Baayoo qui a traduit un des manuscrits de l'arabe en mandinka. Cette traduction a été vérifiée par deux érudits de Bijini qui sont les propriétaires respectifs des deux autres manuscrits. La traduction en créole et en portugais a été faite avec l'aide de Bunka Kamara, chef du village de Kambas et ancien ministre du *régulo* Monjur Meta Embaalo [nommé par le pouvoir colonial portugais].<sup>27</sup>

Dans la version de Vellez Caroço, la suite des deux premières parties du *Ta:rikh Mandinka* (TM I-II) correspond exactement à celle des manuscrits A et B. Quant à la troisième partie des manuscrits A et B du *Ta:rikh Mandinka* (TM III) dont nous disposons il n'en est pas. Il nous semble probable que Vellez Caroço l'a utilisé comme une source parmi d'autres, car certains épisodes et passages qu'il résume sont très proches du contenu du TM III, tel que nous le connaissons, mais ne figurent pas, en comparaison avec le TM III, dans le même ordre chronologique ou contexte.

En ce qui concerne le contenu du TM I et II, la version rendue par Vellez Caroço est plus détaillée que le contenu des manuscrits A et B conservés aujourd'hui. Le sujet de la fondation de la capitale du Kaabu, Kansalaa, par exemple, s'y trouve beaucoup plus élaboré que dans les deux manuscrits A et B qui n'en font qu'une vague mention à la fin de la première et au début de la troisième partie. La question se pose alors de savoir si les manuscrits que les notables de Bijini apportèrent à Bolama vers 1934 étaient plus importants que ceux dont nous disposons à présent, ou si les informations supplémentaires dans la version de Vellez Caroço sont éventuellement basées sur des commentaires oraux de la part des notables et les *finas* (Kamara).

Certaines des « informations ajoutées » qui apparaissent chez Vellez Caroço, mais qui sont absentes des manuscrits A et B actuels, sont cependant mentionnées par al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama lors de sa lecture commentée de A (1988) et à d'autres occasions. Nous ignorons si al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama a tiré ces connaissances supplémentaires d'une version écrite plus détaillée du *Ta:rikh Mandinka* qui ne serait plus conservée ou si elles proviennent exclusivement de la transmission orale parallèle. Dans les manuscrits A et B du *Ta:rikh Mandinka* aussi bien que dans le *Ta:rikh Bijini* (« l'histoire du village de Bijini ») se trouvent certaines indications qui pourraient laisser supposer des soustractions opérées par les copistes. Par exemple le manuscrit actuel du *Ta:rikh Bijini* dit que l'histoire de la famille Sañaa, anciens habitants de

---

<sup>27</sup> Nous avons librement traduit cette citation du portugais, ajouté des informations complémentaires [entre parenthèses] et adapté l'orthographe des noms.

Bijini, a été enlevée (par le copiste) parce qu'elle était trop longue. De la même manière, dans le *Ta:rikk Mandinka*, il existe des références à certains thèmes qui « seraient abordés plus loin » comme dans le cas du chef peul Baakar Kidali (TM III), mais qui en fait n'existent pas dans le manuscrit actuel. Dans tous les cas, la comparaison entre le commentaire oral de al-Hajj Ibrahiima et la version plus ancienne de Vellez Caroço est très riche en renseignements. Nous allons revenir sur ces questions plus loin dans le troisième chapitre.

Les manuscrits prédécesseurs de A et B qui existaient au début des années 1930 étaient également rédigés partiellement en mandinka et partiellement en langue arabe. Vellez Caroço le constate explicitement. La présentation et la classification des thèmes dont parlent le TM II (manuscrit actuel en mandinka) et le TM III-1 (arabe) dans la monographie *Monjur – o Gabú e a sua história* sous-titrée *A Lenda* (la légende),<sup>28</sup> le confirment. La présentation de Vellez Caroço n'indique cependant pas lesquelles sont les parties de son résumé qui reposent sur des passages en arabe, et lesquelles reposent sur des passages en mandinka, ni n'indique où dans le texte se situeraient les césures. S'il est vrai que Mama Ture Baayoo a traduit la version mandinka du TM II de l'arabe, il s'agit d'une traduction relativement récente, car Mama Ture Baayoo, alors chef du village (*àlkaali*) de Bijini, faisait partie de la délégation qui partit de Bijini vers Bolama vers 1934.<sup>29</sup> A Bijini, on se souvient encore que l'année de la naissance d'Ibrahiima Koobaa Kasama (1934), les notables avaient été appelés à Bolama, où ils durent répondre aux questions des Portugais pendant trois mois. Les Blancs les auraient interrogés sur tous les détails de leur histoire, « en commençant par Adam et Eve ».<sup>30</sup>

### *A propos de l'histoire de la transmission du TM I – L'origine des Mandinka et l'avènement du Kaabu*

Ce qui dans la version de Vellez Caroço correspond à la première partie des manuscrits actuels A et B du *Ta:rikk Mandinka* se trouve dans la troisième partie de sa monographie *Monjur – o Gabú e a sua história* et est intitulée

<sup>28</sup> Vellez Caroço 1948 : 96-102.

<sup>29</sup> Al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, Bijini, le 18 novembre 1995. Mama Ture Baayoo figure dans la liste des chefs de village comme le quatorzième *àlkaali* de Bijini (tableau 4 : la succession des chefs du village de Bijini – les *àlkaali* Daaboo et Baayoo depuis la fondation du village (vers 1789) jusqu'à l'indépendance de la Guinée-Bissau).

<sup>30</sup> Al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama se souvient : « L'année de ma naissance [1934], mon père qui à l'époque était l'imam de Bijini a accompagné Mamadu Ture Baayoo à Bolama afin de renseigner les Portugais sur la vie des ancêtres jusqu'à Adam et Eve. Les deux hommes emportèrent les livres arabes et ils restèrent à Bolama pendant trois mois. » D'après les souvenirs des Baayoo à Bijini, Keebaa Sañaa Baayoo de la lignée Kan-Maa-Soonaa, qui maîtrisait le portugais, faisait aussi partie de la délégation qui voyageait à Bolama 'sur l'invitation du juge' [Jorge Vellez Caroço] (Bijini, 3 mai 2000, interviews Giesing, Turé, Biai).

«Comment fut peuplé le Kaabuu». <sup>31</sup> Ce chapitre a un premier sous-titre «L'occupation mandinka» <sup>32</sup> qui à son tour est accompagné du sous-titre «La tradition». Le choix des titres et le classement de ce passage (en comparaison avec les titres suivants) suggèrent que l'auteur fait référence à la tradition orale. Grâce à une lecture comparative le lecteur peut constater que le contenu de la première partie des deux manuscrits actuels (TM I, colonnes 1-3) et celui de la version racontée par Vellez Caroço sur 1,5 pages <sup>33</sup> (colonne 4) correspondent assez justement.

Ceci nous permet de tirer quelle conclusion ? Est-ce que lors de la rencontre entre les notables de Bijini et Vellez Caroço en 1934, la première partie du *Ta:rikk Mandinka* actuel n'était pas déjà fixé par écrit ? Ou a-t-on seulement présenté une version orale à Jorge Vellez Caroço ? Dans tous les cas, cette version était plus détaillée que les versions écrites (A, B) dont nous disposons aujourd'hui.

Quant au passage intitulée «La tradition» (correspondant à TM I) Vellez Caroço ne déclare rien sur la source ou les sources utilisées, il ne dit pas que les informations proviennent de Bijini, il ne nous dit pas non plus si le passage est basé sur une source écrite ou orale. Il en va autrement dans son explication du passage immédiatement suivant de son livre, intitulé «La légende» et sous-titré «Comment les rois du Kaabu furent élus et comment ils régnaient». Ce passage correspond à la deuxième partie du *Ta:rikk Mandinka* (TM II) qui chevauche partiellement le début de la troisième partie (TM III) des manuscrits A et B existants. <sup>34</sup> Pour commencer, il dit : «Ce qui suit, est la traduction de trois [!] manuscrits arabes qui racontent l'histoire de Gabú.» (1948: 96). Si le modèle de Vellez Caroço pour le passage précédent «la tradition» n'a été aucun des trois manuscrits arabes, il reste à clarifier quel était ce troisième manuscrit qu'il présente dans son livre.

La première partie du TM 'l'histoire des origines des Mandinka', comme nous l'avons déjà dit, aurait été rédigée par le grand-père de al-Hajj Ibrahiima Kasama au cours du 19<sup>e</sup> siècle, sur la base des traditions orales que des *Sòoninke* – Saanee, Maanee et Sañaa – du Kaabu auraient apportées à Bijini. Ces *Sòoninke* se seraient installés à Bijini après la bataille perdue de Tabajaṅ dans le Tumannaa, donc probablement à partir de 1854. Tabajaṅ se situe à environ 100 km au nord-est de Bijini dans la zone frontalière entre les territoires de Tumannaa et de Manaa. <sup>35</sup> En fait, l'identité et l'origine géographique des narrateurs présumés et les thèmes et la toponymie de la première partie du *Ta:rikk Mandinka* s'accordent. Le point à atteindre dans l'histoire de migration, que raconte le TM I, est justement la province de Tumannaa dans le Kaabu. En

<sup>31</sup> *Como foi povoado o Gabú* (1948: 91-96).

<sup>32</sup> *A ocupação mandinga* (1948: 95).

<sup>33</sup> Vellez Caroço 1948: 95-96.

<sup>34</sup> Vellez Caroço 1948: 96-102.

<sup>35</sup> Cartes 2 et 4.

outre, il se trouve des parallèles très proches entre le TM I et la tradition orale du Tumannaa que nous avons enregistrée à Sumaakundaa en 1995. La bataille de Tabajaḡ est d'ailleurs mentionnée dans la troisième partie du *Ta:rikh Mandinka* dans le contexte d'une série de conflits qui ont eu lieu au milieu du 19<sup>e</sup> siècle.<sup>36</sup> Nous présenterons la liaison entre les traditions conservées à Bijini et celles du Tumannaa de manière plus approfondie dans le chapitre III.

Le grand-père de al-Hajj Ibrahiima aurait longtemps vécu à Sunbundu (Soumboundou) dans le Pakao en Casamance.<sup>37</sup> Son souhait était d'avoir des enfants, ce qui ne se serait pas réalisé à Bijini. Il aurait suivi les conseils d'un marabout, qui grâce à une technique divinatoire par rêve (*lâstakaari*)<sup>38</sup> découvrit le chemin à suivre. Le père de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, Ismaïla, et trois autres frères et sœurs seraient nés dans le Pakao. Ibrahiima Kasama et sa famille y auraient encore séjourné au début de l'année 1884, quand Muusa Moloo incendia Bijini, ce qui signifie que la copie du *Ta:rikh Mandinka* et d'autres manuscrits en sa possession auraient été épargnés. Les nouvelles que son grand-père apprenait à Sunbundu dans le Pakao, où il a passé en tout vingt ans de sa vie, auraient également été intégrées au *Ta:rikh Mandinka*.<sup>39</sup>

En résumant nous pouvons dire que les faits ci-dessus rapportés concernant la transmission du *Ta:rikh Mandinka* aux sein de la famille Kasama – conjointement avec certains aspects de son contenu – suggèrent que le TM I et le TM II – contrairement au TM III – auraient été transmis et adaptés principalement par les Kasama depuis le 19<sup>e</sup> siècle. Les déclarations de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama concernant l'histoire de la transmission du TM ne contredisent pas pour l'essentiel les informations données par Vellez Caroço.<sup>40</sup>

### *A propos de l'histoire de la transmission du TM II – Les origines de la mândinkayaa et de la ñāncoyaa*

Mais Vellez Caroço constate qu'un parmi les trois manuscrits arabes auxquels il se réfère dans sa monographie, aurait été traduit en mandinka par Mama Ture Baayoo,<sup>41</sup> un des lettrés présents à la rencontre à Bolama au début des années 1930. Ce constat soulève la question suivante : s'agissait-il éventuellement du

<sup>36</sup> TM III-1, 9.6-7. Il s'agit d'une des batailles légendaires qui annoncent la chute définitive et dramatique du Kaabu à Kansalaa (1867). Les antagonistes impliqués sont les imams du Fouta, représentés par les chefs de la province de Labé ainsi que leurs alliés, les imams de Bundu d'un côté, et les *Sòoninke* du Kaabu de l'autre.

<sup>37</sup> Tout comme Bijini, Sunbundu appartient au réseau jakhanké de Tuuba (Touba) en Guinée. Voir Introduction et Marty 1921 : 146.

<sup>38</sup> Voir aussi Samb 1998 : 199, 216.

<sup>39</sup> Al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, Bijini, 22 mai 1996.

<sup>40</sup> Voir tableau 3 : transmission du *Ta:rikh Bijini* et du *Ta:rikh Mandinka* par les familles Kasama et Baayoo.

<sup>41</sup> Vellez Caroço 1948 : 97.

modèle de la version actuelle du manuscrit *Ta:rikh Mandinka* II qui est entièrement rédigée en mandinka et raconte « les origines de *màndinkayaa* et de la *ñàncoya* » ?

Dans les colonnes 3 (TM I) et 6 (TM II) le lecteur trouvera respectivement la version portugaise de Vellez Caroço des parties I et II du *Ta:rikh Mandinka*, traduite en langue française. Comme nous l'avons dit, cette version est basée sur des manuscrits possédés par les familles Baayoo et Kasama au début des années 1930 et apparemment aussi sur des commentaires oraux parallèles.

Il est à noter que la deuxième partie du mythe des *ñàncos* (fondation de Kansalaa et la constitution de l'empire du Kaabu) y est présentée d'une manière plus détaillée que dans les manuscrits A et B actuels qui, après avoir raconté la première partie de ce mythe (origines des *ñàncos*), se terminent d'une manière abrupte en un extrait abrégé de la seconde partie. Par contre c'est la version portugaise, intitulée « Comment les chefs mandinka du Kaabu étaient élus et comment ils gouvernaient », <sup>42</sup> qui donne la suite du mythe. Toutefois, le thème de la fondation de Kansalaa est encore repris au début du premier paragraphe des manuscrits du TM III. A cet endroit, une présentation générale de l'histoire du royaume du Kaabu s'ouvre sur le thème de la genèse des *ñàncos*.

Le commentaire de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama à propos de ces passages montre qu'il disposait de connaissances dépassant le contenu des manuscrits conservés par lui. Lui-même pourtant jugeait ces « histoires païennes » insignifiantes. Quoi qu'il en soit, tout ce qu'il en savait ou acceptait de communiquer s'accorde avec la version de Vellez Caroço. Ce qui signifie que Vellez Caroço a tiré l'essentiel de ses informations à la même source qu'al-Hajj Ibrahiima. Cela ne signifie pas pour autant que les manuscrits connus par Vellez Caroço étaient plus complets. Dans tous les cas, les passages concernant le thème de la royauté du Kaabu tel qu'il figure dans les manuscrits A et B actuels (à la fin de TM II et au début de TM III) resteraient quasiment incompréhensibles sans la possibilité d'une comparaison avec la version portugaise plus ancienne et avec les commentaires oraux de al-Hajj Ibrahiima.

En ce qui concerne l'histoire de la transmission du TM II, la deuxième partie du *Ta:rikh* serait fondée sur une source plus ancienne que la première. D'après al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, TM II serait basé sur des notes prises par son arrière-grand-père, Ismaïla Kabiro Kasama, tandis que, comme nous l'avons déjà dit, l'auteur de la première serait Ibrahiima Kasama, le grand-père du commentateur. L'arrière-grand-père aurait toujours rédigé ses notes, et parmi elles le TM II, en mandinka. Et contrairement à ce qu'indique Vellez Caroço, le TM II n'aurait pas été traduit de l'arabe au mandinka. L'arabe ne serait en aucun cas la langue originale des manuscrits de Bijini. Le *Ta:rikh Mandinka* ainsi que le *Ta:rikh Bijini* auraient été traduits du Hausa et du Mandinka en langue arabe, et

---

<sup>42</sup> Vellez Caroço 1948: 97-102: *Como foram escolhidos e como governaram os Régulos Mandingas do Gabú.*

non l'inverse. Cette opinion est aussi affirmée dans le prologue écrit par al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama pour introduire le texte arabe : son auteur – ou le rédacteur précédent – aurait traduit le *Ta:rikkh* du « mandinka profond » en arabe. Dans son commentaire oral concernant cet énoncé il explique qu'avec le temps les rédacteurs/copistes auraient renoncé à écrire le mandinka en caractères arabes, parce que l'alphabet arabe se serait révélé inadapté. En attendant d'autres conclusions, nous laissons là ces déclarations pour ce qu'elles représentent dans l'histoire de la transmission des *Ta:rikkh* de Bijini.

*A propos de l'histoire de la transmission du TM III – L'histoire du Kaabu*

La troisième partie du *Ta:rikkh Mandinka* se réfère à une multitude de personnages et événements du 19<sup>e</sup> siècle dont témoignent aussi d'autres sources. Nous allons citer ces sources et comparer leurs contenus avec ce qui est dit dans le TM III dans les notes en bas du texte et dans le troisième chapitre. Afin de faciliter la tâche au lecteur, nous avons ajouté des sous-titres à la présentation du texte du TM III. Les sous-titres suivants ne figurent pas dans les manuscrits A et B, mais s'appuient sur la version orale parallèle :

TM III-1, Colonnes 1-4	A 5.1 – 6.3	Les origines et l'organisation du royaume du Kaabu
	A 6.3 – 6.6	Justifications et causes des guerres du Fuuta contre le Kaabu
	A 6.7 – 7.1	La première guerre du Fuuta contre le Kaabu : l'attaque contre le village de Tunbaa ( <i>Tunbaa kèloo</i> ) dans le Mana
	A 7.1 – 7.9	Deuxième guerre du Fuuta contre le Kaabu : les batailles à Jinani dans le Mansonnaa et à Berekolonj (c. 1851) dans le Sankolla
	A 7.10 – 9.9	Kumbaa Daaboo Sori et la révolte du Kaabu contre Alfaa Ibrahiima (Maudu) de Labé à Kanjoj
	A 9.9 – 9.19	Le conflit entre les gens du Kaabu et les Sarakolé du village de Manda et la guerre de Kansalaa ( <i>túroobaŋ</i> , 1867 A.D.)
	A 10.1 – 11.9	Alfaa Ibrahiima de Labé et la défaite des <i>Sòoninkee</i> du Kaabu à Kulanbaayi dans le Kabonba
TM III-2, Colonnes 1-3	A 11.9 – 13.17	Kusara
TM III-3, Colonnes 1-3	A 14.1 – 14.16	Foroyaa
TM III-4, Colonnes 1-3	A 14.16 – 18.16	Alfaa Moloo

Le TM III débute par une présentation structurée, et en principe chronologique, de l'histoire du royaume du Kaabu, en commençant par son avènement mythique jusqu'à sa chute suite à des batailles successives au 19<sup>e</sup> siècle (TM III-1). Le passage initial sur la royauté du Kaabu reprend, comme nous l'avons déjà dit, le même thème qui est présenté à la fin de TM II, mais ne l'interprète pas de la même manière. Les deux passages suivants, III-2 et III-3, parlent de la prise de pouvoir par les Peul dans les provinces biafada, Kusara et Foroyaa, voisines de Badoora. La fin du texte est une partie de l'histoire de vie du chef peul Alfaa Moloo (III-4). Notons que selon toutes les évidences, le village de Bijini et notamment les transmetteurs du *Ta:rikk Mandinka* ont dû être fortement impliqués dans les événements conflictuels décrits dans le TM III-2-4. Cependant les manuscrits ne s'y réfèrent jamais directement. En plus l'identité des acteurs mentionnés n'est pas toujours évidente. Ce qui fait que sans connaissances préalables ou informations supplémentaires, la lecture des manuscrits est difficile pour le lecteur étranger. Est-ce que Almada se prononça sur la même difficulté en constatant que 'leurs écritures sont de telle sorte qu'elles ne peuvent ni servir à autrui, ni être comprises par autrui, sinon par ceux qui les écrivent' ?

C'est Saliya Baayoo qui est unanimement reconnu comme le premier auteur ou initiateur des premiers passages de la chronique de Kaabu (TM III). Il serait soit le frère cadet de Nfaa Soonaa Baayoo,<sup>43</sup> qui en 1884 fut confronté à Muusa Moloo à Bijini, soit le frère cadet de Maŋ Foodee Aali Huseyn, donc frère du père de Nfaa Soonaa. Saliya Baayoo aurait raconté le *Tari:kh* au fils de Nfaa Soonaa, Abdu Baayoo, qui l'aurait traduit et noté en arabe. A cause de ses capacités littéraires, Abdu Baayoo est également connu sous son surnom *Karaŋ Abdu* («Abdu, le scribe»). Il aurait été le premier chef du village de Bijini nommé par les autorités portugaises.<sup>44</sup> Son père, Nfaa Soonaa, aurait été le chef du village lors de l'attaque peule en 1884 et aurait dirigé plus tard la reconstruction du village (1885/6) (TB VI). Nous reviendrons sur l'histoire de Bijini dans le quatrième chapitre.

Mis à part Saliya Baayoo, tous les deux, le père Nfaa Soonaa et le fils Abdu, comptent parmi les co-auteurs de la chronique officielle du village, le *Ta:rikk Bijini*, et du *Ta:rikk Mandinka*. Nfaa Soonaa Baayoo aurait travaillé après Saliya Baayoo sur la suite de l'histoire et de la chronique. Mais l'auteur principal des deux textes reste clairement son frère cadet (ou le frère cadet de son père), Saliya Baayoo.<sup>45</sup> Les trois co-auteurs ou rédacteurs appartiennent à la concession

---

<sup>43</sup> Alias Foodee Malaŋ Soonaa Baayoo, alias Foodee Malaŋ (Lamin) Baayoo, alias Mohammed bun Huseyn.

<sup>44</sup> D'après le recensement pour la taxe d'habitation, Abdu Baayoo était chef de Bijini en 1910. Sur une liste de vingt-et-un *alkaali* issus de la famille Baayoo, il occupe la treizième position avant Mama Turee Baayoo. Voir tableau 4: la succession des chefs de villages (*alkaali*) de Bijini...

<sup>45</sup> Tableau 3: transmission du *Ta:rikk Bijini* et du *Ta:rikk Mandinka* par les familles Kasama et Baayoo.

(*kòrdaa*) des Baayoo de Kan-MaaSoonaa à Bijini, et donc aux descendants de Foodee Kañi Baayoo.<sup>46</sup> D'après l'arbre généalogique des Baayoo,<sup>47</sup> ce Foodee Kañi est le deuxième fils du fondateur de Bijini, Dauda Baayoo.

Selon al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, le livre original rédigé ou dicté par Saliya Baayoo n'aurait pas été écrit en arabe comme Vellez Caroço l'a appris,<sup>48</sup> mais en langue hausa. Le commentateur ajoute que les Mandinka de Bijini auraient habité Tombouctou, où ils auraient appris l'écriture arabe par leurs voisins hausa (*Anankol'*). Dans le *Ta:rikk Mandinka* nous ne trouvons aucun indice pour confirmer ou nier ces dires, et une analyse du *Ta:rikk Bijini* reste encore à faire. Pourtant, cette relation évoquée avec les Hausa pourrait tout à fait reposer sur un fond historique, puisque les familles de Bijini étaient attachées au vaste réseau religieux et commercial jakhanké, qui allait jusqu'en territoire hausa.<sup>49</sup>

Saliya Baayoo, frère cadet de Mohammed bun Huseyn ou de son fils Nfaa Soonaa Baayoo, continue à vivre dans la mémoire collective en tant que sage, mais nous n'avons presque rien pu apprendre sur sa vie. Son nom ne figure pas dans les listes des chefs de village de Bijini. Il n'est pas non plus évoqué à l'époque de la destruction (1884) et de la reconstruction (1885/6) de Bijini. Nous supposons par conséquent qu'il est décédé avant 1884. Cependant à cette époque, Abdu Baayoo, le scribe, à qui Saliya Baayoo aurait dicté la plus grande partie de la chronique du village ainsi que le *Ta:rikk Mandinka*, était encore un très jeune homme, presque un enfant.

D'après les déclarations de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, Saliya Baayoo était tout à la fois un savant, un auteur, un collectionneur et un compilateur de textes. En tant qu'autorité reconnue, il était d'abord capable de créer un consensus collectif en ce qui concerne les faits mémorables. Ces faits auraient été ensuite classés et fixés par écrit. Donc l'expression 'si quelqu'un parle ici, il parle au nom de tous' signifie que les manuscrits de Bijini représentent une histoire établie sur la base d'un consensus entre les familles. Sous cette perspective on peut comprendre que la propriété intellectuelle des *Ta:rikk* n'a rien à voir

---

<sup>46</sup> A cette même lignée de Foodee Kañi à Bijini (à Foodee Jaŋ-kundaa) appartiennent les fondateurs du village voisin de Janna, notamment Foodee Buli Baayoo, alias Foodee Umaru Baayoo. Le village de Janna à 18 km de Bijini fut fondé suite à une division du village de Bijini au début du 20<sup>e</sup> siècle, quand Abdu Baayoo occupait le poste de chef de village. A présent les Baayoo de Janna transmettent une généalogie plus vaste que celle conservée à Bijini même. En 1988, Issufi Sissé a enregistré 'l'histoire de Janna' et a eu un long entretien avec Abdulai Baayoo concernant les relations entre Mandinka, Biafada, Peul et Portugais dans la période où le pouvoir colonial se stabilisait (Abdulai Baayoo, Janna, le 16 septembre 1988).

<sup>47</sup> Tableau 1 : généalogie des Baayoo de Bijini.

<sup>48</sup> Vellez Caroço 1948 : 97.

<sup>49</sup> Les 'premiers musulmans' dans les environs de Bijini seraient les Saama (Darame) qui sont considérés comme des Sarakolé. L'identité primaire de leurs parents, les 'Darame Saama' dans le Pakao (Pakawuu) en Casamance, aurait été en partie hausa et en partie sarakolé (Fal Jebraate, Bissau, avril 1998). A l'époque où les Jakhanké s'étaient étalés du Jakha (Diakha) dans le Bambuk jusqu'au Khasso (Gunjur), Niokolo, Dentila et Bundu, ils entretenaient aussi des relations allant aussi loin que les pays hausa (Sanneh 1979 : 28, à propos de la chronique des Wangara à Kano).

avec nos notions juridiques de droits d'auteur. Tous ceux dont les ancêtres se sont mis d'accord sont des transmetteurs à part égale d'une histoire commune. Qui a raconté, noté ou traduit en premier quelle partie de l'histoire, n'est pas – sur ce plan – particulièrement important.<sup>50</sup> On dit que le récit public de Saliya Baayoo avait lieu en présence des chefs et savants de toutes les familles de Bijini, qui auraient ajouté leurs commentaires et discuté en vue d'un consensus sur 'l'histoire de Bijini'. En d'autres termes, le manuscrit d'Abdu Nfaa Soonaa Baayoo serait la fixation d'une version collectivement autorisée de l'histoire de Bijini et du Kaabu.

La partie du *Ta:rikkh Mandinka* que Saliya Baayoo aurait dictée à Abdu Baayoo contenait, d'après al-Hajj Ibrahiima Kasama, l'histoire du Kaabu jusqu'à l'époque du *móori* Kumbaa Daaboo Sori.<sup>51</sup> Tout le reste proviendrait par conséquent de la plume de Nfaa Soonaa Baayoo et de celle d'Abdu Baayoo lui-même.

La suite des événements, que Vellez Caroço décrit dans la quatrième partie de sa monographie sur le Kaabu sous le titre « Les grandes guerres »,<sup>52</sup> ne correspond que ponctuellement aux passages des manuscrits actuels du TM III qui néanmoins parlent du même sujet ('conquête du Kaabu'). Soit le *Ta:rikkh Mandinka* a été beaucoup modifié ou raccourci depuis les années 1930, soit, ce qui est plus probable, la version portugaise ne se réfère ici qu'à titre supplémentaire aux informations obtenues par les notables de Bijini. Conformément au titre de la monographie « Monjur – le Gabú et son histoire » qui indique que le fil rouge de cet ouvrage est en fait l'histoire des Peul du Kaabu, l'auteur s'appuie dans la quatrième partie de son livre surtout sur des textes arabes appartenant à des familles peules. Il s'agit là de sources qui décrivent des événements militaires tels la bataille de Sankolla Berekoloŋ (env. 1851) du point de vue des conquérants.<sup>53</sup> Mendes Moreira mentionne aussi dans sa monographie *Fulas do Gabú* (1948) toute une série de textes de ce genre.

L'origine du passage TM III-2 concernant les « *Sòoninkee* et Peul du Kusara » reste à explorer.<sup>54</sup> Tout indique que nous avons affaire ici à des fragments d'un document original plus détaillé en ce qui concerne les actions des chefs peuls de la famille Baldé,<sup>55</sup> et notamment celles de Baakar Kidali, le personnage qui marque les débuts du gouvernement peul dans le Kaabu et le Foroyaa (Forréa). Le fait que finalement – contrairement à ce qui est annoncé dans le manuscrit<sup>56</sup> – « l'histoire de Baakar Kidali » n'apparaît pas du tout, peut

---

<sup>50</sup> Par contre, sur le plan de la rivalité en matière d'érudition, le fait de savoir écrire joue un rôle très important.

<sup>51</sup> TM III-1, 7.10.

<sup>52</sup> Vellez Caroço 1948: 111-128.

<sup>53</sup> Vellez Caroço 1948: 111-115.

<sup>54</sup> TM III-2, 11.9-13.16.

<sup>55</sup> Aussi nommée: Ba, Baal, Baalo, Embaalo.

<sup>56</sup> TM III-2, 11.7.-8.

s'expliquer par un choix intentionnel. De la même manière, on s'attend en vain à « la suite de l'histoire du pays de Kusara » qui est annoncée à la fin du passage suivant.<sup>57</sup> Cette deuxième histoire absente est également liée, comme nous l'avons appris plutôt accessoirement, au personnage de Baakar Kidali. Pourtant les actions de ce chef – qui sont donc éventuellement passées sous silence ici, – constitueraient le lien logique d'une série d'événements historiques importants qui se sont passés entre le Kusara et le Foroyaa. De plus, il existe des sources historiques portugaises qui prouvent que les actions du parti de Baakar Kidali ont sensiblement touché Bijini dans les années 1880. Autrement dit, des thèmes comme « *Sòoninkee* et Peul de Kusara » (TM III-2) et « Foroyaa » (TM III-3) doivent automatiquement évoquer le nom de Baakar Kidali auprès d'un lecteur ou auditeur familiarisé avec l'histoire locale. Nous ne pouvons cependant pas affirmer avec certitude qu'une partie des renseignements au sujet de cet homme que nous offre la monographie de Vellez Caroço<sup>58</sup> provienne des manuscrits que les notables de Bijini lui apportèrent en 1934. Il est peu probable d'ailleurs que les notables de Bijini aient révélé à cette époque à un représentant du pouvoir colonial leur version des conflits qui se sont passés entre Bijini, les Biafada, et le parti de Baakar Kidali. En plus, à leurs yeux, cet homme et ses successeurs étaient des protégés du gouvernement portugais. Notons enfin que la monographie de Vellez Caroço est dédié au fils de Baakar Kidali, Monjur Meta Baloo, chef (port. *regulo*) du Gabú jusqu'en 1927, et qu'elle témoigne des rapports entre les autorités portugaises et les chefs peuls qu'ils avaient installés dans les territoires du Kaabu et dans le Foroyaa.<sup>59</sup>

L'histoire d'Alfaa Moloo (TM III-4) est surprenante pour des raisons semblables. Elle raconte une légende très répandue concernant la révolte du futur conquéreur peul contre ses oppresseurs *sòoninkee* dans le pays du Firdu (*Fúladuu*) au nord de l'ancien Kaabu. Cependant, les faits historiques qui concernent Bijini sont passés sous silence. L'installation du conquérant Alfaa Moloo dans le village de Danduu dans la province voisine de Kusara, situé à 20 km à peine de Bijini, n'est point mentionnée. Le chef peul aurait non seulement attaqué Maaruoto (Galo Maaru), la capitale du Kosee (Cossé), Korubal et Kabonba (Cabomba), mais également dès 1863 Kataba, un des villages prédécesseurs de Bijini.<sup>60</sup> Aucune allusion aussi à la tradition orale locale concernant l'inimitié farouche et notoire entre le chef peul et les Biafada et Mandinka de Galu Maaru dans le Kosee (Cossé), Brikama et Bijini dans le Badoora. Des faits essentiels, qui touchaient profondément l'histoire de Bijini, auraient-ils été catégoriquement et consciemment exclus? Même les commentaires spontanés restent maigres quand il s'agit de la présence d'Alfaa Moloo et de ses conséquences

<sup>57</sup> TM III-2, 13.16.-17.

<sup>58</sup> Vellez Caroço 1948 : 149, 151, 183, voir aussi conférence de Bolama.

<sup>59</sup> 1948 : 129 suite, parties V-IX.

<sup>60</sup> Vellez Caroço 1948 : 87 ; Carreira 1966, B.C.G.P. XXI, no. 84 : 418.

au pays des Biafada. Le nom de son fils, Muusa Moloo, qui a incendié Bijini en 1884, et qui aurait enlevé Nfaa Soonaa Baayoo – donc l'un des auteurs du TM et TB – à Geba,<sup>61</sup> a moins encore de place dans le manuscrit actuel du TM. Les commentaires oraux du texte laissent entrapercevoir qu'il s'agit d'une omission tout à fait délibérée.

Aucune mention non plus n'est faite concernant l'inimitié entre Alfaa et Muusa Moloo et le chef jakhanké Foodee Kaba Dunbuya, malgré le fait qu'il avait des liens de parenté avec des gens de Bijini comme nous l'exposerons au chapitre III.

En résumé, on a l'impression que les rédacteurs et copistes successifs du TM III dans leur choix des événements consignés, ont plutôt suivi une logique d'événements secondaires. Ils ont plutôt privilégié des faits qui se sont déroulés en marge des bouleversements historiques, dont ils étaient témoins eux-mêmes, et qui avaient des conséquences immédiates sur le mode de vie et les perspectives de leur communauté. Dans leur croyance en vérité absolue de la parole écrite, ils ont peut-être hésité à fixer par écrit des faits dont l'appréhension des conséquences à long terme leur était quasiment impossible à cette époque. Ou bien, n'auraient-ils consciemment noté que des événements marginaux du processus historique – comme une censure mentale, comme des indices mnémotechniques qui renverraient à des faits majeurs et douloureux qui ne serait évoqués qu'oralement dans un cercle de personnes choisies ?

### *La comparaison des versions*

Nous avons confronté les différentes versions écrites et orales du *Ta:rikk Mandinka* puisque leur comparaison permet de rendre compte de la stabilité et du changement d'une transmission écrite sur une période d'environ cent ans. Les différences entre les manuscrits et le commentaire oral montrent en principe que ce qui est retenu dans la version écrite, est ce que les rédacteurs, compilateurs et copistes successifs ont considéré comme digne de mémoire, et comme moralement et politiquement correct. La quantité et la qualité des informations complémentaires qui accompagnent la lecture d'un manuscrit lors de sa récitation dans un contexte privé ou public peuvent être considérables, selon l'occasion de la présentation. C'est la parole orale qui prime dans la transmission d'un savoir, et l'interprétation d'un manuscrit dépend des connaissances supplémentaires et des intentions de son détenteur.

Les deux manuscrits du *Ta:rikk Mandinka* semblent très comprimés. Certains messages n'apparaissent qu'entre les lignes, et resteraient incompréhensibles

---

<sup>61</sup> Ces informations que Vellez Caroço a obtenues (1948 : 90) nous ont été également communiquées à Bijini ; il existent cependant plusieurs versions.

sans le commentaire oral. Le commentateur puise dans une riche tradition orale parallèle au texte écrit. Nous pouvons retracer l'existence des manuscrits jusqu'au début des années 1930. Entre la version que Vellez Caroço a fait noter en 1934, et les commentaires qu'Issufi Sissé a entendus en 1988 chez al-Hajj Ibrahiima Kooba Kasama, il y a plus d'une moitié de siècle. La version portugaise de Vellez Caroço fournit des aides à l'interprétation pour comprendre le commentaire oral de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama. Dans quelques cas, la juxtaposition des informations est indispensable à la compréhension et à la traduction correcte du manuscrit qui est souvent fautif. L'ensemble des commentaires supplémentaires de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, qu'il nous a donnés dans les circonstances les plus diverses, n'éclaircissent pas uniquement les « secrets » de la politique interne, ils fournissent également d'autres points de vue, ils indiquent l'origine de certaines informations, et ils nous permettent d'identifier une multitude de noms de lieux et de personnes. L'étude comparative des trois versions confirme l'hypothèse que le *Ta:rikk Mandinka* actuel – tout comme le *Ta:rikk Bijini* – sont des restes de manuscrits plus complets. La question de savoir si ces manuscrits supposés plus importants du *Ta:rikk Mandinka* ont été détruits au moment de l'incendie de Bijini en 1884, comme l'ont affirmé les interlocuteurs de Vellez Caroço, reste cependant ouverte.

## CHAPITRE 2

### LES VERSIONS ÉCRITES ET ORALES DU *TA:RIKH MANDINKA* PRÉSENTÉES EN COLONNES

TA:RIKH MANDINKA	MANUSCRIT, PAGE	LANGUE	SUJET
TM I	A 1.1 – 1.13	Arabe	L'origine des Mandinka du Kaabu
TM II	A 2.1 – 4.19	Mandinka	De l'origine de la <i>nāncoyaa</i>
TM III-1	A 5.1 – 11.9	Arabe	Genèse et chute du Kaabu
TM III-2-4	A 11.9 – 18.16		Kusara, Foroyaa et Alfaa Moloo
TM III	LES PAGES ET LIGNES (DU MANUSCRIT A)	LES SUJETS	
TM III-1 Colonnes 1-4	A 5.1 – 6.3		Les origines et l'organisation du royaume du Kaabu
	A 6.3 – 6.6		Justifications et causes des guerres du Fuuta contre le Kaabu
	A 6.7 – 7.1		Première guerre du Fuuta contre le Kaabu : Manaa Tunbaa ( <i>Tunbaa kèloo</i> )
	A 7.1 – 7.9		Deuxième guerre du Fuuta contre le Kaabu : Mansonnaa Jinani et Sankolla Berekoloŋ (env. 1851)
	A 7.10 – 9.9		Kunbaa Daabo Sori et la révolte du Kaabu contre Alfaa Ibrahiima du Labé à Kanjoŋ
	A 9.9 – 9.19		Le conflit entre les gens du Kaabu et les Sarakolé du village de Manda et la guerre de Kansalaa ( <i>túroobaŋ</i> , 1867 A.D.)
	A 10.1 – 11.9		Alfaa Ibrahiima du Labé et la défaite des <i>Sòoninkee</i> du Kaabu à Kulanbaayi
TM III-2 Colonnes 1-3	A 11.9 – 13.17	Kusara	
TM III-3 Colonnes 1-3	A 14.1 – 14.16	Foroyaa	
TM III-4 Colonnes 1-3	A 14.16 – 18.16	Alfaa Moloo	

*Ta:rikk Mandinka, partie I*

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL	VELLEZ CAROÇO (1948)
Page de titre de la version B			
		[L'origine des Mandinka et le début du (royaume de) Kaabu]	III <sup>e</sup> partie : Peuplement du Gabú I <sup>er</sup> chapitre : <i>L'occupation mandingue</i> I <sup>er</sup> sous-titre : <i>La tradition</i> <sup>1</sup>
هذه يفلم الحاج ابراهيم كوبا كسّم بإذن الله فرية غنى بساء	(1) Cela est du calame de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, avec la permission de Dieu, le pays de Guinée Bissau. <sup>2</sup>	C'est moi, Ibrahiima Kooba Kasama, qui vais répondre à tes questions. <sup>3</sup> Je suis né en 1943 [1934] à Bijini. Le nom de mon père est Ismaïla Kasama et celui de ma mère Danba Seidi. <sup>4</sup>	
		Je te dirai d'où sont venus les Mandinka. Les Mandinka sont sortis de l'Est ( <i>tiliboo</i> ).	
		À l'époque coloniale cette région fut nommée « Soudan » par les Français. Mais ce nom est d'origine arabe et signifie « pays des noirs » ( <i>fâtafinduu</i> ).	

<sup>1</sup> Vellez Caroço 1948: 95-96.

<sup>2</sup> Les deux derniers mots sont écrits dans le texte sans signes vocaliques. Pour cette raison, deux interprétations de l'avant-dernier mot sont possibles : بيجنى « Bijini » (si on assume que le point en bas du premier caractère est omis), ou غنى « Guinée ». La deuxième lecture semblerait plus probable (d'autant plus qu'au colophon de la version B, « Bijini » est écrit بيزين) mais dans ce cas le mot h فرية « village » dans l'arabe standard) doit être traduit comme « pays ».

<sup>3</sup> En s'identifiant ainsi, le commentateur suit les instructions que son interlocuteur, Issufi Sissé, lui a données au préalable.

<sup>4</sup> Danba Seidi, la mère du narrateur, est née à Bembeto (Bemme) en Casamance. Ce village compte parmi les colonies fondées à partir de Bijini.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL	VELLEZ CAROÇO (1948)
		Nous sommes originaires de Tumbuktu dans le pays des Mandinka ( <i>Mândinka duu</i> ). Les Arabes y étaient nos voisins.	
		Après l'indépendance le Soudan fut nommé «Mali».	
		Tous les Mandinka de l'Ouest ( <i>nilijii</i> ) sont venus du Mali jusqu'au Kaabu. <sup>5</sup>	
		Que furent les débuts du Kaabu ? Pourquoi les Mandinka sont-ils venus du Manding au Kaabu ?	
Page 1			
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (2)	1.1.    (2) Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux,		
وَكَانَ أَيْتَاءُ أَفَابُ   بِسَبَبِ خَرْبِ مَنَدِ	1.2. le début de Ngaabu <sup>6</sup> a eu lieu à cause de la guerre de Manding.	La guerre au Manding est la cause de l'exode des Mandinka vers les pays de l'Ouest.	
وَإِنَّمْ مُلْكِهِمْ سَجَعَتْ كُنَاطِ   وَمَذْ خَرَيْتْ	1.3. Et le nom de leur roi est Sunjata Konnaate. Et depuis que le village <sup>7</sup>	Sunjata Konnaate était roi du Manding.	<i>Sum-Djeta-Conati</i> , roi du <i>Mandim</i> chercha à établir sa suprématie sur tous les peuples mandingues.

<sup>5</sup> Nous nous sommes limités à résumer l'introduction de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama à sa lecture commentée du texte du manuscrit (A).

<sup>6</sup> Les formes *Gaabu* et *Ngaabu* sont utilisées surtout sur la rive gauche de Geba (y compris à Bijini, par la population mélangée biafada-mandinka), ce sont évidemment des variantes provenant du pular. La forme *Gabu* est utilisée également en créole. Sur la rive droite, dans le Birasu et le Woyi (carte 1), la forme *Kaabu* prédomine. Dans les commentaires oraux donnés par al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, on entend *Kaabu*.

<sup>7</sup> La traduction «pays» est aussi probable.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL	VELLEZ CAROÇO (1948)
		Le jour de leur départ du Manding le nom de leur chef était Sunjata Konnaate. Ils l'appellent Sunjata Konnaate, mais ils disent qu'il y avait deux Sunjata – Sunjata Konnaate et Sunjata Keita. <sup>8</sup>	
أَعْلَمِيْمَ قَرْيَةَ مَمْدِ اِنْتَشَرَ النَّاسُ مِنْهَا	1. 4. du Manding les eut saccagés, les gens se dispersèrent de ce village	La guerre de Sunjata Konnaate détruisit tous les villages au Manding. Et la population se dispersa. Cette guerre est la raison pour laquelle les gens du Manding émigrèrent dans les pays de l'Ouest. <sup>9</sup>	Ainsi il provoqua l'exode d'une partie des populations vaincues ou insatisfaites en direction du Sud. <sup>10</sup>
			Le chef des ce groupe d'émigrés fut <i>Hadjeda-Sané</i> . <sup>11</sup>

<sup>8</sup> *Lùŋ mīŋ ì bé bóola Māndiŋ ì lá mànsakee tóo Sùnjata Konnaate. Ì kára f'á yé lé Sùnjata Konnaate, bàrì ì kó Sùnjata fìla lé mú – Sùnjata Konnaate ànìŋ Sùnjata Keita.* Cette distinction entre Sunjata Keita et Sunjata Konnaate nous paraît significative. La toponymie dans les différentes versions de notre texte, comme nous le verrons par la suite, indique que le point de départ de l'émigration mandinka vers le Kaabu se situe des deux côtés du fleuve Gambie, dans les régions voisines du royaume mandinka du Wulli (cartes 1 et 3). Ce royaume fut gouverné par une dynastie Konnaate ou Keita (alias Wali). Sur les traditions orales du Wulli, voir Galloway (1975).

<sup>9</sup> Les trois versions concordent sur ce fait : la « guerre du Manding » (*Māndiŋ kèloo*) ou soit « la guerre de Sunjata Konnaate » provoqua un exode populaire. Le nom du roi, Konnaate, ainsi que le contexte géographique nous font penser aux conflits endémiques entre les Saanee – parents de gens du Kaabu – établis sur la frontière entre le Wulli et Ñaani (Ñaani-Sanduu) et les rois Mandinka (Konnaate, Wali) du Wulli, dont il est souvent question dans les traditions orales du Wulli (Galloway 1975, 1980).

<sup>10</sup> Selon les toponymes de notre texte, le parcours des émigrés du « Manding » se dirige de la région limitrophe entre les royaumes de Ñaani et de Wulli sur la rive nord de la Gambie (carte 3) vers le Tumanna du Kaabu au Sud (carte 4). Nous commentons chacun de ces toponymes dans les notes qui suivent. Nous pensons que les familles responsables de la transmission du TM y ont inscrit la mémoire d'un réseau islamique auquel ils appartiennent eux-mêmes. Ce réseau s'étend entre les centres islamiques de Ñaani et Wulli en Gambie, Bijini en Guinée-Bissau et Tuuba en Guinée (voir aussi Chapitre 3).

<sup>11</sup> Le nom Hadjeda nous rappelle un prénom féminin bedik, Etchyéda (Aubert 1923: 401). L'ethnonyme « Bedik » ne figure pas, à notre connaissance, dans les traditions du Kaabu. Cependant il est souvent constaté que les Bassari (du Bajar) seraient la souche des gens du Kaabu. Parmi les habitants du Badon et Niokolo au Nord du Bajar on trouve fréquemment le matronyme Saanee (Sané). Ainsi, un certain Kali Saanee serait l'ancêtre d'une branche bedik, en tant que

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL	VELLEZ CAROÇO (1948)
حَتَّى جَلَسَ بَعْضُهُمْ فِي قَرْيَةٍ بَادَارٍ   وَخَرَجُوا	1.5. jusqu'à ce que certains d'eux s'installèrent dans le village de Baadaari.   Puis ils le quittèrent	Certains parmi les émigrés s'établirent à Baadaari. Certains sortirent de Baadaari et se dirigèrent	Ils construisirent le village de <i>Ba-Djára</i> <sup>12</sup> ou <i>Ba-Darí</i> , <sup>13</sup> et nommèrent la région où ils s'installèrent <i>Nhani-Sandu</i> . <sup>14</sup>
مِنْهَا إِلَى مَغَى هُوَ الْمَسَى شَمَا سَالٍ   وَأَسَسَ	1.6. pour Manaa, et le nom de la personne fut Sumaa Saanee.   Et il y fonda	vers le pays de Manaa. Le nom de celui qui sortit du Badari pour aller au Manaa <sup>15</sup> est Sumaa Saanee. <sup>16</sup> Il y fonda	Après, quelques familles sous le commandement de <i>Suma Saná</i> [Saanee] sont sortis du <i>Bá- Djára</i> . Ils s'installèrent sur le territoire de <i>Maná</i> .
وَيْهَا قَرْيَةٌ يُسَمَّى كُنْتِ وَهُوَ   أَوَّلُ قَرْيَةٍ	1.7. un village dont le nom est Kuntij, et c'est   le premier village	le village de Kuntij, <sup>17</sup> c'est le premier village ( <i>sàtee fólou</i> )	<i>Suma Sané</i> y fonda le village de <i>Cuntim</i> .

filis du premier Keita qui arriva du Manding au Badon et d'une femme autochtone (Aubert 1923: 401; Gessain 1963: 53; Ferry 1967, 2001). Et l'aïeul des Saanee du Kusanar (Koussanar) dans le Wulli (carte 1), comme le constate une tradition recueillie par Holderer (1939: 329), serait un fils du fondateur de la dynastie des Wali, du nom de Jumana (Konnaate). Au moment où il élit sa résidence dans la région de Kusanar, il aurait adopté le nom de sa mère, Saanee.

<sup>12</sup> Bajar (Badiar) ou Pajaadi est une région située sur les frontières des trois États modernes du Sénégal, de la Guinée et la Guinée-Bissau (carte 1). Dans les traditions orales elle figure comme le berceau des fondateurs Saanee et Maanee du royaume du Kaabu. Les traditionalistes l'appellent souvent *Tiliboo* (Orient) ou même «Manding du Kaabu» (*Kaabu Mándij*). L'origine des Saanee du Wulli tout comme celle des chefs du même nom qu'on trouve (presque) partout dans les pays de l'ancien Kaabu, est communément dérivée du Bajar.

<sup>13</sup> Baadaari (Badari) et Bajara sont deux villages sur la rive sud du fleuve Gambie, sur le sol des provinces historiques du Tumannaa et du Kantoora (Kantor). Ils se situent à peu de distance entre l'un et l'autre en face du royaume du Wulli. Baadaari (dans le Tumannaa) se trouve à peu près en face de la ville de Sutuko, tandis que Bajara se trouve non loin du passage de Basse Santa Su (carte 1), à l'endroit bien connu dans les récits des traditionnistes sous la désignation de *Tiramakañ Tenda* (cartes 1, 3; Cissoko et Sambou 1974: 234, cf. Keba Drame; Galloway 1980: 51 cf. Sana Kuyate; Hecquard 1854: 130-132).

<sup>14</sup> La région de Nāani-Sanduu se trouve sur la rive nord du fleuve Gambie, en face de Tumannaa sur la rive sud (carte 1). Nāani-Sanduu est considérée comme territoire indépendant des Saanee du Kaabu – entre les royaumes mandingues du Nāani, sous une dynastie Kamara, à l'Ouest, et du Wulli, sous une dynastie Wali (alias Konnaate, Keita), à l'Est. Le Nāani-Sanduu s'étend jusqu'au Sanduu Boloñ (Galloway 1975: 68-70; 1980: 30).

<sup>15</sup> Manaa (Maná) est le nom d'une province orientale du Kaabu, à l'Ouest du Bajar, sur l'autre rive du fleuve Korubal (carte 1). Il y a cependant d'autres endroits du même nom, comme par exemple Manaa (Kuntij) dans le Nāani en Gambie (Cissoko et Sambou 1974: 128).

<sup>16</sup> *Súmaa* – titre des chefs des lignages, qui à tour de rôle alternaient sur le trône suprême du Kaabu à Kansalaa (Yusufi Banjai, Bissau, 15 avril 1992).

<sup>17</sup> En dehors de Kuntij situé dans la province de Manaa (Kaabu), on trouve d'autres villages

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL	VELLEZ CAROÇO (1948)
هِيَ أَرْضُ أَوَّابُ أَيْ سُمَا مَعَ   صَارَ كَنْبَايِي	1.8. sur la terre de Ngaabu. Sumaa alla avec   Saara Kanbaayi,	dans le Kaabu. Après vinrent Sumaa [Saanee] et Saara Kanbaayi. <sup>18</sup>	
			<i>Hadjeda-Sané</i> lui aussi abandonna <i>Ba-Djára</i> .
وَأَسَّسَ فَرْيَةَ يُسَمَّى    (3) كَنْبَايِي مَعْنَاهُ	1.9. et il fonda un village, dont le nom est    (3) Kañanki, ce qui veut dire	Ils fondèrent Kañanki, <sup>19</sup> dont le nom signifie :	Il fut fonder le village de <i>Canhanqui</i> , sur le territoire de <i>Tumaná</i> .
أُ بَيْتِكَ لَيْسَ وَبَعْدَ ذَلِكَ   أَيْ سُمَا مَانِي	1.10. «Nous faisons un nid ici.» <sup>20</sup> A près cela,   Sumaa Maanee partit	« nous allons faire un nid ici ». Après vint Sumaa Maanee	Dès que la vie à <i>Cuntim</i> devint florissante, <i>Suma Sané</i> construisit, lui aussi, un village dans le pays de <i>Tumaná</i> . Il fut accompagné par une partie de sa famille et un cordonnier nommé <i>Sará</i> <i>Cumbai</i> .

du même nom dans le Ñaani-Sanduu (Gambie) et dans le Pakis, non loin des anciens centres du Kaabu, Kankelafaa et Kataba. Kuntij au Ñaani-Sanduu (en face de Dobbo, cartes 1, 3) compte parmi les anciennes capitales politiques des Kamara (Cissokho et Sambou 1974: 128, 132) et aurait été fondé par des immigrants Mandinka chasseurs (Wright 1977: 18). Ce Kuntij, en même temps, a la réputation d'être un centre important d'érudition islamique. Le futur fondateur de Tuuba (Binaani, Fuuta Jallon), Karamoko Ba alias al-Hajj Salimu Kasama, y aurait poursuivi ses études au milieu du 18<sup>e</sup> siècle, donc bien avant de fonder, en 1815, la métropole cléricale et commerçante aux bords du Kumba, affluent du Korubal (Sanneh 1979: 98).

<sup>18</sup> Le nom de clan (*kòntojj*) Kanbaayi est réservé aux cordonniers (*kárankee*) et désigne plus particulièrement, dans la tradition orale du Kaabu, une fraction du clan princier-guerrier Maanee de Sumaakundaa (1.12), qui se serait convertie en *kárankee*.

<sup>19</sup> La fondation de Kañanki, dans la tradition orale du Kaabu, est tantôt attribuée aux Maanee (chefs, guerriers) convertis en Kanbaayi (cordonniers), tantôt aux Jawara dits originaires de Kingi. Les Jawara de Kanjaara (carte 2) qui, selon le *Ta:rikkh Bijini*, jouent un rôle important d'intermédiaires dans l'histoire de la fondation du village de Bijini, sont censés être de la même souche (voir chapitre 4).

<sup>20</sup> *ní bé ñàñ kè lá jàñ né*

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL	VELLEZ CAROÇO (1948)
وَجَلَسَ فِي قَرْيَةِ بَبْدِكْ   وَخَرَجَ مِنْهَا	1.11. et s'installa dans le village de Banbandinka.   Puis le quittèrent	et s'installa à Banbadinka <sup>21</sup> dans le pays de Tumannaa. Puis	Ils donnèrent le nom de <i>Bamba-Dinca</i> au nouveau village.
بَعْضُهُمْ إِلَى سُمَاكُونْدَى   وَخَرَجَ مِنْهَا	1.12. certains d'eux pour Sumaakundaa. Puis celui-ci fut abandonné   par	certains gens sortirent de Banbadinka et fondèrent Sumaakundaa. <sup>22</sup>	Dès que ce village fut prospère, ils fondèrent encore le village de <i>Suma-Cunda</i> dans le même pays.
[أَهْلُ بَنْدِ مَعْنَاهُ أَبْدَى   أَوْ بَنْدِ]	1.13. les gens de Bonje, ce qui signifie <i>ñ bòŋ jèe</i> , « nous faisons nos libations ici ». <sup>23</sup>	Les gens de Bonje sont sortis de Sumaakundaa. <sup>24</sup> Ce nom se doit, dit-on, à l'expression : <i>ñ bònna jàŋ</i> . <sup>25</sup>	Plus tard ils allèrent plus loin fonder le village de <i>Djimarà</i> , qui aujourd'hui se trouve sur le territoire français. <i>Djimarà</i> fut le nom d'un notable très aimé par le peuple, et à qui on voulut ainsi rendre hommage.

<sup>21</sup> Banbadinka, tout comme Kañanki (1.9) et Bonje (1.13), compte parmi les villages exclusivement réservés aux cordonniers et marabouts.

<sup>22</sup> Sumaakundaa est la capitale des guerriers *kóorij* du pays de Tumannaa en Guinée-Bissau (cartes 2 et 4).

<sup>23</sup> Dans la nouvelle copie, le passage du texte en arabe à celui en mandinka est immédiat, ce qui n'est pas le cas de l'ancienne copie, où le texte mandinka commence à une nouvelle page et est précédé par une phrase arabe introductive sans signes vocaliques. Cela permet de supposer, avec beaucoup de certitude, qu'il s'agit ici de deux manuscrits différents simplement conjoints.

<sup>24</sup> Bonje est censé être le village souche de tous les Kanbaayi (« Kanbaayi Maanee », cordonniers d'origine noble). Sumaakundaa et Bonje sont des villages complémentaires, dit-on, le premier étant habité par les chefs politiques (Maanee) du Tumannaa, le deuxième par des cordonniers et marabouts, et, selon certains informateurs, des captifs.

<sup>25</sup> L'endroit où le village de Bonje fut construit aurait été un ancien *dáakaa*, un campement ou plutôt un lieu de rencontre en brousse, où les *Sòninkee* (« païens ») se rassemblaient afin de discuter de leurs affaires importantes et de boire de l'alcool. À la fin de ces réunions le reste de l'alcool était versé sur le sol, comme libation aux ancêtres. À ce fait de verser (*bòŋ*), dit-on, est du le nom du village Bonje.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL	VELLEZ CAROÇO (1948)
			Après ils allèrent fonder le village de <i>Patchana</i> , nom dont provient celui du territoire de <i>Patchana</i> . Il semblerait que le nom original du village était <i>Utchama</i> , d'après le nom d'une femme notable du <i>Mandim</i> .
			La famille <i>Sané</i> s'établit aussi dans le <i>Sama</i> . <sup>26</sup>
			Les vagues successives d'immigrés ne cessèrent d'accroître le nombre des habitants de ces noyaux de populations mandingues dans le <i>Gabú</i> . Leurs villages se multiplièrent de sorte que la nécessité s'imposa d'élire des chefs et de former un gouvernement uni et fort.
			Les prétendus rois mandingues du <i>Gabú</i> qui répondaient aux qualités exigées sont <i>Sama Coli</i> , <i>Uali Fatumá</i> et <i>Djanquê Uali</i> . <sup>27</sup>

<sup>26</sup> Les trois pays mentionnés de *Jimara*, *Pacaana* et *Saama* forment – en théorie – le noyau du futur royaume du *Kaabu* sous le règne des *ñàncò* dont l'origine est le thème de la deuxième partie du TM.

<sup>27</sup> Ces trois rois représentent les trois lignages *ñàncò* qui étaient les chefs dans les trois provinces de *Saama* (*Saama Koli*), *Jimara* (*Waali Fatuma*) et *Pacaana* ou *Pajaana* (*Jankee Waali*). Ces lignages auraient suivi un système de succession à tour de rôle, dont il sera de nouveau question plus loin (4.19. suite).



*Ta:rikkh Mandinka, partie II*

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
		Page 2
حسبى الله ونعم الوكيل		(2.1. Ce qui me suffit, c'est Dieu, et le plaisir en gérant.) <sup>28</sup>
أَقَابُ   بِنِينَا آ سَابُو مُسُ فُلْ ضَمُّ طِينَا	2.2. Ngaabu   ñāncooyaa, à sáaboo mùsu fùla lé mú, <u>Tenenbaa</u>	2.2. A Ngaabu,   le principat eut pour origine deux femmes, Tenenbaa

<sup>28</sup> Citation imprécise du Coran, qui introduit le texte d'une façon tout à fait atypique (commentaire de Nicolai Dobronravin).

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
Màndinkayaa àníŋ ñàncoyaa sáaboo	L'origine des Maninka et des ñàncó	Comment furent élus les rois mandingues du Gabú et comment ils regnèrent
		Partie III : Le peuplement du Gabú Chapitre I : L'occupation mandingue Sous-titre II : La légende
<u>Wò kóno, ñàncoyaa, à sáabuta, wò kóno lá...</u>	Ainsi, l'origine des <i>ñàncó</i> ...	
<u>Káabu fánaŋ ñàncoyaa sáaboo, wò fánaŋ mú mín tí ? Ì kár' à fó mín ná, Saanee àníŋ Maanee.</u>	Donc l'origine des <i>ñàncó</i> de Kaabu, où est-elle ? D'après ce qu'on dit, il s'agit de Saanee et Maanee.	
<u>Ì lá kúo sáaboo mú mùŋ tí ?</u>	Quelle est l'origine de leur affaire ?	
<u>Kàbirin kèloo kéta Mándin.</u>	Depuis que la guerre se produisit au Manding,	
<u>Mándin mòol' bée jánjanta.</u>	tous les gens du Manding se dispersèrent. <sup>29</sup>	
<u>Mùsu fùla wò lé mú itelu lá ñàncoyaa sáaboo tí. Ì bóta nàŋ Tiliboo. Ì bòrita nàŋ, Ì dùnta wúloo lá.</u>	Ces deux femmes sont l'origine de leur statut de <i>ñàncó</i> . Elles sont venues ici de l'Est. Elles s'évadèrent et vinrent ici, elles entrèrent dans la brousse.	<i>Sum-Djéta-Conati</i> , roi du <i>Mandim</i> , <sup>30</sup> avait deux filles nommées <i>Tenem-Bá</i> et <i>Cutam</i> . <i>Tenem-Bá</i> rejeta les propos d'un prétendant qui souhaitait

<sup>29</sup> À la différence du manuscrit et de la Vellez Caroço, le commentateur établit ici un lien entre la fuite des deux filles et la « guerre du Manding » citée plus haut (1.2. suite). Plus bas, il insistera encore sur l'identité mandinka (et musulmane) de ces femmes (2.9. suite).

<sup>30</sup> Sunjata Konnaate est aussi mentionné dans la première partie arabe du TM (1.3). S'agit-il d'une référence à la dynastie mandinka des Konnaate (alias Wali) du Wulli en Gambie. Voir aussi *supra* et chapitre 3.

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
<p>أَنِ كُتَّ تَبَا ضِمُّ كِيِنَاتِ كُتَّ وَضِمُّ دِنْدِ  </p>	<p>2.3. <u>àníñ Kuta</u>. Tenenbaa lé mú kèebaa tí, Kuta wò lé mú dín-din-  </p>	<p>2.3. et Kuta. Tenenbaa est l'aînée, et Kuta est la ca- </p>
<p>مَاتَ وَبُضُو ضِبْرَتِ مَمْدِ الْمَوْلَمَ  </p>	<p>2.4. maa tí. Wòlu fùloo lé bòrita nàñ <u>Màndiñ i lá mòolu</u> <u>má</u>  </p>	<p>2.4. dette. Les deux femmes arrivèrent ici en se sauvant du Manding, de leurs gens,</p>

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
<u>Ì kó dó yé</u> Tenenbaa, <u>kèebaamaa mú ò tí. ì kó dó</u> Kuta, wò lónj díninmaa tí.	On dit que l'une était Tenenbaa, elle était l'aînée, on dit que l'autre était Kuta, <sup>31</sup> elle était la cadette. <sup>32</sup>	se marier avec elle. Celui-ci en revanche l'insulta en disant que tout le monde savait qu'elle n'était pas la fille légitime de <i>Sum-Djeta</i> , mais l'enfant d'un amant de sa mère. <sup>33</sup>
<u>(IS:)</u> – <u>Mùna mùsoolu mú tí ?</u> <u>(IKK:)</u> – <u>A-a, mùsoolu mú tí.</u>	(IS:.) – Eh, c'étaient des femmes ? (IKK:.) – Oui, c'étaient des femmes.	
<u>Wòl' fùloo lé bòrita nàñ</u> <u>kàbirinj kèloo lé yé mòolu</u> <u>jánjandi, itelu fùloo bòrita.</u> <u>ì dùnta wúloo lá.</u>	Les deux s'évadèrent et vinrent ici depuis que la guerre dispersa les gens, les deux s'évadèrent et entrèrent dans la brousse.	Offensée <i>Tenem-Bá</i> décida de s'enfuir. Elle invita sa sœur à l'accompagner. Ainsi une nuit les deux s'enfuirent du village, en suivant la route des émigrés (le Sud). <sup>34</sup>
<u>À mún̄ta ñ ná ñ̄ñ̄ kèle-ñ</u> <u>mùñ kéta, à ñ̄õñ̄nu tànbita</u> <u>lé, kèloo, à yé mòol'</u> <u>kìbirindi, ì yé bõri kà dùñ</u> <u>wúloo lá.</u>	C'est comme notre guerre-là qui est passée, de pareilles guerres se passaient autrefois. La guerre a bouleversé la vie des gens, ils se sont enfuis et sont entrés dans la brousse.	

<sup>31</sup> Selon al-Hajj Soriba Jaabi de Makka-Kolibentan (Gambie), une « Tenenkuta Jaabi » aurait été la sœur de Mama Sanbu Kasama. Elle se serait enfuie de Sutuko (Wulli, cartes 1 et 3) avec son esclave. Ayant traversé le fleuve Gambie à la hauteur [du port de] de Fattatenda (carte 3), les deux femmes arrivèrent au Jimara. Là, elles se seraient cachées dans une caverne jusqu'à ce qu'un chasseur les découvrit (version recueillie le 9 décembre 1972, cf. Sanneh 1979: 225). Signalons que Mama Sanbu Kasama compte parmi les ancêtres des Kasama de Bijini (tableau 2: les ascendants des Kasama de Bijini). C'est l'arrière grand-père de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama qui aurait recueilli et couché par écrit la tradition sur laquelle reposerait le présent chapitre du TM (tableau 3: transmission du *Ta:rikkh Bijini* et du *Ta:rikkh Mandinka*).

<sup>32</sup> Il y a d'autres versions de ce mythe insistant plus particulièrement sur la différence de statut entre Tenenbaa et Kuta. En fait, dans notre texte aussi les fonctions de la puînée se limitent typiquement à celles d'une servante.

<sup>33</sup> La mise en doute de la naissance légitime est un motif central du mythe de la *ñāncoyaa*. Il y a d'autres interprétations assez proches de celle-ci qui veulent que la mère des *ñāncos* aurait été bannie ou se serait enfuie de la maison paternelle à la suite d'une mésalliance, le plus souvent avec un homme *ñāmaala*, cordonnier ou un griot (voir par exemple Diop 1978; Girard 1966, selon une version de Kandia recueillie en 1964; Malañ Maanee, Bantanjan, Sta. Helena/Bambadinca, entretien et enregistrement Giesing et Sissé, le 16 février 1989).

<sup>34</sup> Allusion à la route antérieure des émigrés mandinka tel qu'elle est représentée dans le chapitre précédent – de la Gambie au Nord (Ñaani-Sanduu, Baadaari) jusqu'au Kaabu (Tumanna) au Sud (TM I, 1.5-13, cartes 3 et 4).



COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
<u>Ñāncoolū, ì báamaa mú</u> <u>Tenenbaa.</u>	La mère des <i>ñānco</i> est Tenenbaa.	
<u>Ñāncoyaa Káabu, à sáabuta</u> <u>ñīñ súnkutu fūla-ŋ né lá.</u>	Le statut des <i>ñānco</i> a pour l'origine ces deux jeunes filles.	
<u>Ì nàata dùñ bēredinkoo tó</u> <u>Manpatiñ.</u>	Elles entrèrent dans une grotte à Manpatiñ. <sup>35</sup>	
<u>Kàatu Káabu, à wàrata</u> <u>báake.</u>	Comme Kaabu était grand,	
<u>birīñ Lagine, fó Kanbia, fó</u> <u>Senegal, Káabu yé à bée</u> <u>má lé.</u>	depuis la Guinée jusqu'en Gambie et Sénégal, tout cela était Kaabu.	
<u>Tūbaaboolū lá nàa lón, ì yé</u> <u>bānkoo tálaa, ì ká' fó Jine,</u> <u>France, Jine France.</u>	Au jour de l'arrivée des Européens, ils divisèrent la terre, on dit « Guinée, France, Guinée Française ».	
<u>Kàtuñ Káabu, à jānfata</u> <u>báake, ñ s' à fó Tiliboo</u> <u>māafañ da, à Lagine māa</u> <u>jèe, Tilijio māafañ da, à yé</u> <u>Senegal māa jèe.</u>	Mais le Kaabu était très grand, je dirais, à l'est, il touchait la Guinée là-bas, à l'ouest, il touchait le Sénégal là-bas,	
<u>kà taa ì kár' à fó dāa mīñ</u> <u>má Kosemar àñīñ Basimar,</u> <u>Tānbakunda, kà nàa fó</u> <u>Bajebaa bāa tó.</u>	il se prosternait, dit-on, jusqu'à Kossemar et Bassemar, Tanbakunda, et jusqu'au fleuve de Bajebaa. <sup>36</sup>	
<u>À bée mú Káabu lé tí.</u>	Tout cela est le Kaabu.	

<sup>35</sup> Manpatiñ (carte 1) compte parmi les premiers centres politiques et religieux du Kaabu, avant la fondation de Kansalaa. La première mention de Patiñ (Kaabu) dans une source externe remonte probablement au milieu du 15<sup>e</sup> siècle. Selon Stephan Bühnen, la région où Diogo Gomes rencontra le « Battimansa » (roi/chef du Batti/Patiñ) se trouvait en fait sur la rive sud de la Gambie, donc sur le territoire du Kaabu (Bühnen 1992: 95, note 38).

<sup>36</sup> Le commentateur trace ainsi – en utilisant une formule courante – les dimensions de l'ancien Kaabu entre le Wulli et Sanduu au Nord du fleuve Gambie jusqu'au Rio Geba. Tambakundaa (Tambacounda, Sénégal) se trouve dans la région limitrophe du Wulli et Bundu (carte 1). Un endroit nommé Kossemar se situe au Sud du Wulli, à côté du fleuve Gambie, en face de Naani-Sanduu, à l'Ouest de Basse (Basse Santa Su) et de Baadaari (Tumannaa), dont il est question au premier chapitre du TM en tant que point de départ des migrations des Mandinka (Saanee et Maanee) vers le Kaabu (cartes 1, 3). Selon les traditionalistes, Bassemar se trouvait à côté du Rio Geba, près du village de Kambas au Nord de la ville de Geba, sur le territoire du Kanaduu (carte 2). Kosee Maaru est un autre nom pour Maaruoto ou Galo Maaru, la capitale de la province Kosee (Cossé) au Sud de Badoora (voir cartes 1 et 2 et glossaire « Maaru »).

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
حَنْبُ إِنَاتَد بَرْدِنكُو طُ مَنَهَتِ 37 الْمَوَلُ	2.5. <u>hán'fó</u> i <u>nàata</u> dùŋ bèredinkoo tó Manfatiŋ. Ì lá mòolu	2.5. au point d'entrer dans une grotte à Manfatiŋ [Manfati]. Leurs gens /
يَبِين حَنْبُ بَكَاَصُو 38 طُ اِ مَس اِ ذِ وَّلَسِيَتِ	2.6. y'ì ñiniŋ <u>hán'fó</u> fankaasoo tó, ì mán ì jé, wòlu sàyita.	2.6. les cherchèrent jusqu'à la mer, ils ne les virent pas, ils revinrent. /
وَكُولَا اِيْمِيَتِ وَ بَرْدِنكُو طُ مُو مَس اِ الْكُو لُ    (4) 39 بُو	2.7. <u>Wò kóo lá</u> i <u>méeta wò</u> bèredinkoo tó, mò mán ì lá kúu lóŋ,    (4) (ì lá kúu lóŋ, fóo	2.7. Après cela, elles durèrent beaucoup dans cette grotte, personne n'était au courant de leur existence, (4) jusqu'à

<sup>37</sup> B: مَنَهَتِ: Manfati.

<sup>38</sup> B: بَكَاَصُو: fàkaasoo, forme incorrecte.

<sup>39</sup> B: الْكُو لُ: í lá kúu lóŋ est répété au début de la page 4 comme mot-vedette («kustoda», «carry-over word»).

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
		Le lendemain <i>Sum-Djéta</i> chercha à savoir par tous les moyens où ses filles disparues se trouvaient. Une vieille femme l'informa que la veille elle les avait entendues s'accorder pour fuir. Alors, le roi ordonna à ses hommes de les poursuivre à cheval, en estimant qu'elles devaient être déjà loin, peut-être sur la route du <i>Paxana</i> , aux environs de <i>Patim</i> . <sup>40</sup>
<u>Bíriŋ</u> ì dùnta <u>wò</u> bèredinkoo tó, ì lá mòòlu	Quand elles entrèrent dans cette grotte de pierre, leurs gens	Vite les persécuteurs se rapprochèrent d'elles. Dès que les filles s'en rendirent compte, elles se réfugièrent dans le repaire d'un animal sauvage qui se trouvait au milieu de grosses pierres, sur le territoire de <i>Mam-Patim</i> . <sup>41</sup>
yé ì ñíniŋ fó fànkaasoo, ì m'ì jé. Wòlu sàyita <u>kà táa</u> <u>Tiliboo</u> .	les cherchèrent jusqu'à la mer, ils ne les virent pas. Ils revinrent à l'Est.	
Ì <u>bé</u> bèredinkoo <u>kóno dáa</u> <u>miŋ Manpatiŋ</u> , ì <u>méeta jèe</u> <u>báake</u> , mòò m'ì lá kúu lón. Mòò m'ì lá kúu lón <u>jèe</u> , fó	La grotte dans laquelle elles restèrent à Manpatiŋ, elles y durèrent, personne n'était au courant de leur existence. Personne n'était au courant de leur existence, jusqu'à	Elles y restèrent pendant très longtemps, sans que personne ne sût leur demeure.

<sup>40</sup> Selon cette lecture, la distance entre la ville du père-roi des filles réfugiées («Manding») et Patiŋ (Jimara, Haute Casamance) fut parcourue par elles au cours d'une nuit et une journée (donc au maximum 24 heures).

<sup>41</sup> Dans les autres versions de cette légende, il s'agit toujours d'un terrier d'oryctérope (*tinpa kòloo*), qui est le lieu d'origine le plus typique des *ñanco* du Kaabu. En Sénégambie ainsi qu'au Manding et dans l'Afrique en général (Roberts 1995: 81-82), l'oryctérope figure parmi les symboles les plus puissants du pouvoir terrestre et royal. Certaines versions du mythe attribuent à la mère des *ñanco* les traits physiques («mains») et les comportements caractéristiques de cet animal (par exemple Malamin Galisa, Gabu, le 15 et 16 octobre 1988). Très humanisé, l'oryctérope évoque aussi de fortes connotations autour de la sexualité humaine, et surtout féminine.

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
لِكَلِ جَلْ دَنُوْ أ بَدْنَكْ بَطُولَ   و يَبِيذُ بَرِ   ذِيَا <sup>42</sup>	2.8. lún kílín fúla dánnoo, à bé dínka bántoo <sup>43</sup> lá,   wò y'ì jé. Bàri i jéña,	2.8. un jour, où un chasseur peul, qui était à l'extérieur de la grotte, / il les vit. Mais voici la façon dont il les vit :
تَبِيَا يَكْتُ كُلِ آ كَا يِ   بَطُو سَبَا يِ أ يَصِلُ كُضُو	2.9. Tenenbaa yé Kuta kili, à k'aa yé,   « batoos à sàmba yé <sup>44</sup> à nín sáli kúloo	2.9. Tenenbaa appela Kuta et lui dit, / « apporte la calebasse et la peau de prière
دِنُكُو بَتَلْ <sup>45</sup> أَلَيْتَ صَلَلْ وَ صِيَاتِ أ يَبِيذُ وَ فُلْ	2.10. <u>dínkoo bánta lá</u> ,   ñ làfita sáli lá. » Wò lé y'aa tí <sup>46</sup> à y'ì jé. <u>Wò fúla</u>	2.10. à l'extérieur de la grotte, / je veux faire la prière ». Voici pourquoi il les vit. Ce Peul /
دَنُو سَيَّتْ أ طُو قَاتِ أ بِي لُكُو بْ مَنَسْ	2.11. dánnoo <u>sàyita</u> , à tóo Faati. À y'ì lálá kúmoo fó mánša	2.11. chasseur revint, son nom était Faati. Il parla d'elles au roi. /
كُوِي وَ نَاتِ أ نِ مَوْلِ كِي كَنَا بِيْرْدِنُكُوَطْ	2.12. keo yé. <u>Wò nàata ànín</u> mòolu <u>kíi</u> kà taa <u>bèrè dínkoo</u> <u>tó</u> .	2.12. Celui-ci l'envoya avec les gens pour aller à la grotte. /

<sup>42</sup> B: ذِيَا: *jéyaa*, forme incorrecte.

<sup>43</sup> Dans le texte, on a *batoos*, mais il faut supposer que la nasalisation est omise. Cf. le même mot (*bánta*, sans article -o) dans la ligne 10.

<sup>44</sup> Probablement, une forme raccourcie de *ni yé*.

<sup>45</sup> B: بَتَلْ: *báta lá*, forme incorrecte.

<sup>46</sup> Dans le mandinka de Gambie, la forme complète de cette expression serait *wò lé yé à tinná* « c'est pourquoi ». La forme « raccourcie » est sans doute typique du dialecte local, cf. la même forme en 4.18.

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
lúŋ kíliŋ fúla dánnoo wò bé dínkadaa bántoo lá, wò y'í jé. Bàri í jénaa,	un jour, où ce chasseur peul était à l'extérieur de l'entrée de la grotte, il les vit. Mais voici la façon dont il les vit :	Jusqu'à un Samedi, jour important dans leur religion. <sup>47</sup> Au moment où elles sortirent du gîte pour faire leurs prières, un chasseur peul les vit. Il se cacha soigneusement pour observer chacun de leurs pas sans être vu lui-même.
Tenenbaa yé Kuta kíli, à k'aa yé. « Bâtoo sàmba ní yé, àníŋ sál' kúloo,	9. Tenenbaa appela Kuta et lui dit, / « Apporte-moi la calebasse et la peau de prière,	
ní lâfita sáli lá lé. » Wò lé y'aa tí àte y'í jé. Fúla	je veux faire la prière. Voici pourquoi il les vit. Le Peul	
dánnoo, à too Pate. <u>Wò fúla dánnoo, à sàvita. Kàbíriŋ à fútata,</u> à yé í lá kúmoo fó mànsa-	chasseur, son nom fut Pate. <sup>48</sup> Dès qu'il fut arrivé, il parla d'elles au roi.	Le Peul fut émerveillé par l'événement étrange qu'il avait observé. Il courut au village de <i>Pirada</i> sur le territoire de <i>Paxana</i> où il fit savoir au chef <sup>49</sup> tout ce dont il avait été témoin.
keo yé. <u>Ì y'á à àníŋ mòolu párendi kà t'í kámma nàŋ.</u>	On le prépara avec les gens pour aller les chercher et les amener ici.	Personne ne voulut le croire. <sup>50</sup> Cependant le Peul ne cessa d'insister. Enfin certains fidèles du chef l'accompagnèrent le samedi suivant, à l'endroit qu'il avait indiqué pour voir ce qu'il en était.

<sup>47</sup> Le samedi, en fait, est souvent le jour de démarcation, ouverture ou clôture, des rites d'initiation *sòninkee*. Le vendredi, par contre, est le jour de la grande prière musulmane. Donc cette lecture présentée à Vellez Caroço paraît un tant peu ambiguë pour ce qui est de l'identité musulmane des ancêtres *nàncò*.

<sup>48</sup> Paate (Paté) est un nom typique peul, alors que la forme Faati (cf. manuscrit) est un nom clanique commun des cordonniers. En fait, on trouve d'autres versions du même mythe, selon lesquelles le premier à découvrir les femmes *nàncò* fut un cordonnier (récit de Lansana Saanee de Kankelafaa, Ms non-publié du Colloque sur les traditions orales du Gabou à Dakar, 1980, I.F.A.N.).

<sup>49</sup> Cette précision concernant la résidence du chef à *Pirada* manque dans le manuscrit et dans le commentaire de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama. Les pays de Pakis où se situe *Pirada* et celui de *Pacaana/Pajaana* sont voisins, mais généralement, ils ne sont pas confondus.

<sup>50</sup> L'in vraisemblance dans les récits des chasseurs est proverbiale – partout dans le monde.



COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
<u>Kàbirin ì fùtata jèe tó, ì bée táata à tàra kó fúloo, à yé tóoñaa lé fò.</u>	Quand ils arrivèrent là-bas, ils tous vinrent trouver que le Peul avait dit la vérité.	
<u>Sálifanaa wáatoo síita dóron, ì yé ì jé.</u>	Dès que le temps de la deuxième prière fut arrivé, il les virent.	Une fois cachés en brousse ils ne durent pas trop attendre : Comme le chasseur leur avait décrit auparavant, les filles sortirent du gîte.
<u>Kòlon bé ì fée jèe lé.</u>	Il y avait un puits chez eux là-bas.	
<u>Kàbirin sálifanaa, à wáatoo síita dóron, ì y' à jé. Kuta fúntita àniñ bàtoo, wò tèn bó lá ì ke (?) jío ké núñ wò lé kóno.<sup>51</sup> I kó dinkoo mín ì b' à kóno, kòlon né bé jèe.</u>	Dès que le temps de la deuxième prière fut arrivé, ils virent Kuta sortir avec unealebasse, elle sortit y mettre de l'eau, comme il y avait un puits dans la grotte où elles demeuraient.	L'une offrit de l'eau à l'autre. Celle-ci pria et puis les deux se retirèrent dans leur logement.
<u>Awa, Kuta, à yé bàtoo fúntindi àniñ sáli-kúloo.</u>	Eh bien, Kuta sortit unealebasse et une peau de prière.	
<u>Ì misilmemaa lé nàata.</u>	Elles sont venues islamisées.	
<u>Sòoninkeeyaa, ì y' à tàra Káabunkeolu wò' lu bé sòoninkeeyaa lá. Bírín ì fùtata jèe dóron, wò' lé nàata sòoninkeeyaa kéndi.</u>	Et le paganisme, elles trouvèrent que les hommes de Kaabu étaient des païens. Aussitôt qu'elles furent là-bas, elles se mirent à pratiquer le paganisme.	
<u>Ìtelu màndinkamaa wò lé nàata, ì níñ misilimeyaa.</u>	Elles vinrent en tant que Mandinka, avec l'Islam.	
<u>Níñ sálifanaa síita dóron, à s' à fò: «Kuta, bàtoo fúntindi nàñ àniñ ñ ná sáli-kúloo», ì bé taa sáli lá.</u>	Quand le moment de la deuxième prière arriva, elle dit : «Kuta, sors laalebasse et ma peau de prière», et elles allaient faire la prière.	

<sup>51</sup> La deuxième partie de cette phrase est dans un mandinka peu cohérent.



COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
<u>Fúla dánnoo Paate, à y'í jé wò lé ñáa má.</u>	Le chasseur peul Paate, il les vit de cette façon.	
<u>(Y.S.): Bàri wò mànsóo mún (?) à táata à f' à yé, wò mú màndinkoo tí ?</u>	(IS :) Mais ce roi auquel il vint dire cela, était-il un Mandinka ?	
<u>(IKK:) Wò mú káabunkoo tí.</u>	(IKK :) C'était un homme de Kaabu. <sup>52</sup>	
<u>Káabu máŋ ké màndinkoo lé tí. Káabu, Pacadinkol' lóm' àníŋ Basarinkoolu, wò lé mú Káabunkoo tí.</u>	Kaabu, ce n'était pas des Mandinka. Les gens de Kaabu étaient des Pajadinka (Bajaranke) et des Bassari.	
<u>Mùna, háni bìi, í m' à jé. Màndinkoolu àníŋ Káabunkoolu, í lá màndinkakaŋ, í ká bó ñóko tó lé. Káabukoolu, itel' lé kár' à fó « à mîta, à bîla. »</u>	Regarde, jusqu'à ce jour, les Mandinka et les gens de Kaabu, leurs langues différent. Les gens de Kaabu disent « à mîta, à bîla ». <sup>53</sup>	
<u>Màndinkoolu lá bó nàŋ Mândiŋ, í ká fùta í má jèe, í lá màndinkayaa, à sáabuta jèe lá.</u>	Le fait que les Mandinka quittaient le Manding pour venir ici, ils venaient chez eux, c'est l'origine de leur état de [identité] Mandinka.	
<u>Wò mùsoolu, màndinkol' lé mú tí, bàri í nàata fútuu mún yé, wò kéta Káabunkoo tí.</u>	Ces femmes, elles étaient Mandinka, mais comme elles se sont mariées, elles sont devenues gens de Kaabu. <sup>54</sup>	

<sup>52</sup> Ce personnage nommé Maŋ Forroŋ plus bas (TM II, 3.13) représente très probablement une branche pajadinka du clan Kamara (voir Glossaire). Par « Mandinka » le commentateur entend ici très probablement « Mandinka musulman ». Les gens du Kaabu, désignés de *Màndinka Sòoninkee*, auraient été des Bassari du Pajaadi (Pajadinka) et d'autres « autochtones » comme des Biafada qui se seraient transformés en Mandinka grâce à l'impact politique et au prestige de l'Empire du Mali. Sur cette question assez difficile voir aussi glossaire (*Sòoninkee*) et chapitre 4.

<sup>53</sup> Il s'agit, bien évidemment, d'une différence de dialectes mandinka du Bijini, d'une part, et de Kaabu central, de l'autre, plutôt que de la différence entre les langues mandinka, bassari et bajara.

<sup>54</sup> Donc, selon le commentateur, les lignées royales *ñàncó* du Kaabu seraient issues de femmes immigrées mandinka (et musulmanes) qui se seraient mariées sur place avec des hommes (païens) Bajaranke ou Bassari. L'identité jakhanké de ces femmes, Tenenbaa et Kuta, est assumée, mais en s'assimilant aux gens du Kaabu, elles, ou leurs descendants, se seraient paganisés et devenus *Sòoninkee* (voir plus haut, commentaire de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, TM 6.6.).

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
إِبِي تِينَبَا ذِي أَنْ كُنْتُ إِبِي سَيِّتْ كُنَّا مَنَسْ	2.14. Ì bée yé Tenenbaa jé àníṅ Kunta. <sup>55</sup> Ì bée sàyita kà táa m̀ansa	2.14. Ils virent tous Tenenbaa et Kuta. Ils revinrent tous et allèrent chez le /
كُو يَا إِكَا ي طُو يَا ضُمُّ فُضُو لَكُمُوتِ   مَنَسْ	2.15. keo yàa, ì k'̀aa yé : <u>tòoṅṅaa lé mú fúloo lá kúmoo</u> <u>tí.</u>   M̀ansa	2.15. roi, il lui dirent : « Les paroles du Peul sont la vérité. » / Le
كُو فَنَا ي بَنَكُو بِيكَلِ أ بِمُصُولُ    (5) لَكُمُ فُو ي	2.16. keo fánaa yé bànkoo bée kílì, à yé mùsoolu    (5) lá kúmoo f̀oo' <sup>56</sup> yé,	2.16. roi appela tout le pays, il parla aux gens (5) de ces femmes,
أَكُو ي بَرِ 57 أ مَا 58 لِ إِسِي إِصْطِ بِأَمِ   بَنَكُو كُنْ	2.17. à kóo' <sup>59</sup> yé : « Bàri ní m'̀aa lónṅ ì sí ì <u>sòto</u> n̄áameṅ. »   Bànkoo kùṅ	2.17. il leur dit : « Mais je ne sais pas, comment ils les attraperont. » / Les clairvoyants
فَنُولُ كَا ي بُنْكَي لُولُ يِ   بَا تُمُّ قَا تُمُّ	2.18. f̀anoolu k'̀aa yé : Nùm'̀kee lúulu n̄íninṅ,   <u>báa</u> <u>nùmu f̀aa nùmu.</u>	2.18. du pays lui dirent : « Trouve cinq forgerons / dont les pères et les mères sont des forgerons,

<sup>55</sup> Partout ailleurs, Kuta.

<sup>56</sup> Évidemment, l'orthographe en question reflète l'assimilation du pronom de la troisième personne au pluriel *ì* par la voyelle du mot précédent : *f̀oo'* = |*fó* ì|.

<sup>57</sup> B : بِرِ *biri* : forme incorrecte.

<sup>58</sup> B : مَا : le signe vocalique du pronom est omis.

<sup>59</sup> *kóo'* = |*kó* ì| (cf. la note 56).

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
Ì bée yé Tenenbaa jé àníŋ Kuta. Ì bée sàyita kà táa mànsa-	Ils virent tous Tenenbaa et Kuta. Ils revinrent tous et allèrent chez le /	Les émissaires stupéfaits coururent
keo yàa, ì k'aa yé: <u>Fúloo</u> <u>yé múń fọ, tọńńaa lóm'.</u> Mànsa	roi, ils lui dirent : « Ce que le Peul a dit, c'est la vérité ». / Le	à <i>Pirada</i> <sup>60</sup> pour y rendre compte de cette étrange apparition. Il ne resta pas de doute. Le Peul avait dit la vérité.
keo fánaa yé bànkoo <u>mòò</u> bée kílí, à yé mùsool' lá kúmoo fọ i yé,	roi appela tous les gens du pays, il parla aux gens de ces femmes,	
à kó ì yé: « Bàri ní m'aa lón ń s'ì <u>mùta nòò</u> ñáameŋ. »   Bànkoo kùŋ-	il leur dit : « Mais je ne sais pas, comment nous pouvons les attraper ». Les clair-	Par conséquent le chef manifesta son désir de posséder les filles. En craignant que cette entreprise ne pût être difficile, il consulta ses « grands ».
fànunteolu k' à yé <u>kó</u> « nùmuke lúulu ñiniŋ,	voyants <sup>61</sup> du pays lui dirent : « Trouve cinq forgerons,	Il y eût parmi eux un homme qui lui donna le conseil de faire construire un filet en fer par un forgeron qui fût fils de forgeron. <sup>62</sup>

<sup>60</sup> Pirada ou Payunko, avec Manpatiŋ, compte parmi les premières capitales du Kaabu, avant la fondation de Kansalaa (Grandão 1947).

<sup>61</sup> Mandinka *künfanuntee* : personne qui jouit de pouvoirs surnaturels (Creissels *et al.* 1982: 102). *Künfanu*, pl. *künfanoolu* : 'clairvoyant, qui a la « tête large »' ; *künfanunteeyaa* : « clairvoyance, capacité de voir les choses normalement invisibles ». Les personnes douées de cette capacité sont décrites comme ayant des espèces de phares, des « yeux radiographiques » qui leur permettent d'illuminer l'obscurité nocturne et de voir les choses cachées.

<sup>62</sup> On fait une nette distinction entre « forgeron converti » et « forgeron dont les parents et arrière-parents sont, eux aussi, forgerons », donc « forgeron authentique » ou « forgeron de souche ». Les noms de clan (*kòntoŋ*) des forgerons considérés « de souche » dans la région intéressée, et qui représentent toutes les dimensions et techniques de ce métier puissant ainsi que les secrets qui y sont rattachés, sont les Sandeŋ, Konjira et Kamara. L'implication des forgerons dans le mythe de l'origine du royaume du Kaabu (Kansalaa) est surtout apparente dans la version de Vellez Caroço (1948) : La première *ñanco* est capturée par des forgerons au moyen d'un filet en fer, elle se marie au roi/clairvoyant, dont le nom (Maŋ Forroŋ) indique son appartenance à un clan (royal) de forgerons (Kamara). Suivant une autre version du même mythe, le premier propriétaire du territoire de Puropaanaa aurait été un forgeron (Al-Hajj Foodee Ngansumana Saanee, Manuscrit non-publié du Colloque sur le Kaabu, Dakar 1980, I.F.A.N.). En plus, il existe des traditionalistes en Guinée Bissau qui localisent les premiers forgerons dans un trou d'oryctérope (*tinpa kòloo*), d'où ils furent tirés avec leurs « instruments de travail » (*jóoraŋ*) de la même manière que les *ñanco* (Alimamo Janko, Kaurba, Bubo, Birasu, entretien et enregistrement Giesing/Abú Mané, Kaurba, le 30 et 31 octobre 1996).

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
إِيكِي إِنْ مَوْلَىٰ يَتَا مَتْنَا إِكْس فَنِيَا	2.19. <u>í y'ii kii</u> . Ì níṅ m̀òolu yé táa à m'tà <sup>63</sup> nàṅ kùṅ fànuṅaa	2.19. et envoie-les qu'ils aillent, avec les gens, les attrapent et les amènent ici par le moyen des
Page 3		
دَبْرَوْل مَنَس كُو نَات مُم كِي لُولُ پِن اِيكِي	3.1. dàbaroo lá. » <u>M̀ansakeo</u> <u>nàata nùm'kee</u>   <u>lúulu níniṅ</u> . í y'ii kii	3.1. clairvoyants ». Le roi chercha cinq / forgerons et les envoya,
إِنْ مَوْلَىٰ كَنَا بِرْدَنكُو طُ   بِر 64 اِفْتَنِيَا اِسِيَّتْ	3.2. <u>ì níṅ m̀òolu</u> kà táa bère dinkoo tó.   Biriṅ ì f'tàta jèe, ì siita.	3.2. avec ses gens, vers la grotte. / Quand ils arrivèrent là-bas, ils s'assirent.
إِنَات أُمِي طِنَبَا پَكْت كَلِ إِكَا يِ بَطُولِ صِلِ	3.3. Ì nàata à m̀òyi, Tenenbaa yé Kuta k̀íli,   à k'̀aa yé : « B̀atoo níṅ s̀áli	3.3. Ils entendirent Tenenbaa qui appelait Kuta, / elle lui dit : « Sors la calebasse
كُصُو بُد كَنَا بَتِ   أَلِهَتِ صَلَّلِ اِنَا ذِ	3.4. kúloo <u>b̀ondi k̀a táa</u> bánta,   ñ làfita s̀áli <u>lá</u> . » Ì náat'̀aa jé, à nàata	3.4. et la peau de prière à l'extérieur. / je veux prier. » Ils virent
كُت فُتِنَاتِ اِنِ مُودُ   بَطُولِ نِ صَلِكُصُو اِيَلَا	3.5. Kuta fúntita <sup>65</sup> àníṅ múudu   b̀atoo níṅ <u>s̀alikuloo</u> , à y'ii láa	3.5. Kuta qui sortit avec une calebasse / d'un mudd <sup>66</sup> et la peau de prière, elle les mit
دِنكُو بَنْتَلِ   اَط دُنْتِ تِنَبَا فَع فُتِنَاتِ 67 اِنَات	3.6. dinkoo bántaṅ lá,   àte dùnta. Tenenbaa <u>f̀ano</u> fúntita, à nàata	3.6. à l'extérieur de la grotte, / elle entra, Tenenba elle-même sortit et fit
صَّضُولُ    (6) بِرِ اَبُو صَّضُولُ اِيحْضُو فِينِي	3.7. sáloo lá.    (6) Biriṅ à bé <u>ẁo</u> sáloo lá, í yé jàloo fèenee	3.7. la prière. (6) Tandis qu'elle était en train de prier, ils étendirent le filet

<sup>63</sup> = m̀uta.

<sup>64</sup> B: بِر: *bariṅ*, forme incorrecte.

<sup>65</sup> Dans le texte du manuscrit (les deux versions), فُتِنَاتِ *futinta*. D'après les dictionnaires du mandinka, ce mot devrait apparaître sous la forme *fúntita* ou *fin̄tita*, qui devraient être transcrites comme *فُنت* et *فُنت*. *futin* est sans doute résultat d'un erreur du copiste. Deux lignes plus loin, le même mot est écrit dans la copie B فُتِنَاتِ *funnita*, tandis que la version A le transcrit correctement, فُتِنَاتِ *funtita*.

<sup>66</sup> Mudd = une mesure pour les grains, de capacité très variable d'une région à l'autre (de l'arabe, même origine que « muid » en français).

<sup>67</sup> Cf. la note 64.

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
ì níḡ mòolu, <u>hání</u> ì yé táa ì mùta nàḡ, ì yé t'ì mùta nàḡ kùḡfanunteeyaa	qu'ils aillent, avec les gens, les attraper et les amener ici, qu'ils aillent les attraper et les amener ici, par le moyen des	Au moyen d'un tel filet on les attraperait facilement.
dàbaroo lá. » À yé ì kíí	clairvoyants». Il les envoya	Le filet fut fabriqué et les envoyés furent postés à l'endroit pour attendre la sortie des filles.
kà táa bèredinkoo tó. Bíriḡ ì fútata jèe, ì siita,	vers la grotte. Quand ils arrivèrent là-bas, ils s'assirent.	
ì nàat'à mòyi, Tenenbaa yé Kuta kíli, à k'à yé: « Bàtoo níḡ sáli	Ils entendirent Tenenbaa qui appela Kuta, elle lui dit: « sors laalebasse	
kúloo <u>fúntindi</u> bánta, ní làfita <u>kà táa</u> sáli. » Ì nàat'à jé,	et la peau de prière à l'extérieur, / je veux prier. » Ils virent	
Kuta fúntita àníḡ múudu bàtoo, à yé ì <sup>68</sup> láa	Kuta qui sortit avec unealebasse d'un mudd, elle les mit	
díḡkoo bánta lá, àte dùnta. Tenenbaa fúntita, à nàata	à l'extérieur de la grotte, / elle entra, Tenenbaa sortit et fit	
sáloo lá. Bíriḡ à bé sáloo lá, ì yé jàloo fèenee	la prière. Tandis qu'elle était en train de prier, ils étendirent le filet	Tandis que l'une faisait sa prière et l'autre se trouva à l'intérieur du gîte, ils coururent à l'entrée et la fermèrent par moyen du filet.

<sup>68</sup> Le pronom «les» se réfère, sans aucun doute, à laalebasse et la peau de prière; cette dernière est omise dans la transcription d'Issufi Sissé.

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
أَكُومَ دِنَكَ   ذَاظُ بِرِ أ يَصُضُو كَاپَا	3.8. à kóoma dínka   dáa tó. Bíriŋ à yé sáloo káaŋaŋ,	3.8. derrière son dos à l'entrée / de la grotte. Une fois la prière terminée
أَكَا بُدُنْ أ تَاتِبَلْ   جُضُوكُنْ إِيَا مُتْ	3.9. à k'aa bé dùŋ ná, à táata bùla   jàloo kóno. I y'aa mùta.	3.9. elle voulut entrer et tomba / dans le filet, ils l'attrapèrent.
إِيَا كَتَّ يَا وَ پَا أ مَسْ بُو نُو إِيَا سِيَّتْ إِيَا فُ <sup>69</sup>	3.10. À y'aa káta n̄aa wó n̄aa, à máŋ bóo nõo.   Ì sàyita ì y'aa fó	3.10. Elle se battit de toutes ses forces, elle ne réussit pas à se libérer. / Ils revinrent, ils dirent cela
مَنْسَكُوِي مَنْسَكُوِي بَنْكُو جُضُو بِيَكِلْ	3.11. m̀ansakeo yé. M̀ansakeo yé b̀ankoo   j̀aloo bée k̀ili,	3.11. au roi. Le roi appela les griots / de tout le pays,
إِيَا تَات تِينَاكَمْ يَا سَبَا مَنْسَكُوِي بِرِ أ فِتْتَامْ	3.12. Ì táata Tenenbaa k̀amma, <sup>70</sup> ì y'aa s̀anba m̀ansakeo yé.   Bíriŋ à f'̀t̀at'̀aa má,	3.12. ils allèrent chercher Tenenbaa, ils l'amenèrent au roi. / Dès qu'elle arriva chez lui,
أِيِيُو دِ عَلْ أ مَنَصْ أ يَفْنُو دِ عَلْ   أ مَنَصْ فِي فِي	3.13. à yé jíó díi à l̀á, à máŋ sòŋ. Ì yé kínoo díi à l̀á,   à máŋ sòŋ. Féŋ-féŋ	3.13. il lui donna de l'eau, elle refusa. Il lui donna du riz cuit, / elle refusa. Il lui donna tout

<sup>69</sup> Dans les deux versions, le caractère *fā* est écrit dans ce mot sans point.

<sup>70</sup> Dans le manuscrit, ce mot est écrit sans redoublement du *-m-*, *kama*.

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
à kóoma dínka dáa tó. Bírĩṅ à yé sáloo káañāṅ,	derrière son dos à l'entrée de la grotte. Une fois la prière terminée	
à k'aa bé dùṅ ná, à táata bùla jàloo kóno. Ì y'aa mùta.	elle voulut entrer et tomba dans le filet. Ils l'attrapèrent.	Effrayée par le bruit qu'elle avait entendu, la fille à l'intérieur courut à la sortie du gîte et se vit enfermée. Elle cria au secours et sa sœur qui vint pour l'aider fut capturée.
À y'aa káta nāa wó nāa, à máṅ bóo nõo. Ì sàyita, ì y'aa kúmoo fó	Elle se battit de toutes ses forces, elle ne réussit pas à se libérer. Ils revinrent, ils dirent ces nouvelles	Après les deux filles furent conduites au village.
mànsakeo yé. Mānsakeo yé bānkoo jàloo bée kílì,	au roi. Le roi appela les griots de tout le pays,	La nuit tomba. Le chef qui fut informé par un émissaire envoya tous les danseurs et griots à leur rencontre afin qu'ils les conduisent au village en grande fête. <sup>71</sup>
ì táata Tenenbaa kámma. Ì nāata, ì y'aa díi mǎsa lá. Bírĩṅ ì fūtāt'aa má,	ils allèrent chercher Tenenbaa, ils la donnèrent au roi. Dès qu'elle arriva chez lui,	
ì k'aa yé: « Jío féle », à máṅ sòṅ í míṅ ná. Ì yé kínoo díi à lá, à máṅ sòṅ à dómo lá. Féṅ-wó-féṅ	ils lui dirent: « Voici de l'eau », elle refusa de se désaltérer. Ils lui donnèrent du riz cuit, elle refusa de le manger. Ils lui donnèrent tout	Au village on offrit de l'eau et de la nourriture aux filles, mais celles-ci refusèrent tout. <sup>72</sup>

<sup>71</sup> Notons qu'après les personnages représentant les chasseurs et les forgerons, les griots (*jàli*) font leur entrée sur scène. Tous jouent un rôle de médiateur dans le transfert de la femme *nānco* de la brousse (grotte, gîte) au village du roi. Le chasseur (peul ou cordonnier) est le premier à voir la future mère des rois du Kaabu, le forgeron la capture, le griot (ou suivant d'autres versions: des femmes de statut cordonnier) la distrait et l'accompagne jusqu'au village.

<sup>72</sup> Le refus de l'eau et de la nourriture sont des motifs qui mettent en relief la différence culturelle entre la femme étrangère et les habitants du village. D'autres versions du mythe insistent beaucoup plus sur cette différence: la femme trouvée est nue, poilue, se comporte comme un oryctérope, ne parle pas du tout, jusqu'au jour où elle révèle son pouvoir inné (Malamin Galisa, Gabu 1988). Une version recueillie par Hecquard vers 1850/1 dans le Pakis (à Kankelefaa) dit que les mères des futurs rois du Kaabu parlaient une langue que seuls les marabouts (qui parlaient wolof) savaient traduire (Hecquard 1854: 146).

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
نَمُو سَا دُمُ أَيَا بِيدَ عَلَا مَنْصُ   أَنَاتُ كِيلَا كِي	3.14. <u>ní</u> mòo s'aa dómo, à y'aa béé díí à lá, à máj sòn.   <u>À</u> nàata kíilaa kíi	3.14. ce que l'homme mange, elle refusa. / Il envoya un messenger
مَنْ فُرِّيَ أَكَا يَ بِسَ كِيَا بَطُولُ   كَبْبَضُكُ مَنْ فُرِّيَ <sup>73</sup>	3.15. Maŋ Forroŋ yé, à k'aa yé: « Ñiŋ kéeñaá yé tòolu   <u>kùmba lé kó!</u> » Maŋ Forroŋ	3.15. à Maŋ Forroŋ et lui dit : « Cette façon d'agir, c'est plus difficile / que toutes les autres choses ! » Maŋ Forroŋ
كُوِي أَلْبَعُو ضُوا <sup>74</sup>   أَلَكْنَا دَا لِ أَلِ أَلِيَا	3.16. kóo <sup>75</sup> yé: « Ál' búŋo lòo,   ál' kána dáa ké à lá, ál' y'aa	3.16. lui dit : « Bâissez une maison / sans porte, mettez-la y'aa
دُنْدِي <sup>76</sup> أَكُنْ أَلِيَا تَيْيَا   نَاتُ <sup>77</sup>    (7) بَعْضُو يَا دُنْدِي	3.17. <dùndi> à kóno, ál' y'aa tú jèe. » <u>Ì nàata    (7)</u> <u>búŋo lòo ì y'aa dùndi</u>	3.17. là-dedans et laissez- la là ». Ils (7) bâtirent une maison, ils la mirent

<sup>73</sup> B : مَنْ فُرِّيَ : Maŋ Forro.

<sup>74</sup> B : A la fin de cette ligne, le premier mot de la ligne suivante est reproduit sans signes vocaliques, الكنَاد

<sup>75</sup> Évidemment, kóo' = |kó ì|.

<sup>76</sup> B : دُنْدِي : dans la version A ce mot se trouve au début de la ligne, et sa première lettre est effacée. Évidemment pour cette raison, ce mot a été mal compris par le copiste de la version B et transformé en *nid* qui n'a aucun sens en mandinka.

<sup>77</sup> B : A la fin de cette page, sous la dernière ligne, le premier mot de la page suivante est reproduit comme *kustoda* sans signes vocaliques, بَعْضُو.

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
mòo s'aa dómo, ì y'aa bée díí à lá, à máṅ sòṅ à dómo lá. Ì nàata kíílaa kii	ce que l'homme mange, elle refusa de le manger. Ils envoyèrent un messager	
Maṅ Forroṅ yé, wò lón mànsakeo tí. Í k'aa yé: «Ñiṅ kéeña, à yé ñ jàakali lé kó!» Maṅ Forroṅ	à Maṅ Forong, il était le roi. <sup>78</sup> Ils lui dirent : « Cette façon d'agir, cela nous a embarrassé ! » Maṅ Forroṅ	Le chef de <i>Propana</i> envoya communiquer ces faits au 'grand' de la région qui était un <i>mouro</i> prestigieux, le réputé magicien bienfaisant <i>Mam-Pró</i> . <sup>79</sup>
kó ì yé: «Áli búṅ lòo, al' kána dáa k'aa lá, áli y'aa	leur dit: «Bâtessez une maison sans porte, mettez- la	Celui-ci donna le conseil de ne rien donner, ni à boire ni à manger, à <i>Tenem-Bá</i> – en tant qu'aînée.
dùndi à kóno, áli y'aa tú jèe.»	là-dedans et laissez-la là».	Et de l'enfermer pendant trois ans dans une case ronde sans portes et sans fenêtres, construite uniquement à cet effet. <sup>80</sup>
Dól' kó dínnu múl' ì naat'ì sòto, dínnusu sàba,	Certains disent à propos des trois enfants qui naquirent, les trois filles,	
ì kó jínnoo lé dínnu mú. ì kó jínnaako dùnta à káṅ búṅ kóno.	ils disent que ce sont les enfants d'un génie, ils disent qu'un génie mâle entra chez elle, dans la maison.	

<sup>78</sup> Le nom du roi ou magicien dont il est question ici, Maṅ Forro(ṅ), est un nom d'honneur (*jàmu*) commun des Kamara: «Maṅ Forro(ṅ) Bannaa». À présent, ce nom d'honneur est souvent attribué – surtout dans les traditions du Woyi (Wàyi, Oio) à l'Ouest de l'ancien Kaabu (carte 1) – aux branches du clan Kamara dont l'interdit (*tàna*) est l'oryctérope, et qui en plus sont censés descendre des Bajarankes. Les Traditionalistes disent que ces Kamara – à la différence des  *fina* et forgerons du même nom – seraient les descendants d'anciens rois. Jamais ils n'étaient des esclaves, dit-on, mais toujours des nobles (*fóro*). Parmi les Bajaranke Kamara est le nom d'honneur (ou titre) des grands chasseurs, et en même temps un nom de famille dite autochtone (Ferry et Thibaut 1978: 558). Aussi, tous les Bajaranke émigrés auraient adopté le nom ou titre prestigieux de Kamara. La première référence à ce nom dans une source extérieure se trouve, à notre connaissance, dans *Étiopia Menor* du Padre Manuel Álvares (1616), qui mentionne un Sonequei (*Sòoninkee*) nommé Buracamara (Bura/-ma Kamara).

<sup>79</sup> «Maṅ Forroṅ Bannaa» (Kamara) serait le premier fondateur et maître du territoire de Puropaanaa. Son pays lui sera «volé» grâce à un stratagème – comme nous le verrons par la suite – par la mère des *ñanco* qui y fonda sa capitale, le centre du futur royaume du Kaabu.

<sup>80</sup> Il s'agit évidemment d'une réclusion d'ordre initiatique. Le même motif se retrouve également dans les histoires de vie de certains saints musulmans. Souvent, leur réclusion dans une maison sans portes ni fenêtres sert à titre d'épreuve pour leur foi et leur courage.

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
<p>أَمْ كُنْ بِرِ اِمْسِ دَا لِكِ  أَلْ   اِ يَا تُتْدِي   اِ مِيْتِ وُ  بُعْكُنْ<sup>82</sup></p>	<p>3.18. &lt;à&gt; kóno, bàri i mán  <u>dáa ké à lá.   Ì y'aa tú jèe. [à  méceta wò búño kóno]</u></p>	<p>3.18. là-dedans, mais ils la  laissèrent sans porte.   Ils  l'abandonnèrent là-bas,</p>
Page 4		
<p>أَمِيْتِ وُ بُعْكُنْ بَاكِ بِرِ مُو  بِكْ   فُتَامَدِ فُو لِكِلِ</p>	<p>4.1. à <u>méceta wò búño kóno</u>  <u>báake, bàri mòo bíka</u><sup>83</sup>   fùta à  má jèe, fóo lúŋ kíliŋ</p>	<p>4.1. elle resta longtemps dans  la maison, et personne / ne lui  rendait visite là, jusqu'au jour</p>
<p>اِنَاتِ اُمِي بُلُ كُصُو بِكَمَلِ    اِي بُعْكُنْ يَارِ اِي</p>	<p>4.2. i nàata à <u>mòyi búlu</u>  <u>kosoo bé kúma lá</u>   à fée <u>búño</u>  <u>kóno, yàara à yé</u></p>	<p>4.2. où ils entendirent un  battement des mains / chez  elle, dans la maison; or elle  donna naissance à</p>
<p>دِمْسَسَبِ<sup>84</sup> صُؤُلُو بُعْكُنْ    بِرِ اِمِي اِقَامَالِ بِرِ وُ كِتْ</p>	<p>4.3. <u>dínmusu sàba lé wúluu</u>  <u>búño kóno.   bàri i mée i</u>  <u>fàamaa lón. Bírīŋ wò kéta</u></p>	<p>4.3. trois filles, / sans qu'ils  sachent qui était leur père.  Quand cela se fut passé,</p>

<sup>81</sup> Dans la version A, le début de la ligne est abîmé, mais le contexte permet facilement de reconstruire le pronom de la troisième personne au singulier à. Le copiste de la version B l'a ignoré; au lieu de كُنْ il a écrit كِي

<sup>82</sup> Dans la version A, la fin de la dernière ligne de la page est barrée et reproduite à la nouvelle page.

<sup>83</sup> Dans la plupart des dialectes mandinka (et également dans la transcription faite par Issufi Sissé), *búka*.

<sup>84</sup> B: دِمْسَسَبِ: *dínmusubaba* – ce qui n'a pas de sens en mandinka. La cause de cette mauvaise interprétation est évidemment une tache au-dessous de l'avant-dernier caractère du mot (un pâtre ?), que le copiste de la version B a interprétée comme un point diacritique.

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
<u>Dól' kó: hànì, Maṅ Forroṅ fáj né yé m̀òolu bùla ì yé ònkoo sɪṅ fó ònkoo dáa nàata bùla búṅ kóno.</u>	D'autres disent : « Non, Maṅ Forroṅ lui-même envoya les gens pour qu'ils creusent un trou jusqu'à l'intérieur de la maison. »	
<u>Ì kó kàbirin à b'ò búṅo kóno, m̀òo búka fùt' àa má jèe. Fó lún kílin</u>	On dit que depuis qu'elle demeurait dans cette maison, personne n'entrait chez elle là-bas. Jusqu'au jour	Ainsi <i>Tenem-Bá</i> fut enfermée dans cette maison pendant la durée prescrite.
<u>ì nàata búlu kosoo m̀òyi à fée jèe.</u>	où ils entendirent un battement des mains chez elle là-bas.	Ensuite quelqu'un qui passait là par hasard entendit des battements de mains, des chansons et le bruit de danses animées, ce qui indiquait l'existence d'autres personnes en dehors de <i>Tenem-Bá</i> , alors qu'elle devait s'y trouver seule.
<u>Bàri ì kó, Maṅ Forroṅ fáj ná dàbaroo lóṅ.</u>	Mais on dit que c'était une ruse de Maṅ Forroṅ même.	
<u>B'irin wò kéta</u>	Quand cela fut passé,	

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
يَكِيلَا لَكَ مَسْ فُرِّي   اِكَا ي وُ فُضُو دَنَمَا	4.4. <i>ì yé kíilaa kíi Maṅ</i> <i>Forroṅ yé.   Ì k'àa yé, « wò</i> <i>mùsoo dānmaṅ</i>	4.4. ils envoyèrent un messager à Maṅ Forroṅ. / Ils lui dirent : « Cette femme n'est
طِبْعُكُنْ سَايْ مَسْ فُرْكُو ي   اَلْبَغُطْ	4.5. <i>té búṅo kóno sáayiṅ!</i> » <i>Maṅ Forroṅ kóo' yé:   « Ál'</i> <i>búṅo tèe.</i> »	4.5. pas seule dans la maison maintenant ! » Mang Forroṅ lui dit : « Destruisez la maison ».
كَبِيرٍ يَبْعُطُ يَطْبِنَا تَرِ ذِي أَنِ 85 أَدِ سَكْتُ	4.6. <i>Kàbirin ì yé búṅo tèe, ì</i> <i>yé Tenenbaa tàra jèe àniṅ à</i> <i>díṅ súnkutu  </i>	4.6. Quand ils détruisirent la maison, ils y trouvèrent Tenenbaa avec ses trois /
سَبَّ بَلَبَ وَ ضُمُّ كِينَامَاتِ أَجَلٌ وَ 86 ضُمُّ طِبْكَوَتِ	4.7. <i>sàba. Balaba wò lé mú</i> <i>kèebaamaa tí, Ufala<sup>87</sup> wò lé</i> <i>mú téemakoo tí,  </i>	4.7. filles. L'aînée est Balaba, celle du milieu est Ufala, /

<sup>85</sup> B : أُنِي : le copiste de la version B remplace souvent des 'alif par des hamza là où ils manquent dans la version A.

<sup>86</sup> B : أُو : cette orthographe correspond mieux à la prononciation de ce mot dans la langue, wò.

<sup>87</sup> La lecture *Nfala* est également possible.

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
<p>ì yé kíilaa kíi Maṅ Forroṅ yé, kàntu àte lé mú Káabu m̀ansakeo tí. Bàri kúu méeriṅ né mú. Ì k'̀aa yé kó wò mùsoo d̀anmaṅ</p>	<p>ils envoyèrent un messenger à Maṅ Forong, parce qu'il était le roi du Kaabu. Mais cela a duré [cela s'est passé il y a très longtemps]. Ils virent que cette femme n'était plus</p>	<p>Ils coururent de nouveau pour chercher le conseil de Mam-Pró.</p>
<p>té búṅ kóno sáayiṅ. À kó ì yé kó: «Ál' búṅ tè.»</p>	<p>seule dans la maison. Il leur dit: «Détruisez la maison.»</p>	<p>Celui-ci leur dit de détruire la prison et de laisser sortir la femme librement.</p>
<p>Ì yé Tenenbaa tàra jèe àniṅ à díṅ súnkutu</p>	<p>Ils y trouvèrent Tenenbaa avec ses trois</p>	<p>Quelle merveille ce fut quand tout le monde trouva Tenem-Bá avec trois enfants, ses filles, nées inévitablement par <i>Miracle du Irã</i> [génie], et de ce fait douées d'un pouvoir surnaturel. La nouvelle se répandit à travers le monde. Elle provoqua émerveillement et réjouissance dans toute la région. Des gens accoururent en grands pèlerinages à <i>Pirada</i> afin d'admirer cet événement curieux et extraordinaire. Les fêtes ne finissaient pas et les trois grâces se trouvaient comblées des meilleures attentions et distinctions.</p>
<p>sàba.<sup>88</sup> Balaba Tinkidaa, wó lé mú kèebaamaa tí, Ufula, wó lé mú téemanko tí,</p>	<p>filles. Balaba Tinkidaa, elle est l'aînée, celle du milieu est Ufula,</p>	<p>L'aînée fut appelée <i>Ufará</i>, la deuxième <i>Cadjé</i> et la plus jeune <i>Bala-Bá-Tinquindá</i>.<sup>89</sup></p>

<sup>88</sup> Sur le verso de la page 21 de la transcription, la dernière ligne du recto est reprise, sous une forme modifiée plus proche du texte du manuscrit: *Biriṅ ì yé búṅ tèe, ì yé Tenenbaa àn' à d̀innusu sàba, ì yé wò tàra jèe, bàri ì mé ì f̀aama lóṅ* («Quand ils eurent détruit la maison, ils y trouvèrent Tenenbaa avec ses trois filles, mais ils ne savaient pas qui était leur père»).

<sup>89</sup> Ici il y a une différence entre la version de Vellez Caroço et les deux manuscrits. Selon l'auteur portugais, la fille aînée de la première *nãncó* est Ufará tandis que c'est Balaba Tinkida dans les manuscrits et commentaires de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama. L'ordre des naissances, dans ce contexte, revient à constater une hiérarchie politique selon la séniorité des lignages issus des trois filles de Tenenbaa.

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
خَاذِ وَضِمِّ دِنِيمَاتٍ وَكِتَ كُوَافُونَاتٍ	4.8. <u>Haaji</u> wò lé mú díndinmaa tí. Wò kéta káwaakuubaa tí.	4.8. la cadette est Haaji. Cela fut un grand miracle. /
إِخْبَارُو جَنَجَتَ بَنُكُو بِيكَا <sup>90</sup> شَامَ كُولُ فُضُو	4.9. Ì k'baaroo jánjata bànkoo bée káŋ. Saamakoolu <u>fóloo</u>	9. La nouvelle se répandit partout dans le pays. Les gens de Saama vinrent les premiers
نَاتَ كُطَلِ دُرُولَ    (8) فُنْدِكِيكِلِ بِشَامَ وَ يِ	4.10.    (8) nàata kòntondiroo lá. Fóninkee kíliŋ bé Saama, wò yé	4.10. (8) pour les salutations. Il y avait un jeune homme de Saama, il /
خَاذِ <sup>91</sup> فُتُو وَ يِ وَ سَنَبَ شَامَ وَ لُسَيْتَ جَمَرَ	4.11. <u>Haaji</u> fútuu, <u>wò yé wò</u> <u>sànba Saama</u> . Wòlu sàyita, Jimara-	4.11. épousa Haaji et l'emmena à Saama. Quand ceux-ci furent rentrés, les gens de /
كُولُ نَاتَ كُطَلِ دُرُولَ <sup>92</sup> فُنْدِكِيكِلِ <sup>93</sup> جَمَرَ	4.12. koolu nàata kòntondiroo lá, fóninkee <u>kíliŋ bé</u> <u>Jamara</u> . <sup>94</sup>	4.12. Jimara vinrent pour les salutations, il y eut un jeune homme de Jimara, /

<sup>90</sup> B : بِيكَا : forme incorrecte.

<sup>91</sup> B : خَاذِ : *Haaji*.

<sup>92</sup> B : كُطَلِ دُرُولَ : *kòtodiroom lá*, forme incorrecte.

<sup>93</sup> B : فُنْدِكِيكِلِ : *fóninkee kíliŋ*. En mandinka, la forme avec une nasale, *fóninkee*, est correcte ; la forme sans nasale peut provenir des autres dialectes manding.

<sup>94</sup> Apparemment, la forme *Jamara*, répétée dans les deux versions, est fautive (au lieu de *Jimara*).

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
<u>Kaŋi</u> wò lé mú d̄indinmaa tí. Wò kéta kábaakuubaa tí.	la cadette est Kaŋi. Cela fut un grand miracle.	
À k̄ibaaroo jánjanta b̄ankoo bée k̄áŋ. <u>Fóloo-fóloo</u> Saamankoolu	La nouvelle se répandit partout dans le pays. Les tout premiers, les gens de Saama	Assurément il s'agissait d'un miracle et par conséquent chacun désirait posséder une de ces filles.
nàata k̄ontondiroo lá. F̄óndinkee k̄il̄iŋ bé Saama, wò yé	vinrent pour les salutations. Il y avait un jeune homme de Saama, il	Un garçon de <i>Sama</i> qui était venu en pèlerinage à <i>Pirada</i>
<u>Kaŋi</u> f̄útuu. Jimarankoolu	épousa Kaŋi. Les gens de Jimara	demanda la main de <i>Ufará</i> . Ses vieux lui avaient donné le conseil de ne pas le faire, car personne ne savait qui était le père des filles. Certainement, lui dirent-ils, s'agit-il d'un être plein de sorcellerie, comment, sinon, aurait-elle pu vivre trois ans sans manger ni boire. Néanmoins le prétendant conclut le contrat du mariage qui plus tard fut réalisé. De ce mariage naquit une fille qui se mariera avec un garçon de <i>Mansôa</i> . De même pour les deux autres sœurs :
<u>fánaa</u> nàata. <u>Kàbir̄iŋ</u> ì yé <u>ñ̄iŋ</u> k̄ibaaroo s̄òto kó kúu kéta m̄ansa yàa. ì fánaa w̄il'ta, ì nàata k̄ontondiroo lá. F̄óndinkee s̄òtota wòl' fánaa kóno.	vinrent aussi. Dès qu'ils eurent reçu la nouvelle de la chose qui s'était passée chez le roi, eux aussi se mirent en route, et vinrent pour les salutations. Un jeune homme se trouvait parmi eux aussi,	<i>Cadjé</i> se maria avec un garçon de <i>Djimará</i> . De ce mariage naquit une fille qui fut donnée en mariage à un garçon de <i>Salum-Cahone</i> . <sup>95</sup>

<sup>95</sup> Il s'agit d'une référence aux *guelowar* du Sin Salum. La classe *guelowar* est constituée par certaines familles nobles d'origine mandinka parmi les Serer, qui communément sont rattachées à un tronc *ñanco*. Aussi partagent-elles, de leur côté, les mythes des *ñanco* du Kaabu. Moins connues, par contre, sont les traditions des clans mansuanka (Sua boŋ) de la région du Mansoa dans le Oio (Woyi, *Wāyi*) dont certains aussi se rattachent à l'arbre politique *ñanco*. Ici il n'y a pas lieu d'interpréter ces recoupements, notons cependant que le passage cité par Vellez Caroço constate une considérable extension politique des *ñanco* présentée en termes d'alliances matrimoniales.

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
وَفَنَاعَ أَجَلٍ فُتُوْا وَلَمْنَا سَيِّتَ فُنْدِكِلِ   بَدَّانْ <sup>96</sup>	4.13. wò <u>fánaa</u> yé Ufala fútuu, wòlu <u>fánaa</u> sàyita. Fónđi kílíj   Pajaana,	4.13. lui aussi épouse Ufala, eux aussi repartirent. Un jeune homme était / à Pajaana
وَفَنَاعَ بَلَبَ فُطُوْا وَ فَنَا شَمْتْ <sup>97</sup> بَدَّانْ <sup>98</sup>   وَ ضِكُولَا	4.14. wò fána yé Balaba fútuu, wò <u>fánaa</u> siyta <u>Pajaana</u> .   Wò lé kóolaa	4.14. lui aussi épouse Balaba, lui aussi retourna à Pajaana. / Après cela,

<sup>96</sup> B : بَدَّانْ : فُنْدِكِلِ كِلِ بِي | فُونْدِينْ كِلِ بِي | Pajaana. La forme elliptique de la version A est évidemment incorrecte ; la reconstruction du copiste de la version B semble être plus cohérente.

<sup>97</sup> B : سَمْتْ : sàyita, le hamza est écrit sous la ligne. La forme sans élision de la voyelle -a- est plus typique pour le mandinka.

<sup>98</sup> B : بَدَّانْ : les deux formes sont équivalentes.

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
wò yé Ufula fútuu. Fóndinkee kíliŋ bóta Paçana,	il épousa Ufula. Un jeune homme vint de Pajaana,	<i>Bala-Bá-Tinquindá</i> se maria avec un garçon de <i>Paxana</i> .
wò fánaa yé Balaba <u>Tinkidaa</u> fútuu, wò sàyita.	lui aussi épousa Balaba Tinkidaa et repartit.	
		De ces mariages sont issues les familles régnantes dans chacun des territoires, de la manière mentionnée ci- dessus.
		La descendance de <i>Tenem-Bá</i> fut appelée <i>Nhantchô</i> ce qui sig- nifie famille noble, la famille des chefs. <sup>99</sup> ***
		Un jour <i>Tenem-Bá</i> alla de <i>Pirada</i> à <i>Propana</i> pour saluer <i>Mam-Pró</i> . Cela dura et elle ne repartit plus, elle s'était mariée avec <i>Mam- Pró</i> . Les mauvaises langues du temps dirent que celui- ci en fait était le père des filles de <i>Tenem-Bá</i> . <sup>100</sup>
		<i>Tenem-Bá</i> en tant que fille de <i>Sum-Djéta-Conati</i> était habituee à une vie à la cour royale. Aussi sentait-elle du sang royal couler dans ses veines. Ces faits lui firent nourrir l'espoir de voir ses descendants régner sur ces territoires. Ce rêve se concrétisa chaque jour un peu plus.

<sup>99</sup> Après cette phrase est notée (par trois \*) une pause (1948: 100).

<sup>100</sup> Voir le commentaire oral de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama ci-dessus : TM II, 3.17.

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
<p>طِينَا<sup>101</sup> نَاتِ أَلْبُلُ كَمْتُ كُدُو كَرْبُ   أَكِيمَامَ</p>	<p>4.15. Tenenbaa nàata à lá búlukantokódoo kàrafa   à kèemaa má,</p>	<p>4.15. Tenenbaa confia son bracelet d'argent<sup>102</sup> / à son mari,</p>

<sup>101</sup> B: طِينَا: *Tenebaa*, forme incorrecte.

<sup>102</sup> Le bracelet d'argent compte parmi les signes les plus importants du pouvoir des rois du Kaabu.

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
		<p>Un certain jour elle convoqua une réunion avec ses filles et leur communiqua ses ambitions et désirs, ainsi que les moyens dont elle disposait pour les réaliser :</p> <p>Elle jugeait que le territoire de <i>Propana</i> était le plus apte à servir de siège à son futur gouvernement. En se servant de l'influence qu'elle exerçait sur <i>Mam-Pró</i> elle arriverait à ce que ce territoire lui soit offert. Tout le reste serait facile. <i>Mam-Pró</i> était aveugle et déjà au bout de ses forces. Elle saurait bénéficier habilement de cette circonstance. Ainsi tout fut combiné [lors de cette réunion]</p>
<p>Tenenbaa nàata à búlukantokodoo kàrafa à kèemaa má</p>	<p>Tenenbaa confia son bracelet d'argent à son mari</p>	<p>Un jour <i>Tenem-Bá</i> manifesta le désir de faire un voyage à <i>Pirada</i>. Elle pria <i>Mam-Pró</i> de garder ses bracelets d'argent pendant son absence. Il fut d'accord et cacha les bracelets sous les oreillers de son propre lit.</p>

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
<p>مَنْ فُرٌّ 103 وَ دُمُّ فِي كَطِيِطٍ أَفْعٌ   يَكْدُو تَا</p>	<p>4.16. Maṇ Forroṇ. Wò dúṅ mú fínkintee tí. À f̄aṅo   yé kódoo tàa</p>	<p>4.16. Maṇ Forroṇ. Mais lui, il était aveugle. Elle-même / prit l'argent</p>
<p>أَنَاثَ مَنْ فُرٌّ 104 بِبَكَا كُدُولَ مَنْ   فُرٌّ 105 يَا 106 بِبَا ذُؤ</p>	<p>4.17. à nàata <u>Maṇ Forroṇ</u> ñininkaa <u>kódoo</u> lá. <u>Maṇ</u>   <u>Forroṇ y'aa ñiniṇ</u>, à m'aa jé. Wò</p>	<p>4.17. et vint pour demander l'argent à Maṇ Forroṇ. Maṇ / Forroṇ l'a cherché, il ne le trouva pas. C'est</p>
<p>  ضَبَاتَ أَيَا ذُو فُرُوْفِنَ 107 بَكُولَ طَبِنَا &gt; عَدِ ادْعَل</p>	<p>4.18. lé y'aa tí à y'aa jóo Foroofana   bànkóo la. <u>Tenenbaa &lt;yé à díi à díño lá.</u></p>	<p>4.18. pourquoi il lui donna en retour le pays / de Puropaanaa [Forofana].<sup>108</sup> Tenenbaa le donna [à son enfant.</p>

<sup>103</sup> B: فُرٌّ: *Forro*.

<sup>104</sup> B: فُرٌّ: *Forro*.

<sup>105</sup> B: فُرٌّ: *Forro*.

<sup>106</sup> B: يَا: *yàa* à, forme incorrecte.

<sup>107</sup> B: فُرُوْفِنَ: *Parrofaṇ*. Cf. une autre écriture de ce toponyme à 5:3.

<sup>108</sup> La signification de ce passage du mythe – de la ruse de Tenenbaa contre son mari « aveugle » pour obtenir le territoire de Puropaanaa et ensuite la royauté – restera cachée au lecteur des ces maigres lignes du manuscrit, à moins qu'il ne la connaisse au préalable. La version plus ample de Vellez Caroço – qu'elle soit basée sur des informations écrites ou orales qu'il obtint au début des années 1930 – présente des informations supplémentaires par rapport à la version minimale présentée dans les manuscrits et commentaires de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama.

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
(Maṅ Forroṅ). Wò dúṅ mú finkinteo tí. À fáṅo yé kódoò tàa <u>Maṅ Forroṅ kóto</u>	(Maṅ Forroṅ). Mais lui, il était aveugle. Elle-même prit l'argent de dessous Maṅ Forroṅ	<i>Tenem-Bá</i> qui avait observé ce fait, reprit vite les bracelets et se mit en route vers <i>Pirada</i> où elle ne resta pas longtemps. Au moment de son retour, elle demanda à son mari de lui rendre les bracelets, ce qui lui était évidemment impossible. Donc le scandale allait être inévitable, à moins que le mari ne lui demande de garder le secret de cette affaire [de vol]. En contrepartie il serait obligé de lui accorder ce qu'elle souhaitait le plus. La ruse réussit et ses rêves se transformèrent en réalité.
à <u>kà nàa wò ñininkaa wò lá. Wò fánaa k'aa yé</u> : « <u>Ñ m'aa jé</u> ». Wò	et vint lui le demander. Celui-ci lui dit: «Je ne l'ai pas trouvé.» C'est	
lé y'aa tíṅ à y'aa jóo Puropaanaa bànkoo lá	pourquoi il lui donna en retour le pays de Puropaanaa.	En contrepartie des bracelets, elle demanda et obtint de <i>Mam-Pró</i> , le territoire de <i>Propana</i> .

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
<p>أَفْلَحَ (9) أَلْيَاتِ &lt; بَلَّغَ 109      110 خَادِعُ 111      112 &lt; ذُو &gt; وَ ضَى كَنْسَلَا      كَى   بُوفُ دَلَا تِ</p>	<p>4.19. Aàl'y'aa tí&gt; Balabuño.         (9) Ufulaño. Haajiño. Ì bée      káañanta jèe. &lt;cewo&gt; Wò lé      y' à Kansalaa kée   ñóo fùu      dùltaa tí.<sup>113</sup></p>	<p>4.19. Leurs descendants      sont les Balabuño,] (9) les      Ufulaño, les Haajiño. Tous      se retrouvaient là-bas. Cela      fit de Kansalaa / l'endroit où      on emprunte le pouvoir l'un à      l'autre.<sup>114</sup></p>

<sup>109</sup> Ce fragment se trouve en bas de page de la version A, il est abîmé au point d'être illisible. Sa reconstruction par le copiste de la version B (présentée dans les <...>) n'a pas beaucoup de sens, sa traduction est hypothétique. La ligne 19 de la version A est écrite sur la marge gauche de la page, elle va de bas en haut.

<sup>110</sup> B: حَايَجُ: Haajiño. Les deux variantes d'écriture sont équivalentes.

<sup>111</sup> B: اِيكَاچَتِ دَ: Ì bée kàjaata jèe, le verbe kàjaa n'existe pas en mandinka. Même s'il s'agissait de kàccaa, la traduction serait « eux tous bavardaient là-bas », ce qui n'a pas beaucoup de sens. Ce fragment se lit difficilement dans la version A, et le copiste de la version B l'a interprété à sa manière.

<sup>112</sup> Dans la version A il y a un mot partiellement illisible et difficile à interpréter, ignoré dans la version B.

<sup>113</sup> Ici finit le texte en Mandinka. Dans la version B, les textes mandinka et arabe ne sont divisés que par un blanc un peu plus grand que d'habitude.

<sup>114</sup> Selon les informations données dans les différentes versions du texte, il s'agit ici d'une règle de succession rotative dans la royauté du Kaabu : le trône de Kansalaa devait être occupé à tour de rôle par les représentants d'un nombre limité de lignages ñàncò descendants des trois filles de Tenenbaa, issus des trois territoires où celles-ci se seraient mariées.

COMMENTAIRE ORAL

TRADUCTION

VELLEZ CAROÇO 1948

Ñiñ kódoó fán, dólu kó,  
kódi fóroo lóm', bári dól'  
lé kó, sánoo lóm'.<sup>115</sup>

Quant à cet argent,  
certains disent que c'était  
de l'argent noble, mais  
d'autres disent que c'était  
de l'or.<sup>116</sup>

A partir de ce moment  
*Tenem-Bá* est la maîtresse  
absolue de *Propana*. En  
s'unissant avec ses filles  
elle assumait la chefferie  
de ce territoire, jusqu'à  
ce furent établies les  
normes à suivre dans le  
gouvernement et dans la  
succession.  
En compagnie des filles  
vinrent alors à *Propana*  
des groupes d'indigènes  
représentant les populations  
de leurs territoires  
respectifs, *Sama*, *Paxana* et  
*Djimará*.

<sup>115</sup> Dans la transcription d'Issufi Sissé, les deux dernières lignes de la page précédente sont reprises.

<sup>116</sup> Ce qui suit, ce sont donc uniquement les commentaires de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama retranscrits par Issufi Sissé et la version de Vellez Caroço. Nous ne savons pas à quel point la traduction du TM II faite pour Vellez Caroço (en créole, env. 1934) et sur laquelle il a basé sa version publiée en portugais (1948) fut enrichie par la tradition orale parallèle – par les commentaires des notables Baayoo et Kasama en tant que possesseurs des manuscrits et éventuellement par les commentaires des *finá* chargés de leur traduction. Mais il est clair que les commentaires oraux de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama reposent sur le même fond de connaissances que celui qui est à la base de la version de Vellez Caroço. Ceci ne nous étonne pas, puisque un des notables qui furent appelés à Bolama en 1934 était son père.



COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
<u>Ì yé sàatee lòo jèè ì kó wó sàatee yé Kansalaa.</u>	Ils bâtirent une ville là-bas, ils nommèrent cette ville Kansalaa.	Ils bâtirent la ville qu'ils nommèrent <i>Cam-Salá</i> .
<u>À kó: «Kansalaa lón. »</u>	Elle dit: «C'est Kansalaa.»	
<u>Àte mú mísilimoo lé tí. Tenenbaa. Mânsakeo y'aa jóo Puropaanaa bànkoo lá.</u>	Elle était une musulmane, Tenenbaa. Le roi lui a donné le pays de Puropaanaa en récompense.	
<u>À k'aa yé: « Ñiñ bànkoo-ñ, ñi yé i jóo ñiñ ná lé</u>	Il lui dit: «Ce pays-ci, je te récompense avec ça	
<u>ñi yé í lá kódidinjo míñ taa. »</u>	pour la petite somme d'argent que je t'ai prise. »	
<u>Ì kó, kódi ñiñ, à n'aa bóta nàñ Tiliboo lá.</u>	On dit que cet argent, elle l'avait apporté de l'est.	
<u>À kó mànsakeo yé: « À dùu, í bé ñiñ jóo lá lé. »</u>	Elle dit au roi: « Cette terre, tu la donneras en récompense. »	
<u>Mânsakeo k'aa yé: « Ñi bé í jóo lá mùñ né lá? » À kó mànsakeo yé: « Ìte lé y'aa lón í bé ñi jóo lá míñ ná. »</u>	Le roi lui dit: « Avec quoi te paierai-je ? » Elle dit au roi: « Toi, tu sais ce que tu me donneras en récompense. »	
<u>Mânsa yé à lá bànkoo kára dó fára, à y'aa dúú à lá, wò lé mú Puropaanaa bànkoo tí.</u>	Le roi sépara une partie de son pays et le lui donna, c'est le pays de Puropaanaa.	
<u>Bíriñ y'ò dúú à lá dóron, á fáño táata sàateo lòo jèè tó, í kár'á fó jèè Kansalaa.</u>	Aussitôt qu'il le lui eut donné, elle-même alla y bâtir une ville, on l'appelle Kansalaa.	
<u>Kábiriñ à y'í bándi, à kó: «Jàñ mú ñi dínnu bée taa tí. »</u>	Quand elle eut fini, elle dit: « Cela appartient à tous mes enfants ».	
<u>Ñàncoyaa, í m'aa mòyi í k'á fó « ñàncoo » ?</u>	L'état [statut] de <i>ñàncoo</i> , as-tu entendu parler des <i>ñàncoo</i> ?	

---

MS. A, B

TRANSCRIPTION

TRADUCTION

---

---

---

---

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
		<p>Ensuite se réunit la Grande Assemblée des représentants de tous les territoires sous la juridiction de <i>Tenem-Bá</i> et ses filles, en vue de décider de la question du [de la constitution du] gouvernement et de la succession au pouvoir central. Par vote unanime de tous les intéressés, il fut déterminé :</p>
<p>À kó: « Ní díṅolu, ì bée lé táa mú jàṅ tí. Níṅ múṅ mú ì bée kóno kèebaa tí, wò sí ká sù jàṅ, wò sí ké m̀nsòo tí, Káabu m̀nsòo.</p>	<p>Elle dit: « Cet endroit appartient à tous mes enfants. Celui parmi eux qui est l'aîné de tous, il s'installera ici, il deviendra le roi, le roi de Kaabu. »<sup>117</sup></p>	<p>Que le siège du gouvernement serait <i>Cam-Salá</i>. Que les premiers à régner seraient les descendants de la fille aînée, <i>Ufará</i>, du territoire de <i>Sama</i>. Ensuite les descendants de la deuxième fille, <i>Cadjé</i>, du territoire de <i>Djimará</i>. Enfin ceux de la troisième fille, <i>Bala-Bá-Tinquidá</i>, du territoire de <i>Paxana</i>, pour ensuite refaire le tour selon l'ordre établi.<sup>118</sup></p>
		<p>Le roi chaque fois choisirait son premier ministre dans un territoire qui n'est pas le sien.</p>

<sup>117</sup> Les informations supplémentaires dans la version de Vellez Caroço sont logiquement complémentaires du commentaire de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama. Elles aident à comprendre la signification de ce qui est énoncé de manière extrêmement brève dans ce dernier.

<sup>118</sup> Le système politique ainsi décrit repose sur une notion d'ordre quadruple – autour du centre, Kansalaa dans le Puropaanaa, formé par la mère, gravitent les trois filles représentant les trois lignages-provinces. Il existe d'autres versions où il est question de quatre filles; peut-être une réclamation politique rivale (cf. Jansen 1996). La notion d'une organisation socio-spatiale quadruple est commune, voire universelle. Mais dans la région concernée et surtout dans le contexte de la diaspora des transmetteurs du TM, elle évoque des connotations plus précises. Dans des traditions se référant à Jakha (Bambuk) par exemple, la capitale-modèle des Jakhanké autour de al-Hajj Bemba Laye Suwaré, on trouve des structures similaires: ainsi la communauté de Jakha aurait été formée par les descendants de quatre sœurs (Chataigner 1963; Smith 1965b: 265).

MS. A, B	TRANSCRIPTION	TRADUCTION

## COMMENTAIRE ORAL

## TRADUCTION

## VELLEZ CAROÇO 1948

Ainsi débuta le gouvernement avec les gens de *Sama*, et *Sama-Coli*, descendant de *Ufará*, fut nommé roi. Celui-ci choisit son premier ministre parmi les grands de *Tumaná*.

Le ministre et ses gens construisirent leur demeure fortifiée [pt. «*tabanca*»] à côté de la ville de *Cam-Sala*. Chaque fois que les gens de *Tumaná* faisaient partie du Conseil du Roi, ils y résidaient.<sup>119</sup>

*Sama-Coli* était le premier Roi mandingue du *Gabú*. Il étendit ses actions sur les territoires de *Djimará*, *Cam-Tórô*, *Firdú*, *Paxana*, *Maná*, *Tumaná*, *Sama*, *Sam-Corlá* et *Corlá*. Son gouvernement dura de longues années.<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Chaque fois que c'était le tour de la lignée des *ñanco* du Saama d'occuper la position du roi suprême (*mànsakee*) à Kansalaa, les dignitaires et guerriers *kóoriŋ* de Tumannaa s'installaient avec eux dans la capitale du royaume. Certaines fonctions et privilèges leur étaient assignés, notamment des tâches militaires et le droit de prélever les impôts (tributs). Cette même complémentarité idéale entre *ñanco* de Saama et *kóoriŋ* de Tumannaa, existait entre les lignées du Jimara et du Kantoora et entre celles du Pajaana et du Manaa. Ce système s'applique – suivant les versions – à toutes les provinces du Kaabu. Dans le chapitre précédent (TM I), Tumannaa figure parmi les premières provinces mandinka du Kaabu. Les immigrés dont il est question sont les ancêtres des chefs *kóoriŋ* du Tumannaa. Dans le chapitre présent, Tumannaa ainsi que ses *kóoriŋ* sont subordonnés à la maison royale *ñanco* de Saama. La noblesse (matrilinéaire) par le sang *ñanco* prime sur les faits de l'antériorité et de la séniorité (patrilinéaire). Les premiers chefs, qui en vérité sont aussi «les pères des *ñanco*», selon les traditionnistes, sont renvoyés au second rang. Ces questions de positionnement dans l'histoire politique du Kaabu animent les récits sur la grandeur de ce royaume.

<sup>120</sup> Dans de nombreux autres textes, Saama Koli (alias Suman Koli, Usman Koli, Mansa Kru, Mansa Mamadu) n'est pas le premier roi du Kaabu, mais un personnage symbolique du changement politique, introduit par des conflits fraternels, une trahison, un changement religieux ou, comme c'est le cas ici, par l'instauration de nouvelles règles de succession (découverte de la *ñanco*) (Dafe Saanee de Lenkeriŋ, Pajaana, Cissoko et Sambou 1974; Bamba Suso, dans Innes 1976; Sajo Saanee, Duribali/Kansalaa dans Cissé, Ms 1977/78; Mané 1978; Malamin Galisa 1988).

---

MS. A, B

TRANSCRIPTION

TRADUCTION

---

---

---

---

---

---

---

COMMENTAIRE ORAL	TRADUCTION	VELLEZ CAROÇO 1948
		<p>Ensuite la chefferie du royaume revint aux descendants de <i>Cadjé</i>, du territoire de <i>Djimará</i>. Vint au pouvoir <i>Uali-Fatumá</i> qui élit son premier ministre parmi les gens de <i>Cam-Tórô</i>. Ceux-ci érigèrent leur demeure fortifiée à côté de <i>Cam-Salá</i>, de la même manière que leurs prédécesseurs.</p>
		<p>Le roi conserva son pouvoir sur les mêmes domaines.</p>
		<p>Suite au décès de <i>Uali-Fatumá</i> le gouvernement revint à la troisième branche, celle des descendants de <i>Bala-Bá-Tinquindá</i>. Alors <i>Djanquê-Uali</i> assuma les fonctions du roi, en choisissant son premier ministre [parmi les gens] du territoire de <i>Maná</i>. Celui-ci avec ses gens construisit sa demeure fortifiée à côté de <i>Cam-Salá</i>, de la même manière que ses prédécesseurs.</p>
		<p><i>Djanquê-Uali</i> fut le dernier roi mandingue du <i>Gabú</i> et son domaine resta le même que celui de ses prédécesseurs. Et ce domaine à l'époque ne correspondait pas à l'actuel royaume [pt <i>regulado</i>] du même nom.<sup>121</sup></p>

<sup>121</sup> Fin du chapitre II intitulé «La légende» (Vellez Caroço 1948: 102).

## Ta:rikk Mandinka, partie III

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
Page 5		[III-1 : l'Histoire du Kaabu] [Origine et organisation du royaume du Kaabu] <sup>122</sup>
124 فَهَازِدُ 123 قِصَّةُ أَمْرٍ أَفَابُ   وَأَهْلِهَا 125 وَأَمَّا أَمْرُ أَفَابُ	5.1. Et voici l'histoire de l'affaire de Ngaabu   et de son peuple. En ce qui concerne le Ngaabu,	Il (l'auteur) dit : nous sommes toujours dans les affaires du Kaabu et de ses habitants.
كَانَ إِبْتِدَاءُ أَمْرِهَا 126   مِنْ ثَلَاثِ إِخْوَةٍ خَرَجْنَ	5.2. son affaire a commencé   avec trois sœurs. Elles sortirent	Il dit : Trois sœurs sont à l'origine du Kaabu. <sup>127</sup> L'origine de la <i>nāncoyaa</i> du Kaabu, jusqu'à ce que les <i>nāncoo</i> devinrent rois, elle commença avec trois sœurs. <sup>128</sup>
مِنْ أَرْضِ بُرُوفَانِ   فِي فَرْيَةِ كَسَلَا سَلَا وَأَمَّا	5.3. du pays de Puroofana   vers le village (pays ?) de Kansalaa. Quant	Elles viennent du village de Kansalaa dans le pays de Puropaanaa.
أَسْمَاءُهُنَّ بَلَبَ   بِكَيْدِي وَهِيَ كَبِيرُهُنَّ	5.4. à leurs noms : Balaba   Tinkidaa, elle était l'aînée d'elles.	Il dit : Les noms de ces trois sœurs, ce sont : Balaba Tinkidaa, elle est l'aînée parmi ces trois sœurs.
وَالثَّانِيَةُ أَفَلُ   وَهِيَ 130 أَوْسَطُهُنَّ 129 وَالثَّلَاثَةُ	5.5. La deuxième, Ufala,   et elle était celle du milieu. La troisième,	La deuxième jeune fille était Ufula, celle du milieu. Et la troisième,
خَادِي وَهِيَ   أَصْغَرُهُنَّ 131 وَجَلَسَتْ بَلَبَ فِي أَرْضِ	5.6. Haajii, elle   était la plus jeune des trois. Balaba s'installa dans le pays	on l'appelait Kañi. <sup>132</sup> Cette Kañi, elle était la cadette. Kañi était la dernière de ces trois sœurs. Balaba s'installa dans le pays
بَدَانَ وَجَلَسَتْ   133 أَفَلُ فِي أَرْضِ جِمَرَ وَجَلَسَتْ	5.7. Pajaana, et Ufala   s'installa dans le pays Jimara, et	de Pajaana. Ufula s'installa avec son mari dans le pays de Jimara.

<sup>122</sup> Tous les sous-titres entre parenthèses ont été ajoutés par nous suivant les thèmes abordés par le texte.

<sup>123</sup> Dans les deux versions, ce mot est écrit comme فَهَازِدُ avec un 'alif écrit au-dessus de xa.

<sup>124</sup> B : أَمْرُ : la forme correcte serait أَمْرٌ (probablement, c'est la forme de la copie A, si on décide que la tache sous ce mot correspond à un *kesra*).

<sup>125</sup> B : وَأَهْلِهَا : forme incorrecte (l'accusatif au lieu du génitif).

<sup>126</sup> B : أَمْرُهَا : forme incorrecte (le nominatif au lieu du génitif).

<sup>127</sup> à kó: Kaabu kiñaa, à fóloota bádimmuso sàba lá.

<sup>128</sup> Kaabu nāncoyaa, fó nāncoolu lé yé ké mǎnsoo tí, à fóloota bārinnusoo sàba lá.

<sup>129</sup> B : أَوْسَطُهُنَّ : forme incorrecte (l'accusatif au lieu du nominatif).

<sup>130</sup> B : وَالثَّلَاثَةُ : forme incorrecte.

<sup>131</sup> B : أَصْغَرُهُنَّ ('alif avec hamza).

<sup>132</sup> Comparer la version donnée par TM II ci-dessus (TMB II, 4. 7–8).

<sup>133</sup> B : أَفَلُ Afula.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
خَاذِي أَرْضِ   شَامِ فَبَجْعَلِ اللَّهُ الْبَرَكَهَ فِيهِنَّ	5.8. Haaji s'installa dans le pays   Saama. Dieu les bénit,	Kaŋi s'installa dans le pays de Saama. <sup>134</sup> Dieu donna de grandes bénédictions ( <i>bāraka</i> ) aux trois sœurs. C'est Tenen- baa qui les accoucha. Kuta ne sortit plus (de la grotte). C'est pourquoi on dit qu'une partie des <i>ñānco</i> est devenue des génies ( <i>jīnna</i> ). On dit que Kuta qui demeurait dans la grotte s'y serait mariée à un génie dont elle aurait eu des enfants. C'est pourquoi on dit que les <i>ñānco</i> sont des magiciens/ sorciers ( <i>kūnfanuntē</i> ). Dieu leur donna de grandes bénédictions.
وَتَوَالِدُوا <sup>135</sup>    (10)   أَوْلَادًا كَثِيرًا <sup>136</sup> وَالْأَمَارَةَ مُسْتَوِيَةً <sup>137</sup>	5.9. et elles donnèrent naissance    (10) à de nombreux enfants. Le gouvernement était égal	Les trois sœurs donnèrent naissance à de nombreux enfants, beaucoup de fils. Ils étaient égaux quant au pouvoir [et au droit] de gouverner le Kaabu. <sup>138</sup> Là-bas, aucun n'était supérieur à un autre.
مِنْ   بَيْنَهُمْ وَاجْتَمَعَ هَذِهِ الْتَّلَاثَةَ <sup>139</sup> وَبَنَوْا <sup>140</sup>	5.10.   entre eux. Les trois se rassemblèrent et bâtirent	Il dit : Les trois filles de Tenenbaa se réunirent et décidèrent alors de bâtir un village.
فَرِيَّةً <sup>141</sup> يُقَالُ لَهَا كَنْسَلَا وَأَرْقُبَعُوا <sup>142</sup>   فِيهَا	5.11. un village qui fut nommé Kansalaa, et ils érigèrent   là-dedans	Elles bâtirent un village et le nommèrent Kansalaa. Elles dirent : « Ici est l'endroit [ <i>kaŋ</i> ] de ceux qui font la prière [ <i>sáloo</i> ] ». <sup>143</sup> Elles bâtirent

<sup>134</sup> Quant aux maris des trois filles de Tenenbaa, représentants des provinces du Kaabu (Saama, Jimara, Pacaana/Pajaana), voir le chapitre précédent, TM II, 4. 10-14.

<sup>135</sup> B : وَتَوَالِدُوا : forme incorrecte (une omission de 'alif à la fin).

<sup>136</sup> On s'attendrait à un désaccord formel en genre et nombre entre le nom et l'adjectif.

<sup>137</sup> B : مُسْتَوِيَةً : forme incorrecte (état construit sans nom dépendant).

<sup>138</sup> *Ì kaañanta Kaabu mànsayaa tó*. Au sujet de l'égalité des *ñānco*, voir aussi TMB II, 4.19 et les versions orales correspondantes (colonnes 3-6). Les trois lignées *ñānco* ont le même statut et le même droit d'accès à la royauté. Ils se partagent le pouvoir royal à tour de rôle. La création d'un gouvernement centralisé au-dessus des provinces (territoires lignagers) pré-existantes est souvent attribuée, dans les traditions orales du Kaabu, au génie politique *ñānco*.

<sup>139</sup> B : التَّلَاثَةَ : forme incorrecte (génitif au lieu du nominatif ; absence de contraste en genre entre le nom et le nombre. La forme correcte serait التَّلَاثُ). En plus, la forme du pronom démonstratif هَذِهِ utilisé dans les deux versions n'est pas accordée en nombre ; la bonne forme pour le pluriel masculin des êtres humains est هَؤُلَاءِ

<sup>140</sup> B : وَبَنَوْا : forme incorrecte (ce type de verbes demande *suku:n* sur *waw* au pluriel).

<sup>141</sup> B : فَرِيَّةً : forme incorrecte (a. ce mot est complément d'objet, plutôt que sujet du verbe, il doit donc être à l'accusatif ; b. en absence du mot dépendant, l'état absolu, plutôt que l'état construit, est nécessaire).

<sup>142</sup> Il y a un désaccord grammatical dans cette phrase. Le verbe أَرْقُبَعُوا est normalement intransitif, de sens « s'élever ; être plus élevé », tandis que dans ce contexte on s'attendrait à un verbe transitif « ériger ».

<sup>143</sup> « *kaŋ-* » est un préfixe du nom de lieux dans des langues atlantiques parlées au Guinée-Bissau. La pratique religieuse et l'identité première musulmane des *ñānco* est un thème constamment repris dans les commentaires de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
حَصْنًا عَظِيمًا مِّنْ تُرَابٍ 144 مِّنْ كَانَ كَبِيرًا   مِّنْ 145 أَبْنَاءِ	5.12. une forteresse énorme en terre. Celui qui fut l'aîné   de leurs en-	une grande forteresse ( <i>tatabaa</i> ), une grande forteresse dans Kansalaa, c'était une forteresse de terre ( <i>bànkū</i> ). L'aîné parmi les enfants des trois sœurs était leur roi sur le trône de Kansalaa.
يَبْنَ مِنْ جَمْرٍ وَ بَدَانَ وَسَامٌ   يَجْلِسُ فِيهَا	5.13. fants de Jimara, Pajaana et Saama,   s'installait là-dedans,	Qu'il soit fils de Tenenbaa, <sup>146</sup> de Kañi, ou de Ufula, qu'il soit résident du Jimara, du Saama, du Pajaana, on l'amenait là et il s'installait à Kansalaa en tant que roi.
وَيَكُونُ 147 هُوَ أَمِيرُهُمْ وَيُقَالُ   لَهُ قَابٌ مِّنْسٌ 148	5.14. et il était leur chef, et on disait   de lui 'Kaabu m̀ansa'.	Celui-ci devenait l'émir ( <i>amiro</i> ) au- dessus de tous. Il fut appelé roi du Kaabu ( <i>Kaabu m̀ansa</i> ).
وَهَكَذَا أَمْرُهُمْ لَا يُخَالِفُونَ   كَبِيرُهُمْ 149	5.15. Leur affaire était comme ça, et ils ne contredisaient pas   leur aîné,	Suivant leur coutume, ils ne se disputèrent pas, c'est leur aîné qui s'installa sur le trône, <sup>150</sup> ils ne se disputèrent pas. Ils ne se disputaient jamais à ce propos, ils étaient d'accord sur la succession au Kaabu.
Page 6		
حَتَّى 151 أَمْتَلَاءَ 152 أَرْضِ أَقَابٍ 153 وَأَيُّ أَرْضِ 154   جَلَسَ فِيهَا أَبْنَاءُ	6.1. jusqu'à ce que le pays de Ngaabu se remplît (des gens). Et chaque pays   où s'installèrent les fils	Finally, le Kaabu entier se remplît de leurs enfants.

<sup>144</sup> B: تُرَابٍ: forme incorrecte (état construit sans nom dépendant).

<sup>145</sup> B: مِّنْ: forme incorrecte (normalement, *fetha* ne suit la préposition مِّنْ que devant l'article défini).

<sup>146</sup> Peut-être une erreur. Suivant les informations données plus haut dans le texte, c'est le nom de la fille aînée « Balaba » au lieu de celui de la mère « Tenenbaa » qu'on s'attend à lire ici.

<sup>147</sup> B: وَيَكُونُ: forme incorrecte (mode conditionnel du verbe sans que le contexte le demande).

<sup>148</sup> B: أَمِيرُهُمْ: les formes des deux versions sont fausses (le génitif ou le nominatif au lieu de l'accusatif); la forme correcte serait أَمِيرَهُمْ

<sup>149</sup> On s'attendrait à l'accusatif كَبِيرَهُمْ « leur aîné, leur grand » plutôt qu'au nominatif.

<sup>150</sup> *Káloo káŋ*: « sur la peau » (en tant que siège royal).

<sup>151</sup> B: حَتَّى: forme incorrecte.

<sup>152</sup> B: أَمْتَلَاءَ: forme incorrecte (le parfait demande une *fetha* à la fin, plutôt qu'une *dhamma*). Dans les deux versions, l'accord avec le sujet n'est pas respecté (le nom أَرْضُ est féminin).

<sup>153</sup> B: أَقَابٍ: le signe vocalique sur 'alif est omis.

<sup>154</sup> B: أَرْضِ: forme incorrecte (état construit du nom dépendant, au lieu de l'état absolu). Dans les deux versions, le mot أَيُّ n'est pas accordé avec le mot أَرْضِ qui est du genre féminin.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
		<p>On dit : les <i>ñanco</i> remplirent tout le pays de Kaabu. Les enfants de ces trois personnes devinrent très nombreux, jusqu'à ce qu'ils remplirent tout le pays de Kaabu. Ils arrivèrent à subjuguer et à dominer les gens du Kaabu<sup>155</sup> (les Saanee et les Maanee).</p>
<p>تِلْكَ الْأَمْزَاءُ<sup>156</sup> 157 يُقَالُ   لَهُ<sup>158</sup> أَرْضٌ فُورٍ يَغْنَى فُوَطْدِعَ حَتَّى</p>	<p>6.2. de ces femmes-là, on le nomma   'terre de <i>kóoriŋ</i>', ce qui signifie <i>kóotodiŋo</i> 'enfant de la colonne vertébrale'.<sup>159</sup> Enfin,</p>	<p>On les appela <i>kóo-tó-diŋ</i>.<sup>160</sup></p>
<p>(II)   سَمِعَ بِهِمْ<sup>161</sup>   النَّاسُ<sup>162</sup> فِي كُلِّ جِهَةٍ   وَارْتَبَعَتْ دُونَهُمْ<sup>163</sup></p>	<p>6.3. les gens entendirent    (II) parler d'eux dans toutes les directions, et leur état s'éleva,  </p>	<p>Jusqu'à ce qu'ils furent connus dans tous les endroits. Leurs nouvelles se répandirent partout.</p>

<sup>155</sup> *ì lá kúolu nàata yèlema Kaabunkoolu káŋ.*

<sup>156</sup> B : تِلْكَ : forme incorrecte (*kesra* au lieu du *suku:n*). En fait, même la forme تِلْكَ de la version A ne respecte pas l'accord avec le nom déterminé qui désigne les personnes humaines (la forme correcte du pronom démonstratif serait أولَئِكَ).

<sup>157</sup> La forme الْأَمْزَاءُ n'existe pas en arabe ; on peut supposer qu'il s'agit d'une forme du pluriel dérivée par l'augmentation du mot مَرَأَةٌ « femme ». En fait, ce nom a trois formes du pluriel, toutes les trois sont supplétives : نِسَاءٌ , نِسْوَةٌ , نِسْوَانٌ . On pourrait supposer également qu'il s'agit de la version altérée de أَمْزَاءٌ , forme pluriel de أَمِيرٌ « chef, gouverneur ; prince », mais le contexte général rend cette interprétation moins probable.

<sup>158</sup> L'accord avec le mot أَرْضٌ (du genre féminin) n'est pas respecté ; la forme correcte est لَهَا

<sup>159</sup> Mot-à-mot : « enfant de l'intérieur du dos ». La forme *kóoto* « colonne vertébrale » n'est pas attestée dans les dictionnaires mandinka disponibles (ce sens est normalement exprimé par le mot composé *kóokulu*, lit. « os du dos »). Il s'agit sans aucun doute d'une étymologie populaire du mot *kóoriŋ*.

<sup>160</sup> Les gens désignés du terme de *kóoriŋ* sont probablement les « gens du Kaabu » de la ligne précédente. Les étymologies populaires du terme *kóoriŋ* sont souvent basées sur un jeu de mots rapprochant *kóoto* « vieux, ancien, aîné » et *kóo-to* « dans la colonne vertébrale » (qu'on considère comme l'endroit de production du sperme) + *riŋndiŋ* « enfant ». *Kóoto-diŋ* signifierait, selon les explications données par les traditionalistes, « enfant de l'aîné (roi) », tandis que *kóoto-diŋ* « enfant de la colonne vertébrale » signifierait « le véritable enfant de l'essence/sperme du père ». Ces deux significations attribuées au terme *kóoriŋ* relèvent explicitement d'une opposition statutaire par rapport au terme *ñanco* : tandis que le statut des *kóoriŋ* est représenté par les descendants patrilinéaires des rois-ancêtres, celui de *ñanco* est réservé aux descendants matrilinéaires du génie politique, c'est-à-dire de la femme que notre texte nomme Tenenbaa. Selon le critère de l'antériorité, les *kóoriŋ* sont alors les « pères des *ñanco* » ; cependant leur antériorité n'empêche pas qu'ils soient exclus – sous l'ordre *ñanco* – de l'exercice du pouvoir royal (cf. Malamin Galisa, le 15 et le 16 octobre 1988 ; Giesing 2000 : 301, note 119).

<sup>161</sup> B : بِهِمْ : forme incorrecte.

<sup>162</sup> B : النَّاسُ : forme incorrecte (l'assimilation de l'article défini n'est pas indiquée).

<sup>163</sup> La forme est incorrecte dans les deux versions ; la forme correcte est هَجَمَتْ

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p>وَبَلَغَ ذِكْرَهُمْ إِلَىٰ أَرْضِ فُوتَا جَلُو وَعَظْمٌ<sup>164</sup>   دَوْلَتِهِمْ</p>	<p>6.4. et leur gloire atteignit le pays de Fuuta Jalo, et la grandeur   de leur état.</p>	<p>Jusqu'à ce que les gens du Fuuta<sup>165</sup> en entendirent parler aussi. C'est cela qui poussa les gens de Fuuta à attaquer le Kaabu. Les enfants des trois sœurs, Dieu leur donna de grandes bénédictions, au point que les commerçants (<i>jila</i>) qui arrivèrent dans le Kaabu y trouvèrent des choses qu'ils ne pouvaient trouver dans aucun des autres pays. Partout où on venait, on entendait parler d'eux, et en revenant, on entendait toujours parler d'eux. Leur pouvoir monta jusqu'à ce que leur nouvelle atteignît les gens de Fuuta. Ce furent les commerçants qui les mirent aux prises.<sup>166</sup> Mais il s'avère qu'il y avait dans ce pays nos Fulbe et les Fulbe du Masina.<sup>167</sup> Ils (les chefs du Kaabu) les maltrahiaient, et ces nouvelles atteignirent le Fuuta. C'est cela qui poussa le Fuuta à se lever contre le Kaabu. Les rois du Fuuta demandèrent aux commerçants (<i>jila</i>): «Mais ces gens de Kaabu dont vous parlez, quelles sont leurs affaires ?</p>
<p>وَسَأَلُوا الْمَسَافِرِينَ هَلْ أَنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ قَالُوا لَهُمْ</p>	<p>6.5. Et les voyageurs demandaient: «Est- ce qu'ils sont   des croyants ? » On leur disait:</p>	<p>Ceux-là, sont-ils de religion musulmane ? »</p>

<sup>164</sup> عَظْمٌ désigne « l'os »; sans doute, l'auteur a utilisé ce mot fautivement au lieu de عَظْمٌ ou عَظْمٌ « grande dimension; importance ».

<sup>165</sup> Le Fuuta Jalo se trouvait sous un gouvernement théocratique peul depuis le début du 18e siècle (Diallo 1972, 1980; Robinson 1985/1988: 55-62). Les chroniques du Fuuta mentionnent des séries d'expéditions guerrières contre le Kaabu, dont les premières datent de 1796, 1813 et 1843. Ces actions se multiplièrent encore pendant la deuxième moitié du 19e siècle (1851, 1854, 1858, 1859, 1860, 1863, 1864, 1866, 1867, 1868, 1872, 1877, 1878 (Diallo 1980)).

<sup>166</sup> ... *i fáyi ñóo káŋ*, mot-à-mot « (ce sont les commerçants qui) les mirent l'un contre l'autre (donc en querelle) ». Rappelons qu'une grande partie des échanges commerciaux entre le Fuuta théocratique et le royaume *sòoninke* du Kaabu passa entre les mains des familles *móori* et *jila* qui avaient leurs colonies, villages ou quartiers, à l'intérieur des deux sociétés. Les commerçants de Bijini faisaient partie de ce réseau international d'échanges. Pendant les 18e et 19e siècles, il existait des liens particulièrement étroits entre Bijini et Tuuba dans la province de Labé (Person 1987: 274, voir aussi chapitre 4).

<sup>167</sup> En ce qui concerne les différents groupes peul et leur statut dans le Fuuta et dans le Kaabu, (voir chapitre 3).

<sup>168</sup> On s'attendrait ici à une forme au nominatif – الْمَسَافِرُونَ – plutôt qu'au génitif. Cependant, il s'agit de formes typiques de l'arabe post-classique.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ذَلِكَ الْحَيُّ لَمْ يَجْلِسِ الْمُسْلِمُونَ	6.6. « Non, ils sont des <i>Sòoninkee</i> . » Et à   ce temps, les musulmans ne s'installaient pas	Ceux-ci dirent : « Non, à l'origine ils étaient musulmans, mais maintenant leur puissance a grandi dans la <i>sòoninkeeya</i> .  Ils sont des <i>Sòoninkee</i> , des <i>Sòoninkee</i> du Kaabu. » À l'époque aucun musulman n'était dans le Kaabu. <sup>169</sup> Leur [des premiers immigrés mandinka] pouvoir grandit, ils se convertirent en païens, en s'assimilant aux habitants du Kaabu. <sup>170</sup> Ainsi vivaient-ils tandis que leur force augmentait. On leur disait [les implorait] : <i>kéndoo kána màaja báñ!</i> ('Oh, homme généreux, ne finis pas avec le mil !'), parce qu'ils avaient l'habitude de prendre le mil des Peul [Fula] et de faire la cuisine avec. <sup>171</sup> Ils subjuguèrent les Peul (du Kaabu et du Masina). Les Peul gardaient les vaches, mais ils n'osaient pas les manger; leurs moutons, ils n'osaient pas les manger. Ils ne mangeaient même pas leurs poulets, tel était le pouvoir exercé sur eux (par les Mandinka). <sup>172</sup> [La première guerre du Fuuta contre le Kaabu: Manaa Tunbaa ( <i>Tunbaa kèloo</i> )]. <sup>173</sup>

<sup>169</sup> Il n'y avait pas de musulmans au sens strict du terme – comme l'auteur et commentateur du texte l'entendent. Il est question ici de l'époque florissante des *Sòoninkee* du Kaabu. Pendant cette période, l'Islam en fait se limitait probablement à des pratiques maraboutiques syncrétiques, tout comme dans les royaumes bambara contemporains (Mahibou et Triaud 1983: 47). Les marabouts étaient plutôt inclus dans la structure sociale et culture *sòoninkee*. Quelques sources d'information sur la présence plus ancienne de commerçants et prêtres musulmans dans la région sénégalienne sont citées dans le chapitre 4.

<sup>170</sup> En mandinka : *ì fóloota misilmeyaa díinoo tó, bàri sáayiñ ì sèmboo wàrta sòoninkeeyaa tó... ì lá mànsayaa lá wàroo kàmál'ta ì fánáa yèlemata ì kéta sòoninkeo tí, wò mòolu fánáa mú l' tarta ì fée jèe, wòl' bée yèlemata sòoninkeoli tí*. Évidemment le commentateur reste cohérent avec sa théorie de l'assimilation ou du mélange entre les Mandinka musulmans immigrés d'un côté et les habitants *sòoninkee* du Kaabu de l'autre qu'il a déjà développée plus haut (TM II, 2. 13). Suite à leurs mariages avec les habitants du Kaabu (Bassari, Bajaranke), et encouragés par leur succès politique, les Mandinka musulmans immigrés auraient abandonné la religion et se seraient convertis en *Sòoninkee*. Cette interprétation de l'histoire des Mandinka du Kaabu rejoint le message théologique du *Ta:rikk Bijini* (TB). Les normes à respecter par les musulmans en pays païen (*kaafiri*) sont exposées dans le deuxième chapitre de ce livre (TB II – départ de Tombouctou de Suleymani Baa, fondateur de Bijini) selon les conceptions coraniques. La morale à en tirer est : ceux qui oublient les prescriptions et se rapprochent trop des païens deviendront des païens eux-mêmes (ce qui justifie le *jihad* des adversaires contre eux comme on le verra par la suite).

<sup>171</sup> À l'époque quand ils fêtaient leurs mariages, ils utilisaient le mil des Peul en substitution du bois-de-chauffage pour allumer les fours où ils préparaient les mets.

<sup>172</sup> Cette introduction au sujet de TM III se termine donc ici en renforçant la série des arguments qui justifient les futures agressions du Fuuta contre le Kaabu : la première raison est d'ordre temporel et matériel, la deuxième est le devoir religieux – le *jihad* s'impose non seulement pour convertir les païens, mais aussi pour punir les musulmans qui – pire encore – se

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
فِي أَرْضِ قَابٍ   وَكَانُوا عَلَىٰ ذَٰلِكَ الْحَالِ إِذْ فَآمَ رَبِّيسٌ	6.7. dans le pays de Kaabu.   Ils restaient comme ça, et un jour se leva un chef	Un grand roi du Fuuta ( <i>Fuuta mànsakee baa</i> ) se leva
مِنْ   بُوتَ وَمَعَهُ جَيْشٌ حَتَّىٰ وَصَلُوا فِي أَرْضِ مَعْنَىٰ ١٧٤   وَسَمَّطُوا	6.8. du   Fuuta, et avec lui une armée, jusqu'à ce qu'ils arrivèrent dans le pays de Manaa,   ils attaquèrent	avec son armée, et ils arrivèrent jusqu'au pays de Manaa. <sup>175</sup> Bon, les <i>Sdoninke</i> ( <i>Máaneerij</i> ) <sup>176</sup> à leur tour se dirigèrent vers leurs génies-oracles ( <i>jálaŋ</i> ). Les oracles leur répondirent qu'une grande guerre allait arriver. En préparant la guerre contre le Kaabu, le roi du Fuuta dit aux saints ( <i>wálii</i> ) du Fuuta: «Je veux aller au Kaabu.» Ils dirent: «Si vous ne les attaquez pas par surprise, il vous tueront tous là-bas.» Ils demandèrent encore: «Comment pouvons-nous y arriver avec autant de soldats [sans qu'ils s'en rendent compte] ?» Ils dirent: «Prenez de la terre du Fuuta. Quand vous partirez, que chacun se charge de la terre du Fuuta Jallon.» Chacun se chargea de la terre du Fuuta. Chaque fois qu'ils devaient faire une halte pendant leur expédition, ils en mettaient autour de l'endroit choisi, avant d'étaler leurs nattes au-dessus. Quand les rois du Kaabu interrogeaient leurs oracles, ceux-ci répondaient: «Ils sont en train d'arriver, mais ils sont encore au Fuuta.» Mais en réalité ils étaient déjà ici, c'était un stratagème ( <i>fèeroo</i> ) des Peul. <sup>177</sup> Quand ils s'approchèrent d'eux,

sont convertis en païens. Au devoir religieux s'ajoute enfin la troisième justification, la libération des Peul opprimés. Dans les chapitres suivants, ces justifications seront étudiées au fur et à mesure que nous examinerons les différentes actions des Fuutanke et de leurs alliés dans le Kaabu (voir TM III-2-4).

<sup>173</sup> Le terme *kèle* (*kèloo*) « guerre » désigne tout acte agressif entre individus ou entre groupes ; il couvre toute attaque armée, guerres non-déclarées et guerres déclarées qui devaient se dérouler suivant des règles établies. Dans les terres limitrophes entre le Fuuta et Kaabu, surtout dans le Kadé (Koli) et dans le Bajar du 19<sup>e</sup> siècle il s'agissait de razzias mutuelles. L'attaque contre Manaa (Tunbaa), province orientale du Kaabu située à l'Ouest du Bajar, dont il est question ici, marque le commencement d'une nouvelle étape dans les rapports de pouvoir entre Fuuta et Kaabu, d'où les Fuutanke sortiront vainqueurs.

<sup>174</sup> B: مَعْنَىٰ

<sup>175</sup> Le territoire de Manaa ainsi que ceux de Pakis et Caaña se trouvent dans l'Est et Sud-Est du Kaabu. Les trois provinces historiques citées sont les voisines occidentales de Tenda, Bajar et Koli Kadé. Il s'agit d'une région limitrophe exposée depuis au moins le début du 19<sup>e</sup> siècle aux incursions conduites au nom des chefs religieux du Bundu, du Fuuta et du Labé (carte 1).

<sup>176</sup> *Máaneerij* désigne ici, ainsi que dans le *Ta:rikk Bijini* (TB), les lignées régnantes des

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
عَلَى قَرْيَةٍ 178 قَرْيَةٍ 179 يُقَالُ لَهُ تَنْبَا وَفَسَدُوا 180 وَأَخَذُوا أَهْلَهَا	6.9. un village qu'on appelle Tunbaa et le saccagèrent,   ils capturèrent ses habitants	le premier village qu'ils attaquèrent fut Tunbaa [pays de Manaa]. <sup>181</sup> Ils détruisirent Tunbaa. Ils prirent tous ses habitants
وَرَجَعُوا بِهِمْ إِلَى فُوتَا   وَهِيَ أَوَّلُ 182 حَرْبٍ مِنْ فُوتَا جَلُو	6.10. et revinrent avec eux au Fuuta.   C'était le début de la guerre de Fuuta Jallo	et rentrèrent avec eux au Fuuta. Ils amenèrent tous les habitants de Tunbaa au Fuuta. <sup>183</sup> La guerre de Tunbaa fut la première guerre du Fuuta
(12) إِلَى أَرْضِ فَاَبٍ    وَمَعَ ذَلِكَ لَمْ يَزَلِ الْبَلَاءُ 184 يَجْلِسُونَ	6.11. contre le pays de Kaabu.    (12) Et avec cela, les Peul ne cessaient pas de s'installer	contre le Kaabu. Dès lors les Fuutanke continuèrent sans relâche. <sup>185</sup> Ils s'installèrent auprès des gens du Kaabu

Saanee et les Maanee du Kaabu. Par haine contre l'islam, ils auraient attaqué Bijini – peu de temps avant ou après la fondation du village actuel par les Baayoo et Daaboo sur la colline (cf. TB VI : du malheur qui tomba trois fois sur Bijini).

<sup>177</sup> La ruse de la terre de la patrie est un élément permanent de la tradition orale concernant la défaite de Kaabu (cf. Nfamara Jebraate, Bissau, le 17 juillet 1996; Innes 1974; 1978; voir aussi les contributions du Colloque sur les traditions orales du Kaabu, tenu à Dakar en 1980). L'application des moyens et des méthodes magiques (*katimoo*, *hijaabu*) dans la guerre pour tromper les adversaires, comme dans ce cas, ou pour semer la discorde parmi eux, est un sujet récurrent dans les traditions orales du Kaabu. Les moyens magiques et la clairvoyance des saints et des prophètes musulmans, en comparaison avec ceux des *jālaŋ* des *Sōoninkee*, s'avèrent toujours de loin supérieurs. Pour l'issue des conflits et des batailles, le contrôle sur les moyens spirituels et la capacité de les appliquer systématiquement comptent plus que la force physique et militaire.

<sup>178</sup> Dans l'arabe standard, le verbe سَفَطَ – dont le sens principal est «tomber» – ne s'utilise pas dans le sens «attaquer». Sans doute, cette extension sémantique s'explique par une calque du mandinka, où le verbe *bòyi* «tomber» avec la postposition *kāŋ* (dont l'homologue est la préposition arabe عَلَى) exprime exactement le sens d'«attaquer».

<sup>179</sup> B : قَرْيَةٍ : forme incorrecte (état construit sans nom dépendant).

<sup>180</sup> Le pronom n'est pas en accord avec le nom قَرْيَةٍ qui est du genre féminin ; la forme correcte serait لَهَا.

<sup>181</sup> Tunbaa ainsi que Kapiroŋ seraient, suivant les traditions orales, les premières forteresses ou capitales des *Sōoninkee* dans la province de Manaa. Chez Bertrand-Bocandé, nous trouvons qu'au milieu du 19<sup>e</sup> siècle *Touboumba* [*Túnbuŋ baa*] était un village *Sōoninkee* dans le Manaa (1849: 67). *Túnbuŋ-baa* signifie «grand site de village abandonné» («site/ruines d'un village important»).

<sup>182</sup> B : أَوَّلُ : forme incorrecte (l'accusatif au lieu du nominatif).

<sup>183</sup> Kunbaa Daaboo Sori, l'instigateur d'une rébellion postérieure des gens du Kaabu contre les Fuutanke dont il sera question plus bas (TM III-1, 7.10) serait le fils d'une femme de Manaa conduite en captivité à Tuuba (sic) après cette première grande attaque des Fuutanké.

<sup>184</sup> B : الْبَلَاءُ : 'al-Falla:ni (A: 'al-Fulla:nu) «les Peul».

<sup>185</sup> S'agit-il des razzias d'esclaves et des pillages dont témoignent aussi les chroniques du Fuuta depuis la fin du 18<sup>e</sup> siècle? Voir aussi Hecquardt (1854) qui traversa la région en question en 1850/1851.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
لَهُمْ   يَعْمَلُونَ <sup>186</sup> لَهُمْ وَيَأْخُذُونَ مِنْ أَيْدِيهِمْ <sup>187</sup> كُلِّ <sup>188</sup> سَنَةٍ <sup>189</sup>	6.12. chez eux,   agissaient sur eux et percevaient de leurs mains toute   l'année	et exigèrent d'eux des impôts ( <i>nāamu</i> ) et du travail forcé. Voici leur impôt :
جَزِيَّةَ <sup>190</sup> تَوْرٍ <sup>191</sup> حَتَّى خَرَجَ بَعْضُ <sup>192</sup> الْمُسْلِمِينَ مِنْ <sup>193</sup> أَرْضِ	6.13. le tribut d'un taureau, jusqu'à ce que quelques   musulmans sortirent du pays	partout où ils venaient, ils réclamaient un bœuf. <sup>194</sup> Ensuite arrivèrent quelques Mandinka du
مَنْدَا إِلَى قَاتٍ لِيَجْلِسُوا   عِنْدَهُمْ وَقَالَ لَهُمْ أَهْلُ	6.14. Manding et vinrent à Kaabu pour s'installer   chez eux. Les gens de Kaabu	Manding, ceux-ci étaient des musulmans. Ils se sédentarisaient auprès des gens du Kaabu. <sup>195</sup>
		Ce sont eux qui convertirent les gens du Kaabu à l'islam. <sup>196</sup>
فَأَبَ مِنْ أَيْنَ أَنْتُمْ قَالُوا   لَهُمْ <sup>197</sup> مِنْ أَرْضِ مَنْدٍ وَقَالُوا لَهُمْ	6.15. leur dirent : « D'où êtes-vous ? » Ils leur répondirent :   « Du pays Manding ». Ils leur dirent :	Les gens du Kaabu leur dirent : « D'où êtes-vous ? » Ils répondirent : « Nous sommes sortis du pays de Manding. » Ils leur dirent :

<sup>186</sup> B : يَعْمَلُونَ : le copiste a évidemment remplacé par erreur le verbe عَمِلَ « agir » par un autre, عِلْم « savoir ».

<sup>187</sup> B : مِنْ أَيْدِيهِمْ

<sup>188</sup> B : كُلِّ : forme incorrecte (nominatif au lieu de l'accusatif; le *tašdi:d* est omis).

<sup>189</sup> B : سَنَةٍ : forme incorrecte (état construit sans nom dépendant).

<sup>190</sup> B : جَزِيَّةَ : forme incorrecte.

<sup>191</sup> B : تَوْرٍ : forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu).

<sup>192</sup> B : بَعْضُ : forme incorrecte.

<sup>193</sup> B : مِنْ

<sup>194</sup> Au sujet des tributs, voir les observations d'Hecquard faites dans les provinces du Pakis et Manaa (1854: 147).

<sup>195</sup> Est-il question ici de musulmans mandinka du même réseau commercial et clérical (Qadiriyya) entre Kankan, Forécariah, Tuuba (Fuuta) et Gambie auquel les familles de Bijini et les auteurs du TM appartenaient ? Étaient-ils éventuellement partenaires ou concurrents en vue des opportunités que l'état de guerre entre le Kaabu et le Fuuta présentait ?

<sup>196</sup> Le commentateur a déjà évoqué à plusieurs reprises l'identité musulmane des « premiers » immigrés du Manding. Tandis que ceux-ci, notamment les *nānco*, se seraient assimilés aux païens du Kaabu, les « seconds » immigrés du Manding à leur tour auraient converti les païens du Kaabu : *Māndinka dōolu nāata bó nāŋ Māndiŋ, wōlu mú mīsilmoó lé tí, à nāata kà nāa sīi Kaabu. Wò lé yé Kaabunkoolu yèlemāndi à yé ké mīsilmoó tí.*

<sup>197</sup> B : لَهُمْ

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p>إِجْلِسُوا<sup>198</sup> يَا أَهْلَ مَنْدِ وَلَقَبُوهُمْ<sup>200</sup> بِمَنْدِكَ<sup>201</sup> وَكَانُوا</p>	<p>6.16. « Installez-vous, ô  les gens du Manding. » Et ils les nommèrent <i>Màndinka</i>. Ils restèrent</p>	<p>« Gens du Manding, installez-vous dans notre pays ! » Ils changèrent leur nom, ils les nommèrent Mandinka. Les gens du Manding restèrent</p>
<p>مَعَهُمْ<sup>202</sup>   حَتَّى خَلَطَ<sup>203</sup> بَعْضٌ فِي بَعْضٍ<sup>204</sup> وَصَدَّرُوا<sup>205</sup> كَنُوعٍ  </p>	<p>6.17. avec eux   jusqu'à ce qu'ils se mélangent et deviennent comme une  </p>	<p>chez eux. Et ils se mariaient les uns avec les autres et se mélangèrent. Les Mandinka se mariaient avec les gens du Kaabu, les gens du Kaabu se mariaient avec les Mandinka.<sup>206</sup> Ils se mélangeaient comme s'ils étaient « frères du lait ».<sup>207</sup></p>

## Page 7

<p>وَاحِدٍ وَكَانُوا كَذَلِكَ حَتَّى أَتَوْا<sup>208</sup> أَهْلَ فُوتٍ<sup>209</sup>    (13) جَلَّ ثَانِيًا</p>	<p>7.1. espèce. Il était comme ça jusqu'à ce que vinrent les gens de Fuuta    (13) Jallo pour la deuxième fois.</p>	<p>Ils vécurent de cette manière jusqu'à ce que les Fuutanké se levèrent pour la deuxième fois.</p>
--	---	---

<sup>198</sup> B : اجلسوا : forme incorrecte (ce verbe a un *i* comme voyelle caractéristique).

<sup>199</sup> B : يا أهل : forme incorrecte (génitif au lieu de l'accusatif). Dans les deux versions, l' *'alif* appartenant à la particule est omis ; la forme correcte serait يَا أَهْلَ

<sup>200</sup> B : وَلَقَبُوهُمْ : une erreur dans les deux versions ; ce verbe a le deuxième thème, donc la forme correcte serait وَلَقَبُوهُمْ

<sup>201</sup> Dans les deux versions, le *tinwi:n* est omis ; on s'attendrait à بِمَنْدِكَ

<sup>202</sup> B : مَعَهُمْ : forme incorrecte.

<sup>203</sup> B : خَلَطَ : la voyelle de la désinence n'est pas indiquée. Normalement, le sens « se mélanger » est exprimé par le VIII<sup>e</sup> thème de ce verbe اُخْتَلَطَ tandis que la I<sup>e</sup> thème a une valeur transitive, « mélanger, entrelacer ». Le manque de distinction entre les verbes transitifs et intransitifs provient de l'influence de la langue mandinka où le verbe *ñáami* a les deux valeurs, « mélanger » et « se mélanger ».

<sup>204</sup> B : بَعْضٌ فِي بَعْضٍ : forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu pour les deux noms).

<sup>205</sup> B : وَصَدَّرُوا : forme incorrecte.

<sup>206</sup> Les mariages entre familles princières et maraboutiques sont un fait dont témoignent les sources du 19<sup>e</sup> siècle. Le cas de Mansa Baakar de Kankelefaa (Pakis) dont Hecquard fit la connaissance en décembre 1851 en est un exemple : Mansa Baakar était le fils d'un marabout mandinka – selon certaines sources celui-ci était un Darame de Tuuba – et d'une princesse *ñanco*. Son héritier désigné, apprit Hecquard, était le fils de sa sœur. Celle-ci jouissait d'un statut exceptionnel et en tant que femme de toutes les libertés. Elle se montra aussi très favorable à l'égard de l'étranger européen et voulut bien qu'il reste chez elle... (Hecquard 1954: 147). Le récit de Hecquard lui-même est remarquable par le fait qu'il nous rappelle en fait toutes les légendes que nous avons entendues sur les rapports particuliers entre « femme indigène noble », étranger/guérisseur/ marabout-de-passage (qui éventuellement se fixe) et les « fils-rois » nés de leur union.

<sup>207</sup> *ì ñáamita ñoo tó, ì kó nóno kíliŋ.*

<sup>208</sup> B : أَتَوْ : forme incorrecte. Sans doute, un erreur mécanique du copiste qui a omis un des deux *'alif* qui se suivent.

<sup>209</sup> Dans la version B, une kustoda est écrite sous la dernière ligne : جَلَّ

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
		[Deuxième guerre du Fuuta contre le Kaabu : Mansonnaa Jinani et Sankolla Berekolof (env. 1851)]
210 وَدَخَلُوا فِي صُحْرَاءِ إِلَى مَنْسَنَا وَفِيهَا   فَرِيَّةٌ 211 يُقَالُ 212	7.2. Ils entrèrent dans la brousse vers Mansonnaa, et il y avait là-dedans   un village nommé	Ils entrèrent dans la brousse et marchèrent jusqu'à Mansonnaa. Il y avait un grand village nommé
213 لَهَا جَنَسٌ وَفَسَدُواهَا وَرَجَعُوا إِلَى بُؤْتٍ وَلَمْ يَأْتُوا	7.3. Jinani. Ils le détruisirent et revinrent   à Fuuta. Ils ne vinrent plus	Jinani. <sup>214</sup> Ils l'attaquèrent par surprise et le détruisirent.
		Ils [les Fuutanké] menaient leurs conquêtes à partir de l'est du Kaabu. Après avoir conquis un endroit ils se retiraient chez eux.
215 حَتَّى مَضَى ثَلَاثَ سَنَةٍ وَفِي   سَنَةٍ رَابِعَةٍ 216 أَيْ الْمَامُ	7.4. pendant trois années, et la   quatrième année l'Almaamu Sori	Après avoir détruit Jinani, ils restèrent dans le Fuuta pendant trois années, afin que les gens du Kaabu les oublient [ne soient plus vigilants]. La quatrième année [1850/1] l'imam Sori
سُرٌّ وَفَسَدَ بَعْضَ   فَرِيَّةٍ 217 سُؤْنِكِي وَتَرَكَ الْمُسْلِمِينَ	7.5. vint et détruisit un   village <i>sòninkee</i> , mais laissa en paix les musulmans.	vint au Kaabu. Il y détruisit beaucoup de villages.

<sup>210</sup> B: صُحْرَاءِ : les formes ne sont pas correctes dans les deux versions : la voyelle de la première syllabe est fautive, la désinence aussi (c'est un nom « à deux cas »). La forme correcte est صُحْرَاءُ

<sup>211</sup> B: فَرِيَّةٌ : forme incorrecte (état construit en absence de nom dépendant).

<sup>212</sup> B: يُقَالُ : forme incorrecte (le mode conditionnel au lieu de l'indicatif).

<sup>213</sup> Le verbe *فَسَدَ* en arabe est intransitif, « se gâter, pourrir ; être vicieux ». Partout dans le texte du manuscrit de Bijini, il est employé transitivement dans le sens de 'détruire'. En arabe standard, ce sens est rendu par la forme du thème IV, *أَفْسَدَ*

<sup>214</sup> Le pays de Mansonnaa se trouve sur la rive droite du Geba à l'ouest de Saama (cartes 1 et 2). Cette expédition pénètre donc déjà beaucoup plus loin à l'intérieur du Kaabu que la précédente (« guerre de Manaa Tunbaa »). La campagne de Jinani est datée de trois à cinq ans avant l'attaque des Fuutanké contre le Sankolaa (env. 1851), donc elle a peut-être eu lieu entre les années 1845 et 1848. Selon une version de Correia García (1934: 8), Alfaa Umaru aurait été à la tête de l'incursion Fuutanke contre Jinani, accompagné par 3.060 hommes. La bataille aurait duré onze jours. Le chef de Jinani, Sambu Danfa, se serait ensuite réfugié au Manaa.

<sup>215</sup> On s'attendrait à une forme au nominatif, ثَلَاثٌ plutôt qu'à l'accusatif.

<sup>216</sup> B: سَنَةٍ وَفِي | سَنَةٍ رَابِعَةٍ : dans tous les cas de divergence, les formes de la version A sont correctes, sauf l'absence d'accord du genre de l'adjectif numéral et l'absence de l'article défini (on s'attendrait à... (السَّنَةِ رَابِعَةٍ)).

<sup>217</sup> B: فَرِيَّةٌ : forme incorrecte (état construit sans mot dépendant).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
حَتَّىٰ   وَصَلَ فِي أَرْضِ سَنْكَلَا وَفَسَدَ فِيهَا فَرِيَّةً <sup>218</sup>   بِرِكَل	7.6. Puis   il arriva dans le pays de Sankolaa et y détruisit le village   de Berekoloŋ.	Il arriva jusqu'à Sankolaa. Le village qui était dans le Sankolaa, il le détruisit également. On l'appelle Berekoloŋ. <sup>219</sup>
وَهَكَذَا أَمَكَّنَ <sup>220</sup> أَهْلُ فُوتَ جَبَلِ عَلَى   أَرْضِ فَابُ يُحَكِّمُونَ <sup>221</sup>	7.7. C'est ainsi que les gens de Fuuta Jallo prirent le pouvoir dans   le pays de Kaabu. Ils nommèrent des gouverneurs	Ainsi les Fuutanke prirent le dessus par rapport aux gens du Kaabu.
عَلَيْهِمْ <sup>222</sup> ثَلَاثِينَ سَنَةً <sup>223</sup>   يُحَكِّمُ <sup>224</sup> أَهْلُ فُوتَ عَلَى أَرْضِ <sup>225</sup>	7.8. pour eux pendant trente ans.   Les gens de Fuuta régnèrent sur le pays	Ils appliquèrent leur droit ( <i>i lá Fuuta sàriya</i> ) au Kaabu et y régnèrent pendant trente ans.
		Ils appliquèrent leur droit dans le Kaabu. Mais la cause de ceci était Alfaa Sori, parce qu'il avait détruit Berekoloŋ.

<sup>218</sup> B: فَرِيَّةُ: forme incorrecte (le nominatif au lieu de l'accusatif pour le complément d'objet direct).

<sup>219</sup> Ibrahiima Sori Dara (1847, 1851, 1856-1872), onzième imam du Fuuta et membre du parti Alfaya (Diallo 1972: 244) ? Son rival, l'imam Umar du parti Soriya (1843-1872), prit le pouvoir à Timbo en 1843 et le garda pendant quinze années (Robinson 1985/1988: 115). Selon certaines sources, Umaru est l'auteur de la destruction de Berekoloŋ, bastion stratégique du Kaabu dans le Sankolaa (carte 2). Cet événement aurait eu lieu en 1850/51 (Salvaing 1999, cf. Ms Cerno Sa'du Dalen; Carreira 1947: 26). Plus tard toute la région de Sankolaa, Mansonnaa et les autres provinces en aval du Rio Geba furent contrôlées par Alfaa et Muusa Moloo, auteurs du pire des malheurs qui tomba sur Bijini en 1884 (voir chapitre 4).

<sup>220</sup> Le verbe أَمَكَّنَ (thème IV) a le sens de « donner pouvoir » (sur quelqu'un – في). Dans ce contexte, le thème V تَمَكَّنَ « s'établir, se retrancher » conviendrait mieux.

<sup>221</sup> B: يُحَكِّمُونَ. Dans la version A, le verbe est employé au thème II « nommer quelqu'un gouverneur », dans la version B, au thème I, « exercer comme gouvernant le pouvoir (sur quelqu'un – على) ». Dans ce contexte, les deux formes sont possibles, mais l'interprétation de la version A est préférée ici dans la traduction.

<sup>222</sup> B: عَلَيْهِمْ

<sup>223</sup> B: سَنَةً: forme incorrecte (après un numéral, le nom doit être à l'état absolu).

<sup>224</sup> B: يُحَكِّمُ: forme incorrecte (ce contexte ne demande pas du jussif).

<sup>225</sup> B: عَلَى أَرْضِ: forme incorrecte (devant un nom dépendant, le mot doit être à l'état construit, plutôt qu'à l'absolu).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p>أَقَابٌ يَشْفُونَ<sup>226</sup>    عَلَيْهِمْ ضَرًّا عَظِيمًا (14) وَبَعْدُ<sup>227</sup> مَا مَضَى</p>	<p>7.9. de Ngaabu, et ils pesèrent durement    (14) sur eux et firent des dégâts énormes. Après que furent passés</p>	<p>[Kunbaa Daaboo Sori et la révolte du Kaabu contre Alfa Ibrahiima (Maudu) à Kanjong]<sup>228</sup></p>
<p>مِنْ ثَلَاثِينَ   خَرَجَ فُنْبَا ذَابَ سِرٌّ مِنْ أَرْضِ فُوتِ فِي</p>	<p>7.10. les trente ans,   Kunbaa Daabo Sori partit de Fuuta, de</p>	<p>Les trente ans passés,<sup>229</sup> arriva un homme nommé Kunbaa Daaboo Sori.<sup>230</sup> Il y en a qui disent que sa mère fut captive et amenée au Fuuta pendant la première guerre [de Manaa Tunbaa], alors qu'elle était enceinte. Elle y aurait accouché de lui.<sup>231</sup> Quand les Fuutanke maltraitèrent les gens du Kaabu, Kunbaa Daaboo Sori se leva avec un groupe de guerriers et vint au Kaabu afin de les aider, parce que les gens du Kaabu étaient ses oncles maternels (<i>bāriŋ</i>). Si tes demi-frères (<i>fāadiŋ</i>) commettent de mauvais actes envers ta famille maternelle, et si tu as de la force, bien sûr que tu prendras la défense de tes oncles maternels.</p>

<sup>226</sup> B: وَيَشْفُونَ. Le scribe de la version B a réinterprété le texte: il a transformé l'imparfait, pluriel, troisième personne masculine, I thème du verbe شَقِيَ «être pénible (pour – على)» en imparfait, pluriel, troisième personne masculine, IV thème du verbe شَفِيَ IV «plonger dans le malheur, rendre malheureux». Mais, celui-ci ne se conjugue pas avec la préposition على et demande un complément d'objet direct, ce qui rend la phrase incohérente.

<sup>227</sup> B: وَبَعْدُ: en fait, les deux lectures ont du sens: «Après que trente ans furent passés...» (version B) et «Puis, quand les trente ans furent passés...».

<sup>228</sup> Avec le récit de la révolte de Kunbaa Daaboo Sori (TM I-1, 7.10-9.9) se terminerait, suivant le commentateur, la partie du manuscrit attribuée à Saliya Baayoo. La suite (à partir de TM III-1, 9.10) est due probablement à son frère Nfaa Soonaa Baayoo et au fils de celui-ci, Abdu Nfaa Soonaa Baayoo (voir Chapitre 1).

<sup>229</sup> Selon d'autres sources concernant la bataille de Kanjong dans le Saama (Ñampayo, env. 1854), on peut estimer que les événements auxquels le TM se réfère à partir d'ici, se sont passés trois ans (et non trente ans) après le siège de Berekoloŋ en 1850/51.

<sup>230</sup> Plus bas, le texte ajoute que ce Kunbaa Daaboo Sori est originaire de Tuuba, ce qui est confirmé par des traditions du Manaa qui le décrivent d'ailleurs comme un personnage bizarre, *talibé* exalté aux pratiques magiques redoutables.

<sup>231</sup> Il existe, parmi les guerriers et marabouts notables du Fuuta, un nombre considérable de personnes qui – comme Kunbaa Daaboo Sori – auraient une mère noble (*ñanco*) du Kaabu. Les ancêtres patrilinéaires de Kunbaa Daaboo Sori, paraît-il, sont membres de la communauté mandinka et jakhanké établie sur le sol du Fuuta.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p>فَرِيَّةٌ   طُوبَىٰ إِلَىٰ أَفَابَ<sup>232</sup> وَجَلَسَ فِي أَرْضِ<sup>233</sup> مَعْنَىٰ وَنَادَىٰ  </p>	<p>7.11. village   de Tuubaa, vers Ngaabu, et s'installa dans le pays de Manaa. Il appela  </p>	<p>Kunbaa Daaboo Sori vint donc à Tunbaa et s'installa dans le pays de Manaa.</p>
		<p>Mais lui aussi, ce qu'il voulait là-bas, s'il chassait les gens du Fuuta, c'était d'assumer la royauté, d'une façon ou d'une autre, parmi les gens de chez ses oncles maternels.</p>
<p>أَهْلَ<sup>234</sup> أَفَابَ كَلًّا فَاجَابُوا نِدَاءَهُ وَقَالَ لَهُمْ   أَنَا</p>	<p>7.12. tout le peuple de Ngaabu, et ils répondirent à son appel. Il leur dit :   «Je suis</p>	<p>Il fit appeler tout le Kaabu et ils vinrent lui répondre. Il leur dit: «Je ne suis</p>
<p>جِئْتُ إِلَيْكُمْ نَاصِحًا إِنْ حَبِيبٌ لَّازِعٍ<sup>235</sup>   الْكَلِّ عَنْ رُءُوسِكُمْ</p>	<p>7.13. venu chez vous pour donner de bons conseils. Si vous voulez que j'ôte   le fardeau de vos têtes,</p>	<p>venu qu'à cause de ma compassion pour vous. J'ai quitté le Fuuta et suis venu ici pour vous aider dans les souffrances que ceux-là vous infligent.</p>
<p>لِأَنَّ<sup>236</sup> جُوتَ الْآنَ إِنْ<sup>237</sup> تَحَارَبْتُمْ<sup>238</sup> لَأَ يَغْلِبُونَكُمْ<sup>239</sup> لِيَأْتِيَهُمْ  </p>	<p>7.14. parce que le Fuuta maintenant,   si tu fais la guerre avec eux, ils ne vous vaincront pas, parce qu'ils  </p>	<p>Ceux-ci, maintenant, s'ils vous attaquent, ils ne pourront pas gagner, car nous nous concertons, et parce qu'ils</p>
<p>تَرَكُوا الدِّينَ الْآنَ لَيْسَ لَهُمْ جِهَادُ الْحَقِيقَةِ  </p>	<p>7.15. abandonneront la religion maintenant, cela ne sera plus un vrai <i>jihad</i>:d chez eux,  </p>	<p>ont abandonné la religion.<sup>240</sup> Ils sont en train de vous nuire en disant qu'ils sont venus pour faire le <i>jihad</i>:d. Mais ce n'est plus le cas. Si c'est le <i>jihad</i>:d, si tu le mènes contre quelqu'un, et si le vaincu assume la religion définitivement, et si tu prélèves impitoyablement l'impôt – ce n'est plus un <i>jihad</i>:d. Leur <i>jihad</i>:d ne s'avère pas du tout être un véritable <i>jihad</i>:d.</p>

<sup>232</sup> B : فَابٌ : Kaabu.

<sup>233</sup> B : اَرْضُ : forme incorrecte (accusatif au lieu du génitif).

<sup>234</sup> B : أَهْلُ : forme incorrecte (nominatif au lieu de l'accusatif pour le complément d'objet).

<sup>235</sup> B : لَازِعٍ : forme incorrecte (le verbe au conditionnel a la désinence en *fatha*).

<sup>236</sup> B : لِأَنَّ : le *tashdid* et le *fetha* sont omis.

<sup>237</sup> B : إِنْ | أِنْ | أِنْ : il s'agit sans doute d'une erreur du copiste.

<sup>238</sup> B : تَحَارَبْتُمْ : forme incorrecte, impossible en arabe.

<sup>239</sup> B : يَغْلِبُونَكُمْ : forme incorrecte (la voyelle caractéristique du verbe est fausse).

<sup>240</sup> Les arguments suivants mis dans la bouche de Kunbaa Daaboo Sori sont évidemment une

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p>الْأَلْمَالِ 241 وَيَسْ بِرَكَّةَ 242 أَلَّا فِي أَمْرِهِمْ وَقَالُوا</p>	<p>7.16. cela sera pour de la richesse seulement, maintenant, il n'y aura plus de bénédiction dans leur affaire. » Ils dirent</p>	<p>Ils ne l'ont menée que pour la richesse. Ainsi il n'y a plus de la bénédiction divine (<i>báraka</i>) dans les affaires des Fuutanké. » Ils lui dirent :</p>
<p>   (15) لَهُ سَمْعًا وَوَطْأَةً 243 وَكَانَ ذَلِكَ الْوَقْتِ 244</p>	<p>7. 17.    (15) à lui : « Nous écoutons et obéissons ». Et en ce temps-là  </p>	<p>« Toi, ô Kunbaa Daaboo, nous écoutons ta parole et nous l'acceptons. »</p>
Page 8		
<p>أَبُو الْبَلَاءِ يَحْيَى فِي أَرْضِ أَقَابٍ وَلَكِنْ أَنَّهُ ذَهَبَ 245   أَلَى 246 أَرْضِ فِيَاذِ</p>	<p>8.1. Abu Alfaa Yakhyaa était dans le pays de Ngaabu. Mais lui, il alla   dans le pays de Kuyaaji<sup>247</sup></p>	<p>En ce temps le père d'Alfaa Yaya [Alfaa Yaya Maudu] était le gouverneur dans le Kaabu.<sup>248</sup> Mais à ce moment précis le père d'Alfaa Yaya était parti dans le pays des Konyagi (<i>Koñaaji</i>). Il était parti dans le pays des Konyagi pour y faire la guerre. Il voulait conquérir les Konyagi afin de les ajouter aux gens du Kaabu [sous son gouvernement]. Il [Kunbaa Daaboo Sori] vint pendant qu'il [Alfaa Ibraima Maudu] était absent. Il se trouvait dans le pays des Koñagi.</p>

réfutation de ce qui vient d'être dit sur les justes causes du *jihad* des Fuutanké contre le Kaabu. Voir l'introduction et surtout les commentaires de al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama (TM III-1, 6.6.).

<sup>241</sup> B : الْمَالِ

<sup>242</sup> B : بِرَكَّةَ : forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu). La forme de la version A est également fautive (nominatif, état construit).

<sup>243</sup> B : وَوَطْأَةً : forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu).

<sup>244</sup> B : الْوَقْتِ : la forme correcte serait الْوَقْتُ

<sup>245</sup> B : إِنَّهُ ذَهَبَ « en vérité, lui, l'or... ». La modification du texte faite par le scribe rend le texte incohérent.

<sup>246</sup> B : أَلَى : pour la première fois, le scribe de la version B a corrigé une faute de la version A.

<sup>247</sup> Translittération directe du mot فَيَاذِ ; il s'agit sans doute de Konyagi.

<sup>248</sup> Il ne peut s'agir ici que d'Alfaa Ibrahiima Maudu (Kabiru), connu aussi sous le nom d'Alfaa Yahya Maudu (Mendes Moreira 1948: 260; Vellez Carogo 1948: 117). Il serait le successeur d'Alfaa Mamadu Sara Kali et le prédécesseur (père ou frère aîné ?) d'Alfaa Ibrahiima mo Labé (1855-1881). Ce dernier conquit, en tant que chef de la province (*diwal*) du Labé, dans laquelle le Kaabu fut graduellement incorporé, une certaine autonomie face aux imams de Timbo (Marty 1921: 39).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
لِحَرْبٍ <sup>249</sup> وَأَرْتَدَّ أَهْلُ فَابٍ بَعْدَهُ   مَعَ فُنْبَا دَابٍ سُرٍ <sup>250</sup> وَقَتَلُوا <sup>251</sup>	8.2. pour la guerre, et les gens de Kaabu se révoltèrent contre lui   avec Kunbaa Daabo Sori et tuèrent	Avant qu'il ne rentre [de son expédition], Kunbaa Daaboo Sori s'était mis à la tête des gens du Kaabu. Les gens du Kaabu se révoltèrent contre le père d'Alfaa Yahya. Et ils tuèrent
الْبَائِبِينَ مِنْ بَعْدِهِ   وَجِينَ سَمِيعَ ذَلِكَ الْأَمْرَاءَ <sup>252</sup> ذَلِكَ	8.3. ceux restés derrière lui.   Et quand les émirs entendirent cette	ceux qu'il avait laissés derrière lui. Dès qu'il entendit que les gens du Kaabu s'étaient révoltés contre lui, qu'ils avaient un autre roi, et qu'ils avaient tué ses gens,
الْأَمْرَ وَرَجَعُوا   مُسْرِعِينَ إِلَى أَرْضِ فَابٍ فِي الْحِينِ فَاَمَ	8.4. affaire, ils revinrent   d'urgence dans le pays de Kaabu. A ce moment, se leva	il rentra d'urgence ici contre eux.
فُنْبَا دَابٍ   سُرٍ <sup>253</sup> وَمَعَهُ أَهْلُ فَابٍ وَتَلَفُوهُمْ <sup>254</sup> فَرِيَّةً <sup>255</sup> فَنَدَ	8.5. Kunbaa Daabo   Sori, et avec lui le peuple de Kaabu les rencontrèrent au village de Kanjoŋ,	Kunbaa Daaboo Sori et les gens du Kaabu se dressèrent. Ils rencontrèrent le père d'Alfaa Yahya [avec ses forces] dans un village nommé Kanjoŋ. <sup>256</sup>
وَحَرَبُوا فِيهَا حَرْبًا عَظِيمًا وَجِينَ أَظْلَمَ ظُلَامًا <sup>258</sup>   وَأَذْهَبَ <sup>259</sup>	8.6. et ils se battirent là- bas avec l'acharnement. A ce moment l'obscurité descendit   et le jour	Ils y menaient une grande bataille, jusqu'à ce que l'obscurité descendit en plein jour. <sup>260</sup>

<sup>249</sup> B : لِحَرْبٍ : forme incorrecte (l'état construit au lieu de l'état absolu).

<sup>250</sup> B : سُرٍ : *Siri*.

<sup>251</sup> B : وَقَتَلُوا : forme incorrecte (l'alif final est omis).

<sup>252</sup> B : الْأَمْرَاءَ : forme pratiquement identique dans les deux versions, la différence est le *suk:un* qui est facultatif dans ce manuscrit. Il s'agit probablement du pluriel de الْأَمِيرُ : « émir », الْأَمْرَاءُ

<sup>253</sup> B : سُرٍ : *Siri*.

<sup>254</sup> B : وَأَذْهَبَ : les formes sont incorrectes dans les deux versions : on s'attendrait ici au V<sup>e</sup> thème, تَلَفُوا : « rencontrer » (la forme correcte, troisième personne masculine au pluriel, serait : تَلَفُوهُمْ « ils les rencontrèrent »).

<sup>255</sup> B : فَرِيَّةً : forme incorrecte (nominatif au lieu de l'accusatif ; on comprend que c'est le village Kanjoŋ qui a rencontré les gens de Kaabu, alors qu'évidemment le village est plutôt l'endroit où la bataille eut lieu, plutôt qu'un participant actif de la bataille).

<sup>256</sup> L'endroit nommé Kanjoŋ est probablement le même que Kanjonba(ŋ) dans le Saama/Ñanpayo, dans la partie sénégalaise de l'ancien Kaabu, sur la frontière des provinces Jimara, Pajaana et Saama. Selon une autre source, le nom du lieu où cette mémorable bataille fut menée était Naboma (Vellez Caroço 1948: 118).

<sup>257</sup> B : حَرْبًا : forme incorrecte (l'état absolu de l'accusatif demande un *tinwi:n fetha*).

<sup>258</sup> B : ظُلَامًا : forme incorrecte (l'état construit sans nom dépendant).

<sup>259</sup> B : وَأَذْهَبَ : forme incorrecte.

<sup>260</sup> *fó diboo ñunta tilibulaba tí*.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p>النَّهَارُ ضَيَّأَهُ<sup>261</sup> خَرَجَ سُرٌّ<sup>262</sup> فِي اللَّيْلِ    (16) وَلَمْ يُوجِدِ الطَّرِيقَ<sup>263</sup></p>	8.7. perdit sa lueur, Sori partit dans la nuit    (16) et ne trouvait pas la route	Le père d'Alfaa Yahya <sup>264</sup> sortit dans la nuit, il ne vit pas le chemin.
<p>إِلَّا أَنَّهُ<sup>265</sup> يَطْلُبُ<sup>266</sup> الْمَهْرَ   فِي صُخْرَاءَ<sup>267</sup> إِلَى أَرْضِ بُنْدٍ إِلَى بُوتِ</p>	8.8. sauf de s'évader   dans la brousse dans le pays Bundun, au Fuuta,	Il ne chercha rien d'autre qu'un chemin par où il pouvait s'échapper, jusqu'à ce qu'il arrive chez les gens du Bundu.
		Il y alla pour chercher de la force (sènbe).
<p>حَتَّى مَضَى   سَبْعَةَ<sup>268</sup> أَعْوَامٍ وَلَمْ يَأْتُوا إِلَى قَابٍ وَيَبْدَأُ</p>	8.9. jusqu'à ce que passèrent   sept ans sans qu'ils viennent au Kaabu. Ils	Sept ans se passèrent sans qu'il rentre au Kaabu. <sup>269</sup>
<p>أَهْمٌ   تَضَرَّعُوا لِأَصْحَابِ سِرٍّ<sup>270</sup> مِنْهُمْ وَالْعُلَمَاءِ<sup>271</sup>   بِأَنْ يُعِينَهُمْ<sup>272</sup></p>	8.10. commencèrent   à supplier les maîtres du secret <sup>273</sup> d'entre eux et les savants   pour qu'ils les aident	Il [le chef du Labé] revint chez les connaisseurs des choses secrètes (kūnlootio) et les savants (lónna), il disait : « Aidez-moi, car certains personnes m'ont expulsé de mon pays. »

<sup>261</sup> Forme incorrecte dans les deux versions (le complément d'objet direct demande l'accusatif, plutôt que le nominatif).

<sup>262</sup> B: خَرَجَ سُرٌّ

<sup>263</sup> B: وَلَمْ يُوجِدِ: dans les deux versions, les formes sont fausses (la forme correcte est يُوجِدُ): dans la version A, la voyelle caractéristique du verbe est incorrecte; dans B, à part la voyelle incorrecte, le verbe est à l'indicatif, tandis que la négation لَمْ demande le mode jussif.

<sup>264</sup> Le rapport entre le « père d'Alfaa Yahya » (Alfaa Ibrahiima mo Labé) et Sori (Kunbaa Daaboo Sori ?) ou plutôt la raison de les confondre n'est pas évidente. Par la suite il ne sera curieusement plus question de Kunbaa Daaboo Sori, qui au début de l'épisode fut introduit comme acteur important.

<sup>265</sup> B: إِلَّا أَنَّهُ: forme incorrecte.

<sup>266</sup> B: يَطْلُبُ: forme incorrecte. Cependant, la forme de la version A est également fautive (la voyelle caractéristique du verbe est « u », plutôt qu'« i »).

<sup>267</sup> Forme incorrecte: la voyelle de la première syllabe est fautive, la désinence aussi (c'est un nom « à deux cas »). La forme correcte est صُخْرَاءَ; cf. 7:2.

<sup>268</sup> B: سَبْعَةَ: forme incorrecte (le génitif, au lieu du nominatif, pour le sujet).

<sup>269</sup> Suite au décès d'Alfaa Ibrahiima Maudu du Labé en 1854, après la défaite de ses troupes à Kanjoŋ (Nanpayo), il aurait justement fallu sept ans jusqu'à la reconstitution des forces militaires du Labé par son successeur, Alfaa Ibrahiima mo Labé (1855-1881) (Vellez Caroço 1948: 117 suite).

<sup>270</sup> En arabe standard, le verbe تَضَرَّعَ demande la préposition عَلَى plutôt que لِ; en plus, la forme correcte du groupe nominal (le status constructus) serait لِأَصْحَابِ السَّرِّ

<sup>271</sup> Dans la version B, cette ligne se termine par بِأَنْ qui reprend le début de la ligne suivante.

<sup>272</sup> B: يُعِينُهُمْ: dans les deux versions, les formes sont fausses. Version B: troisième personne au singulier de l'indicatif (tandis que dans ce contexte le jussif est nécessaire). Version A: troisième personne au singulier du conditionnel (manque de l'accord avec l'antécédent qui est au pluriel). La forme correcte serait يُعِينُونَهُمْ (troisième personne au pluriel de l'indicatif).

<sup>273</sup> Il s'agit évidemment de devins (voyants) ou marabouts.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
فِي أَمْرٍ قَابٍ فَجَابُوهُمْ <sup>274</sup> فِي ذَلِكَ   وَسَحَرُوا لَهُمُ الْأَقْبَالَ <sup>275</sup>	8.11. dans l'affaire de Kaabu. Ils leur répondirent à cela   et ensorcelèrent pour eux les chefs	Il leur dit : «Aidez-moi pour que le Kaabu retourne à moi.» Ils lui dirent : «Si Dieu le veut.» Il ensorcela les notables
أَقَابٌ وَأَفْتَرَفُوا <sup>276</sup>   فُلُوبُهُمْ وَأَضْرَمُوا نِيرَانَ الْهَيْئَةِ <sup>277</sup>	8.12. du Ngaabu, et leurs cœurs   se séparèrent, et ils mirent les feux de la rébellion	du Kaabu, il fit leurs cœurs se disperser, il alluma les feux de la discorde
مِنْ بَيْنِهِمْ <sup>278</sup>   فَصَارُوا يُحْرِبُ <sup>279</sup> بَعْضُهُمْ <sup>280</sup> بَعْضًا فِي ذَلِكَ	8.13. entre eux,   et ils commencèrent à se battre entre eux à ce	entre eux [jusqu'à ce qu'ils commencèrent à se faire la guerre entre eux].
الْحِينَ وَلَمْ <sup>281</sup> تَسْمِعْ أَهْلُ فُوتَ أَنَّهُمْ <sup>282</sup> عَلَى ذَلِكَ    (17)   الْحَالِ <sup>283</sup> فَامَ	8.14. moment. Et quand les gens de Fuuta entendirent qu'ils étaient dans cette    (17) situation,	Dès que les Fuutanke entendirent cela, ils dirent : «Notre travail magique <sup>284</sup> les a vaincus.»
عَبْدُ الْفُدُوسِ <sup>285</sup> مِنْ لَبَّ إِلَى أَرْضٍ وَمَعَهُ   جَيْشٌ إِلَى ذَا كَبْكَ	8.15. 'Abdu-l-Quddus partit de Labé au pays, et avec lui   une armée, vers Caañaab Kabka.	Abdul Kuddus, savant ( <i>wálii</i> ) du Fuuta, <sup>286</sup> se leva aussi. Lui aussi se leva et vint au Kaabu avec les guerriers. Ils entrèrent dans le Kaabu à Kabuka [dans le pays de Caañaab].

<sup>274</sup> B : جَابُوهُمْ : forme impossible en arabe. Sans doute, une erreur de copie (omission d'une partie du mot).

<sup>275</sup> En arabe classique ce terme, d'origine sudarabique, est d'emploi restreint et désigne normalement des princes himyarites. Son apparition dans ce texte est tout à fait surprenant (nous remercions Sergey Frantsousoff pour cette remarque).

<sup>276</sup> Selon les règles de grammaire arabe, le verbe précédant le sujet est toujours au singulier. L'auteur du manuscrit, par «hypercorrection», a accordé ce verbe en nombre avec le sujet. Cela est d'ailleurs très typique pour les textes en arabe post-classique.

<sup>277</sup> B : نِيرَانَ الْهَيْئَةِ : les cas des deux noms sont faux.

<sup>278</sup> B : بَيْنِهِمْ

<sup>279</sup> B : يُحْرِبُ : dans les deux versions, les formes du verbe sont incorrectes : a) le sens «faire la guerre» est exprimé en arabe par le III<sup>e</sup> thème de ce verbe, حَارَبَ ; b) le verbe suivant le verbe à valeur de commencement doit s'accorder avec celui-ci en genre et nombre. La forme correcte serait donc يُحَارِبُونَ

<sup>280</sup> B : بَعْضُهُمْ

<sup>281</sup> B : وَلَمْ : la forme correcte serait وَلَمَّا

<sup>282</sup> B : أَنَّهُمْ

<sup>283</sup> B : الْحَالِ : forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif après une préposition).

<sup>284</sup> *Káatimu*, *káatumu* (de l'arabe *ḥa:tim* «sceau; anneau sigillaire») désigne, dans la pratique magique musulmane de l'Afrique de l'Ouest, un tableau géométrique avec des signes (le plus souvent, des caractères de l'alphabet ou des chiffres) tracés au cours d'une séance de géomancie. Par extension, le même mot peut désigner la pratique magique musulmane en général.

<sup>285</sup> B : الْفُدُوسُ : forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif pour un nom dépendant à l'état construit).

<sup>286</sup> Abdul Kuddus était un marabout guerrier du Ndaama ou Daama (carte 1), et le maître

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
وَيَسُدُّوْهَا وَكَانَ ذَٰلِكَ 287   الْوَفْتِ فِي أَوَّلِ الصَّيْبِ وَلَمْ يَزَلْ 288	8.16. Il le détruisit, et cela eut lieu   au temps du début de l'été. <sup>289</sup> Et 'Abdu-l-Quddus	Ils détruisirent Kabuka. <sup>290</sup> Ce fut pendant les récoltes du riz. Il
عَبَدَ الْفُدُوسِ 291   فِيهَا حَتَّى وَفَّتْ 292   الْخَرِيْبِ تَبِعَهُ 293   أَلْفَا إِبْرَاهِيْمَ	8.17. ne quitta pas   cet endroit jusqu'à l'automne, et Alfaa Ibrahiim le suivit.	ne quitta Kabuka qu'au début de la saison des pluies. Alfaa Ibrahiima [mo Labé] <sup>294</sup> le suivit et vint ici.
وَقَالَ أَنَا مِنْ بَعْضِ 295   غُلَامَاتِكَ أَرَدْتُ أَنْ أَكُونَ   مَعَكَ	8.18. Et il dit : « Je suis de tes serveurs. Je veux être   avec toi. »	Il lui dit : « Je suis un des tes jeunes ( <i>dīndīn</i> ) <sup>296</sup> et je souhaite être dans ton armée ici. »
وَقَالَ لَهُ نَعَمْ 297   فِي الْحَيِّينِ أَرْسَلَ رَسُولًا   إِلَى بُنْدُ	8.19. Il lui répondit : « Oui. » A ce temps il envoya un messenger   à Bundu,	Il lui répondit : « Bien, sois le bienvenu. » Entretemps

(shaikh) réputé d'une confrérie mystique (et militante). A un moment donné, il se serait allié aux imams du Fuuta Jallon contre le Kaabu. Du reste, il aurait poursuivi ses propres intérêts indépendamment d'eux (voir chapitre 3).

<sup>287</sup> B : *أَوَّلِ* : forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif du nom dépendant d'une préposition).

<sup>288</sup> B : *يَزَلْ*

<sup>289</sup> Sans doute, l'auteur entend par « l'été » (*الصَّيْبِ*) la saison sèche. Cet événement aurait donc eu lieu en octobre-novembre.

<sup>290</sup> Le village de Kabuka se trouve dans la province du Cañaa (Jaañaa) au Sud du Manaa et du Pakis (carte 1). Près de Kabuka, il y a un point de passage important sur le fleuve Korubal. Par ici seraient passées des vagues d'immigrés et des armées successives venant de l'Est dans le Kaabu, souvent après avoir séjourné d'abord dans le Koli/Kadé de l'autre côté du fleuve.

<sup>291</sup> B : *الْفُدُوسِ* (cf. : 8:15).

<sup>292</sup> B : *وَفَّتْ* : forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif pour un nom dépendant à l'état construit).

<sup>293</sup> Dans les deux versions, la voyelle caractéristique est fautive ; la forme correcte est *تَبِعَهُ*.

<sup>294</sup> Alfaa Ibrahiima du Labé (1855-1881), successeur d'Alfaa Yahya Maudo (le « père d'Alfaa Yahya ») dont il a été question plus haut.

<sup>295</sup> B : *أَرَدْتُ أَنْ* : forme fautive (la forme correcte en arabe classique est *أَرَدْتُ أَنْ* « je veux que »).

<sup>296</sup> En prononçant cette phrase « je suis ton enfant », Alfaa Ibrahiima se déclare adepte du shaikh (Abdul Kuddus).

<sup>297</sup> B : *نَعَمْ* : forme incorrecte (sans doute, introduit la prononciation de ce mot assimilé par les langues manding, *naamu*).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
Page 9		
<p>299 لِبَاكِرٍ سَادَ لِيبَاقِي          إِلَيْهِ أَتَى فِي الْجَبِيبِ            301 وَلَمْ يَلْمِ بَاكِرٍ إِلَيْهِمْ</p>	<p>9.1. chez Baakari Saada, pour que celui-ci vienne chez lui. Il vint à ce moment,   et quand Baakari vint chez eux,</p>	<p>ils envoyèrent un messenger au chef du Bundu, Baakar Saada,<sup>302</sup> disant : «Baakar Saada, viens ! » Mais avant que Baakar Saada n'arrive, lui et Alfaa Ibrahiima [mo Labé] s'étaient vus.<sup>303</sup> Ils complotèrent (<i>jànfaa sìti</i>) contre Abdul Kuddus. Ils allaient comploter contre lui, de sorte qu'Alfaa Ibrahiima puisse prendre sa place.<sup>304</sup></p>
<p>وَسَلَبَ الْأَمْرَ مِنْ يَدِ          عَبْدِ الْقُدُّوسِ 305 وَخَانُوهُ          حَتَّى 306 فَتَنَاهُ 307</p>	<p>9.2. il arracha l'affaire des   mains de 'Abdu-l-Quddus. Et ils le trompèrent, de façon qu'il soit tué  </p>	<p>Dès que Baakar Saada arriva, il dit à Abdul Kuddus : « Je t'enlève le pouvoir ». Ils le trahirent jusqu'au point de le tuer.<sup>308</sup></p>
<p>أَهْلُ قَابٍ فِي الْقَرْيَةِ          309 يُقَالُ لَهَا مَعْنَى          وَبَنِي 310    (18) أَلْفَا          إِبْرَاهِيمَ</p>	<p>9.3. par les gens de Kaabu dans le village qu'on appelle Maanii. Et    (18) 'Alfa Ibrahiima</p>	

<sup>298</sup> B : لِبَاكِرٍ : Baakara.

<sup>299</sup> La forme correcte serait لِيبَاقِي.

<sup>300</sup> La forme correcte est وَلَمَّا

<sup>301</sup> B : إِلَيْهِمْ

<sup>302</sup> Baakar (Bubakar) Saada (Sy), était l'imam du Bundu, selon Rançon (1894), depuis 1857 jusqu'en 1885 (Kamara 1975: 816).

<sup>303</sup> Il existait alors des liens de parenté et des intérêts communs d'ordre religieux et politique entre les pays du Bundu et du Fuuta. Les relations amicales entre le Bundu et le Fuuta Jallon furent nouées et cultivées par les prédécesseurs des deux chefs aux règnes presque parallèles dont il est question dans notre texte. Tandis que le règne de Baakar Saada dura de 1857 à 1885, celui d'Alfaa Ibrahiima sur le Labé dura de 1855 à 1881. Déjà, l'imam Yahya (Soriya, 1826-1841) et son neveu Umaru, le futur imam Umaru du Fuuta Jallon (1843-1872), avaient vécu leur exil et étudié dans le Bundu avant de regagner leur pays (Diallo 1972: 49; Person 1987: 274-275).

<sup>304</sup> Les relations entre les marabouts du Ndama et leurs voisins, les *alfaa mo Labé*, étaient notamment tendues.

<sup>305</sup> B : عَبْدُ الْقُدُّوسِ : forme incorrecte (le nom propre est considéré par le scribe comme non sujet à la déclinaison).

<sup>306</sup> B : حَتَّى : forme incorrecte.

<sup>307</sup> B : فَتَنَاهُ « massacrer, tuer en grand nombre ». En principe, cette forme a du sens, mais elle est peu convenable dans ce contexte.

<sup>308</sup> Il fut tué dans un village nommé Maanii.

<sup>309</sup> B : مَعْنَى

<sup>310</sup> B : وَيَنِي : (une fausse voyelle).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
وَبَاكِرٍ سَادًا يَتَحَارِبُونَ مَعَ أَهْلِ   أَفَابٌ حَتَّى اجْتَمَعَ <sup>312</sup>	9.4. et Baakari Saada continuèrent à se battre avec les gens   de Ngaabu, jusqu'à ce que	Ensuite, Bakar Saada et Alfaa Ibrahiima se querellèrent entre eux et avec les gens du Kaabu,
أَهْلُ تُمَانَاا فِي قَرْيَةِ تَبْدَا   وَأَفْتَنَلُوا <sup>313</sup> فِيهَا وَعَلَيْهِمْ	9.5. les gens de Tumanna se rassemblent dans le village de Tabajaŋ.   Ils s'y battirent, et les gens de Fuuta	au point que les gens de Tumanna se rassemblèrent et fondèrent un village nommé Tabajaŋ du Tumanna. <sup>314</sup> Les gens du Kaabu y furent vaincus par les Fuutanké. <sup>315</sup>
أَهْلُ فُوتَ فِيهَا وَحَرَبُوا <sup>317</sup>   الْحُصْنَ <sup>318</sup> عَلَيْهِمْ فِي الْحَبِيبِ قَرْ <sup>319</sup> أَهْلُ	9.6. les y vainquirent. Ils détruisirent   leur forteresse à ce moment. Et les gens	Les gens du Kaabu et les gens du Fuuta se firent la guerre à Tabanjaŋ. Les gens du Fuuta détruisirent toutes les forteresses ( <i>tata</i> ) des gens du Kaabu qui étaient là. <sup>320</sup> Certains parmi les gens du Kaabu s'enfuirent

<sup>311</sup> B: يَتَحَارِبُونَ : les deux formes sont incorrectes.

<sup>312</sup> B: حَتَّى اجْتَمَعَ : les deux formes sont incorrectes.

<sup>313</sup> B: وَأَفْتَنَلُوا : IV<sup>e</sup> thème: « faire mourir ». La forme de la version A (VIII<sup>e</sup> thème: « se battre ») convient mieux au contexte.

<sup>314</sup> Tabajaŋ du Tumanna se situe à environ 15 km au Nord de la ville actuelle de Gabú, dans la même zone où se trouvent les villages mentionnés dans la première partie du TM (carte 4).

<sup>315</sup> La version de Vellez Caroço dit qu'après la défaite de Kanjoŋ ou Ñanpayo (Saama), Alfaa Ibrahiima du Labé (1855-1881) aurait constitué une nouvelle armée pour continuer la lutte contre le Kaabu. Il obtint le soutien de l'imam du Timbo et de Baakar Saada (Bundu). Ce dernier traversa la Gambie avec ses troupes et ensuite marcha dans le Pajaana. Cependant les Mandinka (*Sòonkee*) se seraient rassemblés dans leur forteresse à Tabajaŋ, sous le commandement de Sisau Faraŋ Ly, et appuyés par les soldats d'un certain Sori Jakabi. Quand Sisau Faraŋ Ly fut tué dans la bataille, Sori Jakabi aurait assumé le commandement à sa place. Mais les *Sòonkee* du Kaabu n'avaient aucune chance contre les forces réunies du Labé et du Bundu (Vellez Caroço 1948: 116, 118-9).

<sup>316</sup> B: أَهْلُ : forme incorrecte (génitif, au lieu du nominatif).

<sup>317</sup> B: وَحَرَبُوا

<sup>318</sup> La forme correcte de ce mot est الْحُصْنُ; الْحُصْنُ signifie, en arabe standard, « la chasteté des femmes »).

<sup>319</sup> B: قَرْ : forme incorrecte.

<sup>320</sup> Selon les informations reçues à Sumaakundaa, dans l'ancienne capitale du Tumanna (cartes 2 et 4), la bataille de Tabajaŋ aurait eu lieu après celle de Berekolōŋ (env. 1850/51) et avant celle de Kansalaa (env. 1867). À l'époque, Lombi Nimaŋ Maanee aurait régné à Sumaakundaa (Muusa Kanbaayi Maanee, Baakari Sarta Maanee et al., Sumaakundaa, 20-22 mai 1995, entretien et enregistrement Giesing/Sissé).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
فَابٌ إِلَى أَرْضٍ   بَدُورَ وَدَخَلُوا <sup>321</sup> فِي قَرْيَةٍ بِذِيٍّ وَأَسْنَدُوا <sup>322</sup>	9.7. de Kaabu s'enfuirent au pays de   Badoora, et ils entrèrent dans le village de Bijini, et ils les soutinrent.	et vinrent ici, dans le pays de Badoora. Ils entrèrent ici, dans ce village de Bijini. Les familles qui sont ici : les Sañaakundaa, Maaneekundaa et les Saaneekundaa, sont sorties de Tabajaŋ du Tumannaa. Après leur défaite dans la guerre, ils sont entrés dans le pays de Badoora et ils sont venus ici. <sup>323</sup> Ils se sont appuyés sur les gens de Bijini. Ils leur dirent : « Ils ont détruit notre village. » <sup>324</sup>
بِهِمْ <sup>325</sup> وَجَلَسَ أَهْلُ فُوتَ تَائِيًا فِي أَرْضِ فَابٍ   مَعَ <sup>326</sup> بَعْضِ	9.8. Les gens de Fuuta s'installèrent pour la deuxième fois dans le pays de Kaabu   avec un certain	Ainsi fut-il que les Fuutanke s'installèrent pour la deuxième fois dans le Kaabu [suite à leur victoire à Tabajaŋ]
الْفُوتِ <sup>327</sup> مِنْ أَهْلِ   الْأَرْضِ يُحْكَمُونَ <sup>328</sup> عَلَيْهِمْ وَارْتَدَّ	9.9. groupe des gens du pays et régnaient   sur eux. Et	Mais les gens de Kaabu n'ont pas tous fui. Il y en a qui sont restés avec les Fuutanké. <sup>329</sup> Ceux-ci faisaient toutes sortes de torts aux gens du Kaabu.
		[Le conflit avec les Sarakolé de Manda et la bataille de Kansalaa ( <i>túroobaŋ</i> , 1867 A.D.)]

<sup>321</sup> B : وَدَخَلُوا : forme incorrecte.

<sup>322</sup> B : وَأَسْنَدُوا : forme incorrecte.

<sup>323</sup> Il est possible qu'une partie de ces réfugiés – dont certains avaient le statut de captifs à Bijini – étaient de souche biafada et bajaranke. Une grande partie des familles *màndinka sòoninke* hébergés à Bijini après la bataille de Tabajaŋ au milieu du 19<sup>e</sup> siècle se joindra aux fondateurs de Janna au début du 20<sup>e</sup> siècle (voir chapitre 4).

<sup>324</sup> Suivant al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, les récits de ces immigrés, en ce qui concerne l'histoire ancienne des Mandinka du Kaabu, furent écoutés et écrits par son propre grand-père (voir TM I et chapitre 1). Peut-on supposer que les Baayoo, auteurs du présent chapitre, ont puisé des informations à la même source ?

<sup>325</sup> B : بِهِمْ

<sup>326</sup> B : مَعَ : forme incorrecte.

<sup>327</sup> B : الْفُوتِ : forme incorrecte (nominatif, au lieu du génitif du nom dépendant à l'état construit).

<sup>328</sup> B : يُحْكَمُونَ : forme incorrecte.

<sup>329</sup> Cela veut dire que les gouverneurs du Fuuta s'installèrent au Kaabu grâce à l'appui de certaines fractions des *Sòoninke* (qui souvent, dans les traditions orales du Kaabu, sont désignées de « traîtres »). Hecquard témoigne que vers le milieu du 19<sup>e</sup> siècle, il existait beaucoup de princes *sòoninke* dans les provinces du Nord et de l'Est du Kaabu qui furent les alliés des imams du Fuuta et du Labé (Hecquard 1854).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
أَهْلُ قَابٍ أَيْضًا عَلَى بَاكِرِ بْنِ <sup>330</sup> فَرِيَّةِ مَنْدَا <sup>331</sup> مَعَ	9.10. les gens de Kaabu se révoltèrent de nouveau contre Baakari Birro   au village de Manda avec	Les gens du Kaabu se révoltèrent encore une fois. Ce fut quand Baakar Bironke était au pouvoir dans le Kaabu. <sup>332</sup> La rébellion eu lieu à Manda, avec
سِرَاكُلِي <sup>333</sup> وَحَصَرُوهُمْ <sup>334</sup>   فِيهَا وَقَسَدَهَا <sup>335</sup> وَقَرَّ	9.11. des <i>Sirankulle</i> (Sarakollé). Ils les assiégèrent   dans ce village et le détruisirent, et	des Sarakolé. <sup>336</sup> Ils s'emparèrent de cet endroit, le détruisirent, et
بَاكِرِ بْنِ <sup>337</sup> إِلَى أَرْضِهِمْ    (19) وَنَصَرَ <sup>338</sup> لِأَبِيهِ الْعَامِ عُمر <sup>339</sup>	9.12. Baakari Birro s'enfuit dans leur [son ?] pays.    (19) Il supplia son père, Almami 'Umaru,	Baakar Bironke s'enfuit. Il s'enfuit dans son pays, et en y arrivant il pleura à la porte de son père en disant,
بَانَ يُرْتَحِلَ <sup>340</sup> هُوَ   بِنَهْسِهِ إِلَى أَرْضِ أَقَابِ بَجِيْشِ <sup>341</sup>	9.13. pour qu'il se mette en route, lui- même, vers le pays de Ngaabu, avec une armée	« Père, il faut que tu ailles toi-même contre le Kaabu. »

<sup>330</sup> B: يُرُّ: Yerro.

<sup>331</sup> B: مَنَدِي: Mandiŋ.

<sup>332</sup> Baakar Biro est le deuxième fils de l'imam Umaru (Soriya, 1843-1872). Il était lui-même l'imam du Fuuta entre 1889-1896 (?) (cf. Diallo 1972: 55, annexe II; Robinson 1985/1988: 58).

<sup>333</sup> B: سِرَاكُلِي: Sirankule.

<sup>334</sup> B: وَحَصَرُوهُمْ

<sup>335</sup> La forme correcte serait وَقَسَدُوهَا

<sup>336</sup> Dans les traditions orales du Kaabu, le village sarakolé de Manda est le dernier stage de l'héroïsme des guerriers *kóoriŋ*, dont les actes précèdent – en tant que prélude – la fameuse bataille finale de Kansalaa. La localisation de Manda est cependant difficile à déterminer, car il y a plusieurs villages de ce nom (notamment dans la région de Kantoora). Il y a un Manda sarakolé sur le sol du Fuuta dans les environs de Labé, un centre de commerce assez important et incontournable sur la route entre le Fuuta et le Kaabu. Un deuxième Manda sarakolé se trouve dans le Kantoora, en direction de Damantan (Marie-Paule Ferry, communication par correspondance 2002; Niane 1989: 145; Rançon 1894: 230).

<sup>337</sup> B: يُرُّ: Yerro.

<sup>338</sup> B: وَنَصَرَ: forme incorrecte.

<sup>339</sup> B: الْعَامِ عُمر

<sup>340</sup> B: بَانَ يُرْتَحِلَ: c'est un cas peu fréquent où la forme de la version B est correcte, et celle de la version A est fautive.

<sup>341</sup> B: بَجِيْشِ: forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
		Son père s'appelait Imam Umaru. <sup>342</sup> A cette période, cet imam Umaru était le chef du Fuuta Jallon, ce n'est pas la même personne qu'imam Umaru Fuutii. <sup>343</sup>
عَرَمَرَمَ 344   فَأَجَابَهُ 345 فِي ذَلِكَ فَلَمَّا وَصَلُوا 346 فِي أَرْضِ فَاَبِ	9.14. innombrable, et   il lui répondit à cela favorablement, et quand ils furent arrivés dans le pays de Kaabu,	
وَتَحَارَبُوا 347 مَعَ أَهْلِ الْأَرْضِ 347 فِي قَرْيَةٍ كَانَسَالَا	9.15. ils se battirent avec les gens du pays dans le village de Kansalaa.	Quant ils furent arrivés dans le pays de Kaabu, ils se battirent avec les gens de Kaabu dans le village de Kansalaa.
فَبِمَا لَهَا مِنْ يَوْمٍ وَلَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ 348 عَدَدَ مَنْ مَاتَ	9.16. Oh, quel jour ! Et personne ne sait le nombre de ceux qui   moururent,	On dit que le jour de la bataille de Kansalaa fut un jour extraordinaire. L'homme ne sait pas le nombre des gens morts dans la bataille de Kansalaa,
إِلَّا اللَّهَ 349 وَفَسَدُوا وَحَرَبُوا 349 الْحَصْنَ   وَقَتَلُوا	9.17. sauf Dieu. Ils le détruisirent, ils ruinèrent la forteresse   et tuèrent	sauf Dieu le Créateur. Le même jour qu'ils cassèrent Kansalaa, ils ruinèrent la forteresse et tuèrent

<sup>342</sup> Imam Umaru 1843-1872.

<sup>343</sup> Imam Umaru Fuutii = al-Hajj Umar Taal. Le commentateur souligne que l'imam Umaru du Fuuta Jallon (1843-1872) ne doit pas être confondu avec al-Hajj Umar Taal.

<sup>344</sup> B : عَرَمَرَمَ : une expression qui n'a pas de sens. Sans doute, le scribe de la version B a pris le *ra*: pour un *nu:n* (ce qui est facile, car les *nu:n* en fin de mot s'écrivent en Afrique de l'Ouest sans point), ce qui l'a empêché d'interpréter correctement le mot.

<sup>345</sup> B : فَأَجَابَهُ

<sup>346</sup> B : وَصَلُوا : forme incorrecte.

<sup>347</sup> B : مَعَ أَهْلِ الْأَرْضِ : les trois formes sont incorrectes.

<sup>348</sup> B : أَحَدٌ : forme incorrecte (état construit au lieu d'état absolu).

<sup>349</sup> B : وَحَرَبُوا : forme incorrecte.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p>مُلْكُهُمْ<sup>350</sup> ذَيْكِي وَآلِ وَعَبْدُهُ<sup>351</sup> سَتَاتْ<sup>352</sup> وَآلِ   وَآبْنَاءَهُ</p>	<p>9.18. leur roi Jankee Waalii et son esclave Sataŋ Waali,   et ses fils</p>	<p>leur roi Jankee Waali. Les gens disent parfois que Jankee Waalii était le premier roi de Kaabu, mais en fait il était le dernier roi. Depuis ce moment les Peul détiennent le pouvoir, jusqu'à la fin de cette guerre-ci [la guerre de libération nationale de la Guinée-Bissau, 1962-1973]. Il [Jankee Waali] avait un esclave qu'on appelait Sataŋ Waali, ce jour-là ils le tuèrent aussi. Il était là avec son fils qu'on appelait</p>
<p>كَلَبْنَا ذَالِي وَعَلِيَّ<sup>353</sup> فِرْكَنُو وَرَجَعِ   الْمَامِ<sup>354</sup></p>	<p>9.19. Kelefaa Jailaa et Aliyyu Farinkotoo. Ensuite rentra   l'Imam</p>	<p>Kelefaa Jaaliya, et Aliu Fariŋ, (tous moururent le même jour).<sup>355</sup></p> <p>On dit qu'il convoqua une de ses filles et un de ses fils et leur dit qu'ils prennent la fuite, qu'ils restent comme la semence.<sup>356</sup></p> <p>[Alfaa Ibrahiima du Labé et la défaite des <i>Sòoninkee</i> du Kaabu à Kulanbaayi]<sup>357</sup></p> <p>Après qu'il eut tué Jankee Waali, il retourna dans son pays,</p>

<sup>350</sup> مُلْكٌ signifie, en fait, « la propriété, les biens », ou bien, « l'état, le royaume ». L'auteur a confondu ce mot avec مَلِكٌ « roi » ou مَالِكٌ « gouverneur ».

<sup>351</sup> B : وَعَبْدُهُ : forme correcte (dans la version A, le nominatif est utilisé comme complément d'objet direct).

<sup>352</sup> B : سَتَاتْ : *Sataŋ*.

<sup>353</sup> B : عَلِيَّ : *Alayya*.

<sup>354</sup> B : الْمَامِ : *Almaami*, la forme courante en mandinka et en peul.

<sup>355</sup> Deux de ces trois noms désignent d'ailleurs des gens célèbres de la maison royale de Pakis. Sataŋ est le nom de la sœur de Mansa Kelefaa Baa Jaliyaa. Le fils de Sataŋ, Mansa Baakar Saanee, dont Hecquard fit la connaissance en 1850/1, aurait été le successeur de son oncle maternel à Kankelefaa. Kumanco, fille de Sataŋ, serait la mère de Silatii Kelefaa, successeur de Mansa Baakar Saanee (Vellez Carçoço 1948: 218).

<sup>356</sup> ... *ál' bòri, áli yé táa ké túroo tí*. Les descendants du dernier roi du Kaabu se sont installés, selon les sources de l'époque coloniale, dans la région de Farim (Birasu, carte 1), il s'agit en particulier des Saanee de Kaniko (Bissari) et de Simbandi Birasu (Casamance). Le dernier descendant direct de Jankee Waali serait mort vers 1902/03 à Farim (Vellez Carçoço 1948: 123; Carreira 1947: 29-30; Correia García 1934).

<sup>357</sup> Kulanbaayi (Culumbai) se trouve sur le petit territoire de Kabonba au Sud-Est du Badoora en direction du fleuve Korubal (cartes 1 et 2). Comparer le passage suivant avec la version rendue par Vellez Carçoço « De Culam-Bai » (1948: 127-128).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
Page 10		
<sup>358</sup> إِلَى بُوتَ وَيَنِي <sup>360</sup> الْأَمْرَاءُ <sup>359</sup> فِيهَا حَتَّى مَضَى <sup>361</sup> بِرَهَةِ <sup>361</sup> مِنْ	10.1. à Fuuta. Les émirs y restèrent pendant   une brève période de	le Fuuta Jallon. La royauté resta de nouveau entre les mains des Peul. Pendant une longue période
<sup>362</sup> الزَّمَانَ وَأَرْقَبُوا فِلَانِي فَابُ    (20) فَوْقُ سُونِكِي <sup>363</sup> وَ	10.2. temps. Et les Peul ( <i>Fulaaniyyu</i> ) s'élevèrent à Kaabu    (20) au-dessus des <i>Sòoninkee</i> , et	de temps après la mort de Jankee Waali de Kaabu, ce pays-ci fut sous la main des Peul. Dieu donna aux gens de Fuuta le pouvoir au-dessus des <i>Sòoninkee</i> de Kaabu.
<sup>364</sup> خَرَجَ الْفِلَانِي مِنْ <sup>365</sup> حَكْمِ سُونِكِي   حَتَّى أَتَى الْبَلَاءَ إِبْرَاهِيمَ <sup>366</sup>	10.3. sortirent les Peul ( <i>Fulaaniyyu</i> ) du pouvoir des <i>Sòoninkee</i> ,   jusqu'à ce qu'Alfaa Ibrahiim	Ils prirent tout des mains des <i>Sòoninkee</i> . Alfaa Ibrahiima [mo Labé] aussi vint ici du pays de Fuuta, lui aussi
إِلَى أَرْضِ قَادٍ وَأَرْسَلَ رَسُولًا إِلَى أَفَابِ بَأْنَ يَأْتُوا <sup>367</sup>	10.4. vint au pays de Kaade et envoya   un messenger à Ngaabu pour qu'ils viennent	vint au pays de Kaade [Koli Kadé]. <sup>368</sup> Lorsqu'il arriva, il fit appeler toute la population qui demeurait dans le Kaabu, les Peul et les Mandinka, pour qu'ils se rencontrent dans la brousse, à l'endroit appelé Kulanbaayi. Mais avant cette rencontre, il dit aux Mandinka du Kaabu de ne pas amener des armes, comme il ne devait pas y avoir de guerre entre les Mandinka et les Peul. Mais ce fut une ruse de sa part. Il se mit d'accord avec ses compagnons les Peul pour qu'ils viennent armés à Kulanbaayi, et ils étaient les premiers à venir à cet endroit.

<sup>358</sup> B: وَيَنِي: forme incorrecte.

<sup>359</sup> B: الْأَمْرَاءُ: forme incorrecte: génitif au lieu du nominatif pour le sujet. En outre, la forme *أمراء* n'est pas attestée dans les dictionnaires; il s'agit, sans doute, d'une forme incorrecte du pluriel du nom «émir».

<sup>360</sup> B: حَتَّى: forme incorrecte.

<sup>361</sup> B: بِرَهَةِ: forme incorrecte (état construit au lieu d'état absolu).

<sup>362</sup> B: فِلَانِي: *Falaaniyyu*.

<sup>363</sup> B: سُونِكِي: *Soonikee*.

<sup>364</sup> B: فِي: dans la version A, ce mot est écrit d'une façon peu claire, ce qui a empêché le copiste de l'interpréter correctement. Mais le contexte montre sans ambiguïté qu'il s'agit de *مِنْ*

<sup>365</sup> B: حَتَّى: forme incorrecte.

<sup>366</sup> B: إِبْرَاهِيمَ: *Ibrahiima*.

<sup>367</sup> B: يَأْتُوا: forme incorrecte (omission de l'alif final).

<sup>368</sup> L'enregistrement du reste de ce passage n'est pas bien audible et a été résumé ainsi par Issufi Sissé: Alfaa Ibrahiima proposa que les deux parties des Peul et Mandinka se désarmeraient et se rencontreraient dans la brousse de Kulanbaayi pour négocier la paix. Mais avant de communiquer

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
إِلَيْهِ فَلَمَّا آتَوْا   إِلَيْهِ وَقَالَ لَهُمْ <sup>369</sup> وَقَدْ نَدِمْنَا <sup>370</sup> وَعَذَلْنِي	10.5. chez lui, et quand ils vinrent   chez lui, il leur dit : « Nous nous sommes repentis, et j'ai subi des reproches	
كِبْرَاءُ <sup>371</sup> فُوتَ بِأَنِي <sup>372</sup> لِمَ رَفَعْتُ <sup>373</sup> الْبَلَّانَ <sup>374</sup> عَلَى   رُؤُوسِكُمْ <sup>375</sup>	10.6. des vieux du Fuuta : pourquoi ai-je levé les Peul ( <i>Fullaana</i> ) sur   vos têtes ?	
وَجِئْتُ إِلَيْكُمْ لِتَسْلُبَ الْمَدَائِعِ <sup>376</sup> فِي   أَيْدِيهِمْ <sup>377</sup> وَأَ	10.7. Et je suis venu chez vous pour que nous ôtions les armes   de leurs mains, et que je les re-	
رُجِعُهُمْ <sup>378</sup> تَحْتِ حُكْمِهِمْ <sup>379</sup> وَفَرِحَ   أَهْلُ فَا بَ عَلَى ذَالِكِ	10.8. mette sous le pouvoir de leur gouvernement. » Les gens   de Kaabu se réjouirent de ces	

ce propos aux Mandinka, Alfaa Ibrahiima s'était déjà secrètement mis en accord avec les Peul du Foroyaa : ceux-ci ne se désarmeraient point et attendraient les Mandinka à l'endroit convenu pour en finir avec eux. Les parties Peul et Mandinka se rassemblèrent à Kulanbaayi. Les Mandinka arrivèrent sans leurs armes. Ils faisaient confiance aux paroles d'Alfaa Ibrahiima et croyaient que les Peul ne les attaqueraient pas. Mais ils se trompaient...

<sup>369</sup> B : لَهُمْ

<sup>370</sup> B : نَدِمْنَا : forme correcte (celle du manuscrit A étant fausse).

<sup>371</sup> B : كِبْرَاءُ : forme incorrecte (génitif au lieu du nominatif pour le sujet). La forme de la version A est également fausse ; la bonne forme serait كِبْرَاءُ

<sup>372</sup> B : بِأَنِي : forme incorrecte (le *tašdi:d* omis).

<sup>373</sup> B : رَفَعْتُ : forme incorrecte. Elle pourrait être interprétée comme « pourquoi as-tu levé... ». Cependant, dans ce cas, la bonne forme serait plutôt رَفَعْتُ

<sup>374</sup> B : الْبَلَّانَ : 'al-Fallaani, forme incorrecte (génitif au lieu de l'accusatif).

<sup>375</sup> B : رُؤُوسِكُمْ : le *hamza* est omis. La forme correcte serait رُؤُوسِكُمْ

<sup>376</sup> B : لِتَسْبِ الْهَدَائِعِ – ce qui peut être traduit comme « pour la relation des armes entre leurs mains ». Cela n'a cependant pas beaucoup de sens.

<sup>377</sup> B : أَيْدِيهِمْ

<sup>378</sup> B : وَأَرْجِعُهُمْ : forme incorrecte (la voyelle caractéristique est fausse). Cependant, celle de la version A est également inappropriée : a) on s'attendrait au mode jussif du verbe ; b) le I<sup>e</sup> thème du verbe a un sens intransitif ; pour que le verbe ait une valeur transitive (conforme à notre contexte), on a besoin du IV<sup>e</sup> thème.

<sup>379</sup> La référence du pronom n'est pas tout à fait claire (d'après la logique, Alfaa Ibrahiim devrait promettre au gens de Kaabu de restaurer leur pouvoir sur les Peul). Tout ce passage est formulé d'une façon peu claire.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
الْقَوْلِ 380 وَلَمْ يَدْرُوا بِأَنَّهُ 381   يَخُونُهُمْ وَرَجَعُوا إِلَى	10.9. paroles, et ils ne surent pas   qu'il les trompait. Ils revinrent dans	
فَرِيَّتِهِمْ 382 وَاجْتَمَعُوا   الْأَمْوَالِ إِلَيْهِ وَادَّعُوا 383	10.10. leur village et rassemblèrent   les biens pour lui, et lui donnèrent	
إِلَيْهِ كُلِّ نَوْعٍ 384    (21) مِنَ الْأَمْوَالِ الَّتِي عِنْدَهُمْ 385 وَبَعْدَ	10.11. toutes sortes des    (21) biens qu'il y avait chez eux. Et après	
ذَلِكَ فَاَمَّ   هُوَ 386 إِلَى جَهَّةٍ 387 فَرِيًّا وَارْسَلَ رَسُولًا	10.12. cela il se leva,   lui, et se dirigea vers Foroyaa. Il envoya un messager	
إِلَى الْفَلَّانِ 388   لِيَأْتُوا إِلَيْهِ بَلَمَّا أَتَا إِلَيْهِ وَكَانُوا	10.13. aux Peul   pour qu'ils viennent chez lui. Et quand il vinrent chez lui, furent	
مُجْتَمِعِينَ 389 لَدَيْهِ مِنَ 390 أَهْلِ 391 فَابٍ وَفُلَّانٍ 392 حَتَّى وَصَلُّوا 393	10.14. rassemblés chez lui des gens   de Kaabu et les Peul. Cela fut ainsi jusqu'à ce qu'ils atteignent	Au moment où ils se rassemblèrent, ils allèrent

<sup>380</sup> B : الْقَوْلِ : forme incorrecte (accusatif au lieu du génitif du nom suivant une préposition).

<sup>381</sup> B : يَدْرُو أَبَانَهُ : formes incorrectes. Le copiste a interprété l' 'alif final de la forme verbale comme faisant partie de la particule أَلِ, ce qui n'a pas beaucoup de sens.

<sup>382</sup> B : فَرِيَّتِهِمْ : forme incorrecte.

<sup>383</sup> B : وَادَّعُوا : forme incorrecte (sans doute, le copiste a-t-il « économisé » un des deux 'alif consecutifs). Dans les deux versions, c'est le thème IV du verbe qui est utilisé, tandis qu'en arabe standard, le IV<sup>e</sup> thème n'est pas attesté du tout, et le sens de « donner » avec la préposition إِلَى est rendu par le thème I.

<sup>384</sup> B : كُلِّ نَوْعٍ : forme incorrecte. La ligne se termine par une *kustoda*, مِنْ, qui répète le premier mot de la page suivante.

<sup>385</sup> B : عِنْدَهُمْ

<sup>386</sup> B : هُوَ : la *fetha* est omise.

<sup>387</sup> La forme correcte serait جَهَّةٍ

<sup>388</sup> B : الْفَلَّانِ : 'al-Fallaani.

<sup>389</sup> Le nominatif du participe est nécessaire ; la forme correcte serait مُجْتَمِعُونَ.

<sup>390</sup> B : مِنْ : la forme est correcte. Dans la version A, *fetha* de liaison est ajoutée à la fin de la préposition, ce qui n'est pas justifié, car le mot suivant n'a pas d'article défini.

<sup>391</sup> B : أَهْلِ : forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif d'un nom dépendant d'une préposition).

<sup>392</sup> B : وَفُلَّانٍ : Fullaani, forme incorrecte (génitif au lieu du nominatif).

<sup>393</sup> B : وَصَلُّوا : forme incorrecte (l' 'alif final est omis).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
فِي بَيْدَاءٍ <sup>394</sup>   يُقَالُ لَهُ <sup>395</sup> كَلَابِي <sup>396</sup> وَارْتَدُّوا عَلَى أَهْلِ	10.15. la brousse   qu'on appelle «Kolaanbay». Ils se levèrent <sup>397</sup> contre les gens	dans la brousse dans l'endroit qu'on appelle Kulanbaayi. Il avait dit aux Peul 'libres' : «Je leur ai dit que maintenant la guerre était terminée, mais dès qu'ils arrivent, tuez-les tous !»
فَابٌ   وَقَتْلُوهُمْ وَفَرَّ الْبَاقُونَ وَأَنْتَشَرَتْ <sup>398</sup>	10.16. de Kaabu   et les tuèrent, et les survivants s'enfuirent, et se dispersèrent	Quand les Mandinka arrivèrent, les Peul les tuèrent. Et quelques-uns s'enfuirent et se dispersèrent.
أَهْلُ فَابٍ   مِنْ أَرْضِهِمْ <sup>399</sup> وَصَارَتْ أَرْضُ فَابٍ	10.17. les gens de Kaabu   de leur pays. Le pays de Kaabu devint	Dorénavant les gens du Kaabu abandonnèrent leur pays.
خَالِيَةٌ عَنِ <sup>400</sup>   أَهْلِهَا وَلَيْسَ فِيهَا إِلَّا <sup>401</sup> الْفُلَانُ <sup>402</sup>	10.18. vide de   son peuple, et n'y restèrent que des Peul ('al- Fulaanu).	Il n'y resta plus personne sauf les Peul.
Page 11		
وَخَافُوا فِيهَا   وَخَرَجُوا مِنْهَا إِلَى أَرْضِ فُرْيَا وَصَارَ	11.1. Ils avaient peur {de rester} là-bas,   et ils quittèrent le pays pour le pays de Foroyaa, et	Ils avaient peur de leur pays le Kaabu. Certains émigrèrent vers le Foroyaa.

<sup>394</sup> B : بَيْدَاءٌ : c'est un nom à deux cas, donc la forme correcte, dans l'état absolu, serait بَيْدَاءٌ ; les formes des deux versions sont donc fausses.

<sup>395</sup> La forme correcte serait لَهَا (le pronom se réfère au nom بَيْدَاءٌ qui est du genre féminin).

<sup>396</sup> B : كَلَابِي : Kolaabay.

<sup>397</sup> Le sens le plus courant du verbe ارْتَدَّ en arabe est «s'apostasier», il a une connotation négative forte. Partout ailleurs dans notre manuscrit, ce verbe caractérise les actions des païens de Kaabu, ce qui pourrait être interprété comme l'alignement de l'auteur du texte avec ses co-religionnaires peul. Ici, il est appliqué aux Peul musulmans. On peut donc supposer que pour l'auteur du manuscrit de Bijini, ارْتَدَّ n'a pas de connotation négative. Il est également possible que l'auteur ait choisi ce verbe expressément pour qualifier le comportement des Peul musulmans qui avaient agressé – comme s'ils étaient des païens – leurs co-religionnaires mandinka. Cet acte est d'autant plus à condamner qu'il s'agit d'une violation du droit islamique interdisant toute agression contre des musulmans.

<sup>398</sup> B : وَأَنْتَشَرَتْ : le verbe est accordé au genre féminin, tandis que le sujet demande l'accord au masculin.

<sup>399</sup> B : أَرْضِهِمْ

<sup>400</sup> B : عَنِ : la forme de la version A est incorrecte (le *kesra* de liaison n'apparaît que devant l'article défini).

<sup>401</sup> La forme correcte est إِلَّا، donc les deux versions du manuscrit sont incorrectes.

<sup>402</sup> B : الْفُلَانُ : 'al-Falaani.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
أَرْضٌ   أَفَابُ مُعْطَلَةٌ <sup>403</sup> لَمْ يَبْقِ شَيْءٌ فِيهَا <sup>404</sup> مِنَ الْخَلَائِقِ <sup>405</sup>	11.2. le pays   de Ngaabu devint abandonné, il n'y resta aucune   créature,	Il [l'auteur] dit : Le Kaabu demeura vide ; il n'y avait que
إِلَّا الْوَحُوشَ <sup>406</sup> الْأَوْحُوشَ <sup>407</sup> وَتَبَرَّقَتْ <sup>408</sup> أَهْلُ قَابٍ    (22) فِي كُلِّ بِلْدَانٍ <sup>409</sup> وَصَارَ	11.3. sauf les animaux sauvages. Et le peuple de Kaabu se dispersa    (22) par tous les pays. Et devinrent	les animaux de la brousse. Les gens du Kaabu se dispersèrent dans tous les pays :
بَعْضُهُمْ سَاكِنُونَ <sup>410</sup>   فِي أَرْضِ بَرَّاسُ وَأَرْضِ <sup>411</sup> وَيْيِ وَأَفْدَمَ <sup>412</sup>	11.4. certains d'eux des habitants   du pays de Biraasu et du pays de Woye, et ainsi procédèrent	Birasu, Woyi, certains sortirent du Birasu
بَعْضُهُمْ إِلَى بَكَأُو وَذَارَ وَبُومٍ وَفُؤْيِي بِلَّ <sup>413</sup> فِي كُلِّ	11.5. certains   à Pakaawu et Jaara et Ñoomi et Fooñii, même dans tous	pour aller à Pakaawu [Pakao]. D'autres émigrèrent au Jaara et au Ñoomi ; d'autres au Fooñii. Ils se dispersèrent dans tous les pays voisins. Au Sénégal, si tu vas au Sin Salum, [tu trouveras] des gens [qui] te diront « Nous sommes des <i>nâncu</i> du Kaabu ».
بِلْدَانٍ <sup>414</sup> وَهَكَذَا كَانَ خَرَابُ أَرْضِ أَفَابٍ لَمْ يَسْكُنْ <sup>415</sup>	11.6. les pays. Ainsi se produisit la dévastation du pays de Ngaabu, et ne   demeura	Ainsi la dernière guerre du Kaabu fit que les gens du Kaabu se dispersèrent. Il n'y resta personne

<sup>403</sup> B : مُعْطَلَةٌ : forme incorrecte.

<sup>404</sup> B : شَيْءٌ : forme incorrecte (état construit sans nom dépendant, au lieu de l'état absolu).

<sup>405</sup> B : مِّنَ

<sup>406</sup> B : إِلَّا : forme incorrecte.

<sup>407</sup> B : الْوَحُوشِ : forme incorrecte (hybride de l'état emphatique avec l'état absolu).

<sup>408</sup> Le verbe est accordé au genre féminin, tandis que le sujet est du masculin.

<sup>409</sup> B : بِلْدَانٍ : forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu en l'absence du mot dépendant). Cf. 11.3.

<sup>410</sup> La forme correcte serait سَاكِنِينَ

<sup>411</sup> Ce mot est utilisé au nominatif, alors qu'on s'attendrait au génitif.

<sup>412</sup> B : وَأَفْدَمَ : forme incorrecte. La forme de la version A est bonne du point de vue de la morphologie, mais elle n'est pas conforme au contexte : on s'attendrait au I<sup>e</sup> thème du même verbe فَدَمَ « arriver », plutôt qu'au IV<sup>e</sup> thème أَفْدَمَ « faire arriver, amener ».

<sup>413</sup> B : بِلَّ : forme incorrecte (dans ce contexte, on n'a pas besoin de la liaison vocalique).

<sup>414</sup> B : كُلِّ بِلْدَانٍ : les deux formes sont incorrectes (le *tašdi:d* est omis ; le deuxième mot de l'état construit sans marque de l'état absolu ou emphatique). La forme correcte serait كُلِّ الْبِلْدَانِ

<sup>415</sup> B : يَسْكُنُ : forme incorrecte : le conditionnel, au lieu du jussif, après la particule لَمْ

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p>بَعْدَهُمْ 416 أَحَدٌ 417 بَاكِرٍ فِدْلٍ   سَنْدُكُرٍ كَيْبِيَّةَ 418</p>	11.7. là-bas personne après eux, sauf Baakari Kidali.   Nous parlerons de cette	sauf Baakari Kidali (qui revint pour vivre dans le Kaabu). <sup>419</sup> Il [l'auteur] dit : Nous reviendrons encore aux affaires de Baakari Kidali
<p>ذَلِكَ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ   وَقَدْ آتَيْتَنِي هُنَا أَمْرٌ فَالْبِ</p>	11.8. circonstance dans un certain endroit.   L'affaire de Kaabu s'est terminée ici,	plus en avant. <sup>420</sup> Ici nous terminons le récit des affaires du Kaabu.
<p>عَلَى مَا بَلَّغْنَا   فِي أُمُورِهِمْ 421 ••• وَأَمَّا أَمْرُ أَهْلِ 422 كَسْرًا   وَ</p>	11.9. là où nous sommes arrivés   dans leurs affaires.	Nos connaissances sur le Kaabu vont jusqu'à ce point.  [III-2: Kusara]
	Quant aux affaires des gens de Kusara   et à	Maintenant les gens du Kusara, le pays du Kusara <sup>423</sup>

<sup>416</sup> B: أَحَدٌ: forme incorrecte (état construit en absence du nom dépendant).

<sup>417</sup> B: بَعْدَهُم: les deux formes sont incorrectes.

<sup>418</sup> B: كَيْبِيَّةَ: forme incorrecte (le génitif, au lieu de l'accusatif, du complément d'objet direct).

<sup>419</sup> Alfaa Baakar (de) Kidali est le nom du chef des «Peul libres» qui, en tant que vassal du Fuuta, gouverna les pays du Kaabu et du Foroyaa depuis environ 1874/1876. Selon les témoins d'époque, il arriva au pouvoir grâce à la ruse et au meurtre. Ses ascendants de la famille Baldé auraient d'abord quitté le Kaabu sous l'oppression des *Sòoninke* du Caafā. Ils seraient venus dans le Sud du pays biafada où ils s'établirent dans le village nommé Kidali dans le Foroyaa. Le village de Kidali est un lieu de mémoire important : la première bataille décisive entre les Peul et les Biafada aurait été menée là (vers 1868). A partir de ce moment, les victoires des Peul sur le Kaabu et Joolaadu ne devaient plus cesser. Par la suite, Baakari Kidali aurait éliminé et remplacé son parent Alfaa Baakari Demba Umaru, le premier gouverneur peul du Foroyaa et du Kaabu à Kontabani (carte 1), confirmé par Alfaa Ibrahiima du Labé. Le TM ne parle pas du rôle de Baakar Kidali à côté de ce dernier dans la bataille précitée de Kulanbaayi contre les *Sòoninke* – mais d'autres sources en témoignent (Vellez Caroço 1948:133-142).

<sup>420</sup> Contrairement à cette annonce d'une continuation, il ne sera plus question d'Alfaa Baakar Kidali et de ses actes, ni dans le manuscrit, ni dans le commentaire oral du TM. Cependant, les passages suivants traitent successivement des deux pays de Kusara (lignes 11.10-13.17) et du Foroyaa (lignes 14.1-14.16) dont l'histoire fut profondément marquée par la présence d'Alfaa Baakar Kidali et de sa famille (Emballo, Baldé). Il existe de nombreuses sources autres que le TM qui l'attestent. De même il existe de nombreux témoignages sur les conséquences néfastes qu'aurait eu le comportement politique d'Alfaa Baakar Kidali sur le destin du village de Bijini au moment de l'attaque de Muusa Moloo (en 1884). Selon les sources portugaises, Alfaa Baakar Kidali n'aurait pas tenu sa promesse d'assister les habitants de Bijini contre les gens de Moloo. Cette trahison par la suite aurait déclenché des hostilités et une série d'actes de vengeance mutuelles entre les Mandinka et Biafada du Kinara et Badoora d'un côté et les Peul de l'autre. Voir aussi chapitre 3. Plus bas dans le manuscrit (13.16-17) est annoncée une continuation de l'histoire du Kusara qu'on ne trouve pas non plus dans le texte.

<sup>421</sup> B: وَأَمَّا: forme incorrecte.

<sup>422</sup> On s'attendrait ici au génitif (أَهْلٍ) plutôt qu'au nominatif (أَهْلٌ), car il s'agit du nom dépendant à l'état construit.

<sup>423</sup> Le pays nommé Kusara (Kosara, Gussará, Goussala) se trouve au Nord du Badoora. Le

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<sup>425</sup> كَيْفِيَّةٌ <sup>424</sup> أَمْرِهِمْ وَهُمْ <sup>427</sup> سُوَيْكِي   <sup>426</sup> مِنْ أَهْلِ <sup>427</sup> سُوَيْكِي   وَهُمْ وَأَهْلُ	11.10. la façon dont leurs affaires se déroulèrent, ils sont du peuple <i>Sòoninkee</i> ,   ils étaient comme	(Nous parlerons) de la manière dont les affaires des habitants se déroulaient et du mode de vie dans ce pays. Ces gens étaient tous des <i>Sòoninkee</i> de la même manière
<sup>428</sup> أَقَابٌ وَوَاحِدٌ وَكَانَ قَرْيَةً مُلُوكِهِمْ    (23)   بَرَكَاسٍ وَ	11.11. les gens de Ngaabu. Le village de leurs rois était    (23) Birenkaasi,	que les <i>Sòoninkee</i> du Kaabu. <sup>429</sup> Leurs capitales étaient Birenkaasi,
كَسْبَاءٌ وَكَذَامَةٌ وَلَكِنْ   وَهُمْ يَتَحَارُونَ	11.12. Kamasabaayi et Kanjaamanto. Mais   ils faisaient parfois la guerre	Kamasabaayi et Kanjaamanto. <sup>430</sup> Et parfois ils faisaient la guerre avec
<sup>433</sup> مَعَ أَهْلِ <sup>432</sup> أَقَابٍ <sup>434</sup> تَارَةً وَأَشْتَدَّ   الْإِمْرُ <sup>435</sup> عَلَى أَهْلِ كَسَّرَ	11.13. avec les gens de Ngaabu. La situation s'aggrava   pour les gens de Kusara	les gens du Kaabu. La situation devint difficile pour les gens du Kusara.
حَتَّى هَرَبُوا مِنْ بَرَكَاسٍ   وَبَنَوْا قَرْيَةً <sup>436</sup> وَسَمَوْهَا	11.14. jusqu'à ce qu'ils s'enfuirent de Birenkaasi ( <i>Birenkaasin</i> )   et bâtirent un village et le nommèrent	Ils s'enfuirent de Birenkaasi et s'en furent fonder un autre village nommé

village de Bijini est situé très près de la frontière entre le Badoora et le Kusara, formée par le Rio Campossa (ou Xancarâ) (carte 2).

<sup>424</sup> B: وَكَيْفِيَّةٌ: forme incorrecte (génitif au lieu du nominatif).

<sup>425</sup> B: أَمْرِهِمْ وَهُمْ

<sup>426</sup> B: مِنْ: forme incorrecte (on n'a pas besoin de la liaison vocalique devant un nom qui n'a pas d'article défini).

<sup>427</sup> B: أَهْلُ: forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif après une préposition).

<sup>428</sup> B: أَقَابٌ

<sup>429</sup> *Kusara ániŋ Kaabu Sòoninkee síi síifaa kíliŋ né mú ì bée tí.* «Les *Sòoninkee* du Kusara (Biafada, Mandinka) et du Kaabu sont de la même espèce [ethnie, clan, souche]» (voir chapitre 3).

<sup>430</sup> Selon Bertrand Bocandé, au 19<sup>e</sup> siècle, Kanmansaba, Kanjamadou et Katamina étaient à tour de rôle les trois capitales du Goussala (Kusara) (1849: 66).

Brincasse (Birinkaasi), Catabina (Katamina), Candemode (Kanjamadou ?) sont des villages dans les environs de Danduu au Nord-Est de l'actuelle ville de Bafatá (carte 2).

<sup>431</sup> B: مَعَ: forme incorrecte.

<sup>432</sup> B: أَهْلُ: forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif après une préposition).

<sup>433</sup> B: أَقَابٌ: *Akaabu*.

<sup>434</sup> B: الْإِمْرُ: forme incorrecte (accusatif au lieu du nominatif pour le sujet).

<sup>435</sup> B: أَهْلُ: forme incorrecte (accusatif au lieu du génitif après une préposition).

<sup>436</sup> B: قَرْيَةً: forme incorrecte (état construit sans nom dépendant).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
يَدْنُو يَعْنِي   أَدَا سَاتُولُمُ وَلَا تَخْرُجُوا <sup>438</sup> مِنْهَا <sup>437</sup>	11.15. Danduu, cela signifie   'n dāŋ sàateo lé mú. <sup>439</sup> Ils n'en sortaient pas	Danduu. <sup>440</sup> Ils dirent : « C'est le village où nous nous arrêtons. » Ils dirent « Danduu, c'est le village limite. » Ils ne l'abandonneraient jamais.
لِحَرْبٍ <sup>441</sup> وَكَانَ   ذَالِكَ الْوَفْتُ <sup>442</sup> بَلَّغَ حَكْمَ <sup>443</sup> أَهْلِ <sup>444</sup> كُسْرَا	11.16. pour la guerre.   C'était le temps où le pouvoir de gens de Kusara atteignit	À cette époque la puissance de la royauté des gens du Kusara était grande et s'étendait
Page 12		
إِلَى بِنَافٍ   وَلَيْسَ فِي الْحَيْسِ لِأَهْلِ أَقَابٍ وَكَانَ فُلَانِيَيْنِ	12.1. Binaafa,   en ce temps cela n'était pas pour les gens de Ngaabu. Il y avaient des Peul	jusqu'à Binaafa. <sup>445</sup> Dans ce pays à l'époque ne vivaient que les Peul

<sup>437</sup> B: أَدَا سَاتُولُمُ 'n dāŋ sàatew lé mú.

<sup>438</sup> B: تَخْرُجُوا, forme incorrecte: a) la voyelle caractéristique de ce verbe est *u*; b) la négation لا demande l'indicatif (sauf dans le contexte de l'impératif), donc le *nu:n* final du pluriel ne doit pas être omis; c) la négation لا ne se conjugue avec l'imparfait que pour exprimer le futur, ce qui n'est pas le cas dans le contexte en question; d) le verbe est présenté sous la forme de la féminine au pluriel ou la deuxième personne masculine au pluriel (homonymique à celle-là), ce qui est sans doute erroné. La forme plus appropriée serait donc مَا يَخْرُجُونَ; les erreurs b-d se retrouvent également dans le manuscrit A, qui a, en plus, le IV<sup>e</sup> thème du verbe dont le sens est « faire sortir, expulser », ce qui n'est pas conforme au contexte.

<sup>439</sup> « C'est le village où nous nous arrêtons. » *Dùu* en maninka signifie « village, ville » ce qui correspond à *sàateo* en mandinka.

<sup>440</sup> Le village de Danduu (Kusara) se situe à une distance de 10 km au Nord-Est de la ville actuelle de Bafatá (carte 2). Le nom de ce village évoque automatiquement la mémoire d'Alfaa Moloo du Firdu (Fuladu, carte 1), redoutable chef des « Peul noirs » qui, depuis environ 1865, réussirent à conquérir une vaste partie du Kaabu et du Birasu jusqu'aux limites des pays biafada. Depuis le début de son expansion dans les années 1860, Alfaa Moloo fit de Danduu une de ses bases. Il y acheva sa vie en 1881/2 sans pourtant avoir réalisé son but de dominer les chefs biafada des provinces du Badoora, Kosee et Korubal. Cependant la pression que le parti d'Alfaa Moloo exerçait sur le Kaabu, le Birasu et le Kusara déclencha des émigrations massives des *Sòoninke* vers le Sud. Les Biafada du village de Kidali dans le Foroyaa par exemple seraient des émigrés venus de Danduu (Carreira 1966: 419). L'état de crise provoqué par Alfaa Moloo et ses conflits acharnés avec les Biafada – non relatés dans notre texte – eurent un poids considérable dans la vie politique de l'époque. On peut constater encore une fois que tout ce qui se trouve dans la mémoire n'est pas écrit.

<sup>441</sup> B: لِحَرْبٍ: forme incorrecte (état absolu en absence du nom dépendant).

<sup>442</sup> On s'attendrait plutôt à l'accusatif, الْوَفْتِ

<sup>443</sup> B: حَكْمَ: forme incorrecte.

<sup>444</sup> B: أَهْلِ: forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif du nom dépendant de l'état construit).

<sup>445</sup> Binaafa avec le village de Kantakundaa se trouve dans le Sud-Est du Kusara (cartes 1 et 2).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<sup>447</sup> كَسَرَ   <sup>446</sup> فِيهَا وَفِيهِمْ <sup>449</sup> رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ عَرَفَا يُرُ وَبِنَا لِنَفْسِهِ	12.2. à Kusara,   et parmi eux il y avait un homme qui s'appelait Arafan Yoro. Il bâtit pour lui-même	du Kusara. Et parmi ceux-ci se trouvait un nommé Arafan Yoro. <sup>450</sup> Cet Arafan Yoro aussi bâtit
<sup>452</sup> فَرِيَةً وَسَمَاهَا بَوَسَدٌ يَعْئِي سَأَصْبِرُ هُنَا   إِلَى وَفَتٍ <sup>454</sup>	12.3. un village et le nomma Wasaduḡ, ce qui signifie «je serai patient ici   jusqu'à un certain temps»,	un village. Il le nomma Wasadun. <sup>455</sup> «Jaanii» (est un mot arabe et) signifie «je m'apaise ici, je suis satisfait ici, <sup>456</sup> jusqu'au moment
<sup>458</sup> لَعَلَّمَهُ بَانَ دَوْلَةَ يَصْبِرُ إِلَيْهِمْ وَكَانَ مَعَهُ مُرِيدٌ <sup>459</sup>	12.4. parce qu'il savait que la suprématie passerait à eux. <sup>460</sup> Il avait   avec lui un élève,	où Dieu y met la limite, jusqu'à ce que le pouvoir sur ce pays ( <i>daula</i> ) nous revienne en fin de compte. <sup>461</sup> On dit qu'à l'époque un apprenti marabout ( <i>táalibe</i> ) était avec lui.

<sup>446</sup> La construction syntaxique n'est pas claire. Dans tous les cas, la forme فَلَائِيْنِ (sans doute, l'accusatif/génitif du pluriel du mot «Peul») semble être incorrecte : on s'attendrait au nominatif. Cependant, selon Nikolaï Dobronravin (communication personnelle), la forme فَلَائِيْنِ\* n'existe pas.

<sup>447</sup> B : وَفِيهِمْ

<sup>448</sup> B : رَجُلٌ : forme incorrecte (état construit en absence du nom dépendant).

<sup>449</sup> B : عَرَفَا : Arafaa.

<sup>450</sup> Arafan Yoro (Yorori) est très probablement identique à Yoro Biri (Iéro Bire) qui, selon des sources dont ont disposé les auteurs portugais de l'époque coloniale, fut nommé *regulo* du Kusara vers 1881/2 par Muusa Moloo. Yoro Biri vécut jusqu'en 1923/1924 (Carreira 1966: 430).

<sup>451</sup> B : فَرِيَةً : forme incorrecte : a) nominatif au lieu de l'accusatif pour le complément d'objet direct; b) état construit en absence de nom dépendant.

<sup>452</sup> B : بَوَسَدٌ : Wasadu.

<sup>453</sup> B : سَأَصْبِرُ : désinence incorrecte.

<sup>454</sup> B : وَفَتٍ : forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu).

<sup>455</sup> Ce village de Wasaduḡ se trouve un peu au Nord-Ouest de Kantakundaa dans le Binaafa (carte 2).

<sup>456</sup> *n̄ sábar 'la jàṅ né, n̄ wàsata jàṅ né.*

<sup>457</sup> B : لَعَلَّمَهُ : forme incorrecte.

<sup>458</sup> B : دَوْلَةَ : forme incorrecte (état construit sans nom dépendant ; le génitif après une particule demandant l'accusatif). Cependant, la forme de la version A est également en état construit en l'absence du nom dépendant.

<sup>459</sup> B : مُرِيدٌ : forme incorrecte (état construit en absence de mot dépendant).

<sup>460</sup> La phrase mandinka *wàsa dùṅ* peut être traduite par «introduire la satisfaction» (cf. [Creissels et al. 1982: 186]: *wàsa* «sentiment de se suffire à soi-même, de n'avoir besoin de personne»). Toute cette phrase arabe est construite d'une façon peu cohérente, son interprétation est problématique.

<sup>461</sup> Selon une autre source notée par Vellez Caroço, Arafan Yoro voulait nouer une alliance avec Alfaa Baakari Kidali (alias Cikam Embalo) contre les *Sòoninkee*; mais celui-ci lui aurait donné le conseil d'attendre et de patienter. Entre temps, Arafan Yoro aurait attaqué et brûlé le village de Wasadun (sic) dans le Kusara (sic) (1948: 137 suite).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
فَيْدَلٌ هُوَ الَّذِي <sup>462</sup> أَخْبَرَهُ بِذَلِكَ    (24) وَهُوَ كُلُّ يَوْمٍ <sup>463</sup> يَطْبُخُ <sup>464</sup>	12.5. on dit que c'était lui qui l'avait informé de cela.    (24) Lui, chaque jour il préparait les repas	On dit que ce marabout l'informa de l'affaire de ce village.  Le marabout lui dit : « Si tu construis ton village ici, il sera rempli de gens jusqu'au bout, et ils ne seront jamais dispersés. »
طَعَامًا وَيَأْتِهِ لِلْأَضْيَافِ وَدَامَ <sup>465</sup> عَلَى ذَٰلِكَ <sup>466</sup> الْحَالِ <sup>467</sup>	12.6. pour les invités   et continuait à faire cela. Il lui est arrive un événement,	Le marabout dit : « Chaque jour tu dois faire préparer du riz et inviter les gens (du village) et les étrangers à manger. » Il [Arafan Yoro] suivit ce mode de vie
حَتَّى <sup>468</sup> بَرَهَتْ <sup>469</sup> مِنْ الزَّمَانِ <sup>470</sup> مَعَ ذَٰلِكَ وَهُوَ <sup>471</sup> رَاضٍ <sup>472</sup> عَلَى	12.7. pendant une brève période de temps.   D'ailleurs, il exécutait avec plaisir	pendant de longues années avec son marabout. Chaque jour il donnait l'aumône sous cette forme.  Le marabout lui dit : « Sois patient, quoi que le chef ( <i>mansa</i> ) fasse, sois patient. Tôt ou tard le pouvoir te reviendra ( <i>muru</i> ) ». <sup>473</sup>

<sup>462</sup> B : الَّذِي : forme incorrecte.

<sup>463</sup> B : يَوْمٍ : forme incorrecte.

<sup>464</sup> B : يَطْبُخُ : forme incorrecte.

<sup>465</sup> Dans l'arabe classique, le verbe *أَتَى* est intransitif, le complément d'objet doit être introduit par la préposition *بِ*

<sup>466</sup> B : لِلْأَضْيَافِ : forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif après une préposition ; la voyelle sur le premier *alif* est fausse.

<sup>467</sup> B : الْحَالِ : forme correcte.

<sup>468</sup> B : حَتَّى : forme incorrecte.

<sup>469</sup> B : بَرَهَتْ : Le verbe *بَرِهَ* est attesté dans les dictionnaires de Kazimirsky et de Lein, mais son sens, « guérir », ne convient pas au contexte donné, d'autant plus qu'il s'agirait de la forme de la troisième personne féminine au singulier. En même temps, il y a un nom *بُرْهَةٌ*, *بُرْهَةٌ* « long espace de temps » (Kazimirsky 1860; Lane 1863-1893), plus conforme dans notre contexte. Le dictionnaire arabe-russe (Baranov 1984) donne *بُرْهَةٌ* « moment, court laps de temps », avec une expression *بُرْهَةٌ مِنَ الزَّمَانِ* « pendant un court laps de temps », le même sens du mot *بُرْهَةٌ* est attesté dans le dictionnaire arabe-français de Reig (1987).

<sup>470</sup> B : الزَّمَانِ : forme impossible en arabe (état absolu et état emphatique réunis).

<sup>471</sup> B : وَهُوَ : un signe vocalique est omis.

<sup>472</sup> B : رَاضٍ : forme incorrecte.

<sup>473</sup> A l'époque évoqué ici, le marabout le plus renommé des Peul du Kaabu (« Peul libres ») était le saint (*wálii*) Shaikh Umaru. Il était particulièrement attaché en tant qu'hôte et conseiller de la famille Embalo (Baldé) qui s'était établie près de la ville actuelle de Gabú dans le Tumanna et à Kankunbaa, Kansisee (carte 2). De cette famille justement est issu Baakari Kidali, le chef du Kaabu depuis environ 1874/1876. Et c'est Shaikh Umaru qui aurait prédit la prise du pouvoir par les Embalo/Baldé (Mendes Moreira 1948: 78-79). En même temps, le Shaykh aurait été un des

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
أَمَرَ مُلُوكِهِمْ حَتَّىٰ خَرَجَ   يُوْبُ سُنْكَ 474 مِ فَرِيَّةَ 475 دَنْدُو	12.8. les ordres de leurs rois, jusqu'à ce que parte   Nyoobu Sonkon du village de Danduu	[Ainsi il patienta] Jusqu'à ce que Ñoobu Sonkoo partit de Danduu pour se rendre
إِلَىٰ بِنَافَ يَأْخُذُ   478 477 476 مِ الْبُغُورِ 479 حَتَّىٰ وَصَلَ الْفَلَّانِ	12.9. à Binaafa. Il prenait   les vaches des mains des Peul, jusqu'à ce qu'il arrive	à Binaafa. Il prit les vaches des Peul par la force jusqu'à ce qu'il arrive
فِي فَرِيَّةَ   كَمْدَ وَأَخَذَ بِقَرَّةَ 480 كَثِيرَةً فَوْقَ   الْعَادَةِ	12.10. dans le village de   Kamode et prit des vaches nombreuses, hors la coutume.	au village nommé Kan-bondee. <sup>481</sup> Ici il exagéra en prenant trop de vaches.
		Là où on prenait d'habitude deux vaches, il en prit quatre.
وَفَآمَ أَهْلَ كَمْدَ إِلَىٰ عَرَفَا 482 يُرَىٰ 483 وَأَخْبَرُوهُ   بِذَلِكَ	12.11. Et les gens de Kamode allèrent chez Arafan Yoro et l'informèrent de cela,	C'est pourquoi les gens de Kan-bondee allèrent auprès d'Arafan Yoro.
		Ils lui dirent: « Ñoobu Sonkoo est venu de Danduu, et il a pris presque tous nos bœufs. »
وَأَمَرَهُمْ 484 بِقَتْلِهِ وَفَتَلُوهُ   وَكَانَ سَبَبَ الْهَيْتَةِ	12.12. et il leur ordonna de le tuer. Et ils le tuèrent. La raison de l'émeute	Il leur dit: « Tuez-le et n'ayez pas peur. » Cela devint la cause de la guerre entre les gens de Kusara et ceux de Binaafa.

conseillers d'Alfaa Moloo dans ses entreprises contre les Biafada du Kosee (Cossé) et du Badoora (Barros 1947). Il apparaît donc que Arafan Yoro, dont parle notre texte, avait les mêmes recours et faisait probablement partie du même réseau que les familles d'Alfaa Baakar Kidali et Alfaa Moloo dont les noms restent hors texte.

<sup>474</sup> B : سُنْكَ : *Sonko*.

<sup>475</sup> B : فَرِيَّةَ : forme incorrecte.

<sup>476</sup> B : الْبُغُورِ : forme incorrecte.

<sup>477</sup> B : مِ

<sup>478</sup> La forme correcte serait أَيْدِي

<sup>479</sup> B : الْفَلَّانِ : 'al-Fallaani.

<sup>480</sup> B : بِقَرَّةَ : forme incorrecte (état construit, tandis que l'adjectif dépendant de ce nom est à l'état absolu). Cependant, la forme du manuscrit A est également incorrecte : le nom doit être au pluriel, بَقَرَاتِ

<sup>481</sup> Un village nommé Candemode se situe à côté de Danduu, au centre (*sòoninkee*) du Kusara, donc assez loin du Binaafa où, selon les indications de notre texte, Kamode ou Kanbondee devrait se situer. Nous n'avons pas trouvé le toponyme Kanbondee sur les cartes disponibles de cette zone.

<sup>482</sup> B : عَرَفَا : *Arafaa*.

<sup>483</sup> B : يُرَىٰ : un *ya* : « décoratif » a été rajouté.

<sup>484</sup> La forme correcte serait وَأَمَرَهُمْ

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
عَلَىٰ ذَٰلِكَ وَبَعْدَ ذَٰلِكَ فَأَمَّ عَرَفًا يُرُّ وَمَعَهُ	12.13. était là. Après cela, Arafat Yoro alla, et avec lui	Après cela Arafat Yoro se leva avec
فَوَمَّهُ إِلَىٰ كَدَامَنْتُ <sup>485</sup> وَفَسَدُوهَا فِي الْحَيْنِ   لَمْ يَكُنْ	12.14. ses gens, vers Kan-Jamaanto et le pillèrent. En ce temps-là	ses gens. Ils allèrent à Kan-Jaamaano dans le Kusara. <sup>486</sup> Ils détruisirent Kan-Jaamanto pendant l'absence de
أَقَالِي بَانَتْ فِيهَا بَلُّ <sup>487</sup>    ذَهَبَ إِلَى شَامٍ <sup>488</sup>    (25) لِرِيَاةِ خَلِيلِهِ	12.15. Nfaali Fanta n'était pas dans ce village, mais il était parti à Saama    (25) pour rendre visite à son ami	Nfaali Fanta. Ce dernier se trouvait dans la province de Saama.
		Sa mère était originaire de Saama. Il y alla pour saluer son oncle maternel ( <i>báariŋ</i> ) nommé Idrisa.
إِدْرِيسَ وَأَرْسَلَ رَسُولًا إِلَيْهِ بَانَ يَجْبُرُوهُ <sup>489</sup> عَلَىٰ مَا	12.16. Idriis. Ils lui envoyèrent un messager   pour l'informer de ce	Ils [les gens de Kan-Jaamanto] envoyèrent un messager auprès de Nfaali Fanta au Saama pour l'informer
Page 13		
جَرَىٰ لَهُمْ مِنْ جَهَّةٍ <sup>490</sup> عَرَفًا يُرُّ وَلَمْ يَلْغُ <sup>491</sup> إِلَيْهِ الْمَرْ	13.1. qui leur était arrivé du fait d'   Arafat Yoro. Et quand arriva chez lui le mes-	de ce qui était arrivé entre les gens du Kusara et les gens de Binaafa. Ils l'informèrent qu' Arafat Yoro avait ordonné aux Peul de tuer Nnoobuŋ Sonkoo. Nfaanli Fanta fut très offensé par cette nouvelle.

<sup>485</sup> B : كَدَامَنْتُ : *Kajaamanto*.

<sup>486</sup> Nous n'avons pas pu localiser de village de ce nom Kan-jaamaŋ-to («demeure/résidence auprès de la mosquée») dans le Kusara.

<sup>487</sup> B : بَلُّ

<sup>488</sup> B : شَامٍ : *Saami*. Sous la dernière ligne de la page, le premier mot de la page suivante est écrit sans signes vocaliques (une *kustoda*).

<sup>489</sup> B : يَجْبُرُوهُ : les deux versions présentent des formes grammaticalement incorrectes : comme il s'agit du subjonctif du IV<sup>e</sup> thème du verbe خَبَرَ «informer», la forme correcte doit être يَجْبُرُوهُ ; en plus, l'objet de l'information doit être introduit par la préposition بِ, plutôt que عَلَى (cf. la ligne suivante). De plus, ce verbe n'est pas en accord avec le verbe précédent qui est au singulier (sans doute par erreur).

<sup>490</sup> La forme correcte serait جَهَّةٍ

<sup>491</sup> La forme correcte serait وَلَمَّا

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
سُولٌ 492 وَأَخْبَرَهُ   بِهِ سِرًّا وَقَالَ لَهُ إِنَّ سَمِيعَ أَهْلَ شَامَ 493 هَذِهِ 494	13.2. sager et l'avait informé   de ça secrètement, celui-ci lui dit: «Le peuple de Saama a entendu cette	Mais avant qu'il ne partît, ils (les gens de Kan-Jaamanto) avaient instruit le messager de ne pas lui dire la nouvelle devant les gens du Saama
الْأَمْرَ   مِنْ فِيمَكَ 495 سَأَلْتُكَ وَكَانَ ذَلِكَ رُجُوعَهُ	13.3. affaire   de ta bouche, et je te tuerai ». Ce fut son retour	par crainte que ceux-ci ne le tuent (dans leur rage). Le messager retourna au Kusara.
إِلَى كُسْرَى وَلَمَّا بَلَغَ فِيهَا وَاجْتَمَعَ الْجَيْشُ 496 عَاجِلًا	13.4. à Kusara. Quand il y fut arrivé, l'armée se rassembla   vite	Dès que Nfaali Fanta arriva dans le Kusara, il rassembla une grande armée
يَقْتُلُ عَرَفًا يُزِي قَبْلَ أَنْ يَسْمَعَهُ أَصْحَابُهُمْ   وَسَفَطُوا	13.5. pour tuer Arafaj Yoro avant que leurs compagnons ne l'entendent.   Ils tombèrent	afin de tuer Arafaj Yoro. Il (Nfaali Fanta) dit: «Nous allons les surprendre avant que les gens d'Arafaj Yoro ne s'en rendent compte.»
عَلَيْهِ 497 فِي قَرْيَتِهِ 498 وَسَدَّ 499 وَفَسَدُوهَا 500   وَلَكِنْ قَتَلُوا	13.6. sur lui dans son village de Wasaduḡ et le ravagèrent   mais ils tuèrent	Ainsi ils arrivèrent à Wasaduḡ dans le Kusara. Ils pillèrent et détruisirent Wasaduḡ. Mais au cours de cette attaque
فِيمَا أَقْبَلِي قَبْتَ وَفَرَّ عَرَفًا 501   يُرَى إِلَى كَنْكَبِ عِنْدَ بَدِّ	13.7. Nfaali Fanta dans ce village. Et Arafaj   Yoro s'enfuit à Kankuba, chez Ñaco	Nfaali Fanta lui-même fut tué. Arafaj Yoro prit la fuite et vint au [pays de] Kankunbaa, chez Ñancoo Brama. <sup>502</sup>

<sup>492</sup> La forme du manuscrit, مَرْسُول، n'existe pas en arabe standard. Il semblerait qu'il s'agit de la fusion de deux formes, مَرْسُول et مَرْسَل « messenger ».

<sup>493</sup> B: أَهْلُ شَامَ: la forme du premier mot est incorrecte; le deuxième mot, Saama, est décliné dans la version A et ne l'est pas dans la version B (cf. un exemple du contraire à la ligne 12:15).

<sup>494</sup> Forme fautive: le pronom démonstratif est au féminin, tandis que le nom qu'il détermine est au masculin.

<sup>495</sup> B: فِيمَكَ: forme rare, donnée dans le dictionnaire de Lein parmi des nombreuses variantes dialectales.

<sup>496</sup> B: الْجَيْشِ: forme incorrecte (génitif du sujet, au lieu du nominatif).

<sup>497</sup> Cf. la note à la ligne 6.8-9.

<sup>498</sup> B: قَرْيَةٍ: « dans le village ».

<sup>499</sup> B: وَسَدَّ: Wasadu.

<sup>500</sup> Cf. la note à la ligne 7.3.

<sup>501</sup> B: عَرَفًا: Arafaa.

<sup>502</sup> Ñanco Braima est le chef de Kan-Kunbaa, un petit territoire à cheval entre le Kusara, le Tumanna et le Caaña, et dont le village principal est Kan-Siisee (carte 2). La tradition orale s'accorde sur le fait que Ñanco Braima vivait mal les conflits avec ses confrères *sòoninkee* du Caaña voisin. Ceux-ci auraient aussi opprimé les Peul d'une manière intolérable. Ñanco Braima et les Peul avaient donc intérêt à s'allier contre les *Sòoninkee* du Caaña. Le chef de Kankunbaa qui,

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
بِرَامٍ وَأَسْنَدَ <sup>503</sup> ظَهْرَهُ   عَلَيْهِ وَأَرْسَلَ أَهْلَ كُسْرَا رَسُولًا	13.8. Buraama, et il appuya son dos   sur lui. Les gens de Kusara lui envoyèrent un messager	Il appuya son dos sur Ñancoo Brama. <sup>504</sup> Les gens de Kusara lui envoyèrent un messager.
إِلَيْهِ    (26) بِأَنْ يُدْفِعَ عَرَفَا يَزُورَ الْيَمِّمْ فَأَيُّ وَلَمْ يَرْضَى <sup>506</sup>	13.9.    (26) pour qu'il leur rende Arafaj Yoro. Il refusa, il ne fut pas content	Ils lui dirent: « S'il vous plaît, rendez-nous Arafaj Yoro ». Ils refusèrent, ils dirent que si Arafaj Yoro arrivait chez eux, ils le tueraient. Ils ne se soumièrent pas à eux dans cette affaire.
عَلَى ذَلِكَ بَلَّ وَاجْتَهَدُوا مَعَهُ فِي أَمْرِ الْحَرْبِ   حَتَّى	13.10. de cela. Par contre, ceux qui étaient avec lui firent un effort dans l'affaire de guerre   jusqu'au point de	Ils se décidèrent à être avec lui, jusqu'à
فَأَمُّوا مِنْ كُنُكْبَ إِلَى أَرْضِ كُسْرَا ... ] وَاعْلَبِهِمْ	13.11. partir du Kankuba et de se diriger vers la terre de Kusara. [... Ils les vainquirent	ce qu'ils entrent Kusara, et ils
فَبَسَدُوا فَرِيَّتَهُمْ   وَنُحُوا   <sup>507</sup> فِيهَا فَرْيَةٌ كُنْتُ <فَدَا>	13.12. et ravagèrent leur village.   Ils bâtirent   là-bas le village de Kanta-Kundaa.	y bâtirent un village nommé Kantakundaa.
		Les deux villages de Kantakundaa et Jaabikundaa se trouvent dans le pays de Kusara. <sup>508</sup>
أَتَى الْيَمِّمْ أَهْلَ كُسْرَا <sup>510</sup> بِحَرْبٍ <sup>509</sup> وَأَعْلَبُوهُمْ وَقَسَدُوا	13.13. Les gens de   Kusara y vinrent pour faire la guerre et les vainquirent, ils ravagèrent	(Cela continua) jusqu'à ce que les gens de Kusara les y trouvèrent et les attaquèrent.

selon notre texte, aida Arafaj Yoro, est connu aussi comme l'hôte de la famille Embaalo (Balde) dont une branche se serait établie ensuite plus au Sud, dans le Foroyaa (carte 1). Il s'agit de la famille d'Alfaa Baakar Kidali, mentionné ci-dessus.

<sup>503</sup> B: وَأَسْنَدَ: forme incorrecte.

<sup>504</sup> Dans ce contexte: il demanda l'asile.

<sup>505</sup> B: au début de la page, les deux derniers mots de la page suivante – بِأَنْ يُدْفِعَ – sont répétés.

<sup>506</sup> La forme correcte ici serait يَرْضَى

<sup>507</sup> Dans la version A, toutes les fins des lignes en bas de la page 13 sont coupées. Sans doute, le scribe de la version B les a restituées.

<sup>508</sup> Jaabikundaa (Jabicunda) est le village jakhanké le plus connu sur le territoire de la Guinée-Bissau (chapitre 4).

<sup>509</sup> B: بِحَرْبٍ: forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu en l'absence du mot dépendant).

<sup>510</sup> En arabe standard, ce verbe n'a pas de IV<sup>e</sup> thème; le sens « vaincre » est rendu par le I<sup>e</sup> thème. La forme correcte serait donc وَعَلَبُوهُمْ

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
فَرَيْتَهُمْ   وَقَتَلُوا فِيهَا عَرَفًا يُرُّ وَدَائِدٍ <sup>511</sup> وَغَيْرَهُمْ	13.14. leur village   et y tuèrent Arafaj Yoro, le défenseur et les autres parmi eux	Ils détruisirent le village et tuèrent Arafaj Yoro et ceux qui étaient venus avec lui. Quant aux gens de Kankunba, ils les tuèrent tous là-bas.
مِنْ   أَهْلِ كَنْفَبٍ وَرَجَعَ الْبَاقُونَ إِلَى كَنْكَبِ وَتَمَّ	13.15. du nombre   des gens de Kankuba. Les survivants revinrent à Kankuba, et ainsi se termina	Et les restants revinrent à Kankunba.  Il (l'auteur) dit : ainsi se termine ce qui concerne les affaires des gens du Kusara.
الْجَيْشِ <sup>512</sup> وَلَكِنْ سَأَذْكُرُ لَكُمْ فِي بَعْضِ <sup>513</sup> مِنْ فِصَّةٍ	13.16. la guerre. Cependant, je vous parlerai dans un certain endroit du récit	Et il dit : il y a encore une autre chose (histoire) qui se passa au Kusara et dont je vous informerai.
أَرْضِ كُسْرٍ بَعْدَ إِتْيَانِي عَلَى فِصَّةِ إِرْتَدَادِ	13.17. du pays de Kusara, après que je touche à l'histoire de la révolte	J'en parlerai plus tard après (avoir raconté) les révoltes qui se produisirent entre eux-mêmes. <sup>514</sup> Après la révolte des Peul du Foroyaa contre les gens du Kaabu. Les Peul du Foroyaa et les Peul du Fuuta (Jallon) se sont tournés contre les gens du Kaabu dans la brousse de Kulanbaayi. <sup>515</sup>

<sup>511</sup> L'état absolu et le génitif de ce mot, « défenseur », sont peu conformes au contexte. On s'attendrait au cas accusatif et à l'état emphatique.

<sup>512</sup> Normalement, le mot جَيْشٌ a le sens d'« armée ». Dans ce contexte, il s'agit évidemment d'une guerre. Dans la plupart des langues mandé, les deux sens sont rendus par le même mot, *kèle*, *kèlé*.

<sup>513</sup> La forme correcte serait بَعْضِ

<sup>514</sup> Malgré cette annonce d'une continuation, le lecteur du manuscrit la cherchera en vain, tout comme pour l'annonce que l'histoire d'Alfaa Baakar Kidaali sera abordée par la suite (cf. infra 11.7).

<sup>515</sup> Le commentateur nous renvoie à la bataille de Kulanbaayi (carte 2) dont il était question plus haut (lignes 10.3-9), et c'est probablement pour nous remettre dans la logique des événements. Les acteurs principaux des différents partis peuls impliqués dans la défaite infligée aux *Sòoninkee* à Kulanbaayi sont Baakar Kidali du côté des « Peul libres » et Alfaa Ibrahiima du côté des *Fuutanké* (*Fuuta Fúla*).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
	Page 14	[III-3 : Foroyaa]
<p>بَلَانِيَيْنَ فُرِيَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَأَمَّا أَرْضُ فُرِيَا   وَمُلُوكُهَا<sup>516</sup> ذُولَا</p>	14.1. des Peul à Foroyaa, si Dieu le veut. Quant au pays de Foroyaa   et ses rois Biafada ( <i>Jòolaa</i> ), <sup>517</sup>	Il (l'auteur) parle maintenant du Foroyaa, de l'arrivée des Peul du Foroyaa ( <i>Fúla fóro</i> ) et des rois du Foroyaa qui étaient des Biafada ( <i>Jòolaa</i> ).
<p>وَكَانَ ذَوْلُهُمْ فِيهَا    (27) وَكَانَ فُلَانٌ كَثِيرٌ فِي أَرْضِهِمْ وَ</p>	14.2. leur dynastie était dans ce pays,    (27) et il y avait beaucoup de Peul ( <i>Fulaanun</i> ) dans leur pays.	Le pouvoir des rois biafada ( <i>mànsakee</i> ) du Foroyaa était limité au Foroyaa. Les « Peul libres » arrivèrent du Kaabu ; ils devinrent très nombreux dans le Foroyaa. <sup>518</sup>
<p>بَعْدَ مَا مَضَى<sup>519</sup> سَنَتَيْنِ<sup>520</sup>   مِنْ أَرْتَادِ عَرَفَا يُرُ وَوَقَعَ حَرْبٌ</p>	14.3. Après que deux ans furent passés   après l'émeute d'Arafat Yoro, une guerre eut lieu	
<p>بَيْنَ مُلُوكِ   فُرِيَا يَعْنِي ذُولِيَا مُلِكِ<sup>521</sup> حَسْبِ تَجَارَبَ<sup>522</sup> مَعِ  </p>	14.4. entre les rois   de Foroyaa, c'est-à-dire, Dooña, le roi de Haabe, <sup>523</sup> se brouilla avec	Le premier roi des Peul libres du Foroyaa était le nommé Dooña. <sup>524</sup> Celui-ci mena une guerre contre le roi des

<sup>516</sup> B : وَمُلُوكُهُمْ : « et leurs rois ».

<sup>517</sup> *Jòolaa* est le nom (ethnonyme) commun mandinka pour désigner les Biafada et certains autres peuples parlant des langues atlantiques de Sénégal, et aussi l'auto-dénomination habituelle des Biafada mandinkaphones (aussi « Kinara Joolaa »).

<sup>518</sup> Suivant les traditions orales du Badoora et Kaabu, l'immigration des *Sòonkee* et Peul du Kaabu (*Fúla fóro*) dans les pays biafada du Sud – en passant souvent par le Kanaduu, le Kusara et le Badoora – s'accrut considérablement à partir d'environ 1850, au fur et à mesure que le Kaabu fut dévasté par la guerre. Les premiers immigrés fulbe auraient été des hôtes très bienvenus et hautement considérés par les chefs biafada, dont ils reçurent souvent les filles et nièces (filles des sœurs) en mariage et de gros cadeaux en esclaves. Les esclaves offerts ou vendus aux Peul sont désignés comme « Peul noirs », ils comprennent un grand nombre de Biafada.

<sup>519</sup> Le verbe est mis en accord avec le sujet en nombre (duel), mais pas en genre (féminin). Cependant, là où le sujet suit le verbe, on s'attendrait au contraire : le verbe peut assumer le genre du sujet, mais pas son nombre.

<sup>520</sup> B : سَتَيْنِ : forme incorrecte (une consonne du radical est omise). La forme de la version A est également fautive : on s'attendait au nominatif, plutôt qu'à l'accusatif : سَتَانِ « deux ans ».

<sup>521</sup> Le mot مُلِكِ signifie normalement « le royaume », « le pouvoir royal ». La forme normale du mot « roi » est مَلِكِ

<sup>522</sup> B : تَجَارَبَ : forme incorrecte. La forme de la version A, de VIe thème, تَجَارَبَ, n'est pas attestée dans le dictionnaire d'arabe classique de Kazimirsky non plus (s'agit-il d'une forme du dialecte de Hassaniya ?). Dans son IIe thème (تَجَرَّبَ), ce verbe exprime le sens de « éprouver, mettre à l'épreuve », donc la valeur de « se brouiller » pour le VIe thème est plus ou moins prévisible. Il se peut qu'il s'agisse ici du verbe تَجَارَبَ « se battre ».

<sup>523</sup> Le petit territoire d'Abe ou Abi au sud-est du Bolóla (Baloula, Balola, carte 1, selon Mota 1969, fig. 3) et celui de Saninca ou Sanica (port. *Sanixa*) mentionné plus bas (14.5) comptent parmi les anciennes chefferies nalú ou biafada dans cette région au sud de l'actuelle Guinée-Bissau. Ce sont probablement les Biafada (de Bolóla?) qui exerçaient une sorte de suprématie sur toutes ces chefferies jusqu'à ce que, pendant la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle, les Peul et leurs alliés les dépossédèrent. Depuis lors, l'ancien Bolóla est connu sous le nom de Foroyaa.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p>مُلْكٌ سَنَدٌ 525 وَدَعَى  دُوَيَا 526 عَلَى 527 كُلِّ  بُلَادٍ وَقَالَ لَهُمْ</p>	<p>14.5. le roi de Saninca.  Dooñaā appela tous les  Peul et dit   à eux :</p>	<p>Biafada. Le lieu de la bataille était  Saninca.<sup>528</sup> Dooñaā convoqua tous les  Peul et leur dit :</p>
<p>فَانْضَرُونِي 529 عَلَى أَهْلِي  سَنَدًا 530 فَأَجَابُوهُ فِي  ذَلِكَ   حَتَّى</p>	<p>14.6. « Aidez-moi  contre les gens  de Saninca. » Ils  lui répondirent  favorablement à ce  propos.   au point de</p>	<p>« Aidez-moi contre les gens de  Saninca. » Ils accoururent vers lui et  dirent : « Allons-y ! »</p>
<p>خَرَبُوا 531 أَرْضَ 532  سَنَدًا 533 وَعَمِيرَهُمْ  وَبَنِي 534 دُوَيَا وَاحِدًا   وَ</p>	<p>14.7. dévaster le pays  de Saninca et les autres  pays. Dooñaā resta  seul,   et</p>	<p>Ils détruisirent tout le pays de Saninca.  Et (ils détruisirent) encore d'autres pays  jusqu'à Kubusek,<sup>535</sup> de tous les côtés.  Il [l'auteur] dit : A part Dooñaā,</p>
<p>لَيْسَ مَلِكٌ ذُو لَأ  عَمِيرَهُ 536 لَمَّا نَظَرَ  الْفُلَّانُ 537   عَلَى 538  ذَلِكَ</p>	<p>14.8. il n'y avait plus  de rois Biafada sauf  lui. Mais quand les  Peul ('<i>al-Fullaanu</i>)  observèrent   cela,</p>	<p>il n'y avait plus d'autres rois. Il n'y  avait plus de roi biafada dans le pays,  sauf Dooñaā [le roi des Peul]. Quand les  Peul [du parti d'Alfaa Baakar Kidali]  considèrent cet état des choses,</p>

<sup>524</sup> Ce nom Dooñaā désigne-t-il le même personnage que d'autres sources nomment Doian (Dôiam) ? Celui-ci aurait été un allié des « Peul libres », mais d'identité première biafada ou un « Peul noir » (Mendes Moreira 1948; Carreira 1966).

<sup>525</sup> B : سَنَدٌ

<sup>526</sup> B : دُوَيَا

<sup>527</sup> En arabe standard, le verbe دَعَوَ (plutôt que دَعَى) demande un complément d'objet direct pour désigner celui qui est appelé. Avec la préposition عَلَى ce verbe exprime le sens de « maudire quelqu'un », peu convenable dans notre contexte.

<sup>528</sup> Saninca (port. *Sanixa*) ainsi que Abe/Abi (Haabe) figurent parmi les territoires à côté du Foroyaa (l'ancien Baloula). La région, à l'époque, était divisée en multiples chefferies biafada et nalú, toutes rassemblées – jusqu'au milieu du 19<sup>e</sup> siècle – sous la suprématie des Biafada.

<sup>529</sup> B : فَانْضَرُونِي : les formes des deux versions sont incorrectes: après la particule بِ le '*alif wasla* s'omet. On s'attendrait à فَانْضَرُونِي

<sup>530</sup> B : سَنَدٌ

<sup>531</sup> B : خَرَبُوا : le copiste a omis le point sur le premier caractère du mot, ce qui a donné un verbe différent qui est cependant tout à fait convenable dans ce contexte: خَرَبَ « dévaster », « détruire », حَرَبَ « piller ».

<sup>532</sup> B : أَرْضَ : forme incorrecte (génitif au lieu de l'accusatif pour un complément d'objet direct).

<sup>533</sup> B : سَنَدًا

<sup>534</sup> La forme correcte serait وَبَنِي

<sup>535</sup> Cubisseco, connu dans les anciennes sources portugaises sous la forme Bicegue, est le nom d'un territoire au sud du Quinara (Kinara). Il se trouve à l'ouest du Foroyaa (l'ancien Baloula) et du Abe dont il était question plus haut (voir 14.4: Haabe).

<sup>536</sup> B : عَمِيرَهُ : forme incorrecte (accusatif au lieu du nominatif).

<sup>537</sup> B : الْفُلَّانُ : '*al-Fallaanin*.

<sup>538</sup> Dans l'arabe standard, on s'attendrait à la préposition عَلَى ou فِي ou au complément d'objet direct, mais pas à عَلَى

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
عَزَمُوا عَلَى قَتْلِ دُونَا وَأَرْسَلُوا رَسُولًا إِلَى فُوتَا حَتَّى يُخْبِرُوا <sup>539</sup>	14.9. ils décidèrent de tuer Dooña. Ils envoyèrent un messager   à Fuuta pour informer	ils se réunirent afin de tuer Dooña. Ils envoyèrent un messager au Fuuta, disant
		que Dooña les opprimait trop. <sup>540</sup> Les « Peul libres » envoyèrent un messager au Fuuta en disant que maintenant le comportement de Dooña devenait difficile (à supporter) pour eux.
		Ils voulaient le tuer et envoyèrent un messager au Fuuta. Ils informèrent
الْمَامِ <sup>541</sup> بِأَنَّهُمْ يُرِيدُونَ   سَلَبَ أَرْضِ فُورِيَا مِنْ <sup>542</sup> أَيْدِ <sup>543</sup> دُولَا يَا	14.10. Almami du fait qu'ils voulaient   arracher le pays de Foroyaa des mains des Biafada.	l'imam du Fuuta qu'eux, les « Peul libres », désiraient arracher le Foroyaa des mains des Biafada.
جَابُوهُمْ فِي ذَلِكَ   وَكَانَ ذَلِكَ اجْتِمَاعُهُمْ <sup>544</sup> إِلَى قَابٍ وَوَسَدٌ	14.11. Il leur répondit favorablement à cela.   Leur réunion eut lieu vers Kaabu. Ils le dévas-	Tous les gens du Fuuta répondirent favorablement à ce propos. Ils [les différentes fractions] se rassemblèrent pour aller au Kaabu et le détruisirent d'abord. <sup>545</sup>
وَهَا   وَقَتَلُوا دُونَا <sup>546</sup> وَصَارَتْ أَرْضُ فُورِيَا <sup>547</sup> لَهُمْ حَتَّى <sup>548</sup> آتَى    (28) أَلْفَا إِبْرَاهِيمَا (28)	14.12. tèrent et tuèrent Dooña, et le pays [de Foroyaa] devint à eux, jusqu'à ce que    (28) Alfaa Ibrahiima vienne	[Ensuite] ils tuèrent Dooña. Le pays de Foroyaa aussi resta entre les mains des Peul. Jusqu'à ce qu'Alfaa Ibrahiima vienne trouver

<sup>539</sup> La forme correcte serait يُخْبِرُوا (IV<sup>e</sup> thème). La forme présentée dans le manuscrit n'existe pas en arabe standard.

<sup>540</sup> Cette phrase et la suivante impliquent que l'identité primaire de Dooña était plutôt biafada ou « peul noir » – au moins aux yeux des « Peul libres » et des Fuutanké (ce qui est en accord avec le texte du manuscrit, plutôt qu'avec le commentaire oral).

<sup>541</sup> B: الْمَامِ: forme incorrecte du point de vue de l'arabe standard (le génitif, au lieu de l'accusatif, pour le complément d'objet direct); elle correspond à la prononciation courante de ce titre, *almaame*, en mandinka.

<sup>542</sup> B: مِنْ

<sup>543</sup> La forme correcte serait أَيْدِي

<sup>544</sup> B: اجْتِمَاعُهُمْ: forme incorrecte (accusatif au lieu du nominatif pour le sujet).

<sup>545</sup> C'est vers 1874 que les « Peul libres » du Foroyaa achevèrent la conquête définitive du Kaabu avec l'aide des Fuutanké (surtout du Labé) (voir Carreira 1966: 421).

<sup>546</sup> B: دُونَا

<sup>547</sup> Dans la version B le mot فُورِيَا est omis.

<sup>548</sup> B: حَتَّى: forme incorrecte. Dans la version A le *tašdi:d* est mal écrit.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p>549 <sup>بَأْنِ</sup> وَأَمْرُهُمْ بِأَنْ يَكُونَ أَرْضُ إِيْرِيَا 551 <sup>أَجْمَعُ</sup> فِي حَكْمِ وَاحِدٍ</p>	14.13. chez eux et leur ordonne que le pays   de Foroyaa soit rassemblé sous un seul pouvoir,	les gens du Foroyaa. Il leur conseilla que le Foroyaa soit intégré dans le Fuuta et le Kaabu de sorte que [les trois pays] soient sous le gouvernement d'un unique roi ( <i>mànsa</i> ).
		Il (l'auteur) dit : Il voulait lui-même la royauté sur tous ces pays.
<p>بَأْنِ يَمْلِكَ عَلَيْهِمْ   أَحَدُهُمْ فَأَجَابُوهُ 552 فِي ذَلِكَ وَمَلَّكَ</p>	14.14. pour qu'un d'entre eux règne   sur eux. Ils répondirent favorablement à ce propos et intronisèrent	Tous dirent : « Nous sommes d'accord. » ( <i>bissimilaayi</i> )
		Baakari Demba fut nommé <i>mànsa</i> à Kuntabani. <sup>553</sup>
<p>بَاكْرٍ دِنْبِ   كُنْتَبِسِ وَهُوَ أَوَّلُ مُلْكٍ مَسْ مُلُوكِ   فِلَانِ  </p>	14.15. Baakari Demba Kuntaban. Il était le premier roi parmi les rois peuls	Le premier roi des « Peul libres » qui prit le pouvoir du Foroyaa, son nom était Baakari Demba. Il avait sa résidence à Kuntabani, dans le Foroyaa.
<p>فِي أَرْضِ فُرِيَا إِيْتِي وَفِصَّةُ الْبَا مُوْلُ وَسَبَبُ   دَوْلَتِهِ  </p>	14.16. dans le pays de Foroyaa. Cela s'achève. Maintenant, l'histoire d'Alfaa Moloo. La cause   de son pouvoir suprême	Il (l'auteur) dit : l'affaire du Foroyaa, elle aussi, s'arrête ici.
		Mais Bakaari Demba, il ne dura pas [dans sa royauté], il mourut bientôt. <sup>554</sup>

549 B : <sup>بَأْنِ</sup>

550 La forme <sup>أَجْمَعُ</sup> (le perfectif de IV<sup>e</sup> thème, « il a décidé », « il est tombé d'accord ») est peu conforme dans ce contexte. On s'attendrait plutôt à un participe du II<sup>e</sup> thème, <sup>مُجْمَعٌ</sup> « rassemblé ».

551 Une forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu).

552 B : <sup>فَأَجَابُوهُ</sup>

553 Kuntabani (Contabane) est situé à l'Est de la ville actuelle de Buba, à 5 km de la rive gauche du fleuve Korubal près de la frontière entre la Guinée-Bissau et la République de Guinée (carte 1). Baakari Demba (alias Demba Maruŋ) de Kuntaban fut nommé chef du Foroyaa et Kaabu unis en 1868. Il dépendait d'Alfaa Ibrahiima, chef du Labé, Kaabu et Foroyaa au nom de l'imam du Fuuta à Timbo (Ibrahiima Sori Daara, du parti Alfaya). En tant que vassal du Fuuta, Baakari Demba était obligé de livrer d'importantes contributions en esclaves, bétail, produits agricoles et main-d'œuvre (Carreira 1966 : 422 cf. Correia e Lança).

554 Baakari Demba aurait été éliminé peu avant 1880 par son parent Baakar Kidali qui avait été confirmé comme chef du Kaabu par l'imam du Fuuta en 1874 ou 1876. Suivant la version de Vellez Caroço, Baakar Kidali cherchait par tous les moyens à s'emparer du pouvoir sur le Foroyaa (Vellez Caroço 1948 : 140-143).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
		[III-4: Alfaa Moloo]
		Maintenant nous allons raconter l'histoire ( <i>alkiso</i> ) d'Alfaa Moloo. <sup>555</sup>
		Il (l'auteur) dit: Le gouvernement ( <i>mānsayaa</i> ) d'Alfaa Moloo était célèbre ( <i>daulo</i> ).
وَوُجُودِهِ عَلَى أَرْضِ فِرْدُو   وَعَبْرِهِ <sup>556</sup> اعلم يا أخي ولما بَسَدُوا <sup>557</sup>	14.17. et de son existence dans le pays de Firduu et les autres,   sache-le, mon frère. Quand	Il dit comment il arriva au pouvoir dans le pays de Kaabu, du Firduu et dans d'autres pays. Quand
أهل <sup>558</sup> فُوتَ عَلَى أَرْضِ   فَالْبُ انْتَشَرَتْ <sup>559</sup> أَهْلُهَا <sup>560</sup> فِي كُلِّ أَرْضٍ <sup>561</sup> وَأَمَّا	14.18. les gens de Fuuta ravagèrent le pays   Kaabu, son peuple se dispersa dans tous les pays. Quant aux	les gens du Fuuta eurent détruit tout le pays du Kaabu, le peuple du Kaabu se dispersa dans tous les autres pays.
أهل <sup>558</sup>   مَعَى فِرْدُو إِلَى أَرْضِ فِرْدُو وَمَعَهُمْ سَيِّدُهُمْ   ذَاتَ مَنْ	14.19. gens   de Manaa, ils s'enfuirent au pays de Firdu, et avec eux leur chef,   Jaata Maṅ,	Les gens de Manaa s'enfuirent dans le Firduu, avec leur chef ( <i>kintio</i> ) nommé Jaata Maṅ.
		Ils s'enfuirent avec lui du pays de Kaabu et s'en furent au Firduu.
	Page 15	
حَتَّى صَارَتْ أَرْضُ   فِرْدُو لَهُمْ <sup>562</sup> مَسْكِنًا وَدَاتَ يَوْمَ ذَهَبَ	15.1. ainsi le pays de Firduu devint leur domicile.   Un jour alla	Jusqu'à ce que le Firduu devint le domicile ( <i>siidulaa</i> ) des gens du Kaabu. <sup>563</sup> Un jour,

<sup>555</sup> Alfaa Moloo est le père de Muusa Moloo (né vers 1846) qui en 1884 détruisit Bijini. Le pillage de Bijini par Muusa Moloo est un événement traumatique dans la mémoire collective de Bijini (voir chapitre 4). En dévastant les pays biafada et en brûlant Bijini, Muusa Moloo poursuivit l'œuvre de son père qui s'était établi à Danduu dans le Kusara probablement depuis les années 1860.

<sup>556</sup> B: وَعَبْرِهِ: forme incorrecte.

<sup>557</sup> B: اعلم: forme incorrecte (l'impératif singulier s'achève en *suku:n*).

<sup>558</sup> B: أهل: forme incorrecte (génitif, au lieu du nominatif, pour le sujet).

<sup>559</sup> B: انتشرت: forme incorrecte. En plus, dans les deux versions le verbe est accordé au féminin, tandis que son sujet, أهل, est du genre masculin.

<sup>560</sup> B: أهلها: forme incorrecte (accusatif, au lieu du nominatif, du sujet).

<sup>561</sup> B: أرض: forme incorrecte (l'omission du *tinwi:n*).

<sup>562</sup> B: ورد لهم: le scribe a réinterprété le *waw* en l'attachant au mot suivant.

<sup>563</sup> Après les défaites militaires des gens du Kaabu à Sankolla Berekoloṅ (env. 1851) et

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
ذَاتَ مَسِّ إِلَى قَرْيَةٍ    (29) سَلْبَلِي قَرْيَةٍ مُوَلُّ وَوَجَدُوا عِنْدَ	15.2. Jaata Maṅ dans le village    (29) de Sulabali, le village de Moloo. Ils trouvèrent chez	Jaata Maṅ s'en fut au village de Sulabali, <sup>564</sup> le village de Moloo. Il y trouva
أَصْحَابِ مُوَلِّ خَضِيَانَا عَظِيمًا أَيْضًا <sup>565</sup> الْوَيْ <sup>566</sup> وَقَالَ   ذَاتَ مَسِّ	15.3. les gens de Moloo des gros <moutons ?> châtrés de couleur blanche. Et   Jaata Maṅ dit :	Moloo avec ses compagnons ( <i>kàfuṇoo</i> ) en possession de gros boucs castrés ( <i>sàa séenee</i> ). Il leur dit :
خَذُوا <sup>567</sup> لِي هَذَا لِأَنَّهُ <sup>568</sup> لَا يَنْبَغِي لِلْعَبِيدِ   الْفُلَّانِ بِأَكْلِ <sup>569</sup> هَذَا <sup>570</sup>	15.4. « Prenez cela pour moi, parce qu'il ne convient pas que les esclaves   des Peul mangent cela. »	« Apportez-moi ces boucs castrés, car il ne convient pas qu'un captif (des) Peul mange cela. »
وَأَرَادَ قَوْمُهُ بِأَخْذِهِ <sup>571</sup> فَأَيُّ   أَهْلٍ <sup>572</sup> عَسَّ ذَلِكَ حَتَّى وَقَعَ	15.5. Les gens de sa tribu voulaient les prendre, mais les gens   refusèrent de les céder, de la façon qu'une bagarre	Les gens de Jaata Maṅ voulaient prendre les boucs, et les gens de Moloo n'étaient pas d'accord. Ainsi la bagarre
الْبُهْتَنَةُ مِ   بَيْنَهُمْ وَاشْتَدَّ الْحَرْبُ عَلَى أَهْلِ <sup>573</sup> سُونِكِي وَهَرَّ	15.6. eut lieu   entre eux. La guerre tourna mal pour le peuple <i>Sòninkee</i> , ils s'en-	surgit entre eux. Cette lutte fut très difficile pour les <i>Sòninkee</i> . Ils s'enfuirent
بُوا   وَأَخَذَ أَصْحَابُ مُوَلِّ مِ   أَيْدِيهِمْ وَلَمَّا <sup>574</sup> وَصَلَ ذَاتَ مَسِّ	15.7. fuirent,   et les gens de Moloo prirent <tout ?> de leurs mains. Et quand Jaata Maṅ fut arrivé	et laissèrent tout entre leurs mains (des Peul). Quand Jaata Maṅ arriva

Kansalaa (env. 1867), le Firduu (Fuladuu, carte 1) devient le pays de refuge préféré des *Sòninkee* des pays de Kolda, Sankolla, Tumannaa et Manaa.

<sup>564</sup> Sulabali dans le Firduu (Fuladuu), carte 1.

<sup>565</sup> La forme correcte serait أَيْضًا

<sup>566</sup> B : الْوَيْ : forme incorrecte, de même que la forme du manuscrit A (la première consonne du radical est contaminée par celle de l'article; la forme correcte serait الْوَيْ).

<sup>567</sup> La forme correcte est خَذُوا

<sup>568</sup> B : لِأَنَّهُ

<sup>569</sup> B : بِأَكْلِ

<sup>570</sup> B : هَذَا : forme incorrecte.

<sup>571</sup> B : بِأَخْذِهِ

<sup>572</sup> Dans la version B, le scribe a rajouté مُوَلِّ Moloo après ce mot pour préciser « les gens de Moloo ».

<sup>573</sup> B : أَهْلٍ : forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif du nom à préposition).

<sup>574</sup> La forme est incorrecte dans les deux versions : on s'attendrait à لَمَّا plutôt que لَمَّا

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p>وَأَصْحَابُهُ إِلَى 575  577 كُنْسُوكُ 576 وَفَضَّصُوا  لَفَيْفَتَ 578 سُونَا   وَ</p>	<p>15.8. avec ses camarades à Kansonkoo, et racontèrent à Kekuta Soonaa,   et</p>	<p>avec ses gens à Kansonkoo<sup>579</sup> il expliqua la raison de son arrivée à Keekuta Soonaa,</p>
<p>هُوَ مُلْكُهُمْ بِمَا جَرَى  بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ أَهْلِ سُلَابَالِي    وَهُوَ</p>	<p>15.9. il était leur roi, ce qui s'était passé entre eux et les gens de Sulabali,   et il était</p>	<p>qui à l'époque était le <i>mansa</i> des <i>Sòoninkee</i>, (et lui raconta) ce qui était arrivé entre lui et les gens de Sulabali.</p>
<p>مُلْكٌ حَلِيمٌ وَلَكِنَّ مَعَهُ  580 رَجُلَانِ 581 كَرَنْبَا  وَوَالٍ   هُمَا</p>	<p>15.10. un roi doux, mais avec lui étaient deux hommes, Karankunbaa et Waali.   Ils</p>	<p>Il (l'auteur) dit que Keekuta Soonaa, à l'époque, était un grand (sage) <i>mànsa</i>. Il dit : Il y avait deux de ses hommes, Waali et Karankunbaa. Les deux n'étaient patients dans aucune affaire. Dès qu'on [Jaata Maŋ] lui eut expliqué son problème, Keekuta Soonaa dit : « Ce n'est rien. » Mais les deux dirent : « Guerre ! Que les gens se rassemblent ! »<sup>582</sup></p>
<p>لَا يَصْبِرَانِ عَلَى أَمْرِ 583  584 فَعِنْدَ ذَلِكَ اجْتَمَعُوا    الْجُيُوشِ</p>	<p>15.11. ne supportait pas les ordres avec patience. Et alors   ils rassemblèrent les armées</p>	<p>Ils se mirent en route avec l'armée</p>

<sup>575</sup> B : وَأَصْحَابُهُ : forme incorrecte (accusatif pour le sujet, au lieu du nominatif).

<sup>576</sup> B : كُنْسُوكُ : *Kansoko*.

<sup>577</sup> Dans l'arabe littéraire, le seul sens du thème II de ce verbe (utilisé dans le texte du manuscrit), فَضَّصَ, est « enduire de plâtre », tandis que le sens « raconter » est rendu par le thème I فَصَّصَ.

<sup>578</sup> B : لَفَيْفَتَ : forme incorrecte de la préposition arabe.

<sup>579</sup> Kansonkoo, centre politique des immigrants *Sòoninkee* du Kaabu dans le Firduu. L'ancien nom de Kansonkoo aurait été Faamuto (Galloway 1980, Ms. : 13). Plus tard Alfaa Moloo l'aurait baptisé Hamdallahi (Roche 1985: 127) (carte 1).

<sup>580</sup> B : رَجُلَانِ : forme incorrecte.

<sup>581</sup> B : كَرَنْبَا : *Karakumba*.

<sup>582</sup> Une autre version notée par Roche (1985: 127) dit que le chef de Kansonkoo, au moment de la bagarre entre les *Sòoninkee* et Alfaa Moloo sur la question des boucs, était Karabuntij Saanee, très craint et particulièrement haï par les Peul qui vivaient sur son territoire.

<sup>583</sup> B : أَمْرٍ : forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu).

<sup>584</sup> Le verbe اجْتَمَعُوا « se rassemblèrent » est intransitif ; cependant, le mot suivant, الْجُيُوشِ, est à l'accusatif. Evidemment, l'auteur du texte attribue au verbe le sens transitif, « rassembler », qui est propre au thème I (جَمَعَ) ou au thème II (جَمَعًا). Il s'agit, sans doute, d'une influence mandinka (cf. le verbe mandinka *kajir* qui est à la fois intransitif, « se rassembler », et transitif, « rassembler »).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
إِلَى قَرْيَةِ سِلْبَالِي 585 وَأَمَّا رَأَى الْبَأْمُولُ عَلَى 586 كَثْرَتِهِمْ	15.12. près du village de Silabali. Quand Alfaa Moloo vit    (30) leur grand nombre,	à Sulabata [Sulabali]. Quand Alfaa Moloo vit leur grand nombre,
وَنَظَرَ مِنْ بُفْدَانٍ عَلَى عَالِي 587 الْحَرْبِ   عِنْدَهُمْ وَقَالَ	15.13. il observa le manque d'armes   chez eux. Il dit	il prit en considération que lui et ses compagnons ne possédaient pas d'armements.
لِأَصْحَابِهِ 588 أَلَا يَنْبَغِي لَنَا تَطَلُّبُ   الصَّلْحِ عِنْدَهُمْ وَ	15.14. à ses compagnons : « Il nous convient maintenant de demander   la paix auprès d'eux et	Il dit à ses gens : « Maintenant il nous faut trouver une bonne manière de nous comporter avec eux et d'accepter tout ce qu'ils veulent. Sinon il nous tourmenteront.
تَتُوبُ لَهُمْ فَعِنْدَ ذَلِكَ   اجْتَمَعُوا 589 عِشْرِينَ	15.15. de nous repentir devant eux. » Et alors   ils rassemblèrent vingt	Maintenant nous allons leur demander pardon. » Alors ils rassemblèrent vingt dirhams en monnaie
ذِرْهَمًا مِنْ تَوْبِ الْخُرْفَةِ   وَبَقَرَيْنِ وَوَضَعُوهُمَا	15.16. dirhams, 590 d'étoffe   et deux bœufs et les mirent	avec de nombreux pagnes et deux vaches. Ils les mirent
عَلَى 591 تِلْكَ 592 الْفَرَسَيْنِ   الَّذِينَ أَخَذُوهُ 593 مِنْ أَيْدِ سُونِيكِي 594	15.17. sur les deux chevaux   qu'ils avaient pris des mains des Sòninkee (Soonikee).	sur les dos de deux chevaux, – les deux chevaux qu'ils avaient saisis auparavant des mains des Sòninkee.

585 B : شَلْبَالِي : Sulabali.

586 En arabe standard, le verbe رَأَى (plutôt que رَأَى) demande un complément d'objet direct, donc la préposition عَلَى est superflue.

587 En arabe standard : آة

588 B : لِأَصْحَابِهِ

589 De même qu'à la ligne 15:11, le verbe du thème VIII, intransitif en arabe standard (« se rassembler ») est employé comme transitif (« rassembler »).

590 Dirham est une unité de poids (pour mesurer l'or); d'après Curtin [1975: 59], le « dram » standard sénégalais était de 1,772 grammes. Il s'agit probablement de l'étoffe dont le prix était vingt dirhams (environ dix mithkals).

591 En arabe standard, وَعَضَعَ عَلَى veut dire « mettre sur ». Ici, le contexte indique le sens « rajouter à » (sans doute, une interférence du maninka, cf. *lâa... kâŋ* « rajouter à »).

592 Le pronom démonstratif devrait être au duel, donc هَذَيْنِ

593 Manque d'accord du nombre avec le mot الَّذِينَ الْفَرَسَيْنِ; on s'attendrait à الَّذِينَ الْأَخَذُوهُمَا

594 B : سُونِيكِي : Soonikee.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
Page 16		
Moloo leur dit: « Donnez leur cela. »		
وَدَّهَبُوا بِهِمْ   وَقَالُوا لَهُمْ أَتِنَّا فَدْ نَدَمْنَا <sup>595</sup> عَلَى مَا جَرَى مِنْ	16.1. Ils allèrent avec cela   et leur dirent : « Nous nous sommes repentis de ce qui est passé	Ils allèrent à la rencontre (des <i>Sdoninkee</i> ) et leur dirent : « Nous nous sommes repentis de vous avoir repris les bous. Mais maintenant nous vous avons amené le tout, prenez tout cela.
<sup>596</sup> تَبَيَّنَا   جِئْنَا إِلَيْكُمْ بِأَنْ تَعْبُوا عَنَّا وَمِثْلَ هَذَا يَجْرَى   بَيْنَ	16.2. entre nous.   Nous sommes venus chez vous pour que vous nous pardonniez, de la façon que cela se passe   entre	Nous sommes venus pour que vous nous pardonniez. Pareilles choses arrivent entre
الْمُتَجَاوِرِينَ إِصْبِرُوا لَنَا <sup>597</sup> نَحْسُ عَبِيدِكُمْ وَسَيِّدُ يَعْبُو	16.3. de bons voisins. Soyez patients avec nous, nous sommes vos esclaves, et un maître   pardonne	de bons voisins. Soyez patients avec nous, nous ne sommes que vos esclaves. Et le maître ( <i>màario</i> ) pardonne toujours
عَسَ زَلَّةٌ عَبِيدِهِ وَلَمَّا نَظَرُوا تَوَاضَعُوا لَهُمْ وَتَأَمَّرُوا <sup>598</sup>	16.4. la faute de ses esclaves. » Quand ils virent leur humilité   devant eux, ils se consultèrent	certaines erreurs à son esclave. » Quand ils virent les gens d'Alfaa Moloo se rabaisser devant eux, ils acceptèrent d'être patients.
<sup>599</sup> بَصْبَرٍ وَصَبْرُوا وَهُمْ لَمْ يَذُرُونَ <sup>600</sup>    (31)   تَحْتَ ذَلِكَ حِيلَةٌ	16.5. s'il fallait s'apaiser, et ils s'apaisèrent, ils ne surent pas    (31) qu'il y avait une ruse cachée au-dessous.	Ils ne savaient rien de ce que les Peul étaient en train de faire. Quand ils s'engagèrent à être patients, ils ne savaient rien de la ruse qui était au-dessous.

<sup>595</sup> En arabe standard : نَدَمْنَا

<sup>596</sup> B : بِأَنْ

<sup>597</sup> B : وَسَيِّدُ

<sup>598</sup> Forme incorrecte ; forme du thème V, imperfectif, troisième personne au pluriel est تَأَمَّرُوا

<sup>599</sup> B : la négation لَمْ est omise, ce qui inverse le sens de la phrase ; « ils surent qu'il y avait une ruse cachée... »

<sup>600</sup> Forme incorrecte ; au jussif, le *nu:n* final est omis : يَذُرُوا

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
وَرَجَعُوا إِلَى قَرْيَتِهِمْ   كُنْشُوكُ وَحَكَوْا الْأَمْرَ لِمُلْكِهِمْ	16.6. Ils revinrent dans leur village   Kansonkoo et racontèrent cette affaire à leur roi	Ils rentrèrent à Kansonkoo. À leur arrivée, ils expliquèrent tout à Keekuta Soonaa.
فِيْفَتْ   سُونَا وَقَالَ لَهُمْ أَحْسَنْتُمْ قَالَ الرَّأْيِي مِنْ	16.7. Keekuta   Soonaa. Il leur dit : « Vous avez bien fait ! » Le narrateur dit : à	Il leur dit : « Vous avez bien fait. »  Dès qu'ils eurent quitté [Sulabali],
جِيْبِ   ذَالِكْ قَامَ الْبَا مُولُ عَيْلَةٍ 601 أَمْرِهِمْ سِرًّا وَدَخَلَ	16.8. ce temps   Alfaa Moloo prit soin de leur affaire secrètement. Il se mit	Alfaa Moloo se leva. Il se mit à élaborer son stratagème.
يَشْتَرِي الْبَارُودَ وَالْمَدَائِعَ لِأَنَّهُ 602 رَامَ 603 وَيَشْتَرِي	16.9. à acheter de la poudre de canon et des canons, car il était un tireur. Il achetait	Il se leva et alla acheter secrètement de la poudre à fusil ( <i>kidimunku</i> ). Dès qu'ils eurent apporté toutes leurs choses [ci- dessus mentionnées], il se leva et alla secrètement acheter de la poudre à fusil. Car il souhaitait mener la révolte. Tous les fusils qu'il acheta, il les gardait. Il était lui-même chasseur.
بَرِيْلَ 604 وَاحِدًا وَاحِدًا حَتَّى 605 كَثْرَ 606 عِنْدَهُ فِي الْحَبِيْبِ اجْتَمَعَ 607	16.10. les barils un par un, jusqu'à ce qu'ils deviennent nombreux chez lui. A ce moment il rassembla	Il acheta les barils à poudre un à un. Il s'en procura un grand nombre, il les gardait dans son magasin à poudre.  Car à cette époque, les gens cherchaient à avoir le dessus les uns sur les autres. Il suffisait que la poudre d'un des adversaires s'achève pour qu'il soit vaincu. C'est pour cela qu'il [Alfaa Moloo] acheta beaucoup de poudre.

<sup>601</sup> B : عِلَّة : les deux versions de ce mot sont absentes des dictionnaires arabes disponibles. Il s'agit probablement d'une déformation de la préposition عَلَى.

<sup>602</sup> B : لِأَنَّهُ.

<sup>603</sup> La forme correcte devrait être رَامَ (ce mot étant de la classe des « noms à deux cas »).

<sup>604</sup> بَرِيْلَ : *bariila* est un nom d'emprunt portugais, il n'est pas attesté dans l'arabe standard.

<sup>605</sup> B : حَتَّى : forme incorrecte.

<sup>606</sup> B : كَثْرَ : forme incorrecte.

<sup>607</sup> B : اجْتَمَعَ : forme incorrecte (la voyelle initiale est fautive). Comme toujours, le thème VIII est utilisé dans le sens transitif, « rassembler », alors que sa valeur « standard » est transitive (« se rassembler »), cf. note à 15:11.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
أَرْبَعِينَ نَوْبًا مِنَ الْخِرْفَةِ وَجَعَلَهُمْ مَعَ 608 شَيْءٍ مِنْ	16.11. quarante étouffes <sup>609</sup> et les <sup>610</sup> mit ensemble avec les choses  de la	Il mit ensemble quarante pagnes ( <i>fátara fàani</i> ), et ajouta
كُنَّانٌ 611 فِي سَعَرٍ 612 وَحَمَلٌ شَيْئًا مِنْ 613 الْأَبْيَاءِ   وَقَالَ أَنَّهُ	16.12. toile d'indigo, et emmena de la vaisselle   et dit	quelques petites choses par dessus des pagnes un peu de coton ( <i>kòtondi</i> ), comme s'il vendait les pagnes.
يَذْهَبُ إِلَى سِجُو وَذَلِكَ حِيلَتُهُ   وَذَهَبَ إِلَى جُرُنٍ 614	16.13 qu'il allait à [Sijo], <sup>615</sup> et c'était sa ruse.   Il alla chez Cerno	On aurait dit qu'il allait à Sinco. Il vint chez Cerno
ذَاوُدُ وَلَمَّا وَصَلَ عِنْدَهُ   وَقَالَ لَهُ جِئْتُ إِلَيْكَ	16.14. Jaawandoo, <sup>616</sup> et une fois arrivé chez lui,   il lui dit : «Je suis venu chez toi,	Jaawandoo. En arrivant chez Cerno Jaawandoo, il lui dit : «Je suis venu chez toi
بِأَنَّ 617 تُعِينَنِي أَنَا أُرِيدُ   (32) 618 اِزْتِدَادِي فِي أَرْضِنَا وَهُوَ الَّذِي 619	16.15. pour que tu m'aides, je veux    (32) organiser une émeute dans notre pays, cela	afin que tu m'aides. Je veux mener une rébellion dans mon pays. C'est le désir que

<sup>608</sup> B : مَع : forme incorrecte.

<sup>609</sup> Lit. : vêtements de soufis (de marabouts ?).

<sup>610</sup> Ce pronom se réfère aux barils de la poudre.

<sup>611</sup> B : كُنَّان : la marque du cas est incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu). Dans la version A, la voyelle de la première syllabe est incorrecte (le seul sens de كُنَّان attesté dans les dictionnaires est « la punaise »). Le premier sens de ce mot arabe est « lin », mais dans l'arabe maghrébin, il peut signifier également « la toile » en général.

<sup>612</sup> Le mot سَعَر « couleur proche du noir » est attesté dans le dictionnaire de Lein. On s'attendrait cependant au cas génitif de ce mot.

<sup>613</sup> B : مِنْ

<sup>614</sup> B : جُرُن : Cerno

<sup>615</sup> Dans la version A, ce mot est barré puis corrigé, ce qui rend sa lecture incertaine.

<sup>616</sup> Jawaando en pular, *jògorame* en bambara est le nom d'un groupe socio-professionnel du Soudan Occidental dont l'occupation traditionnelle est la médiation, la diplomatie, etc. *Cerno* (*Tcherno*) est un titre du savant musulman.

<sup>617</sup> B : بِأَنَّ

<sup>618</sup> B : Les deux derniers mots de la page suivante, أَنَا أُرِيدُ, sont répétés au début de la page 32.

<sup>619</sup> Les deux mots هُوَ الَّذِي sont accordés au genre masculin, tandis que le mot أَرْضُ est au féminin.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
فِي قَلْبِي وَقَالَ لَهُ أَصْبِرْ <sup>620</sup> لِي حَتَّى أَصْبَحْتُ غَدًا   وَلَمَّا	16.16. est dans mon cœur. » Et celui-là lui dit : « Attends-moi jusqu'à ce que je me lève demain matin. »   Et quand	je tiens dans mon cœur. » Cerno Jaawandoo lui dit : « Patiente, je ferai une divination ( <i>lâstakaari</i> ) <sup>621</sup> pour ton affaire. Attends jusqu'au matin. »
صَبَّحَ اللَّهُ الصُّبْحَ دَعَاهُ چِرُنْ <sup>622</sup> سِرِّ دَاوُدُو   وَقَالَ لَهُ <sup>623</sup>	16.17. Dieu envoya le matin, Cerno Jaawandoo l'appela secrètement   et lui dit :	Quand Dieu fit lever le jour, Cerno Jaawandoo le fit appeler secrètement.
Page 17		
وَقَدْ اسْتَحَرْتُ اللَّهَ عَلَى أَمْرِكَ وَلَكِنَّ <sup>624</sup> مُرَادَكَ يَصْلُحُ عِنْدِي <sup>625</sup>	17.1. « Je me suis adressé à Dieu à propos de tes affaires. Et ce que tu veux   me convient,	Il lui dit : « J'ai déjà accompli <i>lâstakaari</i> concernant ton affaire. » Il lui dit : « Je peux faire de sorte que tes affaires se passent d'une bonne manière,
وَلَكِنْ لَا يَثْبُتُ <sup>626</sup> أَمْرُكَ <sup>627</sup> وَلَكِنْ سَأُذْكَ إِلَى مَنْ يَفْضِي لَكَ	17.2. mais ton affaire n'est pas assurée. Mais je te montrerai   celui qui satisfera pour toi	mais en fait tes affaires ne sont pas encore solides. Cependant, je t'enverrai auprès de quelqu'un qui pourra résoudre (soigner)
حَوَائِجِكَ <sup>628</sup> حَتَّى تُمْكِنَ <sup>629</sup> عَلَى   مَطْلُوبِكَ إِذْهَبْ <sup>630</sup> إِلَى مَرَدَعٍ	17.3. tes besoins, de façon que tu pourras faire   ce que tu désires. Va à Maranda'a,	tes problèmes. Dirige-toi à Marandan dans le Pakaawu [Pakao].

<sup>620</sup> B : أَصْبِرْ : forme incorrecte.

<sup>621</sup> *Lâstakaari* (arab. *istiḥār*: «rêve provoqué») est une technique divinatoire. Voir aussi Samb 1998: 199, 216.

<sup>622</sup> B : چِرُنْ : *Corno*.

<sup>623</sup> B : لَهُ est omis.

<sup>624</sup> B : وَلَكِنْ

<sup>625</sup> B : عِنْدِي : forme incorrecte.

<sup>626</sup> La voyelle caractéristique est fautive; la forme correcte serait يَثْبُتُ

<sup>627</sup> B : أَمْرُكَ : forme incorrecte (accusatif au lieu du nominatif pour le sujet).

<sup>628</sup> B : حَوَائِجِكَ : forme incorrecte (nominatif au lieu de l'accusatif pour le complément d'objet direct).

<sup>629</sup> B : تُمْكِنَ : forme qui n'existe pas en arabe standard. La forme de la version A, le thème IV du verbe مَكَّنَ ne convient pas non plus : مَكَّنَ signifie « donner la possibilité à, faire son possible pour », ce qui ne va pas bien dans ce contexte.

<sup>630</sup> B : إِذْهَبْ : forme incorrecte (« je vais », au lieu de « va ! »).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
عِنْدَ سُؤْلِ كَيِّ 631   وَهُوَ الَّذِي 632 جَعَلَ اللهُ فَضَاءً 633 حَوَائِجِكَ 634	17.4. chez Sooli Koy.   Il est celui à qui Dieu a confié la satisfaction de tes besoins	Là se trouve un marabout nommé Sooli Koy. La solution de ton affaire est entre ses mains ».
عِنْدَهُ   فَعِنْدَ ذَلِكَ قَدِمَ 635 أَلْفَا مَوْلَى إِلَى مَرْدَعٍ وَلَمَّا	17.5. chez lui. »   Et alors Alfaa Moloo se dirigea à Maranda'a. Quand	Et ainsi Alfaa Moloo sortit de chez Cernoo Jaawandoo et se rendit à Marandaṅ.
وَصَلَ عِنْدَهُ وَحَكَى لَهُ مَرَامِرَ بَأْجَابِهِ فِي ذَلِكَ   فَعِنْدَ	17.6. il arriva chez lui et lui raconta, 636 et celui-ci lui répondit favorablement à cela.   Et alors	Quand il arriva auprès du vieux de Marandaṅ ( <i>Marandaṅ kèemoo</i> ), il lui expliqua ses intentions. Il lui donna une réponse.
ذَلِكَ دَخَلَ سُؤْلُ كَيِّ 637 فِي أَعَانِيهِ   (33) حَتَّى تَمَّ لَهُ الْمَرَادُ	17.7. Sooli Koy se mit à l'aider    (33) jusqu'à ce qu'il satisfasse complètement son désir.	Sooli Koy se mit alors immédiatement à chercher à aider Alfaa Moloo, jusqu'à ce que son travail [de divination] soit terminé.
		Il lui dit : « Ecoute-moi. » Il apparut
وَقَالَ لَهُ فَضَا اللهُ حَوَائِجِكَ   وَلَكِنْ اصْبِرْ حَتَّى يَتَمَّ	17.8. Il lui dit : « Dieu a satisfait tes besoins,   mais patiente jusqu'à la fin	et lui dit : « Ton désir sera accordé. » Il lui dit : « Mais tu dois patienter
هَازِهِ 638 لَخَرِيْبٍ وَوَقْتُ   شَقِّ الْكُنُوْنِ تَتَمُّ عَلَى أَمْرِكَ 639	17.9. de cet automne, et le moment où   s'ouvre le coton, fais ton affaire,	pendant l'hivernage. Quoi qu'il t'arrive, sois patient jusqu'à la fin de l'hivernage, jusqu'à la récolte du coton. Alors, tu te lèveras pour poursuivre ton but.

631 B : سُؤْلِ كَيِّ : *So'olu Koyi*.

632 B : الَّذِي : forme incorrecte.

633 B : فَضَاءً : forme incorrecte (nominatif au lieu de l'accusatif pour un complément d'objet direct).

634 B : حَوَائِجِكَ : forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif).

635 B : قَدِمَ : forme incorrecte.

636 Le mot مَرَامِر n'est pas attesté dans les dictionnaires.

637 B : سُؤْلِ كَيِّ : *So'oli Koy*.

638 Manque d'accord du genre; comme le mot الْخَرِيْبُ est masculin, on s'attendrait à la forme هَذَا du pronom démonstratif.

639 La forme correcte serait تَتَمُّ

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
فَإِنَّ اللَّهَ يُنصِرُكَ   عَلَيْهِمْ وَرَجَعَ الْبَا مُوْلُ إِلَى أَهْلِهِ <sup>641</sup>	17.10. et sûrement, Dieu t'aidera dans ta victoire   sur eux ». Puis Alfaa Moloo revint chez ses gens	L'aide que je t'ai offerte, de la même manière Allah t'aidera aussi, et tu vaincras tous ces <i>Sdoninkee</i> . » Ensuite, Alfaa Moloo rentra chez ses gens.
وَعَلَّمَ بَعْضَ <sup>642</sup> أَصْحَابِهِ عَلَى ذَلِكَ وَكَيْفَ قَالَ لَهُ سُوْلُ	17.11. et informa certains   de ses camarades de cela et de ce que Sooli	Il confia à certains d'eux la connaissance de cette affaire. Il leur communiqua comment ils devaient agir
كِي <sup>643</sup> فِي إِنْتِظَارِهِ إِلَى وَفَتْ شِقَ الْكُتُونِ <sup>644</sup>   قَالَ الرَّأْوِي	17.12. Koy lui avait dit de   la nécessité d'attendre jusqu'au moment où s'ouvre le coton. Le narrateur dit :	suivant le conseil que Sooli Koy lui avait donné.
فَعِنْدَ ذَلِكَ دَخَلُوا فِي الْحَرِيبِ وَلَمْ يَزَلْ الْبَا مُوْلُ	17.13. Et alors ils entrèrent dans l'automne, et Alfaa Moloo   n'arrêtaient pas	Avec l'arrivée de la saison des pluies, Alfaa Moloo resta tranquille et ne demanda plus rien. Il se limitait à poursuivre
فِي حِيلَتِهِ ذَلِكَ حَتَّى <sup>645</sup> بَلَغَ شَرْطَهُ   وَلَكِنْ لَمْ يَدْرِ <sup>646</sup>	17.14. sa ruse jusqu'à ce que son terme soit arrivé.   Mais il ne savait pas	ses affaires secrètes jusqu'à ce qu'arrive la date que le marabout lui avait indiquée. Mais il ne savait pas
كَيْفَ يَبْتَدِي الْأَمْرَ <sup>647</sup>   إِذَا مَاتَ رَجُلَانِ مِنْ الْعَبِيدِ <sup>649</sup>	17.15. comment il commencerait l'affaire.   Et alors deux hommes esclaves	sous quelle forme commencer l'affaire. Alors il arriva que deux hommes parmi les esclaves peul

<sup>640</sup> B : فَإِنَّ<sup>641</sup> On s'attendrait ici à l'indicatif, plutôt qu'au conditionnel.<sup>642</sup> B : بَعْضُ : forme incorrecte (nominatif au lieu de l'accusatif pour le complément d'objet direct).<sup>643</sup> B : سُوْلُ كِي : *So'oli Koy*.<sup>644</sup> B : شَوْالْكُتُونُ : forme incorrecte.<sup>645</sup> B : حَتَّى : forme incorrecte.<sup>646</sup> B : يَدْرِ : les formes sont incorrectes dans les deux versions; normalement, on s'attendrait à يَدِرْ<sup>647</sup> B : الْأَمْرَ : forme incorrecte (génitif au lieu de l'accusatif pour le complément d'objet direct). A la fin de cette ligne, la version B reprend le premier mot de la ligne suivante, mais d'une forme abrégée, إِذْ<sup>648</sup> B : إِذْ<sup>649</sup> La forme correcte serait الْعَبِيدِ. Parmi les très nombreuses formes du pluriel de عَبْدٌ – données dans le dictionnaire de Lein – عَبِيدٌ n'est pas attestée.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p> <sup>650</sup> فِي قَرْيَةِ أُذْرُنَ    وَأَجْعَلُوا خُرُوجَ  <sup>651</sup> صَدَقَتِهِمَا فِي   </p>	<p>17.16. moururent dans le village de Ndorna.   Ils entreprirent la distribution de l'aumône de ces deux hommes  </p>	<p>moururent dans le village de Ndorna. La cérémonie de présentation des condoléances<sup>652</sup> à la mémoire des deux morts fut fixée au même jour.</p>
<p> يَوْمَ 653 وَاحِدٍ كَمَا  <sup>655</sup> عَلَّمُوا أَنَّ أَهْلَ  <sup>656</sup> سُونِكِي </p>	<p>17.17. un jour, comme ils apprirent que les <i>Sòninkee</i> (<i>Soonikee</i>)</p>	<p>Comme ils le savaient à l'avance, les <i>Sòninkee</i></p>
Page 18		
<p> (34)    يَجْتَمِعُونَ  عِنْدَهُمْ فِي ذَلِكَ  الْيَوْمِ 657 وَيَحْكُمُونَ  عَلَى   </p>	<p>18.1.    (34) se rassemblaient chez eux ce jour-là, ils s'occupaient de  </p>	<p>allaient venir pour être avec eux à l'endroit de fête ce jour-là,</p>
<p> أُمُورِهِمْ كَمَا يَقْعُلُونَ مِنْ  فَيْلٍ 658 وَتَكَلَّمَ أَلْفَا مَوْلٍ   </p>	<p>18.2. leurs affaires comme ils avaient l'habitude de le faire avant. Et Alfaa Moloo parla  </p>	<p>qu'ils allaient venir faire leurs pratiques abusives comme d'habitude, Alfaa Moloo parla</p>
<p> <sup>659</sup> مَعَ أَصْحَابِهِ فِي إِرْتِدَادٍ  <sup>660</sup> عَلَيْهِمْ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ  حَتَّى   </p>	<p>18.3. avec ses compagnons à propos de la révolte contre eux à ce jour-là, jusqu'à ce que  </p>	<p>avec ses compagnons. Ils leur fit savoir ceci :</p>

<sup>650</sup> La forme correcte serait خُرُوجَ

<sup>651</sup> Dans la version B, le premier mot de la ligne précédente, فِي, est répété au début de la ligne.

<sup>652</sup> *Sàṅaboo* «condoléances, cérémonies en l'honneur des morts». Plus loin (18.6), le commentateur mentionne la pratique islamique de l'aumône des boules de farine de riz (*sádaa múnkoo*) qui sont distribués parmi ceux qui présentent leurs condoléances.

<sup>653</sup> B: يَوْمَ: forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu).

<sup>654</sup> Sans doute, عَلَّمُوا «faire une signe, marquer» est utilisé par erreur au lieu de عَلِمُوا «savoir, apprendre».

<sup>655</sup> B: أَهْلَ (une particule interrogative) au lieu de أَهْلُ «gens». Cependant, la forme de la version A est incorrecte aussi: après la particule أَنَّ le nom doit être à l'accusatif.

<sup>656</sup> B: سُونِكِي: *Sòninkee*.

<sup>657</sup> B: الْيَوْمِ: forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif suivant une préposition).

<sup>658</sup> B: فَيْلٍ: forme correcte.

<sup>659</sup> Le mot إِرْتِدَادٍ («apostasier» en arabe standard) s'applique encore une fois aux musulmans qui veulent se révolter contre les païens *Sòninkee*. Encore une preuve qu'il est utilisé dans ce manuscrit plutôt dans le sens général de «révolte», sans que l'aspect religieux soit impliqué.

<sup>660</sup> B: الْيَوْمِ: forme incorrecte (accusatif au lieu du génitif pour un nom dépendant d'une préposition).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
		« Ils [les <i>Sòninkee</i> ] viendront chez nous ici pour commettre leurs abus, mais si cela se fait aujourd'hui, nous nous révolterons ». – « Que Dieu nous sauve d'un coup d'état ! » <sup>661</sup>
بَلَغَ الْيَوْمَ وَاجْتَمَعَ الْعَبِيدُ <sup>662</sup> فِي أَدْرَنَ	18.4. le jour arrive. Les esclaves se rassemblèrent à Ndorna	Jusqu'à ce que le jour convenu était arrivé, tous les 'captifs (des) Peuls' se rassemblèrent.
جُمُوعًا وَقَالُوا   إِنِّهِمْ يَبْرُجُونَ <sup>663</sup> صَدَقَةٌ <sup>664</sup> وَأَرْسَلُوا <sup>665</sup>	18.5. en foule et ils dirent   qu'ils distribuaient l'aumône. Ils envoyèrent	
رَسُولًا لِأَهْلِ   كَانَسُوكَ <sup>666</sup> فَعِنْدَ ذَلِكَ قَامَ مُلْكُهُمْ	18.6. un messager aux gens de   Kansonko, et alors se leva leur roi <sup>667</sup>	Ils envoyèrent un messager à Kansonkoo pour leur dire :
		« C'est aujourd'hui que nous allons faire la distribution des boules de riz. » <sup>668</sup>
فَرَفْنَا   وَمَلِكُ خَاطِبِ <sup>669</sup> مَالِ كُنْبِجِ <sup>670</sup> وَلَمَّا اجْتَمَعَ	18.7. Karakunbaa   et le chef des gens de Kaatiba, Maali Kunbaɗa. Et quand se rassemblèrent	Karaŋ Kunbaa et Maali Kunbaa se levèrent et allèrent
تَوْعَيْنِ   فِي أَدْرَنَ لِيُخْرَجَ <sup>672</sup> صَدَقَةٌ <sup>673</sup> وَلَمْ يَكُنْ عِلْمٌ <sup>674</sup> لِأَ	18.8. les deux groupes   à Ndorna pour la perception de l'aumône, à l'insu des	à l'endroit où la cérémonie se tenait [Ndorna]. Les <i>Sòninkee</i>

<sup>661</sup> *Ála máŋ ñ tànkala kudeeta má!*

<sup>662</sup> B: الْعَبِيدُ: forme incorrecte (génitif au lieu du nominatif pour un sujet).

<sup>663</sup> B: يَبْرُجُونَ: la forme correcte serait يَبْرُجُونَ (comme il s'agit, d'après le contexte, d'un verbe transitif, cela doit être le IV<sup>e</sup> thème; sinon, le I<sup>e</sup> thème serait يَبْرُجُونَ).

<sup>664</sup> B: صَدَقَةٌ: forme incorrecte (état construit sans nom dépendant, au lieu de l'état absolu).

<sup>665</sup> B: وَأَرْسَلُوا: forme incorrecte ('*alif* final est omis).

<sup>666</sup> B: كَانَسُوكَ *Kansoko*.

<sup>667</sup> Le mot مُلِكُ «royauté, règne, souveraineté» a été employé fautivement au lieu de مَلِكُ «roi».

<sup>668</sup> *Sádaa-múnkoo*: la distribution de l'aumône (*sádaa*) en forme de boules faites d'une pâte consistante, à base de farine de riz (*múnku*) mélangée avec de l'eau et du sucre, en l'honneur d'une personne décédée. On en envoie aussi aux parents et amis qui ne peuvent pas assister à la cérémonie.

<sup>669</sup> B: خَاطِبِ: forme incorrecte.

<sup>670</sup> B: كُنْبِجِ: *Kunbao* ou *Kunbaɗo*.

<sup>671</sup> La forme correcte serait تَوْعَانِ (le nominatif duel).

<sup>672</sup> B: لِيُخْرَجَ: forme incorrecte (nominatif au lieu du génitif suivant une préposition).

<sup>673</sup> B: صَدَقَةٌ: forme incorrecte (accusatif et l'état construit au lieu du génitif et l'état absolu).

<sup>674</sup> B: عِلْمٌ: forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu sans nom dépendant).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
<p>هل<sup>675</sup>   صُونِكِي<sup>676</sup> عَلَى مَا عِنْدَ الْعَبِيدِ حَتَّى دَخَلُوا فِي أَمْرِ   صَدَقَهُ<sup>677</sup></p>	18.9. gens   <i>Sòoninke</i> ( <i>Sòonikee</i> ) de ce que les esclaves avaient, jusqu'à ce qu'ils interviennent dans l'affaire  d'aumône,	ne savaient rien [du plan des Peul]. Comme toujours, ils arrivèrent en posture de chefs. <sup>678</sup> Puis ils commencèrent avec les cérémonies [de la présentation de condoléances].
<p>وَيَذْبَحُونَ الْبُنُورَ<sup>679</sup> بِشَرِّوْنَ   الْخُمُورَ حَتَّى قَالَ</p>	18.10. et ils égorgeaient les bœufs, buvaient   des vins, <sup>680</sup> quand l'un	Ils tuèrent des vaches et burent de l'alcool ( <i>dòloolu</i> ).
<p>أَحَدٌ مِنَ الْعَبِيدِ<sup>681</sup> لِقَرْفَبَا   (35)<sup>682</sup> سِرًّا أَرْجِعْ<sup>683</sup> الْآنَ إِلَى قَرْفَبَتِكَ</p>	18.11. des esclaves dit à Karakunbaa    (35) secrètement : «Retourne maintenant dans ton village	
<p>سِرًّا وَرَجَعَ مَعَ<sup>684</sup> بَعْضِ أَصْحَابِهِ وَلَمَّا عَلِمَ<sup>685</sup> الْعَبِيدُ</p>	18.12. en cachette. » Il retourna avec quelques- uns de ses camarades, et quand   les esclaves eurent appris	Jusqu'au moment où ils se préparèrent à rentrer dans leur village.
<p>ذَلِكَ وَسَفَّطُوا عَلَى الْبَاقِينَ   وَهِيَ ذَلِكَ خَافَ<sup>686</sup></p>	18.13. cela, ils se jetèrent sur ceux qui étaient restés,   et alors eut peur	Ceux qui restèrent derrière les autres et qui étaient complètement ivres, les Peul se levèrent et les tuèrent.

<sup>675</sup> B: لأهل

<sup>676</sup> B: صُونِكِي: *Sòoninke*.

<sup>677</sup> B: صَدَقَهُ: forme incorrecte (le mot dépendant de l'état construit doit être à l'état absolu ou à l'état emphatique). Cependant, dans la version A, une forme déterminée (emphatique) de ce mot serait préférable à l'état absolutif qu'on trouve dans le texte.

<sup>678</sup> Le comportement des *Sòoninke* envers les Peuls est proverbial – arrogant et insensible. Ce sujet a déjà été développé plus haut dans le commentaire concernant la chute du Kaabu (suivant 6.6.), en suggérant que l'arrogance des *Sòoninke* est une des causes du désastre. Le ton moralisant qui s'entrevoit ici et là dans notre texte est très typique du TB et du TM.

<sup>679</sup> B: الْبُنُورَ: forme incorrecte.

<sup>680</sup> Comme l'action se déroule en Afrique de l'Ouest du 19<sup>e</sup> siècle, il s'agit sans doute de bière ou/et de vin de palme.

<sup>681</sup> B: أَحَدٌ: forme incorrecte (état construit au lieu de l'état absolu).

<sup>682</sup> Le mot لِقَرْفَبَا est répété dans la version B au début de la page 35. A part cela, à la fin de la page 34, sous la dernière ligne, il y a une *kustoda* le mot سِرًّا sans signes vocaliques.

<sup>683</sup> B: أَرْجِعْ: forme incorrecte.

<sup>684</sup> B: le mot مَعَ est omis.

<sup>685</sup> B: عَلِمَ: la substitution de la deuxième voyelle donne un sens différent (« marquer, faire une signe » au lieu de « savoir, apprendre »).

<sup>686</sup> B: le verbe خَافَ « avoir peur » est omis.

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
		Voici comment la royauté des ‘captifs (des) peuls’ surgit.
<p>دَنَبَ أَهْلٌ ٦٨٧ مُوَلٌّ وَكَيْبًا ٦٨٨   دَخَلُوا مَعَ أَهْلِ ٦٨٩</p>	<p>18.14. Dinaba ‘des gens de Moloo’ et ??<sup>690</sup>   Ils entrèrent, avec les gens</p>	<p>Dans cette situation [d’être massacrés par les Peul], Demba, le jeune frère de Moloo prit peur. Lui et Kulikan, ils eurent peur. C’est pourquoi ils partirent avec les gens de Kansonkoo</p>
<p>كَانَسُوكَ ٦٩١ حُصُونَهُمْ   وَقَتَّلُوهُمْ حَتَّى قَتَلَ مَالٍ</p>	<p>18.15. de Kansonkoo (<i>Kansokoo</i>), dans leurs fortifications   et les tuèrent, et ils tuèrent même Maali</p>	<p>avec les <i>Sòoninkee</i>. Les Peul les poursuivèrent en combattant jusqu’à leur village [Kansonkoo] et ils y tuèrent Maali</p>
<p>كَبَعَ مَلِكٌ   خَاطِبٌ فِي إِقَامَةٍ</p>	<p>18.16. Kubaṅa, le chef des   gens de Kaatiba, au cours de cette action.</p>	<p>Kunbaa [sic], le chef (<i>mànsa</i>) des gens de Kataba.<sup>692</sup></p>
		<p>Nous-mêmes, nous disons « que Dieu lui crée des troubles »,<sup>693</sup> chaque fois que quelqu’un prononce le nom de Muusa Moloo dans notre village.<sup>694</sup></p>
<p>Le colophone de la version B :</p>		

<sup>687</sup> B : أَلٍ : dans la version A, ce mot est abîmé, donc sa reconstruction est hypothétique. En arabe standard, l’objet de la peur doit être introduit de la préposition من.

<sup>688</sup> B : وَكَيْبًا : dans la version A, le mot est abîmé et incompréhensible ; sa « correction » par le copiste de la version B ne le rend pas plus clair.

<sup>689</sup> B : أَهْلٌ : forme incorrecte (nominatif du nom suivant une préposition).

<sup>690</sup> Cette ligne est abîmée dans l’ancienne version, et le copiste de la nouvelle version l’a reproduite avec davantage d’erreurs.

<sup>691</sup> B : كَانَسُوكَ : *Kansoko*.

<sup>692</sup> La conquête du parti d’Alfaa Moloo continua à partir du Firduu à travers les pays de Jimara, Sankolla, Saama, Mankoros, Kanaduu, Kusara jusqu’aux frontières des royaumes biafada de Badoora, Kosee et Korubal (carte 1). Concernant la suite de ces événements et les noms des lieux conquis sur les *Sòoninkee* par Alfaa Moloo suivant les traditions recueillies sur les lieux à l’époque coloniale, consulter Vellez Caroço (1948: 87) et Correia Garcia (1934).

<sup>693</sup> « la ya’annat-u-llahi ‘aleyhi ».

<sup>694</sup> Notons encore que le sujet de la remarque finale du commentateur est le fils et successeur d’Alfaa Moloo, Muusa (né vers 1846), auteur de la destruction de Bijini en 1884. Voir aussi notre commentaire concernant la présence et les activités des Moloo dans les pays biafada, probablement à partir des années 1860 (chapitre 3).

TEXTE ARABE (MS. A, B)	TRADUCTION DU TEXTE ARABE	COMMENTAIRE ORAL
الحاج [كوبا] كُونا كَسَمَ قَابُ بِدِييِ	Al Hadjj [Kobaa] Koobaa Kasama Kaabu Bijiini	
كَلْمُومَ اطال الله حيائته	Kalmuuma <sup>695</sup> que Dieu prolonge sa vie	
لجميع المسلمين 3 = 8 = 9	pour tous les musulmans. 3 = 8 = 9	

<sup>695</sup> Mot incompréhensible.

## CHAPITRE 3

### SUJETS MYTHIQUES ET HISTORIQUES DU *TA:RIKH MANDINKA* (INTERPRÉTATIONS ET COMMENTAIRES COMPARÉS)

*Au sujet des émigrations du Manding et des débuts du Kaabu : Ta:rikh Mandinka I (0-1.1-13)*

TM I présente un discours de migration – un discours qui établit, en termes de mouvement à travers l'espace géographique, le lien entre les structures politiques locales et leurs acteurs dans le Kaabu d'un côté, et les centres dirigeants dans le «Manding» de l'autre. Les auteurs et transmetteurs décrivent l'identité mandinka des acteurs politiques du Kaabu comme la synthèse d'un métissage continu entre populations locales et immigrées, ce qui est surtout mis en avant dans les commentaires oraux au texte.

La suite des trois manuscrits hétérogènes qui forment ensemble le *Ta:rikh Mandinka* suggère que les auteurs-compileurs interprètent la création du royaume du Kaabu comme un processus linéaire qui aurait commencé par des vagues d'immigration mandinka et des fondations successives de provinces. Ainsi, la constitution d'un certain nombre de territoires lignagers (TM I) est suivie par la création d'un centre politique supérieur à tous (TM II). Nous avons démontré dans le premier chapitre que l'insertion des deux passages par l'arrière-grand-père et le grand-père de al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama s'est probablement faite dans l'ordre inverse : d'abord le TM II, puis le TM I.<sup>1</sup> Nous considérons que les deux chapitres évoquent les origines des Mandinka du Kaabu à partir de deux perspectives distinctes : on pourrait appeler le TM I «le discours *kóoriŋ* de Tumannaa sur les débuts du Kaabu», et le TM II «le discours *ñàncó* de Kansalaa sur la genèse de la monarchie du Kaabu».

Dans l'histoire de la migration mandinka du TM I, l'accent géographique et politique est mis sur les pays de Manaa et Tumannaa. Les noms de ces deux territoires se trouvent en tête de liste des provinces classées *kóoriŋ* du royaume du Kaabu, comme les traditionalistes les transmettent par écrit ou oralement. Compte tenu de l'histoire de la transmission du passage en question du TM, cette focalisation n'est certainement pas un hasard. Comme nous l'avons déjà dit, c'est de Tumannaa et Manaa que sont originaires les narrateurs présumés de la version du TM I : des guerriers du Kaabu réfugiés à Bijini avec leurs familles après la bataille perdue à Tabajaŋ vers le milieu du 19<sup>e</sup> siècle.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Chapitre 1.

<sup>2</sup> Voir TM III-1, 9.6-7 et chapitre 1.

La première partie du *Ta:rikk Mandinka* nomme les stations d'une migration des ancêtres (hommes) du «Manding» vers le Kaabu. Conformément au code de la tradition dont il est fait témoignage ici, l'origine mandingue revendiquée par les immigrés leur donne le statut de fondateurs et créateurs d'un système politique au Kaabu. Comme Stephan Bühnen l'a démontré dans le détail, une telle revendication d'origine a une fonction de légitimation et marque l'adhésion idéale à un centre politique prestigieux.<sup>3</sup>

Cependant, le texte fournit aussi des indications locales plus précises qui nous permettent de tirer des conclusions par rapport à un contexte géographique et politique plus concret. Ce contexte pourrait éclairer notre interprétation du contenu du texte et de l'histoire de sa transmission. Il en est de même dans le cas du «Pakao Book» publié par Schaffer, dont les indications géographiques précises montrent également que, malgré la revendication d'une origine lointaine au «Manding», le champ d'action historique des sujets se limite à une zone comprise entre la Gambie et le Pakao.<sup>4</sup>

Selon le TM I, les points de départ concrets des immigrés se situent, d'une part au Bajar (Badiar), à l'est sur la frontière entre le Sénégal, la Guinée et la Guinée-Bissau, et d'autre part sur la rive nord du fleuve Gambie, plus précisément dans la zone de Sanduu, entre les anciens royaumes mandinka du Wulli et du Ñaani (Niani).<sup>5</sup> Les immigrés portent les noms claniques Saanee (Sané, Saani), Maanee (Mané) et Kanbaayi (Cambai). Les Saanee et les Maanee sont traditionnellement les ancêtres paternels *kóoriŋ* des rois *ñàncó* du Kaabu. Contrairement à *kóoriŋ*, le terme *ñàncó* désigne le descendant d'une aïeule mythique qui aurait fondé Kansalaa, la capitale du royaume de Puropaanaa dans une zone du territoire Pajaana (Pajaana).<sup>6</sup>

Le discours sur le Kaabu politique se présente en plusieurs variantes qui ont en commun le thème d'immigrations successives: des rencontres répétées entre populations locales et personnages étrangers y figurent comme moteur de l'histoire. Grâce aux innovations apportées de l'extérieur, les configurations locales changent et évoluent. Le *Ta:rikk Mandinka* présente l'extrait d'un tel discours sur le Kaabu, suggérant une évolution dans l'organisation politique qui culmine et s'achève dans la monarchie de Kansalaa. Eventuellement cette ligne de pensée a été stimulée par des idées africanistes sur les empires africains du passé. Il reste donc à savoir à quel point les conceptions des auteurs-compileurs du TB ont été marquées par des théories sur la formation étatique en Afrique de l'Ouest, telles que les communiquent certains manuels d'histoire et chercheurs africanistes. Cependant il est également probable que les historographes africains qui, comme les lettrés de Bijini, travaillent à une historio-

<sup>3</sup> Voir Bühnen 1994, tome 2: 465-466, 518-519.

<sup>4</sup> Schaffer 1975: 103.

<sup>5</sup> Carte 3: La région de départ des émigrés du «Manding» au Kaabu, selon le *Ta:rikk Mandinka* I. Voir aussi la carte historique de cette région dans Galloway 1975.

<sup>6</sup> Voir TM II, 4.9-19 et TM III-1, 5.1-6.1.

graphie en accord avec les principes de l'islam<sup>7</sup> depuis le 19<sup>e</sup> siècle, aient à leur tour considérablement contribué à l'image du Kaabu tel qu'il se présente dans des ouvrages africanistes. L'auteur et copiste al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama et d'autres interlocuteurs nous ont souvent fait comprendre expressément qu'ils ressentaient beaucoup que – par rapport à l'historiographie occidentale – les écrits historiographiques que leurs pères et ancêtres leur avaient légués, manquaient de notation chronologique. Quant à eux, ils avaient commencé à marquer les dates des événements notés par eux-mêmes et mettre en ordre les documents anciens. Par conséquent nous n'excluons en principe pas que les lettrés de Bijini aient intentionnellement mis dans un ordre chronologique les notes et les documents rassemblés à différentes époques, et concernant des configurations sociales et politiques diverses.

Le *Ta:rikh Mandinka* – tout comme de nombreux textes oraux qui lui sont proches, et par le contenu et par l'histoire de leur transmission – s'accorde généralement avec le schéma suivant de périodisation et de développement :

Dans une première période ancienne, « pré-mandinka », la région du Kaabu est habitée et gouvernée par plusieurs groupes ethniques, qui, suivant la région, sont majoritairement Baynunka, Bassari, Koñagi (Coniagui), Pajadinka, Biafada ou Landuma. Les premiers immigrés du Mandiŋ, leurs « hôtes » (*lüntaŋ*), sont musulmans, paysans et commerçants : des Mandinka, des Sarakholé, des Jakhanké (*Jàakanka*) et des Maures (*súlaa*). Ils sont tributaires des chefs locaux.

Dans une deuxième période, des vagues d'immigration amènent des guerriers et conquérants mandinka au Kaabu. Ils arrachent le pouvoir aux chefs locaux et libèrent les autres Mandinka, les immigrés de l'époque antérieure. D'après plusieurs versions, les conquérants arrivent sur l'ordre du roi du Mali qui est souvent identifié soit comme Sunjata Keita, soit comme le « père » de celui-ci. Le modèle le plus courant pour expliquer la constitution des divers territoires du Kaabu fait descendre les fondateurs d'un « père » commun au Bajar, grand guerrier qui aurait conquis le Kaabu aux Baynunka.<sup>8</sup> Le point de départ de sa conquête militaire se situe généralement tantôt dans le Bajar, tantôt dans la région entre le Bundu, le Wulli et le Ñaani, où il aurait traversé le fleuve Gambie. Dans les versions qui situent son départ sur la rive nord de la Gambie, le père fondateur du Kaabu est identifié comme le héros épique Tiramakan (Traoré). Ici, nous sommes en présence d'un phénomène identique à celui

<sup>7</sup> Voir chapitre 4.

<sup>8</sup> Certaines versions assimilent le père fondateur mandinka du Kaabu à Koli Teŋjela ou présentent ces deux hommes comme des parents. D'autres le mettent à la tête d'une migration ou d'un retrait du Fouta Djallon, fuyant les Peul musulmans qui – après la bataille de Talansan dans le sud-est du Fouta Djallon en 1747 – continuaient leur conquête contre les Jallonké et les Peul païens. Correia García 1934, 1946; Ta:rikh Tiramakan, Bijini; récit de al-Hajj Foodee Ngansumana Saanee de Kanjadude, janvier 1979, papiers non-publiés, Colloque sur le Kaabu, Dakar 1980; Lansana Saanee de Kankelafa « Origines et migrations des peuples du Ngabou », papiers non-publiés, Colloque sur le Kaabu, Dakar 1980; Keebaa Maanee, Contuboele, le 27 février 1995; Mendes Moreira 1948: 270; Grandão 1947: 449-454).

évoqué précédemment par rapport à l'origine « mandingue », mais cette fois-ci sous la forme d'une filiation adoptée. Les versions en question élaborent souvent le motif de la traversée de la Gambie à Basse, *Tiramakan Tèndaa* – encore un hommage aux mythes des Traoré et à l'épopée du Mali.<sup>9</sup> Ayant conquis le pays au sud de la Gambie, le père fondateur et ses suivants engendrent des « fils » avec des femmes qu'ils reçoivent sur place. Il n'est pas rare que ces femmes soient classées comme des esclaves des Jakhanké (*Jàakanka*) et des familles *móori*.

Nous remarquons à cet endroit que les versions connues et, pour certaines, publiées, de l'épopée de Sunjata, dans lesquelles la conquête des pays Jolof, de la Gambie et du Kaabu est attribuée à Tiramakan Traoré, sont de moins en moins répandues, ou interprétées différemment, voire complètement inconnues au fur et à mesure qu'on s'éloigne de la Gambie en direction du Sud.<sup>10</sup> Par exemple, ni dans le passage concernant les migrations mandinka du TM, ni d'ailleurs, nulle part dans le texte, le nom de Tiramakan n'est mentionné. Ceci nous semble d'autant plus remarquable que les familles des auteurs se trouvent en mouvement et en échange permanents entre la Gambie, le Sénégal et la Guinée-Bissau.

Dans les traditions sur le Kaabu, les fils et les suivants du père fondateur mandinka forment la catégorie sociale des *Màndinka Sòoninkee* dont il a déjà été question plus haut.<sup>11</sup> Leur statut est celui de chefs militaires installés dans différentes parties du territoire conquis. Il existe aussi des versions qui font arriver les fondateurs des divers pays du Kaabu successivement, par différentes vagues d'immigration de l'est, sans référence à un père fondateur commun, et sans mettre le personnage de Tiramakan en jeu. La noblesse guerrière installée dans les provinces du Kaabu, indépendamment de ses origines présumées, porte le titre *kóoriŋ*. En fait, il s'agit là d'un titre lié à un ensemble de noms claniques (*kòntonŋ-sii*) qui, traditionnellement, représente une catégorie sociale spécifique. Il convient de noter que les noms claniques classés *kóoriŋ*, par exemple Saanee, Maanee, Sonko, Sañaa, Jaasi, Manjaŋ sont considérés comme spécifiques des *Màndinka Sòoninkee* du Kaabu. Ces noms ne jouent pas de rôle dans les autres traditions mandingues, mais les traditionalistes professionnels de la Sénégalie retiennent par cœur un système d'équivalences postulées avec des noms claniques du Manding, par exemple Keita = Sañaa et Traoré = Maanee, Saanee, et autres.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> La signification symbolique de Basse comme « lieu de la traversée de Tiramakan » (voir Bamba Suso dans : Innes 1978 : 41) s'explique dans l'épopée du Mali, et surtout dans les traditions des Traoré, telles qu'elles sont transmises, non seulement le long du fleuve Gambie, mais aussi à l'ouest du Mali. Nous remercions Jan Jansen d'avoir attiré notre attention sur ce fait. Le motif de la traversée d'un fleuve pendant la campagne militaire du général épique vers l'ouest, est un élément typique de ces traditions (Cissé/Wa Kamissoko 1975 : 219 : *Tiramakan tège dan* à cause du sacrifice de sang de son doigt à Faro ; Cissé/Kamissoko 1991, Chap. IV : « La conquête du Djolof », p. 87 ; Johnson/Fa Digi Sissoko 1986 : 180 pour la traversée par Tura Magan de la Baoulé ou de la Falémé).

<sup>10</sup> Giesing 2000 : 287-288.

<sup>11</sup> Introduction.

<sup>12</sup> Concernant les noms de clan classés *kóoriŋ*, Giesing 2000 : 251ss.

Dans la troisième période – nous sommes toujours dans le schéma temporel des traditions du Kaabu – entre en jeu le génie politique des *ñàncó*, une nouvelle classe politique (matrilinéaire). La multitude des provinces du Kaabu, chacune avec sa lignée régnante, est réorganisée en une structure centralisée, dotée d'une structure monarchique. La monarchie reste dans les mains de la nouvelle élite jusqu'au moment de sa chute dramatique (en 1867). Toutes les versions du mythe *ñàncó* que nous connaissons et que nous présentons plus loin dans ce chapitre font débiter la monarchie ou « empire » à partir de l'union entre les descendants des anciens « immigrés du Manding », sédentarisés dans le Kaabu, et des « femmes étrangères » ou des « femmes trouvées ». Elles figurent les aïeules de trois ou quatre matrilignages se succédant à tour de rôle à la tête de la royauté. Contrairement à d'autres sources, dans le *Ta:rikk Mandinka*, l'aïeule des *ñàncó* a une identité *jakhanké*. La paternité de ces mères fondatrices *ñàncó* reste, dans toutes les versions, expressément inconnue.

Selon le schéma traditionnel de périodisation esquissé plus haut, le premier passage du *Ta:rikk Mandinka* « Comment les Mandinka sont arrivés au Kaabu » représente la deuxième période du Kaabu, la phase qui précède la formation du royaume des *ñàncó*. Le commentateur situe les faits et les conditions décrits ici dans le contexte du premier horizon temporel de la mémoire d'une présence mandinka au Kaabu (*Kaabu fóloo*). Ainsi la création des premières structures politiques du Kaabu sous forme de territoires lignagers ou provinces coïncide avec le début de la *màndinkayaa*.

#### - Identités et acteurs

D'après l'introduction du commentateur, l'origine de tous les Mandinka est au Manding (Mali) ou dans l'est lointain (*Tiliboo, Sudan*). Le texte des manuscrits (A, B) est moins précis quant à la dénomination de l'identité des fondateurs du Kaabu. Leurs noms (*kòntonj*), Saanee et Maanee, signalent leur appartenance à la catégorie ethnique et linguistique hétérogène des *Màndinka Sòoninkee*, dont l'identité mandinka est surtout un fait politique. En effet, al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama explique ailleurs que les gens du Kaabu auraient en réalité été des Pajadinka et des Bassari, qui se seraient mélangés avec les Mandinka.<sup>13</sup> Il laisse ainsi entendre qu'il est lui-même conscient du fait que l'origine prétendue mandingue des fondateurs du Kaabu n'est pas à prendre au pied de la lettre, mais qu'il s'agit plutôt de la revendication d'une appartenance politique et culturelle. Par ailleurs, sa déclaration suggère que ç'aurait été sous l'influence des Mandinka – il parle de sa propre communauté – que les habitants du Kaabu auraient été amenés à se considérer eux-mêmes comme Mandinka.

En effet, toutes les versions de notre texte nomment Bajar (Badiar), Baa-daari (Badari) et Ñaani Sanduu comme les points de départ de la migration

<sup>13</sup> Voir le commentaire de al-Hajj Ibrahiima concernant TM II, 2.13.

vers le Kaabu. S'agit-il du souvenir d'une migration réelle de populations Bassari et Pajadinka « mandinguisés », qui se seraient installées en Gambie avant de se répandre dans un rayon maximal de 300 km vers le sud dans le Kaabu ?<sup>14</sup> Ou y aurait-il une meilleure explication pour le choix des noms de villages ?

- *Sunjata Konnaate - un roi du Wulli ?*

C'est une guerre qui, selon le texte (1.2-4), s'est déroulée sous le gouvernement du roi Sunjata Konnaate, qui déclenche les migrations vers le sud des pères fondateurs *Sōninkee* du Manding (Mali) via Baadaari vers Manaa et Tumannaa dans le Kaabu. Le commentateur insiste sur le fait que ce Sunjata Konnaate n'est pas identique au *mānsa* Sunjata Keita du Mali. Nous supposons que « Sunjata » en combinaison avec le nom clanique Konnaate est employé ici comme un titre ou une épithète pour désigner le statut et la culture politique de ce roi mandinka. Les Konnaate alias Wali étaient les lignées régnantes dans le royaume du Wulli, qui peut être considéré comme une extension ou une réplique de l'empire du Mali, dans la mesure où il reproduisait la langue, la culture et les structures politiques de ce centre-modèle à sa périphérie occidentale. C'est dans ce sens que le roi du Wulli peut être désigné comme « Sunjata » et son pays comme « Manding ». Des légendes ambulantes de ce type, ainsi que le phénomène d'une filiation adoptée ou de l'origine prétendue d'un centre prestigieux sont une caractéristique des textes de la Sénégalie, comme nous venons de l'exposer.<sup>15</sup>

Il n'est pas du tout rare dans les traditions orales de la Sénégalie que les centres de diffusion secondaires, en tant que succursales de la culture et de la langue mandé, soient eux-mêmes appelés « Manding ». De même, le Kaabu s'appelle « Kaabu Manding », surtout quand il s'agit de souligner son hégémonie politique et son rayonnement culturel plus loin vers l'ouest.<sup>16</sup> Et dans les traditions orales que nous avons enregistrées en Guinée-Bissau, des personnalités célèbres sont copiées de la même façon : Sunjata, le roi du lieu d'origine lointain à « l'Est », tout comme Tiramakan, le chef archétypique de la migration vers « l'Ouest », se démultiplient en devenant plusieurs personnes à la fois (vieux et jeune, père et enfant avec le même nom), surtout quand le but du narrateur est de différencier entre plusieurs configurations politiques et horizons temporels par rapport au monde mandé.

Malgré toutes les précautions qui sont de mise quand il s'agit des phénomènes que nous avons mentionnés, le *Ta:rikk Mandinka* possède des caractéristi-

<sup>14</sup> Comparer TM I, 1.5-6 dans les colonnes 1-2 et les versions orales dans les colonnes 3-4.

<sup>15</sup> Cf. Bühnen 1994 : 465-466.

<sup>16</sup> « Kaaba (à La Mecque) – Manding Ka(ng)aba – Kaabu Manding ». (Malamin Galisa, Gabu, le 16 octobre 1988). Concernant le statut de Kangaba et son sanctuaire dans les traditions mandingues, voir Jansen 2002.

ques structurelles qui apparaissent toutes à l'intérieur d'une zone géographique et politique délimitée.

Si la migration décrite dans le *Ta:rikh Mandinka* repose sur un fond historique, il ne peut s'agir que d'une constellation politique dans la région de Sanduu sur la rive nord du fleuve Gambie, aux bords du Sanduu-bolon,<sup>17</sup> située entre les royaumes des Kamara du Ñaani à l'ouest et des Konnaate alias Wali du Wulli à l'Est. Même si le texte du TM est très succinct, quelques affirmations comparées avec d'autres traditions de la Gambie et du Kaabu soutiennent cette hypothèse. Les ancêtres présumés des Saanee et Maanee de Manaa et Tumanaa sont, d'après les indications toponymiques très précises du TM, originaires de la zone frontalière entre le Ñaani, le Wulli et le Kantoora (Kantor), donc de la région autour de Sanduu. D'après les traditions locales, cette zone est considérée comme colonie ancienne des gens du Kaabu, et surtout des Saanee qui, à l'origine, seraient venus du Bajar [et donc des Pajadinka].

Le rôle historique des Saanee du Kaabu entre les royaumes de Ñaani et de Wulli a été peu étudié jusqu'ici. Dans son travail sur Wulli, Galloway aborde la question en se référant principalement à la tradition orale. Elle mentionne notamment des alliances changeantes et des conflits notoires entre les partis des Saanee du Sanduu, des Kamara du Ñaani et des Konnaate alias Wali qui gouvernaient le Wulli. Les Saanee de Ñaani Sanduu et Kusanar (Koussanar),<sup>18</sup> positionnés au milieu entre les deux derniers, occupent dans la tradition orale une place fixe comme alliés, partenaires matrimoniaux et en même temps opposants des familles royales voisines. Evidemment il s'agit là d'un élément constant qui occupe une place importante dans la mémoire collective sur les débuts et l'avènement de la royauté du Wulli.

Notons en passant quelques détails de la tradition orale du Wulli qui illustrent une certaine parenté de contenu avec le *Ta:rikh Mandinka I*.

Les Saanee de Kusanar sont généalogiquement rattachés à la dynastie royale du Wulli de cette manière : ils descendent d'un des fils du fondateur (Jalal ou Mansali Konnaate) appelé Jumana. Jumana est écarté du pouvoir, car sa mère est une Peul (Bassari ?). Il s'installe à Sewuluṅ-ba à côté de Kusanar et adopte le prénom de sa mère en tant que nom de famille : Saanee.<sup>19</sup>

L'usurpateur Kope (Koppé), un autre des fils du fondateur de la dynastie des Wali, Jalal Konnaate, a ses frères du côté maternel à Mana, un village dans le Ñaani Sanduu. Avant de s'approprier le pouvoir au Wulli, il cherche du soutien, auprès de ses frères à **Mana (Ñaani)**, et auprès des marabouts dans la province de **Manaa** dans le sud-est du **Kaabu**.<sup>20</sup>

Ces parallèles, peuvent-ils soutenir l'hypothèse que la migration à partir du **Ñaani Sanduu** dont il est question dans le TM I, serait en rapport avec des conflits réels de succession entre les différentes branches de la lignée royale du

<sup>17</sup> Rivière, marigot (*bólon*) de Sandugu (= Sanduu).

<sup>18</sup> Carte 1 : Le Kaabu et les pays voisins.

<sup>19</sup> Holderer 1939 : 328ss.

<sup>20</sup> Galloway 1975 : 68-70, cf. Manekeba Suso.

Wulli, conflits dans lesquels les Saanee de Ñaani étaient impliqués et qui provoquaient leur fuite vers le Sud? Il faut noter que le parcours que le TM I présente sous forme de stations d'une immigration du «Manding» – c'est-à-dire le royaume mandingue du Wulli – décrit une route de communication courante au 19<sup>e</sup> siècle : Hecquard y passa en décembre 1851 : de Baadaari dans le Tumannaa (Gambie) jusqu'au Manaa dans le Kaabu et plus loin vers le Fouta.

Sans toucher à la question de la datation, question à laquelle il serait de toutes les façons impossible de répondre compte tenu de l'oralité du texte, nous pouvons au moins retenir le fait que le *Ta:rikk Mandinka* met les fondateurs mandinka/pajadinka des territoires de Manaa et Tumannaa au Kaabu dans un contexte socio-politique dont les fils se rejoignent sur la rive nord de la Gambie.

Nous sommes ici sur les traces d'un discours répandu et influent sur l'origine des structures politiques du Kaabu, dont nous pourrions préciser le schéma de diffusion par la suite. Sa zone de diffusion mène de Basse jusqu'au pays des Biafada, en passant par le Tumannaa, et nous conduit à la question suivante : quel facteur a le plus grand poids dans le processus de «mandinguisation» du Kaabu : est-ce le rayonnement des royaumes du Wulli et de Ñaani ou bien est-ce l'héritage culturel des commerçants ambulants, des marabouts et lettrés qui, comme les auteurs du *Ta:rikk Mandinka*, circulaient entre les fleuves Gambie et Geba? <sup>21</sup>

#### - Les destinations - Tumannaa

La destination des immigrés de Baadaari qui sont mentionnées dans le *Ta:rikk Mandinka* I, sont des centres politiques au sein de deux provinces du Kaabu : Kuntinj dans le Manaa et Sumaakundaa dans le Tumannaa. Notons qu'il existe des villages du même nom dans la région d'origine des immigrés : Kuntinj dans le Ñaani sur la rive nord et Sumaakundaa sur la rive sud de la Gambie. Le pays de Manaa se situe directement à l'ouest du Bajar et Pakis (Pachisse), le berceau supposé du royaume du Kaabu, dans la région qui réunit le nord-ouest de la Guinée-Bissau aux régions frontalières de la Guinée et du Sénégal.<sup>22</sup> Au sud et à l'ouest, Tumannaa s'étend jusqu'aux rives du fleuve Geba. Dans une période antérieure, non définie, le territoire de Tumannaa se serait étendu à partir de la rive sud du fleuve Gambie – de là où la région autour de Basse, Baadaari et Sumaakundaa, entre Jimara et Kantoora est également appelée Tumannaa – en passant par le Jimara et le Saama jusqu'à Sumaakundaa du Tumannaa dans

<sup>21</sup> Giesing 2000 : 269-270 à propos du *Ta:rikk de Mansode* (le village de Mansode se situe dans le Woyi), qui raconte l'histoire d'une migration d'une manière qui fait voir un nombre surprenant de parallèles avec les traditions du Galam (Gajaaga) et du Wulli.

<sup>22</sup> Carte 1. Les lieux de mémoire du Pakis sont Pirada, Kankelefaa ainsi que Kataba, près de la frontière du Sénégal et de la Guinée-Bissau. Dans le Manaa, il s'agit de Kuntinj, Kapiroj et Tunbaa ainsi que de Kanjaamaŋo-to à côté du Piche actuel (Guinée-Bissau).

l'actuelle Guinée-Bissau. Les traditionalistes de la Guinée-Bissau comptent Sumaakundaa du Tumannaa parmi les premières résidences des rois du Kaabu.

A l'ouest du village de Baadaari (en Tumannaa, Gambie) se trouve l'embarcadère de Basse (Basse Santa Su), un des passages les plus importants pour traverser le fleuve Gambie entre le Wulli sur la rive nord et le Kaabu sur la rive sud. Selon certaines traditions, comme celles qui ont été enregistrées sur place par Cissoko et Sambou en 1969, Badari serait le centre et le point de diffusion des descendants du légendaire Tiramakan. Comme nous l'avons déjà dit, celui-ci est parfois identifié à l'aïeul paternel des dynasties gouvernantes du Kaabu. Ce sont souvent plus concrètement les guerriers *kóorin* Maanee qui sont classés comme « fils » et « petit-fils » de Tiramakan, originaires de Baadaari, d'où ils se seraient répandus jusqu'au Tumannaa dans le Kaabu.<sup>23</sup> Ces traditions et d'autres de Tumannaa (Gambie) recourent les traditions des Maanee de Sumaakundaa (Kaabu),<sup>24</sup> ainsi que le texte du TM I qui, comme nous l'avons déjà évoqué, repose sur des informations issues du milieu des *kóorin* de Sumaakundaa (Kaabu) au milieu du 19<sup>e</sup> siècle.<sup>25</sup> Le schéma de diffusion et les indications concernant l'histoire de la transmission du TM I données à Bijini aboutissent à une vision homogène : il s'agirait d'une tradition spécifique spécialement liée au territoire de Tumannaa. La présence de la lignée des Maanee de Sumaakundaa remonte, selon leur propre liste de rois jusqu'à 1800.<sup>26</sup> C'est à peu près l'époque de la fondation de Bijini, abordée dans le quatrième chapitre.

Les ancêtres des lignages régnants qui auraient, selon le TM I, migré de la Gambie via Bajar ou Baadaari et Kuntin au Manaa vers Sumaakundaa dans le Tumannaa, sont appelés Sumaa Saanee et Sumaa Maanee.<sup>27</sup> Le titre *súmaa*

<sup>23</sup> Cissoko et Sambou 1974 : 234-237. Hecquard a rencontré le chef de Tumané [Tumannaa] dans son village fortifié Badari [Baadaari] lors de son voyage de la Gambie vers le Fouta Djallon à travers le Kaabu.

<sup>24</sup> Muusa Kanbaayi Maanee, Baakari Sarta Maanee et al., Sumaakundaa, le 20-22 mai 1995.

<sup>25</sup> La comparaison avec les versions du *jàli* Bamba Suso concernant les expéditions de Tiramakan vers l'ouest dans Innes (1974 : 83ss.) et Innes (1976 : 77ss.) rend ces liens évidents.

<sup>26</sup> A l'époque où, après la bataille de Tabajan (vers 1854), des réfugiés de Tumannaa auraient été accueillis à Bijini, un certain Lombi Niman aurait été chef à Sumaakundaa ; il serait issu de la quatrième génération des fils du fondateur. D'après les renseignements concernant la durée respective du règne de chacun de ses prédécesseurs, ils auraient au total gouverné pendant environ 150 ans (Muusa Kanbaayi Maanee et al., Sumaakundaa, le 20-22 mai 1995).

<sup>27</sup> Le titre et nom *Súmaa* Saanee est également transmis sous la forme Simba ou Simbirin Saanee (ou bien Tumañ ou Tuman Saanee). D'après la tradition orale du Wulli (Galloway 1980 : 30), les Saanee de Ñaani Sanduu et de Kusanar, auxquels TM I fait probablement allusion, seraient des descendants d'un Simba (= *Súmaa*) Saanee de Pajaadi Maaruu. Leur migration de Pajadi (Maaru) a, selon la version rapportée par Galloway, fait des étapes à Basuñ (Cim/Xime au bord du Geba), à Kadé (Kichera), Kaabu (Kansalaa, Kankalefa), Noomi/Niumi (Kanuma) et Ñaani. Basuñ (Cim) est directement à la frontière de Badoora (voir carte 1). Au moment où les transmetteurs du TM se sont installés à Bijini, les Nanki – une branche des Saanee – auraient été la famille royale de Badoora ; l'arbre généalogique transmis de ces Nanki mène également jusqu'à Pakis, en passant par Paiyai et Galo Maaruu (dans le Kosee/Cossé). (Foodee Nanki, Brikama, le 15 février 1989 et le 5 mai 2000 ; voir aussi tableau 7 : La royauté biafada (*jòlala*) du Kosee et du Badoora d'après la tradition orale.)

indique le statut de « chef d'un ancien lignage » ayant droit – suivant certains traditionalistes du Kaabu – d'occuper à tour de rôle le trône suprême du Kaabu. Il serait peut-être intéressant d'examiner si l'identification de ces *súmaa* avec « Tiramakan » – donc la liaison des Saanee et Maanee du Kaabu avec le héros de l'épopée de Sunjata – dans la tradition orale de Tumannaa (Kaabu) enregistrée par nous à Sumaakundaa en 1995, et dans les autres versions diffusées à partir de la Gambie – ne se serait produite qu'après le milieu du 19<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire après la fixation par l'écrit de la version de Tumannaa par les lettrés à Bijini.

*- Cordonniers et marabouts à côté des pères fondateurs guerriers*

Ce qui est surtout remarquable à propos du chemin emprunté par les Saanee et les Maanee, c'est le fait que la plupart des noms de villages qui sont mentionnés comme étapes désignent des colonies *kárankee* : Bambadinka, Kañanki et Bonje. Par ailleurs, le compagnon de route de Sumaa Maanee, et co-fondateur de Sumaakundaa dans le Tumannaa, porte un nom qui l'identifie comme membre du groupe socio-professionnel des cordonniers : Kanbaayi. Avant d'atteindre le futur centre politique de Sumaakundaa, les migrants (fondateurs/novateurs), selon le TM I, arrivent d'abord à Bambadinka près des villages Tabajaŋ et Kañanki.<sup>28</sup> Bambadinka et Kañanki sont, tout comme Bonje, des colonies séparées, où les *kárankee* et les marabouts (parmi eux aussi les Kasama) vivent traditionnellement entre eux.<sup>29</sup> Tous ces villages se trouvent répartis sur un espace relativement petit, non loin de Gabú, la capitale de province de la Guinée-Bissau actuelle, qui portait le nom Nova Lamego à l'époque coloniale.<sup>30</sup>

Les informations que nous avons récemment enregistrées (1995) auprès des Maanee de Sumaakundaa<sup>31</sup> et dont il a déjà été question plus haut, correspondent au TM I pour ce qui est de l'ordre de fondation des villages mandinka, et surtout pour ce qui est de l'antériorité attribuée aux villages *kárankee* dans le Tumannaa. Selon ces textes, Toumani, un des quatre fils du père fondateur Tiramakan, s'installe d'abord dans le village *kárankee* Kañanki (sic) quelque temps avant la fondation de la capitale Sumaakundaa. Le frère qui s'installe

<sup>28</sup> TM I, 1.9-12.

<sup>29</sup> Ceci est confirmé non seulement par les textes transmis venant de (ou parlant de) ces villages, mais aussi par les données issues du recensement pour la taxe d'habitation, qui a été organisé par le gouvernement colonial portugais au 20<sup>e</sup> siècle. Selon le *Caderno para o Arrolamento das Palhotas* (« Cahier pour le recensement des paillottes ») de 1921/1922 par exemple, les familles habitant Kañanki étaient quasi exclusivement issues du groupe socio-professionnel des cordonniers : les Kanbaayi, les Faati, les Fadeera, les Ture, les Kasama, les Jafunu, les Danfa, les Dahaba. D'après les recensements de 1921/1922 et de 1940, Bonje est habité par les Kanbaayi, les Faati, les Kasama (Kassamba), les Danfa, les Janko, les Dahaba, les Ture, les Fadeera ; les mêmes sources attestent la présence des Faati et des Saanoo à Bambadinka (du Tumannaa).

<sup>30</sup> Carte 4 : Destinations de la migration des Mandinka vers le Kaabu, selon le *Ta:rikkh Mandinka I*.

<sup>31</sup> Notables de Sumaakundaa, le 20-22 mai 1995.

comme chef à Sumaakundaa porte d'ailleurs le même nom que le père fondateur cité dans le TM I : Sumaa Maanee. Un autre frère, Yirajaŋ Maanee, quitte Sumaakundaa et part au village voisin de Bonje. Arrivés à Bonje, lui et ses descendants ne s'appellent dorénavant plus Maanee, mais Kanbaayi. Autrement dit, Bonje est fondé à cause d'une scission des *kóoriŋ* Maanee de Sumaakundaa, dont une partie se convertit en *kárankee*. La fraction des *kóoriŋ* Maanee qui passe au statut plus bas de *kárankee* porte le nom Kanbaayi, ou KanBaayoo (sic), avec les noms honorifiques « Kanbaayi Yirajaŋ » ou « Kan-Baayoo Yirajaŋ ». <sup>32</sup> Certains traditionalistes soutiennent aussi que les Kanbaayi seraient des Baynunka tombés en esclavage. <sup>33</sup> Entre les Maanee et les Kanbaayi (et tous les autres *kárankee* et surtout les Faati), il existe un *dànkutu* avec interdiction de mariage. *Dànkutu* désigne une relation ritualisée de distance entre deux partis, qui, selon une interprétation commune, s'explique par la division en deux d'un groupe uni à l'origine. Le motif standard concernant le *dànkutu* entre les Saanee et Maanee d'un côté et les *kárankee* de l'autre souligne la différence de statut des deux partis en faisant référence à un rapport sexuel (non autorisé), ce que nous allons aborder dans le quatrième chapitre. <sup>34</sup>

Ce n'est pas seulement en Guinée-Bissau que le village de cordonniers (et d'esclaves) Bonje fait l'objet de discours sociaux extrêmement complexes, question que nous n'allons pas aborder ici. Dans les traditions orales gambiennes publiées par Innes, Bonje a également un statut extraordinaire. On y apprend que les trois lignées *ñàncó* du Kaabu sont issues d'un certain Kelemankoto Saanee, immigré de Damantan <sup>35</sup> dans le Kaabu, et d'une femme qu'il aurait obtenue auprès des Faati à Bonje. Voici un extrait du discours sur le Kaabu de Bamba Suso, qui – tout comme la version des Maanee de Sumaakundaa – fait apparemment partie de la même école que celle qui a inspiré TM I : « Sur le chemin du retour [vers le Mali], Tiramakan arrive à Sumaakundaa ... Il fonde Sumaakundaa dans le pays de Jimara. Il continue et fonde Maaneekundaa dans le pays de Tumannaa ... Celui-ci se trouve à Basse Maaneekundaa (ou *Tiramakan Tèndaa*) ... C'est pour cela que les *jàli* disent : 'Bonje Sumaa, Tumannaa Sumaa, Jimara Sumaa' ... Bonje Sumaa : ici, Tiramakan trouve une femme. Bonje appartient aux Faati. Tiramakan épouse la femme qui porte le nom de Ñaaling. Ils eurent un fils ... » <sup>36</sup>

Alors que l'origine du royaume du Kaabu, d'après le texte ci-dessus, est située à Bonje (Tumannaa), du moins du côté maternel, d'autres versions transposent

<sup>32</sup> i.e. descendants de Yirajaŋ Maanee.

<sup>33</sup> Notables de Sumaakundaa, le 20-22 mai 1995 (Giesing/Sissé) ; notables de Kanfaati, le 3-10 mars 1996, le 3 octobre 1996 ; Urankande (Binta), le 8 juin 2000 ; Malan Sañaa, Bissau, le 13 août 1998 (interviews et enregistrements Giesing, Abú Mané, Ture).

<sup>34</sup> Carte 1. Voir également plus loin, chapitre 4.

<sup>35</sup> Damantan au Sénégal Oriental est un village au nord du Bajar (Badiar) et à l'est du Kaabu, situé entre la Gambie et son affluent Koulountou.

<sup>36</sup> Citation libre et abrégée de l'exposé de Bamba Suso, transcrit et traduit par Innes (Innes 1974 : 83-87).

l'union de l'«immigré» – Tiramakan ou un de ses homologues (Mankotoba Saanee) – avec une «femme trouvée sur place» dans le Mana. Dans ce cas, la femme appartient aux Faati de Kanjaamaŋoto.<sup>37</sup> Mais ce sont toujours les Faati, de statut *móori* ou *kárankee*, qui donnent (ou prêtent) au père fondateur du Kaabu la femme dont les futurs rois du Kaabu seront les descendants.

Presque partout dans le Kaabu, les colonies de la diaspora commerçante et cléricale, avec les artisans et les esclaves qui leur sont attachés, entourent les centres du pouvoir politique. Sumaakundaa, la résidence des chefs *Sòninkee* de Tumannaa, avec Bonje à côté, où résident leurs *móori* et *kárankee*, en représente un exemple type. Les Faati et Kanbaayi cohabitent souvent, non seulement à Kañanki et Bonje à côté de Sumaakundaa, mais aussi à Kan-Faati à côté de Bijini.

Dans le *Ta:rikk Mandinka I*, Saara Kanbaayi occupe en tant que compagnon ou guide de Sumaa Maanee, le père fondateur de la capitale Sumaakundaa du Tumannaa (Kaabu), un rôle analogue à celui de l'ancêtre des Faati qui – dans d'autres versions de la même légende – figure en tant que marabout et fournisseur d'épouse au père fondateur mandingue. Ce partenariat est un trait caractéristique dans quasiment toutes les versions : le père fondateur a toujours des hommes de la caste des cordonniers ou des marabouts à ses côtés pour le conseiller dans les affaires personnelles, spirituelles et militaires.<sup>38</sup> Ces «compagnons des pères fondateurs» représentent une catégorie d'acteurs qui créent un lien avec les populations vivant dans la zone d'immigration, fait sur lequel nous reviendrons dans le quatrième chapitre. En résumé : la migration mandinka décrite dans le TM I contient tous les traits caractéristiques d'une légende largement répandue : celle du patriarche fondateur mandinka (originaire du Bajar) et de son compagnon de statut *móori* ou *nâmaala*.

#### - Les *kárankee* dans l'histoire de Bijini

Dans l'histoire du peuplement de Bijini, comme on peut s'y attendre, le groupe socio-professionnel des *kárankee* joue également un rôle important, même s'il est plutôt discret. Et par ailleurs, les différents textes traditionnels sur les origines des *kárankee* de Bijini et des proches environs mènent encore et encore vers le noyau géographique et politique de la légende de migration du TM I dans le Tumannaa. Les Jawara de Kanjaara, qui, selon le *Ta:rikk Bijini*, auraient été les hôtes et les intermédiaires de Suleymani Baayoo,<sup>39</sup> sont considérés comme les fondateurs de Kañanki, ou revendiquent d'en être originaires. Les Faati, Kanbaayi, Jawara et d'autres, qui habitent aujourd'hui dans le sixième

<sup>37</sup> Ce Kanjaamaŋoto (concession/demeure à côté de la mosquée) est actuellement un quartier de la ville de Piche dans l'est de la Guinée-Bissau, non loin de la région du Bajar, que se partagent les états modernes du Sénégal et de la Guinée.

<sup>38</sup> Dans la tradition orale, les marabouts-conseillers spécialisés dans les affaires de guerre sont dits *kèle-móori* (marabouts de guerre).

<sup>39</sup> Chapitre 4.

quartier de Bijini, à Kanfaati au sud (à l'extérieur) du village, citent également Kañanki et Bonje parmi leurs villages d'origine.<sup>40</sup> Dans cette perspective, la question suivante se pose : pourquoi TM I nomme justement des villages qui, sans équivoque, appartiennent aux *kárankee*, comme les stations principales sur le parcours des pères fondateurs mandinka du Kaabu ? Quelle est l'identité des immigrés du Tumanna qui ont raconté leur histoire aux rédacteurs du manuscrit au cours du 19<sup>e</sup> siècle ? De quelle nature était le lien social entre les narrateurs et les transmetteurs ? Pour trouver une réponse, il faudrait d'abord prendre en compte que les *ñàmaala* et les *móori* sont très liés, à l'époque, par leur statut d'hôtes sur le sol du Kaabu et par leur division du travail dans les services qu'ils rendent à la classe guerrière. Deuxièmement, il reste à clarifier si, et dans quelle mesure, les populations conquises et les nombreux prisonniers de guerre étaient intégrés au mode de production des *móorikundaa* et notamment s'ils étaient assimilés à la catégorie sociale des *ñàmaala*. Compte tenu de l'importance considérable des produits de la cordonnerie pour la guerre, la royauté et la prêtrise, le statut ambivalent des cordonniers de cette région n'a rien de surprenant. Inévitablement, les « secrets » des rois et des marabouts (notamment la composition et l'écriture des amulettes) ont dû augmenter leur savoir professionnel.

Les auteurs compilateurs du *Ta:rikkh Mandinka* eux-mêmes appartiennent à une diaspora dont les familles sont réputées pour leurs activités commerciales et maraboutiques. Les traditions et les motifs privilégiés qu'ils exposent dans leur historiographie du Kaabu (TM), se retrouvent dans plusieurs villages qui font toujours partie du même réseau de communication entre marabouts, commerçants et artisans. Il nous semble bien possible que les traditions actuelles sur le Kaabu résulteraient alors probablement de l'échange constant d'informations à l'intérieur de ce même réseau. Nous essayerons de démontrer que la plupart des discours de migration et des mythes actuellement transmis dans le sud sénégalais, qui parlent des pères fondateurs *màndinka sòoninke* du Kaabu et de leurs alliances avec les « gens du pays », ont été rédigés ou réadaptés dans le milieu jakhanké. Tous les traditionalistes qui nous ont été indiqués par d'autres traditionalistes comme les détenteurs d'un discours cohérent sur le Kaabu et que nous avons rencontrés au cours de nos recherches, sont membres des communautés jakhanké et *móori*, de même que leurs clients (*jàli*, *fina*, *kárankee*) et élèves. Une explication relativement simple de ce fait s'impose : un transfert accru des savoirs concernant le passé *sòoninke* a eu lieu au cours de la conversion à l'Islam des ex-élites du Kaabu au cours du 19<sup>e</sup> siècle. Les missionnaires musulmans s'intéressaient autant et pour les mêmes raisons que les chrétiens aux faits sociaux et religieux de leurs convertis. Les traditions familiales préservées dans les centres d'éducation islamique de la région inté-

---

<sup>40</sup> Kanfaati (Bijini), le 25 février 1996, le 3-10 mars 1996, le 3 octobre 1996.

ressée, témoignent de ce fait. Les succès des missions des grands marabouts depuis le milieu du 19<sup>e</sup> siècle y sont enregistrés, et notamment la mémoire de situations précises dans lesquelles les grands marabouts ont pu mener à bien leur œuvre de mission uniquement grâce au fait qu'ils avaient au préalable étudié le mode de fonctionnement des structures païennes. Ajoutons que les traditionalistes issus de familles musulmanes converties au cours du 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècle et que nous avons interrogés sur le Kaabu, ont indiqué qu'à la source de leurs connaissances n'était pas seulement la transmission familiale, mais le savoir de leurs maîtres marabouts et des autres savants et étudiants réunis à la même école. Nous allons revenir sur le rôle des marabouts dans la sauvegarde, l'adaptation et la transmission des savoirs locaux de la région concernée dans le quatrième chapitre, en nous appuyant, entre autres, sur des sources externes, plus anciennes.

L'hypothèse que les traditions sur le Kaabu comme le TM les présente, ont été collectées, élaborées et diffusées au sein du réseau jakhanké en Sénégal est soutenue par ce fait : les stations du parcours des Saanee et des Maanee (TM I) sont, en fait des colonies de cette diaspora, ou se trouvent à proximité de telles colonies. Notamment dans la région de départ des Saanee et Maanee, entre le Ñaani et le Wulli, où se situent quelques-uns des plus anciens centres islamiques et points de commerce importants, comme par exemple Doba, Kuntij, Sutuko et Sutukoba. Serait-ce par hasard que les ancêtres présumés des auteurs du *Ta:rikk Mandinka*, Mamadu Baayoo et Mama Sambu Kasama,<sup>41</sup> nous y amènent également ? Les lieux symboliques du Kaabu, qui sont évoqués dans le *Ta:rikk Mandinka* et dans d'autres textes : Tumannaa (Baadaari), Basse (*Tiramakan Tèndaa*), Koseemaar,<sup>42</sup> Jimara Sumaakundaa se concentrent sur un espace limité au sud des passages sur le fleuve Gambie près de Sutuko, à l'ouest de Kantor (Kantoora). Un peu plus au sud se trouve Manpatij (*Manpatij*), lieu de découverte des *ñanco*.<sup>43</sup>

Nous pensons que c'est dans ce petit espace géographique qu'ont été formulés les modèles pour la communauté d'intérêts entre guerriers et chefs d'un côté et commerçants et marabouts de l'autre, tels qu'ils sont définis dans les légendes et mythes connus du Kaabu. Même si ces mythes sont très répandus, ils dessinent une image cohérente des modalités et des règles d'un « partenariat du pouvoir », que l'on peut comprendre, en suivant Meillassoux (1971), comme une « relation de solidarité conflictuelle ».

---

<sup>41</sup> Voir tableau 1 : Les origines (*lāsili*) et installation des Baayoo de Bijini et Janna, et tableau 2 : les ascendants des Kasama à Bijini.

<sup>42</sup> Koseemaar peut désigner soit Kossemar sur le fleuve Gambie, à l'est du Ñaani, soit Maaru du Kosee (Galo Maaru), capitale du territoire biafada du Kosee (Cossé), dans la partie sud du Kaabu (voir carte 1).

<sup>43</sup> TM II, 2.5.

*Origines de la màndinkayaa et de la ñàncoyaa : Ta:rikkh Mandinka II  
(2.1-4.19)*

- Ñàncoyaa - un autre modèle social du Kaabu

Le TM II se réfère à la troisième période ou constellation sociale du Kaabu :<sup>44</sup> époque de la genèse et constitution de la monarchie, de la formation du soi-disant empire des *ñàncó* dont Kansalaa est la capitale. L'avènement et la justification d'un pouvoir extraordinaire qui s'incarne dans une femme est le point central de ce passage, un thème, comme Jansen (1996) le souligne, également élaboré dans les mythes sur la fondation de l'empire du Mali. Le thème de la *ñàncoyaa* réapparaît encore au début du passage suivant (TM III)<sup>45</sup> qui ensuite se poursuit avec la chronique des conflits militaires entre le Kaabu et le Fouta Djallon au 19<sup>e</sup> siècle.

*Ñàncó* (pl. *ñàncólu*) désigne les lignages ayant droit au trône au Kaabu.<sup>46</sup> Ce titre s'applique aux membres de cette aristocratie (matrilinéaire) et aux territoires (provinces) qui leur appartiennent. Le statut de *ñàncó* se définit souvent en opposition à celui de *kóoriñ*. *Kóoriñ* alors désigne les « fils des (anciens) rois (chefs) », qui, sous le nouvel ordre impérial, sont exclus de la succession sur le trône de Kansalaa au profit des « neveux utérins du roi ». Selon le *Ta:rikkh Mandinka*, les *ñàncó* descendent d'une mère fondatrice et ses trois filles. Dans cette version, ainsi que dans toutes les autres que nous connaissons, la question de la paternité de la mère et de ses filles est affichée comme inconnue. Cette absence d'une identité définie ou d'une légitimité sociale selon les normes établies dans la société qui les intègre est, de toute évidence, un élément indispensable au mythe *ñàncó*. Certaines versions du mythe vont plus loin : la capacité d'être roi dépend d'une qualité innée, uniquement possédée par les femmes *ñàncó* et qu'elles seules peuvent transmettre à leurs enfants. Cette idée du génie politique inné justifie alors la priorité absolue des *ñàncó* par rapport aux *kóoriñ* dont la formule de légitimation – l'ascendance paternelle au « Manding »<sup>47</sup> – perd en valeur. On peut comprendre le mythe des *ñàncó*, dont le *Ta:rikkh Mandinka* présente en peu de mots une version largement répandue et beaucoup plus élaborée ailleurs, comme une charte

<sup>44</sup> Nous nous référons ici à la périodisation interne de la tradition orale sur le Kaabu que nous avons résumé plus haut.

<sup>45</sup> TM III, 5.1-15.

<sup>46</sup> Le meilleur connaisseur des traditions orales du Kaabu est Bakari Sidibé, qui a déjà dès les années 1960 constitué une riche collection d'enregistrements pour l'OHAD (Oral History and Antiquities Division) des archives de la Gambie. Il partage généreusement son savoir avec tout chercheur intéressé par ce sujet. En 1994, il nous a généreusement cédé une photocopie de son article « The Nyanchos of Kaabu » (42 pages et notes, 1980). L'auteur parle du statut et de la culture *ñàncó*, avec des références très détaillées quant aux sources orales sur lesquelles ils s'appuie.

<sup>47</sup> Des variantes du mythe *ñàncó* sont également répandues au Sin Salum, où elles tournent autour de l'origine de l'aristocratie des *guelwar* (par exemple Abdou Bouri Ba 1976). Concernant la légitimation des *kóoriñ*, voir Giesing 2000 : 283, 299-302.

de la monarchie du Kaabu. Nous interprétons son message sociopolitique ainsi : la mère fondatrice des trois lignées royales qui peuvent revendiquer le trône à Kansalaa – et sur le plan métaphorique le « savoir gouverner » symbolisé par cette femme – est un don, unique et non réciproque, de la part des marabouts (ou *ñàmaala*) aux guerriers et chefs du Kaabu.

Partout dans cette région, on cite des cas de musulmans mandinka ayant épousé les filles du pays, sans en revanche marier leurs filles avec des païens.<sup>48</sup> Dans les traditions orales du sud sénégalais, le motif du mariage entre la fille (ou la fille de la sœur) du roi et un étranger, musulman ou membre d'un autre groupe ethnique, apparaît souvent comme le point de départ d'une interruption de la succession matrilineaire.<sup>49</sup> Ceci est aussi le cas de la lignée matrilineaire de Badoora, comme nous l'évoquerons plus loin.<sup>50</sup> Dans le mythe du Kaabu par contre, c'est l'inverse qui se passe : la femme étrangère épouse le roi et, grâce à une ruse, lui prend son pays et introduit le système de succession matrilineaire.

Cette étrangère appartient toujours au parti des musulmans. Ce fait est évident, d'abord par les noms qui sont attribués, à elle, à ses « filles » ou à ses « sœurs » dans les différentes versions du mythe : Tenenbaa (Jaabi = Kasama),<sup>51</sup> Kuta, Tenenkuta Jaabi, Fatima (Fatuma), Balaba.<sup>52</sup> Dans nos annotations au texte du *Ta:rikkh Mandinka* (TM II.2-3), nous avons déjà fait remarquer la concordance entre les noms de « Tenenbaa et Kuta » dans le mythe de l'origine des *ñàncos*, et « Tenenkuta Jaabi », sœur de Mama Sambu Kasama, qui joue un rôle analogue dans les traditions jakhanké du Wulli.<sup>53</sup> La version que le TM II présente du mythe des *ñàncos* peut-elle se lire comme un autoportrait de la catégorie sociale que représentent les narrateurs et auteurs du texte ? L'identité jakhanké de la « première *ñàncos* » dans le TM II – et dans nombre d'autres textes – a une signification symbolique chargée en ce qui concerne la gestion du pouvoir au Kaabu, compte tenu du rôle (supposé ou réel) de la diaspora

<sup>48</sup> La diaspora musulmane et notamment jakhanké du sud sénégalais a probablement étendu son influence auprès des populations locales en prenant les filles des chefs *sòoninkees* comme épouses. Par contre, les filles de père musulman ne sont pas, en règle générale, mariées aux *Sòoninkees*, mais uniquement à l'intérieur de la diaspora. Voir aussi plus loin, chapitre 4.

<sup>49</sup> Les sociétés *biafada*, *mansuanka* (sua boŋ) et *pepel*, ainsi que certaines sociétés du Bajar, comme nous l'avons déjà remarqué dans notre introduction, sont caractérisées par des structures matrilineaires, desquelles témoignent les sources anciennes et la réalité sociale des matriclans au présent (chapitre 1).

<sup>50</sup> Tableau 7 : La royauté *biafada* (*jòlola*) du Kosee (Cossé) et du Badoora d'après la tradition orale.

<sup>51</sup> La mère des *ñàncos* est nommée Tenenbaa Jaabi (= Kasama), surtout dans des versions collectées en Casamance (Girard 1966) et en Gambie (Wright 1980).

<sup>52</sup> Balaba ou Baaba est la forme féminine de Baayoo à Bijini, et des Bagayogo ou Bouyagui dans le Sénégal Oriental (voir Aubert 1923 pour le Dentila). En baynunka et en kasanga *bela(n)ba* signifie « femme mariée » (Bühnen, communication écrite, 11 février 2003). Par contre, en kobiana et kasanga, *belābā/galābā* désigne « jeune fille » (*rapariga*) selon Marques (1947 : 877).

<sup>53</sup> Voir TM II, 2.2-3, fn. 5 cf. Al-Hajj Soriba Jaabi de Makka-Kolibentan (cité dans Sanneh 1979 : 225).

commerçante et religieuse vis-à-vis de leurs clients royaux. La déclaration dans le mythe, que Tenenbaa, la « mère des rois du Kaabu », serait une fille soustraite au contrôle de sa famille et ensauvagée, dissipe une contradiction par rapport à la règle normative du mariage endogame des filles jakhanké. Il existe même plusieurs versions du mythe, dans lesquelles la rupture de cette règle est le motif initial du mythe des *ñàncò* : la mésalliance de la femme fictive avec un *ñàmaala* (griot ou *kárankee*), sa honte, son rejet par la famille, et d'autres raisons similaires expliquent sa fuite de la civilisation vers la brousse. Toutes ces versions impliquent que les premiers rois *ñàncò* sont issus d'une liaison illégitime entre une fille jakhanké de haut rang et un *ñàmaala*. Les traditionalistes de Sumaakundaa (Tumannaa) qui n'acceptent pas le mythe des *ñàncò*, traduisent le mot *ñàncò* tout simplement comme « bâtard » (*jèenediñ*).<sup>54</sup> Leur version du mythe sur les origines de la royauté de Kansalaa met en avant un idéal plutôt patriarcal. Cette interprétation est la marque distinctive d'un groupe de textes qui attribuent à la mère des rois du Kaabu le statut d'une captive, ou, au moins d'une femme dépendante : le héros *sòoninkee* et fondateur du royaume la reçoit de la part des *móori*, des Jakankhé ou des *kárankee*, comme un cadeau ou parfois seulement comme un prêt. Dans ce dernier cas, la paternité des premiers rois du Kaabu devient une cause de conflit entre les chefs guerriers et les propriétaires de l'esclave, qui conformément au droit détiennent les droits paternels auprès de la femme et de ses enfants. Le conflit est résolu grâce à la médiation des *ñàmaala* et un pacte (*dànkutu*) est conclu entre les partis, les Saanee et les Maanee d'un côté, les *móori* ou *kárankee* – dans la plupart des cas représentés par les Faati – de l'autre. Ce *dànkutu* exclut de futurs rapports sexuels entre les chefs et notamment les femmes (sic) du parti des *kárankee*.

Retenons que toutes les variantes du mythe *ñàncò* – indépendamment des interprétations divergentes quant au statut de la femme – se jouent autour des rapports de pouvoir négociables entre les guerriers (rois) *sòoninkee* et les marabouts – détenteurs de femmes et du savoir gouverner. Toutes les versions propagent un code social qui ne prévoit pas que les filles des familles musulmanes soient mariées aux chefs païens. Si les transmetteurs du mythe *ñàncò* appartiennent à cette diaspora ou lui sont au moins très proches, il semble logique que la paternité de la mère *ñàncò* reste expressément inconnue, car le don (officiel) d'une femme aux chefs du Kaabu – du point de vue des transmetteurs – symboliserait une transgression des normes établies parmi eux. Il est exclu, par conséquent, que des Jakhanké apparaissent dans le mythe – si l'on convient de considérer celui-ci comme une charte sociale – comme les pères biologiques des *ñàncò*. Leur contribution à la construction de la royauté est définie autrement.

<sup>54</sup> Sumaakundaa, le 20-22 mai 1995.

- *De la domestication du génie-femme à l'organisation de l'empire*

TM II représente une des variantes d'inspiration « matriarcale » du mythe de la genèse de la royauté du Kaabu et de la fondation de la capitale Kansalaa sur le petit territoire Puropaanaa dans la province Pajaana. Une femme musulmane appelée Tenenbaa et sa sœur Kuta suivent les colons Saanee et Maanee, anciennement immigrés du « Manding » (Mali). Tout comme eux, les femmes fuient la « guerre au Manding » et traversent le fleuve Gambie. Arrivées sur l'autre rive, elles se cachent dans une grotte en brousse dans la région de Manpatin (entre le Jimara et le Pajaana). Après sa découverte par un chasseur, Tenenbaa est capturée par des forgerons, et amenée par des griots à la résidence des chefs à Pirada.<sup>55</sup> C'est seulement après une période initiatique de domestication durant laquelle elle reste enfermée dans une maison sans entrées ni sorties spécialement construite pour elle, que la femme étrangère s'adapte au nouvel environnement culturel. Dans cette maison, elle met miraculeusement au monde trois filles, dont personne ne connaît le père. Après sa sortie de réclusion, Tenenbaa se révèle inventrice d'un ordre politique nouveau. Elle est l'architecte du nouveau centre symbolique et l'organisatrice d'une nouvelle forme centralisée du pouvoir. Elle possède le savoir et représente le génie politique grâce auxquels se forme une confédération durable sous un gouvernement central des territoires lignagers existants.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Ici aussi, ce sont des *nāmaala*, forgerons ou griots, qui occupent la fonction de médiateurs entre « l'étrangère » et le roi, semblable à celle des *kárankee*.

<sup>56</sup> La réclusion à l'intérieur d'une case est un motif largement répandu d'initiation, ou une épreuve de pouvoir ; de cette façon, on met des saints à l'épreuve, comme dans le cas de Mamudu Lamine Drame, un chef de *jihad* connu parmi les Jakhanké dans le Bundu et en Sénégambie (env. 1835-1887 ; voir Sanneh 1979 : 75). Comme dans le TM II pour l'histoire de la *nānco*, le motif dans le cas du premier chef du Jolof, Njajan Njaay, est lié à l'introduction d'une nouvelle politique. Dans une version du mythe de Jolof, notée par Carrère et Holl vers le milieu du 19<sup>e</sup> siècle, on décrit comment le génie des eaux Dgiaïan [Njajan Njaay] fut découvert par des pêcheurs, auxquels il montra comment répartir équitablement et sans dispute le produit de leur pêche entre eux. Les femmes des pêcheurs faisaient le voeu qu'il ne les quitterait plus, pour qu'il n'y ait plus jamais de dispute parmi eux. Puis, ils le tirèrent de l'eau et l'emmenèrent au village, où ils l'enfermèrent dans une maison. Comme il refusa la nourriture et ne parla pas, on lui amena des filles et des femmes pour le distraire et pour qu'il soit à son aise ... (1855 : 113-115). Tout comme Tenenbaa et ses filles, Njajan Njaay du Jolof apparaît comme un génie politique externe ; tous deux sont des esprits des éléments (intérieur de la terre, eau) qui sont introduits dans une société existante et qui, après une période de domestication (maison fermée) entrent dans des liens matrimoniaux, et fondent un nouveau clan et une nouvelle dynastie. Les parallèles entre les mythes de Njajan Njaay et de la *nānco* sont si précis dans leurs détails, que l'on peut supposer une transposition ou une influence mutuelle. L'idée d'un fond commun est aussi soutenue par certaines versions du mythe des *nānco*, selon lesquelles ce seraient uniquement des marabouts wolof qui comprendraient la langue des trois femmes mystérieuses (Hecquard 1854 : 146) ; ou des épithètes attribuées aux *nānco*, par exemple « Balaba Kajoori » ; ou d'autres indices de relations entre le Kaabu et les royaumes du Wulli et de Nāani sur la rive nord de la Gambie, car ceux-là avaient été dans leur histoire ancienne sous le gouvernement politique du Jolof (Pacheco Pereira, *Esmeraldo*, I, 29, 1892 : 50-51 ; Gallo-way 1975).

Grâce à son mariage avec le chef (pajadinka) de Puropaanaa, Tenenbaa accède par la ruse à la propriété du sol, sur lequel elle va fonder sa nouvelle capitale. Ses trois filles se marient avec des princes des provinces du Saama, du Jimara et du Pajaana. C'est de ces liaisons matrimoniales conclues par Tenenbaa et ses trois filles « sans père » avec des chefs de territoires lignagers du Kaabu (*kóoriŋ*)<sup>57</sup> que sont issues les lignées (*ñàncó*) qui se partagent équitablement le pouvoir sur le trône de Kansalaa, selon un système de rotation. De cette manière, les territoires lignagers indépendants des anciens immigrés sont transformés en une confédération, selon les règles décidées par la *ñàncó* elle-même en sa faveur et en faveur de ses filles. La règle dit que ce sont uniquement les descendants de ses trois filles à Saama, Jimara et Pajaana qui se succéderont sur le trône royal de Kansalaa à Puropaanaa. Les élites des « premières » provinces Manaa et Tumanna sont ainsi reléguées, comme noblesse de province, au deuxième rang (*kóoriŋ*).<sup>58</sup>

- *Princesse étrangère, esclave autochtone, femme-orxytérope, femme-puissante*  
- *les multiples facettes de la ñàncó*

Le personnage féminin fictif à qui la monarchie du Kaabu doit sa genèse et sa constitution selon TM II est une femme étrange et indépendante, libérée de liens familiaux et des contraintes sociales.<sup>59</sup> Cependant le mythe des *ñàncó* connaît beaucoup de variantes ; l'image de la mère *ñàncó* du Kaabu varie selon l'origine et l'orientation des transmetteurs. La caractérisation de cette femme se situe sur l'échelle des concepts de légitimation entre « autochtone » et « étrangère », avec des accents différents d'une version à l'autre. Parfois elle porte toutes les marques d'une femme typiquement paléolithique, velue et qui vit nue dans la forêt, un personnage non civilisé, mais puissant et capable de transmettre des pouvoirs extraordinaires. Parfois, l'aïeule des rois du Kaabu apparaît comme *l'avatar* d'un orxytérope (*tìnpa*), symbole de la sexualité féminine et d'une force mythique inhérente à la terre. Selon de nombreuses versions, la *ñàncó* détentrice du savoir gouverner est découverte dans un trou d'orxytérope (*tìnpakooloo*) ; dans certaines versions, elle est même présentée

<sup>57</sup> Voir TM I, 1.6-13. La liste des territoires lignagers fondés successivement par les immigrés mandinka (et leurs descendants) et dans la version de Vellez Caroço plus complète que dans la version écrite et dans le commentaire oral de al-Hajj Ibrahiima : Manaa, Tumanna, Jimara, Saama, Pajaana (TM I, colonne 4).

<sup>58</sup> Comparer versions orales et commentaires de TM II, 4.19 et TM III-1, 5.2-15.

<sup>59</sup> Une femme qui elle-même choisit son mari se trouve en dehors des normes d'une société mandinka idéale patriarcale. Dans plusieurs autres versions, ce motif est développé de manière plus détaillée, mais plus banalement : l'héroïne est une femme/ fille d'un roi qui refuse d'épouser l'homme choisi par son père ou qui conclut une mésalliance ; elle est punie par un bannissement et trouve refuge dans une grotte en brousse ; c'est là qu'elle accouche de ses enfants ; plus tard, elle est réintégrée à la société. Ce cas est un exemple du droit des parents de bannir des filles insoumis-

comme le double de l'oryctérope. Ceci est en accord avec le riche symbolisme de l'oryctérope qui est répandu dans le monde mandé ainsi que dans le reste de l'Afrique.<sup>60</sup>

Dans beaucoup des textes que nous avons recueillis en Guinée-Bissau,<sup>61</sup> quand il s'agit de caractériser la première *nânco*, un imaginaire peuplé d'êtres autochtones, puissants, forts et velus est très présent. On peut considérer ces êtres puissants et audacieux (*fátin*) comme les parents des génies des eaux (*faddube*) au Bundu et au Wulli.<sup>62</sup> Les *fátin* vivent dans des grottes à proximité de l'eau, ne s'habillent pas et possèdent des forces physiques extraordinaires et un immense pouvoir. Ce n'est que très rarement qu'une personne, qui elle-même doit posséder des pouvoirs extraordinaires, réussit à capturer l'un d'entre eux et à l'emmener dans son village. Si un mariage est conclu plus tard, cela signifie que cet être transmettra son pouvoir extraordinaire aux descendants de cette alliance jusqu'à la septième génération. Une fois conduit au village, cet être va rester muet jusqu'à ce qu'une provocation l'amène à parler,<sup>63</sup> ou jusqu'à ce qu'il décide lui-même de parler ; mais il parlera uniquement avec le roi ou avec celui qui sera roi dans l'avenir. Une *fátin* connaît l'avenir et ne se marie que dans la lignée qui est destinée à gouverner.

Par ailleurs, la mère des *nânco* est symboliquement transférée à proximité des populations pré-mandinka du Kaabu (Bajar). Souvent, elle a l'apparence stéréotypée d'une femme bassari ; elle porte – du point de vue des Mandinka – des traits étrangers et non civilisés, et appartient à la classe des autochtones de la brousse. Selon le cas, elle apparaît comme un être indépendant, ou comme la « propriété » de quelqu'un. Dans le premier cas, elle est proche des génies ; elle est donc la manifestation de forces que peu d'êtres humains sont capables de maîtriser (*nâmaala*, *móori*). Dans le deuxième cas, elle est une femme trouvée ou achetée (esclave), une personne vendable possédée par des *kárankee* ou des *móori*.

La zone entre le Jimara, Kantoora et Pajaana où le TM II et des versions apparentées localisent le lieu de découverte de la *nânco*, aurait été, selon des traditions citées par Girard, un refuge de certains groupes de chasseurs-cueilleurs bassari qui lors de leurs migrations auraient suivi le fleuve Gambie vers l'ouest jusqu'à Kantor et Nianiniani. Ce groupe formerait le noyau des Pajadinka (Badjaranké) avec les matriclans des Saanee et des Maanee, dont sont issus les chefs du Kaabu. Ils s'adaptaient culturellement aux habitants de

<sup>60</sup> Roberts 1995 : 81-83 d'après Zahan, concernant l'iconographie du masque *ciwara*, dans lequel est intégré l'oryctérope fortement symbolique pour la production agricole (Sorgho) (Zahan 1980 : 71ss.). Consulter Montenegro sur le rôle du *tinpa* (créole *timba*) dans l'imaginaire populaire bissau-guinéen (1995 : 23ss.).

<sup>61</sup> Yusufi Banjai, Bissau, le 27 mars 1992 ; Malamin Galisa, Gabú, le 14-16 octobre 1988 ; Yusufi Seidi (Kamara), Bissau, le 29 mars 1997, et al.

<sup>62</sup> Galloway 1975 : 164.

<sup>63</sup> Motif typique : on fait semblant de vouloir poser une marmite sur un feu de deux pierres seulement, ce qui pousse la *fátin* à dire : « Là d'où je viens, on fait le feu sur trois pierres ... »

cette région, qui par contre, comme le racontent les textes transmis – auraient volé et violé leurs filles et les auraient rendues esclaves, avec la conséquence d'une retraite partielle des Badiar (Bajaranke?).<sup>64</sup> Dans le mythe des *ñanco*, ce motif de l'enlèvement de femmes est visiblement interprété sur une base politique. Dans le mythe, la capture de la femme étrangère et son intégration semblent comme une métaphore de l'appropriation d'un pouvoir extraordinaire, qui est transmis par les habitants autochtones à des immigrants.

Le TM II et les versions apparentées inversent cette image et présentent la mère des *ñanco* comme une fille barbarisée d'un roi du Manding (Mali). On lui accorde un arbre généalogique royal, ou pour le moins noble. La raison de sa fuite en brousse est la remise en cause de la naissance légitime de la princesse par un prétendant rejeté, ou sa mésalliance avec un cordonnier ou un griot. Les noms de cette princesse devenue sauvage que l'on trouve souvent dans ces versions – Teneba (Jaabi), Kuta ou Fatuma, ou d'autres – sont des noms typiques de personnalités féminines des généalogies de Mama Sambu Kasama (alias Shu'aibu ibn Yusuf), de Shaykh Muhammed Fatim et de Karamoko Ba (al-Hajj Salimu Kasama) du Bambuk, du Bundu, de la Gambie et du Fouta (Tuuba).<sup>65</sup>

Tandis que dans le *Ta:rikh Mandinka*, la première *ñanco* et sa sœur cadette portent les noms Tenenbaa et Kuta, dans un texte de transmission orale de Gambie (Ñaani/Wulli), une certaine Tenenkuta Jaabi apparaît comme la sœur de Mama Sambu Kasama (Shu'yaibu ibn Yusuf). Celle-ci, d'après al-Hajj Soriba de Maka Kolibentan, se serait enfuie avec une esclave de Sutuko dans le Wulli vers la rive sud du fleuve Gambie en passant par Fattatenda au Jimara dans le Kaabu. Les deux femmes se seraient cachées dans une grotte avant d'être trouvées par des chasseurs. La source ne nous permet pas de savoir si cette légende existe encore à présent, et si oui, de quelle façon.<sup>66</sup> Néanmoins, les parallèles avec le mythe des *ñanco* (TM II) sont clairement visibles, aussi bien pour ce qui est des noms et des motifs de la fuite et de la grotte que pour la localisation géographique.<sup>67</sup>

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de ces parallèles? Mama Sambu Kasama est considéré comme le fondateur de Sutuko (Wulli) et comme l'ancêtre de toute la communauté jakhanké en Sénégal. Les Kasama de Tuuba (Fouta Djallon) et de Bijini (Badoora), liés en réseau, le comptent parmi leurs ancêtres.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Girard 1992: 47-48ss. Nous émettons des réserves sur cette citation, car les indications ethnographiques et historiques dans cet ouvrage manquent souvent de précision, et l'orthographe des noms et des termes mandinka induit souvent en erreur.

<sup>65</sup> Comparer Galloway 1975: 155; Hunter 1976: 437-439; Marty 1921; Sanneh 1979: 43; Suret-Canale 1970: 55.

<sup>66</sup> D'après al-Hajj Soriba Jabi de Makka-Kolibantang, Gambie, le 9 décembre 1972, dans Sanneh 1979: 225. Le nom Tenen Kuta Jaabi figure aussi dans une tradition – probablement d'inspiration jakhanké – concernant les *guellowar* et recueillie en Gambie par Wright (1980: 170).

<sup>67</sup> La localité géographique du lieu de découverte de la *ñanco* se trouve d'ailleurs dans la même zone que les points de départ des migrations mandinka (TM I).

<sup>68</sup> Tableau 2: les ascendants des Kasama à Bijini.

Pourquoi les transmetteurs désignent-ils la mère mythologique des rois du Kaabu par le nom de la sœur de leur aïeul légendaire ? Les Kasama ont-ils créé le mythe des *ñānco* du Kaabu sur la base de traditions locales comme celles des *fātij* et de leurs propres traditions familiales, ou ont-ils intégré après coup leurs propres légendes familiales au mythe du Kaabu ?

- *Les propriétaires des femmes sont-ils les « faiseurs de rois » ?*

Nous présentons ici une hypothèse à compléter dans le quatrième chapitre par plus de données comparatives. Il y a un *leitmotiv* présent à travers toutes les variantes du mythe des *ñānco* que nous connaissons : les héroïnes sont exclues de leur famille ; elles sont des femmes marginales, capturées, esclaves, bannies, réfugiées, violées, devenues sauvages ou simplement des femmes étrangères sans paternité biologique certaine. Traduit au niveau social, cela signifie qu'il s'agit de femmes qui échappent aux règles habituelles d'échange de femmes. Un message du texte tout aussi important est que ce sont les Jakhanké et/ou *ñāmaala*, et parmi eux en première ligne les *kārankee*, qui sont les « pères sociaux » des « mères des rois du Kaabu ». Car ce sont des membres de ces catégories sociales qui trouvent (« découvrent » / « voient ») la première *ñānco*, qui la capturent et la possèdent (en tant qu'esclave), avant de la donner au chef d'une province comme épouse et mère des futurs rois d'un Kaabu réuni. Toutes les versions actuellement connues du mythe utilisent ces motifs, avec plusieurs variantes, en fonction de la position géographique et de l'orientation sociale et religieuse du transmetteur. Le mythe des *ñānco* qui est transmis dans le TM II, apparaît comme un contrat social entre les *móori* et les *Sòninkee* dans la gestion commune d'un gouvernement dans les conditions de l'esclavagisme. Dans le TM II, la *ñānco* et ses filles ne sont pas seulement dans le sens biologique les mères des futurs rois, mais elles incarnent un génie politique extraordinaire qu'elles seules sont aptes à transmettre. Dans d'autres versions, cet élément est encore plus flagrant : selon la version des Galisa (Kuyate), qui sont des *jàli* aux origines landuma du sud-est du Kaabu, la première *ñānco* annonce à son époux « comment et par quels moyens on exerce le pouvoir ». Elle révèle ce savoir uniquement à la condition que la succession au gouvernement soit exclusivement réservée à ses enfants et leurs descendants.<sup>69</sup>

Si nous suivons les interprétations qui établissent un lien métaphorique entre la « première *ñānco* » et « le savoir-gouverner » et si nous les transposons au niveau du discours social, le parti qui donne la *ñānco* au chef a la position de « fournisseur d'épouse » et de « faiseur de roi ». Le parti qui remplit cette fonction est toujours celui des marabouts et des *ñāmaala* comme nous l'expliquerons dans le quatrième chapitre. Nous y aborderons également la participation rituelle des *ñāmaala* et des *móori* aux institutions monarchiques transmises

<sup>69</sup> Ici, nous nous appuyons sur une version que nous avons enregistrée auprès de Malamin Galisa en octobre 1988.

– lors du sacre par exemple, au moment du transfert du pouvoir au nouveau roi.<sup>70</sup>

*Kaabu : Ta:rikk Mandinka III-1 (5.1-11.9)*

*- De la constitution et de l'apogée du royaume confédéré du Kaabu à sa conquête par les Peul*

Le TM II est consacré au même sujet que la fin du TM I : la constitution et l'apogée de la royauté de Kaabu-Kansalaa,<sup>71</sup> avant d'aborder les motifs et la chronique de sa chute.

Au début, le TM III reprend le thème de la *ñancoyaa* du chapitre précédent et dessine la réorganisation du pouvoir au Kaabu, telle qu'elle est introduite par la première *ñanco* et ses trois filles.<sup>72</sup> Derrière le schéma très sommaire esquissé ici, il y a une notion de l'ordre, une approche systématique. Il s'agit d'un discours politique à haut niveau, qui noue généalogiquement, socialement et géographiquement une multitude de lignages, d'ethnies, de territoires et de royaumes. Le centre de gravité de la construction est Kansalaa, la capitale des *ñanco*. La complexité du modèle est prouvée par diverses sources orales, que nous évoquerons ailleurs. La mémoire de l'empire du Kaabu s'appuie sur une composition élaborée, lourde de symbolisme, qui n'a pu être dessinée que par de fins stratèges intellectuels. Toutes les composantes du Kaabu sont saisies à travers des attributions symboliques de chiffres, de couleurs et d'espaces : les territoires (provinces), les clans, les groupes statutaires et professionnels et les sexes. Les principes créatifs de cet ordre renvoient à un syncrétisme continu entre la cosmogonie mandé, les traditions jakhanké et des éléments autochtones, tout comme la plupart des mythes d'origine concernant la royauté du Kaabu.

Le fait en lui-même de la diffusion et de la conservation sur un espace très large d'une théorie politique complexe est remarquable. Il suppose une longue continuité dans la demande et dans la transmission : c'est seulement dans la diaspora des *móori* et des Jakhanké de la Sénégambie que les conditions techniques de communication et les conditions professionnelles sont remplies.

<sup>70</sup> Voir chapitre 4.

<sup>71</sup> Les versions de al-Hajj Ibrahiima (1988) et de Vellez Caroço (1934, publiée 1948) dépassent largement le texte écrit du TM II. Cependant, les deux font sûrement référence à la même source. (voir aussi chapitre 1, p.) Le contenu de tous leurs commentaires est apparemment résumé dans la dernière phrase de TM II – « Cela fit de Kansalaa l'endroit où l'on emprunte le pouvoir l'un à l'autre. » (4.19).

<sup>72</sup> Nous pensons que la comparaison du contenu des manuscrits actuels (A, B) et de la version de Vellez Caroço montre que depuis leur énonciation à Boloma (environ 1933/1934), les manuscrits ont été remodifiés et que les passages qui ne sont plus conformes à la conception du monde des copistes ont été raccourcis.

Cependant la simple évidence des traditions orales ne suffit pas à tirer des conclusions sur la période à laquelle le modèle correspondait à la réalité historique du Kaabu, et sur les changements qu'il subissait. Il nous manque surtout des données des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles, qui fourniraient des renseignements en dehors du modèle de la prédominance du roi du Kaabu pour toute la Sénégambie. Dans les sources externes du 19<sup>e</sup> siècle par contre, qui citent pour la première fois des mythes et des termes se référant au Kaabu, on cherche en vain des témoignages d'une puissance impériale actuelle ou passée.

De la genèse mythique et d'une description structurelle, presque condensée jusqu'à l'intemporalité, de la monarchie du Kaabu,<sup>73</sup> la deuxième partie du TM III-1<sup>74</sup> passe presque sans intermède aux faits historiques du 19<sup>e</sup> siècle que nous connaissons aussi par d'autres sources.<sup>75</sup> Il décrit dans l'ordre chronologique une série de conflits militaires entre le Fouta Djallon et le Kaabu qui ont eu lieu tout au long du 19<sup>e</sup> siècle.<sup>76</sup> Parmi les conquérants du Kaabu, les imams de Labé et de Timbo dans le Fouta Djallon qui depuis le début du 18<sup>e</sup> siècle était sous gouvernement théocratique, ont été importants.<sup>77</sup> La chute du Kaabu et la dispersion des *Sòoninkee* étaient irrémédiables. La bataille de Kansalaa (env. 1867), que le TM III-1 évoque brièvement et sans émotion,<sup>78</sup> est un grand sujet épique dans les autres traditions orales des Mandinka de la Sénégambie : « la fin du semis » (*túroo-bañ*). Cette bataille symbolise la perte du centre politique et l'extinction des lignées régnantes *ñàncò* des *Sòoninkee* du Kaabu. Les observateurs portugais contemporains et d'autres représentants des pouvoirs coloniaux émergents de la région – à en juger par les sources existantes – n'ont pas attribué beaucoup d'attention à cet événement.

#### - *Bijini au Kaabu et Tuuba au Fouta*

Afin de comprendre les événements successifs, qui dans le TM III-1 décrivent la chute du Kaabu, il faut se rendre compte du rôle que jouaient Bijini, le « lieu de transmission », et ses familles au sein du grand réseau de commerce nord- et ouest-africain qui s'était de plus en plus élargi vers la côte atlantique depuis le 15<sup>e</sup> siècle.<sup>79</sup> Aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, Bijini avait apparemment une fonction de tête de pont dans le déroulement du commerce entre le Fouta et les chefs du Kaabu. Dans le texte, les faits concernant cela et les conflits qui s'ensuivaient restent entre les lignes.<sup>80</sup> D'autres sources nous permettent de conclure que

<sup>73</sup> TM I, 5.1-6.2

<sup>74</sup> TM I, 6.3-11.9

<sup>75</sup> Il s'agit ici d'un trait caractéristique de la tradition orale que Vansina a décrit comme « floating gap » (1985 : 23).

<sup>76</sup> Les chroniques du Fouta et d'autres sources indiquent une quinzaine de razzias ou *jihad* contre les *Sòoninkee* du Kaabu de 1796 à 1878 (Diallo 1980).

<sup>77</sup> Diallo 1972, 1980 ; Person 1987 ; Robinson 1985/1988.

<sup>78</sup> TM III-1, 9.13-19.

<sup>79</sup> A ce propos, voir chapitre 4.

<sup>80</sup> Voir le commentaire oral de al-Hajj Ibrahiima concernant TM III-1, 6.4.

Bijini était une ville-sœur, peut-être même une succursale, des commerçants et des religieux de Touba, et que, par conséquent, les familles des *jila* et des *móori* de Bijini étaient intégrées au système économique du Fouta. Mais ni la chronique du village (TB) ni le *Ta:rikh Mandinka* ne disent explicitement que les familles de Bijini agissaient dans les filiales d'un réseau régional, qui était basé dans le Fouta Djallon.

La colonie des Jakhanké de Touba (Binani) n'était pas uniquement une métropole religieuse, décrite en 1881 par le gouverneur de la Gambie, Gouldsbury, comme « le Canterbury de la région »,<sup>81</sup> mais aussi un des plus grands marchés d'esclaves de la région.<sup>82</sup> Sur le plan de la stratégie commerciale, sa position était idéale : située entre Labé et Daama (Ndama) sur la route de Bajar, de Koli-Kadé en passant par Manaa et Pakis vers le Haut Kaabu et plus loin vers les régions de la côte atlantique.<sup>83</sup>

Il y a plusieurs raisons de supposer que la fondation de Bijini vers 1800 était un élargissement du réseau de Touba sous la protection des imams expansionnistes du Fouta. Comme on peut l'imaginer, son histoire est chargée de conflits. Bien que Bijini, tout comme Touba, revendiquât un statut autonome, protégé et privilégié, qui devait l'exclure des conflits de pouvoir des différentes fractions politiques, son histoire (pré-coloniale) s'est conclue par sa destruction, du fait de sa position au milieu des fronts politiques du 19<sup>e</sup> siècle.

Alors que les chroniques du Fouta font apparaître que les Foutanké justifiaient leur premier *jihad* contre le Kaabu par la nécessité de protéger contre les païens leurs frères musulmans installés sur place,<sup>84</sup> les chroniques et textes de Bijini révèlent que c'était pour la même raison que ses habitants comptaient sur l'assistance, ou au moins d'être épargnés par les Foutanké (*Fuuta Fúla*). Le *Ta:rikh Mandinka* montre, surtout dans les textes concernant le Foroyaa, anciennement Bolola (Baloula), comment cet espoir fut trahi par les *Alfaa mo Labé*, Ibrahiima et Yahya, dans la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle.

Les *Ta:rikh Bijini* et *Ta:rikh Mandinka* ont probablement été rédigés, ou au moins réadaptés, au moment où les conflits entre le Fouta et le Kaabu augmentaient en nombre et en intensité. Selon le droit pratiqué à Bijini, la protection des coreligionnaires était une justification valable pour un *jihad*. L'usage qu'en faisaient les Foutanké, par contre, ne correspondait pas aux attentes des communautés commerçantes mandinka du Kaabu. Le *Ta:rikh Mandinka* et d'autres textes transmis à Bijini commentent et critiquent ce fait plus ou moins

<sup>81</sup> Sanneh 1979 : 197, 215, note 215 cf. Boubacar Barry.

<sup>82</sup> La ville de Touba avait été fondée par Karamoko Alfaa (al-Hajj Salimu Kasama) en 1815. A certains moments, entre 11.000 à 12.000 esclaves y étaient regroupés. On peut supposer que beaucoup d'entre eux étaient originaires du Bajar, du Tenda et du Kaabu. Les esclaves étaient la monnaie courante avec laquelle, souvent en quantités considérables, les chefs et les guerriers payaient les services des marabouts dans le Fouta (Sanneh 1979 : 223-224) et dans le Kaabu (Malamin Galisa, le 14-16 octobre 1988).

<sup>83</sup> Le lecteur peut voir cela sur la carte de Diallo 1972, carte n° 3 : « Organisation territoriale de l'état du Fuuta Dyalon à son apogée. »

<sup>84</sup> Diallo 1980.

ouvertement.<sup>85</sup> Les textes révèlent un déchirement, une hésitation entre l’alliance avec les coreligionnaires et la loyauté envers les *Sòoninkee*, sur le territoire desquels les familles de commerçants et de religieux s’étaient installées, et avec lesquels ils avaient trouvé un *modus vivendi* avantageux, malgré tous les conflits qui sont notés dans la chronique du village (TB).

A en juger par les différents commentaires de la chronique du village, la position des familles de Bijini semble avoir subi un changement durant les guerres entre le Fouta et le Kaabu ; les essais de médiation entre les parties en conflit restèrent sans succès et entraînaient de plus des désavantages importants.

*Un nouvel ordre : Kaabu-Kansalaa et l’épanouissement du Kaabu*  
(TM III, 5.1-6.1)

Le TM III commence, comme nous l’avons dit, par l’introduction d’un ordre politique nouveau au Kaabu par les *ñàncò*, et présente leurs ancêtres comme des femmes munies d’un grand don d’organisation – sans omettre l’indication du commentateur sur leur parenté avec le monde des génies à travers la sœur cadette de Tenenbaa, nommée Kuta. Celle-ci était restée en brousse et s’y était mariée avec un djinn. Cependant, Tenenbaa arrive dans le monde des humains pour mettre en place un nouvel ordre. Elle réorganise les territoires et les clans régnants du monde civilisé dans lequel elle est introduite après son existence dans la grotte. Elle crée un centre idéal typique autour duquel graviteront désormais les formations politiques. Ce centre nommé Kansalaa se situe dans la région de Puropaanaa à l’intérieur du pays de Pajaana. La ville est construite sur un territoire que la première *ñàncò* obtient du roi de Pajaana, son époux, grâce à une ruse, selon TM II.<sup>86</sup> Une lecture plus ancienne du même texte pour Vellez Caroço à Bolama au début des années 1930, décrit avec plus de détails comment Tenenbaa et ses trois filles font construire et fortifier Kansalaa, nombril du monde politique dans des dimensions inconnues jusque-là. C’est à partir de là que les filles et les petites-filles de la première *ñàncò* s’établissent, grâce à des mariages stratégiques, dans les territoires voisins. C’est à partir de là que les représentantes des ramifications d’un seul matrilignage étendent leur pouvoir du Jimara et du Salum au nord, en passant par le Pajaana au centre, jusqu’au Saama et au Mansuan au sud du Kaabu. Chaque fille est le début d’une lignée dont les membres ont le droit d’occuper à tour de rôle le trône de Kansalaa. C’est le principe de séniorité qui règne : d’abord le gouvernement passe au descendant mâle matrilinéaire le plus âgé de la fille aînée, ensuite à celui de la deuxième fille, et enfin à celui de la fille cadette. La rotation de la succession est basée sur le consensus et satisfait la revendication d’égalité du

<sup>85</sup> Comparer la critique du *jihad* des Foutanké qui avait perdu sa légitimité, selon les termes de Kunbaa Daaboo Sori (TM III-1, 7.14-16).

<sup>86</sup> TM II, 4. 15-18. Ce passage permet de constater comment la transmission orale parallèle (colonnes 3-6) éclaire le sens du texte écrit qui est ici particulièrement succinct.

rang et du droit d'exercer le pouvoir. C'est dans ce sens d'une structure de classes d'âge, dans laquelle chacun a son tour, qu'il faut interpréter la phrase : « Le gouvernement était égal entre eux. »<sup>87</sup> Sa signification s'ouvre à nous surtout à travers les versions orales du *Ta:rikh Mandinka*. Les trois territoires occupés par les lignages des filles qui généalogiquement et politiquement sont les plus proches du centre (de la mère), sont nommés dans les versions écrites et orales :<sup>88</sup> Pajaana (fille aînée Balaba) au centre, Jimara (deuxième fille Ufala) au nord avec une extension (fille de la fille) vers Salum, et Saama (fille cadette Khaaji) à l'ouest et au sud avec une extension (fille de la fille) vers Mansuan. Dans la version de Vellez Caroço, l'ordre hiérarchique est inversé : c'est la lignée de la fille aînée (Ufala) qui est au Saama, celle de la deuxième fille, au Jimara (Kaje) et celle de la cadette (Balaba) au Pajaana ; cet ordre de priorité par contre, et ainsi la hiérarchie des provinces selon l'ordre d'arrivée des époux ou selon l'ordre de mariage des filles de Tenenbaa, correspondent aux manuscrits A et B : le jeune homme de Saama fut le premier à venir et à emmener avec lui comme épouse la fille cadette (Khaaji), le jeune homme de Jimara épousa la deuxième fille (Ufala) et le troisième, venant de Pajaana, prit pour épouse Balaba, l'aînée.<sup>89</sup> Il est possible par conséquent de mesurer la séniorité et le privilège politique, comme nous le voyons ici, selon l'âge absolu des fondatrices des lignées et l'ordre chronologique des fondations des lignées par ces mêmes femmes. Dans la version notée par Vellez Caroço, la lignée de Saama avec le roi Saama Koli<sup>90</sup> est la première sur le trône de Kansalaa ; c'est celle de Jimara avec Waali Fatuma qui suit ; enfin celle de Pajaana avec Jankee Waali, le dernier roi du Kaabu, qui fut assiégé et battu par les Foutanké en 1867.<sup>91</sup> Avant Vellez Caroço, Bertrand-Bocandé décrit la rotation de l'exercice du pouvoir sur le trône de Kansalaa en se basant sur des informations de la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle : « Gansala, le pays principal du *Cabou*. Les chefs des territoires de *Sama*, de *Payonko*, de *Jimaral*, outre la famille résidente à *Gansala*, viennent successivement y régner ; le roi de *Jimaral* règne aujourd'hui, et il est ainsi, en quelque sorte, roi de *Jimaral* et empereur du *Cabou* (*Cabou-mansa-bâ*) ». <sup>92</sup>

<sup>87</sup> TM III-1, 5.9. La phrase fait allusion au principe de rotation dans l'exercice du pouvoir central sur le trône de Kansalaa. – En principe, tous avaient la même part dans l'exercice du pouvoir. Personne n'était supérieur en statut ou en droit.

<sup>88</sup> TM III-1, 5. 6-8.

<sup>89</sup> TM II, 4.9-14, à comparer avec la version donnée en colonne 6.

<sup>90</sup> Le nom païen de Mansa Baakar de Pakis qui régna au milieu du 19<sup>e</sup> siècle (Hecquard 1854) et qui est peut-être le prédécesseur du dernier roi du Kaabu, Jankee Waali, aurait été Saama Koli (Bamba Suso, « Kaabu », dans Innes 1976 : 107). Dans d'autres sources, Saama Koli (alias Suman Koli, Usman Koli, Mansa Kru, aussi appelé Mansa Mamadu) est un personnage symbolique du changement politique, qui est introduit par le conflit fraternel, la trahison, le changement religieux ou l'introduction de nouvelles règles de succession (découverte des/de la *nānco*) (Dafe Saanee de Lenkering, Pajaana, dans : Cissoko et Sambou 1974 ; Bamba Suso, dans : Innes 1976 ; Sajo Saanee, Duribali/Kansalaa, dans : Cissé, Ms 1977/78 ; Mané 1979 ; Malamin Galisa 1988).

<sup>91</sup> La bataille de Kansalaa est brièvement mentionnée par la suite dans TM III-1, 9.14-19.

<sup>92</sup> Bertrand-Bocandé 1849 : 67.

- Ñànco *et* kóoriŋ

Aux trois provinces centrales, Saama, Jimara et Pajaana, citées dans le *Ta:rikk Mandinka*, d'autres territoires sont tour à tour reliés. En remplissant certaines fonctions et en jouissant de certains privilèges, leurs représentants participent au gouvernement des provinces citées classées ñànco, quand vient leur tour de fournir le roi de Kansalaa. Selon ce modèle du Grand-Kaabu, qui consiste en l'attribution de lignages aux territoires, Tumannaa est généralement attaché à Saama, Kantor appartient à Jimara et Manaa fait partie de Pajaana. Mais les attributions et les séquences varient selon l'origine régionale des textes transmis.<sup>93</sup>

Dans les traditions orales de la Sénégambie, Tumannaa, Kantoora et Manaa, ainsi que d'autres territoires périphériques du Kaabu, sont le plus souvent classés comme provinces kóoriŋ. L'aristocratie guerrière de Manaa et de Tumannaa, comme c'est écrit dans le TM I, son origine chez les premiers immigrés vers le Kaabu, que le commentateur identifie comme des Pajadinka (des «Bassari mandinguisés»).<sup>94</sup> Selon le principe de l'antériorité, ils revendiquent par rapport aux ñànco le statut de premiers à avoir été (politiquement) établis. Tandis qu'une partie de ces kóoriŋ (Saanee, Maanee) – comme le suggèrent la plupart des versions de l'histoire de la genèse de la ñàncoyaa – s'est transformée en ñànco grâce à des critères restrictifs d'origine, d'autres ont été exclus et rétrogradés en noblesse de province. Ceci est une matière de conflits aux dimensions épiques, qui, comme l'on peut s'attendre, est exposée dans tous les textes de transmission orale, et de toutes les manières. Le TM III mentionne brièvement ces batailles dans la séquence des faits militaires où fut scellée la chute du Kaabu.

Les kóoriŋ sont définis par leurs ancêtres mandinka paternels, concentrés dans le personnage légendaire du père fondateur Tiramakan et ses multiples avatars. Ce modèle de légitimation politique par une généalogie enracinée dans le Manding (Mali), est relativisé par le mythe de la mère fondatrice ñànco. Ce mythe est un discours de légitimation très différent qui se base sur l'idéologie d'un savoir gouverner mythique, transmis par le concept d'un pouvoir de gouvernement substantiel féminin uniquement transmissible par les femmes. Ce mythe est très répandu dans le sud de la Sénégambie ; on le trouve depuis le Bajar à travers plusieurs régions qui font partie de la fédération du Kaabu jus-

<sup>93</sup> Une version de Caaña dit : Kansalaa était composé de sept *tàta* concentriques, qui étaient construits par sept *kàabiila*. Les *kàabiila* étaient constitués par un maximum de sept et un minimum de deux provinces, à l'exception de Puropaanaa, qui existait toute seule. Le centre de la forteresse était nommé *muñiniŋ*, c'était la résidence et le sanctuaire du *mànsa*. Son accès était strictement limité. Les constructeurs des sept *tàta* étaient, de l'extérieur à l'intérieur : I. Caaña et Manaa, II. Saama et Tumannaa, III. de Pajaana à Jimara Sumakundaa, IV. Sankolla et Mansonnaa, V. Kanaduu et Kusara (avec d'autres), VI. Badoora et VII. Puropaanaa. Les *kàabiila* réunis formaient un ensemble de 32 provinces (Malamin Galisa, le 16 octobre 1988 ; d'autres variantes dans Mané 1979). Voir aussi figure 7 : La fortification de Kansalaa dessinée par Issufi Sissé.

<sup>94</sup> TM II, 2.13 (colonne 4).

qu'au Badoora (Biafada) et Mansuan (pays *sua boŋ*) et même jusqu'aux chefferies pepel sur la côte. Les traditions d'autres provinces du Kaabu par contre, et surtout les versions transmises en Gambie, sont expressément patrilinéaires, tout comme celles de Tumannaa et de Manaa. Ces mythes et légendes diminuent le rôle joué par des acteurs féminins dans la constitution du Kaabu ; le thème des *ñàncó* n'y apparaît pas du tout, ou, s'il apparaît, il est autrement développé et interprété. Nous sommes clairement confrontés à des traditions qui focalisent des systèmes sociaux avec des règles de succession différentes. Le mythe des *ñàncó*, tel qu'il est interprété dans le *Ta:rikk Mandinka* et dans d'autres versions apparentées, représente un projet du Grand-Kaabu, en tant que monarchie consensuelle qui règne sur toutes ses provinces confédérées avec leurs différentes règles de succession à partir d'un centre commun à tous. Les règles de succession et de partage du pouvoir, données par le modèle, ne correspondent presque pas d'une version à l'autre, mais en principe, aucune règle n'exclut une autre. L'accès à la position centrale de roi est réorganisé et strictement limité grâce à une théorie de succession matrilineaire collatérale et selon un principe limité de rotation parmi des lignages choisis dans les clans Saanee et Maanee dans les provinces classées *ñàncó* (Saama, Jimara, Pajaana).<sup>95</sup> Ceci et d'autres mécanismes de légitimation relativisent les droits de l'aristocratie *kóoriŋ* au gouvernement et limitent le nombre de concurrents au trône. La plupart des nombreux « fils de *mànsa* » (*mànsadiŋ*, *mànsariŋ*) sont ainsi éliminés au profit des « neveux ».

Dans les traditions épiques autour de Kaabu-Kansalaa, l'opposition entre les *kóoriŋ Sòoninkee* et les *ñàncó* élitistes et hiérarchiquement plus élevés devient un thème dominant. Les *kóoriŋ* sont sur le plan du statut mis au même rang que les fils de rois sans droit d'héritage. Selon le critère de l'antériorité (en tant que descendants des premiers pères fondateurs mandinka) ils possèdent cependant en même temps, comme le dit Malamin Galisa, le statut de « pères » des *ñàncó*.<sup>96</sup> Sous le gouvernement des *ñàncó*, certaines fonctions, comme celles des militaires, gouverneurs, percepteur d'impôts, leur sont réservées. Nous pensons que leur statut est comparable à celui des *soninkaxooro*, « grands Soninko » et « grands serviteurs de la couronne » à Jaara (Kingi)<sup>97</sup> ou celui des *mangu* de Galam.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> TM II, Version Vellez Caroço. Malamin Galisa (Gabú, 1988) décrit un système semblable.

<sup>96</sup> L'étymologie populaire de *kóoriŋ* proposée par Malamin Galisa est *mànsakee kóoto-diŋo* et fait référence à ce statut : « fils (*diŋ*) véritable, dans le sens biologique, du roi (*mànsakee*) ». *Kóo* signifie « dos », « colonne vertébrale » et aussi « essence de l'homme », « sperme » (qui est produit à cet endroit du corps). Le *kóoriŋ* est : *mànsakee kóoto diŋ faŋ*, à *màŋ míŋ ké fén-fén tí* – « le véritable fils du *mànsakee* dont il n'a fait rien d'important », ou bien « celui qui n'hérita rien ou qui n'avait aucun droit à la succession ». Evidemment, cette étymologie joue sur l'opposition entre les statuts des successeurs matrilineaires (« neveux utérins » = *ñàncó*) et des descendants patrilinéaires (« fils » = *kóoriŋ* ou *mànsariŋ*) du roi du Kaabu.

<sup>97</sup> Diawara 1990 : 34.

<sup>98</sup> Bathily 1989 : 204ss.

L'épopée de la bataille de Manda parle de la relation ambiguë entre les *kóorinj* et les *ñàncó* de Kaabu-Kansalaa.<sup>99</sup> La bataille n'est que brièvement évoquée dans le TM III,<sup>100</sup> comme une sorte de prélude à la débâcle finale de Kansalaa (*túroo-bañ kèloo*). Les versions épiques sont consacrées à l'un des protagonistes *kóorinj*, appelé Njaliñ Sonko, et aux conflits internes dramatiques des *Sòoninke* du Kaabu juste avant l'effondrement de leur centre. Un conflit non-maîtrisé se transforme en trahison. C'est ainsi que toutes les portes sont ouvertes à l'ennemi : ainsi sont remplies les conditions pour la conquête de Kansalaa par les Foutanké (1867). Selon les textes épiques, le début de la fin de la *sòoninkeeyaa* est, comme le veut le motif populaire, la trahison du héros. La trahison de Njaliñ Sonko, chef de Sankolla, prototype du guerrier *kóorinj*, qui dévoile l'arrogance des *ñàncó*, réussit finalement grâce à une femme, une *ñàncó* que le héros a obtenue en récompense de ses grands faits, mais contre les règles de l'endogamie.

- *Kansalaa*

Aucun témoin (d'époque) n'a jamais laissé de description de cette forteresse. Son nom n'apparaît sur aucune carte ancienne. Même les voyageurs curieux du 19<sup>e</sup> siècle n'en faisaient pas un but de visite. En visitant aujourd'hui le lieu de l'ancien *tàta* en Guinée-Bissau,<sup>101</sup> on voit des lieux remarquables, des arbres et des formations de pierres qui animent la mémoire des traditionalistes, on voit le lieu du sacre des rois, la pierre de l'oracle des *kóorinj* et la source Duribali, anciennement sacrée et « toujours pure ». Aucun examen archéologique du vaste site n'a malheureusement jamais eu lieu.

Les traditions orales décrivent un commencement mythique et une fin épique grandiose. Les traditions hégémoniques de Kansalaa sont fondées par ses débuts mythologiques. Elles laissent voir le modèle élaboré d'un ordre social, ancré dans l'espace comme un cosmogramme, qui fait la synthèse de tous les systèmes antérieurs. Ainsi, elles occupent parmi les Mandinka du Kaabu une place dominante, semblable à l'épopée de Sunjata au Mali et en Guinée.

Les traditions orales sont unanimes sur le fait que Kansalaa n'était pas la première capitale du Kaabu. Le premier centre du royaume se trouverait soit tout près de Kansalaa, à Kossi dans la plaine de Manpuroñ,<sup>102</sup> soit à Paiyunko non loin de Pirada,<sup>103</sup> soit au Jimara à l'ouest du Kantor, notamment dans les environs de Manpatinj ; selon l'accord général, c'est là que se trouve aussi le lieu de découverte de la première *ñàncó*.<sup>104</sup> Les sources externes anciennes y

<sup>99</sup> Il existe plusieurs villages sarakholé nommés Manda (voir glossaire).

<sup>100</sup> TM III-1, 9.10-11.

<sup>101</sup> Nous avons visité Kansalaa en mai 1992, et c'est Sadyo Saanee qui nous a guidée.

<sup>102</sup> Luíz Correia García, Administrador da Circumscrição Civil de Gabú, rapport sur les Mandinka et les Peul du Gabú, 26 novembre 1946 (archives de l'INEP).

<sup>103</sup> Grandão 1947 cf. Mamadu Balde.

<sup>104</sup> Voir par exemple TM II, Ms p. 2, lignes 4-5.

placent également le centre du Kaabu, sans pour autant lui donner un nom précis. Selon Stephan Bühnen, Patiŋ (Patiŋ) apparaît dans les sources portugaises sous le nom de Bati ; par conséquent, le *Battimansa*, mentionné au 15<sup>e</sup> siècle par Diogo Gomes, aurait été un « roi du Patiŋ ». Bühnen cite des preuves issues de plusieurs textes de tradition orale qui soulignent le statut de Patiŋ en tant que centre politique.<sup>105</sup> Dans son exposé détaillé concernant l'histoire du Kaabu, Malamin Galisa décrit aussi le lieu de l'ancêtre puissante des *ñāncō* de la manière suivante : « à Patiŋ se trouve le lieu Balaba Tinkidaa, c'est un lac à eux tous, un endroit royal ... » – *ì bée lá wòyoo, mànsayaa òlāa*.<sup>106</sup>

L'ancienne capitale du Kaabu aurait été, selon les traditions orales, transférée à Puropaanaa dans la province Pajaana en fonction d'un consensus des clans régnants des trois provinces Jimara, Pajaana et Saama. Kansalaa à Puropaanaa dans le Pacanna forme le noyau, auquel toutes les autres provinces du Kaabu sont attachées, de sorte qu'ils forment un modèle de sept (6+1) groupements *kàabiila* ; sur le plan géographique de la capitale, elles étaient comme des cercles concentriques autour de la forteresse, comme des cercles qui entouraient le sanctuaire et le siège du *mànsakee*. Cette configuration symbolise la revendication totalitaire du nouveau centre, tout en étant l'image du monde gouverné à partir de là. La mémoire de Kansalaa est gardée comme celle du dernier centre historique important des *Sòoninkee* de tout le *Tilijii* (l'ouest) entier. Rétrospectivement, à la lumière des traditions orales, la métropole devient le symbole de la perte de leur identité politique, la focalisation de tous les souvenirs de la *sòoninkeeyaa*.

Les traditions orales du Kaabu donnent une illustration extrêmement dramatique de la bataille de Kansalaa (1867) et en font leur propre motif de l'héroïsme soudanais : *túroo-bañ*, la « fin de la semence », est le suicide collectif des derniers *ñāncō* sous leur roi Jankee Waali.<sup>107</sup>

Nous ignorons si à l'époque en question Kansalaa, la capitale du Kaabu, qui se situait à environ 40 km de Kankelefa et à 15 km de Pirada, était un centre symbolique avec un large effet identitaire pour les *Sòoninkee*. La question de son importance réelle économique et militaire de l'époque se pose également.

### *La conquête du Kaabu : les motivations et justifications du jiha:d*

TM III fait précéder la suite des événements militaires qui mettront fin à la culture *sòoninkee* du Kaabu par une justification<sup>108</sup> fournissant les motivations

<sup>105</sup> Bühnen 1992 : 95, note 38.

<sup>106</sup> Malamin Galisa, le 16 octobre 1988.

<sup>107</sup> Quand il ne reste plus aucun espoir d'échapper aux ennemis, les dépôts de poudre sont allumés et tous meurent dans une gigantesque explosion. Selon la légende, El Hadj Umar Tal se serait tué de la même manière à Bandiagara. Dans la tradition des Mandinka, un tel acte transforme les personnes en héros posthumes. Un genre spécifique est consacré à leur mémoire et à celle de leurs actions.

<sup>108</sup> TM III, 6.3-7.

principales des Foutanké dans leurs guerres contre le Kaabu : intérêts stratégiques commerciaux et concurrence, guerre sainte contre les païens et protection des Peul et des Mandinka musulmans vivant dans le Kaabu. Le texte du manuscrit dans sa brièveté reste loin derrière les commentaires explicites de al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama. Ses commentaires tiennent compte de toutes les parties : l'économie de pillage des chefs du Kaabu, le comportement des Mandinka musulmans, qui s'étaient détournés par opportunisme de la vraie religion et la cupidité des Peul qui attaquèrent avec le prétexte du *jihad*.

Les descendants *nānco* des trois (quatre) femmes devinrent de plus en plus nombreux et puissants, et après qu'ils avaient déchu du pouvoir les anciens habitants, dit le texte, leur royaume était devenu grand et prospère.<sup>109</sup> La convoitise des voisins foutanké se réveille quand les commerçants (*jila*) racontent partout la richesse fabuleuse de cette royauté.

Selon les classifications des traditionalistes en Guinée-Bissau, la communauté des commerçants forme un groupe distinct de clans (*kòntonj-sii*) représentant une sorte de confrérie professionnelle. Généralement, les *jila* sont considérés comme des Sarakholé ou comme des Peul ou des Sarakholé convertis en Mandinka, Pajadinka ou Biafada. Comme nous le verrons dans le chapitre 4, ces *jila* s'occupèrent pendant des siècles du commerce de la noix de cola, du sel, des esclaves, du textile et de l'or entre le Maghreb, le Sahel, le Niger supérieur, Kankan, le Fouta Djallon, Kankadé, la Sierra Leone et la côte de Guinée. Dans le Kaabu, implicitement, les familles des Baayoo (Bagayoko), Kaba (Kebe, Jakité), Saama (Darame) et Daaboo (Ñabali) à Bijini ne sont pas les dernières à appartenir à la communauté des *jila*. Les nouvelles des succès colportées par les commerçants du Kaabu jusqu'au Fouta (sic), donnèrent l'impulsion aux Foutanké pour commencer à envahir et razzier au nom de la guerre sainte le Kaabu païen. Une autre motivation de l'agression était l'oppression notoire des Peul (*Fúla fóro* et *Fúla fiŋ*) vivant au Kaabu. Cette solidarité ethnique peule est la justification stéréotypée du *jihad* des Foutanké contre le Kaabu, non seulement dans le commentaire du *Ta:rikkh Mandinka*, mais aussi dans tous les autres textes transmis du Fouta et du Kaabu. Si nous tenons compte des sources portugaises dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle et du début du 20<sup>e</sup>, les Peul qui, selon le TM, ont contribué à la chute du Kaabu, les *Fuuta Fúla*, les *Fúla fóro* et les *Fúla fiŋ* (esclaves des Peul) ne constituaient ni un groupe ethnique homogène, ni un groupe d'intérêt politique durable. Les différences sociales, économiques et culturelles étaient immenses. Nous y reviendrons plus loin. L'exploitation des « Peul noirs » par les guerriers du Kaabu est fixée dans des locutions, qui sont aussi d'usage à Bijini ; on y accuse les guerriers du gaspillage des produits d'alimentation de base de leurs sujets, d'utiliser le mil, par exemple, pour faire le feu sur lequel ils préparaient le repas de noce lors de leurs fêtes de mariage. Selon le commentaire (III-1, 6.6) de al-Hajj Ibrahiima

<sup>109</sup> TM III, 6.3-4.

« Koobaa » Kasama, ce serait là l'origine du dicton : *kéndoo, kána màajoo bán* – « homme, ne finis pas tout le mil ». D'autres tournures répétées stigmatisent le vol sans scrupule du bétail représentant toute la richesse des Peul bergers et leur première ressource symbolique.<sup>110</sup> Beaucoup de commentaires dans les traditions orales de la région sont consacrés au fait que le pouvoir et la richesse de chaque Mandinka noble dépendaient, comme l'a déjà remarqué le Père Manuel Álvares dans *Etiopia Menor* (1616), de la quantité de bergers peul qui habitaient sur son territoire et qu'il exploitait sans pitié jusqu'aux limites du possible.<sup>111</sup> Quand les Peul sont appelés « mangeurs de mil », cela porte une connotation péjorative qui marque une opposition par rapport aux riches « mangeurs de riz ». Les abus pratiqués par les *ceddo/sebbe, kóoriñ, mànsariñ* avec l'aliment de base des Peul est un motif littéraire révélateur. L'inégalité des rapports économiques et sociaux entre les guerriers et maîtres du pays d'un côté, et les bergers et nomades de l'autre, fut également remarquée par des observateurs extérieurs (surtout au 19<sup>e</sup> siècle).

En 1851, dans la province du Manaa à la frontière entre le Fouta et le Kaabu, Hecquard fut témoin des pillages sans pitié auxquels les cultivateurs et les bergers étaient exposés de tous les côtés.<sup>112</sup>

Selon le jugement moral du commentateur, les chefs du Kaabu, qui s'étaient spécialisés dans le pillage et le vol, avaient creusé leur propre tombe par la destruction des ressources de leurs producteurs esclaves. « L'orgueil précède la chute », c'est un *leitmotiv* du *Ta:rikk Mandinka*. Les Foutanké demandèrent aux commerçants Mandinka qui fréquentaient le Kaabu si les habitants du Kaabu étaient des musulmans. Le commentateur répond en disant qu'ils étaient venus comme Mandinka (musulmans), mais qu'ils se seraient convertis par arrogance, sous l'influence du pouvoir qu'ils avaient atteint, au mode de vie païen des habitants *sòninkee* du Kaabu. Toutes les motivations sociales et théologiques du *jihad* des Foutanké contre le Kaabu citées dans l'introduction, sont démasquées au fur et à mesure dans le courant du récit.

La raison véritable de la pénétration des Foutanké au Kaabu et dans d'autres pays côtiers n'était pas, selon notre interprétation du texte, la solidarité ethnique avec les Peul esclaves du Kaabu, mais plutôt la nécessité de se procurer

<sup>110</sup> Bertrand-Bocandé 1849 : 58 ; Chelmicki et Varnhagen 1981, II : 341 ; Hecquard 1854. Une bonne description générale de la situation à Fuladu (Firdu) se trouve chez Paul Pélissier (1966 : 523ss.).

<sup>111</sup> Galloway 1975 : 166 ; Innes 1976, 1978 et al.

<sup>112</sup> En décembre 1851, Hecquard visita un village de Mandinka musulmans au Manaa qui était sous la protection du Fouta Djallon. Il trouva dans ce pays de nombreux nomades peul, à tour de rôle pillés par les Peul du Fouta Djallon et par les Saussaies [Sose, Soninké], et tombés dans la misère ... « Autrefois ils élevaient des poules et des moutons, mais ils y ont renoncé, parce que les Mandingo leur prenaient les animaux quand ils étaient devenus mangeables. » (1854 : 148). La situation décrite par Hecquard suppose qu'à l'époque, les Foutanké avaient déjà installé leur domination dans des régions de l'ouest du Kaabu, et par conséquent au Manaa. Ses observations prouvent par ailleurs qu'à l'époque les groupes désignés de *Fúla, Mándinka* ou *Sòninkee* n'étaient pas des unités solidaires agissant pour des intérêts politiques et religieux communs.

l'accès aux marchés internationaux transatlantiques. Leur complices du début, les familles *jila* installées au Kaabu, tombèrent eux-mêmes dans leur propre piège, celui qu'ils avaient posé aux *Sòoninke* dans la conviction que la guerre des Foutanké renforcerait leur propre position.

- *La conquête du Kaabu : les acteurs*

Les principaux auteurs de la chute du Kaabu sont les Foutanké, les Peul du Fouta Djallon (*Fuuta Fúla*) divisé en neuf provinces (pular : *diwel/diwal*) sous le gouvernement théocratique des imams de Timbo. Les successeurs des fondateurs, Karamoko Alfaa alias Ibrahiima Sambegu et Ibrahiima Sori, s'étaient divisés en deux lignées dans la deuxième moitié du 18<sup>e</sup> siècle. Leurs candidats alternaient selon une forme de gouvernement bicéphale : la position de l'imam supérieur était à tour de rôle – théoriquement à un rythme de deux ans – occupée par un représentant des deux lignées, Alfaya et Soriya, qu'on peut considérer comme des partis politiques. Le siège de leur roi était à Timbo.<sup>113</sup>

Les imams les plus célèbres du Fouta qui menaient ou commandaient des razzias ou des *jihad* contre les païens du Kaabu, étaient Ibrahiima Sori Daara (1847, 1851, 1856-1872) du parti Alfaya et l'imam Umaru (1843-1872) de la Soriya ; Hecquard les rencontra tous deux lors de ses voyages du fleuve Gambie vers le Fouta Djallon, en passant par l'est du Kaabu (Haut Kaabu). Il constata que déjà à l'époque, des représentants politiques et militaires de Timbo étaient présents dans les provinces du nord et de l'ouest du Kaabu, comme Kantoora, Jimara et Pirada, et que certaines de ces zones étaient tributaires du Fouta. Le prédécesseur d'Umaru, Abdul Gadiri du parti Soriya, imam de Timbo de 1811 à 1825, aurait passé quatre années en exil à Pakis avant son sacre,<sup>114</sup> ce qui laisse également supposer que les Foutanké étaient déjà influents dans l'est du Kaabu au début du 19<sup>e</sup> siècle, avant tout au Manaa et à Pakis, mais aussi dans le Kantoora et le Jimara, comme le confirment d'autres sources.

Quand la succession entre Alfaya et Soriya était indécise, des gouvernements parallèles et conflictuels étaient formés. C'est pour cela que les sources diffèrent souvent quand il s'agit de dates, d'évènements et de personnes. Ainsi différents documents attribuent la campagne militaire des Foutanké contre Sankolla Berekoloŋ au Kaabu, qui probablement eut lieu autour de 1851 (ou 1849), soit à l'imam Umaru (Soriya, 1843-1872), soit à l'imam Ibrahiima Sori Dara (Alfaya, 1847, 1851, 1856-1872). Hecquard est témoin de ces conflits, dont Umaru sortit vainqueur.

Parmi les imams de Timbo, les chefs de Labé, ville frontière avec le Kaabu à l'est, étaient un facteur de pouvoir important. En tant que représentants du

<sup>113</sup> Diallo 1972 ; Robinson 1985/1988 : 55-62 ; Sanneh 1979 : 94ss. A propos de l'histoire des *Fuuta Fula* selon un *Tari :kh* arabe de Kamboré (Manaa), voir Mendes Moreira 1848 : 247-264.

<sup>114</sup> Person 1987 : 272. Selon une source arabe, notée à Gabú vers 1927-1930, Abdul Gadiri aurait déjà participé avec le chef allié de Labé à la bataille de Berekoloŋ.

Fouta dans les territoires arrachés au fur et à mesure aux chefs du Kaabu, les *Alfaa mo Labé* y percevaient l'impôt. A la fin, le Kaabu devint une province de Labé dans le Fouta. Deux des *Alfaa mo Labé* ont participé de manière substantielle à la conquête et à l'annexion du Kaabu : Alfaa Ibrahiima Maudou ou Alfaa Yahya Maudou, qui régna d'environ 1825 à 1854, et son successeur Alfaa Ibrahiima, qui régna de 1855 à 1881 et qui gagna une certaine indépendance par rapport aux imams de Timbo.<sup>115</sup> Dans le *Ta:rikkh Mandinka*, Alfaa Ibrahiima Maudou alias Alfaa Ibrahiima Kabiru est appelé *Abu* Alfaa Yahya dans le manuscrit arabe, et Alfaa *Yahya fàama* (« père de Alfaa Yahya ») dans le commentaire mandinka. De même, dans la chronique du Fouta de Kamboré (Manaa) raconté par Mendes Moreira, les noms de Alfaa Ibrahiima Kabiru (Maudou) alias Sori Ibrahiima Kanjai, et de Alfaa Yahya Maudou, semblent désigner une seule et même personne.<sup>116</sup> Alfaa Ibrahiima Maudou fut le premier à mener des actions militaires plus importantes qui pénétrèrent à l'intérieur du Kaabu. Dans ses campagnes militaires, il fut d'abord soutenu par l'imam Bubakar du parti Alfaya (1824-45), et plus tard par son successeur Umaru (Soriya, 1843-1872). Alfaa Ibrahiima Maudou trouva la mort au cours d'une série d'offensives militaires contre les Mandinka de la Gambie et du Kaabu, commencée vers 1850. Il mourut de la petite vérole vers 1854, comme la plupart de ses guerriers, sur le chemin du retour après une bataille victorieuse. A partir de là, ce fut son fils (ou frère cadet) Alfaa Ibrahiima (1855-1881) qui poursuivit l'action de son prédécesseur. Le successeur de Alfaa Ibrahiima vers 1883, Alfaa Yahya, est le héros national de la Guinée, que les Français déportèrent à St. Etienne.

A partir de 1840, les imams du Fouta accueillirent El Hadj Oumar Tal. Le grand chef du mouvement Tidjaniya du Fouta Toro, qui devait commencer une dizaine d'années plus tard à Dinguiray son *jiha:d* contre le royaume de Tamba, était surtout soutenu par le parti Alfaya. Vers 1840, El Hadj Oumar s'installa avec ses disciples à Jégunko en tant que protégé de l'imam Baakar (Alfaya, 1824-1845). Par la suite, la majorité des Foutanké passèrent de l'islam Qadiriyya à la Tijaniyya.<sup>117</sup> Les Jakhanké de Touba par contre, restèrent fidèles à la Qadiriyya, tout comme leurs parents à Bijini. Les religieux et commerçants multiculturels ne se mêlaient pas officiellement aux *jiha:d* d'El Hadj Oumar et des Foutanké, bien qu'ils fussent les proches alliés de ces derniers. Tout en gardant leur neutralité, il était clair que leur prospérité et leur érudition florissaient grâce à la politique des Foutanké ; le gouvernement des imams faisait du Fouta la plaque tournante de l'échange international dans tous les domaines.<sup>118</sup>

Les conditions géographiques, économiques et politiques sur le plateau du Fouta, où les grands fleuves ouest-africains du Niger, du Sénégal, de la Gambie

<sup>115</sup> Marty 1921 : 39.

<sup>116</sup> Mendes Moreira 1948 : 260-261.

<sup>117</sup> Robinson 1985/1988 : 110.

<sup>118</sup> Robinson 1985/1988 : 59.

et du Korubal ont leurs sources, réveillèrent l'intérêt et la convoitise des pouvoirs coloniaux (européens) émergents. La liste est longue de leurs représentants et explorateurs, des chercheurs et aventuriers qui visitèrent le Fouta durant le 19<sup>e</sup> siècle et qui en publièrent le témoignage. Depuis Gaspard Mollien (1817/1818), René Caillié (1828), Hyacinthe Hecquard (1850-2), et jusqu'au Comte de Sanderval, qui visita Timbo en 1879, ces Européens ont étudié le commerce et la politique complexe des souverains du Fouta ; sur leur route du Fouta, ils ont également obtenu certains renseignements concernant le Kaabu, et ils ont témoigné par écrit sur les événements-clés et les dates charnières du changement vers le gouvernement colonial.

- *Résumé commenté des conflits et batailles, mentionnés dans le Ta:rikh Mandinka, qui ont provoqué la chute du Kaabu (TM III-1, 6.7-11.9)*

Pour un meilleur aperçu, nous résumerons d'abord dans l'ordre du texte la description des conflits individuels, des razzias et des batailles, qui ont successivement touché les Kaabu au 19<sup>e</sup> siècle. Nous allons ensuite tenter une interprétation historique des événements en comparaison avec d'autres sources.

L'attaque de Tunbaa (*Túnbaa kèloo*) est la première offensive importante des Foutanké (*Fuuta Fúla*) dans la province de Manaa. Pendant que les Foutanké continuent leurs attaques et perçoivent l'impôt au Kaabu, des Mandinka (musulmans) immigrèrent du Manding au Kaabu. Ils commencent à convertir la population locale, à se marier avec ses membres et à se fondre dans leur société (TM III-1, 6.7-17).

Ce passage décrit probablement une situation typique du début et de la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle : l'avancement militaire des Foutanké vers le Kaabu amène une (nouvelle) vague de migration de *móori* vers le Kaabu. Ces nouveaux immigrants mandinka sont des réformateurs de l'islam et des « importateurs de culture », qui s'adaptent, comme leurs prédécesseurs, aux conditions locales. Leur méthode de coexistence paisible et d'intégration a une longue tradition ; déjà Almada avait trouvé des mots semblables pour décrire le mélange des Mandinka et Biafada.<sup>119</sup> Nous pensons que ce passage fait peut-être allusion à Bijini, et à d'autres villages stratégiques commerciaux comparables, dans lesquels des membres de la diaspora musulmane venaient s'installer dès que les conditions politiques et économiques y étaient favorables.

Le Haut Kaabu subissait déjà depuis les dix dernières années du 18<sup>e</sup> siècle des razzias et des *jiha:d* réguliers de la part des Foutanké de Labé. Les chroniques du Fouta dénombrent une série de campagnes militaires datées, dont la première, en 1796, est sous le gouvernement de l'imam Saidu (Soriya, 1784-1796) ou sous celui de Salifu (Alfaya, 1796-1801).<sup>120</sup> La date de la fondation

<sup>119</sup> Almada 1964, chapitre IX, p. 81.

<sup>120</sup> Diallo 1980: 186.

de Bijini vers 1789 (H 1203), qui nous est donnée par les Daaboo, tombe également dans cette période.<sup>121</sup>

Le major W. Gray a noté que déjà vers 1816 une attaque des Foutanké contre le Kaabu a eu lieu ; cependant, selon Mollien (1820), le pouvoir du Fouta vers 1818 ne dépassait pas le Kadé au-delà de la frontière du Caaña et du Manaa dans le sud-est du Kaabu. A cette période, c'était Abdul Gadiri (Soriya, 1811-1825) qui régnait comme imam au Fouta Djallon. Avant son sacre, il aurait déjà passé quatre ans en exil à Pakis, le berceau des *Sòoninkee* du Kaabu.<sup>122</sup> Quels qu'aient été à l'époque les rapports de pouvoir, suite aux conquêtes, échanges et mariages, entre les *Sòoninkee* et les Foutanké, on peut supposer que les frontières de l'est du Kaabu étaient mobiles. Selon les indications de témoins de l'époque, tel Hecquard, il semblerait que les dimensions du Kaabu étaient déjà très réduites au milieu du 19<sup>e</sup> siècle. Il n'est absolument pas question de la solidarité entre les provinces, qui caractérise le Kaabu confédéré d'après la tradition orale, et encore moins d'une politique unie.

A cette époque, les Foutanké étaient depuis longtemps installés dans le Kantoora, le Jimara, le Pakis et dans le Manaa voisin. L'est et le nord-est du Kaabu étaient tributaires du Fouta, et dépendaient des imams de Labé, même si la résistance s'organisait régulièrement chez les *Sòoninkee*, ce qui occasionnait de fréquents conflits militaires. Les conditions militaires et politiques se reflètent dans les nombreuses alliances matrimoniales que les protagonistes des familles peules régnautes de Labé conclurent avec des femmes *ñàncò* des provinces du Haut Kaabu. Les imams et les guerriers qui ont participé de manière décisive à l'annexion du Kaabu par le Fouta avaient souvent des mères issues de clans *Sòoninkee* du Kaabu, comme c'est le cas de Alfaa Ibrahiima (1855-1881) et de Alfaa Yahya de Labé, qui accéda au pouvoir en 1883. Ces mères originaires du Kaabu auraient été capturées au cours des premières campagnes militaires et razzias contre le Manaa et le Pakis. La mère de Alfaa Yahya, Kumanco Saanee, serait une *ñàncò* de Kankelefa au Pakis.<sup>123</sup> Mansa Baakar Saanee de Kankelefa, qui accueillit Hecquard en décembre 1851, était, comme nous l'avons déjà dit, le fils d'un marabout mandinka du Fouta, probablement de Touba, et d'une *ñàncò*, appelée Sataṅ ou Ñansira de la lignée royale

<sup>121</sup> Voir plus loin, chapitre 4. Le site, sur lequel se trouve le Bijini actuel, a probablement connu plusieurs phases successives de peuplement. Selon le *Ta:rikkh Bijini*, d'autres musulmans, notamment les Saama, seraient venus dans les environs de Bijini avant que le village fut fondé sous la direction des Baayoo, mais ils n'auraient pas réussi à le trouver ; c'est-à-dire, ils n'auraient pas été capable de fonder ou de conserver une colonie propre. Ils consolidaient leurs relations économiques avec les *Sòoninkee* (Biafada) par des mariages et s'intégraient dans la culture locale. Le travail politique des Baayoo aurait été de mobiliser ces premiers musulmans d'un côté, et les *Sòoninkee* se trouvant déjà en voie de conversion de l'autre, pour réaliser leur projet d'un village musulman autonome.

<sup>122</sup> Person 1987 : 272 ; Robinson 1985/1988 : 58.

<sup>123</sup> Alfaa Yahya accordait aussi une aide militaire à ses parents maternels quand cela coïncidait avec ses propres intérêts, comme dans le cas de son « neveu » Bamaṅ Daala Saanee contre Muusa Moloo (Galloway 1980 : 34, 40 ; Innes 1976 : 65 ; Marty 1921 : 36, 39-40).

du Kaabu.<sup>124</sup> De cette façon, Mansa Baakar vivait entre deux mondes, celui des *ñanco* et celui des musulmans.<sup>125</sup> A cette époque, environ dix-sept ans avant le siège de la capitale Kansalaa à Puropaanaa, ses relations avec le Fouta (Labé) étaient bonnes, et il payait tribut sous forme de bétail aux imams. Il semble que ces bonnes relations se soient détériorées peu après le départ de Hecquard, car on dit que Alfaa Ibrahiima mo Labé dans les années 1860 aurait attaqué Pakis par des razzias et qu'il aurait chassé Mansa Baakar, qui serait parti en exil.

Hecquard rapporte encore que les chefs du Haut Kaabu, qui devaient payer leurs contributions aux Foutanké, récupéraient cet impôt auprès des païens du Bas Kaabu – les provinces du centre et du sud du royaume en décomposition – en l'augmentant considérablement.<sup>126</sup> Dans ces conditions de razzias en série, les cultivateurs et bergers du Kaabu, dont de nombreux « esclaves des Peul », une population issue du métissage de toutes les ethnies et parlant peul, voyait sa survie de plus en plus menacée. Cette crainte entraîna une forte migration des Peul vers le sud du territoire des Biafada. C'est là qu'ils fondèrent, en 1850, leur royaume Foroyaa, ce qui est raconté plus loin dans le *Ta:rikkh Mandinka*.<sup>127</sup> Au Manaa, Hecquard eut l'occasion, avant de continuer son voyage vers le Fouta, d'observer lui-même les conséquences des interminables pillages.

*- Deuxième offensive des Foutanké sous l'imam Sori contre Jinani dans le Mansonnaa, puis contre Berekoloŋ dans le Sankolla. Début d'un gouvernement écrasant de trente ans, des Foutanké sur les Sdoninkee au Kaabu (TM III-1, 7.1-9)*

Ibrahima Sori Daara du parti de l'Alfaya, qui est appelé Imam Sori dans le texte, était au gouvernement en 1847, en 1851 et de 1856 à 1872. Il porta la

<sup>124</sup> Mansa Baakar Saanee serait, selon les informations recueillies par Vellez Caroço, un fils de Satam, la sœur de son prédécesseur, Mansa Kelefaa Baa Jaliyaa. (Ces deux noms, Satam et Kelafaa Jaliyaa désignent, dans le TM III-1, 9.18-19, des personnes tuées à la bataille de Kansalaa.) Les autres enfants de Satam seraient deux filles, Ñandiŋ et Kumanco, et un autre fils, Kani Salu, qui aurait été tué par Abdul Kuddus. Kumanco serait la mère du successeur de Mansa Baakar Saanee, Silatii Kelefaa, et de sa sœur Jooñi (1948 : 218). D'autres sources confirment qu'une *ñanco*, appelée Ñansira aurait été la mère de Mansa Baakar et que Jooñi aurait été sa sœur. Jooñi aurait eu deux enfants de Manko [Maŋ] Koto Maanee du Manaa, qui se seraient d'abord installés à Saama avant de venir au Pakis : Sulati [Silatii] Jooñi, qui se serait appelé Sulatii Ngansumana après sa conversion, et une fille, Daala Jooñi, la mère de Bamaŋ Daala, qui combattit Muusa Moloo (Galloway 1980 : 34).

<sup>125</sup> Lors de sa visite, Hecquard a lui-même pu vérifier le statut important de la sœur du roi, qui était une *ñanco*. Il est surprenant que Mansa Baakar lui raconte une version du mythe des *ñanco*, qui a tous les traits d'une rationalisation de la succession matrilineaire (Hecquard 1854 : 146). Les généalogies matrilineaires des *ñanco* du Pakis sont d'ailleurs les plus cohérentes que nous connaissons et tout indique que ce système de succession y fut effectivement pratiqué pendant plusieurs générations (voir par exemple Vellez Caroço 1948 : 217-222). Mansa Baakari a été converti à l'islam selon une tradition de Gambie par Foodee Barika [Bakari ?] Darame de Tuuba (Innes, Bamba Suso, « Kaabu », 1976 : 107).

<sup>126</sup> Hecquard 1854 : 135ss., 146-7, 150.

<sup>127</sup> TM III-3, 14.1-15.

guerre jusqu'à Mansonnaa et Sankolla, et pénétra ainsi loin jusqu'aux frontières de Birasu dans l'arrière-pays ouest du Kaabu.<sup>128</sup> L'invasion de Mansonnaa est le prélude à la conquête de Berekoloŋ, cible beaucoup plus importante, vers la fin des années 1840. La bataille de Sankolla Berekoloŋ peut être située vers 1851.<sup>129</sup> Les chroniques du Fouta Djallon attribuent à cette campagne victorieuse une certaine attention. Simões<sup>130</sup> mentionne une autre version provenant de Guinée-Bissau, selon laquelle ce serait le rival de Sori, l'imam Umaru (Soriya, 1843-1872),<sup>131</sup> qui aurait levé une armée de 6.000 guerriers contre «Kaabu Sonko» (= Berekoloŋ). Dans un texte arabe de Mamadi Aliu Djaló, qui fixe l'évènement de Berekoloŋ vers 1850, c'est cependant l'imam Sori – comme dans le TM – qui est le chef de l'expédition des Foutanké.<sup>132</sup>

Selon un autre document arabe, écrit à Gabú vers 1927-1930, l'imam Abdul Gadiri (Soriya, 1811-1825) et le premier chef de Labé, Alfaa Mamadu [Alfaa Mamadu Sara Kali, alias Alfaa Mamadu Seilu ?], prédécesseur de Alfaa Yahya Maudu [alias Alfaa Ibrahiima Maudu], auraient déjà mené ensemble une attaque contre Berekoloŋ, sans pour autant occuper le territoire conquis. Le commentaire qui suit indique que le chef de Labé était déjà très âgé à l'époque et qu'il serait mort peu de temps après son retour à Labé,<sup>133</sup> quinze ans plus tard, ses successeurs Alfaa Ibrahiima (1855-1881) et Imam Umaaru Baari (Soriya, 1843-1872) seraient repartis en guerre contre le Kaabu au nom de la religion. C'est seulement après leur victoire à Kansalaa qu'ils auraient retiré le pouvoir aux anciens chefs et qu'ils auraient intégré tout le territoire à leur administration.

Les faits de la mémoire collective transmis dans les traditions orales mandinka apportent certes quelques indices, mais n'aident pas à savoir si des conflits avec les Foutanké ont déjà eu lieu avant 1850. La mémoire collective associe ce lieu de défaite aux rivalités internes (entre les *nãncó* et les *kóoriŋ*) et à la trahison des héros *sòninkee* du Kaabu avides de pouvoir. Pour elle, la question tourne moins autour des faits réels de la bataille, qu'autour de l'explication des faits sociaux qui ont entraîné la défaite.

Dans le Sankolla et la plupart des territoires à l'ouest du Kaabu, qui, après 1870, revinrent à Alfaa et Muusa Moloo avant que le gouvernement colonial

<sup>128</sup> Mansonnaa est un territoire au bord de la rive droite supérieure du Géba, à la frontière ouest du Kaabu à l'ouest de Saama, et à quelques kilomètres au nord-ouest de l'actuelle ville de Contu-boel (voir carte 2).

<sup>129</sup> Diallo 1972 : 244 ; Salvaing, cf. Ms de Cerno Sa'du Dalen, 1999 ; Vellez Caroço 1948 : 111-115, cf. Mamadu Aliu Djaló ; Simões 1935 : 76.

<sup>130</sup> Simões 1935 : 76.

<sup>131</sup> Almami Umar (Soriya) prit le pouvoir à Timbo en 1843/44 et le garda – avec de brèves interruptions – pendant les quinze années suivantes (Robinson 1985/1988 : 115).

<sup>132</sup> Vellez Caroço 1948 : 111-115 : « De Béré-colon (S.Corlá) – durant le règne de l'imam du Fouta, Ibrahiima Sori II. Dans l'année 1850 (tiré d'un livre arabe en possession du Peul Mamadu Aliu Djaló du Fuuta). »

<sup>133</sup> Selon ce texte, le premier chef de Labé s'appelait Álfaa Mamadú Seilu ; il accéda au pouvoir pendant le règne de l'imam Ibrahiima Sambégu (alias Farim Seidi) au Fouta.

portugais y prenne pied, une forte proportion de la population étaient des «Peul noirs» – captifs des Peul, et réputés de culture *sòninkee*. Notons en passant que l'élite militaire et politique des *Sòninkee* de cette région est aussi liée, dans les textes de tradition orale, à la succession politique des Denyanke (Deeniyanké), qui seraient venus dans la région avec Koli Tejjella.<sup>134</sup> Selon une version de l'histoire de la bataille de Berekolonj, rapportée par António Carreira, l'attaque par les Foutanké eut lieu à la demande des «Peul noirs» qui souffraient d'être exploités par les *Sòninkee* à Sankolla. Après la soumission des *Sòninkee*, l'imam (Umaru) cède le pouvoir aux anciens esclaves, tout en mettant à leurs côtés quelques-uns de ses gens. Cela entraîne des réactions violentes contre les Peul dans la partie du Kaabu encore indépendante, et le départ de beaucoup d'entre eux vers le sud chez les Biafada, vers le futur Foroyaa.<sup>135</sup>

- *Kunbaa Daaboo Sori et la révolte du Kaabu (TM III-1, 7.10-8.6)*; *Fuite du Alfaa mo Labé au Bundu chez Baakari Saada (TM III-1, 8.7-14)*; *Alliance entre le chef du Labé, Abdul Kuddus du Daama et Baakari Saada du Bundu contre les Sòninkee du Kaabu. Trahison de Abdul Kuddus (TM III-1, 8.15-9.4)*; *La bataille de Tabajan. Les Foutanké règnent de nouveau au Kaabu (TM III-1, 9.5-9)*<sup>136</sup>

*Abu Alfaa Yahya* désigne le fils de Alfaa Yahya Maudu, désigne le fils de Alfaa Yahya Maudu qui était le chef de la province de Labé jusqu'en 1854. Il s'agit probablement de son successeur Alfaa Ibrahiima (1855-1881), le père de Alfaa Yahya, héros national de la Guinée, née vers 1850.<sup>137</sup> Les *Alfaa mo Labé* étaient à l'époque également les représentants du Kaabu au nom des imams du Fouta à Timbo. Kunbaa Daaboo Sori serait le fils né à Tuuba d'une femme du Kaabu, que les Foutanké auraient enlevée enceinte, lors de leur première attaque du Manaa. Dans d'autres sources, Kunbaa Daaboo Sori est directement désigné comme un *móori* jakhanké de Tuuba. Sa révolte a du avoir lieu vers le milieu des années 1850, avant la mort de Alfaa Yahya Maudu vers 1854, et en tout cas avant la bataille de Kansalaa (1867).<sup>138</sup>

Selon les mots qui lui sont attribués dans le TM III, c'était un politicien ambiguë, qui savait tirer des avantages de sa proximité des deux parties. Son but était de mener les *Sòninkee* du Manaa, ses «oncles maternels»,<sup>139</sup> dans

<sup>134</sup> Giesing 2000: 284-285.

<sup>135</sup> Carreira 1947: 26ss.

<sup>136</sup> En comparaison avec ce passage, voir la version donnée dans Vellez Caroço «De Nhampaio e Taba-Djan» (1948: 117-119).

<sup>137</sup> Marty 1921: 39; voir également Diallo 1972, 1980.

<sup>138</sup> Selon Nfamara Jebraate (Bissau, le 8 novembre 1996), Kunbaa Daaboo Sori aurait été instauré garde-frontière par le dernier roi de Kaabu avant la bataille de Kansalaa (1867); il aurait été établi à la frontière est du Kaabu sur la rive du Koliba (Korubal) à l'endroit exact, entre le Manaa et le Caaña, que les Foutanké utilisèrent comme passage lors de leurs invasions.

<sup>139</sup> Cette spécification signifie que – suivant le règlement matrilineaire – Kunbaa Daaboo Sori serait un prétendant légitime à l'héritage des frères de sa mère au Kaabu.

une révolte contre les représentants de Alfaa Ibrahiima (Maudu) de Labé, avec l'argument que ceux-ci avaient perdu la grâce de Dieu (Allah) et qu'ils devaient par conséquent perdre de toutes les manières, parce qu'ils avaient violé les règles du *jihad*.<sup>140</sup> Dans une source du Manaa, Kumaa Daaboo Sori apparaît en tant que *mahdi* ou fils de Dieu autoproclamé au comportement exalté, semblable au guerrier-mystique Abdul Kuddus. On raconte qu'il aurait essayé de proclamer au Manaa un *jihad* des Mandinka (musulmans) contre les *Sòoninkee*, tandis que dans le *Ta:rikh Mandinka*, il proclame une révolte ou un contre-*jihad* contre celui des Foutanké. Le *Ta:rikh Mandinka* se tait sur la fin de cet épisode. La tradition de Manaa nous apprend que celui qui s'est auto-proclamé Mahdi a été démasqué comme charlatan et que tous les chefs du Kaabu, du Kantor jusqu'au Caaña, se seraient liés contre lui, et qu'ils l'auraient tué de manière bien cruelle.<sup>141</sup>

Selon les informations que nous avons obtenues à Bijini, la partie du *Ta:rikh Mandinka* dictée par Saliya Baayoo se termine avec cette épisode de Kunbaa Daaboo Sori.<sup>142</sup>

Le champ de bataille de Kanjong est, après Berekoloŋ (vers 1851) et Kansalaa (1867), un autre lieu célèbre de la résistance unie des *Sòoninkee* du Kaabu contre les troupes des imams du Fouta et de Labé. Le lieu de Kanjong est probablement identique à celui de Kanjonba(ŋ) dans le nord du Saama sur le territoire de Ñanpayo – dans la partie sénégalaise du Kaabu, là où se touchent les provinces de Jimara, Pajaana et Saama, au nord-ouest de Patiŋ et Pirada.<sup>143</sup> La bataille a probablement eu lieu dans la dernière année du gouvernement du prédécesseur de Alfaa Ibrahiima mo Labé (1954). Elle est évoquée dans différents textes, qui racontent que Alfaa Ibrahiima Maudu aurait tué un *fariŋ* du Kaabu dans le Ñanpayo et qu'il aurait ensuite continué de progresser vers la Gambie.<sup>144</sup> D'après les sources portugaises de l'époque coloniale, Alfaa Ibrahiima Maudu mena cette campagne militaire contre le Kaabu sur l'ordre de l'imam Umaru, trois ans après la bataille de Sankolla Berekoloŋ (1851). Dans la version de Vellez Caroço, le chef de Labé emporta la victoire de Ñanpayo sur un chef *sòoninkee* appelé Mansa Waali. Celui-ci aurait levé une grande armée de 7.000 cavaliers et de 60.000 fantassins. Alfaa Ibrahiima fait néanmoins annexer le territoire par ses gens et continue son chemin vers la Gambie pour y percevoir l'impôt pour l'imam de Timbo. Pendant son absence, les gens du Kaabu se révoltent contre les gens du Labé restés au Ñanpayo, appuyés par Abdul Kuddus, et font un grand nombre de prisonniers qu'ils emmènent dans

<sup>140</sup> TM III-1, 7.11-16.

<sup>141</sup> Correia Garcia, 1934, p. 9-10, « guerre de Jaimangoto ».

<sup>142</sup> Voir aussi chapitre 1.

<sup>143</sup> Dans la version rapportée par Vellez Caroço, le nom du lieu de la bataille dans le Ñanpayo est Naboma (1948: 117).

<sup>144</sup> Roche 1985: 127; Carreira 1966: 417.

leur forteresse à Tabajaŋ dans le Tumanna. Alfaa Ibrahiima Maudo ne peut pas porter secours à ses gens, car sur le chemin du retour de la Gambie ses troupes sont réduites par la variole. C'est pour cela que l'expédition est obligée de rentrer à Labé directement. Lui-même succombe à la maladie. Seuls 1270 hommes sur 5.000 survivent à cette campagne.<sup>145</sup>

C'est donc le hasard qui rend temporairement l'avantage aux *Sòninkee* après leur défaite à Berekoloŋ. Certes, Alfaa Ibrahiima Maudo, dans les années avant 1854, sortit souvent vainqueur des grandes armées que les *Sòninkee* levaient ; mais ceux-là, après chaque défaite, se retiraient en brousse, tuaient les représentants du Fouta et formaient de nouvelles armées, comme l'exemple de Ñanpayo l'illustre.<sup>146</sup>

Revenons à notre texte. Compte tenu de la chronologie et du contexte, il reste cependant difficile de décider qui a déserté le champ de bataille de Kanjoŋ pour se réfugier au Bundu : s'agit-il de Sori (Kunbaa Daaboo Sori ?), comme l'affirme le manuscrit, ou bien du « fils de Alfaa Yahya », comme l'affirme le commentateur.<sup>147</sup> D'après la version notée par Vellez Caroço, il a fallu sept ans à Labé, après la défaite de Kanjoŋ (environ 1854), pour reconstituer une armée sous le successeur de Alfaa Ibrahiima Maudo (alias Alfaa Yahya Maudo), Alfaa Ibrahiima mo Labé (1855-1881). Celui-ci se prépare alors, avec l'accord de l'imam de Timbo, pour continuer la guerre contre le Kaabu. Il obtient le soutien de Baakar Saada (Bundu), qui traverse la Gambie et envahit le Pajaana. Toujours d'après la version de Vellez Caroço, les Mandinka (*Sòninkee*) menés par Sissau Faraŋ Ly, se retranchent à Tabajaŋ, dont ce dernier est le commandant, soutenu par Sori Jakabi (alias Kunbaa Daaboo Sori ?) et ses guerriers. Sissau Faraŋ Ly perd la vie dans la bataille. Sori Jakabi reprend le commandement, mais les troupes du Kaabu sont vaincues par les forces réunies du Labé et du Bundu. Après la bataille de Tabajaŋ, les vainqueurs restent encore pendant deux ans, période qu'ils utilisent pour mener des razzias contre le Pakis. Ce serait aussi pendant cette période que Alfaa Ibrahiima et Abdul Kuddus auraient chassé Mansa Baakar de Pakis. Abdul Kuddus est puni pour ses actes plus tard : on dit qu'il fut assassiné par un neveu utérin de Mansa Baakar, en représailles d'un meurtre.<sup>148</sup>

Contrairement aux riches thèmes épiques développés autour de Berekoloŋ, Manda et Kansalaa qui figurent dans le répertoire classique des *jàli*, les deux batailles de Kanjoŋ et de Tabajaŋ occupent dans les traditions orales une place relativement modeste. Il semble qu'aujourd'hui la mémoire de ces batailles soit plutôt confinée autour des localités où elles se sont éventuellement passées. Le fait que nous en ayons trouvé une version justement à Sumaakundaa

<sup>145</sup> Vellez Caroço 1948 : 117-119 ; Carreira 1947 : 26-27 ; Mendes Moreira 1948 : 260.

<sup>146</sup> Roche 1985 : 127-128 ; Mendes Moreira 1948 : 260.

<sup>147</sup> TM III-1, 8.7.

<sup>148</sup> Vellez Caroço 1948 : 117-119. Sori Jakabi serait peut-être un autre nom de Kunbaa Daaboo Sori.

du Tumannaa<sup>149</sup> confirme encore une fois la liaison entre la tradition orale de l'ancien centre *kóoriŋ* et le contenu du TM, liaison qui comme nous l'avons déjà exposé, remonte au milieu du 19<sup>e</sup> siècle. Nous supposons que les réfugiés de Tabajaŋ qui ont trouvé refuge à Bijini à cette époque, et qui ont apporté leurs traditions orales sur les premières migrations mandinka dans le Tumannaa (TM I),<sup>150</sup> ont également parlé en tant que témoins des événements de Tabajaŋ. La question qui se pose est de savoir ce qui attachait particulièrement les *Sòninkee* vaincus à Bijini. Des Jakhanké militants auraient-ils combattu à Tabajaŋ aux côtés des *Sòninkee*? Ou est-ce que des prisonniers de la bataille auraient été emmenés à Bijini?

Alfaa Ibrahiima mo Labé (1855-1881) et Baakar Saada du Bundu, dont le règne, selon Raŋçon, a duré de 1857 à 1885,<sup>151</sup> étaient des contemporains et évidemment des alliés. L'exil et l'alliance avec les imams du Bundu étaient une solution courante pour différents chefs du Fouta et de Labé, qui étaient constamment impliqués dans des conflits de pouvoir avec des rivaux. Beaucoup d'entre eux avaient fait une partie de leurs études chez les érudits et marabouts au Bundu. Certains épisodes de la vie de l'imam Yahya (Soriya, 1826-1841) présentent des parallèles flagrants avec ce passage du *Ta:rikkh Mandinka*. Yahya se serait retiré au Bundu quand l'Alfaaya a pris le pouvoir (imam Baakar, 1824-1845). A son retour, il provoqua une guerre civile afin de reprendre le pouvoir. Avant sa mort (1841) eurent lieu une éclipse solaire complète (Hegira 1253, 1836/1837) et un tremblement de terre, après qu'il eut été battu par les Mandinka du Birasu à l'ouest du Kaabu.<sup>152</sup> Le commentateur du *Ta:rikkh Mandinka*, al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama, parle d'un «obscurcissement du soleil en pleine journée», mais seulement pour donner l'image du combat acharné – à *kèleta jèe kèlebaa lá, fò díboo dunta tilibulabaa lá*.<sup>153</sup> La guerre civile provoquée par des moyens magiques est un autre motif commun, mais se limite au Kaabu uniquement. Il est bien possible que des événements semblables se soient superposés dans la chronique (TM III). Il se pourrait aussi que le premier narrateur (Saliya Baayoo) ait entendu parler de cet épisode, et qu'il l'aurait transposé dans cette scène à Kanjoŋ. Néanmoins, on a l'impression que des souvenirs d'anciennes razzias et campagnes des Foutanké dans l'intérieur du Kaabu, avant la bataille de Berekoloŋ vers 1851, se seraient mélangés avec l'histoire d'ac-

<sup>149</sup> Les Foutanké de retour de la bataille de Berekoloŋ (Sankolla) passent par le village Kontaya avec leur marabout Ceerno Amadu Kuddus. Ils souhaitent attaquer Sumaakundaa. Mais, dissuadés par le nombre important de chevaux qu'ils y voient, ils se tournent contre Tabajaŋ dont le chef, Dari Saraba (sic), est alors un vassal du *mànsa* de Sumaakundaa, Lombi Nimaŋ Maanee. D'après les témoignages des anciens (les ascendants des narrateurs), les Foutanké étaient au nombre de 10.000 hommes. Seuls 3.000 d'entre eux maximum revinrent. Sur le chemin du retour à travers Kabento [Kapentu], Abdul Kuddus fut tué par Faranba Tanba. C'est seulement plus tard que la bataille de Kansalaa a eu lieu ... (Muusa Kanbaayi Maanee, Baakari Sarta Maanee et al. (Sumaakundaa, le 15 mai 1995).

<sup>150</sup> Voir chapitre 1.

<sup>151</sup> Kamara 1975: 816.

<sup>152</sup> D'après Person 1987: 274-275.

<sup>153</sup> TM III-1, 8.6-7.

tions militaires plus tardives et ayant eu plus de succès, sous les imams Sori et Umar.

- *Abdul Kuddus*<sup>154</sup>

Les ascendants du saint exalté Thierno Abdul Kuddus (Abdul Kundus, Abdoul Gouddoussi) du Daama (Ndama) sont de la famille Kalidouyanké de Koggui (Labé). Le Daama au sud du Bajar est au départ une province vassale du Labé, mais le frère de Abdul Kuddus, Thierno Ibrahiima, dirigeant du Daama dissident (Houbbou) à partir de 1869 jusqu'en 1901, s'affranchit de cette tutelle. Les faits saillants qui marquent la biographie des deux frères sont : la rivalité avec les chefs du Labé, les liens avec Touba (Tuuba) où Thierno Ibrahiima de Daama a poursuivi ses études auprès des ascendants des Kasama de Bijini, et le fait d'avoir grandi ensemble parmi les Bajaranké (Pajadinka), où leur père, le saint et érudit Thierno Ibrahiima Djao,<sup>155</sup> s'était installé durant une période de sa vie.<sup>156</sup>

Abdul Kuddus a la réputation d'un « faiseur de pluie » et d'un « guerrier de la plume », un marabout craint, qui opère avec des méthodes magiques, un maître dans l'art de semer la discorde chez l'ennemi. En fait, le peu qu'on dit de lui dans le *Ta:rikk Mandinka*, le présente en tant que victime d'une intrigue de Alfaa Ibrahiima de Labé.<sup>157</sup> Alfaa Ibrahiima mo Labé et Abdul Kuddus sont tantôt des partenaires, tantôt des rivaux acharnés, tous les deux chasseurs d'esclaves notoires dans le Bajar. Bien qu'il n'y ait généralement que peu d'amitié entre les *Alfaa mo Labé* et les marabouts dissidents qui dirigent le Daama, Abdul Kuddus est présenté comme l'allié de Alfaa Yahya Maudo lors de la campagne de Gambie et lors de la bataille de Ñanpayo (vers 1854), mentionnées plus haut. Quand il s'associe encore vers 1860/62 (?) à la campagne de vengeance contre Tabajaŋ de son successeur, Alfaa Ibrahiima mo Labé, cela lui coûte la vie, selon le *Ta:rikk Mandinka* ; la même affirmation est faite dans d'autres sources en provenance du Tumannaa et du Pakis. Déjà pendant la reconstitution des troupes de Labé après les pertes importantes des années 1850, Abdul Kuddus se serait permis de s'installer dans les pays du Haut Kaabu, qui auparavant avaient été annexés par le Labé. Pendant cette période, il profite probablement de son statut de marabout de guerre auprès de certains chefs *Sòoninkee* du Jimara, Pakis et Manaa qui s'étaient déjà plus tôt soumis au Fouta.

Parmi eux apparaît Silatii Kelefaa de Jimara qui appartient à la famille de Mansa Baakar de Kankelefa, et avec lequel Hecquard s'est entretenu en 1851.<sup>158</sup> Il était même peut-être son successeur matrilinéaire (neveu utérin)

<sup>154</sup> TM III-1, 8.15.-9.3.

<sup>155</sup> Thierno Diao Maoudho – chef du Daama (Ndama) depuis 1818, décédé vers 1865 (Diallo 2001 : 62-63).

<sup>156</sup> Marty 1921 : 63-64.

<sup>157</sup> TM III-1, 8.15-9.2.

<sup>158</sup> Hecquard 1854 : 143.

direct.<sup>159</sup> Selon une version rapportée par Vellez Caroço,<sup>160</sup> Alfaa Ibrahiima du Labé et Abdul Kuddus auraient lutté contre l'oncle maternel de Silatii, Mansa Baakar de Pakis. Silatii se serait ensuite exilé et serait resté pendant six ans sous la protection de Muusa Moloo dans le Firdu (ou dans le Jimara) ; malgré tout, il se serait bien entendu avec Abdul Kuddus – l'assassin de son oncle maternel – pendant son exil. Les traditions du Kaabu accusent parfois Silatii Kelefaa de trahison pour ne pas avoir participé au meurtre de Abdul Kuddus (vers 1875) que son cousin Bamañ Daala aurait commis par vengeance.<sup>161</sup> Bamañ Daala Saanee, chef de Kankelefa (Pakis) de la lignée des *ñàncò*, était tout comme Silatii Kelefaa un descendant matrilinéaire de Mansa Baakar.<sup>162</sup> Par ailleurs, il compte parmi les (petit-) neveux de Alfaa Ibrahiima ou parmi les neveux de Alfaa Yahya de Labé, dont la mère serait une *ñàncò* de la lignée royale de Pakis.<sup>163</sup>

Parmi les nombreux ennemis de Abdul Kuddus, on signale le Jakhanké Foodee Kaba Dumbuya (1818-1901). Son père, Foodee Baakari, s'était d'abord installé à Kerewane au Jimara avec la permission de Silatii Kelefaa, alors allié du Fouta. La famille obtint pouvoir et renommée, et entra en conflit avec ses hôtes. C'est pour cela que Foodee Baakari Dumbuya et son fils auraient soutenu plus tard le parti *sòoninkee* des Saanee et les Maanee du Kaabu dans leur révolte contre Silatii Kelefaa et Abdul Kuddus.

D'ailleurs, les livres du marabout, probablement les symboles les plus puissants du pouvoir magique pour lequel on le craignait tant, seraient passés aux mains de Foodee Baakari.<sup>164</sup>

La mort de Foodee Baakari causée par Alfaa Moloo provoqua une haine farouche entre leurs fils respectifs : Musaa Moloo et Foodee Kaba Dumbuya, qui, dans la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle, avait à ses côtés les guerriers vaincus de tout le Kaabu, jusqu'au Badoora et Kosee (Cossé) dans le sud, pour combattre les Jola (Diola) païens du Fooñi (1878-1880) et les Balanta (Bikanja) en Casamance.<sup>165</sup>

<sup>159</sup> Une sœur de Mansa Baakar Saanee, Kumanco, serait, selon les informations recueillies par Vellez Caroço, la mère de son successeur Silatii Kelefa. C'est leur frère, Kani Salu, qui aurait été tué par Abdul Kuddus (1948 : 218).

<sup>160</sup> Vellez Caroço 1948 : 219.

<sup>161</sup> Selon des sources du Fouta, Abdul Kuddus serait mort en 1869, dans le Kantoora (Kantara), pays voisin à l'est du Jimara et Firdu (Diallo 2001 : 63).

<sup>162</sup> Selon les informations résumés par Vellez Caroço, Jooñi est une sœur de Silatii (1948 : 218). D'autres sources affirment que Jooñi était une sœur de Mansa Baakar et qu'elle eut deux enfants de Manko Koto Maanee du Manaa : Sulati [Silatii] Jooñi et Daala Jooñi, la mère de Bamañ Daala (Galloway 1980 : 34).

<sup>163</sup> Galloway 1980 : Marty 1921 ; Roche 1985 ; Vellez Caroço 1948 : 119.

<sup>164</sup> Roche 1985 : 132-133.

<sup>165</sup> Foodee Kaba Dumbuya, qui recrutait les *Sòoninkee* « sans patrie » issus du Kaabu déchu, pour mener son *jihad* en Gambie et en Casamance, était né dans le Bundu vers 1818. Sa mère, Hawa Kasama, appartient à la famille des Kasama de Tuuba et Bijini, d'où elle est peut-être même originaire. Cette affiliation l'a peut-être aidé à recruter autant de guerriers *sòoninkee* dans les régions de l'ouest et du sud du Kaabu, dans le Kosee (Cossé) le Badoora, mais aussi dans le Woyi (Carreira 1947 : 202 ; Marty 1921 : 63ss. ; Roche 1985 : 132ss. ; Sanneh 1979 : 143 ; tradition orale du Woyi, collecté par Giesing et al. entre 1994-2000).

- *Le conflit avec les Sarakholé de Manda et la bataille de Kansalaa. (TM III-1, 9.10 – 10.1)*

Le conflit des guerriers du Kaabu avec les Sarakholé de Manda, auquel le *Ta:rikkh Mandinka* n'accorde que deux lignes à peine (9.10-11), est un événement épique dans les traditions orales du Kaabu – le premier acte du drame de la disparition définitive des *Sòoninkee* à Kansalaa. Les héros involontaires de cette épopée sont les *ñàncò*, incarnés par le dernier roi du Kaabu, Jankee Wali, et les *kóorinj*, incarnés par le guerrier-héros Njaliñ Sonko. À côté du mythe des *ñàncò*, cette épopée est le texte le plus riche en classifications symboliques sur le Kaabu, et elle mérite un examen attentif en tant que portrait social des dernières élites du Kaabu. L'introduction est la reprise modifiée d'un motif connu de l'épopée de Sunjata, tel qu'il est transmis en Gambie : une expédition d'envoyés de toutes les (32 ou 33) provinces pour l'achat de chevaux à l'est.<sup>166</sup> Les envoyés entrent dans un village sarakholé interdit d'accès aux païens, sur le territoire du Fouta, et tous les envoyés, sauf deux – les messagers de la nouvelle – sont tués. Lors de la formation des troupes et lors de l'exécution de la campagne de vengeance, des désaccords de statut et des rivalités insurmontables apparaissent entre les *ñàncò* et les *kóorinj*. Le héros *kóorinj* termine la campagne victorieuse et Manda est anéanti. Cependant la trahison des *ñàncò* met fin à sa carrière et à sa vie. Manda – toutes les versions sont d'accord là-dessus – était un village sarakholé, suivant certaines sources une colonie de teinturiers et commerçants de textiles, sous la protection des imams du Fouta.<sup>167</sup> Quant à la situation géographique de ce village, les indications des traditionalistes varient. Il s'agit le plus probablement de Manda non loin de Tuuba, entre le Labé et le Kaabu.<sup>168</sup> Pourtant ce Manda n'est que l'un parmi toute une série de villages sarakholé nommés Manda, qu'on trouve dans la région.

Dans le *Ta:rikkh Mandinka* nous apprenons que c'est Baakar Biro, le deuxième fils de l'imam Umaru du parti Soriya (1843-1872<sup>169</sup>), qui est responsable de Manda. Est-il envoyé pour assister les *Alfaa mo Labé*? Cette question se pose parce que Alfaa Ibrahiima de Labé (1855-1883) à l'époque commençait à montrer des tendances vers plus d'indépendance par rapport aux imams du Fouta à Timbo.

Au moment de l'attaque suivante contre Kansalaa en 1867, en tout cas, tous les partis des Foutanké étaient encore unis : l'imam de Timbo – selon le TM III

<sup>166</sup> Dans plusieurs versions de l'épopée de Sunjata diffusées dans le monde « Mandé », Sunjata envoie Tiramakan pour acheter des chevaux. Au cours de son expédition, celui-ci est insulté par le roi du Jolof, ce qui entraîne une campagne punitive sévère.

<sup>167</sup> Au cours de leur campagne, les guerriers du Kaabu auraient traversé le Korubal (épopée de Njaliñ Sonko, texte et traduction, manuscrit, colloque sur les Kaabu, Dakar 1980 ; voir aussi Sidibe 1980).

<sup>168</sup> Ferry 2002 ; Niane 1989 : 145.

<sup>169</sup> Baakar Biro était imam du Fouta de 1889 à 1896 (?) (Diallo 1972 : 55 et annexe II ; Robinson 1985/1988 : 58).

c'était l'imam Umar (Soriya, 1843-1872) –, Alfaa Ibrahiima mo Labé (1855-1881) et Alfaa Moloo (décédé vers 1881/82).<sup>170</sup>

Les traditions orales qui sont actuellement transmises dans chacune des provinces de l'ancienne confédération du Kaabu racontent que la majorité de ses membres (de nombre déjà très réduit) encore capables d'agir à l'époque, parmi eux Saama et Tumannaa, n'ont pour diverses raisons pas envoyé d'aide militaire pour la défense de Kansalaa. Parmi les rares qui auraient porté secours au dernier roi Jankee Waali, il y a des combattants de Pakis ainsi qu'une cavalerie du sud, dirigée par le roi de Badoora : Wali Jilaj de la lignée des Nanki à Brikama.<sup>171</sup> Contrairement aux troupes du Kaabu, comme nous l'avons dit, les armées des Foutanké étaient unies à ce moment-là. Mais Alfaa Ibrahiima de Labé cherchait déjà des occasions pour obtenir plus d'indépendance par rapport à Timbo ; et Alfaa Moloo (Moloo Egge) de Firdu (Fuladu), qui combattait au côté des imams du Fouta et de Labé, était déjà sur le point d'organiser les forces des « Peul noirs » et de se tailler un empire dans le nord du Kaabu.<sup>172</sup>

- *La prise définitive du pouvoir par les Peul. Alfaa Ibrahiima du Labé et les Fúla fóro du Foroyaa défont les derniers Sòoninkee du Kaabu à Kulanbaayi (env. 1868 ?) / La dispersion des Sòoninkee à travers tous les pays et la prise du pouvoir par Baakar Kidali [Cikan Embaalo] (TM III-1, 10.1-11.9)*

Alors que les imams de Timbo et les *Alfaa mo Labé* triomphent de la partie nord-est du Kaabu avec l'aide des « Peul noirs » (*Fúla fñ*) de Alfaa Moloo, ils s'appuient dans le sud sur l'alliance avec les « Peul libres » (*Fúla fóro*). Le nom des pays que les Peul occupent au sud du Rio Korubal, est changé en « Liberté » – *Fóroyaa* (Forréa). Essentiellement il s'agit de l'ancien territoire biafada et nalu de Bolola (Baloula).<sup>173</sup>

Dans les textes mandinka comme le TM, les « Peul libres », de noms claniques Balde ou Embaalo, sont par principe distingués des Foutanké (*Fuuta Fúla*), les dirigeants au Fouta Djallon. Immigrés du Masina au départ, ils se seraient surtout répandus du Bundu vers le Kaabu au cours du 19<sup>e</sup> siècle, en passant par la Gambie et la Haute Casamance (*Fúladiu*, Firdu). Leur arbre généalogique descend – d'après des informations fournies par Mendes Moreira

<sup>170</sup> Alfaa Moloo aurait vers 1867 participé au siège de Kansalaa sous les ordres de Alfaa Ibrahiima mo Labé (1855-1881). Le pacte entre les Foutanké (*Fuuta Fula*) et Alfaa Moloo et ses successeurs contre les *Sòoninkee* a cependant plus tard souffert de la concurrence entre les deux parties pour la domination du Kaabu.

<sup>171</sup> Foodee Nanki, Brikama, le 5 novembre 2000. Tableau 7 : La royauté biafada (*jòlala*) du Kosee (Cossé) et du Badoora d'après la tradition orale.

<sup>172</sup> A ce propos, voir aussi TM III-4. Pour l'étendue du territoire que d'abord Alfaa Moloo, à partir de 1863 jusqu'à sa mort le 2 janvier 1882 à Danduu (Kusara), puis Muusa Moloo (1881-1903) conquièrent, voir les cartes dans Roche (1976 : 129, 246).

<sup>173</sup> Voir TM III-3. Le pays du Foroyaa s'étendait de la tête du « Rio Grande de Buba » (Buba, Bolola, Kinara) vers l'Est, de la rive gauche du fleuve Korubal jusqu'à la rive droite du fleuve Komponi (ou Kogon, ou Kanjafari). Au nord, le Foroyaa était limité par les premières élévations du Bowé et dans le sud par le pays des Nalu (Carreira 1961a : 109 ; Carreira 1984 : 83-84).

(1948) – de Jomel et Gudu Embaalo qui auraient vécu encore au Bundu, à Cikam Embaalo (l'ancien) qui aurait immigré au Kaabu. Il se serait installé dans les environs de l'actuelle ville de Gabu, (sur le territoire de Tumannaa). Sous la pression des chefs du Caaña voisin, son fils, Cuntam Embaalo, se serait dirigé vers les pays biafada plus au sud, en passant d'abord par le village de Kansisee sur le petit territoire de Kan-Kunbaa.<sup>174</sup> Enfin il s'installe avec sa famille à Kidali, un village qui se situe dans la partie méridionale du pays biafada (et nalu), au-delà du fleuve Korubal.<sup>175</sup>

Autour de 1850, l'influence politique des « Peul libres » devient de plus en plus forte dans les provinces de Tumannaa, Kan-Kunbaa, Kusara, Badoora et Kinara. Avec l'aide des Foutanké du Labé, ils combattent encore jusqu'aux environs de 1880 les derniers *Sòoninke* du Kaabu dans le sud, pendant que Muusa Moloo poursuit le même but, surtout en Gambie et dans le nord du Kaabu, tout en essayant de se débarrasser du joug de Labé. Alors que le pacte de Muusa Moloo avec les Français (1883) ne lui rapporte rien à long terme, les « Peul libres » ont la satisfaction d'être confirmés comme chefs locaux dans tous les territoires du l'ancien Kaabu par le gouvernement colonial portugais, même s'ils ne disposent pas d'un grand pouvoir. Au début du gouvernement colonial, les trois successeurs de Kunta Meta se partagent le pouvoir sur différents secteurs de l'ancien Kaabu.<sup>176</sup> L'un d'entre eux est Cikan Embaalo (le jeune), nommé aussi Baakar Kidali, d'après le village dans le Foroyaa où son père s'était installé.

Baakar Kidali aurait été l'allié de Alfaa Ibrahiima mo Labé (1855-1881) dans la guerre contre les Biafada et les *Sòoninke* du sud du Kaabu jusqu'à la fin des années 1870. Après une de ses expéditions vers le Foroyaa, le dirigeant du Labé l'aurait emmené à Timbo où il aurait reçu le titre de Alfaa. Plus tard l'ambitieux Baakar Kidali se retourna contre son parent Alfaa Baakar Demba Umaru, que Alfaa Ibrahiima avait nommé « chef du Foroyaa et du Kaabu » à Kontabani en 1868 (ou 1867).<sup>177</sup> A partir de 1874/1876, il régna en tant que vassal du Fouta sur le Foroyaa et le Kaabu réunis.<sup>178</sup> Dans les traditions orales des Mandinka et Biafada de Kosee, Badoora et Kinara, Baakar Kidali n'a pas du tout les traits d'un personnage sympathique.

La bataille de Kulanbaayi (Culambai)<sup>179</sup> a probablement eu lieu entre 1867 et 1868, peu de temps après la défaite de Kansalaa. Cet évènement est ancré dans la mémoire collective comme le premier coup victorieux des Foutanké du Labé et des « Peul libres » du Foroyaa réunis contre les Biafada et les *Sòonin-*

<sup>174</sup> Carte 2.

<sup>175</sup> Mendes Moreira 1948 : 78 ; Jao 2003 : 15ss.

<sup>176</sup> Il s'agit notamment de Cikam Embaalo alias Baakar Kidali, de Yero l'Ainé alias Alfa Madu Paté (Koyada) et de Delo l'Ainé alias Seilu Koyada (Mendes Moreira 1948 ; Vellez Carço 1948).

<sup>177</sup> TM III-1, 14.14-16. Contabane (Kuntaban) se situe non loin de l'actuelle frontière entre la Guinée-Bissau et la République de Guinée au bord du Korubal (voir carte 1).

<sup>178</sup> Carreira 1966 : 422-423.

<sup>179</sup> TM III-1, 10.3-18. A ce propos, voir aussi Vellez Carço 1948 : 127, 133-143.

*kee* survivants au sud ; à partir de ce moment-là, les victoires des Peul contre les pays biafada et le reste du Kaabu n'en finirent plus. Kulanbaayi se situe au sud-est du Badoora et du Kabonba en direction du fleuve Korubal.<sup>180</sup> Selon les traditions orales que nous avons enregistrées à Brikama, le chef de Kabonba à cette époque était Keekuta Ñanco, membre de la famille royale du Badoora et du Kosee, et investi comme chef subalterne (*sindi-mànsa*) par le roi du Badoora, Sanka Nanki. Certaines sources portugaises de l'époque, ainsi que la chronique de Bijini (TB VII) parlent également de lui.<sup>181</sup> Keekuta Ñanco y figure comme un pillard agité, qui, pour arranger ses intérêts, change de camp en permanence. Ses activités se déroulent sur un fond de vide du pouvoir, le trône du Badoora étant resté libre après la mort du roi Sanka Nanki (II),<sup>182</sup> sur un fond de concurrence entre les *Sòninkee* et les « Peul convertis en *ñàncò* » pour le pouvoir et l'accès aux ressources (impôts, etc.), et sur le fond d'une compétition entre les pouvoirs coloniaux émergents. La première campagne punitive que nous connaissons, en 1861, conduisant les troupes des Portugais du gouverneur Zagalho loin de la côte dans l'arrière-pays biafada, fut dirigée justement contre Keekuta Ñanco dans le Kabonba.<sup>183</sup>

Le septième chapitre du *Tarikh Bijini* est consacré à trois évènements ou épreuves sinistres qui sont censées avoir profondément marqué l'histoire du village. Il s'agit de trois guerres successives qui sont interprétées comme des guerres de religion. La deuxième, la bataille de Kulanbaayi, porte le titre « La guerre de [Wali] Ñanco et de Keekuta [Ñanco] » et implique plusieurs partis : des Biafada de la lignée royale des *ñàncò* du Badoora en conflit entre eux, des « Peul libres » alliés par mariage aux familles régnantes de Badoora, des Foutanké appelés au secours par les deux partis, et des Mandinka de Bijini en tant que médiateurs entre Keekuta et les Foutanké. Les faits racontés sous forme raccourcie dans le texte (TB VII) servent d'exemple pour illustrer comment les hadiths du prophète se vérifient dans l'histoire de la communauté de Bijini. A la lumière des différentes versions transmises, il reste difficile de déterminer quel parti est l'instigateur du rassemblement des Peul à Kulanbaayi. Est-ce le dirigeant du Labé, Alfaa Ibrahiima, qui, comme l'affirme le TM III, aurait fait une fausse proposition de paix aux *Sòninke* et aux Mandinka ou qui, selon d'autres sources, leur aurait fait la proposition traîtresse de battre les « Peul libres » à Kulanbaayi ? Ou bien l'initiative est-elle de Keekuta Ñanco ou de son adversaire qui auraient fait venir dans le pays les troupes de l'imam avec la promesse d'un riche butin, afin de battre leur ennemi respectif, comme cela est noté dans la chronique du village ?

Selon le commentateur du *Ta:rikh Bijini*, Keekuta Ñanco est un faux converti : il se serait fait convertir à l'islam par Nfaa Soonaa Baayoo pour

<sup>180</sup> Carte 1.

<sup>181</sup> Voir chapitre 4.

<sup>182</sup> Concernant la succession des rois du Badoora voir tableau 7 et chapitre 4.

<sup>183</sup> R. Pélissier 1989 : 97 -102 ; Foodee Nanki, Brikama, le 15 février 1989.

l'unique raison d'obtenir le soutien des Mandinka musulmans de Bijini auprès du l'imam du Labé. Ainsi Keekuta se convertit à la dernière minute, après avoir perdu le contrôle du conflit, au moment où les troupes de l'imam s'étaient déjà rassemblées à Kulanbaayi, soit pour faire irruption dans son territoire à lui, soit pour chercher un autre butin ailleurs. Afin d'empêcher cela, Nfaa Soonaa Baayoo aurait accompagné Keekuta sur le champ de bataille pour le présenter à l'imam comme musulman, et, par conséquent, comme intouchable selon la loi islamique. Malgré l'intervention du savant musulman, le commandant supérieur des conquérants du Kaabu et de Foroyaa n'accepte pas de les aider. D'autres sources citent des alliances familiales dans lesquelles les *Sò-ninke* et Mandinka auraient mis leur dernier espoir dans la négociation avec Alfaa Ibrahiima, pour ne pas être anéantis. Une des femmes du dirigeant du Labé aurait été la sœur du Ñanco Braima Saanee, le chef de Kan-Kunbaa à Kansisee.<sup>184</sup> Ni le Coran, ni la parenté, ne réussissent à convaincre Alfaa Ibrahiima qui abandonne les Mandinka et Biafada à leur sort.<sup>185</sup> Les troupes peules envahissent Bijini afin d'y trouver leur récompense (TB VII). A la question d'Issuff Sissé concernant cet évènement, « Comment la guerre a-t-elle été déclenchée et pourquoi les Foutanké (*Fuuta Fúla*) ont-ils enlevé trente personnes de Bijini ? », Foodee Nanki à Brikama répondit de la manière suivante :<sup>186</sup>

« Au début, les Peul arrivaient ici et disaient à leurs hôtes qu'ils les considéraient comme leurs parents. Ceux-ci se jouissaient, les adoptaient et leur donnaient des noms mandinka, afin qu'ils soient considérés comme des *ñanco*.<sup>187</sup> A cette époque, il y avait à Kabonba dans le Badoora un chef (*sindi-mansa*) appelé Keekuta Ñanco. Il se rendit à Brikama pour déclarer qu'il ne souhaitait pas voir un *yèlemandi-ñanco* (un Peul converti en *ñanco*) comme percepteur de l'impôt sur son territoire. Il donnerait volontiers ses impôts (*patanko*) à qui que ce soit, sauf à un *yèlemandi-ñanco*. Qu'ils n'oseraient pas ! Cependant, un jour un tel percepteur vint au Kabonba. Il avait prévenu les anciens ! Keekuta Ñanco le fit tuer. A cette nouvelle, un conflit sanglant se déclencha entre les familles concernées à Brikama. Les sept *kàabiila* de Brikama commencèrent à se disputer entre eux. Le parti des percepteurs tués par Keekuta appela le Fouta Djallon au secours. En récompense, ils promirent à l'imam les 'choses du pays' (*bànkoo konoféy*) :

<sup>184</sup> Ñanco Braima aurait aussi reçu comme hôtes la famille de Kuntañ Meta, le père de Baakar Kidali, avant qu'ils ne s'installent dans le Foroyaa. Comparer avec TM III-2, 13.7-8, note 403.

<sup>185</sup> Voir également Mendes Moreira 1948 : 78-79 ; Vellez Caroço 1948 : 127.

<sup>186</sup> Foodee Nanki le 15 février 1989 à Brikama. Restitution libre de l'entretien d'après la traduction de l'interview enregistrée (par Sissé et Giesing).

<sup>187</sup> Ceci est une allusion aux « Peul libres » de la famille Balde, qui seraient venus du Bundu et de la Gambie (Niamina ou Petroo) au Badoora, suite à l'invitation du roi biafada. Ensuite ils se seraient mariés avec des membres de la lignée royale des Nanki. Parmi eux se trouve un certain Baal ou Baali qui adopte le nom clanique Sañaa de son épouse biafada. Il essaie de s'approprier le pouvoir sur le Badoora, mais échoue (entre autres) parce que le village de Bijini ne l'acceptait pas. Il prit sa revanche en appelant au secours Muusa Moloo (à ce propos voir aussi tableau 7).

chèvres et moutons, les tissus, l'or et l'argent, toutes les possessions des personnes tuées dans le conflit ou enfuies. Quand Keekuta apprit la nouvelle de ce pacte, il s'enfuit à Bijini. Il y rencontra le chef du village (*alk-aali*) Nfaa Soonaa et lui déclara que Satan était arrivé parmi eux et qu'il aurait causé cette guerre, et que lui-même, Keekuta, était venu à Bijini pour y trouver refuge, car la guerre était devenue trop grande pour lui. Nfaa Soonaa demanda à Keekuta s'il voulait se convertir à l'islam. Keekuta se convertit, et Nfaa Soonaa l'instruisit des principales règles. Alors ils apprirent que les Foutanké s'étaient réunis à Wendo-Kulanbaayi, une immense plaine de 10 km de diamètre, en plein milieu de la brousse entre Dunlombé et Paiyai. C'est de là qu'ils envoyèrent l'appel au combat. Tôt le matin, Keekuta Nānco und Nfaa Soonaa se rendirent à Wendo-Kulanbaayi munis du Coran et saluèrent les Foutanké. Ensuite ils discutèrent la parole sainte. Nfaa Soonaa demanda à l'imam vers où ils était en train de se rendre. Il répondit qu'il avait été appelé pour combattre un homme appelé Keekuta Nānco qui se serait révolté contre son *mānsa*. Nfaa Soonaa demanda à l'imam à qui il allait porter secours, à un musulman ou à un païen. Un musulman devait aider un musulman, répondit l'imam. Alors le Shaykh de Bijini répliqua qu'il était en train de faire l'inverse en ce moment. 'Ceux qui m'ont appelé au secours, seraient-ils alors des païens?' – 'Certes!' Alors, quand les représentants du parti païen vinrent au campement de l'imam vers 10h, pour discuter de l'attaque contre Keekuta, l'imam les refusa et les fit tous tuer, sauf un. Puis, les Foutanké demandèrent à Keekuta quand ils pourraient attaquer le Badoora [à cause du butin?]. Il leur demanda d'attendre quelques jours et rentra avec le Shaykh. Il laissa le temps aux habitants de nombreux villages dans son pays de se mettre en sécurité. Sa propre famille se réfugia à Bijini. D'autres s'enfuirent au Kuhor, d'autres encore au Foroyaa et au Kinara. Le jour convenu, les Foutanké vinrent et ne trouvèrent plus personne au Badoora. Presque tous les villages étaient abandonnés. Alors il se rendirent à Bijini chez Nfaa Soonaa et se plaignirent qu'ils les avaient trompés (*jānfaa*) et qu'ils avaient perdu leur butin, bien qu'ils aient abandonné leur projet initial de les attaquer. Ils dirent qu'ils rentreraient au Fouta seulement à condition que chaque famille leur donne une fille et un garçon. Les habitants se consultèrent et finirent par accepter la demande. En tout, ils mirent trente enfants dans les mains des Foutanké. Les anciens racontent que les Foutanké ont pris trente prisonniers à Bijini. Ceci est vrai, mais ils étaient tous des Biafada de la famille de Keekuta Nānco et non des gens du village'. »

Derrière les conflits décrits dans ce passage, il y a les interminables conflits entre les Peul et les *Sōninkee* qui se sont étendus vers le sud (Foroyaa) après la bataille de Kansalaa, conflits dans lesquels les Biafada et les Mandinka étaient de plus en plus souvent impliqués. Le narrateur explique avec lucidité

comment les conflits et intrigues locaux à l'intérieur et entre les villages de Biafada et les Mandinka finirent par tous les entraîner dans la chute, lourde de conséquences.

*Kusara : Ta:rikh Mandinka III-2 (11.9 – 13.17)*

*- Peul et Sòninkee dans le Kusara à la frontière du Badoora*

Les textes que nous connaissons concernant les conquêtes des Peul au Kaabu ne mentionnent aucun lieu d'action important dans les territoires de Kusara et de Binaafa. La région fait frontière, dans le nord et l'est, avec le Badoora, et se trouve ainsi en périphérie des champs de bataille du Kaabu et de Foroyaa. Le Foroyaa, « pays de la liberté », au sud du Korubal, que les Peul ont conquis dans la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle sur les populations nalu, biafada et *sòninkee*, et qui fut ensuite intégré au Kaabu sous le gouvernement peul vers 1874-1876, est le thème du chapitre suivant (TM III-3).

La description des actions des parties impliquées, *Sòninkee* et Peul, illustre des modes de comportement typiques, des systèmes de valeurs différents, et met en relief des stéréotypes ethniques : le parti peul agit de manière humble et stratégique, le parti *sòninkee* de manière impulsive et arrogante. Les Peul restent d'abord en attente du jour où « le pouvoir nous reviendra », comme l'explique le commentaire, tandis que les chefs *sòninkee* augmentent leurs pillages, jusqu'à ce que la situation s'aggrave et que les anciens opprimés emportent la victoire. Le dernier chapitre du *Ta:rikh Mandinka*, qui décrit l'ascension du chef peul Alfaa Moloo, montre la même caractérisation stéréotypée des acteurs.

*- Le pays de Kusara et l'ombre de Alfaa Moloo*

Kusara fait traditionnellement partie de la confédération du Kaabu et est censé avoir été – depuis les origines de l'histoire – majoritairement habité par des Biafada ou des *Mandinka Sòninke* d'origine biafada. La vie sociale *sòninkee* au Kusara ainsi que sa tradition orale sont cependant peu connues. Selon des informations recueillies par Issufi Sissé, autrefois, une reine appelée Kunbaa Musoo Baa aurait résidé à Birinkasi. Diverses indices suggèrent que la succession au pouvoir était probablement matrilineaire. Les *Sòninkee* de Kusara sont politiquement et culturellement attachés au Kaabu<sup>188</sup> comme l'affirme également notre texte, et leur territoire compte parmi les provinces classés *ñàncò*.<sup>189</sup> Dans le récit sur l'organisation de l'empire de Kaabu que nous avons

<sup>188</sup> TM III-2, 11.10-11.

<sup>189</sup> Galloway 1980 : 24.

enregistré auprès de Malamin Galisa dans la ville de Gabú (1988), Kusara avec Kanaduu et d'autres provinces forment une *kàabiila* unique à laquelle est attribuée une des six (sept) constructions qui entourent l'intérieur de la métropole idéale Kansalaa sous forme de cercles.<sup>190</sup>

Le territoire de Kusara se distingue par une présence importante de villages de marabouts, commerçants, et artisans dits émigrés venant du Manding (Mali), du Fouta et du Jaafunu – entre autres Kantauda, Kumuda, Tienekundaa et Jaabikundaa.<sup>191</sup> Les attraits de cette région pour les commerçants sont sans doute le sel du Geba inférieur, ainsi que la noix de cola qu'on va vendre en Gambie et en Casamance, ce qui sera examiné dans le quatrième chapitre.

Au cours de la période ayant suivi la chute de Kansalaa, Kusara devint apparemment une zone de passage pour les réfugiés peul et *sooninkee* vers le sud biafada. Le TM III-2 se réfère à ce contexte. Cependant, il est à noter que le texte n'aborde pas explicitement le fait que Kusara à l'époque est la limite sud des expansions de Alfaa Moloo. Celui-ci entretenait, comme on le sait par des sources du temps colonial, un poste important à Danduu (Dandum). TM III-2 n'explique pas non plus les liens entre le personnage nommé Arafan̄ Yoro dans le texte et le parti de Alfaa et de Muusa Moloo. Arafan̄ Yoro, acteur principal des Peul de Kusara et du Binaafa était – ce que d'autres sources nous apprennent – sans doute un ancien chef d'esclaves. Muusa Moloo l'aurait installé vers 1882 comme *régulo* du Kusara; le rôle qu'il a joué auparavant reste obscur, compte tenu des sources.<sup>192</sup> Ailleurs, Arafan̄ Yoro est connu sous son nom païen, Yeeroo Biri. Il serait le prédécesseur du chef Mamadu Alfaa, et serait mort probablement vers 1923/1924.<sup>193</sup> Les traditions de la Gambie parlent également de Yoro Biri: Muusa Moloo, après avoir entendu la nouvelle de la mort de son père Alfaa, part de la Gambie pour Danduu; il traverse le Geba à Jaabikundaa et arrive à Danduu après un passage à Birinkasi, où à l'époque se

---

<sup>190</sup> Les griots (*jàli*) Galisa – traditionnellement clients des familles *sooninkee* du Cañaa, Manaa et du Pakis, et de la communauté jakhanké au Fouta Djallon et de la Guinée-Bissau – préservent la mémoire collective du royaume du Kaabu suivant l'image d'une figure géométrique qui – pour ainsi dire – représente la matrice de l'espace politique. Cette figure est celle d'un centre (Kansalaa) entouré de plusieurs cercles concentriques. Chaque cercle symbolise un groupement de provinces et clans désigné comme *kàabiila*. Dans ce système, Kusara, sa voisine Kanaduu et d'autres territoires sont regroupés en une unique *kàabiila* – correspondant à un des cercles périphériques autour de la capitale Kansalaa (récit de Malamin Galisa, Gabu, le 15-16 octobre 1988; Issufi Sissé a réalisé un dessin suivant le récit de Malamin Galisa que nous avons reproduit à la figure 7).

<sup>191</sup> Carte 2. Concernant les traditions des familles habitant dans ces villages, voir chapitre 4.

<sup>192</sup> TM III-2, 12.2.

<sup>193</sup> Carreira 1966: 430.

trouve Yoro Biri (sic).<sup>194</sup> Alfaa Moloo, le chef des «Peul noirs», avait peut-être déjà avancé jusqu'à Kusara depuis le début des années 1860, dans le courant de ses conquêtes partant du Fuladu et atteignant Kolda, Sankolla, Birasu et plusieurs provinces sur la droite du fleuve Geba jusqu'au Kanadu.<sup>195</sup> Cependant, Alfaa Moloo n'a pu réaliser de son vivant son objectif de soumettre les chefs biafada des provinces voisines du Badoora, de Korubal et de Kosee. Quand Alfaa Moloo meurt d'un éléphantiasis en janvier 1882 à Danduu,<sup>196</sup> il est le maître d'un vaste territoire contenant les cercles de Farim et de Bafatá de la Guinée-Bissau actuelle, y compris une partie de Kusara. Son décès déclenche une crise d'autorité majeure parmi les chefs investis par lui dans les territoires conquis, et dont la répression revient à ses successeurs. Entre 1881/1882 et 1886, Muusa Moloo poursuit les projets de son père de soumettre les pays Korubal, Badoora et Kosee. A la Tabaski 1884, il attaque Bijini, avec l'accord explicite du commandant de Geba, Marques Geraldès, et du gouverneur à Bolama. L'animosité notoire entre les chefs biafada des provinces Badoora et Kosee et Alfaa Moloo se détache comme un fil rouge de la tradition orale locale. Le chef de poste, Augusto de Barros, en a rédigé un résumé en 1947 que nous citons en traduction libre, comme une information ajoutée au contenu de notre texte. L'hostilité profonde entre le parti de Alfaa et de Muusa Moloo et les habitants des territoires Biafada ne cesse de marquer les esprits jusqu'à présent.<sup>197</sup>

«Alfá Moló [Alfaa Moloo] est venu il y a environ 100 ans du Firdu en territoire français vers la Guinée-Bissau. Il a traversé le *regulado* de Sam Corlá [Sankolla] et a conquis quelques territoires sur la rive droite du fleuve Geba. Ensuite, il s'est installé à Dandum [Danduu] dans le Gussará [Kusara] où habitaient à l'époque des Biafada, des Mandinka et des *Sòoninkee*. De là, il attaqua Chime [Cim, Basuñ]. Mais cette entreprise échoua, parce que le chef Ansumane Sambú le refoula avec le soutien du *regulo* Djaliá Nanqui [Jaliyaa Nanki] de Cossé [Kosee]. Après cette défaite, Alfá Moló partit d'abord dans le Firdu, d'où il revint à Dandum avec l'intention de battre

<sup>194</sup> Bamba Suso, «Musa Molo», Brikama 1969, dans : Innes 1976 : 127ss. Yoro Biri du Kusara a probablement plus tard, dans les années 1907-1908, participé à une alliance contre les alliés des forces coloniales portugaises dirigés par le gouverneur Oliveira de Muzanty. Yoro Biri aurait alors combattu à côté de Bonko Sañaa du Badoora, Guelajo du Kosee, Dembajai du Korubal et Ansumane du Pakis contre le parti des «Peul libres» (*Fíla fóro*) qui regroupait Abdulai (Abdulai Kussalañ) du Cim (Basuñ), Ceerno Kali du Foroyaa et Monjur du Kaabu. Le premier parti aurait alors bloqué le Rio Geba afin d'empêcher la communication des adversaires pro-portugais entre les postes de Geba et Bafatá. Néanmoins Muzanty emporta la victoire et fit dévaster Kosee, Badoora et Korubal par les hommes de Abdulai Kussalañ, à la mi-décembre 1907, (Mendy 1994 : 201-202 ; Pélissier 1989 : 262-267).

<sup>195</sup> A ce propos Correia García 1934 : p.12-14 : «Guerras de Alfá Moló» et «Guerras de Mussa Moló» ; Carreira 1966 ; Roche 1976 : 126ss., et p. 129 la carte «Le royaume de Alfa Molo».

<sup>196</sup> Roche 1976 : 130.

<sup>197</sup> Barros 1947 : 1-2, traduction libre et orthographe adaptée par Giesing.

Jaliyaa Nanki, dont la gloire commençait à le gêner. Sur le conseil de son marabout, Saiko Umarú [Shaykh Umaru], Alfaa Moloo envoya un ultimatum au roi de Kosee. Mais celui-ci était un magicien. Dans la nuit, il exécuta ses rites et le lendemain, il annonça à son peuple une vision, dans laquelle il aurait déjà vu Alfaa Moloo mortellement malade : ‘Cet Alfaa Moloo qui voudrait nous faire la guerre n’est en réalité pas un homme entier, et il est sur le point de mourir. J’ai été auprès de lui, la nuit dernière, et dès que j’ai touché sa tête, il est tombé malade. J’avais sur moi une machette pour lui fendre le crâne, mais j’ai été pris de pitié et j’ai laissé le pauvre homme en paix.’ En effet, Alfaa Moloo mourut à l’aube. La nouvelle fut apportée au Kosee par Sanka Nanki, roi du Badoora et neveu de Jaliyaa Nanki. A la grande joie de tous, on fit une fête joyeuse à Galú Maro [Galu Maaru], le siège royal de Kosee. »

Les bases à partir desquelles Alfaa Moloo et successeurs ont opéré contre les Mandinka, les Biafada et les *Sòninkee* se situent dans les provinces du Kana-duu et du Kusara, et donc à proximité des postes portugais de Geba et Bafatá. Jusqu’en 1886, le mouvement des « Peul noirs » a les mains libres, car les commandants portugais n’ont rien à leur opposer sur le plan militaire. Par ailleurs, ils sont conscients des avantages économiques d’une alliance avec les chefs peul. Pour les chefs *sòninkee* et les villages mandinka par contre, c’est la fin d’une époque dorée. Ils perdent le contrôle économique et politique sur le pays et surtout la main-d’œuvre (captive) qui jusque-là a été à leur disposition. L’exemple du Kusara dans TM III illustre comment les chefs *sòninkee* continuent d’imposer lourdement les habitants peul, un thème qui est d’ailleurs développé par le commentateur en introduisant cette partie du *Ta:rikh*.<sup>198</sup> Notre texte décrit comment les *Sòninkee* de Kusara intensifient encore leurs pillages, alors que le pouvoir penche de plus en plus en faveur des Peul. Quand Arafaj Yoro encourage les habitants du village peul de Kanbonde dans le Binaafa à tuer l’un des agents du chef de Kusara, appelé Ñobuj Sonko, une guerre ouverte commence entre les *Sòninkee* du Kusara et les Peul de Binaafa. Les Peul attaquent les fortifications des *Sòninkee*. Le chef de ces derniers, Nfanli Fanta, qui précipitamment rentre d’une visite de chez ses parents matrilinéaires dans le Saama, est tué au combat. L’instigateur de la révolte, Arafaj Yoro, s’enfuit chez Ñanco Brama au Kankunbaa. Le territoire de Kankunbaa avec son principal village Kan-Siisee se situe entre le Kusara, le Tumanna et le Caaña. Il s’agit surtout d’un lieu important dans l’histoire de la famille de Alfaa Baakar Kidali (Embaalo). Si nous regardons ce passage du TM à la lumière des sources publiées pendant les années 1930-1940 que nous avons mentionnées plus haut, Kankunbaa est l’endroit où les parcours de Arafaj Yoro, alias Yeero Biri, et de Baakar Kidali se croisent.<sup>199</sup> Le chef de Kankun-

<sup>198</sup> Commentaire de TM III-1, 6.6.

<sup>199</sup> Jao 2003: 13-15, 19.

baa, Ñanco Braima (Saanee), est réputé pour sa haine féroce contre Nua Tanba, le chef des *Sòninkee* de Caaña, et considère par conséquent les Foutanké et les «Peul libres» comme ses alliés naturels.<sup>200</sup> Sur ce fond politique se comprend aussi l'hospitalité, mentionnée dans le texte, de Ñanco Braima envers Arafaj Yoro.

- *Baakar Kidali : banni de l'histoire ?*

Le texte ne dit pas que ce Ñanco Braima a aidé non seulement Arafaj Yoro, mais aussi la branche des «Peul libres» de laquelle sont issus les conquérants du Foroyaa, où les conflits entre Peul et Biafada ont culminé, comme nous le savons de sources diverses, entre 1868 et 1888.<sup>201</sup> Baakar Kidali, comme nous l'avons déjà dit, joue un rôle clef dans l'écrasement de la dernière résistance des *Sòninkee* du Kaabu et dans la conquête de Foroyaa (vers 1868-1874). Par conséquent, l'annonce de l'histoire de Baakar Kidali dans le chapitre précédent<sup>202</sup> et le titre «Kusara» à la tête du passage dont il est question ici mettent le lecteur – au moins le lecteur étranger – dans l'attente. On s'attend en fait à ce que le texte relate les actions de Baakar Kidali et qu'il parle aussi de Alfaa et de Muusa Moloo. Cependant, ce n'est pas le cas. Ces omissions s'expliqueraient-elles par le ressentiment des contradictions douloureuses qui existaient entre les partis des «Peul libres» et des «Peul noirs» d'un côté et les Mandinka (musulmans) et *Sòninkee* (biafada etc.) de l'autre, pendant la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle ? Ou s'expliquent-elles par le désir des auteurs du TM de faire oublier et d'effacer de la mémoire collective ces mêmes contradictions aux conséquences si lourdes sur la vie à Bijini et dans le Badoora entier ? Ce serait une manière de travailler sur le passé parfaitement en ligne avec la tradition pédagogique et pacifiste à laquelle les lettrés de Bijini adhèrent jusqu'à présent. Cependant, le dernier mot du commentateur sur Muusa Moloo est : «Nous-mêmes, nous disons *la ya`annat-u-llahi`aleyhi* 'que Dieu lui crée des troubles', chaque fois que quelqu'un prononce son nom dans notre village.»<sup>203</sup> La correspondance du mois de juin 1884 du gouverneur portugais Gouveia nous apprend que c'est avec l'accord des Portugais que Muusa Moloo a attaqué Bijini au début de l'année. Selon la tradition orale de Brikama, l'attaque de Bijini – au fond – n'est que le résultat de conflits de pouvoir entre des fractions biafada et peul à l'intérieur de la lignée régnante du Badoora. Le prétendant du parti peul, Baali Saña, appelle Muusa Moloo à l'aide, parce que Bijini aurait refusé de le reconnaître en tant que chef du Badoora. D'autres «Peul libres» avec Baakar Kidali seraient alors venus porter secours aux Biafada et aux Mandinka, en pensant également à leur propre butin. Mais ils se seraient retirés

<sup>200</sup> Nua Tanba, à son tour, est un ennemi farouche des «Peul libres» installés au Kankunbaa (Mendes Moreira 1948 : 78).

<sup>201</sup> Hawkins 1980 ; Mendy 1994 ; Pélissier 1989.

<sup>202</sup> TM III-1, 11.7-8. Voir également Correia Garcia 1946 : 18.

<sup>203</sup> Concernant TM III-4, 18.16.

quand ils ont réalisé que Muusa Moloo emporterait la victoire à Bijini.<sup>204</sup> L'attaque humiliante d'un chef et la trahison d'un autre seraient-elles la raison de l'effacement rétroactif des traces de l'évènement dans l'histoire écrite de Bijini ?

*Foroyaa – Ta:rikh Mandinka III-3 (14.1 – 14.16)*

- Du « pays de la liberté » des Peul

Foroyaa « Le pays de la liberté » est le nom que les « Peul libres » (*Fúla fóro*) auraient donné aux provinces biafada au sud du Korubal, dans les environs de l'actuel Buba, après avoir vaincu les rois biafada de la région. Vers 1895, il n'y existe plus qu'une petite partie de onze anciens royaumes biafada.<sup>205</sup>

Foroyaa, dans un sens plus restreint, désigne le territoire des anciennes provinces de Buchela et de Baloula. Il est limitrophe de la région de Abe (Abi) qui est appelée Haaba dans notre texte. Ce petit pays se situe à l'est de l'actuel Buba et au sud de Xitole.<sup>206</sup> Son roi, Dooñaa (alias Dôiam), déclenche par sa politique maladroite une vague de révoltes qui accélèrent la chute des royaumes biafada et qui se terminent par la nomination d'un « Peul libre » comme souverain du Foroyaa : Alfaa Baakari Demba. Son nom original (païen) avant sa conversion à l'Islam aurait été Demba Maruñ ; il aurait été nommé Alfaa afin d'occuper cette position comme vassal des imams de Timbo et de Labé. Alfaa Baakari Kidali, son parent proche, rival et successeur, s'employa à ce que le règne de Baakari Demba ne dure pas. Alfaa Ibrahiima de Labé le soutenait. Le comte de Sanderval, qui traversa cette région en 1879/80, décrit les évènements :<sup>207</sup>

« Depuis 1843, les Biafars occupaient paisiblement Bouloule, le Foréah, etc. En 1852, les Foulahs ont fait la conquête du pays. Baakary-Demba [Umaru], roi foulah du Foréah, province dont Bouba fait partie, a été assassiné, ainsi que son frère Doura, par ordre d'Alpha Ibrahim (que d'autres nomment Alpha-Diou), roi du Labbé, parce que ces chefs prenaient de jour en jour une plus grande influence. L'émotion est grande chez les Foulahs. Modhi-Saury Sombeltombo, autre roi du Foréah, craignant pour sa tête, s'est enfui au fond de sa petite province, loin de Bouba. Agui-Bou, fils de Alpha-Ibrahim [de Labé], arrive, dit-on avec deux milles hommes ... En attendant je vais voir la reine. »

<sup>204</sup> Battus, les Mandinka et Biafada, auraient aussi abandonné Kosee, où les guerriers de Muusa Moloo entrent alors sans trouver de résistance. Le comportement des « Peul libres » provoque des projets de vengeance chez les Biafada, qui veulent les chasser de leur territoire. Les Peul, de leur côté, trouvent du soutien auprès des Portugais (Pedro Inácio de Gouveia, correspondance du 23 juin 1884, in: BCGP VIII, 29, 1953 : 139).

<sup>205</sup> Pour les territoires historiques des Biafada, consulter Mota 1969, fig. 3.

<sup>206</sup> TM III-3, 14.4. Voir carte 1.

<sup>207</sup> De Sanderval 1882 : 60.

Le 27 octobre 1882, la couronne portugaise a pris possession du Foroyaa grâce au gouverneur Pedro Ignacio de Gouveia. Les conflits entre les «Peul noirs» ou «Captifs des Peul» cherchant la liberté et les «Peul libres» alliés au Foutanké profitent aux Portugais.<sup>208</sup> L'histoire du Foroyaa qui, à l'époque, fut intégré à l'économie coloniale de l'exportation, est relativement bien connue par rapport à celle du Kaabu.<sup>209</sup> Mais les conséquences économiques et politiques de la présence européenne ne sont pas le sujet du *Ta:rikh Mandinka*.

- *Peul et Biafada*

L'histoire décrite dans le TM III-2 doit donc être considérée dans le contexte de la pression continue des Foutanké et des gens de Alfaa et de Muusa Moolo sur le Kaabu, où la résistance des *Sòninkee* n'a pu être brisée définitivement que vers 1874/1876, dix ans environ après la bataille de Kansalaa. Le mouvement de migration vers le sud, qui est déjà évoqué dans le TM III-1 comme une conséquence de la défaite des *Sòninkee* à Tabajaŋ (Tumanna),<sup>210</sup> continue. Il gagne toutes les couches de la population, des *Sòninkee* et des «Peul libres» au Tumanna et d'autres régions, des Biafada au Kusara et des Mandinka au Badoora. Parmi les émigrés, il y a les ancêtres de Alfaa Baakar Kidali, qui gouvernera le Kaabu et le Foroyaa réunis en tant que vassal du *Alfaa mo Labé* à partir de 1874/1876. Tout comme les chefs locaux, les immigrés au Foroyaa sont divisés en une multitude de fractions et de groupes d'intérêts. Tout d'abord, les «Peul libres», partenaires économiques importants des souverains dans tout le pays biafada. Ils y occupent souvent le statut d'hôtes (étrangers) semblable à celui des Mandinka, qui cependant se réclament en général d'une présence plus ancienne, comme dans le cas de Bijini. Mais contrairement à ceux-ci, les «Peul libres» ne sont pas au départ et dans leur majorité des musulmans. Les souverains du Badoora et du futur Foroyaa les auraient invités expressément à venir s'installer dans leur pays.<sup>211</sup> Les chefs guerriers voyaient les avantages économiques de la présence peule, car, pendant qu'eux-mêmes se disputaient le pouvoir dans d'innombrables petites guerres, les étrangers garantissaient la continuité de leurs revenus par l'élevage et l'agriculture. La main-d'œuvre était fournie par les sujets et par les prisonniers des guerres incessantes; on aurait offert les captifs aux «Peul libres» comme une sorte de crédit de démarrage ou on les leur vendait. Les captifs constituent la catégorie sociale distincte et ethniquement très hétérogène des «Peul noirs» (*Fúla fɪŋ*) ou «Captifs des Peul» (*Fúla jòŋ*). Dans le Badoora et le Foroyaa, les «Peul

<sup>208</sup> *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 3a série, 1882: 492-494, selon un rapport de Manuel Ferreira Ribeiro du 4 décembre 1882.

<sup>209</sup> Bowman 1980; Mendy 1994; Pélissier 1989.

<sup>210</sup> TM III-1, 11.1-7.

<sup>211</sup> Foodée Nanki (Brikama, le 5 novembre 2) et Ibrahiima Koobaa Kasama, (compléments oraux du TB et du TM, 1988, 1995) citent quelques villages dans lesquels Sanka Nanki, le roi de Brikama, aurait recruté les «Peul libres» pour le Badoora, surtout Petroo et Niamina en Gambie (ou dans le Bundu).

noirs » sont essentiellement d'origine biafada, ou sont des Biafada convertis en Peul dans les conditions de l'esclavage. Parmi les captifs des Peul du nord et du sud-est du Kaabu par contre, il existe un grand pourcentage de Pajadinka et de Kolinka, qui aujourd'hui sont officiellement classés comme Peul. Cette définition ne correspond que de manière limitée à l'identité qu'ils revendiquent et qu'ils cultivent.<sup>212</sup>

Donc, au-dessus de la masse des sujets dépendants, l'élite politique des Biafada *Ḥooninkee*, de statut *ḥāncō* ou *kōoriṅ*, vivait en symbiose ou y aspirait avec l'élite économique des « Peul libres ». Leur coopération implique des alliances matrimoniales. Par ce fait l'ordre de succession matrilineaire se transforme, motif fréquemment élaboré dans les traditions locales qui en présentent de multiples exemples. Notamment les descendants d'hommes biafada et de femmes peul auraient refusé, d'après ce qu'on dit à Brikama (Badoora), de reconnaître les règles matrilineaires, et auraient commencé à se disputer sur leurs droits, dont le cas des « gens qui se sont mutés en *ḥāncō* » (*yèlemāndi ḥāncō*) est un exemple que nous avons cité plus haut, dans le contexte de la guerre provoquée par Keekuta Ḥāncō de Kabonba. Cet homme – par haine envers les percepteurs d'impôt d'origine peule – entraîna Bijini dans un conflit aux conséquences si graves, qu'il est mentionné dans la chronique officielle de Bijini comme le deuxième « grand malheur » dans l'histoire du village.<sup>213</sup> Dans le cas des souverains de Badoora, on rapporte que la lignée royale matrilineaire de Brikama s'est transformée en une famille patrilineaire « binationale », qui a engendré deux fractions rivales. Le changement dans la succession serait dû au mariage d'un Peul immigré avec la nièce utérine du roi Sanka Nanki, qu'il aurait d'abord guérie puis prise pour épouse.<sup>214</sup> On dit aussi que cette femme avait le droit à la succession du roi parce que tous les neveux utérins du roi étaient encore mineurs.<sup>215</sup> Dans ces conditions, l'époux étranger adopte le nom clanique de sa femme et devient un Saḥāa, et il parvient à rendre héritiers du trône ses descendants mâles. A Bijini, ce fait est évoqué comme une usurpation. L'un des descendants du Peul guérisseur serait Baali Saḥāa, le père du célèbre *régulo* Bonko Saḥāa de l'époque coloniale, dont le fils Mamadu a occupé ce poste jusqu'à la guerre de libération de la Guinée-Bissau. La résistance de Bijini à la revendication du trône de Badoora par Baali Saḥāa, auraient

<sup>212</sup> Communication de Carlos Lopes en juin 2001.

<sup>213</sup> Voir supra et chapitre 4.

<sup>214</sup> L'histoire de ce mariage, tel qu'elle nous a été racontée à Brikama, est une variante d'une légende très répandue en Guinée-Bissau (et en Casamance) : un guérisseur étranger soigne la fille du chef, atteinte d'une infection (*téloo*) à la jambe et restée célibataire pour cette raison, puis il l'obtient pour épouse. Le guérisseur lui-même, ou les enfants issus du mariage, finissent par accéder au pouvoir.

<sup>215</sup> Nous avons obtenu cette explication à Brikama, ainsi qu'à Bijini. Dans les traditions biafada et pajadinka, il n'est pas rare que des femmes prennent la place du roi ou celle du chef de village, souvent en absence d'un successeur légitime mâle. Par ailleurs, des noms de femmes apparaissent à plusieurs reprises dans les listes de chefs locaux dans les différentes régions de la Guinée-Bissau, comme nous avons pu le constater dans le cas de Kusara (Birinkasi).

incité ce dernier, au début des années 1880, à s'adresser à Muusa Moloo pour lui fournir le prétexte de piller le riche village.

Le changement du droit de succession n'est pas seulement un thème persistant dans la tradition orale, mais continue à motiver des revendications concernant le droit du sol et le droit aux différentes positions politiques, ce que nous ne pouvons pas aborder dans cet ouvrage. Beaucoup de détails conflictuels sont connus et conservés par la mémoire collective, même si les événements ne sont pas fixés par écrit et n'ont, par conséquent, pas été intégrés à l'histoire officielle. L'histoire écrite de l'accession au pouvoir des Peul au Badoora n'existe, à ce jour, que sous forme d'une ébauche non officielle. Al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama, qui travaillait à ce texte, en se basant sur des notes prises par son père, n'a pas eu le temps de terminer ce travail, mais il en a enregistré une version orale. Sa version est très proche de celle de Foodee Nanki, qui descend du côté maternel de la lignée des chefs de Brikama.<sup>216</sup>

*- La fin politique des Biafada : Dooña*

A l'image de toutes les variations des identités et des loyautés, qui caractérisent la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle comme un temps de changement, l'identité du chef de Haaba (Abi), appelé Dooña (alias Dôiam) est toute aussi ambiguë. Dans le commentaire qui accompagne ce passage du TM, il est désigné comme « Peul libre » ; dans le manuscrit cependant, il est Biafada.<sup>217</sup> Selon d'autres sources, il est soit un chef « Peul noir » sous domination biafada, soit un chef Biafada allié à Baakar Kidali, le chef ambitieux des « Peul livres ». Cette dernière version est la plus proche du TM III-3 ; le commentateur veut apparemment insister sur l'appartenance politique de Dooña. Par contre, ni le commentateur, ni le manuscrit ne mentionnent le nom de l'acteur principal qui est sans aucun doute Baakar Kidali. Le seul renvoi à ce personnage est l'énoncé que Dooña s'est associé aux « Peul livres » afin de battre les autres chefs Biafada (et Nalu). Après avoir obtenu cette assistance, ses partenaires se retournent contre lui, avec le soutien de l'imam du Fouta et l'assassinent. Le Foroyaa est désormais à eux.

D'après une version intéressante rapportée par Carreira (1966), Dôiam aurait accueilli vers 1868 d'autres Biafada, qui sous la pression de Alfaa Moloo se seraient réfugiés du Danduu (Kusara) vers le sud, et il les aurait installés dans un village appelé Kidali. Il aurait conclu un contrat avec ces hôtes qui les obligeait à lui payer un tribut annuel sous forme de vin de palme. Après plusieurs années, les hôtes auraient arrêté de livrer le tribut. Dôiam ensuite aurait appelé à l'aide Kuntan Embaalo qui était installé dans le Foroyaa voisin. A cause de son âge avancé, celui-ci aurait envoyé son fils, Cikan Embaalo – le futur Alfaa Baakar Kidali. Du coup, des Peul qui vivaient à Kidali avec les

<sup>216</sup> Tableau 7 : La royauté biafada (*jòlola*) du Kosee (Cossé) et du Badoora d'après la tradition orale.

<sup>217</sup> TM III-3, 14.4-5.

(hôtes) Biafada, en profitèrent pour se débarrasser, avec succès, de leurs maîtres. Cet exemple déclencha partout des révoltes des « Peul libres » et des « Peul noirs » contre les Biafada.<sup>218</sup> Dans une autre version encore, notée par Mendes Moreira, Dôiam est le chef des « Peul noirs ». Il se serait joint plus tard à l'alliance contre les Mandinka et les Biafada, que Alfaa Baakar Kidali et Baakar Demba Umaru auraient formée avec Alfaa Ibrahiima de Labé. Après la victoire collective contre les *Sòninkee*, Dôiam aurait été assassiné à la demande de ses partenaires.<sup>219</sup>

*Alfaa Moloo : Ta:rikh Mandinka III-4 (14.16.-18.16)*

L'histoire de Alfaa Moloo, qui soutenait les imams de Timbo et de Labé dans la conquête du Kaabu à partir du nord, et de ses successeurs, Demba, son frère, et Muusa, son fils, est bien établie dans les traditions orales de la Sénégambie.<sup>220</sup> Une partie des habitants de Sankolla, de Birasu, du Kaabu et des territoires limitrophes du fleuve Geba jusqu'à Korubal, ont souffert du père et du fils, lorsque dans les années 1860, à partir du Firdu (*Fúladii*), ceux-ci ont bouleversé partout l'ancien ordre politique. Les représentants des trois pouvoirs coloniaux qui étaient en train de prendre possession du Sénégal, de la Gambie et de la Guinée-Bissau, se virent surtout confrontés à Muusa Moloo. De nombreux rapports d'époque et de nombreux documents dans les archives coloniales en témoignent.<sup>221</sup> Le TM III-4 parle de Alfaa Moloo et de ses conflits avec les *Sòninkee* du Firdu et du Kaabu qu'il a pu régler en sa faveur avant de commencer les razzias vers le centre et l'ouest du Kaabu. Notre manuscrit se limite aux événements du Firdu, tels qu'on les trouve également partout dans le répertoire des griots. Les informations contenues dans le manuscrit se retrouvent aussi dans la monographie de Vellez Caroço. Elles ont été intégrées avec d'autres sources dans le chapitre « Firdu et son grand *regulo* Alfaa Moloo ».<sup>222</sup>

- *Alfaa Moloo (environ 1800 à 1881/82) et le royaume du Firdu (Fúladii – le pays des Peul)*

Moloo (Balde), fils de Egge (sa mère), devait s'appeler plus tard Alfaa Moloo. Il était le fils d'un esclave – on dit souvent d'identité bambara – de « Peul li-

<sup>218</sup> Carreira 1966: 419-420.

<sup>219</sup> Mendes Moreira 1948: 304.

<sup>220</sup> Bamba Suso, « Musa Molo », Brikama/Gambia 1969, dans Innes 1976: 129ss. et Ansu Jebate dans Innes 1976: 181; *Shérifo la lasiloo*, manuscrit représentant la généalogie et la biographie du Shérif Mahfuj Haïdara, commentées par Shaykh Malamein Haïdara et Shaykh Iusufi Jata à Binako, Casamance, le 14 avril 1994.

<sup>221</sup> Marques Geraldès 1882, 1887; Bonvalet 1883; Correia Garcia 1934: 12-13; Barros 1947; Roche 1975/1986: 125-131, 237-263.

<sup>222</sup> Vellez Caroço 1948: 85-90.

bres» riches, qui auraient immigré du Masina en Sénégalie.<sup>223</sup> Son origine n'empêche point une carrière brillante qu'il mène avec adresse et courage. Alfaa Moloo est l'initiateur et le chef de la lutte de libération des « Captifs des Peul » qui s'associent temporairement avec leurs anciens maîtres contre les *Sòninkee* du Kaabu. En fait il est le fondateur d'un nouvel empire, qui au début des années 1880 s'étend du fleuve Gambie jusqu'au Korubal. On considère le village de Sulabali dans le Firdu (*Fúladiu* « Pays des Peul ») – au nord de la ville actuelle de Kolda en Casamance – comme son lieu de naissance, où il serait né vers 1800. Il s'agit de la même région qui – suivant TM I – est traversée par les « premières migrations mandinka » vers le Kaabu.<sup>224</sup> Tout près, un peu plus vers le sud-est, se situe Manpatinj, le lieu de découverte de la première *nānco*.<sup>225</sup> C'est dès le milieu du 19<sup>e</sup> siècle que Alfaa Moloo commence à construire son empire sur le territoire des anciennes provinces *sòninkee* de Kansonkoo et Tumannaa jusqu'au Jimara.<sup>226</sup> Puis, à partir de la fin des années 1860, il élargit continuellement son territoire en direction du sud, où il installe ses représentants dans les anciennes provinces *sòninkee* du Biraasu et du Kaabu. Parmi les chefs installés par lui, il y a Mbuku Nha(n)pa alias Alfaa Mbuku du Kanaduu, qui contrôle aussi les territoires de Kares, Makana (Mangana), Kolda et Sankolla. Plus tard, Alfaa Mbuku s'allie avec les Portugais et les aide vers 1886 à chasser de la région le redoutable Muusa Moloo.<sup>227</sup> Alfaa Moloo serait mort en 1882 à Danduu (Kusara), à une bonne dizaine de kilomètres de Bijini, probablement des suites d'un éléphantiasis. Dans la tradition orale biafada que nous avons déjà citée, la véritable cause de sa mort sont les forces magiques du roi biafada de Kosee, de la même lignée que les rois du Badoora à Brikama, pour laquelle les auteurs du *Ta:rikkh Mandinka* travaillaient comme conseillers et marabouts. Les rois biafada et le parti de Alfaa Moloo sont toujours dépeints comme ennemis jurés qui déploient toutes les forces occultes pour se combattre par « guerre de tête ». Tandis que le roi à Kosee dispose lui-même de forces magiques, Alfaa Moloo se sert de plusieurs marabouts à la fois.

Lors du siège de Kansalaa en 1867, Alfaa Moloo aurait combattu aux côtés du *Alfaa mo Labé*. Mais ni l'alliance militaire contre le Kaabu avec les imams du Fouta et Labé, ni la fraternité de religion ne lui apportèrent l'estime des Foutanké. Même si Alfaa Moloo se convertit encore jeune à l'islam, après des études coraniques auprès de l'imam Bubakar du parti Alfaaya (1824 à 1845),

---

<sup>223</sup> Le groupe hétérogène nommé « Peul noirs » ou « Captifs des Peul » dont nous avons déjà parlé plus haut comporte également les esclaves que les « Peul libres » auraient emmenés avec eux du Masina en Sénégalie.

<sup>224</sup> Carte 1.

<sup>225</sup> TM II, 2.5.

<sup>226</sup> Galloway, ms 1980 : 12-13 avec annexe cartographique.

<sup>227</sup> Marques Geraldès 1887 : 480 ; Roche 1976/1985 : 247 ; Vellez Caroço 1948 : 88-89 ; notes de Farankundaa, Kanaduu, du 29 septembre au 5 octobre 1996.

cela n'effaçait pas le stigmate de la captivité.<sup>228</sup> Les imams de Labé considèrent Alfaa Moloo comme un vassal et ce faisant sous-estiment pendant longtemps l'évolution de la situation dans le Firdu.

*- L'ombre de Muusa Moloo pèse sur Bijini*

Le TM III-4 résume une légende très connue qui évoque les conditions initiales de la montée du pouvoir de Alfaa Moloo vers 1869 dans son village natal de Sulabali. L'évènement déclencheur de la première révolte de Moloo est un incident classique : des *Sòoninkee* arrivent au village pour exiger comme d'habitude des moutons aux Peul. Mais ceux-ci refusent d'obéir. Les *Sòoninkee* en question sont des immigrants du Manaa au sud-est du Kaabu, émigrés sous la pression des Foutanké. Leur hôte est le chef du village de Kansankoo dans la partie ouest du (futur) Firdu. Après l'incident de Sulabali, les guerriers du Manaa avec leur chef nommé Jaata Maŋ, cherchent du soutien auprès du chef de Kansankoo, Keekuta Soonaa, un homme sage qui leur déconseille de se battre avec Alfaa Moloo – ce qui n'empêche pas de nouveaux conflits à Sulabali. D'après d'autres sources, les chefs de Kansankoo étaient des Sonkoo du Sankolla, qui s'étaient retirés là après la défaite de Berekoloŋ (1851),<sup>229</sup> ou en accord avec le TM des Maanee du Manaa. Dans la version du *Ta:rikkh Mandinka*, les acteurs du Manaa figurent principalement comme des provocateurs et des pilliers, qui, sans aucune sensibilité politique, provoquent un conflit avec les Peul au détriment de leurs hôtes. Plus tard, après la victoire, Alfaa Moloo donnera un nouveau nom à la forteresse des ennemis : Kansankoo fut rebaptisé Hamdallahi (Amdallei).

Dans un premier temps, Alfaa Moloo, confronté à la puissance de ses adversaires, se soumet ; il fait un geste exagéré d'humiliation, afin de gagner du temps pour préparer le coup définitif, sans que les *Sòoninkee* ne s'en rendent compte. Les étapes qui l'amènent à partir de là vers la victoire sont décrites dans l'ordre dans le *Ta:rikkh Mandinka* : il se procure en cachette des provisions d'armes et de poudre, il consulte des médiateurs et des marabouts au Kabada et dans le Pakao, qui déterminent pour lui le moment et les chances de succès de la révolte. Lorsque le temps est arrivé, une occasion fournit le prétexte : une cérémonie de funérailles de deux esclaves est prévue à Ndorna. Puisque aucune fête et aucun sacrifice ne peuvent être célébrés sans offrir leur part des offrandes aux *Sòoninkee*, les captifs des Peul envoient une invitation à Kansankoo. Parmi ceux qui acceptent l'invitation, se trouve, selon le manuscrit, un des attaquants de Sulabali, Karaŋ Kunbaa, et un griot, appelé Maali Kunbaaŋa que

<sup>228</sup> L'imam Bubakar accueillit également El Hadj Oumar Tal à Jégunko (1840). Celui-ci serait passé par Sulubali sur son chemin vers le Fouta l'année de la naissance de Muusa Moloo, environ 1846 ; de là, Alfaa Moloo l'aurait accompagné jusqu'à Danduu (Kusara) (Roche 1985 : 126, 237).

<sup>229</sup> Comparer TM III-1, 7.6.

le commentateur désigne par contre comme *mànsa* de Kataba. Les « captifs des Peul » attaquent les invités, les poursuivent jusqu'à Kansonkoo et tuent les personnes mentionnées.

Les paroles finales du commentateur que nous avons déjà citées plus haut « Nous-mêmes, nous disons *la ya`annat-u-llahi`aleyhi* 'que Dieu lui crée des troubles', à chaque fois qu'une personne prononce le nom de Muusa Moloo dans notre village » dévoilent ce qui est resté implicite dans l'histoire racontée. Le seul rappel des débuts du père suffit, car on connaît l'accomplissement par le fils. Il n'est ni nécessaire ni moralement souhaitable d'écrire l'histoire jusqu'au bout. D'ailleurs, jusqu'à présent, les familles de Bijini n'ont pas trouvé une interprétation commune des événements si bien que leurs répercussions sont toujours fortement ressenties. Pour les historiographes de Bijini, les conséquences des actions déchaînées par Alfaa Moloo sont d'une ampleur troublante, difficile à fixer par écrit. Il leur suffit d'évoquer le nom de Alfaa Moloo pour faire ressusciter Muusa Moloo, qui en fait a achevé l'œuvre de son père en incendiant le village au début de l'année 1884.

Le commandant à Géba à cette époque, Marques Geraldès, a pu observer l'avancée permanente des Peul dans les territoires des Biafada et des Mandinka. Surexploités, les « Peul noirs », les anciens esclaves de tous les autres groupes en Sénégambie, travailleurs agricoles qui étaient également employés pour la guerre, s'étaient révoltés et avaient soumis leurs anciens maîtres et régné du Geba jusqu'en Gambie. Marques Geraldès a décrit Muusa Moloo lui-même comme un chef de bande typique, âgé de 30-35 ans, d'une grande réputation. Lors de son apparition à Geba, la soumission lâche des habitants se dévoile. A cette époque, c'est le magistrat municipal (pt. *juiz do povo*), Boré Vaz [Buré Bassi] qui détient l'autorité réelle, en tant qu'homme-lige de Muusa Moloo, et sur le dos des Portugais.<sup>230</sup> C'est d'ailleurs justement chez ce Buré Bassi, que Muusa Moloo aurait installé le chef (*àlkaali*) de Bijini, Nfaa Soonaa Baayoo, après avoir incendié le village (1884).<sup>231</sup> *Le Ta:rikh Mandinka* et d'autres textes prouvent que les actions de Muusa Moloo n'ont pas laissé de bons souvenirs dans la région. Pourtant, son prestige d'ennemi collectif semble cacher des tendances contradictoires parmi les habitants de Bijini, ses victimes. Aussi semble-t-il que des oppositions inconciliables entre les partis des « Peul libres » et des « Peul noirs » se soient manifestées au cours des actions de Moloo dans les territoires biafada, ce qui rendait d'autant plus facile aux maîtres coloniaux portugais de prendre possession du sud de la Guinée-Bissau.

<sup>230</sup> Marques Geraldès 1887 : 476ss. ; voir aussi Roche 1976 : 237ss. ; Bonvalet 1893 : 410ss.

<sup>231</sup> Vellez Caraço 1948 : 87.

## CHAPITRE 4

### CONTEXTES DE PRODUCTION ET DE TRANSMISSION DES LIVRES DE BIJINI : HISTORIOGRAPHIE ET DISCOURS SOCIAL DANS UN VILLAGE MUSULMAN AU PAYS DES *SÒONINKEE* DU KAABU ET DU BADOORA

*Auto-images et identités dans un village musulman*

*- De l'autorité de l'écrit : histoire officielle et charte sociale de Bijini*

Le *Ta:rikkh Bijini* est rédigé entièrement en arabe.<sup>1</sup> Tout comme le *Ta:rikkh Mandinka*, le texte évoque la période entre la fin du 18<sup>e</sup> et les débuts du 20<sup>e</sup> siècle. Les grands thèmes du TB sont la quête de Bijini par Suleymani Baayoo de Tombouctou, les rapports sociaux entre les différentes familles qui s'allient aux Baayoo lors de l'acte de la fondation du village, et enfin la reconstruction de Bijini après sa dévastation par les troupes de Muusa Moloo au début de l'époque coloniale. Les dates charnières sont H 1203 pour la fondation du village (environ 1789), H 1301 pour l'attaque de Muusa Moloo à la Tabaski 1884 et H 1303 (1885/1886) pour la reconstruction du village.

Le *Ta:rikkh* se divise en huit chapitres ou « portes ». Apparemment il s'agit d'une compilation réactualisée à plusieurs reprises, conforme à des changements politiques et statutaires. Les premiers chapitres du TB enrichis de passages poétiques, théologiques et moralisants présentent l'émigration du riche et pieux Suleymani Baayoo qui quitte Tombouctou (*Tumukutu*) à la recherche de Bijini. Ce récit a quelques points en commun avec d'autres textes concernant la famille savante et commerçante des Baayoo, et notamment avec des sources qui proviennent de Gambie.<sup>2</sup> A partir du quatrième chapitre cependant, le TB nous amène sur des lieux précis dans les pays du Kanaduu et du Badoora aux bords du fleuve Geba. Le nombre et la variété des acteurs mentionnés augmente au fur et à mesure que le *Ta:rikkh* passe du sujet de la découverte à la fondation de Bijini en tant que « projet collectif ».

---

<sup>1</sup> Nous nous référons par la suite au manuscrit arabe du TB (53 pages) de la bibliothèque de al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama, traduit par son propriétaire en mandinka et commenté à différentes occasions entre 1988 et 2000 (enregistrement et interviews Sissé, Giesing, Abú Mané). Pendant cette période, nous avons également consulté d'autres chefs de famille à Bijini et dans les villages environnants. Pour une version plus ancienne du TB, lue et commentée également par al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama, et enregistrée par Bakari Sidibé à Janna en 1975, voir Conteh et al. (1987).

<sup>2</sup> Conteh et al. 1987 : ii-iii, cf. *History of the Baayoo of Wulli*, selon *jàlibaa* Karumba Susuho, Passamassi, le 3 décembre 1971 (enregistrement Bakari Sidibé); voir également Galloway 1975.

Le premier auteur présumé du *Ta:rikk Bijini* est le même personnage à qui l'on attribue les premières parties du TM III, Saliya Baayoo.<sup>3</sup> Comme nous l'avons dit auparavant, cet homme a probablement été témoin des événements qui ont secoué le Kaabu à partir du milieu du 19<sup>e</sup> siècle. Il aurait dicté ses textes à son neveu ou petit-neveu Abdu Baayoo,<sup>4</sup> «le scribe», qui de son côté les aurait traduits et fixés par écrit. Cette voie de transmission est d'ailleurs attestée dans le manuscrit actuel du TB en possession de al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama. Cette version est communément reconnue comme la seule version cohérente et, grâce à sa transmission écrite, la seule version autorisée de «l'histoire de Bijini». Jusqu'à sa mort, le 23 août 2000, al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama était le seul à être capable de réciter en public l'intégralité du *Ta:rikk*, comme il est coutume de le faire à l'occasion des grandes fêtes musulmanes en commémoration de la vie du prophète et des saints hommes. La lecture ou récitation du TB en public n'a pas seulement lieu lors des fêtes religieuses, mais aussi à la demande des chercheurs. Al-Hajj Ibrahiima disait que personne ne s'était plus intéressé à ses manuscrits, jusqu'à l'arrivée des chercheurs étrangers après l'Indépendance de la Guinée-Bissau (1974). Notons qu'à cette époque et d'ailleurs jusqu'aux années 1980, il n'était pas convenable de mener des recherches sans autorisation du gouvernement ou d'une institution habilitée. Souvent il fallait même se faire introduire auprès des villageois par une autorité politique. Par ce fait s'explique une certaine retenue de la part des habitants de Bijini, d'autant plus que les enquêtes au sujet de l'histoire du village sont toujours liées aux questions conflictuelles de la légitimation du droit d'accès aux ressources économiques, notamment en ce qui concerne le droit du sol, et également des fonctions politiques.

«L'histoire de Bijini» est aussi appelée à la mémoire collective à l'occasion des lectures collectives du Coran au début du mois du carême. C'est un moment où se font remarquer les «griots lettrés des musulmans» (*finā*) en rendant hommage aux noms des ancêtres et en chantant les devises de chaque clan et famille. Le répertoire des *finā* s'accorde avec le *Ta:rikk Bijini*, mais représente un tout autre genre littéraire qui reste encore à étudier.

Selon le commentateur, le rang exceptionnel du TB se justifie par l'autorité spirituelle et par la capacité politique des auteurs et transmetteurs successifs d'établir et de perpétuer une version consensuelle de l'histoire du village. Il s'agirait d'un discours explicitement collectif, fruit d'un consensus des familles importantes de Bijini, une charte sociale signée par les Baayoo, Daaboo, Sañaa, Saama et Kasama. Personne n'est légitimé à contester la validité du texte car premièrement sa véracité a été confirmée à travers plusieurs générations de chefs de familles et de savants, et deuxièmement ses paroles ont été fidèlement

<sup>3</sup> Voir tableau 3 : la transmission du *Ta:rikk Bijini* et du *Ta:rikk Mandinka* par les familles Kasama et Baayoo.

<sup>4</sup> Saliya Baayoo serait le frère cadet de Nfaa Soonaa Baayoo, fils de Foodee Njaali (Aali) Huseyni, ou de Foodee Njaali Huseyni lui-même. Abdu Baayoo (décédé vers 1927) est le fils de Nfaa Soonaa.

transmises par écrit. Le commentateur en fournit les preuves : « Le rédacteur du livre [Abdu Baayoo] dit qu'il a entendu l'histoire de son père [Nfaa Soonaa Baayoo alias Mohammed ben Huseyni] et du frère cadet [Saliya Baayoo] du père de celui-ci [Alfaa Huseyni] et des vieux du village qui sont déjà morts. Ils se sont réunis et se sont mis d'accord que ceci est l'histoire de Bijini – *ññ né kéta Bijini lá kúo tí.* » Le commentateur insiste qu'il n'y a pas eu de désaccord entre eux. Al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama poursuit : <sup>5</sup> « Notre *Ta:rikh* parle de tous et pour tous : les Kasama, les Baayoo, les Saama, les Daaboo, les Sañaa. Lorsque quelqu'un parle de lui-même, il parle au nom de tous. » En fait, la deuxième partie du TB représente une synthèse des traditions de chacune des familles nommées qui partagent le statut de fondateurs du village, et détermine leurs relations réciproques. La fonction du texte est évidemment de justifier par l'Histoire des normes aptes à garantir la constitution du village et la cohésion à long terme de la communauté villageoise. Toute information préjudiciable à cette cause n'est pas exposée sur le premier plan du *Ta:rikh Bijini*. Les auteurs respectent les mêmes principes d'éthique professionnelle comme tous les traditionalistes du Mandé et qui sont codifiés par le groupe statutaire des griots (*jàli*).<sup>6</sup> Selon ce principe, il est préférable, au nom de l'unité et de la paix sociale, que les chroniqueurs et historiographes ne dévoilent pas tout leur savoir. En rendant public la mémoire des actes que les ancêtres des familles du village ont commis les uns contre les autres, les gardiens du savoir historique risquent de semer l'amertume parmi leurs descendants.

Pourtant à côté de la version officielle écrite de « l'histoire de Bijini », il existe d'autres versions informelles. La mémoire conservée dans les familles individuelles diffère de la mémoire collective du village entier, notamment en ce qui concerne les événements et épisodes conflictuels. Les dissensions concernant l'accès aux ressources économiques, la division du pouvoir et les questions statutaires, ainsi que les défaites et la trahison en cas de guerre, ne sont mentionnées que dans les commentaires oraux. Elles restent en marge de l'histoire officielle en tant que faits sous-jacents et ne sont que très rarement évoquées – surtout devant des étrangers – par des noms concrets et des faits précis.

Les auteurs du TB répondent par ailleurs à un idéal de sagesse pieuse et d'érudition coranique en démontrant comment les vérités éternelles de la doctrine islamique se vérifient au cours de « l'histoire de Bijini ». Par exemple, les attaques contre Bijini provoquées par « Keekuta [et] Ñanco » et par Muusa Moloo et qui sont mentionnées dans le *Ta:rikh Mandinka*, sont interprétées ici comme une série de punitions méritées d'une déviation du droit chemin (de la vraie religion) et par conséquent comme épreuves divines purificatrices.<sup>7</sup> Le malheur qui s'abat trois fois sur Bijini, se présente comme résultat de la

<sup>5</sup> al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama, Bijini, 22 mai 1996.

<sup>6</sup> Jansen, communication orale en septembre 2003 ; voir aussi Conrad 2001 : 156.

<sup>7</sup> Voir aussi infra.

convoitise des habitants du village, de leurs partenaires et des attaquants externes. Ceux-ci n'échapperont pas non plus à leur juste punition, car ils ont ignoré les hadiths du Prophète qui disent que le malheur qu'on fait subir à son prochain et son voisin retombera plus tard sur son auteur (TB VII).

Les auteurs du *Ta:rikk Bijini* insistent sur le caractère pacifique de la mission des fondateurs du village (TB IV, V, VII). Ceci confirme l'opinion de Sanneh (1979) qui regarde les Jakhanké essentiellement comme un groupe clérical et pacifiste, tandis que Philip Curtin (1971) met plutôt en avant leurs activités commerciales. Toutefois, dans le *Ta:rikk Bijini*, les motivations matérielles et immatérielles ne sont pas en contradiction, mais la vocation primaire est pourtant la religion. Le conseil que les savants donnent aux futurs fondateurs de Bijini avant leur départ de Tombouctou est : « celui parmi eux qui est inapte à l'étude [coranique] doit faire du commerce ».<sup>8</sup> De la même façon qu'ils n'approuvent pas les guerres du passé – « Dieu nous apprend à éviter les guerres » – les transmetteurs du *Ta:rikk Bijini* pensent et agissent par rapport au temps présent. Ils sont en harmonie avec une idéologie cléricale en adaptant leur interprétation du passé à la paix sociale du présent. Le *Ta:rikk Bijini* expose la vision, sur un fond théologique, d'un centre commun construit grâce à l'union de tous et ce faisant surmonte les rivalités entre les fractions hétérogènes qui cohabitent à Bijini. Ce n'est pas un secret que la charte du village a été actualisée à plusieurs reprises et que les copistes successifs l'ont abrégée – ce qui est d'ailleurs mentionné à plusieurs endroits dans le manuscrit. En effet, al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama, au moment de sa mort, était en train de rédiger, en s'appuyant sur les notes laissées par son père, des chapitres supplémentaires sur le règne des Peul et sur l'introduction de la taxe d'habitation à l'époque coloniale. L'analyse plus précise de ces questions sera cependant réservée à une future édition de ce document.

*- Les auteurs et les transmetteurs dans les réseaux de la diaspora musulmane en Sénégal*

Le *Ta:rikk Bijini* est comparable à d'autres livres jakhanké de la Sénégal, dont la plupart se concentrent sur les saints-fondateurs, comme par exemple Karamoko Ba alias al-Hajj Salimu Kasama de Touba au Fouta, et sur leurs voyages. L'aïeul de Suleymani Baayoo qui découvre Bijini, Mamadu Bagayoko de Tombouctou, fait également figure d'aïeul des Baayoo en Gambie.<sup>9</sup> On y rapporte que l'un des trois fils de Mamadu Baayoo, Yero Baayoo, serait parti de la Gambie jusqu'à « Bafuta » au bord du Geba. En supposant que ce Bafuta correspond à Bafatá, et en tenant compte de la petite distance d'environ 5 km entre la ville actuelle de Bafatá et Bijini,<sup>10</sup> cette information ne peut se

<sup>8</sup> *ní mǎy mǎy à kàraŋ ñò ò kóno, wò sí jíláyaa ké* (TB II).

<sup>9</sup> Tableau 1 : Origines (*lāsili*) et installation des Baayoo de Bijini et Janna.

<sup>10</sup> Carte 2 : Les pays du Kaabu entre les fleuves Geba et Korubal, les centres politiques et les colonies mandinka musulmanes.

référer à Bijini lui-même ou au village voisin de Kanjaara – d'autant qu'il n'existe pas d'autres centres importants des Baayoo dans cette zone.

L'ancêtre commun des Baayoo en Sénégambie est identifié à l'éminent juriste de Tombouctou issu de la lignée du quatrième calife, Aliu Ibn Talibe.<sup>11</sup> Donc « l'origine tombouctienne » attribuée au fondateur de Bijini est conforme à une convention qui établit le statut des Baayoo en Sénégambie. En dehors de cette ascendance à Tombouctou, est postulée une relation privilégiée entre l'ancêtre des Baayoo et le père fondateur de la communauté jakhanké de Jakha (Diakha) dans le Bambuk. Mamadu Baayoo aurait fait ses études auprès de al-Hajj Salim Suware,<sup>12</sup> ainsi que le célèbre ancêtre des Kasama, Mama Sambu Kasama alias Shu'aybu Ibn Yusuf, dont le nom figure sur la liste des ancêtres des Kasama de Bijini.<sup>13</sup> Leurs descendants Suleymani Baayoo et Abdu Kadiri Foodee Jaabi la Kasama, appelé plus brièvement Foojaa (Foodee Jaŋ) Kasama, sont, selon le TB, des acteurs contemporains à l'époque de la découverte de Bijini. Foodee Jaŋ Kasama, étant le « fils de la sœur aînée » et compagnon de route de Suleymani Baayoo, occupe le statut du « premier imam » de Bijini.

Apparemment les noms des fondateurs de Bijini mentionnés dans le TB et les informations généalogiques concernant les auteurs et transmetteurs du texte se recoupent et nous indiquent l'extension du réseau auquel s'attache la communauté de Bijini : en passant par Tombouctou et Jakha, jusqu'à Sutuko dans le Wulli, et dans le cas des Kasama, jusqu'à Touba dans le Fouta.<sup>14</sup> Tandis que Touba au 19<sup>e</sup> siècle est un centre religieux impressionnant,<sup>15</sup> Bijini et ses précurseurs au bord du Geba sont de toute évidence plutôt des filiales subordonnées. Les *Ta:rikkh* connus de Touba et Sutuko ainsi que ceux du Bundu, de Gambie et du Fouta, ne mentionnent pas Bijini, du moins pas sous ce nom.<sup>16</sup> Les manuscrits de Bijini de leur côté, ne nomment quasiment jamais les autres centres de l'Islam en Sénégambie et au Fouta Djallon, et quand ils s'y réfèrent, ils les remplacent par un nom censé être à l'origine de tous, notamment « Tumukutu ». Dans le *Ta:rikkh Bijini*, Tombouctou est le lieu d'origine commun, où le contrat sur la future constitution de Bijini aurait été négocié entre les ancêtres des Baayoo, les futurs chefs de village et les ancêtres des Kasama, les futurs imams de Bijini (TB IV). « Tombouctou » signifie par conséquent bien plus qu'une origine géographique, mais désigne le centre d'où les auteurs du TB dérivent l'autorité et les ressources spirituelles des ancêtres-fondateurs. En

<sup>11</sup> Selon Hunter, Mamadu Bagayoko (Muhammad Baghayukhu) était le maître du jurisconsulte Ahmad Baaba (Hunter 1976: 445, note 37, cf. Hunwick 1966; voir également tableau 1 : Généalogie (*lāsili*) et installation des Baayoo de Bijini et Janna).

<sup>12</sup> Conteh et al. 1987, Galloway 1975: 156.

<sup>13</sup> Voir Tableau 2 : Les ascendants des Kasama à Bijini.

<sup>14</sup> Mama Sambu Kasama figure comme l'ancêtre paternel commun de a) Karamoko Ba, alias al-Hajj Salimu Kasama (env. 1730-1824), fondateur vers 1815 de Tuuba dans le Fouta, et b) du « premier imam » de la famille des Kasama à Bijini.

<sup>15</sup> Sanneh 1979: 197.

<sup>16</sup> Une vérification plus précise des noms de villages dans cette source reste encore à faire.

fait au 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècle, Bijini s'est imaginé comme une métropole avec son propre arrière-pays de mission : « La Mecque de l'Ouest » – *Tilijii Maka*.

- *Tilijii Maka* – Bijini Laayi *ou la monographie d'un lieu sacré*

Le *Ta:rikkh Bijini* est bien plus qu'une hagiographie ou qu'une biographie. Son centre d'intérêt est le lieu sacré – La Mecque de l'Ouest ou « Bijini Laayi ». Toutes les réflexions et toutes les actions sont au service de la découverte, puis de la colonisation de cet endroit – la réalisation de la prophétie des saints de Tombouctou, qui dans leurs rêves voient un lieu lointain, prédestiné à se transformer en « Mecque de l'Ouest » et en même temps à devenir un centre commercial florissant (TB I, VI). Ce rêve est donc à l'origine de la quête du riche commerçant Suleymani Baayoo qui quitte Tombouctou accompagné d'une suite d'esclaves et d'une escorte importante (TB III-IV). Ce personnage pieux est dépeint à l'image d'un homme exemplaire, rationnel et vertueux, agissant dans le sens d'une éthique protestante. Là où sa grande caravane fait halte, il s'avère un médiateur politiquement très intelligent.

Tandis que la première moitié du *Ta:rikkh Bijini* met l'accent sur le parcours de la caravane du Suleymani Baayoo, la deuxième partie se concentre sur les différentes étapes de la colonisation de Bijini. Ce projet se réalise en coopération entre plusieurs partenaires (familles) d'origine et de culture diverses. Par la suite Bijini se développe en un centre florissant du commerce et de l'islam (Qadiriyya), où les visiteurs affluent de tous les côtés. Les traditions familiales des Daaboo, Baayoo et Kasama révèlent l'importance des échanges avec d'autres centres de la diaspora musulmane au Bambuk, au Bundu, dans le Sénégal Oriental (Tanda), au Fouta Djallon, au Wulli, au Nāani et en Casamance (Pakao).<sup>17</sup> Mais à la différence des traditions familiales, ces réseaux ne sont pas le centre d'intérêt du *Ta:rikkh Bijini*. Ici Bijini figure surtout en tant que centre de l'Islam dans un environnement « païen », marqué par la culture des *Sòoninke* du Kaabu et du Badoora. La déclaration que le village Bijini, fondé par Suleymani Baayoo, serait le « premier village musulman » dans le Badoora s'accorde avec le rôle prédominant que Bijini a joué en tant que centre de diffusion de l'Islam à partir du 19<sup>e</sup> siècle jusqu'à présent dans son environnement régional.

Cependant la présence ancienne de marabouts et de commerçants musulmans au Badoora est attestée par de multiples sources. Des commerçants européens et cap-verdiens ont témoigné qu'au 16<sup>e</sup> siècle des Mandinka musulmans, actifs dans le commerce régional et transatlantique, fréquentaient le Badoora ou y résidaient.<sup>18</sup> Ce que ces témoignages ne permettent pas de savoir, c'est si ces Mandinka étaient installés dans des colonies permanentes, indépendantes et

<sup>17</sup> Mustafa Daaboo et al., Bijini le 14 octobre 1996 (enregistrement Fodé Mané) et d'autres ; concernant la présence et l'histoire des Jakhanké dans ce réseau, voir Curtin 1971 ; Hunter 1976 ; Levzion 1988 ; Quimby 1975 ; Sanneh 1976, 1979 ; Smith 1965a, 1965b.

<sup>18</sup> Almada (1591, chap. IX, 1964 : 81).

gouvernées selon la loi islamique. Pour ce qui est du statut des marchands et marabouts mandingues en Sénégambie depuis le 16<sup>e</sup> siècle, l'image que présentent des sources externes correspond pour l'essentiel aux informations actuellement divulguées par les traditionalistes, évidemment par rapport à une situation plus récente. Dans un premier temps, les commerçants seraient venus et partis au rythme des mouvements saisonniers des caravanes, effectuant leurs transactions sous la protection des villages fortifiés (*tàta*) des chefs *sòoninkee* locaux.<sup>19</sup> Plus tard, et en fonction de leur capacité de s'attacher un groupe suffisamment grand, ils auraient fondé des *móorikundaa* indépendants où ils vivaient selon leurs propres règles, le plus souvent en cohabitation avec de nombreux clients (*ñàmaala*), des cordonniers, forgerons et esclaves.<sup>20</sup> Ceci semble être un phénomène assez tardif, et l'histoire de Bijini en est un exemple.

De toute évidence, les environs et même l'emplacement actuel de Bijini n'étaient pas du tout inhabités au moment de la « découverte » par les Baayoo à la fin du 18<sup>e</sup> siècle. A cette époque, le site avait déjà la réputation d'un « ancien lieu sacré », avec sa propre histoire, ce qui sera expliqué plus loin. En dehors de ce fait, il y a d'autres indices qui font croire à une exploitation ancienne du site : la position stratégique du site au bord de la vallée du Geba, à proximité d'importants entrepôts de traite entre la rive nord de la Gambie, le Fouta Djallon, Kankan, Sankaran et la Sierra Leone, la fertilité du sol et la disponibilité d'eau potable. De nombreux groupes sont censés y avoir fondé leurs colonies à une époque bien antérieure à la fondation du village actuel. La « première fondation » du village est d'abord attribuée aux Nalu,<sup>21</sup> puis aux Biafada (*Jòola*) et enfin aux Mandinka. La toponymie en fait suggère l'existence d'une série de colonies abritant des locuteurs de langues diverses dans la zone entourant la colline de l'actuel Bijini. Ces colonies qui furent plus tard annexées ou incluses dans Bijini suite à sa (re-)fondation par les Baayoo ont leur propre tradition orale, mais leur chronologie reste inconnue faute de repères archéologiques et linguistiques. En résumé, la toponymie et les traditions locales s'ajoutent pour confirmer l'existence à proximité du site actuel de Bijini de colonies successi-

---

<sup>19</sup> Compte tenu des conditions d'insécurité dues aux razzias incessantes, les commerçants étrangers ne s'installaient qu'auprès des « hôtes locaux » (*jìyaatii*) suffisamment puissants et capables des les abriter avec leurs marchandises dans leurs fortifications. Les « étrangers du Manding », tout comme les commerçants cap-verdiens et européens, avaient des descendants bi-culturels avec des femmes locales, enfants qui, selon les cas et les règles de succession, étaient intégrés aux structures paternelles ou maternelles (tradition orale du Woyi et Mansuan, 1995-2000).

<sup>20</sup> Voir Galloway 1975 concernant la situation dans le Wulli ; Smith 1965a et 1965b pour le Sénégal Oriental.

<sup>21</sup> Dans le cadre des recueils ethnographiques coordonnés par le *Centro de Estudos da Guiné Portuguesa* (C.E.G.P.) dans les années 1940, Garcia de Carvalho a découvert que les Nalu seraient passés de l'est vers l'ouest et qu'ils auraient fondé leur village à Bijini au bord du fleuve Geba. Ils seraient partis plus tard sous la pression des Biafada. Le nom de leur chef était Mansa Taulia [Tanba ?] (dans : Mota, ed. 1947, *Inquérito Etnográfico* : 150-152 ; Rodney 1970 : 10). Dans le TB (V), un certain Mansa Tanba Kabala est mentionné parmi les premiers rois du Badoora, mais sans plus d'indications concernant sa personne.

ves, qui tour à tour tombaient en ruines, étaient refondées ou rebaptisées au cours de l'histoire, sous des conditions politiques changeantes.<sup>22</sup>

Ainsi « l'histoire de Bijini » donne l'impression d'un livre réécrit à plusieurs reprises, dont le *Ta:rikkh Bijini* présente probablement la dernière rédaction.

- *Motifs mystiques et géographie mythique de Bijini – un héritage culturel des Sarakholé et des Jakhanké?*

Comme nous l'avons constaté auparavant, c'est un rêve des saints à Tombouctou qui déclenche « l'histoire de Bijini ». Ils « voient » un lieu à l'Ouest qui apportera non seulement la prospérité et le succès à celui qui le découvrira, mais qui dispose également d'un potentiel mystique, grâce à la concentration de forces inexploitées et incontrôlées qui se trouvent en ce lieu. Ces forces sont concentrées dans les quatre sources sacrées du site rêvé. La recherche de sources est un *leitmotiv* classique, très élaboré dans les mythes et les récits concernant la migration des Sarakholé, comme le mythe de l'éponyme Dinga et du serpent Bida l'illustre.<sup>23</sup> Les attributs et qualités mystiques réunis à Bijini correspondent apparemment à des motifs sarakholé typiques, associés à des éléments de la mystique jakhanké et des traditions *sòninkee* locales.<sup>24</sup> Ainsi que Gunjur dans le Khasso (Kaaso), Jakha dans le Bambuk et Touba dans le Fouta Djallon, l'espace de Bijini est structuré suivant un plan idéal juxtaposant une quadripartition topographique et une quadripartition sociale. Selon la théorie, les quatre sources sacrées sont en corrélation avec les quatre familles (*kàabiila*) co-fondatrices. À l'évidence il s'agit ici de la même division en quatre parties du cosmos, du terroir, de la ville, de la société, de l'autorité etc., matrice de nombreuses colonies jakhanké en Sénégal.<sup>25</sup> Aussi l'idée d'une « axis mundi » sous forme d'un escalier connectant Bijini directement au ciel, sur lequel montent et descendent les esprits protecteurs des mystiques et des notables décédés au village, accompagnant son destin, joue également un rôle dans le *Ta:rikkh Bijini*. Les vénérables ancêtres qui sont déjà passés par ce chemin, protègent le village au-delà de leur temps de vie ; ils conseillent ceux qui sont restés sur terre, et se réincarnent même afin de les guider, comme dans le cas de la reconstruction de Bijini en 1885/1886 (H 1303).

<sup>22</sup> Les fondations répétées et cycliques de villages à l'intérieur d'une zone d'exploitation et de colonisation limitée et recherchée est un phénomène typique de la région en question et une invitation à la recherche interdisciplinaire pour les géographes, archéologues, historiens et spécialistes de la tradition orale.

<sup>23</sup> Comparer Monteil 1953 ; Bathily 1975, 1989.

<sup>24</sup> Touba dans le Fouta (Binani) a également été trouvé grâce à un rêve (« dream of knowledge ») (Sanneh 1979 : 206).

<sup>25</sup> Voir Bathily (1989 : 104-107) sur les quatre fondateurs associés et la structuration topographique de Gunjur (Khasso/Xaaso), Roche (1976 : 54) sur les quatre premières colonies des Malinké dans le Pakao (Pakaawu) qui auraient été fondées à partir de Gunjur, et Sanneh en ce qui concerne la structure quadripartite de Jakha au Bambuk (1979 : 17-20), Tuuba dans le Fouta Djallon (1979 : 105) et autres, et enfin Smith (1965) concernant les colonies jakhanké dans le Sénégal Oriental.

*Sur les traces des marabouts et commerçants du Manding*

Au moment de la fondation de Bijini, de toute évidence, l'islam soufi d'inspiration maghrébine ainsi que les traditions mystiques jakhanké ont déjà une longue tradition dans la vallée du Geba. Nous allons essayer d'alimenter cette hypothèse moyennant des sources externes d'un côté, et des traditions écrites et orales de l'autre, que les familles *móori* vivant le long de la vallée du Geba conservent, concernant surtout l'implantation des Saano (Saghanogho), Siisee et Faati. Leurs colonies se regroupent en trois ensembles à des points de jonction commerciaux proches des points de passage sur le fleuve. Un premier entre le Badoora et le Kuhor dans les environs de la ville actuelle Bambadinca, un deuxième à la hauteur de la ville actuelle de Bafatá à l'endroit du passage fluvial entre le Kusara et le Badoora d'un côté et le Kanaduu de l'autre, et le troisième à la hauteur de la ville actuelle de Contuboel, dans la zone frontalière entre le Kaabu (Saama) à l'est, le Sankolla au nord et le Birasu à l'ouest. En remontant le fleuve Geba au nord de Bijini, on trouve une série de villages dans les provinces de Kusara et Mankoros, jusqu'à la frontière avec le Saama qui sont réputés pour être les colonies musulmanes (*móorikundaa*) les plus anciennes du Kaabu.<sup>26</sup> Ces colonies dont certaines existent encore et d'autres seraient abandonnées depuis longtemps, s'alignent justement au long des voies historiques, terrestres ou fluviales, du commerce. Souvent, elles se trouvent à une certaine distance des résidences, anciennement fortifiées, des chefs politiques qui auraient contrôlé les mouvements commerciaux à partir de l'arrière-pays. On dit que les premières colonies musulmanes furent toujours construites à proximité des villages fortifiés des chefs de guerre *sòoninkee*, qui pour la plupart auraient été des Baynunka ou Biafada (*Jòolaa*). Les noms claniques (*kòntonj*) des marabouts de guerre (*kèlemoori*) et conseillers des anciens chefs du Kaabu sont, selon la tradition orale de cette région, surtout les Saano, Siisee alias Faati ainsi que les Ture.

Les fondateurs des colonies musulmanes nommées ci-dessus seraient des Jakhanké et des Mandinka ou des Sarakholé devenus Mandinka ou bien, dans le cas de Kantauda, des *súlaa* (des Mauritaniens). Ils auraient servi les chefs locaux en tant que marabouts, conseillers, commerçants ou artisans.

La première mosquée de tout le Kaabu aurait été construite l'année H 683 (environ 1284) à Kansaanimaṅ (Cansanumã) au Mankoros par al-Hajj Salim Suware lui-même. Le grand village de Jaabikundaa (Jabicunda) sur les bords du fleuve Geba dans le nord du Kusara en face du Kanaduu est à présent la colonie jakhanké la plus connue en Guinée-Bissau. Comme dans le cas de Bijini, l'histoire de la fondation de Jaabikundaa parle d'une alliance entre des Mandinka musulmans immigrés et leurs partenaires locaux d'indentité *sòoninkee* (biafada) et qui se seraient convertis par la suite.<sup>27</sup> D'autres villages musul-

<sup>26</sup> Voir carte 2.

<sup>27</sup> Arafaj Braima (Ibrahiima) Faati et al., Bironke (Woyi), le 29 octobre 1996.

mans sont Kantauda à côté de Bafatá et, plus au nord, à proximité de Jaabikundaa, Tienekundaa (Tienecunda), ainsi que Sahokundaa (Saucunda) et Kuntubo (Contuboe). Les « Kasama Jaabi » de Tienekundaa et de Jaabikundaa dans le Kusara sont considérés comme des Biafada « autochtones » convertis par les Siisee ou Faati venus de l'Est. Les Marena (Mareka) à Tienekundaa se considèrent, tout comme leurs voisins, les Siisee à Kuntubo (Contuboe), comme des Sarakholé, qui se seraient convertis en Mandinka. Au départ ils auraient été des marchands d'or et d'esclaves qui, plus tard, se seraient consacrés à l'étude du Coran comme principale occupation.<sup>28</sup> Le fondateur de Tienekundaa serait un commerçant originaire de Mulina [Mulinne dans le Khasso] en pays sarakholé (*Sarakole-duu*),<sup>29</sup> qui fit de longs périples à la recherche d'or et d'argent. Notons en passant qu'il existe des parallèles évidentes entre les traditions des Marena de Tienekundaa et celles des Dansoo et Singaatee en Gambie (Wulli).

Les origines les plus couramment attribuées aux ancêtres qui auraient fondé les filiales musulmanes le long du Rio Geba, ce sont le Jaafunu, le Kingi, le Khasso (Kaaso/Xaaso) ou le Sankaran et également les villes de Jaa, Tombouctou et Kankan. Selon Hiskett, l'influence de la ville de Kankan, fondée au 17<sup>e</sup> siècle par des Kaba (Jakité) originaires du Jaafunu, s'étalait jusqu'en Sénégal – grâce au commerce de la noix de cola pratiqué par ses habitants Kunta et Maninka. L'islam qadiriya aurait été propagé par les mêmes voies.<sup>30</sup> Notons à ce propos la présence des noms de deux clans dioula liés à ce réseau, les Saanoo et les « Daaboo Jila », à Bijini et dans ses environs.<sup>31</sup> Font également référence à Kankan les devises des « Dansoo Jila » installés à Bijini et sur l'autre rive du Geba, à Piriyañ dans le Kanaduu et dans le Kuhor : *Dansoo Jila, Kankan Jila, Tilibo Jila, Sáni Jila* – « Dansoo Jila, commerçant de Kankan, commerçant de l'est, commerçant de l'or ».

Les légendes autour de la fixation des familles musulmanes parmi les *Sòoninkee* de la vallée du Geba se ressemblent. Partant toujours de l'est (*Tiliboo*) les ancêtres suivent un parcours en direction de l'Ouest (*Tilijii*) en quête d'une destination rêvée, tout comme dans les traditions de Bijini. Le lieu où ils doivent s'installer est marqué par certains repères topographiques ou par le comportement d'animaux magiquement préparés à leur départ. Dans les légendes des Siisee et des Faati de Contuboe et de Jaabikundaa par exemple, les ancêtres émigrent accompagnés d'un bœuf rituellement préparé et qui, en signe de leur arrivée au bon endroit, se couche pour la première fois dès leur départ. Des apparitions lumineuses (*nóora*) sont un autre indicateur du chemin à suivre, notamment présents dans les récits de la migration des Siisee.

<sup>28</sup> Keba Mareka, Tienekundaa, le 27 février 1995.

<sup>29</sup> Mulinne se situe au Jombokho dans le Khasso (Kaaso/Xaaso), dans une zone de passage entre le Sénégal et le Sahel, traversée par des routes commerciales qui menaient vers Tichit, Walata et Nioro dans le nord, et du Kaarta, Segu et la région du Niger à l'Est vers le Bambuk et la Sénégalie (à ce propos Cissoko 1986 : 98ss.).

<sup>30</sup> Voir Hiskett 1984 : 151.

<sup>31</sup> Dans le Mandinka de Guinée-Bissau, *jila* est la forme courante pour dyoula ou *jùla*.

Contrairement à ce thème du « bœuf qui se couche » et qui évoque l'image du commerçant sahélien, le thème des « chiens parlants » appartient à une culture de la chasse commune à toutes les sociétés de la zone intéressée. Le motif du dialogue des chiens au cours d'une expédition en brousse, signifiant que l'emplacement pour fonder un village a été trouvé, domine les légendes mandinka, baynunka, pajadinka, biafada et mansuanka (Suema), comme par exemple dans le cas des ancêtres des « Jaabi Kasama » de Jaabikundaa. Signalons encore que dans le cas du *Ta:rikh Bijini* les deux modèles sont juxtaposés, la quête de Bijini de Suleymani Baayoo suivant le rêve des saints à Tombouctou et la découverte de l'emplacement du futur village par son esclave ou chasseur après avoir entendu « comme dans un rêve » le dialogue de ses chiens.

Le *Ta:rikh* des Siisee à Contuboe<sup>32</sup> énumère toute une série de toponymes qui témoignent de la mobilité de cette famille savante à l'intérieur d'un vaste réseau couvrant l'espace géographique entre le Manding (Jaa, Kankan), le Fouta Djallon, le Sénégal actuel (Kayor, Salum, Jarume dans le Jolof, le Pakaawu), la Gambie (Ñaani Sandu, Jarume dans le Ñaani) et les provinces orientales du Kaabu, comme Pakis, Caaña et KanKunbaa (KanSiisee). Le nom de la ville de Sutuko sur la rive nord de la Gambie, où par ailleurs convergent les généalogies conservées par les Baayoo et Kasama de Bijini,<sup>33</sup> est aussi hautement signifiant dans l'histoire familiale des Siisee et Faati : s'y trouverait la tombe de l'ancêtre Siisee, alias Faati de Jaabikundaa,<sup>34</sup> appelé Faatibaa ou Foodee Karjanka Siisee (originaire de Jaa).<sup>35</sup> Des sources externes depuis le début du 16<sup>e</sup> siècle décrivent Sutuko comme un carrefour du commerce de l'or, du sel, des textiles ainsi que d'autres commodités,<sup>36</sup> et de la traite des esclaves. En même temps, la ville était un centre religieux. Hunter pense que Sutuko a été fondé au cours de l'expansion malienne.<sup>37</sup> La ville était l'entrepôt oriental ou bien l'échelon le plus éloigné de la côte atlantique d'une chaîne de points d'échange qui bordaient la Gambie à partir de son embouchure. Vu de l'est, Sutuko était la destination des caravanes commerçantes, dont celles des Jakhanké basés aux bords du Sénégal supérieur (Gunjur). Vers 1500, Pacheco Pereira estimait le nombre d'habitants de Sutuko à environ 4.000 personnes. Les *mandiguas*, qui fréquentaient le grand marché de Sutuko dans les périodes de paix, amenaient, rapporte Pereira, de nombreux ânes (sic). Ils échangeaient

<sup>32</sup> *Ta:rikh* de Contuboe<sup>l</sup>, lu, traduit de l'arabe et commenté par al-Hajj Ibrahiima Siisee le 29 décembre 1996 (enregistrement Giesing, A. Mané). Quand les Siisee seraient arrivés dans la province du Mankoros, il y auraient trouvé des *Baynunka Söoninkee* dans leur village Wolumukundaa. A cette époque les seuls musulmans connus dans la région auraient été établis à Kansaanimañ (Cansanumä) et à Saahokundaa (Saucunda).

<sup>33</sup> Voir tableaux 1 et 2, cartes 1 et 3.

<sup>34</sup> Babael Maanee, Contuboe<sup>l</sup>, le 15 février 1990 (interview Giesing, Sissé).

<sup>35</sup> « Foodee Karjanka », originaire de Jaa ou de « Tumukutu Senekariya » serait l'aïeul des Siisee du Kaabu, installés à Jaabikundaa dans le Kusara où ils se seraient convertis en Faati (Arafan Braima Faati, Bironke, le 29 octobre 1996, interview Giesing et A. Mané).

<sup>36</sup> Pacheco Pereira, vers 1506-1508, *Esmeraldo de Situ Orbis*, Tome 1, chap. 29, 1892 : 50 ; Almada 1591, chap. V, 1964 : 47 ; Jobson 1623 cf. Sanneh 1979 : 225.

<sup>37</sup> Hunter 1976 : 438.

leurs marchandises (de l'or) également à bord des bateaux portugais qui avaient jeté l'ancre à environ une demi lieue du village au milieu du fleuve.<sup>38</sup>

- *Marabouts-de-guerre mystiques et commerçants à vocation cléricale*<sup>39</sup>

Selon l'auteur capverdien Álvares d'Almada, il existe dans le dernier tiers du 16<sup>e</sup> siècle des filiales d'une communauté de marabouts lettrés (*bixirins*)<sup>40</sup> dont une à côté de Sutuko et une autre plus à l'ouest, à côté de Malor dans le Ñaani.<sup>41</sup> A la façon dont Almada les décrit, ce sont les dépendances d'un ordre soufi de la voie (*tarīqa*) mystique à l'image des maisons de réunion, écoles ou congrégations (*ribāt, zāwiya*) du Maghreb, dirigées par les saints et maîtres (*shaykh*).<sup>42</sup> En fait, l'auteur les compare à des monastères.

A la tête de cette communauté, dont les pratiques mystiques rappellent celles des derviches, était un *Ale-mame* (imam) qui portait une bague comme un

<sup>38</sup> «A 150 lieues de son embouchure [du *Rio de Guambea*] se trouve une contrée que s'appelle Cantor et il y a là quatre villages dont le principal se nomme Sutucocoo qui compte 4.000 habitants ... A Sutucocoo il y a une grande foire où les Mandingues amènent beaucoup d'ânes et ces mêmes Mandingues, quand le pays est en paix ... viennent à nos navires envoyés par ordre de notre prince et nosdits navires échangent des étoffes rouges, bleues et vertes de peu de valeur ... des bracelets en laiton ... Quand le pays n'est pas en guerre, ... on rapporte de là à nos royaumes de 5 à 6.000 *dobras* (doubles) de bon or ... » (*Esmeraldo de Situ Orbis*, ed. par R. Mauny, Bissau 1956 : 63-65).

<sup>39</sup> Merci à José da Silva Horta pour nos discussions sur les mauri et sa lecture critique et enrichissante de la première version de ce passage.

<sup>40</sup> Le terme *bixirin* (*bischerijs, bisserijs, bixiriis*) est mentionné dans les sources portugaises depuis le début du 16<sup>e</sup> siècle. Il est dérivé de l'arabe *mubecherin* « propagandiste de l'Islam » (Donelha 1977 : 303, note 257). Valentim Fernandes (1506/1510) parle de *bisserijs* qui étaient des « clerigos mouros aluos » (prêtres maures à la peau claire, voir Monoo et al. 1951 : 28-29, 44-45). Almada – tout comme les autres auteurs à l'époque – utilise souvent le terme *bixirin* comme synonyme de *caciz* – « prêtre musulman ». Pour la signification du terme *caciz* voir Silva Horta 2002 : 232 et Dias Farinha 1974 : 301-308.

<sup>41</sup> « Et pour revenir à ce fleuve [Gambie], il y existe plus de religieux (prêtres) *bixirins* que dans tout le reste de la Guinée, parce que dans (tout au long de) ce fleuve il y a beaucoup de maisons de cette religion et beaucoup de pèlerins qui vont de royaume en royaume. Et sur la rive du nord il y a trois maisons grandes, comme entre nous les couvents, ... où résident ces prêtres et les étudiants qui apprennent (ce qu'il faut) pour le devenir. La première maison se trouve à l'entrée de ce fleuve ... la deuxième serait distante de soixante-dix milles de la première, le long du fleuve, dans un passage qui à cet endroit se rétrécit (devient étroit), et ici il (le fleuve) se divise en trois branches qui plus loin confluent, formant ainsi une île. Et le passage où le couvent se situe est appelé Malor; et la troisième maison ... se trouve dans un village nommé Sutuco, à une mille dans l'intérieur du pays. » (« E tornando a este Rio, há nele mais religiosos *bixirins* do que há em todo outro Guiné, porque há em todo ele muitas casas desta religião e muitos peregrinantes que andam de Reino em Reino. E há da banda do Norte três casas principais grandes, como entre nós conventos, de grande religião e devoção entre eles, nas quais residem estes religiosos e os que aprendem para esse efeito; a primeira é na boca deste Rio ... a segunda casa ficará setenta léguas desta primeira, ao longo deste Rio, em um passo que ali faz estreito, e faz três pernadas por algumas partes, que se tornam a encontrar, insulando ali a terra. E chama-se o passo onde está este convento, Malor; fica a terceira casa ... em uma aldeia, uma légua metidada pela terra, chamada Sutuco. » (Almada 1591, chap. 5, 1964 : 47).

<sup>42</sup> En ce qui concerne l'évolution et l'importance des congrégations soufi (*zāwiya, tā>ifa*) au Maghreb depuis le 14<sup>e</sup> siècle, voir Trimmingham 1998 (1971) : 176-179.

évêque.<sup>43</sup> Ces admirateurs exaltés d'Allah suivaient un rite précis et respectaient un jeûne très strict. En tant que marabouts, ils étaient au service des rois des environs, certains étaient les conseillers de guerre du roi de Casamance.<sup>44</sup>

Après avoir décrit la pratique et le statut des membres de cette congrégation dont les maisons longeaient la rive nord de la Gambie depuis son embouchure jusqu'à Sutuco, Almada reparle encore du village de Sutuco sous un autre aspect, et notamment de son importance comme marché d'or. C'est dans ce contexte qu'il constate que les marchands qui apportaient le métal précieux au marché de Sutuco étaient des « commerçants mandingues qui étaient également des religieux ».<sup>45</sup>

Si bien que les trois termes « religieux » (pt. *religioso*), *bixirin* et *caciz* soient souvent utilisés comme synonymes par les auteurs d'expression portugaise, le présent contexte nous conduit à croire qu'Almada distingue en fait entre deux catégories de groupes islamiques : ce sont les marabouts des confréries mystiques d'un côté et les musulmans commerçants de l'autre. Tandis que les marabouts du premier groupe se dédient entièrement à la religion et appliquent leurs savoirs mystiques à la demande de leurs clients royaux, les membres du deuxième groupe gagnent leur vie surtout par leurs activités commerciales. Ces derniers correspondent-ils aux *Mandingas*, *Jagancazes* (Jakhanké) et *Gunjuros* (gens de Gunjur) mentionnés par les auteurs lusophones des 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles comme Lemos Coelho ? Cet auteur dit que leurs caravanes d'or et d'autres marchandises descendaient du Soudan occidental vers le Sénégal, la Gambie et les rivières du sud, surtout à la recherche du sel.<sup>46</sup>

La mémoire collective préservée dans la plupart des communautés maraboutiques établies au bord du fleuve Geba présente la région de Ñaani, Wulli et Kantor comme le point de départ ou comme une zone de passage au cours des migrations des ancêtres fondateurs. Ce qui n'a rien d'étonnant car, évidemment, les communautés et familles en question appartiennent à ce jour au réseau de la diaspora musulmane (mandinka) entre la Gambie et la Guinée-Bissau.

Nous allons présenter par la suite quelques indices qui font penser à une

---

<sup>43</sup> «Le premier de ces religieux, comme entre nous de la dignité d'un supérieur d'un couvent ou d'un provincial (supérieur général des plusieurs maisons du même ordre), ils les appellent Ale-mame, et ils portent une bague comme un évêque.» («O maior destes religiosos, como entre nós uma dignidade de Guardião ou de Provincial, chamam eles Alemame, e trazem anel como Bispo.») (Almada, chap. 5 : 47).

<sup>44</sup> Almada, chap. VIII, 1964 : 63-65.

<sup>45</sup> «Na aldeia chamada Sutuco, há trato de ouro, que trazem alí mercadores Mandingas, que também são religiosos» (Almada, chap. V, 1964 : 48).

<sup>46</sup> La production du sel était alors importante sur les bords du fleuve Gambie et sur l'île de Felam à l'embouchure du Salum. Ici, les « caravanes des Jakhanke (jagancazes) et des gens de Gunjur (conjuros) ... venaient d'une distance de plus de trois cent milles de l'intérieur pour s'en procurer ... puisqu'ils quittent leurs pays en novembre et y reviennent en juillet, en passant tout ce temps en chemin, sans jamais s'arrêter. » – « cáfilas dos jagancazes e conjuros, vindo a buscallo por terra mais de trezantas legoas, ... pois saem das suas terras em Novembro e se recolhem em Julho, pondo todo este ponto no caminho, ida e vinda, não parando nunca » (Lemos Coelho 1664/1689, 1954 : 11-12, 110-111).

expansion très précoce de ce réseau en partant de la rive nord du fleuve Gambie plus loin vers le sud le long du Rio Geba, à travers le Kaabu jusque dans les royaumes biafada. Compte tenu du problème de la pertinence historique des traditions orales au-delà du 19<sup>e</sup> siècle, nous pouvons néanmoins constater une remarquable continuité des relations au sein d'un réseau régional.

La légende de la migration des Siisee que nous avons enregistrée dans l'actuelle ville de Contuboel (1998) n'évoque pas seulement Sutuko parmi les lieux où les ancêtres se seraient installés, mais aussi Jarume dans le Ñaani.<sup>47</sup> Rappelons que, selon Almada, c'est à proximité de Jarume à côté de Malor que se trouvait, au 16<sup>e</sup> siècle, la seconde maison des *bixirin* attachés à la voie mystique. Lemos Coelho, au 17<sup>e</sup> siècle, cite encore Malor et Jarume (Jurume) – le village le plus important dans le royaume du Ñaani – comme les entrepôts les plus importants, à côté de Sutuko, du commerce du sel.<sup>48</sup> Est-ce que le sel du fleuve Geba à l'époque rentrait aussi dans le circuit international ? Peut-on imaginer qu'il était transporté par les producteurs ou par des intermédiaires des rives du fleuve Geba jusqu'aux marchés internationaux comme Sutuko et Jarume ? Ou, dans le sens inverse, que des marchands étrangers descendaient de la Gambie à sa recherche ? L'ancienne route commerciale reliant la Gambie au nord et les royaumes biafada au sud, traversait, selon les traditions de la vallée du Geba, les territoires du Saama, du Mankoros et du Kusara et menait au Badoora, jusqu'à proximité de l'actuel Bijini. C'est encore Almada qui témoigne de l'intensité du trafic commercial terrestre entre le Badoora et la Gambie qui a dû passer par les mêmes voies. Brikama, l'ancienne capitale du Badoora, est située à l'extrémité sud de cette route qui mène du Ñaani et du Wulli au Badoora. Ici nous avons entendu un récit sur l'implantation de l'islam dans le pays biafada qui fait savoir la même distinction entre saints mystiques et pieux commerçants comme nous croyons la trouver chez Almada au 16<sup>e</sup> siècle. La tradition orale dont nous allons citer un passage par la suite insiste sur la différence d'un côté entre des maîtres coraniques (*kàrannaa*) d'origine mauritanienne (*súlaa*) qui étaient à la recherche du savoir et de l'autre des familles commerçantes, (*jila*) et jakhanké arrivées plus tard du « Manding ». Les *súlaa* auraient adopté une identité mandinka par l'influence des seconds, incluant les fondateurs de Bijini. Parmi les familles mandinka de Bijini nommés par le narrateur, le groupe des *móori* est représenté par les familles Kasama et les Saama, et celui des *jila* par les Baayoo. Les Kasama sont classés Mandinka d'origine jakhanké (Touba) ; les Saama représentent une branche des Darame, une famille traditionnellement liée à la ville de Gunjur. Le récit suivant est conservé par un descendant de la famille royale du Badoora à Brikama, qui selon le TB, aurait accueilli vers la fin du 18<sup>e</sup> siècle les fonda-

<sup>47</sup> Selon Foodee Nanki, Brikama, le 11 octobre 1994. L'antériorité des *súlaa* par rapport aux Mandinka est suggérée également dans d'autres versions, comme par exemple dans celle de Malan Sañaa, Bissau, le 13 mars 1998 ; Fina « Papa » Kamara, Bissau, le 17 novembre 1997 ; Babael Maanee et al., Contuboel 1988-1992 (interviews/enregistrements par Giesing, Sissé, A. Mané).

<sup>48</sup> A ce propos voir supra.

teurs de Bijini (Baayoo) comme des «étrangers» sur le sol du royaume du Badoora.<sup>49</sup>

«Jadis c'étaient les Baynunka qui vivaient au Badoora et en Gambie. Les *Jòola* (Biafada), à l'origine, sont également des Baynunka. Plus tard, les *Joola* se convertirent en Mandinka ; leurs enfants ont oublié que leurs ancêtres avaient été des *Joola*. Il y avait aussi des érudits (*kàranmaa*), des hommes à la recherche du savoir. *Ceux-là étaient des mauritaniens* (súlaa). *Ils sont devenus Mandinka, ils se considèrent comme des Mandinka, mais en réalité ils sont Mauritaniens.* Quand les *súlaa* sont arrivés ici, ils ont trouvé les *Sòoninkee* et ils ont commencé à prêcher l'islam parmi eux. Ils ont conclu des mariages dans les familles qu'ils avaient converties.

Les autres musulmans, qui sont arrivés plus tard, ont demandé aux gens du pays de leur confier leurs enfants afin qu'ils étudient auprès d'eux. Et ces enfants apprirent le Mandinka et se convertirent à l'islam. Les *Joola* se sont transformés en Mandinka en commençant à apprendre (lire) le Coran en langue mandinka ; mais chacun savait à quelle famille [matrilignage] il appartenait. A l'époque la loi du plus fort régnait ... *Il y avait donc deux types de Mandinka : les súlaa, des savants coraniques, qui étaient venus de Mauritanie. Les autres sont immigrés plus tard du Mali, ce sont des Mandinka qui portent les noms de Darame, Saama, Kasama et Baayoo.*»

- *Sources historiques et traditions orales concernant les mauri et súlaa sur le fleuve Geba*

Les premiers Européens qui arrivaient sur la côte à partir du 15<sup>e</sup> siècle trouvaient que la langue mandinka servait de «lingua franca» au sein du réseau qui connectait les marchés locaux aux centres du commerce régional et transsaharien. Les sources européennes indiquent même qu'une grande partie de la population non seulement savait parler la langue mandinka, mais qu'elle était en fait d'identité mandinka, culturellement et politiquement. Il est difficile de savoir si les gens que les Européens désignaient comme Mandinka avaient encore d'autres identités – tout comme actuellement les Mandinka qui se considèrent comme Biafada et les Mandinka du Woyi qui sont en même temps des Balanta, des Biafada ou des Suema, et qui en fait sont multiculturels et polyglottes. Sauf quelques exceptions, les auteurs européens n'avaient malheureusement pas l'habitude de noter ni le nom de famille ni le nom des villages de leurs interlocuteurs et partenaires africains. Toutefois, dès le début du 17<sup>e</sup> siècle, le Père Manuel Álvares a noté que le nom Mandinka (Mandinga) était utilisé dans un

<sup>49</sup> Selon Foodee Nanki, Brikama, le 11 octobre 1994 (passages en *gras* soulignés par les auteurs). L'antériorité des *súlaa* par rapport aux Mandinka est suggérée également dans d'autres versions, comme celle de Malan Sañaa, Bissau, le 13 mars 1998 ; Fina «Papa» Kamara, Bissau, le 17 novembre 1997 ; Babael Maanee et al., Contuboeil 1988-1992 (interviews/enregistrements par Giesing, Sissé, A. Mané).

sens très large, ce qui l'a conduit à faire une rectification détaillée – il voit la nécessité d'expliquer pourquoi les « maîtres autochtones du pays » (*Sòoninke*) étaient dénommés Mandinga tout comme les commerçants itinérants et les marabouts mandinka, qui circulaient entre le Soudan et la Sénégambie.<sup>50</sup>

Le capverdien Álvares de Almada, lui-même commerçant et l'un des meilleurs observateurs des marchés de Guinée pendant la deuxième moitié du 16<sup>e</sup> siècle, parle du Badoora en tant que plaque tournante des transactions locales entre les riverains du Geba, les Balanta et les Biafada.<sup>51</sup> Le même auteur parle également des transactions à distance effectuées par les Mandinka qui se vouaient au commerce des textiles, de l'ivoire, des esclaves et de la noix de cola entre la Sierra Leone, le Korubal, les pays au long du Geba et la Gambie. D'ailleurs à cette époque, la noix de cola, à côté de l'ivoire et des peaux, était déjà depuis longtemps une marchandise estimée qui faisait l'objet d'importantes transactions entre le Maghreb et le Soudan, comme en témoigne l'auteur andalou Ibn al-Khatib (1361-1371).<sup>52</sup> Selon Almada, le Badoora (Degola) était inclus dans la sphère politique et commerciale des Mandinka, qui s'étendait depuis le nord et l'est sur de nombreuses ethnies avant d'atteindre le fleuve Geba. Les villages riverains du Badoora étaient alors des escales où les marchandises venant du nord (Gambie) et du sud (Sierra Leone) s'échangeaient. De la Gambie venaient principalement des tissus de coton noirs-et-blancs et des esclaves<sup>53</sup> et de la Sierra Leone des noix de cola.

C'est à peu de distance au sud-ouest du Badoora, sur le canal du Geba, entre l'actuel Porto Gole et Enxalé,<sup>54</sup> non loin de l'embouchure du fleuve, que des pionniers de l'âge de la découverte portugaise rencontrèrent au milieu du 15<sup>e</sup> siècle des commerçants qu'ils ne désignaient pas comme Mandinka, mais comme *mauri*.<sup>55</sup> Diogo Gomes en est le témoin oculaire et le narrateur. Son témoignage est le premier connu jusqu'à présent d'une rencontre entre des Européens et des représentants d'un réseau africain de commerce qui s'étendait jusqu'au canal du Geba.<sup>56</sup> En 1456, l'équipage de la caravelle « Piconso »

<sup>50</sup> A ce propos voir supra.

<sup>51</sup> A ce propos, 1964, chap. IX : 81. Les Balanta, dont le territoire s'étendait sur la rive nord du Geba à l'est de Bissau en passant par l'actuelle ville de Mansoa jusqu'à Enxalé et au Cuor, jouissaient d'une réputation qui les protégeait peut-être de la captivité. Ils vendaient leurs produits agricoles, de l'igname et d'autres aliments (et du sel ?) sur les marchés des Biafada (à propos de l'image des Balanta indomptables transmis par certains observateurs européens, voir également Giesing 1993 : 57-60).

<sup>52</sup> Cuoq 1985 : 324-325.

<sup>53</sup> La Courbe témoigne vers 1685 des transports d'esclaves dans le sens inverse, du Geba aux points de transbordement en Gambie : « On négocie dans cette rivière quantité de captifs qui vous sont vendus par les roys du pays, ou par quelque particulier, ou par des marchands mandingues qui les amènent de plus de 300 lieues ... Les captifs sont ou des gens pris en guerre, ou d'autres qui auront fait quelque crime, ou qui sont accusés de sortilège, ou qui sont de race captive. » (cité dans Péliissier 1966 : 390, note (2) cf. P. Cultru *Premier voyage du sieur de la Courbe fait à la Coste d'Afrique en 1685*. Paris, 1913).

<sup>54</sup> Voir carte 1.

<sup>55</sup> Gomes (1456), Bissau 1959 : 32.

<sup>56</sup> Selon la compilation de Valentim Fernandes (1506-1510) qui s'appuie sur des témoignages de la deuxième moitié du 15<sup>e</sup> siècle, les chrétiens établirent bientôt aussi des contacts directs avec les chefs des pays au bord du Geba qui étaient surtout intéressés par l'achat de chevaux et qui accordaient aux chrétiens le statut d'hôtes (étrangers) sur leurs territoires.

y rencontra des *mauri* selon le texte original en latin, qui proposaient des tissus de soie et de coton, de l'ivoire et de la malaguette.<sup>57</sup> Qui pouvaient être ces *mauri*? Puisque l'auteur vivait à une époque où la *Reconquista* de la Péninsule Ibérique n'était pas encore terminée, et qu'il appelle *nigri* dans d'autres passages de son mémoire les chefs et habitants africains, on peut supposer que de son point de vue *mauri* ne peut désigner autres que des Maghrébins ou des Arabo-Berberes, des gens venus du « pays des mouros ». <sup>58</sup> En plus, si parmi les marchandises que les *mauri* proposent à l'équipage de la caravelle « Piconso » comptaient en fait des tissus de soie, cette marchandise « provenait forcément du commerce arabe transsaharien », selon les traducteurs et éditeurs de *La Première Découverte de la Guinée* (1959). Cependant, José da Silva Horta indique que, suivant la nouvelle traduction du latiniste Aires Nascimento, le terme utilisé par Diogo Gomes (*pana*) ne désigne pas la soie mais le coton.<sup>59</sup>

Quant au poivre malaguette (*Aframomum melegueta*) il s'agit alors d'une épice très appréciée dont la zone de culture se situe au sud de Cape Mount au Liberia, et qui était transportée en Europe au 13<sup>e</sup> et 14<sup>e</sup> siècle à travers le Sahara.<sup>60</sup> Ces faits apportent un soupçon de doute aux théories qui mettent en question l'intégration de la Sénégalie au réseau des échanges internationaux de l'époque telles que propose Masonen (2000) en se référant aux travaux d'Osswald sur les villes du commerce transsaharien.

Nous souhaiterions attirer l'attention – sans pourtant vouloir proposer de conclusions historiques – sur le fait qu'il existe dans la mémoire collective de cette région une catégorie sociale nommée *súlaa* à laquelle on attribue le statut de précurseurs des Mandinka en ce qui concerne la première divulgation de la religion musulmane. La tradition orale désigne aussi comme *súlaa* des réfugiés musulmans, immigrés de l'est, qui auraient vécu parmi les habitants du Kaabu

---

<sup>57</sup> « Peu de temps après, le Seigneur Infant équipa une caravelle de Lagos qui était appelée la « Piconso » et lui donna pour capitaine Diogo Gomez ... Nous passâmes ainsi le fleuve Sanctus Dominicus et un autre grand fleuve Fancaso [md « océan, mer », désigne aussi le cours inférieur du Geba avant l'embouchure du Korubal, commentaire des auteurs] au-delà du Ryo Grande et nous eûmes là de grands courants de la mer, et la mer montante fait là un grand remous qui est appelé « macaréu » ... Et à mi-marée la mer était très calme et des Maures vinrent de terre dans leurs almadies et nous apportèrent leurs marchandises, à savoir: étoffes de soie ou de coton, défenses d'éléphants, et le quart d'une mesure de malaguette en grains et en coques, telles qu'elles poussent, ce qui me réjouit fort. Nous nous arrêtàmes en ce lieu et n'allâmes pas plus loin en raison des courants de la mer. » (*De la Première Découverte de la Guinée*, Bissau 1959: 32).

<sup>58</sup> Stephan Bühnen est plutôt sceptique parce qu'aucune autre source ne fait mention des *mauri*, ni n'affirme que des commerçants « du pays des mouros » passaient par des routes fluviales comme c'est le cas des *mauri* mentionnés par Diogo Gomes. Le terme *mauri* désignerait plutôt des autochtones de la région (communication écrite, 11 février 2003). Cependant il est question dans d'autres sources comme Valentim Fernandes (1506-1510) de *bisserijs* (de l'arabe El-Mubecherin « celui qui fait la propagande pour la religion », Monod et al. 1951: 151, note 17) qui sont décrits comme des « prêtres maures blancs » (*clerigos mouros aluos*) (1951: 28-29, 44-45). Consulter aussi à ce propos Silva Horta 1991 et Boisvert 2000. Silva Horta, en tenant compte des connaissances apportées par Nascimento (2002), affirme que les *mauri* mentionnés par Diogo Gomes seraient plutôt des gens du « pays des maures » que des autochtones (communication personnelle, juin 2005).

<sup>59</sup> Nascimento 2002: 70-71, 151, note 108.

<sup>60</sup> Monod, Mauny et Duval, 1959: 64, note 47; Bühnen 1994: 27.

comme cultivateurs, artisans et commerçants, dès l'époque qui précède la naissance de l'empire du Manding. Parmi toutes les catégories sociales présentes dans la mémoire collective concernant le Kaabu, celle des *súlaa* se rapproche le plus des *mauri* de Diogo Gomes et des *bixerins* mystiques d'André Álvares de Almada, dont il était question plus haut.

Les traditionalistes dans la région intéressée utilisent le terme *súlaa* dans le sens le plus strict comme un synonyme pour « mauritanien » (*ndari*).<sup>61</sup> Dans leur système de classification des personnes et des groupes selon les critères d'origine, de statut et d'occupation,<sup>62</sup> la catégorie des *súlaa* ne s'applique cependant pas qu'aux seuls Mauritaniens ; on y compte également tous les représentants de la tradition arabo-islamique, parmi eux les Arabes, les Maghrébins et Sahéliens en général. D'après une tradition orale conservée par les Maanee et Faati à Contuboel dans la province du Mankoros, la catégorie *súlaa* inclut les familles musulmanes Ture, Faati et Siisee, par ailleurs désignés de *Manding Móori*, installées au Kaabu sous le gouvernement des anciens chefs baynunka. Dans un premier temps, ils auraient enseigné le Coran en langue sarakholé (soninké), mais plus tard ils seraient passés à la langue mandinka. Certains traditionalistes, entre autres en Gambie, entendent, selon Galloway, le terme *súlaa* comme synonyme de « homme libre », soit comme un titre, soit pour désigner les catégories sociales des Sarakholé et des *Manding Móori*.<sup>63</sup> Dans les traditions orales du Badoora, des provinces voisines biafada et du Kaabu, l'idée s'est formée que les *súlaa* seraient les représentants les plus anciens de l'islam et qu'ils auraient été en même temps les premiers à pratiquer le commerce des textiles à longue distance. Plusieurs traditionalistes incluent les *súlaa* dans la minorité des Sarakholé immigrés au Kaabu et ayant adopté la langue mandingue. Ce groupe se serait spécialisé dans l'agriculture, l'artisanat et le commerce, et ses membres n'auraient jamais participé à la guerre. Parfois aussi on attribue une identité mandinka aux *súlaa*. Dans ce cas, ils se confondent facilement avec la catégorie ou le groupe statutaire désigné de *jila*. Cette catégorie englobe les familles commerçantes considérées d'origine mandingue. Mais la différence entre les deux catégories n'est jamais effacée, et inversement, tous les *jila* ne sont pas classés parmi les *súlaa*.

Certaines branches des Faati sont classées *súlaa*, notamment les « Faati Sulaa » et les « Faati Haidara »,<sup>64</sup> ainsi que les Saanoo, Saanuo ou Saganoko. La mémoire du Kaabu présente les deux parmi les plus anciens « Mandinka » en

<sup>61</sup> *ndari* : « personne à la peau brune » (Maure, Libanais) ; *súlaa* en plus est synonyme de *fóro* « libre » (Creissels et al. 1982).

<sup>62</sup> A ce propos également Giesing 2000 : 251-254.

<sup>63</sup> En Gambie, les *Manding Móori* sont aussi appelés *Manding Súlaa Móori* (« Manding Free Muslims », Galloway 1975 : 152). Traditionnellement, ce groupe est formé par les Siisee, Jaanee, Ture, Berete ou leurs équivalents.

<sup>64</sup> Les origines ou affiliations mauritaniennes des Faati – ou plus exactement de certains sous-groupes Faati – font l'objet de plusieurs légendes, que nous avons enregistrées entre autres en Guinée-Bissau et en Casamance : Babael Maanee et al. Contuboel (1988-1994), Nfamara Buli Faati Haidara, Darsilame, Casamance, le 23 avril 1994 ; voir également Barboza (1945) qui, dans son rapport sur l'anthroponymie dans le cercle administratif de Farim, mentionne « trois familles » Faati : « Faati Caranquêo », « Faati Manná » et « Faati Sullá ».

Sénégal. Les deux noms ont également leur place en tête de liste des noms des « véritables clans du Kaabu » – à côté des noms *nāncō* et *kóoriŋ* Maanee, Saanee, Sonko, Sañaa(ŋ), Manjaŋ et Jaasi. Notons encore que certains récits nomment les Saanoo parmi les différentes branches de la lignée royale des Saanee.<sup>65</sup>

Dans une variante de la légende de l'occupation mandinka du Kaabu, ce sont Saanoobaa – l'ancêtre des Saanoo – et Faatibaa – l'ancêtre des Siisee – qui font office de marabouts de guerre (*kèle-moori*) pour le patriarche fondateur.<sup>66</sup> Comme nous l'avons vu, le *Ta:rikkh Mandinka* (TM I) présente une version très succincte, originaire de Tumannaa, de la même légende paradigmatique. Ici le père fondateur mandinka Sumaa Saanee vient accompagné par un cordonnier (*kárankee*) appelé Saara Kanbaayi.<sup>67</sup> Nous aborderons encore le rôle des Saanoo et des Faati dans l'histoire du village de Bijini et dans l'histoire du Kaabu, telle qu'elle est transmise et interprétée par les familles maraboutiques et commerçantes de Bijini (TM).<sup>68</sup>

- *Kantauda du Kusara : les Saanoo – súlaa et Jila fiŋ*

A proximité de Bijini, le village de Kantauda est considéré comme la plus ancienne colonie fondée par des *súlaa* et des Sarakholé, et plus précisément par des Saanoo. Kantauda se situe à quelques kilomètres au nord-est de la ville actuelle de Bafatá, sur le sol de l'ancienne province du Kaabu, Kusara.<sup>69</sup> L'étymologie populaire dérive le nom de cette province, Kusara (Gussará) ou Koo-sara, de *kòo* « sel ». Ici les gens du Manding auraient pour la première fois atteint le fleuve Geba, et enfin trouvé le sel qu'ils recherchaient.<sup>70</sup>

Dans la classification des traditionalistes, Saanoo compte parmi les noms claniques rassemblés dans la catégorie *jùla*. Par ailleurs, ce nom, répandu dans toute l'Afrique de l'Ouest, est déjà attesté par des sources arabes anciennes, dont surtout Ibn Battuta.<sup>71</sup> Tout comme les Saghanogho de Kankan, les Saanoo du sud de la Sénégal ont remonté leurs origines au Jaafunu. Ils sont

<sup>65</sup> Fal Jebaate, Bissau, le 28 mars et du 15 au 18 avril 1998.

<sup>66</sup> Dafe Saanee, dans Cissoko et Sambou 1974 : 192ss. Les rapports entre le « chef » et son « accompagnateur » sont interprétés, suivant les cas, comme des rapports entre un chef guerrier et son marabout ou entre un conquérant (immigré) et un représentant de la population locale (soumise).

<sup>67</sup> TM I, 1.7-10.

<sup>68</sup> Voir aussi chapitre 3

<sup>69</sup> Hormis Kantauda dans le pays de Kusara, le village de Bijini (ou Kataba, son village prédécesseur) dans le Badoora et le village de Karantaba dans le Korubal, sont considérés comme des colonies *súlaa* (Foodee Nanki, Brikama, le 4 août 1994).

<sup>70</sup> Malamin Galisa, Gabú, le 15 et le 16 octobre 1988. En Guinée-Bissau, le nom clanique Kootee (*Kòotee Jila*) est également déduit du nom mandinka *kòo* (sel). Les « Kootee Jila » auraient été des producteurs de sel, des artisans, qui comme les autres Sarakholé mandinkaphones du Kaabu, ne seraient jamais partis en guerre (Malaŋ Sañaa, Bissau, le 13 mars 1998).

<sup>71</sup> Concernant les familles Dyula ou Wangarawa appelées Saghanogho (Saghanughu) à Kankan, voir aussi Hiskett 1984 : 45 et Person 1968 tome I : 156.

censés être de la même souche que les «Saghanogho Dukara». <sup>72</sup> Dans cette région, au Kingi (Jaara) et à Jaa (Dia) au bord du Niger, le nom Saghanogho est lié, depuis Ibn Battuta, aux Ibadites et aux Soninké (Sarakholé) convertis par eux. Ce seraient eux qui auraient contrôlé les routes de l'or du sel et les premiers à avoir converti les rois du Mali à l'islam. <sup>73</sup>

Dans les récits des traditionalistes de la Sénégalie, les Saanoo sont, en raison de leur ancienne occupation présumée, entourés de mystères. On les nomme «Jila noirs» (*jila fiŋ*). <sup>74</sup> Cette expression ambiguë fait allusion à des connaissances spécifiques en possession des adresses, concernant les secrets du commerce (d'or), le trafic des secrets dangereux et l'art de la transformation. Les Saanoo, en tant que représentants d'un groupe socioprofessionnel en possession de savoirs profonds et de pouvoirs hors du commun, sont alors classés selon les mêmes critères que d'autres groupes statutaires, comme les cordonniers (*kárankee*) <sup>75</sup> et autres *nâmaala*. Les «Saanoo Jila fiŋ» seraient les musulmans les plus anciens de toute la région, avec des filiales dans l'ancienne capitale du Kanaduu, Piriyaŋ, dans le quartier Geba-le-haut (Bajeba Santasu) de la ville de Geba, dans la ville de Farim (au Kaniko dans le Birasu) et dans le village de Bijini à côté de Mansode dans le Woyi. <sup>76</sup>

En comparant les données fragmentaires de la tradition orale avec d'autres sources, on peut tenter de retenir deux hypothèses : la production de sel le long du Geba inférieur était probablement assez importante pour stimuler – avant la découverte portugaise au 15<sup>e</sup> siècle – l'inclusion de cette zone dans les réseaux de commerce à longue distance ; parmi les premiers commerçants et marabouts descendus de l'est vers la vallée du Geba se trouvaient des Maghrébins et des Sahéliens, qui avaient des succursales dans la région du Wulli et du Kantor.

<sup>72</sup> Les Dukure (Doucouré), installés dans la vallée du Geba à Kan-Ture dans le Kuhor et à Geba (Bajeba) dans le Kanaduu, seraient issus de la lignée royale du Jaafunu («Dukure Moonafa/Mokonafa»). Ils sont liés par un pacte *dankutu* aux *kárankee Kolubura* (= Korobo) qui auraient également immigré du Jaafunu avant de s'installer dans les environs de Bafatá. Le premier nom des Korobo, qui à l'origine auraient été des Kagoro (Kakolo), aurait été Maakalo (Fina «Papa» Kamara, le 8 novembre 2000 ; comparer Diawara 1990 : 48 à propos des *fiŋa* «Kamara Makkahooro» au Kingi).

<sup>73</sup> Meunier 1997 : 52-53.

<sup>74</sup> D'après nos interlocuteurs mandinka en Guinée-Bissau, l'adjectif *fiŋ* «noir» signifie aussi : «vrai, véritable, profond, authentique». L'association entre «noir» et «savant/sage», connue de l'enseignement soufi, existe également dans la langue arabe *fahum/fahim* (Sanneh 1979 : 179).

<sup>75</sup> Le capital mystique des marabouts consiste en «secrets» spécifiques dont la gestion exige un style de vie particulier qui doit rester caché des clients. La perte de crédibilité des marabouts, la découverte de leurs manipulations, des erreurs dans la prédiction de l'avenir sont des thèmes qui occupent aussi bien les concurrents portugais que les *Sóoninke* ; les histoires sur ces sujets sont pleines d'une ironie mordante.

<sup>76</sup> Bijini à proximité de Mansode, la capitale du territoire de Kanmari, est une très petite colonie des Saanoo, qui auraient des liens de parenté avec les Mansuanka. Les anciens chefs du Kanmari résidant à Mansode auraient été des Biafada à l'origine ; parmi eux se trouvent aussi des Daaboo du matriclan biafada Malobalo (Mansode, le 18 juillet 1997), auquel appartiennent aussi les Daaboo de Bijini (Badoora). Concernant le *Ta.rikh* de Mansode selon lequel des Kinara Joola (Biafada) appelés Jambaŋ («Sankule Jambaŋ») auraient immigré au Woyi en passant par Faha au bord du Geba dans le Badoora et par le Kuhor (Cuor), voir également Giesing (2000 : 267, 269, note 42).

*Mandinka et Sòoninkee*

Dans la région entre les fleuves Geba et Korubal, dans les provinces de Kosee (Cossé), Badoora et Korubal, les logeurs (*j̄yaatii*) des marabouts et des marchands étrangers sont les rois et chefs nommés *Sòoninkee*. Bertrand-Bocandé décrit comment dans la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle, les identités étaient définies:<sup>77</sup>

«Les Mandingues qu'on appelle *Sonniqués* sont les premiers possesseurs du pays; leurs villages sont fortifiés avec des fortes rangées de pieux. Auprès d'eux des Mahométans sont venus s'établir peu à peu et isolément: lorsqu'ils étaient assez nombreux pour former des villages, ils les entouraient seulement d'une enceinte de roseaux ou de feuillage: les Sonniqués ne leur ont pas permis de se fortifier ... Les Sonniqués nomment ceux qui sont Mahométans *maures* et leurs demeures *mauracunda*; les Maures les désignent quelquefois sous le nom de *Caffres*, comme terme de mépris, c'est-à-dire idolâtres. Le nom de Sonniqué n'a rien d'offensant: celui qui n'est pas Mahométan, à quelque nation qu'il appartienne, dit qu'il est *sonniqué*, c'est-à-dire *buveur* ... »

Selon la tradition locale, les hôtes itinérants du Soudan occidental seraient arrivés peu à peu. Pendant une longue période, ils n'auraient résidé que temporairement à côté ou dans les fortifications des *Sòoninkee* avant de former leurs quartiers et communautés à part et/ou même des villages indépendants. Les hôtes arrivés du Sahel et du «Manding» auraient été les partenaires de toutes les catégories de chefs politiques sur le territoire du Kaabu entier, chez les Baynunka, les Koñagi, les Pajadinka, les Biafada et les Landuma. D'après André Álvares de Almada (1591) et le Père Manuel Álvares (1616), le rôle des «Mandingues» auprès des rois et chefs sénégalais ne se limitait pas à leur servir d'intermédiaires dans le réseau commercial global de l'époque, mais ils étaient aussi leurs conseillers politiques et idéologiques.

Comme nous venons de l'exposer au sujet des *mauri*, nous ne disposons d'aucune preuve concernant la présence de la diaspora musulmane dans les pays biafada à proximité du fleuve Geba avant le 15<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, depuis que les Européens ont fait connaissance de la région entre la Gambie et le Korubal au 15<sup>e</sup> siècle, ils ont partout observé et souvent rapporté à quel point l'influence des idées des marabouts «du Mandingue» sur les chefs et les rois *sòoninkee* locaux était importante. Dans les sources de l'époque, les marabouts sont souvent ciblés à cause de leur capacité d'influencer la politique locale grâce à leurs techniques spirituelles, au grand déplaisir de leurs partenaires et concurrents européens qui rivalisaient avec eux, et également parmi eux. Tandis que l'influence des représentants d'intérêts européens, à l'exception

<sup>77</sup> Bertrand-Bocandé 1849: 57.

des *lançados* luso-africains, restait surtout limitée aux zones côtières et à quelques établissements le long des fleuves,<sup>78</sup> ils se rendaient compte de l'impact des «Mandingues» en tant que propagateurs de la religion musulmane dans presque toutes les régions de la Sénégambie. L'influence culturelle que les Mandinka (musulmans) exerçaient dans les pays biafada entre les fleuves Geba et Korubal, et par ailleurs le degré important de métissage, impressionna Almada dans la deuxième moitié du 16<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne le Badoora (Degola), il nota comment les Mandinka et les Biafada vivaient à paisiblement ensemble, se mélangeaient et communiquaient bien entre eux, sans que pour autant les Biafada (*Sòoninke*) autochtones renoncent à leur religion (païenne) au profit de l'islam.<sup>79</sup>

«Ce fleuve [Geba] va jusqu'à Degola [Badoora], pays des Mandingues, qui – du côté est – entourent beaucoup d'ethnies, et ils vont jusqu'à ce fleuve et trafiquent au long de son cours en faisant de grandes affaires avec les Biafada. *Et dans ce pays [Badoora] les Mandingues et Biafadas sont mélangés et ils se comprennent.* Et de la Gambie, pays de ces mêmes Mandingues, y arrivent beaucoup de tissus de coton, en noir et blanc, et des esclaves. Et la marchandise la plus importante du Badoora est la noix de cola ... fruit qui arrive de la Serra Leoa [Sierra Leone] jusqu'au Rio Grande [Korubal], et de ce fleuve ils l'emmènent au Rio Geba.»

Et ailleurs Almada ajoute:<sup>80</sup>

«Bien que beaucoup de marabouts mandinka circulent parmi ces Biafadas, en leur disant beaucoup de choses, ceux-ci n'ont cependant rien à voir avec eux. Ils continuent dans leur paganisme.»

<sup>78</sup> Les *lançados* étaient des «aventuriers africanisés», exclus des communautés portugaises, qui attiraient la rancune des commerçants portugais car ils fournissaient des marchandises aux rivaux européens. Ils attiraient également la désapprobation des prêtres et missionnaires chrétiens parce qu'ils résidaient parmi les païens et suivaient le mode de vie de ceux-ci (à ce propos Boulègue 1972, 1989; Brooks 1993).

<sup>79</sup> «Vai este rio ter a Degola [Badoora], que é terra dos Mandingas, que vão por cima cingindo muitas nações, e vêm dar neste Rio, e têm comércio por ele e grande trato com os Beafares. *E estão misturados nesta terra os Mandingas e Beafares. E se entendem.* E entra do Gâmbia, que é terra dos mesmos Mandingas, muita roupa de algodão, preta e branca, e escravos. E a principal mercadoria que aqui corre são colas, ... fruto que vem da Serra Leoa ao Rio Grande, e dele o trazem a este.» (Almada 1964, chap. IX: 81, caractères *gras* par les auteurs).

<sup>80</sup> «E posto que ande[m] muitos Mandingas cacizes entre estes Beafares, dizendo muitas cousas, não têm de fazer com eles. Segue[m] a sua gentilidade.» (Almada 1964, chap. XI: 101). Lemos Coelho remarque au 17<sup>e</sup> siècle à propos des habitants de la région de Farim: «Les gens du pays sont de la nation *Sòoninke*, mais par l'intense communication qu'ils ont avec ces Mandingues, ils se sont déjà tous convertis à leur religion (l'islam), bien qu'avec beaucoup d'erreurs.» («A gente da terra são de nasão Soninques, mas pella comunicação grande que tem com estes Mandingas tem ja tomado todos a sua seyta e são mahometanos, mas com muitos erros.» (Lemos Coelho 1954: 158).

Les observateurs externes ultérieurs, le Père Manuel Álvares au début du 17<sup>e</sup> siècle et Bertrand-Bocandé vers le milieu du 19<sup>e</sup> siècle,<sup>81</sup> ont également été attirés par la différence et en même temps la communauté d'intérêts entre les Mandinka musulmans et les *Mândinka Sòninkee* (au sens de «*Sòninkee* autochtones, appelés Mandinka»). Le Père Álvares, défenseur de la mission chrétienne et des intérêts économiques portugais, se montre très impressionné par l'influence énorme au plan idéologique des musulmans sur les chefs locaux *sòninkee*. Par rapport aux «royaumes de Mandingas» qui commencent au fleuve Gambie il dit:<sup>82</sup>

«... sont seigneurs de l'arrière-pays [du fleuve Gambie] plusieurs rois *mandinga*, ou, pour mieux dire, les païens *soniquei* indigènes, à qui, en vérité ... ces terres appartiennent. Nous les désignons comme royaumes de *Mandingas* à cause de l'alliance que ces barbares ont établie avec les indigènes.

Comme la terre est riche, il y a du commerce; ici affluent de diverses régions des vaisseaux, des bateaux légers (à deux mâts), des chaloupes. Les

<sup>81</sup> Bertrand-Bocandé nota: «Mandingues sonniqués, qui composent la véritable nation mandingue ...» (1849: 60, note (1)).

<sup>82</sup> «... *senhoreando o sertão vários reis mandingas ou, para melhor dizer, o gentio soniquei natural, cujas são mais propriamente estas terras*. Tratemos contudo delas em nome de reinos de Mandingas, por causa da liga que estes bárbaros têm feito com os naturais ... Como a terra é rica, tem comércio; aqui concorrem de várias partes naus, pataxos, lanchas. É o resgate de ordinario escravos, algodão e roupa dele, couramas, marfim, cera ... Algum ouro, que vem do sertão por ordem dos *mercadores Mande* que descam das províncias e terras próprias de seu supremo imperador Mande Mansa ... Tiram-se estas fazendas da terra com roupa defesa e vária pedraria da Índia Oriental, contaria, vinho, cola, tão prezada que parece ... por causa divina, levando-a os *mercadores Mande* por toda Barbária inteira, e em pó, chegando até Casa de Meca, donde vêm feitos grandes bexiris, e com a fruta ordinária das nóminas com que convidam a todas estas províncias ... Quanto a natureza se mostra liberal com a terra ... tanto foi escassa com estes filhos seus ... Filhos, disse, *porque está a terra do gentio sonequei hoje confusa e tão ligada com os Mandingas que deles se denomina*. Mas tratando especificamente, é o rio de Gâmbia e aquele sertão, a que chama o vulgo de Mandingas, próprio do Soniquei, gentio idólatra, porquanto o Mandingas traz sua origem de Mande Mansa, como está dito ..., o que confirma a afeição do próprio natural a que sempre este bárbaro tira. Como está o sangue tão unido, os estão também as naturezas e inclinações nos que povoam este rio, sendo muito piores ainda estas pelo que têm de Sonequeis de que de Mandingas, a que a cobiça faz melhorar o natural por causa do officio de *mercadores* em que tanto importa haver o crédito e pontualidade ...

Povoa o Sonequei várias terras desta Guiné; além da natural também vai misturado com outras nações peregrinas ... *Quanto aos mandingas mercadores, se chamam mais propriamente Mande e dele se prezam como de natural de sua família e tronco* ... Entra o seu rito pelo sertão muito número de léguas. Estes, além de beberem o leite da maldita seita, servem a várias nações de embaixadores dela, ajudando-se para isto de mercancias, para que à volta delas entrem os reinos estrangeiros com as do seu falso Profeta, e aonde quer que residem ajudam aos reis nas suas terras com as mezinhas dela; e quando lhes parece, também os acompanham, ainda que ... se escusam, encarecendo aos tais senhores que será mais acertado fazer oração, enquanto elas duram, ao Profeta infernal, para que favoreça aos seus soldados; e eles, como têm grande conceito dos seus sonhos, condescendem com tudo ... E por esta causa são mui estimados e recebem dos tais reis grandes dádivas e ainda terras para povoarem ... mas ... não aquietam muito em um lugar ... (Padre Manuel Álvares 1616, *Étiopia Menor e descrição geográfica da Província da Serra Leoa*, tome I, chap. III, Das terras que povoa o Mandinga e Sonequei ... : 25-38, caractères gras par les auteurs.)

objets d'échange sont généralement : esclaves, coton et tissus en coton, peaux d'animaux, ivoire, ... cire. Un peu d'or, qui arrive de l'arrière-pays grâce aux marchands *Mande* qui descendent des provinces et du pays de leur suprême empereur *Mande Mansa* ...

On obtient ces marchandises du pays en échange de tissus, dents d'éléphant et pierreries diverses d'Inde orientale, des perles, du vin, de la [noix de] *cola*, tant estimée ... qu'elle paraît de nature divine. [Elle est ] amenée par les marchands *Mande* dans toute la Barbarie, entière ou en poudre. Et ils arrivent jusqu'à la Maison de la Mecque, d'où ils retournent devenus grands *bexiris*, et avec le fruit habituel du sac de reliques (amulettes) par moyen duquel ils séduisent toutes ces provinces ...

Autant la nature se montre généreuse envers le pays ... autant elle fut avare envers ses fils ... Fils, je dis, car ce pays des indigènes *soniquei* est aujourd'hui tellement indistinct et à tel point lié aux *Mandingas* qu'il reçoit d'eux son nom. Mais pour dire les choses exactement, le fleuve de Gambie et son arrière-pays qu'on appelle communément [pays de] *Mandingas*, appartient au [peuple] *Soniquei*, indigène et idolâtre, d'autant que le *Mandinga* trace son origine du *Mande Mansa*, comme nous l'avons dit ... , ce qui confirme l'affection de l'indigène que ce barbare attire toujours vers lui. Le sang étant à tel point uni, comme le sont les tempéraments et les inclinations des habitants de ce fleuve, étant donné que celles de la part des *Soniqueis* sont pires que celles de la part des *Mandingas*, dont la recherche du gain améliore le caractère, à cause de leur métier de marchands, qui exige confiance et ponctualité ...

Le *Soniquei* habite divers pays de cette Guinée; en dehors de l'indigène il est métissé avec d'autres nations pèlerines ... Quant aux *Mandingas* commerçants, ils se nomment proprement *Mande* et sont fiers que leur famille et leur souche soient originaires de là ... Leur religion (rite) pénètre sur un grand nombre de milles dans l'arrière-pays. Ces gens, en dehors de boire le lait de la maudite secte, lui servent d'ambassadeurs auprès de plusieurs nations [ethnies], et pour le faire ils se servent des échanges commerciaux, afin que grâce à eux ils puissent pénétrer dans les royaumes étrangers avec les affaires de leur faux prophète, et où qu'ils résident, ils aident les rois dans leurs pays avec les remèdes (amulettes etc.) propres à cette secte; et quand bon leur semble, ils les accompagnent [dans la guerre], si bien ... qu'ils s'excusent en recommandant aux dits seigneurs qu'il sera plus efficace qu'ils prient, pendant [les batailles], l'inferral prophète, afin qu'il favorise leurs soldats; et les seigneurs, parce qu'ils estiment beaucoup leurs rêves (divination par rêves), sont d'accord avec tout.

... Et pour cela ils sont très estimés et reçoivent de ces rois des grands cadeaux et encore des terrains pour y résider ... , mais ils ne restent pas longtemps au même endroit.»

Selon ce témoignage, à l'époque, les *móori* itinérants avaient réussi ce que leurs concurrents portugais ne réussirent que partiellement dans les petits royaumes à proximité de la côte : à consolider leur réputation au nom de l'empereur du Manding et à faire fructifier leurs affaires sous la protection des rois locaux. Ils étaient en mesure de proposer une perspective universelle aux chefs et aux prétendants aux chefferies locales. La proposition d'être inclus dans la communauté universelle de l'islam ou d'être rattaché à l'empire du « Mande » était probablement séduisante pour les élites locales sénégalaises, celles-ci étant, comme nous le supposons, obligées de trouver des projets de légitimation dans le contexte de la traite des esclaves,<sup>83</sup> où seule « la loi du plus fort » faisait les rois. Suivant cette ligne de pensée, on peut considérer l'apport culturel des « Mandingues » comme une sorte de superstructure ajoutée, compatible avec la religion locale, les traditions et les différents droits du sol et règlements de succession.

Les *móori* cosmopolites, qui ouvraient peut-être un horizon plus vaste aux chefs du sud sénégalais, revendiquaient d'être les représentants du « roi du Mande », comme l'illustrent les passages d'*Etiopia Menor* (1616) ci-dessus cités. Le Père Manuel Álvares souligne non seulement que les commerçants et marabouts mandinka étaient « fiers que leur famille et leur souche soient originaires de là ... » mais aussi que « le *Mandinga* trace son origine du *Mande Mansa* », donc du « suprême empereur » du Manding. La figure de cet empereur existe donc sur le plan du récit légitimateur et ne peut pas être confondu avec un roi ou empereur historique.

Les commerçants du Sahel et du Niger, de Tombouctou et du Fouta Djallon, que Diogo Gomes rencontra vers le milieu du 15<sup>e</sup> siècle au Kantor, indiquaient Kukia (Quioquia) comme centre du commerce de l'or et comme résidence du roi du Mali (*Bormelli*). D'après Valentim Fernandes (1506-1510), le Mandimansa résidait à Jaga, à sept cent lieues à l'intérieur du pays.<sup>84</sup> Si ce Jaga doit être identifié avec Jaa au bord du Niger, Jaara du Kingi ou Jakha du Bambuk, la métropole cléricale jakhanké, cela reste en débat. Ajoutons que dans la tradition orale, ce sont Jaa et Tombouctou qui sont les métropoles les plus souvent désignées comme lieu d'origine des familles royales, des commerçants et des marabouts.

La longue durée – sinon le renouvellement périodique pendant une longue durée – de la communauté d'intérêts entre les *móori* et les chefs *sòninkee* pourrait expliquer pourquoi ces derniers, comme le décrit le Père Álvares, auraient adopté une identité mandinka – supplémentaire, et de toute évidence tout à fait réversible. Elle pourrait aussi expliquer la longévité étonnante de

<sup>83</sup> Comparer Levtzion 1988 : 99-100 ; Meillassoux 1971.

<sup>84</sup> *Etiopia Menor*, partie I, chap. III ; Diogo Gomes 1959 : 38, 65 ; Valentim Fernandes 1951 : 37, 69, 126-7.

l'étiquette de subordination à l'empereur mandé<sup>85</sup> dans la périphérie occidentale du monde mandé. Le statut des élites politiques et militaires dans cette région, selon ce qui est rapporté dans les sources portugaises anciennes et dans la tradition orale plus récente,<sup>86</sup> reposait sur l'idée que leurs territoires étaient intégrés dans une vaste structure impériale, bâtie à l'image d'une pyramide dont le sommet est occupé par le centre du monde mandé. Dans la tradition orale, les noms *Mànding* ou *Tumukutu*, pour désigner le plus haut centre à l'est d'où les élites des pays de l'ouest dérivent leur légitimité, comme dans le cas de TM I, sont interchangeable. Il s'agit évidemment de l'image d'un ordre idéal qui se manifeste aussi sous forme de configurations de chiffres symboliques, qui rappellent tantôt des éléments de la cosmographie mandé, tantôt des modèles jakhanké. L'image de Kansalaa, métropole du Kaabu, évoquée par les *jàli* Galisa (Kuyate), l'exemplifie : le siège du roi au centre de la fortification est entouré de six constructions concentriques qui représentent : les (7) *kàabiila*, les (31-33) territoires, toutes les catégories sociales, professionnelles et statutaires, et d'autres éléments. Cette configuration rappelle le plan de la résidence du *Mandimansa* dans sa métropole, Jaga, entourée, selon Valentim Fernandes (1506-1510) de six remblais concentriques. Pareil modèle se retrouve dans la capitale du Badoora, Brikama, dont l'organisation spatiale et sociale consiste en sept *kàabiila*.<sup>87</sup>

Les unités politiques du sud sénégalais, dérivées du Mandé, forment une série descendante partant de « l'Est » (= centre, en haut) vers « l'Ouest » (= périphérie, en bas). La séquence « Ka'aba (Mecque) – Manding Kaaba (Kangaba) – Kaabu Manding » en est un exemple révélateur.<sup>88</sup> Ici l'autorité du Kaabu est dérivée du centre du Manding, Kangaba, qui à son tour est dérivé de la pierre sacrée Ka'aba au cœur du monde musulman (et plus loin encore, lieu primordial de l'ancien paganisme partagé par les ancêtres africains).

Cette chaîne associative situe le Kaabu dans le monde civilisé et fonde la légitimité des ses élites en tant qu'héritiers et successeurs d'un système culturel mandé. Ce pourrait être le même désir qui aurait motivé jadis les acteurs politiques baynunka, biafada et pajadinka, etc. de la Sénégambie à définir leur identité de *Màndinka Sòoninke*, c'est-à-dire *Sòoninke* originaires du Manding ou *Sòoninke* convertis en Mandinka, selon les sources portugaises citées. Ce faisant ils définissaient leur autorité comme celle de représentants locaux d'une puissance supérieure, « fils » d'un empereur, légitimés et protégés par lui. Cette instance fut représentée encore au-delà du 17<sup>e</sup> siècle par le « Mandi-

<sup>85</sup> A ce propos également Kopytoff 1987 : 29. Sur l'image du Mandé et du pouvoir du Mandimansa dans les sources européennes du 15<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siècle, voir Silva Horta 1996 et 2000.

<sup>86</sup> Notons que les informations rapportées dans les sources externes – si anciennes qu'elles soient – provenaient probablement le plus souvent de la communauté des *móori*, qui fréquentait les escales commerciales.

<sup>87</sup> Foodee Nanki, Brikama, le 5 novembre 2000.

<sup>88</sup> Malamin Galisa, « Histoire du Kaabu », Gabu, le 15 et le 16 octobre 1988.

mansa». <sup>89</sup> La localisation traditionnelle du «Manding» en tant que lieu d'origine prestigieux est évidemment relative. Après la décomposition définitive de l'empire du Mali, il semble que le «Manding» se soit déplacé de plus en plus vers l'ouest. La tradition des Mandinka du Kaabu, telle qu'elle est racontée dans le TM I que nous avons déjà commenté plus haut, en est un exemple : ici, le «Manding» désigne probablement les royaumes mandingues sur la rive nord du fleuve Gambie. <sup>90</sup>

*Les hôtes (jīyaatii) de Bijini dans le pays de Badoora*

- *Suleymani Baayoo à la recherche de Bijini, ses hôtes et médiateurs dans le Kanaduu et dans le Badoora*

Revenons sur le *Ta:rikk Bijini* et son horizon temporel qui couvre la période de la fin du 18<sup>e</sup> jusqu'au début du 20<sup>e</sup> siècle. La mission dont Suleymani Baayoo est chargée lors de son départ de Tombouctou consiste à exploiter au nom de l'islam les ressources spirituelles du lieu rêvé, et à surtout ne pas laisser tomber cet endroit entre les mains des païens (*kāafiri*). Sa caravane, qui est décrite dans tous les détails, symbolise un ordre moral et social élaboré, fondé sur les enseignements de l'islam.

Conduits par Suleymani Baayoo et son «neveu», le futur «premier imam» de Bijini, <sup>91</sup> Abdu Kadri Foodee Jaabila Kasama, un contingent d'esclaves et de chasseurs, et une suite considérable de clients, notamment de forgerons <sup>92</sup> et griots <sup>93</sup> se mettent en route. Le *Ta:rikk Bijini* consacre un chapitre entier (TB III) au bataillon des trois cent esclaves qui, selon leurs tâches, sont répartis en

<sup>89</sup> Nous ne voulons pas suggérer que le fait que l'identité *Māndinka Sōoninkee* soit si persistante dans la périphérie ouest du Mandé tienne uniquement à des stratégies de légitimation. Des faits linguistiques et culturels suggèrent une unité fondamentale des *Māndinka Sōoninkee* de la Sénégambie et des autres populations du Manding. Il s'agit probablement d'une interpénétration de longue durée, qui remonte à une période très ancienne.

<sup>90</sup> TM I, 1.3-4, chapitre 3.

<sup>91</sup> Voir tableau 5 : la succession des imams à Bijini – les *ālmaami* Saama et Kasama, et tableau 2 : les ascendants des Kasama à Bijini.

<sup>92</sup> Dans la région autour de Kankan (Baté), les Baayoo eux-mêmes appartenaient au groupe des forgerons (Humblot 1918 : 524). Les forgerons des Baayoo à Bijini sont entre autres les Caam (Thiam), appelés «Caam Demba», à présent installés dans le quartier nommé Tunkaŋdaala, «auprès de la forge (*tūnkāŋ*)» avec les Baayoo de Kan-Foodee-Habibu, Kan-Lamini, Kan-Maa-Soonaa et Kan-Foodee-Buraŋ (voir tableau 1). Les Caam sont considérés des Wolof à l'origine. Ils sont également présents au Kabonba (Cabomba), une sous-région du Badoora.

<sup>93</sup> Les bardes, hérauts et chroniqueurs (griots) de familles musulmanes sont généralement des *fiina*. Les premiers griots des Baayoo sont des Kante (*jāli*), descendants de Njaali Kante, au service de Suleymani Baayoo. Plus tard ils se seraient convertis en Kamara (*fiina*). Une autre version dit que les Kamara sont à l'origine des chefs kakolo (kagoro) qui une fois arrivés au Kaabu dans la région de Pakis ou de Tumannaa (dans le village Kabele) se seraient divisés. Une branche se serait installée en Gambie, une autre chez les Biafada du Kusara, à Kanbas dans le Kanaduu, et à Kaur à côté de Bijini dans le Badoora. La troisième branche se serait jointe à Suleymani Baa Baayoo (Fiina «Papa» Kamara, Bissau, le 8 novembre 2000).

plusieurs groupes, parmi lesquels celui des chasseurs se distingue particulièrement. La caravane traverse des fleuves et suit une route dont les étapes ne sont pas précisées jusqu'à son arrivée dans le Kanadu au bord du Rio Geba. A partir d'ici les lieux sont nommés, et les acteurs sont plus nombreux et profilés. A Bajeba, au pied de la colline sur laquelle les Portugais fondèrent vers 1570 la ville et la factorerie de Geba, a lieu une rencontre avec un marchand de sel chrétien.<sup>94</sup> Ensuite, la caravane de Suleymani Baayoo traverse le fleuve et s'installe d'abord en tant qu'hôte dans le village de Kanjaara dans le Badoora, à environ 10 km au nord-ouest de l'actuel Bijini.<sup>95</sup> Ganjar (Kanjaara) en face de Geba, et Faa (Faha Mandinga) un peu plus au sud, étaient au 19<sup>e</sup> siècle des factoreries portugaises. L'importance stratégique de ces deux emplacements pour le contrôle du commerce du sel en provenance du canal de Geba qui était transporté en amont par voie fluviale,<sup>96</sup> date probablement d'avant cette période, comme nous allons le montrer plus loin.

Les logeurs de Suleymani Baayoo à Kanjaara sur le territoire des Sañaa sont dits d'origine sarakholé, un certain Njaali Jawara selon le *Ta:rikh Bijini*, ou un certain Seku Jawara, selon d'autres versions. Ou encore selon d'autres récits, un certain Ture ou même un ancêtre des Kasama de Bijini.<sup>97</sup> De la même manière comme la plupart des villages de la région, Kanjaara était divisé en un quartier « d'en bas » au bord du fleuve et un quartier « d'en haut ». Cette division en secteurs marque d'ailleurs souvent l'espace habité par les « autochtones » d'un côté, et le secteur où logeaient les commerçants et artisans immigrés, chrétiens ou musulmans, de l'autre. A Kanjaara les *kóorinj* Sañaa sont considérés comme les « maîtres du pays » et les anciens chefs politiques, tandis que les Ture et Jawara, leurs *dánkutu-ñoo*, font partie du groupe des cordonniers (*kárankee*) et donc du groupe statutaire des *ñamaala*. Les Kasama par contre sont *móori*. Etant donné que la limite entre les catégories *móori* et *kárankee* est extrêmement floue, les différents énoncés concernant l'identité des logeurs des Baayoo à Kanjaara convergent pour signaler que les Baayoo étaient hôtes dans le quartier des marabouts et cordonniers, avant qu'ils ne découvrent Bijini et s'y installent définitivement.

<sup>94</sup> *Sa-diina* – « sans religion, non-musulman ». Le commentateur explique qu'il s'agit de familles isolées de *kriston* (chrétiens autochtones, qui parlaient créole) ou de juifs (*ahl-yahudo*) (TB IV). En effet, le commerce du sel était à cette époque une source principale de revenus pour les habitants de Geba.

<sup>95</sup> Voir carte 2.

<sup>96</sup> Bertrand-Bocandé 1849: 69; voir également Marques Geraldès 1887: 441; Carreira 1984; Péliissier 1989.

<sup>97</sup> Selon des traditionalistes de Bantanjan (à côté de la ville actuelle de Bambadinca) au sud-ouest de Bijini, les Ture auraient été les logeurs des Baayoo à Kanjaara pendant plusieurs années. Auparavant, les Baayoo auraient vécu pendant deux ans de l'autre côté du fleuve au Kanadu (Ansu Nanki, Buli Maanee et al., Bantanjan, Kan-Nanki, le 16 mars 1996). La version des Daaboo de Bijini dit que le saint Salikunjo Kasama était le logeur des Baayoo à Kanjaara (Bijini, du 14 au 17 octobre 1996).

C'est à partir de Kanjaara que le chef des esclaves de Suleymani Baayoo, un chasseur nommé Kusinkayee,<sup>98</sup> trouve l'emplacement du futur Bijini sur le territoire au sud-est de Kanjaara. Il y découvre les caractéristiques « rêvées » par les sages de Tombouctou (TB IV-VI) : le site se trouve sur une colline entouré de quatre (ou sept) sources naturelles.<sup>99</sup> Suleymani Ba Baayoo doit patienter et négocier à plusieurs reprises pour obtenir la permission d'y construire un village ; les Jawara et Ture de Kanjaara lui servent de médiateurs auprès des Daaboo, propriétaires du terroir, et le roi biafada du Badoora. Au moment où Suleymani Baayoo obtient enfin la permission de s'installer et de fonder une colonie musulmane autonome avec une législation indépendante sur le sol biafada, il meurt à Kanjaara. Son fils unique poursuit le projet de son père et réalise enfin le rêve des sages de Tombouctou. Il fait démarrer les travaux de construction en abattant le premier arbre à Bijini et en enterrant l'amulette protectrice (*táwuŋ*). Il est accompagné par les aïeux des familles associées aux Baayoo : Daaboo, Saama et Kasama (TB IV-VI). L'endroit où l'amulette aurait été enterrée par Dauda Baayoo se situe sur la place de l'actuelle mosquée, marqué par une pierre et deux poteaux ajoutés plus tard.<sup>100</sup>

- *Bijini dans le Badoora – Badoora dans le Kaabu – Kaabu dans le Manding*

Le cinquième chapitre du *Ta:rikkh Bijini* se réfère au contexte politique du Badoora. Badoora alors fait partie de l'espace politique du Kaabu, dont Kansalaa est la capitale.<sup>101</sup> Les modalités de la fondation de la nouvelle colonie musulmane et son statut juridique doivent être négociés avec plusieurs parties dont l'instance supérieure sont les rois biafada résidant à Brikama, à environ 15 km au sud-ouest de l'actuel Bijini. Ces rois, selon la tradition orale de Brikama, appartiennent à la lignée des Nanki dont la branche « aînée » est installée à

<sup>98</sup> Kusinkayee, selon diverses versions, serait un « Mandinka de Tombouctou » ou un « Mandinka du Kaabu ». Il occupe le statut de « chef des esclaves » ou bien de « frère » de Dauda Baayoo. Cependant, Kusinkayé n'est pas un nom courant mandinka. S'agirait-il d'un nom d'origine nalu ou biafada [dérivé de *sinuk* « lion » ? – *ma-sinuk/be-sinuke*, comparer Koelle 1854 : 135]. A proximité de Bijini, on trouve d'ailleurs un bras de fleuve nommé Kussonkone. Selon les enquêtes ethnographiques de l'époque coloniale, les premiers fondateurs de Bijini auraient été des Nalu.

<sup>99</sup> *Sàateo mung kookunj wórowula y'áa múru* : « un village au milieu de sept sources naturelles » (Kan-Daaboo, le 2 et le 18 novembre 1995).

<sup>100</sup> Voir image 3. Le fait de marquer par une pierre et des poteaux fourchus l'endroit où le rite de fondation d'une concession ou d'un village a lieu, rappelle une coutume typique sarakholé. La même pratique est décrite par plusieurs auteurs (entre autres Boyer 1953 : 87 ; Marty 1920 : 273 par rapport au Kingi). Elle est aussi commune parmi les Mandinka et d'autres ethnies en Guinée-Bissau. Lors de la fondation d'une concession (*kòrdaa*) ou d'un village (*sàatee*), et après s'être assuré de l'accord du « maître de la brousse » (pt. *dono do mato*), on enterre un texte arabe (écrit sur un papier) enfermé dans un récipient de terre cuite. Sur ce papier, on note le nom du fondateur et des prières adressées à Allah. Après avoir fait des prières, une pierre (*tère-tó bèroo*) est posée à l'endroit où le récipient avec le papier a été enterré et un grand poteau fourchu (*tère-tó íroo*) est installé à côté. Lorsqu'il s'agit d'une concession de chasseurs ou de cordonniers, le poteau fourchu a certaines spécificités (selon Carreira 1947 : 47).

<sup>101</sup> Carte 1 : Le Kaabu et les pays voisins.

Maaruoto (Galo Maaru) dans le Kosee et la « cadette » à Kan-Maarubaa à Brikama.<sup>102</sup> Les rois de Brikama sont censés avoir imposé leur autorité sur les provinces Kosee, Korubal (Bisar), Kabonba, Basuj (Cim/Xime), Joolaaduu (Joladu) et Kanaduu, avec des extensions jusqu'à Mansuan et Woyi.

La généalogie des rois Nanki du Kosee et Badoora que nous avons enregistrée auprès de Foodée Nanki à Brikama, remonte peut-être au début du 18<sup>e</sup> siècle.<sup>103</sup> Les Nanki se considèrent comme une branche des Saanee et seraient immigrés de Maaru<sup>104</sup> dans le Bajar, c'est-à-dire de la région pajadinka au cœur du Kaabu. Les Nanki seraient « sortis » (*bó*) des Saanee.<sup>105</sup> On rapporte aussi que Maaru, la capitale du Kosee, possédait une extension ou un satellite du *Jálanj* (sanctuaire) royal du Kaabu, Tanba Dibi, ce qui signale un rattachement particulier à la source idéologique du pouvoir impérial.

La descente présumée des Nanki d'est en ouest est marquée par une série de villages nommés Maaru, fondés à chaque arrêt le long du parcours, avant qu'ils ne s'installent dans la concession de Kan-Maarubaa à Brikama dans le Badoora.<sup>106</sup> Ce discours repose apparemment sur la même conception que les autres « discours de migration » dont nous avons déjà parlé : les rois du Badoora à la périphérie du Kaabu (Kansalaa) se rangent au bout d'une chaîne descendante du centre impérial – qui de son côté est défini comme « succursale » ou réplique d'un autre centre supérieur au « Manding ». Au milieu du 19<sup>e</sup> siècle, quand Kansalaa fut assiégé par les Foutanké,<sup>107</sup> un chef de la lignée des Nanki, nommé Waali Jilañ, serait accouru du Badoora avec trente ou trois cent guerriers pour défendre le Kaabu. Il aurait trouvé la mort lors de la célèbre bataille, appelé *túroo-bàñ kèloo*, parce qu'elle scella la fin (*bàñ*) des lignées (*túru* « semence ») des *Sòninkee* et des *ñàncó* du Kaabu.

À l'époque où, selon le *Ta:rikk Bijini*, Suleymani Baayoo arrive au Badoora, le trône du pays est occupé soit par Sanka Nanki, soit par Kunbiti (Kunbitu) Nanki. Sur la liste des rois du Badoora transmise à Brikama, figurent deux personnages nommés Sanka Nanki, dont le premier est éventuellement le pré-

<sup>102</sup> Notons en passant que Brikama se situe à environ 20 km au nord-ouest de Maaru du Kosee.

<sup>103</sup> Tableau 7 : La royauté biafada (*jòlala*) du Kosee (Cossé) et du Badoora d'après la tradition orale.

<sup>104</sup> *Maaru* signifie « champ communautaire » (voir aussi Péliissier 1966 : 532), et dans un sens plus large « lieu de réunion », c'est-à-dire « lieu politique central de la communauté ». Maaru est un toponyme fréquent qui désigne typiquement « le premier centre » ou la « première capitale » des Pajadinka et Biafada. Des toponymes avec la composante Maaru se trouvent au Bajar, dans le Naani au bord de la Gambie et dans les royaumes biafada dont il est question ici (Paiyai, Kosee, Badoora) jusqu'à Mansuan.

<sup>105</sup> Cela peut également signifier que les Nanki ont été « conquis » par les Saanee. A Brikama (Badoora), la lignée des Nanki a le statut de rois, et les Saanee celui de guerriers.

<sup>106</sup> Les ancêtres immigrés du Maaru (dans le Bajar) passent par Maaru dans le Paiyai avant de fonder Maaru dans le Kosee. Ensuite une branche (les « neveux ») du matrilignage royal du Kosee s'installe dans le Badoora voisin et fonde sa concession Kan-Maaruba à Brikama (voir tableau 7).

<sup>107</sup> Voir également TM III-1, 9.12-19.

décès de Kunbiti Nanki. Sanka Nanki (II) aurait régné avant la bataille de Kansalaa, probablement entre 1824 et 1864. On se souvient de ses actes de résistance contre la présence portugaise, dont il prévoyait les conséquences. Il aurait fait construire des barrières fluviales à la hauteur de Meru et de Kan-Seni pour interrompre la communication des factoreries et postes de Kanjaara, Fa Mandinga (Faha) et Geba (Bajeba) avec Bolama et Bissau. Les sources européennes concernant cette époque témoignent de toute une série de blocages du fleuve, dont un aurait duré trois mois, de septembre à décembre 1844.<sup>108</sup>

La liste des rois de Badoora (tableau 7) attribuée au prédécesseur de Sanka Nanki (II), Kunbiti Nanki, un règne de 41 ans, ce qui signifierait qu'il était roi du Badoora depuis environ 1783. La date de la fondation de Bijini, notée par les Daaboo à Bijini (H 1203) correspond à environ 1788/1789.<sup>109</sup> Cette date s'accorde avec nos estimations qui s'appuient sur les généalogies familiales et les listes des chefs de village et des imams, telles qu'elles se trouvent dans le *Ta:rikkh Bijini* et dans d'autres sources. Nous supposons que l'actuel Bijini fut fondé à partir de la dernière décennie du 18<sup>e</sup> siècle, incluant une période préparatoire pendant laquelle l'emplacement du village est trouvé et les modalités de sa fondation sont négociées.

À cette époque commencèrent les razzias des imams de Timbo et Labé au Fouta Djallon contre le Haut Kaabu, dont il est question dans le *Ta:rikkh Mandinka* (TM III) et qui aboutirent, vers 1867, à la chute de la capitale *sòninkee*, Kansalaa, et pendant les décennies suivantes à la réduction des pays bafada à un petit espace dans le sud.<sup>110</sup> La fondation de Bijini décrite dans la chronique villageoise, coïncide avec le début de la chute du Kaabu. Les premières incursions massives des Foutanké au Manaa dans l'est du Kaabu, coïncident, selon le *Ta:rikkh Mandinka*, avec l'arrivée d'immigrés mandinka (musulmans) qui poursuivent la conversion des Mandinka du Kaabu et se mélangent à eux.<sup>111</sup>

#### - Badoora, Woyi et Birasu

L'histoire ancienne du royaume de Badoora s'est déroulée dans une zone d'interpénétration, à un point de rencontre entre trois entités politiques (et culturelles) différentes. Aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles, Badoora se situe au milieu des royaumes bafada, qui s'étendent plus loin vers le sud et le sud-ouest,<sup>112</sup> le Birasu, qui s'étend sur la rive droite du Geba au nord et au nord-ouest au-delà du Rio Farim, et le Kaabu à l'ouest et au nord-ouest.<sup>113</sup> Les capitales où siègent les rois

<sup>108</sup> Voir Pélissier 1989; Carreira 1984.

<sup>109</sup> Mustafa Daaboo et. al., Bijini, le 14 octobre 1996.

<sup>110</sup> TM III-1, 9.15-11.9; TM III-3, 14.1-16.

<sup>111</sup> TM III-1, 6.8-17.

<sup>112</sup> Basuŋ (Achum, Cim/Chime/Xim), Korubal (Kurubale), Kinara (Guinala), Kubusek (Bicegue) et autres.

<sup>113</sup> Lemos Coelho 1664, 1689/ 1953: 48-49, 171-174; Giesing 2000: 295-299.

du Birasu et du Badoora portent le même nom : Brikama. Ce toponyme est associé partout en Sénégal avec le mythe d'un roi baynunka.<sup>114</sup> Les deux Brikama se situent sur les extrémités sud et nord d'un passage de la route de la cola.<sup>115</sup> Ce passage menait, selon Lemos Coelho, à travers le fleuve Geba au Kanaduu,<sup>116</sup> puis jusqu'à Jenduu (Jandegu) dans le Woyi, et de là jusqu'à Farim, et plus loin, à travers la Casamance, vers la Gambie.<sup>117</sup> Brikama, l'ancienne capitale du Birasu, se situe à quelques kilomètres à l'est de la ville actuelle de Farim, en face de Bafatá (Bafatá du Oio) et Biribaŋ sur l'autre rive du «Rio Farim» (Rio de S. Domingos).<sup>118</sup>

L'autorité politique des chefs biafada du Badoora et du Kinara se serait jadis étendue jusqu'à Biribaŋ et Farim. Les fondateurs du village de Biribaŋ, selon la tradition orale, sont censés être les anciens propriétaires du sol sur lequel la ville actuelle de Farim fut fondée par les Portugais. La fondation portugaise de Farim date du 17<sup>e</sup> siècle, et il est intéressant de constater qu'il existe à la Bibliothèque Nationale de Paris une carte anonyme, non datée, mais dont Mota suppose qu'elle est de la fin du 17<sup>e</sup> siècle, qui en fait situe Farim sur la rive gauche du «Rio Farim», et à proximité de Biribaŋ.<sup>119</sup> Les chefs de Biribaŋ de leur côté, selon la tradition orale, auraient été nommés par les chefs de Mansode dans le Woyi, des immigrants biafada qui auraient d'abord traversé le fleuve Geba à Faha dans le Badoora et seraient passés ensuite par le Kuhor.<sup>120</sup> La tradition orale du Woyi est en résumé un discours qui établit de haut en bas une connexion entre les royaumes biafada, la chefferie du Woyi à Mansode, les chefs de Biribaŋ et le site de Farim dans le Birasu.

D'après la tradition orale du Badoora, Brikama, siège de la royauté du Badoora est le point de départ des fondateurs de Brikama du Birasu et des autres Brikama en Casamance et en Gambie. Ici, tous les Brikama sont généalogiquement liés à un ancêtre commun baynunka, appelé Kambi, qui aurait immigré du Badoora vers le Birasu.<sup>121</sup>

Les recoupements entre les traditions orales du Badoora et du Woyi témoignent-ils de relations soutenues – sur le plan économique, culturel et politique – entre le Badoora et le Birasu ? Est-ce que la communication entre ces deux royaumes à travers le Kanaduu et le Woyi par la route historique ci-dessus

<sup>114</sup> A ce propos, avec plus de détails, Bühnen 1992 : 76-81.

<sup>115</sup> Voir infra.

<sup>116</sup> La partie du pays biafada sur la rive droite du Geba, selon Mota, s'étendait à partir de Porto Gole, à la hauteur du mascaret, avant le resserrement du Geba, à travers le Kuhor et incluait le Kanaduu (Mota 1969, fig.3).

<sup>117</sup> Concernant l'histoire du *farinado* de Birasu et les rois Baynunka au Biadu, voir également Giesing 2000 : 297-299.

<sup>118</sup> Carte 1 : le Kaabu et les pays voisins.

<sup>119</sup> Mota 1974 : 41, Fig.8. ; Bertrand-Bocandé 1849 : 317.

<sup>120</sup> Le toponyme Mansode (aussi : Ncode ou Mancode) rappelle le titre *mancho(i)de*, connu parmi les Biafada du Kinara, où les *manchode* avaient une fonction dans les rites autour de la royauté (voir Almada et surtout Donelha 1977 : 176, 326, note 319).

<sup>121</sup> Foodée Nanki, Brikama, le 12 et le 15 février 1989 et le 11 octobre 1994.

décrite est un indicateur de la durée d'une longue relation ? D'après Lemos Coelho (1669), les habitants de la région entre les deux Brikama, qui comprend entre autres les provinces de Kuhor, de Kanaduu et de Woyi, partagent au moins jusqu'au 17<sup>e</sup> siècle une identité politique collective – en tant que sujets du *fariñ* du Birasu.<sup>122</sup>

Soit que les royaumes biafada se prolongent sur la rive droite du fleuve Geba jusqu'au «Rio Farim», soit que l'autorité du gouverneur du Birasu s'étende au-delà du fleuve Farim jusqu'au Kanaduu et Kuhor, l'interpénétration ou l'inclusion mutuelle des royaumes biafada au sud du Geba et du Birasu au nord du fleuve Farim est un sujet important.

Kunbiti Nanki, roi du Badoora et hôte des fondateurs de Bijini à la fin du 18<sup>e</sup> siècle, aurait d'ailleurs ses racines au milieu des deux – à Mansuan. Suivant des traditions locales diverses, les rois Nanki du Badoora, les Daaboo de Bijini et les chefs de Mansode et Mansaba à côté de Mansuan dans le Woyi seraient tous issus du matriclan biafada des Malobalo. Dans le royaume du Badoora, les Malobalo partagent avec les Masimo le statut de «maîtres du pays».<sup>123</sup> Nous reviendrons encore plus loin sur le rôle des Daaboo, «maîtres du sol» à Bijini.

#### - Manding - Kaabu - Badoora

Selon les anciennes sources portugaises, le Birasu et le Kaabu sont des provinces (pt *farinados*) qui font partie de la structure administrative de l'empire du Mali et de ses successeurs. Elles désignent comme *farinado* une unité territoriale administrée par un *fariñ* nommé par le roi du Manding.<sup>124</sup> Les héritiers des deux *farinados* dominent jusqu'au 17<sup>e</sup> siècle en tant que «Mandinka» la culture politique dans les territoires à droite et à gauche du Geba. Comme nous l'avons dit, selon Lemos Coelho, la souveraineté du *fariñ* de Birasu s'étendait à cette époque jusqu'à la frontière du Badoora. Mais l'auteur observe en même temps que le Birasu est déjà en pleine décomposition.

Pendant que le Birasu se désintègre, le Kaabu semble s'organiser en royaume autonome basé autour des régions de Bajar et Kantoora. Les sources externes ne nous permettent pas d'imaginer comment ce changement politique et social s'est déroulé. Les traditions orales à leur tour, que nous allons évoquer, ne remontent guère plus loin qu'aux débuts du 19<sup>e</sup> siècle.

La royauté autonome du Kaabu se constitue au-dessus d'un certain nombre de territoires lignagers, dont chacun est classé – en fonction du statut de sa *kàabiila* dominante – soit comme *ñàncò*, soit comme *kóoriñ*. Comme nous l'avons déjà vu, cette idée est également présente dans le *Ta:rikh Mandinka*.

<sup>122</sup> Lemos Coelho 1954 : 48-49.

<sup>123</sup> Foodee Nanki, Brikama, le 15 février 1989, en octobre 1994, et le 5 novembre 2000.

<sup>124</sup> A ce propos Bühnen 1994 : 524, note 11. Concernant la mémoire des *fariñ* dans les traditions orales sur le Sankolla et le Birasu (*Mansa Fariñ Birasu*) voir également Giesing 2000 : 295-299.

Le nombre des territoires réunis sous l'autorité du suprême roi du Kaabu s'accroît par rattachement d'autres provinces au noyau original de trois (ou quatre) qui se situent dans le Haut Kaabu (Jimara, Pajaana/Puropaanaa, Saama). Parmi les territoires rattachés à ce noyau se trouvent des parties du *ex-farinado* de Birasu, notamment le Kanaduu, et certains royaumes Biafada comme par exemple le Badoora. Dans les traditions orales, cet attachement n'est toutefois jamais décrit comme la conséquence d'une conquête militaire, mais en termes d'alliances (par mariages) ou de décisions consensuelles sur des règles à suivre, etc. L'image du Kaabu dépeint par la tradition orale est un modèle statique intemporel, un ordre exemplaire fondé sur le consensus, dans lequel tous les territoires ou provinces avec leurs habitants sont classés selon leurs fonctions et statuts, tels des éléments de construction d'un édifice.<sup>125</sup>

Les sources externes nous indiquent que les souverains du Kaabu avaient dès le 16<sup>e</sup> siècle étendu leur hégémonie au Badoora et à d'autres royaumes Biafada au nord du Korubal, dont les chefs locaux leur devaient loyauté et redevance.<sup>126</sup> Les rois nommés ou installés par le souverain du Kaabu au Badoora, selon la tradition orale locale, sont désignés de *sindimansa* (roi installé). Le roi du Kaabu avait le droit de confirmer (« rêver ») en dernière instance, le candidat élu et proposé par le conseil des anciens à Brikama – après le passage par un procédé hautement compliqué pour confirmer, par diverses instances politiques et religieuses, la légitimité et les aptitudes du candidat.

*Le rôle des cordonniers et des marabouts « faiseurs de rois » dans les traditions du Kaabu et des pays biafada*

*- Les femmes-génies politiques*

La tradition orale concernant la montée au pouvoir des Keita au Badon (Bedik), de la dynastie des Waali alias Konnaate au Wulli, et des rois Saanee et Maanee au Kaabu met en relief le groupe statutaire des cordonniers (*kárankee*) et établit une relation particulière, proche et ritualisée (*dànkutu, sànwuyaa*)<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Voir aussi chapitre 3.

<sup>126</sup> A l'époque d'Almada, la souveraineté du *farinj* du Kaabu s'étendait au Badoora et à d'autres royaumes biafada (1591, chap. XI, 1964 : 99). Suivant Mota, qui s'appuie sur toutes les sources disponibles, on peut avancer qu'un grand nombre de pays que l'on compte traditionnellement parmi les provinces mandinka du Kaabu, comme le Tumanna, le Kusara/Kosara (et Binaafa) sur la rive gauche du Geba et le Kanaduu sur la rive droite du fleuve étaient des pays biafada à l'origine (Mota 1969 : fig. 3).

<sup>127</sup> *Sànoyaa (sànwuyaa, sànkuyaa)* est la « relation à plaisanteries » connue de la littérature ethnographique. Il s'agit d'une relation ritualisée, d'un comportement prescrit, soit entre certaines catégories de parents, soit entre les membres de certains clans et lignages, groupes statutaires, unités résidentielles, ethnies, etc. Concernant les conceptions qui y sont liées au monde mandé, voir Labouret (1934 : 100-104) et Paulme (1973), et plus particulièrement Smith (1965b : 292-298) pour une analyse approfondie de la « relation à plaisanteries » chez les Jakhanké du Sénégal Oriental.

entre ce groupe et les représentants de la fonction guerrière et politique. La légende du père fondateur mandinka du Kaabu nommé Tiramakan, Keleman-koto Saanee ou Sumaa Saanee (TM I),<sup>128</sup> le mythe de la genèse de la royauté *ñàncò* (TM II) ainsi que les rites d'investiture des rois du Ñaani jusqu'au Badoora convergent sur ce point : le statut de « faiseur du roi » incombe soit aux Jakhanké (*móori*), soit aux *ñàmaala*. Il en est de même dans les royaumes du haut Sénégal et du Sahel,<sup>129</sup> d'où, selon la tradition orale, tous les cordonniers du Kaabu seraient originaires, notamment du Jaafunu ou du Kingi.<sup>130</sup> Les cordonniers du Kaabu sont – sur le plan des mythes et légendes – représentés surtout par le nom clanique Faati (alias Siisee). Les *kárankee* et les (futurs) rois entretiennent des relations compliquées dont l'objet est toujours, comme nous l'avons illustré dans le troisième chapitre, une femme symbolisant le génie politique ou « l'art de gouverner ». Les guerriers immigrés à la recherche d'un pays pour s'installer et fonder un gouvernement dépendent d'une intervention de la part des *kárankee* ou *móori* pour obtenir des épouses et pour avoir accès aux ressources (spirituelles) du pouvoir. Le rôle des acteurs *kárankee* ou *móori* dans la construction du pouvoir mandinka du Kaabu est celui de trouver et de faire passer des femmes aux futurs rois. Il assument le statut de « faiseurs de rois » dans un double sens. Car les femmes en question ne sont pas seulement les mères des enfants des immigrés mandinka ; elles sont en même temps les commissionnaires de l'essence du pouvoir royal qui est transféré à ces derniers – grâce à l'intervention d'un marabout ou cordonnier.

Sur ce fond, nous pouvons interpréter aussi les deux premières parties du *Ta:rikkh Mandinka* de Bijini où entre sur scène l'acteur *kárankee* Kanbaayi en tant que compagnon de route du père fondateur mandinka (TM I),<sup>131</sup> et où Tenenbaa, la mère mythique qui symbolise le génie politique du groupe statutaire des *ñàncò* du Kaabu, a le nom et l'apparence d'une Mandinka musulmane (Jakhanké) (TM II).<sup>132</sup>

#### - Origines présumées et statut des *kárankee*

Font partie du groupe statutaire et professionnel des cordonniers, selon les traditionalistes de la région concernée, les porteurs d'un ensemble défini de noms claniques, tout comme dans le cas des forgerons (*nùmu*), des commerçants (*jìla*) ou des guerriers (*kóoriŋ*). Les noms de clan *kárankee* sont, entre autre, Faati, Kanbaayi, Jawara, Ture, Sila, Jaafunu, Korobo, Kijeera, Fadeera. Ainsi que la plupart des artisans du Kaabu, ils sont considérés comme originaires des pays sahéliens ou maghrébins ce qui, compte tenu du fait que la maro-

<sup>128</sup> TM I, 1.6-10.

<sup>129</sup> En ce qui concerne les origines sarakholé (soninké) des cordonniers de la Sénégambie et de la Guinée et leur lien avec les Jakhanké, voir Frank 1995 : 133, 141-143, ainsi que supra.

<sup>130</sup> Diawara 1990 : 46-47.

<sup>131</sup> TM I, 1.8.

<sup>132</sup> TM II, III-1.

quinerie est une tradition maghrébine et sahélienne, n'a rien de surprennant. La maroquinerie, quasiment morte à ce jour, ou au moins extrêmement réduite, était nécessaire à l'ancien style de vie *sòninkee* au sud de la Sénégambie. Elle fournissait les ustensiles aux guerriers du Kaabu qui faisaient grand apparat de leurs chevaux – animaux qui pendant les siècles de la traite se négociaient à un prix six à quinze fois plus élevé que la « marchandise humaine » – ainsi qu'aux marabouts et lettrés. Les cordonniers fabriquaient des fourreaux pour les armes, les insignes et les manuscrits (du Coran, etc.), ainsi que pour les objets magiques et les amulettes écrites de tout genre. Les cordonniers étaient ainsi proches des élites guerrières qui avaient constamment besoin de leurs produits en cuir, et inséparables des élites *móori* en fonction de la division du travail dans les services maraboutiques. L'ouverture et la fluidité entre les deux groupes statutaires *móori* et *kárankee*, qu'on a souvent observées dans la région concernée, s'explique peut-être en raison de la complémentarité de leurs tâches – les premiers étant responsables de l'essence et de l'efficacité d'une amulette, les seconds chargés de fabriquer son enveloppe protectrice.

Dans le sud sénégalais et dans le Fouta Djallon, les cordonniers sont particulièrement proches des Jakhanké, jusqu'à se confondre avec eux, ce qui est constaté par plusieurs auteurs.<sup>133</sup> Souvent, les *kárankee* eux-mêmes expliquent que leur statut de *nàmaala* est la conséquence d'une conversion. Certains parmi leurs ancêtres nobles, guerriers ou *móori*, se seraient convertis volontairement en *kárankee* en apprenant le métier (lucratif) de la maroquinerie. La famille *kárankee* Kanbaayi du Tumannaa, dont un représentant joue le rôle du compagnon du chef de guerre Suuma Maanee dans le *Ta:rikkh Mandinka* (TM I),<sup>134</sup> serait issue d'une branche du clan guerrier (*kóoriŋ*) Maanee. Un autre exemple est fourni par les cordonniers Makalo ou Koluburaa (= Koroboo), qui auraient été des saints (*wálii*) dans leurs pays d'origine, le Jaafunu, avant de s'installer dans le Birasu et le Kaabu.<sup>135</sup>

De toute évidence, on n'aime pas parler des ancêtres *kárankee* qui se seraient, au contraire, élevés à l'état de *móori*. Ce qui n'a rien d'étonnant, car la cordonnerie artisanale dépérit, et il n'existe donc aucune raison de faire revivre une identité basée sur cette occupation. Compte tenu du système statutaire auquel se réfère la tradition orale, le fait de singulariser le statut (méprisable) de *kárankee* et de l'attribuer à ses ancêtres aurait l'effet d'une dévalorisation rétroactive. Par conséquent, les enquêtes sur l'identité *kárankee* se révèlent très difficiles, car les statuts revendiqués par certains groupes diffèrent du statut que d'autres leur attribuent (par rapport au passé). Certains groupes qui

<sup>133</sup> Sanneh 1979 : 57. La complémentarité professionnelle et surtout le rapprochement social entre Jakhanké et *kárankee* au Sénégal Oriental, notamment dans la région de Kédougou, sont attestées par Smith (1965a : 231, 235 et 1965b : 268-269, 291). Pour la région adjacente du Koli-Kadé en Guinée voir Le Corfec (1952).

<sup>134</sup> TM I, 1.8-13.

<sup>135</sup> Selon Fina « Papa » Kamara, Bissau, le 8 novembre 2000.

partagent le même nom clanique sont divisés en plusieurs branches qui recourent les divisions statutaires. Par exemple une branche Faati est identifiée aux Haïdara «shorfa» de la Mauritanie («Faati Sulaa»), une autre qui est censée être issue des *móori* Siisee ou Suware (Jakhanké) revendique simultanément les deux statuts de *móori* et *kárankee*. A l'image de cette variété, les Faati possèdent des traditions complexes et font figure de sujets dans des traditions non moins complexes qui sont divulguées depuis le Sénégal au nord jusque dans les pays biafada dans le sud de la Guinée-Bissau. Ce fait est-il indicateur d'une longue présence en Sénégal ou d'un statut exceptionnel lors d'une période spécifique ? L'occupation traditionnelle des Faati n'est pas seulement la cordonnerie, mais consiste aussi en d'autres travaux artisanaux, tels la vannerie et la confection de nattes, la poterie et la confection de calebasses et cuillères. Ils se trouvent toujours à proximité de communautés musulmanes, qui rassemblent dans leurs écoles un nombre important d'élèves ou qui périodiquement reçoivent un grand nombre d'hôtes ou pèlerins, comme dans le cas de Bijini et de Kanjaamajoto dans le Manaa (Piche). Ajoutons que le premier village qui, dans le *Ta:rikh Mandinka*, est construit par les ancêtres fondateurs mandinka sur le territoire de Tumannaa, Kañanki,<sup>136</sup> est considéré ailleurs comme le centre le plus important des «Faati *kárankee*».

Malgré leur différenciation poussée, tous les Faati se revendiquent comme issus d'une même souche. Nous reviendrons sur le rôle important des ancêtres Faati dans les mythes du Kaabu qui a déjà été évoqué plus haut, dans le passage concernant la catégorie des *súlaa*.

- *Les kárankee dans les mythes et rites de la royauté*

Une des caractéristiques structurelles des mythes et des légendes du Kaabu est, comme nous l'avons déjà dit, l'association d'un «compagnon de route» au père fondateur. Souvent cet «assistant» est identifié, et ne serait-ce que par son nom, comme un *kárankee*. Sa fonction est celle d'un guide ou d'un marabout (*móori*), d'un voyant ou magicien.<sup>137</sup> C'est lui qui indique au chef guerrier le parcours à suivre et qui découvre le site où la future métropole doit être construite. C'est sur son «travail», semblerait-il, que le succès des guerriers immigrés du «Manding» en s'établissant sur le sol du Kaabu est bâti – plutôt que sur des conquêtes militaires.

Ce discours est en cohérence avec la conviction qu'il n'y a aucune garantie d'accéder au pouvoir ou de mener à bien un projet – qu'il s'agisse de la fondation d'un village, d'une campagne militaire, d'une entreprise commerciale ou

<sup>136</sup> TM I, 1.9.

<sup>137</sup> Notons ici que, parmi les Mandinka du Kaabu, les *kárankee* jouissent de la réputation de posséder les « secrets de la brousse ». Aussi assument-ils souvent les fonctions d'opérateur de la circoncision et de « chef de la case initiatique » (*kúyaŋ mànsa*) qui, ailleurs, sont réservées aux forgerons (Carreira 1947 : 79).

d'une émigration – sans que la personne ou le groupe intéressé ait au préalable trouvé le site approprié (où son projet ou désir puisse se réaliser avec succès) ou sans que le succès du projet soit assuré par l'intermédiaire d'un voyant ou devin. Dans la tradition orale de la Sénégambie, il n'existe pas – selon nos connaissances – une seule personnalité ambitieuse qui mène ses projets sans consultation d'intermédiaires auprès de Dieu ou des esprits. Ces intermédiaires ne sont jamais des parents ou membres du même groupe que celui qui cherche leur conseil.

Dans la tradition orale sur le Kaabu, la division du travail entre le chef et le prêtre (voyant) est donc indispensable à la fondation d'un pouvoir institutionnalisé. La même complémentarité entre le détenteur du pouvoir physique et celui du pouvoir spirituel se présente dans les légendes du Jaara (Kingi), du Bambuk et du Tenda (Badon, Niokolo). Rappelons à ce propos l'échange du « bâton de commandement » et du « bâton de sainteté » entre Soora Muusa Sisokho du Bambuk et Bemba Laayi Suware, le fondateur de la communauté jakhanké,<sup>138</sup> ou les rapports entre Daman Guille Jawara, le fils adoptif d'un *kárankee* (sic) et fondateur du royaume du Jaara, et Bemba Laayi Suware.<sup>139</sup> Au Badon à côté du Kaabu, on trouve une version concernant les relations entre le chef Saanee Tanba Keita et son *kárankee*, Séran Darame. Marchant sur ses mains, le cordonnier dessine sur le sol les contours de la future forteresse des Keita.<sup>140</sup>

Le rôle du *kárankee* Saara Kanbaayi dont la *Ta:rikkh Mandinka* ne mentionne que le nom, est évidemment analogue à celui du *kárankee* qui guide le chef Keita dans la légende du Badon rapportée par Aubert.<sup>141</sup> Dans une version du Manaa, l'ancêtre des Faati découvre l'emplacement où le chef Kelemankoto Saanee doit construire sa forteresse Kapironj ; il s'agit d'un site prédestiné où le guerrier jouira, selon la prophétie du marabout, du succès personnel et politique auquel il aspire ; c'est uniquement à cet endroit précis qu'il aura des fils qui seront les rois du Kaabu.<sup>142</sup>

Saanee Kalli Keita, issu de la lignée des Keita de Badon que nous venons de mentionner, serait le fondateur de la lignée patrilinéaire des chefs bedik.<sup>143</sup> En dehors de la légende citée, il existe de nombreux parallèles entre la tradition orale concernant ces Keita bedik et leurs alliés, les Sadhiakhou,<sup>144</sup> et les traditions du Kaabu, que nous ne pouvons pas explorer à cet endroit.

<sup>138</sup> Smith 1965b : 265.

<sup>139</sup> Bathily 1975 : 51, 55, 60-61 (récit de Dogo Jawara) ; Boyer 1953. Daman Gille Jawara, l'ancêtre des Jawara de Kingi, aurait reçu son nom (Jawara) d'un cordonnier (Bathily 1975 : 53-55).

<sup>140</sup> Aubert 1923 : 397.

<sup>141</sup> TM I, 1.8-9.

<sup>142</sup> Malamin Galisa, « Histoire des provinces Caaña et Manaa », Gabú, le 15 et le 16 octobre 1988 (enregistrement et traduction par Giesing et Issufi Sissé).

<sup>143</sup> Les Bedik ont été souvent désignés par erreur de Bassari du Niokolo. Marie Paule Ferry, communication personnelle, 2002.

<sup>144</sup> Aubert 1923 : 394ss. ; Ferry 1967.

La même interdépendance entre les rois et les cordonniers qui est exposée sur le plan mythique a été mise en scène rituellement, si nous en croyons les récits sur les rites de l'investiture royale en Gambie, au Kaabu et dans les pays bi-fada. Dans ces rites, le statut ambivalent des *kárankee* se révèle. Avant de pouvoir assumer le pouvoir, le futur roi doit passer la nuit avec une femme *kárankee* – des rapports sexuels sont exclus. La raison de cette union est, d'après la tradition orale du Wulli, que le futur roi a besoin d'une protection efficace contre les effets négatifs du *jálan* royal, Tanba Jalli. Seule une femme *kárankee* peut remplir cette fonction de bouclier, car elle est l'interdit absolu de ce *jálan*<sup>145</sup> et reste donc intouchable par lui. Donc pendant la phase la plus dangereuse et liminaire des rites d'investiture, au moment où le pouvoir royal (l'essence du *jálan*) plane et reste encore incontrôlable, le nouveau roi ne peut être protégé que par une *kárankee* qui doit se rapprocher le plus possible de lui. Elle est interposée entre l'essence de la royauté et son (futur) détenteur – à l'image d'une enveloppe protectrice retenant la force dévastatrice qui émane d'un pouvoir non-contenu, indompté.

Sur le plan social, le groupe statutaire des cordonniers est le plus distant possible des familles nobles qui ont droit à la fonction royale, aussi bien dans le Badoora que dans le Wulli. Les clans *kárankee* sont sous le coup d'un interdit de séjour aux résidences et sanctuaires (*jálan*) des familles régnantes. Selon la tradition orale du Badoora, autrefois les *kárankee* ne pouvaient en aucun cas passer la nuit dans la capitale Brikama, en raison de leur antagonisme avec les *jálan* royaux, tout comme dans le cas du Wulli. Par ailleurs, le même code de comportement (*dánkutu*) qui règle les relations entre les familles régnantes et les *kárankee* et qui exclut tout contact sexuel, est valable depuis le Ŋaani et le Wulli en Gambie jusqu'au Badoora, en passant par le Kaabu et le Kanaduu.

Le rôle que jouent les cordonniers dans tous les contextes où se manifeste un pouvoir souverain,<sup>146</sup> rappelle, comme nous l'avons déjà dit, certains mythes et institutions du Sahel. En ce qui concerne la royauté en Sénégal et dans les pays sahéliens, il existe d'autres traits culturels communs, comme Kesteloot l'a déjà démontré.<sup>147</sup> Les parallèles les plus saillants concernent le régicide et la confirmation du roi désigné par un *jálan* serpent. Constatons finalement – sans prétentions historiques – que les *kárankee* du Kaabu semblent être particulièrement proches, par leurs noms de clan, par leur statut social et par le rôle qu'ils occupent dans la tradition orale, des cordonniers, protecteurs des insignes royaux et bénéficiaires de privilèges auprès des Jawara du Jaara (Kingi)<sup>148</sup> et des Wali (Koonate) du Wulli.

<sup>145</sup> Galloway 1975: 180-182.

<sup>146</sup> Voir Cissoko et Sambou 1974: 170; Galloway 1975: 171; Niane 1989; Frank 1995; notables de Farankundaa, Kanaduu, 1995; notables de Brikama, Badoora 1988-2000 (interviews et récits enregistrés par Giesing, Abu Mané, Issufi Sissé, Sadjo Ture).

<sup>147</sup> Kesteloot 1980.

<sup>148</sup> Comparer par exemple la description dans Diawara 1990: 46ss.

- *Dànkutu entre rois et kárankee*

Le rapport exceptionnel entre les rois et les cordonniers repose – dans la tradition orale du Kaabu et du Badoora, ainsi que dans le cas de la légende de Daman Guille Jawara du Jaara (Kingi) – sur un pacte (*dànkutu*) passé entre leurs ancêtres respectifs. *Dànkutu* désigne une sorte de parenté élective qui oblige les membres de deux parties à respecter certains interdits et à suivre les règles d'une « relation à plaisanterie ». En règle générale, les partenaires du *dànkutu* (*dànkutoo-ñóo*) sont des collectivités, par exemple des groupes trans-ethniques, des ethnies, des clans ou des unités résidentielles qui s'identifient par le même nom clanique, des unités résidentielles ou des ethnies. Les relations réciproques, mais asymétriques, des partenaires sont souvent fondées sur des légendes stéréotypées qui justifient l'existence d'un *dànkutu* en tant que résultat d'un conflit ou d'une situation critique, dans lesquels l'ancêtre d'un parti aurait sauvé celui de l'autre dans une situation de danger mortel ou de grande difficulté. L'un offre à l'autre une chose d'une valeur inestimable, lui sauve la vie ou l'aide à se procurer richesse et pouvoir. Souvent le sauveur est inférieur en rang ou en statut par rapport au sauvé, ce qui provoque une remise en cause de l'équilibre social établi et de l'étiquette à observer entre celui qui donne (statut supérieur) et celui qui prend (statut inférieur). L'inversion hiérarchique est commémorée par un pacte (*dànkutu*) établissant un code de comportement mutuel que les membres des deux parties doivent dorénavant suivre. Leurs relations sont soumises aux règles d'une parenté consanguine et s'accordent avec le code de comportement de la « relation à plaisanterie » entre parents (*sànwuyaa*).<sup>149</sup> L'effusion de sang dans des litiges ou des guerres, et plus rarement l'intermariage, sont interdits.

Par ce comportement institutionnalisé d'apaisement, l'inversion des statuts est rituellement rééquilibrée. Par exemple dans le cas des rois et des cordonniers, la différence statutaire est maximale. Pourtant en tant que *dànkutuñoo*, les rois, au degré le plus élevé, peuvent apparaître comme les « esclaves » des *kárankee*, au degré le plus bas.

Les récits qui justifient les alliances *dànkutu* renvoient à des faits politiques ou sociaux qui n'ont plus d'actualité. Les partenaires peuvent être des étrangers à l'origine qui deviennent des parents en s'adoptant mutuellement ou deux fractions issues d'un groupe uni à l'origine ou des groupes ou ethnies voisins. La raison d'être de cette union ou fission est soit un projet de coopération, soit une répartition des tâches, ou encore une réorganisation de l'ordre hiérarchique. Dans le cas de Bijini, il existe un pacte *dànkutu* à l'exclusion de mariages<sup>150</sup> entre les co-fondateurs du village, les Daaboo « autochtones » en tant que pères adoptifs, et les Baayoo « immigrants » en tant que fils adoptifs. Dans le cas

<sup>149</sup> *sànwuyaa* désigne plus particulièrement la « relation entre cousins croisés » (Creissels et al. 1982 : 152).

<sup>150</sup> Cet interdit n'est plus en vigueur.

d'une fission présumée, la justification du *dànkutu* peut être la conversion ou l'apprentissage d'un métier (*ñàmaala*) d'une fraction du groupe clanique ou statutaire originel. La relation entre les rois et les cordonniers par exemple est souvent définie ainsi.

L'affirmation que les familles royales et les *kárankee* – ainsi que d'autres *ñàmaala* – seraient de la même souche et du même statut à l'origine est très répandue. Les récits du Kaabu s'y réfèrent d'une manière particulière. Ils font allusion à une liaison unique, quasi-illégitime, voire interdite, de laquelle seraient issues les lignées royales du Kaabu.

En guise d'exemple, citons la version suivante des Galisa (Kuyate), griots (*jàli*) originaires du Caaña au sud-est du Kaabu, descendants de mères landuma et de pères mandinka, et parents du côté maternel de la maison royale des Saanee et Maanee du Kaabu. Dans le récit sur le Kaabu de Malamin Galisa, l'ancêtre des Faati joue le rôle du marabout qui conseille le chef de guerre mandinka Kele Mankoto Saanee, et l'aide à instaurer son gouvernement. Ce Faatibaa lui montre le site de sa future forteresse (*tàta*) et lui « prête » une de ses captives qu'il avait reçue en paiement de ses services maraboutiques. Avec cette « femme prêtée », appelée Ñaaliñ, l'ancêtre des rois du Kaabu engendre un fils. La paternité et le droit de donner un nom à ce « bâtard » devient une cause de litige, car, selon le droit en vigueur, le fils d'une esclave appartient au propriétaire de la mère, et non au père biologique.<sup>151</sup> Sur la base de cette juridiction, le premier roi du Kaabu, nommé Sarafaa Ñaaling Jeenuj,<sup>152</sup> est un « fils légitime des Faati ». Il grandit chez les Faati, mais les quitte à l'âge adulte, car il est traité comme un captif par ses frères. Il rejoint alors la famille de son géniteur Saanee et devient un conquérant si tyrannique, de la taille d'un géant, que tous les pays du Kaabu se réunissent et décident de le tuer.

Suite à la contestation de la paternité de ce tyran, un *dànkutu* est conclu qui interdit les contacts sexuels entre les rois Saanee et Maanee du Kaabu d'un côté, et les (femmes) Faati (« Faati fiñ ») de l'autre.<sup>153</sup>

La liaison de ce récit avec le rite d'union par où passent le nouveau roi du Kaabu et du Wulli et la femme *kárankee* à la fin de la période d'investiture royale, saute aux yeux. S'agirait-il ici également de la commémoration et de la mise en scène d'un contrat social qui définit les rapports entre la catégorie des familles royales (ayant droit à exercer l'office du roi) et la catégorie des « faiseurs de roi », les marabouts et les *kárankee* ? Dans la tradition orale du Wulli

<sup>151</sup> Le désaccord concernant la paternité des premiers rois est un motif qui se retrouve dans toutes les légendes et mythes sur la constitution de la monarchie du Kaabu.

<sup>152</sup> Le nom ou titre Jeenuj se retrouve dans les traditions d'autres régions, associé toujours aux gouvernements pré-mandinka (baynunka etc.). Selon les différentes étymologies populaires, Jeenuj désigne les « enfants de mères indigènes et de pères mandinka ». Ce statut a une valeur variable, selon les règles de succession des traditions en question, matrilineaires ou patrilineaires. Dans le premier cas, Jeenuj se rapproche de l'aristocratie matrilineaire des *ñanco* ou *jagara* ; dans le second, Jeenuj signifie « bâtard », enfant illégitime, enfant de femme esclave, produit d'un adulte (jeu-de-mots à base de md. *jèene, jèenedij*).

<sup>153</sup> Malamin Galisa, « Histoire du Kaabu », Gabu, du 14 au 16 octobre 1988.

et du Ñaani, les cordonniers se considèrent comme la « lignée aînée » (frère aîné) qui aurait transféré aux puînés ses droits à la succession sur le trône.<sup>154</sup> Pareille relation est établie entre les Faati et les Saanee (et Maanee) dans le récit des Galisa. Le statut des Faati y est défini en termes d'antériorité (« premiers immigrés ») et de préséance en tant que « beaux-parents » ou « donateurs de la mère » (involontaires) par rapport aux (futurs) rois du Kaabu. Cependant les Faati sont privés de la compensation qui leur est due en échange de leur captive, qui est possédée sans leur autorisation par le guerrier Saanee, et de son fils.<sup>155</sup> Ainsi, les rois du Kaabu restent dans un sens des débiteurs par rapport aux Faati, ce qui est assoupli par le *dànkutu* conclu entre les deux parties.

- *La royauté et les cordonniers dans les pays biafada*

L'association des cordonniers avec la royauté dans les pays biafada au sud du Badoora est déjà au 16<sup>e</sup> siècle un fait établi. Les cordonniers et les forgerons de statut plébéien (pt. *plebeus*) se relayaient avec les nobles (pt. *fidalogos*) sur le trône du royaume du Kinara (Guinala), comme en témoigne Almada. Stephan Bühnen pense qu'il s'agit là probablement d'une référence à des rituels d'inter-règne.<sup>156</sup> Almada, dans ce passage, décrit évidemment une forme de royauté sacrée, qui prévoyait également le meurtre rituel du roi après un certain nombre d'années au pouvoir ou après la découverte de certains défauts de son corps ou de son esprit.<sup>157</sup> Les récits sur les anciennes royautés du Birasu, du Kaabu et des pays biafada se réfèrent à d'autres traits caractéristiques de cette institution. Cependant l'élément qui se détache dans la plupart des versions est la présence inévitable des *kárankee* pendant les rites de consécration du roi et leur rattachement, souvent par interdit, aux résidences et autels royaux, comme par exemple dans le cas de la capitale royale du Badoora, Brikama, que nous avons cité plus haut.

<sup>154</sup> Cissoko et Sambou 1974 : 163-185 (traditions recueillies à Madina, ancienne capitale du Wulli) : les cordonniers en tant que frères aînés renoncèrent en faveur des puînés, mais à la condition que « le roi qui sera investi, le soit en compagnie d'une cordonnière avec laquelle il n'aura pas de relations sexuelles. » Ici rentre en jeu le modèle social du frère cadet et du frère aîné qui, selon Jansen (1996), détermine le discours mandé sur les statuts. Jansen cite notamment des récits qui décrivent la relation entre les statuts *nyamakala* (artisans) et *hɔɔɔn* (nobles) dans ce modèle.

<sup>155</sup> Concernant le motif du renoncement lié à la revendication d'une compensation, voir également Humblot 1918 : 524.

<sup>156</sup> Stephan Bühnen, communication écrite, le 11 février 2003. Cette interprétation paraît plausible, compte tenu des traditions orales du Wulli et du Badoora que nous avons déjà citées, et dans lesquelles les (femmes) *kárankee* assument la fonction de neutraliser les *jálanj* (indomptés) pendant la période de transition du pouvoir.

<sup>157</sup> Almada 1591, chap.11, 1964 : 95 ; Donelha 1625, 1977 : 176ss. Duarte Pacheco Pereira (c.1506-1508) écrit sur les Mandinka de *Guabuu* au sud de la Gambie, que leur roi suprême (du Mandingue) était tué dès qu'il se montrait incapable de gouverner à cause de son âge ou à cause d'une maladie (1956 : 65). Selon les Kamara *fina* du Kanadu, on tranchait la gorge aux rois de Jaafunu (Jaafini) au bout de sept ans, ce qui aurait motivé l'émigration des ancêtres Dukuré vers le Kaabu (Fina « Papa » Kamara, Bissau, le 8 novembre 2000).

Ce groupe statutaire semble être impliqué dans toutes les institutions de la royauté depuis le Jaara à travers le Wulli, Ñaani et le Kaabu avec Badoora jusqu'au Kinara. Est-il pensable que le savoir spécialisé qu'il fallait pour créer une royauté était entre leurs mains en tant que secret professionnel ? Ceci amène plus de questions que de réponses. En supposant que des savoirs et pratiques provenant du Haut Sénégal ont contribué à la création des royaumes du Wulli et du Kaabu, il reste impossible de dater le transfert d'idées et de savoir s'il a eu lieu en conséquence d'une annexion ou d'une inclusion politique dont il est question dans les anciennes sources européennes. En tenant compte des sources, on peut cependant soutenir l'hypothèse que les théories actuelles et anciennes concernant l'inclusion de la région sénégalienne dans des entités supérieures « impériales » basées à l'est se sont perpétuées et continuent à l'être au sein des communautés maraboutiques. Comme nous l'avons dit plus haut, nous supposons que la science politique sur laquelle s'appuient toutes sortes de constructions légitimatoires au-dessus de l'échelle locale, circulait surtout à l'intérieur de la diaspora des commerçants et marabouts qui se profilaient dans la fonction de conseillers auprès des chefs et rois locaux, et qui d'ailleurs sont les principaux informateurs des étrangers européens dès le 15<sup>e</sup> siècle.

Suivant cette ligne de pensée, nous n'excluons pas que certains traits et institutions qui caractérisent la royauté biafada dans le Badoora et Kinara, tels qu'ils se présentent dans les sources jusqu'ici mentionnées, se soient formés grâce à l'apport d'idées des membres de la communauté mobile musulmane qui assurait des contacts continus sur le plan économique et religieux entre les pays au cœur du Manding, le Haut Sénégal et la Sénégambie. Ces idées seraient-elles issues du bagage spirituel des *sūlaa* et *kárankee* dits originaires du Jaafunu, Jaara (Kingi) et Kankan, des Saanoo, Faati, Jawara, Kanbaayi et d'autres, qui avaient leurs colonies à Kantauda, Kumuda, Kataba, Bijini, Kanfaati et Kanjaara sur le sol du Badoora ? Ces colonies ainsi que d'autres dispersées à travers les autres pays biafada et dans le Kaabu, le plus souvent proches des résidences des chefs et rois, étaient les succursales de différents réseaux soudanais, des points d'afflux et de départ pour de nouveaux arrivés du « Manding » dont certains s'installaient définitivement. La question du mariage entre les cultures sahéliennes, mandingues et biafada reste à explorer.

Selon la tradition orale, il existe un *dànkutu* général entre toutes les lignées régnautes dans les pays biafada et du Kaabu d'un côté et tous les membres du groupe statutaire des cordonniers de l'autre. Les Faati en particulier auraient assumé pour la lignée royale du Badoora toutes les fonctions et tous les services que des *ñàmaala* exercent en général, et surtout la fonction des *fin*a. Les Danfa et les Korobo (ex-Makalo) sont liés par *dànkutu* aux Nanki, alias Saanee, de Brikama. Une autre lignée royale du Badoora et du Basuḡ (Cim), celle des Sañaa(ḡ), a une alliance *dànkutu* avec les Ture et les Jawara qui seraient originaires de Kingi. Dans le Kaabu et le Badoora, on considère trois groupes

comme des «Jawara de Kingi». Ce sont des guerriers ayant pour épithète «Jawara Jonkase», des forgerons «Jawara Makalo» et enfin des cordonniers et commerçants appelés «Jawara Dikko». <sup>158</sup> En effet, dans tout le Kaabu, Birasu et Badoora, les Saña (kóoriŋ) <sup>159</sup> partagent avec leurs partenaires *dànkutu*, Ture et Jawara, au moins un, sinon deux, des interdits (*tàna*) des Jawara du Kingi, notamment la grue couronnée <sup>160</sup> et le lion. <sup>161</sup>

- *Bijini et les villages kárankee de Kañanki, Kanjaara et Kanfaati*

Les Jawara auraient habité partout dans le Kaabu dans leurs colonies à eux, conjointement avec d'autres familles de commerçants, de marabouts et de cordonniers. <sup>162</sup> La plus connue parmi les colonies fondées par des Jawara sur le sol du Kaabu est Kañanki dans le Tumannaa. Selon le *Ta:rikkh Mandinka*, la fondation de Kañanki, attribuée ici à Sumaa [Saanee] et [le *kárankee*] Saara Kanbaayi, a eu lieu avant celle de la capitale du Tumannaa, Sumaakundaa. <sup>163</sup>

C'est à partir de Kañanki que les Jawara seraient venus à Kanjaara dans le Badoora. <sup>164</sup> Le village de Kanjaara, comme nous l'avons déjà vu, joue un rôle important dans l'histoire de Bijini. Les Baayoo y auraient résidé avant de s'installer comme chefs à Bijini. Les cordonniers Faati, dont une branche est présente à Bijini (Kanfaati), s'y rattachent également. <sup>165</sup>

Dès que l'ancêtre des Baayoo atteint le Badoora, selon le *Ta:rikkh Bijini*, les Jawara de Kanjaara ou selon d'autres versions, les Ture, lui servent de médiateurs auprès des «maîtres de la terre» du site de Bijini et auprès du roi du Badoora résidant à Brikama. C'est grâce à leur médiation que les négociations d'installation de l'étranger avec sa suite sur le sol biafada sont menées à bien. Bien que le statut des médiateurs ne soit pas explicitement affirmé, ni dans le texte, ni dans les commentaires, leurs noms claniques et leur fonction indiquent qu'il s'agit de personnages liés à la communauté *kárankee* de Kanjaara et qu'ils étaient probablement des clients au service de la maison royale de Badoora.

<sup>158</sup> Dans la tradition orale, des guerriers Jawara font partie de la suite de Tiramakan qui chasse les chefs baynunka du Kaabu (Babael Maanee, Contuboel, le 11 janvier 1988; Bissau, le 22 et le 23 février 1989).

<sup>159</sup> Dans cette région le nom clanique (*kòntonŋ*) Saña (Sañan) est considéré comme équivalent de Keita et on y ajoute le nom d'honneur «Saña Jata Doba(ng)». Les *kóoriŋ* Saña seraient des Koñagi convertis qui se seraient répandus à partir du Kantoora (Kantor).

<sup>160</sup> *kùmaareej*, zool. *Balearica pavonina pavonina*.

<sup>161</sup> Le lion (*jàta*) est «alter ego» et interdit (*tàna*) des Keita royaux.

<sup>162</sup> Kanfaati, 25 février 1996, du 3 au 10 mars 1996, 3 octobre 1996 (interviews et enregistrements Giesing, Abu Mané).

<sup>163</sup> TM I, 1.8-9.

<sup>164</sup> Bantanjan (à côté de la ville actuelle de Bambadinca), Kan-Nanki, le 16 mars 1996; Brikama, Kan-Nanki, le 12 février 1989, le 11 octobre 1997 et le 5 novembre 2000; Kanjaara, le 5 novembre 2000; Kanfaati, du 3 au 10 mars 1996 (interviews et enregistrements Giesing, Issufi Sissé, Abu Mané, Sadjo Ture, Iaia Biai).

<sup>165</sup> Fal Jebaate, Bissau, le 28 mars 1998 (enregistrement Giesing, Abu Mané).

Une branche des Jawara de Kañanki et Kanjaara est installée à présent à Kanfaati, dans le quartier des cordonniers de Bijini, conjointement avec des Kijeera, Fadeera et Kanbaayi. Les Faati, fondateurs de cette colonie, sont traditionnellement les clients des familles maraboutiques de Bijini, principalement des Saama (Darame). Les Saama occupent incontestablement le statut de « premiers musulmans » au Badoora, et notamment dans les environs de Bijini. Dans une version de l'histoire de Bijini, l'ancêtre des Faati fait partie de la suite de Suleymani Baayoo,<sup>166</sup> ce qui, comme dans le cas des « Jaabi Kasama », peut aussi signaler un statut d'antériorité sur place.

Selon la tradition orale et des récits généalogiques, les Faati auraient résidé à Bijini, avant de s'installer à Kanfaati, à l'époque où un certain Tanbakul Fininki Saama était l'imam à Bijini<sup>167</sup> ou à Kataba.<sup>168</sup> Leurs hôtes (*jyaatii*) y auraient été les *kárankee* « Nanko Sandeŋ » résidant dans le quartier des Saama, Jaŋkunda, dans le sud-est de l'actuel village. Avant de s'installer auprès des Saama à Bijini (Jaŋkunda), les Faati auraient habité à Kumuda, à environ 12 kilomètres au nord-est de Bijini. Le village de Kumuda dans le Kusara est voisin du village des Saano, Kantauda.<sup>169</sup> Plus loin dans le Kusara, en amont du fleuve Geba, des Faati (« Faati Haïdara ») sont établis à Jaabikunda, et à environ 25 km à l'est de cette colonie jakhanké, nous les rencontrons à Kañanki et à Bonje dans le Tumanna. Ces deux colonies mentionnées dans le *Ta:rikk Mandinka*, sont rattachées à l'ancienne résidence royale des Maanee de Sumaakunda, capitale du Tumanna.

On peut supposer que le métier des Faati, Jawara et d'autres *kárankee* a été un facteur économique et culturel très important dans l'histoire du royaume du Badoora et dans celle du village de Bijini, mais nous n'avons trouvé aucune preuve qui permette une affirmation historique, ni une tradition orale bien établie sur ce sujet. Les pratiques maraboutiques et la complémentarité du travail des marabouts et cordonniers sont entourées de secrets et ne sont pas évoquées dans les *Ta:rikk* des familles cléricales. Dès le début du 20<sup>e</sup> siècle les « anciennes pratiques maraboutiques » auraient été progressivement abandonnées, et certains livres maraboutiques brûlés, d'autres cachés, car les notables les considéraient comme non orthodoxes, voire en contradiction avec la religion du prophète. Le fait que tout ce qui les concerne soit exclu du discours clérical actuel, au moins en public, promet un terrain de recherche très riche, mais d'autant plus compliqué en raison de la question délicate des statuts, comme nous l'avons déjà exposé.

Les Jawara ne sont pas décrits, et les Faati ne sont pas évoqués du tout dans le *Ta:rikk Bijini* ce qui s'explique peut-être aussi, au moins en ce qui concerne

<sup>166</sup> Arafan Braima Faati, Bironke (Oio), le 29 octobre 1996 (interview Giesing, Abu Mané).

<sup>167</sup> Kanfaati, 3 octobre 1996. Le nom de Tanbakul Fininki Saama n'apparaît pas, tout au moins sous cette forme, sur les listes des imams de Bijini (voir tableau 5 : la succession des imams à Bijini – les *almaami* Saama et Kasama).

<sup>168</sup> Kataba est un village existant sur le site de Bijini avant que l'actuel village ne fût fondé.

<sup>169</sup> Les Saano et les Faati sont liés par un *dankutu*.

les Faati, par des conflits déroulés vers le début du siècle passé, mais qui, au nom de la paix sociale, ne sont pas évoqués.

*Les ports de commerce dans les environs de Bijini*

*- Geba dans le Kanaduu et Kanjaara dans le Badoora*

Kanjaara – point de référence important sous plusieurs aspects pour l’histoire de Bijini comme nous venons de le souligner – compte parmi les anciens ports de commerce sur le sol des pays biafada, situés entre les deux grands fleuves Geba et Korubal qui rejoignent le canal du Geba à la hauteur de Enxalé. Par ces ports, l’économie du Kusara, du Kanaduu, du Badoora, du Kinara, du Kuhor (Cuor) et du Basuŋ (Xime) était liée des siècles durant à un commerce international florissant.<sup>170</sup> Nous avons déjà exposé quelques faits en faveur de l’hypothèse que l’inclusion de cette zone dans des réseaux transafricains, surtout en tant que fournisseur de sel, date probablement de bien avant son intégration dans la traite atlantique avec l’Europe d’abord, et le Nouveau Monde ensuite.

Cependant la localisation géographique exacte et la chronologie de ces anciens points d’échange présumés restent inconnues, ainsi que les conditions dans lesquelles les marchandises comme le sel, la noix de cola, des textiles et peut-être des esclaves s’échangeaient avant le 15<sup>e</sup> siècle. A partir de cette date il est possible, grâce aux sources disponibles, de localiser (avec plus ou moins de précision) au moins quelques uns parmi les anciens entrepôts du commerce en territoire biafada, et notamment sur le sol du Badoora, où affluaient de toutes les directions des caravanes et des bateaux. Des marchands africains y arrivaient en venant du Haut Niger et du Fouta Djallon, du Jaafunu, du Haut Sénégal, des bords de la Falémé et de la Gambie. Les commerçants cap-verdiens et portugais, les Européens d’autres nationalités et les Américains y arrivaient le plus souvent en passant par Bissau ou Bolama.

Kanjaara est situé en face de la ville de Geba sur l’autre rive du fleuve au Kanaduu. Geba est connue depuis 1570 comme colonie de commerçants lusophones, *kristons* et *grumetes*,<sup>171</sup> occupés entre autres dans les affaires de la noix de cola et du sel – ce qui est par ailleurs mentionné dans le *Ta:rikkh Bijini*. Des sources portugaises parlent d’un autre comptoir, Malampanha,<sup>172</sup> qui aurait pu précéder l’établissement de Geba. La factorerie fut établie à un point extrêmement avantageux, où à l’époque confluent les routes maritimes, fluviales et terrestres. Juste en face, sur l’autre rive, s’accumulent – dans les pays de Cim

<sup>170</sup> Voir à ce propos l’étude détaillée de Brooks (1993).

<sup>171</sup> *Grumete*, tout comme *kriston*, désigne un statut social dans la société luso-africaine de la Sénégambe. *Grumete* (sn *gourmette*) provient probablement d’un terme portugais désignant les aides (africains) dans le trafic maritime et fluvial de cette zone (voir aussi Boulègue 1972).

<sup>172</sup> Carreira 1984: 102. D’après la tradition orale, une partie des *kriston* de Geba serait originaire d’une colonie plus ancienne appelée Kan Siñor.

(Basun) et Badoora – les ports vers où les marchands africains apportaient la noix de cola en provenance des forêts au sud de la Sierra Leone et d'autres marchandises, en passant par le Fouta Djallon. A partir de ces ports sur la rive gauche, la marchandise était transportée à travers le fleuve pour arriver dans le Kuhor et le Kanaduu. De là, elle continuait son chemin par voie terrestre à travers le Woyi (Oio) jusqu'à Jandegu.<sup>173</sup> Ensuite on la faisait descendre le fleuve Farim jusqu'à la ville et les entrepôts de Farim dans le Birasu d'où elle parvenait enfin aux acheteurs de Casamance et de Gambie.<sup>174</sup>

Les Européens, les Cap-verdiens et les Luso-africains qui contrôlaient l'entrepôt de Geba offraient de nouvelles opportunités aux marchands africains, notamment en ce qui concerne le trafic des esclaves.<sup>175</sup> En même temps ils leur faisaient bientôt concurrence, notamment dans les affaires de la cola. Dès que les Portugais réussirent à diriger la route de la cola par voie maritime le long de la côte jusqu'à l'embouchure du fleuve Farim (le Rio Cacheu ou Rio de S. Domingos) et de là directement jusqu'à l'entrepôt de Farim, l'étoile de la factorerie et de la ville de Geba pâlit – à peine un siècle après sa fondation. La succursale des commerçants lusophones, Tubabodaga à côté de Farim,<sup>176</sup> situé alors, selon Lemos Coelho, sur la rive droite du fleuve du même nom, en profita au 17<sup>e</sup> siècle.<sup>177</sup> Le toponyme Tubabodaga – composé de « campement » (*dáaka*) et « Européen » (*tübaabu*) – révèle les débuts provisoires de cette colonie. Ainsi que le comptoir de Geba, le quartier européen de Farim s'est également établi comme voisin, partenaire et concurrent des marchands africains, qui étaient déjà installés sur ces lieux ou dans ses environs, et parmi eux, d'après la tradition orale, les Daaboo et d'autres familles de la catégorie des *jila* dont nous parlerons plus loin. Indépendamment de leurs origines, tous les commerçants étaient obligés de payer des taxes et des péages aux chefs locaux (*fariñ, mànsa*).

Même si le nom de Kanjaara n'est pas mentionné dans les sources historiques antérieures au 19<sup>e</sup> siècle, il doit avoir existé – uniquement à cause de son importance stratégique – un port vis-à-vis de Geba dès que le comptoir portugais y fut fondé ou même avant, sous un autre nom ou sur un autre site à proximité.

<sup>173</sup> Jandegu = Jenduu dans le Woyi, que les traditionalistes appellent aussi « Randa Fariñ » ou Bendugu. La route qui partait de là mène d'abord à Kansaniman (du Woyi), ensuite à Brikama dans le Biadu, la capitale légendaire des Baynunka du Birasu, à l'est de l'actuelle ville de Farim.

<sup>174</sup> Lemos Coelho 1669, 1684/1953 : 37-38 ; 49-50, 62-63, 157-160 ; Brooks 1981, 1993 ; Galloy 1975 : 354 ; Mota 1969 ; Hawthorne 1999 : 102-103, 114.

<sup>175</sup> Concernant les exportations d'esclaves à partir de Geba et les effets de la chasse aux hommes dans les pays biafada, voir l'article fondamental de Hawthorne qui regarde également l'origine régionale et ethnique des esclaves exportés outre-mer (1999 : 103, 114-118).

<sup>176</sup> Lemos Coelho 1669/1684, 1954 : 37-38, 49-50. Pour ce commerçant cap-verdien, le commerce de la cola est encore au 17<sup>e</sup> siècle « o mayor negocio que tem Guiné » (1669/1953 : 63). Concernant l'histoire de Farim, voir également Chelmicki et Varnhagen 1841, I : 115ss.

<sup>177</sup> Une carte anonyme datant peut-être du 17<sup>e</sup> siècle ainsi que la tradition orale du Woyi (Oio) suggèrent une localisation antérieure de Farim sur la rive gauche du fleuve Farim (cf. Mota 1974).

D'après la tradition orale du Badoora, l'ancienne capitale de ce royaume, Brikama, située à quelque distance du fleuve, contrôlait une série de ports commerciaux et militaires. Le contrôle des voies fluviales, par lesquelles des étrangers entraient dans le pays et transportaient leurs marchandises, était d'un intérêt vital pour les habitants. Parmi les ports de Brikama se trouvent alors Kanjaara, plus loin en aval de Biyana à côté de Faha (Faa Mandinga), ainsi que Meeru et Kan-Seni. Des guerriers *kóoriŋ* auraient été stationnés à Kanjaara, en prévention d'éventuelles incursions, notamment des chasseurs d'esclaves, venant du côté du fleuve. Kanjaara, toujours d'après la tradition orale, fait également partie des six premiers villages du royaume du Badoora, fondés dans l'ordre suivant : Brikama, Kataba (Bijini), Njabinjoŋ, Biyana, Sansankutooto, Kanjaara.

Au 19<sup>e</sup> siècle des habitants d'origine européenne résidaient à Faha et Kanjaara, comme en témoignent les sources contemporaines. Il y existe alors des factoreries<sup>178</sup> qui, tout comme Geba, possèdent un équipement militaire, si insuffisant qu'il ne peut servir dans la conquête militaire de la *Guinée portugaise*.<sup>179</sup> Ces garnisons devaient prévenir les blocages du fleuve par les riverains biafada qui de leur côté cherchaient à intercepter la communication entre Bissau et Geba, afin d'obtenir des rançons, selon les Portugais, afin de se protéger de la domination étrangère, selon les Biafada. En tout cas, chaque conflit majeur avec les autorités portugaises avait pour conséquence des blocages sur le fleuve Geba.<sup>180</sup>

Les *kristons* et *grumetes* installés dans la région déplorent régulièrement l'interception du transport du sel, à la hauteur de Faha, ce qui pèse particulièrement sur les habitants de Geba, car le sel provenant de l'aval du fleuve était leur plus importante ressource.<sup>181</sup>

<sup>178</sup> Dans le village mandinka de Faha (Fa) se trouvait une factorerie, fondé en 1820 par un commerçant portugais, que les habitants des villages des environs tenaient à maintenir à tout prix (selon Barcellos, cité dans Pélissier 1989 : 55).

<sup>179</sup> Selon Pélissier, les succès portugais dans la conquête de la colonie sont dus en fin de compte moins à l'habileté militaire qu'à l'exploration intelligente des conflits internes entre leurs adversaires.

<sup>180</sup> Lors de l'encercllement de Bissau par les Pepel d'Intim et d'Antula entre septembre et décembre 1844, les habitants de la région du Geba bloquent pendant trois mois la communication entre Geba et Bissau, jusqu'à ce que Caetano José Nosolini leur paye une rançon en marchandises (Pélissier 1989 : 65). Au début de 1847, les Biafada construisent un autre barrage, le huitième au total, répertorié par Nosolini, et pillent Faha et Kanjaara. Le 4 avril 1848, Nosolini achète une propriété (pt *ponta*) au chef (*régulo*) de Goli, São Belchior, en face de Cim (Xime) créant les conditions, selon lui, pour empêcher les Biafada de construire de futurs barrages fluviaux.

<sup>181</sup> Du côté des représentants portugais, l'arrêt des embarcations qui transportaient du sel vers Geba était le seul moyen de réduire les Cap-verdiens ou *Grumetes* de Geba, qui, selon un compte-rendu d'expédition du 5 avril 1840 adressé au gouverneur João de Fontes Perreira de Mello, « depuis de plus de vingt ans ... commettent tous les crimes qu'ils veulent, et on ne peut les punir par manque de force » (« ... há mais de vinte anos cometem todos os crimes que querem, e nenhum castigo se lhe pode dar por não haver força ... »). Selon l'auteur de la lettre, Geba pourrait devenir gérable grâce à l'établissement de vingt à trente hommes à Faha. Cependant, en 1843, la garnison militaire de Faha ne comptait que cinq soldats. (sources citées dans Carreira 1984 : 167).

- *Le sel du fleuve Geba*

Les sources portugaises du 19<sup>e</sup> siècle témoignent incontestablement du fait que la raison d'être la plus importante des succursales commerciales au bord du Geba était le sel. Les voyageurs Mungo Park (1805) et Mollien (1818) constatent que le sel du Geba est vendu jusque dans les territoires du Haut-Sénégal et du Fouta Djallon.<sup>182</sup> Des auteurs antérieurs comme Valentim Fernandes qui parle du 15<sup>e</sup> siècle et le Père Manuel Álvares du 16<sup>e</sup> siècle constatent la valeur du sel en provenance de la région de Geba dans les transactions entre les pays de la côte atlantique et les pays à l'est. Valentim Fernandes est le premier auteur européen qui parle de l'exportation du sel des rives du « Ryo Grande » (canal de Geba) vers les pays de l'intérieur, en s'appuyant sur des informations datant de la deuxième moitié du 15<sup>e</sup> siècle.<sup>183</sup>

Le sel a été durant des siècles, en Gambie tout comme dans les « rivières du sud », un stimulant pour les échanges commerciaux et culturels entre les populations de l'intérieur et celles de la côte.<sup>184</sup>

La valeur du sel provenant de la côte atlantique dans l'économie et la politique des régions à l'intérieur du Manding est mise en évidence dans un mot attribué au Mandimansa, cité par le Père Manuel Álvares (1616), disant « que les rois en possession du sel, bien qu'ils soient ses sujets, étaient plus grands que lui, car c'est dans leurs mains qu'il mangeait ». L'empereur, poursuit le Père Álvares, obtient son sel de la Gambie, Geiba [Geba] et des Sousos.<sup>185</sup>

Ce « sel de Geiba » n'a pu être commercialisé ailleurs que dans la zone biafada que nous venons de décrire et où il arrivait de l'aval du fleuve, de la région occupée par les Balanta et les Suema (Mansuanka), entre Antula (Bissau) et le Kuhor. Par contre, vers l'est, au-delà des limites des marées, là où il n'y avait plus de mangroves et peu de trafic de pirogues, ce minéral avait un prix exorbitant. Dans le Bajar, le Tenda, le Khasso, dans le Fouta Djallon, jusqu'à Kankan on le payait avec de l'or du Bambuk et du Bure et les esclaves en étaient privés.<sup>186</sup> Le commentaire du *Ta:rikkh Bijini* (TB III) souligne, pour

<sup>182</sup> Mollien 1820: 330; voir également Hawthorne 1999: 103.

<sup>183</sup> « Dans ce fleuve [Rio Grande] il y a de l'or, mais peu; et cet or, d'ailleurs, vient de l'intérieur, de la région de *Mandimansa*, où réside l'empereur de tous ces rois, auquel tous obéissent parfaitement ... Les noirs de cette côte y apportent du sel avec lequel ils achètent le dit or, et des esclaves et du riz, car sur la côte il n'y pas d'or » « Neste ryo ha ouro mas pouco e aquella oro q tem trazeno do sertoã da terra de Mãdimansa onde esta o emperador de todos estes reys e lhe seruem muy prosperadamente ... Os negros desta costa leuã pera la sal cõ q resgatã ho dito oro e escrauos e arroz porq na costa do mar nõ tem oro. » (*Description de la Côte Occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Monte, Archipels) par Valentim Fernandes (1506-1510)*, Monod et. al. 1951: 74-75). A cette époque, comme on l'apprend ailleurs dans la même compilation, le *Mandimansa* résidait à *Jaga*, à sept cent lieues (*légoas*) du fleuve Gambie (1951: 36-37).

<sup>184</sup> Rodney 1970: 18ss.

<sup>185</sup> Bühnen 1994: 27, cf. *Etiopia Menor*, fol. 76 suivant la traduction de Hair.

<sup>186</sup> A propos de la valeur du sel au Khasso voir Monteil (1915: 63). L'absence du sel dans l'alimentation des esclaves fut entre autres observée par Caillié (1830, 1996, I-II).

montrer la position privilégiée des esclaves qui escortent Suleymani Baayoo sur son trajet entre Tombouctou et Kanjaara, que leur nourriture était salée.

Aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles, la richesse supposée en or dans le pays balanta provoqua des spéculations chez les Européens, comme en témoigne Labat (1728).<sup>187</sup> Serait-ce que cet or y parvenait en échange du sel que les Balanta produisaient ? On a découvert d'ailleurs des traces archéologiques de mines d'or dans la vallée du Geba en pays biafada.<sup>188</sup> Les sources du 16<sup>e</sup> siècle commentent le troc entre les Balanta, spécialisés dans la production de vivres (pt *mantimentos*), et les habitants du Badoora.<sup>189</sup> Au 19<sup>e</sup> siècle, Chelmicki et Varnhagen constatent que des familles mandinka musulmanes s'étaient installées à proximité de Geba, et qu'elles se dédiaient au commerce du sel obtenu chez leurs voisins Balanta, surtout en échange de textiles. Compte tenu de la continuité remarquable des échanges entre les Balanta et leurs voisins biafada et mandinka, il semble qu'un peu d'or serait aussi rentré chez eux, peut-être par le même circuit décrit par Valentim Fernandes (1506-1510).

Dans la région à l'est de l'île de Bissau, de l'Impernal jusqu'à Enxalé et Kuhor (Cuor), ce sont à présent les femmes balanta et mansuanka qui ramassent de la boue salée aux bords des cours d'eau, la filtrent, et font évaporer par cuisson le liquide ainsi obtenu jusqu'à ce qu'il n'en reste que le sel. Les productrices du sel en sont en même temps les commerçantes. Il semble que les femmes sua et balanta de cette zone, productrices et commerçantes également d'huile de palme, de savon etc., aient considérablement contribué au rattachement de leurs sociétés aux marchés extérieurs – par leur mobilité et par leurs relations d'affaires et par leurs relations conjugales avec des marchands étrangers, musulmans ou chrétiens.<sup>190</sup> Etant donné que leurs partenaires n'avaient pas le droit d'accès au territoire balanta, les transactions s'effectuaient dans des zones limitrophes. Les acheteurs de sel qui se rendaient sur la frontière ouest du territoire balanta au bord de l'Impernal, étaient au 19<sup>e</sup> siècle des Européens,<sup>191</sup> mutuellement en concurrence farouche pour obtenir le monopole du

<sup>187</sup> « C'est une opinion reçue dans tout le pays que ces Balantes ont des mines d'or chez eux, & que c'est ce qui les oblige à défendre l'entrée de leur pays à tout le monde. Ils savent combien ce métal précieux excite l'envie des hommes, & qu'ils seroient exposez à être bientôt chassez de leur pays ou réduits à une dure servitude, si on sçavoit ce qu'il vaut & les richesses qu'il renferme » (Labat 1728, *Nouvelle Relation V* : 191). Il s'agit là de spéculations d'une époque de recherche d'or frénétique, mais il est possible qu'elles contiennent un grain de vérité (voir note suivante).

<sup>188</sup> Selon Mota, les traces d'anciennes mines d'or se présentent sous forme de puits et de galeries horizontales souterraines dans les vallées du Korubal et du Geba (1954, I : 130).

<sup>189</sup> Almada 1591, chapitre IX-XI ; 1964 : 81, 96ss. « Le pays des Biafada est pourvu d'igname et d'autres aliments par ces Balant. » – « destes Balantas se provê a terra dos Beafares de inhames e outros mantimentos ». Chez Labat, il est également question de la richesse des Balanta en aliments de toutes sortes, qu'ils emportent eux-mêmes chez leurs acheteurs, au lieu de permettre à ceux-ci de pénétrer dans leur pays (1728, V : 188ss. ; Giesing 1994 : 59).

<sup>190</sup> Giesing 1994 : 64ss.

<sup>191</sup> Mollien (1820 : 330) témoigne du troc de tabac contre du sel auprès du « river of the Balantas » (Impernal).

commerce du sel avec les Balanta.<sup>192</sup> A la frontière Est, jusque dans les environs de Geba, les femmes échangeaient leur sel contre des textiles (md *fátara*),<sup>193</sup> tissés dans les villages voisins des Mandinka musulmans.<sup>194</sup> Pour les «Mandingas Mouros», comme ils sont désignés dans les textes portugais de l'époque, c'était une affaire lucrative, car la mesure de sel, pour laquelle ils donnaient deux bandes de tissu, valait dans l'arrière-pays, dans les «Pays des Mouros», cinq fois plus cher.

Nous citons *in extenso* un passage de Chelmicki et Varnhagen, qui dépeint la vie économique et religieuse de la diaspora musulmane au Kanaduu et Badoora pendant la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle:<sup>195</sup>

«Aux alentours de Geba il y a des *Mandingas Mouros* ou musulmans, dont les villages se trouvent déjà à une demi-lieue de cette ville, situés dans une belle plaine, avec de bonnes sources, palmeraies et beaucoup de vergers, parmi lesquels on dit qu'il y a aussi du clou de girofle et du piment. Ces *Mandingas* sont très industriels, ils cultivent le maïs, le sorgho, le mil blanc,<sup>196</sup> le petit mil (mil chandelle), ainsi que le coton qu'ils filent et tissent. Ils vendent la plus grande partie des pagnes qu'ils fabriquent aux Balanta en échange du sel dont un boisseau (*sangra*) coûte ici deux bandes de tissu, et qui est vendu pour dix dans le pays des *Mouros*. Ils suivent la religion (rite) de Mohammed, et ils ne boivent ni eau de vie, ni vin de palme, ni ne mangent de porc. Ils ont autant de femmes qu'ils peuvent en nourrir. Ils font l'élevage, surtout d'une espèce d'agneaux aux poils lisses au lieu de

<sup>192</sup> Les disputes autour du monopôle du commerce du sel avec les Balanta ont contribué vers 1835 à l'assassinat d'un commerçant français, attribué à Caetano Nozolini (Brooks 1983 : 312; Chelmicki et Varnhagen 1841, II : 105).

<sup>193</sup> Les femmes balanta étaient déjà habillées de pagnes qu'elles avaient obtenus en échange du sel, tandis que les hommes s'habillaient encore de peaux d'animaux (Chelmicki et Varnhagen, 1843, II : 343).

<sup>194</sup> La production cotonnière était également une activité économique très importante à Bijini, selon le commentateur du *Ta:rikh Bijini*.

<sup>195</sup> « Nas immediações de Geba ha Mandingas Mouros ou Mahometanos, dos quaes já a meia legoa d'aquella praça se encontram aldeas situadas n'uma bella planicie, com boas fontes, palmares e muito arvoredo, entre o qual dizem que ha tambem o cravo da India e pimento. Estes Mandingas são muito industriosos, cultivam milho brazil, cavallo, branco, e miudo, bem como algodão em grande abundância que fiam e tecem, vendendo os pannos que fabricam, em grande parte aos Balantas a troco de sal que allí custa uma sangra (alqueira) duas tiras de panno e se vende por dez nas terras dos Mouros. Seguem o rito Mahometano, também não bebem aguardente nem vinho de palma, nem comem carne de porco : teêm tantas mulheres quantas podem sustentar. Criam muito gado, especialmente umas ovelhas com cabelo lizo em lugar de lâ crespa. Trajam roupas largas, calções largos e curtos, e camizas com meias mangas. Assim andam também os Biafares. Empregam-se muito estes Mandingas no comércio interno d'Africa, contando as suas viagens por luas; vão assim desde Geba até a Meka, com recomendação do Rei ao reino vizinho. Os seus sacerdotes fazem por este modo uma viagem d'um anno para receber as ordens. São venerados e respeitados, além de tratar da mesquita, ensinam a ler, escrever e dão conselhos.» (Chelmicki et Varnhagen 1841, II : 345-346).

<sup>196</sup> Peut-être *Sorghum cernuum* (Ard.) HOST. *Var. cernuum* (Koern.) SNOWDEN qui est connu au Portugal comme «milho zaburro branco» (Monod et al. 1951 : 191, note 298).

la laine crêpue. Ils s'habillent de vêtements larges, de pantalons larges et courts, et de chemises à mi-manche. De la même façon vont les *Biafares*. Ces *Mandingas* s'emploient beaucoup dans le commerce interne de l'Afrique, en comptant leurs voyages par lunes ; ils vont ainsi depuis Geba jusqu'à la Mecque, avec des recommandations de chaque roi [dont ils traversent le pays] au roi, son voisin. De cette manière leurs prêtres font un voyage d'un an pour être initiés. Ils sont vénérés et respectés, et en dehors de s'occuper de la mosquée, ils enseignent à lire et donnent des conseils. »

En supposant que le sel représentait déjà dans les siècles précédents un facteur économique constant, et peut-être même la motivation première pour la fondation de filiales de commerçants mandé au bord du Geba, on pourrait considérer les relations d'échange entre Balanta et Mandinka évoquées dans ce texte comme l'instantané d'un système bien rôdé de coopération interethnique. Nous supposons que les fondateurs de Bijini et leurs prédécesseurs y participaient aussi.

*Un nouveau village sur un terroir ancien : la constitution politique et religieuse de Bijini*

Le *Ta:rikk Bijini* (TB VI) et d'autres textes oraux et écrits de Bijini s'accordent sur ce que le village actuel a été formé par une agglomération, ou par le changement de disposition de plusieurs villages antérieurs selon un nouveau plan. Cela signifie que le site sur lequel Bijini fut construit avec l'accord des rois biafada de Brikama, n'était pas un espace politiquement et symboliquement vide. Le *Ta:rikk Bijini* et les textes conservés au sein de chacune des familles ayant participé à la fondation de Bijini, évoquent un projet de construction sociale, superposé ou ajouté à un espace déjà habité et structuré, qui est réorganisé avec tous ses habitants et ses lieux sacrés. Jetons un coup d'œil sur la topographie et la toponymie de l'espace habité et exploité, y compris ses zones cultivées et ses anciennes forêts. L'actuel Bijini se situe sur une colline, entouré d'un paysage fertile, traversé par des nombreux cours d'eau ramifiés du Rio Geba. En suivant les sentiers qui descendent du plateau, on arrive dans les bas-fonds avec ses champs de riz (*fàra*), dans une zone riche en sources naturelles (*kòokuj*), qui, auparavant, était densément boisée. Ici, dans les bas-fonds des affluents du Geba, à la lisière des anciennes forêts en-dessous du plateau se trouvent les sites des anciens villages et campements, dont les habitants biafada (et sarakholé) se sont associés aux Baayoo lors de la fondation de Bijini (vers la fin du 18<sup>e</sup> siècle). Ce sont Puruka (Puurka), Buhoji, Kataba, Kubanka, Njobbo et Kan-Nabali ainsi que Kanpoma, dont Bijini a absorbé les habitants et l'histoire.

- *Kan-Ñabali et Kanpoma : les Daaboo « maîtres de la terre » et leurs marabouts Saama (Darame)*

Selon les traditions locales, c'est dans les environs du sud-est de Bijini que se situent les anciens villages abandonnés (*túnbuŋ*) des Biafada (*Jòolaa*), « maîtres du pays » et « premiers » fondateurs du village. Le plus important est Kan-Ñabali, colonie originale des Daaboo alias Ñabali de Bijini. En même temps, ces Daaboo appartiennent au matriclan biafada des Malobalo, ce qui légitimise leur droit au sol. En plus, ils se considèrent comme des parents matrilinéaires (frères maternels) des rois Nanki (= Saanee), qui lors de l'arrivée des Baayoo auraient été au pouvoir dans le Kosee et le Badoora.<sup>197</sup>

Kan-Ñabali se situe près de la source Sutiya et des rizières (*fàra*) de Santofara. A proximité se trouve la plus importante des « quatre sources sacrées » de Bijini, Ñanpenjaay, qui est géré par les Daaboo.<sup>198</sup> Nous y reviendrons plus loin. A Kan-Ñabali aurait résidé l'aïeul (*bémbaa*) des Daaboo, l'arrière-grand-père de Nafa Daaboo, avec qui Suleymani Baayoo, selon le *Ta:rikkh Bijini*, négocia la fondation de Bijini. La première à découvrir la source nommée Ñanpenjaay et sa première prêtresse aurait été l'aïeule des Daaboo, Ñanpen (Njaay), la deuxième épouse du vieux Daaboo. Cependant, le nom du djinn qui se manifeste ici sous forme d'un serpent « Daabookoto Jaasikoto » évoque les noms de l'aïeul Daaboo et de sa première épouse Jaasi.

Derrière cette première zone colonisée par les Daaboo au sud de l'actuel Bijini, se situait à environ 3 kilomètres en direction du Kosee, le village de Kanpoma. C'est ici que les Saama (Darame) auraient été installés en tant qu'hôtes et marabouts des Daaboo. A la même époque, d'autres membres de cette famille « internationale »<sup>199</sup> auraient vécu à Kanseni à côté de Meeru.<sup>200</sup> Leur installation à cet endroit, qui est un port de commerce sur la route de la cola, s'accorde par ailleurs avec la tradition orale de l'autre rive du Geba, suivant laquelle une branche des Saama (« Darame Kanji ») était originaire de Sierra Leone et vivait du commerce de la cola qu'ils trafiquaient jusque dans le Birasu.<sup>201</sup>

<sup>197</sup> Voir supra et Tableau 7: La royauté biafada (*jòolaa*) du Kosee (Cossé) et du Badoora d'après la tradition orale.

<sup>198</sup> Voir tableau 6: Les quartiers, les concessions et les sources sacrées de Bijini.

<sup>199</sup> Des filiales des Saama (Darame) se trouvent entre autres dans le Haut Sénégal (Gunjur), en Casamance (Pakao), au Fouta Djallon et en Sierra Leone.

<sup>200</sup> Kan-Seni et Meeru étaient, selon la tradition orale de Brikama, des ports de commerce sur le fleuve Geba, dépendant de la capitale du Badoora, Brikama (voir aussi supra).

<sup>201</sup> Les « Darame Kanji » sont des commerçants de la cola; ils sont des *Hàkuu* (« créole », Creissels et al. 1982: 56) parlant pidgin et originaires de la Sierra Leone. « Ils emmenèrent la cola jusqu'à Kakandé et de là dans le Birasu (dans les environs de l'actuelle ville de Farim). Ils s'y arrêtaient dans les villages fortifiés (*tàta*) des chefs. Plusieurs y restèrent et se marièrent dans les familles des chefs. Ils sont devenus Mandinka, mais ils étaient *Hàkuu* ... Jusqu'aujourd'hui, on reconnaît leurs descendants à leur peau plus claire et à certains traits de visage typiques » (Jusufi Seidi, Ujek, le 12 avril 1997, interview Giesing, Abu Mané).

Tout comme les Jawara de Kanjaara, les Saama sont considérés comme des Saraholé à l'origine. Leur statut de « premiers musulmans » de la région est incontesté. L'ancêtre des Saama de Bijini, Foodee Njaal'Koto Saama, est censé être originaire de Badukula dans le Fouta Djallon. Il serait venu au Badoora pour faire son travail de marabout pour le roi Kunbiti Nanki, mais suite à un conflit avec ce roi, les Daaboo l'auraient accueilli chez eux.<sup>202</sup>

Aucun doute n'existe sur l'identité culturelle *sòninkee* de l'ancêtre des Daaboo à Bijini. Cependant, il est souvent présenté comme un *Sòninkee* sur la voie de la conversion à l'islam. Son précepteur est l'aïeul des Saama de Kanpoma, à qui il donne une de ses filles pour épouse. Selon le commentaire du *Ta:rikkh Bijini* (TB VI), il n'aurait plus voulu rester parmi ses parents païens dans son village Kan-Ñabali (ou Kataba) et se serait installé à Buhoji au bord du Puurka, un affluent du Geba. Ce Buhoji se trouve à l'ouest de Bijini, non loin de Kaur.

- *Kubanka : les Sañaa émigrés ou « une histoire trop longue »*

À l'est et au nord de Bijini, le long des bras du Rio Campore, un affluent du Rio Campossa (Rio Colufel), qui rejoint le Geba à côté de Bafatá et qui fait la frontière entre le Badoora et Kusara, s'étendent les rizières de Duumafara avec la lagune poissonneuse de Bisiifa. Dans cette zone on localise le site de Kubanka, ancien village des Sañaa, qui partagent avec les Daaboo le statut de « maîtres de la terre » sur le sol de Bijini et dans les environs.

Généralement les traditionalistes de la Guinée-Bissau s'accordent sur le fait que l'identité originale des *kóoriŋ* Sañaa serait Koñagi<sup>203</sup> et qu'ils se seraient répandus à partir du Kantoor (Kantor). Le *kòntonŋ* Sañaa est censé être l'équivalent de Keita. Les composantes du nom d'honneur (*jàmu*) correspondant « Sañaa Jata Doba(ŋ) » évoquent le « lion » (*jàta*) en tant que symbole de la royauté et probablement un toponyme « Doba(ŋ) » de la région entre le Ñaani et le Kantor,<sup>204</sup> d'où tous les Sañaa du Kaabu et des pays biafada seraient originaires.

D'après la tradition orale, enregistrée par Galloway et Sidibé dans les années 1970, une lignée Sañaa originaire du Kantor aurait régné dans le Badoora bien avant les Nanki.<sup>205</sup> Le même postulat d'antériorité s'exprime dans les traditions du village de Kanjaara au nord-ouest de Bijini où les Sañaa

<sup>202</sup> Sirifu Daaboo et al., Bijini, du 2 au 18 novembre 1995 et du 2 au 12 novembre 2000.

<sup>203</sup> Malan Sañaa, Bissau, le 13 mars 1998 et al. ; selon Fal Jebraate, une partie des Sañaa du Badoora seraient des Peul convertis, au nom original de Kande (Bissau, le 28 mars 1998, interview Giesing, Abu Mané).

<sup>204</sup> On y trouve des villages nommés Ñaani Dobaŋ et Dobbo. Un certain Dobanco (« doban-coo ») dans le Kantor est déjà mentionné par Duarte Pacheco Pereira (1507, *Esmeraldo de Situ Orbis*, livre I, chap. 29 ; 1892 : 50), en même temps que Sutucoc (4.000 habitants), Jalancoo et Jamnamsura. Comparer également Galloway (1975 : 331-332).

<sup>205</sup> Galloway 1980 : 6-7.

occupent le statut de « maîtres de la terre ». Ici ils sont liés par *dànkutu* aux Jawara et aux Ture. Rappelons que d'après le TB, c'est justement à partir de Kanjaara que Bijini fut fondé et que les Jawara ou les Ture auraient servi d'intermédiaires aux Baayoo auprès des chefs locaux et le roi du Badoora.

Après l'arrivée des Baayoo à Bijini, les Sañaa de Kubanka auraient émigré par protestation vers le sud, où ils se seraient installés à Kantooro (sic) dans le Kinara (Quinará). A la différence des Daaboo ils n'auraient pas voulu se laisser convertir ou s'intégrer dans la nouvelle communauté villageoise basée sur la loi islamique. Dans le sixième chapitre du *Ta:rikkh Bijini* qui nomme les familles associées lors de la fondation de Bijini, l'histoire des Sañaa est passée sous silence. Le copiste du manuscrit actuel (ou son prédécesseur) explique: « les Kan-Sañaa – ceci sera omis, car le texte est très long. » Cette omission signifie-t-elle que – selon les transmetteurs de l'histoire officielle du village – les Sañaa auraient perdu (abandonné) leur ancien statut ou leur influence politique ?

A présent les Sañaa forgerons qui résident à Kan-Kaba dans le quartier Fatawooro accomplissent les rites annuels de l'ouverture de la pêche dans la lagune de Bisiifa au nom des Baayoo. Ils ne se considèrent cependant pas comme les descendants des habitants de l'ancien village de Kubanka et ne réclament pas le statut d'autochtones, mais celui d'immigrés. Rappelons ici le *Ta:rikkh Mandinka* où les Sañaa figurent parmi les réfugiés du Kaabu, qui se seraient installés à Bijini après la bataille de Tabajaan<sup>206</sup> et auxquels, selon le commentateur, nous devons le début de l'histoire des Mandinka du Kaabu (TM I). Auraient-ils éventuellement été emmenés à Bijini en captivité ?

Les Sañaa de Kan-Kaba se disent eux-mêmes captifs des Baayoo ; ils seraient des *kóoriŋ* convertis, dont les ancêtres auraient appris le métier de forgerons. Leur rôle de prêtres auprès des *jálaŋ* de Bisiifa ne serait qu'une fonction liée à leur statut de forgerons et de clients des Baayoo qui occupent cette zone sur l'autorisation des Daaboo.

Ces observations soulèvent plus de questions qu'elles ne donnent de réponses. Le changement de statuts au sein de la communauté de Bijini et son interprétation dans l'historiographie locale mériteraient une étude plus approfondie. Sous la surface de la charte sociale que l'ensemble des versions officielles du *Ta:rikkh Bijini* expose, s'entrevoient des fragments de textes dont la signification reste obscure et qui font apparemment allusion à des sujets omis du discours actuel. Renvoient-ils à des rapports sociaux qui n'ont plus d'actualité ?

Dans le cas des Sañaa, serait-ce que leur fonction de prêtres auprès des esprits païens de la lagune de Bisiifa nous renvoie encore à leur statut perdu de « maîtres de la terre » dans la partie nord du territoire de Bijini ? C'est aussi dans la zone nord de l'actuel village que se trouvent les deux sources sacrées, Jinnabaa et Kanjaarali, que, d'après le *Ta:rikkh Bijini*, l'esclave Kusinkayee aurait découvertes pour Suleymani Baayoo, à l'époque où celui-ci était basé à

<sup>206</sup> TM III-1, 5.7-9; TM III-1, 9.4-7.

Kanjaara. La garde de la source sacrée Kan-Manku située sur l'ancien terroir des Sañaa dans la partie Est de Bijini incombe à présent aux habitants du quartier Jaamañdaala dont les chefs sont Baayoo.<sup>207</sup>

Le Rio Jinnabaa passe dans le nord-ouest de Bijini. Il s'agit d'une branche du Rio Ulungualaom, qui se prolonge à l'ouest de Bijini par le Rio Bifi. Ce réseau de cours d'eau est lié au Rio Geba, et il s'étend à partir de l'embouchure du Rio Puurka, un affluent du Geba, jusqu'à Bijini. Au moment de l'arrivée des Baayoo, le « frère cadet » de Nafa Daaboo de Kan-Ñabali, appelé Braima, y aurait vécu.<sup>208</sup>

- *Les Daaboo et Ñabali de Kataba*

Les noms et la localisation géographique des villages ayant précédé l'actuel Bijini, comme Kubanka, Buhoji et Kan-Ñabali, sont connus des habitants de Bijini, mais ils ne sont pas indiqués sur les cartes. Nous ne disposons pas non plus d'autres données externes permettant leur datation. Une exception remarquable est la colonie de Kataba (*Kaṅ-tába*)<sup>209</sup> qui est mentionnée dans des sources externes à partir du milieu du 19<sup>ème</sup> siècle, mais dont le nom ne figure pas dans le *Ta:rikk Bijini*. Dans la tradition orale de Brikama, Kataba est un autre nom de Bijini.<sup>210</sup> Ce village compte, ainsi que Kanjaara, parmi les « six premiers villages » du Badoora. La source la plus ancienne à mentionner Kataba est Bertrand-Bocandé qui connaît aussi « *Beguini mauracunda* » (1849).<sup>211</sup> D'après les informations que nous avons obtenues à Bijini, Kataba aurait été incorporée dans la moitié sud-est de l'actuel village. La lignée des anciens chefs Daaboo résidant actuellement dans le quartier de Timbiñdaala serait originaire de Kataba ainsi que les Saama, qui habitent aujourd'hui dans le quartier de Jaṅkunda.<sup>212</sup> Peut-on supposer que Kataba était à l'origine l'hôte (*jìyaatii*) de la colonie musulmane (*móorikundaa*) de Bijini ? La question gênante de l'antériorité de Kataba expliquerait-elle que ni le *Ta:rikk Bijini* ni le *Ta:rikk Mandinka* ne parlent de cette colonie ?

Dans une source externe, Kataba est cité comme la cible d'une des premières incursions de Alfaa Moloo (à partir d'environ 1863) dans le Badoora. A cette l'époque le chef peul, comme nous l'avons déjà dit, avait sa résidence à Danduu dans le Kusara, à une vingtaine de kilomètres de Bijini. Est-ce lui qui est à l'origine de la « première guerre » qui selon le *Ta:rikk Bijini* est imposée

<sup>207</sup> Voir Tableau 6 : Les quartiers, les concessions et les sources sacrées de Bijini.

<sup>208</sup> Sirifu Daaboo et al., Bijini, le 2 et le 18 novembre 1995 et le 5 mai 2001 (interviews Giesing, Abu Mané, Sadjo Ture).

<sup>209</sup> Résidence/demeure (*kañ*) auprès d'un arbre *tába* (*Sterculia Tragacantha* LINDL).

<sup>210</sup> Foodee Nanki, Brikama, le 11 octobre 1994 et le 6 novembre 2000 (interviews Issufi Sissé, Giesing, Sadjo Ture).

<sup>211</sup> Bertrand-Bocandé 1849 : 69.

<sup>212</sup> Kan-Daaboo, le 5 mai 2001 (interview Sadjo Ture).

comme une épreuve divine aux habitants de Bijini ?<sup>213</sup> Le *Ta:rikkh Bijini* est contredit par d'autres informations qui disent que cette première guerre aurait eu lieu à Kataba, bien avant que Bijini ne se soit constituée dans sa présente forme.

Selon les récits des Daaboo de Bijini, les familles vivant à Kataba au moment de l'arrivée de Suleymani Baayoo sont une fraction des Daaboo biafada de Kan-Ñabali et des Saama d'origine sarakholé, en tant que leurs marabouts et gendres (ou « neveux »). Les ancêtres des Daaboo à Kan-Ñabali sont les descendants de deux frères nommés « Ñabali Sanka » et « Daaboo Sanka ». Ils auraient subdivisé leur village en deux moitiés : l'une habitée par les « pères » Ñabali, l'autre habitée par la génération des « enfants », les Daaboo. Notons que dans ce contexte le nom Daaboo désigne une identité biafada, tandis que le nom Ñabali signale une identité pajadinka du Kaabu. A Bijini, les deux noms claniques sont considérés comme équivalents, ce que d'ailleurs les noms d'honneur (*jāmu*) des Daaboo « Ñabali Sanka » ou « Daaboo Sanka(ranka) Jila » attestent.

Le récit sur l'ascendance des Daaboo de Bijini que nous venons de résumer se recoupe en fait avec certaines traditions orales du Bajar (Pajadi) et du Pakis. Ici les Ñabali occupent également le statut d'ainés par rapport aux Daaboo. Dans la tradition orale du Sénégal Oriental, le nom clanique Daaboo désigne souvent « les premiers immigrés mandinka » qui seraient arrivés dans la région du Niokolo et Dentila avant de se répandre dans le Wulli et dans le Kaabu.<sup>214</sup> Parmi les Pajadinka de Maaru et Kuttang dans le Bajar, Ñabali est le nom clanique de la famille de la mère des rois *ñāncō* du Kaabu. Le nom de son sanctuaire est le même que le nom d'honneur des Daaboo à Bijini : « Ñabali Sanka ».<sup>215</sup> Les noms Sanka ou « Sanka Nanki Balaba » (sic)<sup>216</sup> se trouvent à leur tour parmi les noms ou les titres des rois Nanki du Badoora qui résidaient à Brikama. Cette lignée des Nanki (alias Saanee) serait originaire de Maaru dans le Bajar.<sup>217</sup> Les Daaboo de Bijini seraient leurs « oncles maternels ». A la différence des lignées royales Nanki, les Daaboo de Bijini ne se réclament pas

<sup>213</sup> Nous avons déjà constaté à quel point l'histoire officielle de Bijini est succincte pour ce qui concerne Alfaa Moloo. Le *Ta:rikkh Mandinka* consacre un passage entier à l'histoire de Kusara (TM III-2), sans pour autant mentionner une seule fois son nom.

<sup>214</sup> Aubert 1923 : 415 ; Galloway 1975 : 142, 332-334 ; Gessain 1963 : 36. Selon les récits que Issufi Sissé a enregistrés auprès des Faati à Jaabikundaa dans le Kusara, les Daaboo parmi les Biafada seraient, même s'ils se considèrent eux-même comme des Biafada, en réalité des gens du Kaabu, qui se seraient convertis en Biafada après avoir obtenu leurs femmes comme épouses.

<sup>215</sup> Il s'agirait d'un *jálay bántay*, un fromager (kapokier) sacré (*bántay* : Ceiba pentandra (L.) Gaertn., syn. *Bombax pentandrum* L.) ; voir Galloway 1980 : 35, 38-39.

<sup>216</sup> Le nom d'honneur des rois Nanki du Kosee et du Badoora est « Sanka Baa, Sanka Mija, Sanka Nanki Balaba » ou « Sanka Baa, Sanka Mija, Sankandiŋ » (Fina « Papa » Kamara, le 17 novembre 1997). Dans beaucoup de versions du mythe *ñāncō*, Balaba est le nom de l'aïeule des rois du Kaabu. Dans le *Ta:rikkh Mandinka*, Balaba est celle parmi les trois filles de Tenenbaa qui se marie à Pajaana. (TM II, 4.7, 4.14 ; TM III-1, 5.6-7.

<sup>217</sup> Tableau 7 : La royauté biafada (*joolaa*) du Kosee (Cossé) et du Badoora d'après la tradition orale.

d'une souche exogène et ne divulguent aucune histoire d'immigration du Bajar et Pakis. Cela semble logique au regard des statuts qu'ils réclament par rapport aux rois du Kosee et Badoora d'un côté, et au sein de la communauté de Bijini de l'autre. En tant qu'« oncles maternels » de la lignée royale du Kosee et Badoora, les ancêtres des Daaboo de Bijini à Kan-Ñabali et à Kataba sont définis comme « aînés ». Ils sont en même temps « antérieurs » à cette lignée. A Bijini, le statut des Daaboo par rapport aux Baayoo et aux autres « immigrés » est défini et respecté en tant que « premiers fondateurs » et « maîtres de la terre ».

Alors que la justification du statut de « maître de la terre » implique toujours le droit du sol dans l'actualité,<sup>218</sup> les traditions attachées aux noms claniques Daaboo et Ñabali, mentionnées plus haut, semblent s'inscrire dans d'autres discours dont les rapports avec l'actualité sont moins évidents.

Les recouvrements entre les traditions autour des noms claniques biafada du Badoora et pajadinka du Bajar et Pakis sont pourtant d'une densité si remarquable qu'il faut, à notre avis, supposer un échange culturel et politique très intense et durable entre les deux régions. Les lignées royales Nanki dans les pays biafada du Kosee et du Badoora prétendent, comme nous l'avons déjà exposé, être immigrés du Bajar et Kaabu en passant par Paiyai dans l'est de la province du Korubal.<sup>219</sup> Cette construction englobe un espace politique qui correspond à l'extension du pouvoir des rois du Kaabu constatée par les témoins européens et capverdiens depuis le 16<sup>e</sup> siècle. Par conséquent, chaque lignée régnante du Badoora avait intérêt à s'allier et à se rattacher généalogiquement au centre du Kaabu.

Pendant le 19<sup>e</sup> siècle, en dehors de Kansalaa, les résidences royales et centres *ñanco* du Kaabu se localisent surtout dans le Pakis, notamment à Kataba. Ainsi le village des Daaboo ou Ñabali qui a précédé Bijini porte le même nom. Tout comme Maaru, ce toponyme désigne un « centre de rassemblement et de décision » dans de nombreuses traditions orales que nous avons enregistrées dans le Woyi, à Mansuan et dans les pays biafada. La distribution de ces deux toponymes se concentre d'une manière significative dans trois zones géographiques : dans le Bajar/Pakis à l'Est, dans le Ñaani/Wulli au nord de la Gambie et dans les royaumes biafada au sud.<sup>220</sup>

Kataba, une des deux capitales *ñanco* du Pakis, compte parmi les premières résidences royales du Kaabu. L'arbre sacré de Kataba est un *tába*, un parmi

<sup>218</sup> La revendication de ce statut est, depuis l'époque coloniale jusqu'à présent, une question politique délicate à Bijini ; d'autant plus que les habitants du village ont été déstabilisés par les différentes tentatives de l'Etat de réformer le droit du sol.

<sup>219</sup> Voir Tableau 7.

<sup>220</sup> On trouve par exemple Maaru dans le Bajar, Maaru dans le Ñaani, Kosemar [Kosee Maaru ?] sur la Gambie, Kosee Maaru, Maaru-oto ou Galo Maaru dans le Kosee, Kan-Maaruba à Brikama dans le Badoora. Il existe Kataba dans le Pakis, Kataba dans le Ñaani-Sandu et Kataba dans le Badoora (Bijini), Kataba dans le Korubal etc. Notons aussi Timbiñ dans le Bajar, Timbiñ(-daala) dans le Kantoora et Timbiñdaala, quartier de Bijini.

trois sanctuaires, où les rites d'investiture royale (*mànsatolo*) se déroulaient successivement.<sup>221</sup> Tanba Dibi, le *jálan* suprême, l'oracle dont dépendaient les décisions politiques du Kaabu y aurait eu son siège principal.<sup>222</sup> Une fraction ou manifestation filiale du même Tanba Dibi se trouverait à Maaru dans le Kosee,<sup>223</sup> justement à l'endroit qui marque, selon la tradition, l'intégration des Biafada dans le royaume du Kaabu sous l'égide des Nanki (Saanee). Apparemment le *jálan* royal des Saanee et Maanee, Tanba Dibi, en tant que représentation du fondement idéologique du gouvernement du Kaabu, se fractionne en une pluralité de *jálan* qui sont distribués sur tout le territoire revendiqué par le Kaabu.<sup>224</sup>

En résumé, les concordances entre les traditions originaires de la région du Bajar et de Pakis et celles des pays biafada sont significatives en ce qui concerne les nom claniques Ñabali, Daaboo et Nanki, leurs toponymes typiques et leur système de sanctuaires et croyances religieuses, sur lesquels nous reviendrons plus loin. Nous supposons qu'il s'agit là du résultat d'un échange culturel interethnique sous l'égide du Kaabu, renouvelé périodiquement pendant une longue durée et remontant dans tous les cas au-delà du 19<sup>e</sup> siècle.

#### Sòoninkee et marabouts – Daaboo et Saama dans le Badoora

Comme nous l'avons dit, les Daaboo de Kan-Ñabali n'auraient pas vécu seuls à Kataba (Bijini), mais conjointement avec leurs marabouts, les Saama (Darame). Les descendants de ces Saama occupent, selon le *Ta:rikkh* Bijini, en alternance avec les Kasama, la position d'imam de Bijini.<sup>225</sup> Les Saama seraient les premiers musulmans ayant converti des Biafada et les premiers ayant exercé la fonction d'imams. Le premier imam de Bijini aurait été Lamini Saama, fils de Foodee Njaal Koto Saama, et d'une fille des Daaboo de Kan-Ñabali ou Kataba. Le fait de savoir s'il exerçait sa fonction dans l'ancien Kataba ou bien déjà à Bijini, est une question qui reste ouverte et que nous ne souhaitons pas aborder ici, bien qu'elle soit importante pour l'analyse des différentes listes d'imams, transmises à Bijini. Nous nous limitons à faire remarquer que différentes ver-

<sup>221</sup> *tába* : *Sterculia Tragacantha* LINDL. Les deux autres arbres sacrés seraient un lénke (*Afzelia africana* Smith ex Pers.) à Kankelafa dans le Pakis et le *sibi jálan*, un palmier rônier (*Borassus aethiopicum* Mart.) à Kansalaa sur le territoire de Puropaanaa dans la province du Pajaana. Les rois du Kaabu devaient passer par les oracles de ces trois instances avant de pouvoir assumer la royauté.

<sup>222</sup> Selon une autre version, le sanctuaire initial de Tanba Dibi (Jalan Saa) serait la propriété des Pajadinka et Joolaa de Maaru dans le Bajar (sic) (de Lespinay, *Les royaumes baynunk*, *Sources orales* : 1, selon une version collectée par Alphina P. Almeida).

<sup>223</sup> Keekoy Maanee, Galo Maaru, Kosee, le 3 mars 1989, entretien avec Issufi Sissé ; Cissoko et Sambou 1974 : 54, 84ss.

<sup>224</sup> Des « extensions » ou fractions de Tanba Dibi originaires de Kataba (Pakis) sont censées exister à Berekolon (Sankolla), Piriyañ (Kanaduu), Jinani (Mansonnaa) et dans le Badibu à l'ouest du Ñaani (Giesing 2000 : 294-295). Certains de ces *jálan* jouent également un rôle dans l'épopée de Kelefaa Saanee, le *ñânco* exemplaire du Badoora (Galloway 1980 ; Innes 1978).

<sup>225</sup> Voir Tableau 5 : La succession des imams à Bijini – les *álmaami* Saama et Kasama.

sions concurrentielles sur les débuts de l'*àlmaamiyaa* sont en circulation.

Contrairement à Bijini, qui revendique avoir été dès le début un village autonome, libéré d'impôts et basé sur la loi islamique, Kataba était une colonie des *Sòoninke*, où, comme ailleurs dans le Kaabu, des marabouts musulmans vivaient dans la dépendance des chefs politiques, auxquels ils rendaient leurs services spirituels et dont ils étaient les conseillers.

L'ancêtre des Saama est un Sarakholé appelé Njaal Koto Saama originaire de Badukula dans le Fouta Djallon. Le motif de son séjour dans le Badoora serait une demande de service de la part du roi Sanka Nanki (I) ou de la part de Kunbiti Nanki. Njaal Koto Saama aurait exécuté son travail de marabout (*mòò-riyaa*) pour lui et aurait, selon certaines versions, obtenu une de ses filles en mariage.

Hecquard témoigne que dans le Kaabu, à la charnière des 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, des mariages entre marabouts et femmes issues de familles royales n'avaient rien d'exceptionnel. Vers 1850/1851, il apprit que le roi de Pakis, Mansa Baakar, était le fils d'un marabout et d'une *nàncò*, et que son successeur légitime ne pouvait être que le fils d'une *nàncò* – soit de son épouse, soit de sa sœur.<sup>226</sup> D'après une autre source, Mansa Baakar de Pakis aurait été converti à l'islam par un certain Foodee Baakari Saama de Tuuba (sic).

Retenons que pendant le 19<sup>e</sup> siècle des marabouts de la famille Saama jouissaient d'une influence auprès des lignées royales du Kaabu – tant dans le Pakis que dans le Badoora. Leurs points de départ en direction du Kaabu se situent alors dans le Fouta Djallon et très probablement surtout à Tuuba, la métropole de la confrérie qadiriya et le centre du commerce entre le Kaabu et le Fouta.

En faisant référence à la période après la première grande invasion des Foutanké dans le Kaabu au début du 19<sup>e</sup> siècle (*Tunbaa kéloo*), un passage du *Ta:rikkh Mandinka* mentionne des Mandinka musulmans qui seraient alors venus s'installer dans le Kaabu où ils auraient converti la population locale à l'islam:<sup>227</sup>

«Dès lors les Fuutanke continuaient sans relâche. Ils s'installèrent auprès des gens du Kaabu et exigeaient d'eux des impôts (*náamu*) et du travail forcé ... Ensuite arrivèrent quelques Mandinka du Manding, ceux-ci étaient des musulmans. Ils se sédentarisèrent auprès des gens du Kaabu. Ce sont eux qui convertirent les gens du Kaabu à l'Islam. Les gens du Kaabu leur dirent: 'D'où êtes-vous?' Ils répondirent: 'Nous sommes sortis du pays de Manding.' Ils leur dirent: 'Gens du Manding, installez-vous dans notre pays!' Ils changèrent leur nom, ils les nommèrent Mandinka. Les gens du Manding restèrent chez eux. Et ils se mariaient les uns avec les autres et se mélangèrent. Les Mandinka se mariaient avec les gens du Kaabu, les gens du Kaabu se mariaient avec les Mandinka. Ils se mélangeaient comme s'ils

<sup>226</sup> Hecquard 1854: 147.

<sup>227</sup> TM III-1, 6.10-71.

étaient ‘le même lait’ (comme s’ils étaient de la même souche, ‘frères ou lait’). Ils vivaient de cette manière jusqu’à ce que les Fuutanke se lèvent pour la deuxième fois ... »

Probablement ce passage fait allusion à des relations de mariage comme celles mentionnées plus haut, entre princesses du Kaabu et musulmans mandinka immigrés via le Fouta Djallon vers le Kaabu. Les « maris mandinka » seraient donc arrivés au cours de la guerre, qui devait finalement éteindre le Kaabu. Nous supposons que les auteurs ou transmetteurs du *Ta:rikkh Mandinka*, dans le passage ci-dessus cité, désignent par « Mandinka » eux-mêmes ou d’autres membres de la diaspora mandinka musulmane (qadiriya) du Fouta et du Kaabu, en tant qu’auteurs de la « mandinguisation » (et l’islamisation) des populations du Kaabu au 19<sup>e</sup> siècle.

Qu’il soient marabouts de guerre, partenaires commerciaux, conseillers idéologiques ou faiseurs de mythes au service des rois et des chefs, les *móori* occupent toujours le statut d’« hôtes » ou d’« étrangers » (*lúntañ*) sur le sol du Kaabu. Cependant leur travail est censé avoir une importance existentielle pour les chefs *sóoninkee*, qui cherchent à se les attacher de manière durable. Un moyen d’y arriver est le don d’une fille, un motif très présent dans la tradition orale. Les hommes puissants où à la recherche du pouvoir ont diverses raisons de vouloir s’attacher des marabouts ; surtout veulent-ils éviter que leurs rivaux profitent des mêmes secrets et techniques, sur lesquels s’appuie leur propre pouvoir.<sup>228</sup> Dans cette logique, le don à un marabout d’une fille avec tous les droits qui en résultent, est une forme de contrat par lequel le chef s’assure le contrôle des ressources spirituelles et la discrétion du marabout. Les relations entre le roi biafada à Brikama et l’ancêtre des Saama de Bijini auraient été de cette nature-là. Pourtant, la relation entre le marabout et le roi se gâte, selon une version de Bijini, jusqu’à ce que l’ancêtre des Saama se trouve en danger de mort. Dans cette situation les Daaboo de Kan-Ñabali l’accueillent chez eux :

«Après avoir terminé ses travaux de marabout (*móoriyaa*) pour le roi Kuniti Nanki à Brikama, l’ancêtre des Saama de Bijini, Foodee Njaal Koto Saama, voulut rentrer chez lui à Badukula dans le Fouta. Quand le roi s’en rendit compte, il essaya d’en empêcher son hôte par une ruse (*jànfaa*). Il paya des assassins pour le tuer. L’ancêtre des Daaboo de Bijini, Alkaal’ Naafa Daaboo apprit ces mauvaises intentions, prévint Foodee Njaal Koto Saama et l’accueillit chez lui avec toute sa famille. Les Daaboo lui offrirent

---

<sup>228</sup> Les textes oraux du sud sénégalais présentent de nombreuses variantes d’une histoire exemplaire, parlant de l’extinction physique des « intermédiaires du pouvoir » avec le seul but d’un maintien momentané du pouvoir. Les victimes sont des marabouts ou d’autres détenteurs d’un savoir spécialisé, souvent aussi des forgerons qui savent fabriquer des insignes de pouvoir chargés de force (*sóonoo*). Une fois leur travail exécuté avec succès, les spécialistes sont tués par leurs clients, soupçonnant qu’ils pourraient transmettre les secrets du pouvoir à d’autres.

le territoire de Kanpoma et lui donnèrent une de leurs filles, appelée Kandaaro, en mariage. C'est pour cela que les Saama sont des 'neveux' des Daaboo. Foodee Njaal Koto Saama et Kandaaro Daaboo sont les parents du premier imam de Bijini.» (Sirifu Daaboo, Bijini le 12 novembre 2000).

Dans le cas cité, le marabout immigré obtient comme épouse une fille des « maîtres du pays » qui sont matrilineaires.<sup>229</sup> Par ce mariage, les Saama obtiennent le statut junior de « neveux utérins » par rapport aux Daaboo.<sup>230</sup> Selon le même modèle, le *Ta:rikh Bijini* attribue aux marabouts Kasama le statut de « neveux utérins » par rapport aux chefs politiques Baayoo.

L'horizon temporel du récit que nous venons de citer est celui de l'époque à laquelle les Daaboo vivaient à Kataba, avant que Bijini ne se soit constitué sous l'égide des Baayoo comme une *móorikundaa* indépendante avec une constitution basée sur le droit islamique. Les règles de la cohabitation des Daaboo en tant que « Biafada autochtones » avec les Saama en tant que « Mandinka (ou Sarakholé) immigrés » sur le sol de Bijini sont scellés par un mariage mixte.

Dans les sociétés biafada, woyinka (mandinka du Woyi), balanta et mansuanka « mandinguisés » de Guinée-Bissau, il existe un discours établi sur la pluralité et l'oscillation des cultures, langues et identités qui est souvent introduit par le thème du mariage entre une mère autochtone et un père immigré, Mandinka ou Sarakholé. Selon les cas, la liaison laisse plusieurs options d'affiliation et de droits de succession aux descendants. Néanmoins, la restriction (théorique) persiste toujours, selon laquelle les pères musulmans ne marient en principe leurs filles qu'avec des musulmans. Par conséquent, leurs époux appartiennent de préférence à la diaspora musulmane et ne sont que très rarement des *Sòoninkee* convertis. Cette règle paraît logique dans la mesure où elle soutient – du point de vue des musulmans – le processus de conversion des *Sòoninkee* et qu'elle consolide en même temps la cohésion et l'identité de la diaspora.<sup>231</sup> Cependant l'assymétrie des relations avec les hôtes locaux est ressentie dans les sociétés strictement patrilineaires comme celle des Balanta qui, par principe, n'acceptent pas que les invités musulmans prennent leurs filles sans qu'ils leur donnent les leurs en mariage. Les traditions orales que nous avons recueillies chez les Balanta dans le Woyi qui, comme Labat l'a déjà écrit, ne donnaient pas leurs filles en mariage à des étrangers ou des voisins,<sup>232</sup> soulignent souvent qu'ils n'ont pas pu développer de bonnes relations avec les

<sup>229</sup> A propos de la succession matrilineaire, voir aussi notre introduction.

<sup>230</sup> Dans l'idiome de la tradition à laquelle nous nous référons, les termes « oncle » (frère de la mère et souvent en même temps celui qui donne une fille en mariage à son neveu utérin) et « neveu » (fils de la sœur et en même temps celui qui souvent reçoit du frère de sa mère une fille en mariage) désignent en règle générale des relations politiques entre des collectivités (clans, familles, territoires).

<sup>231</sup> Comparer Pollet et Winter 1971 : 193 ; Marty 1920 : 276 ; Tardif 1965 : 213 concernant les Jakhanké de Kédugu dans le Sénégal Oriental ; Smith 1965 : 283 (Jakhanké du Sénégal Oriental) ; Galloway 1975 : 157 (Wulli).

<sup>232</sup> Labat 1728, V : 188ss.

Mandinka (musulmans), car ceux-ci ne répondaient pas à la réciprocité attendue par les Balanta dans l'échange de femmes.<sup>233</sup>

Si par contre les hôtes étaient matrilineaires, l'asymétrie ou la réciprocité manquante avait apparemment moins de poids : les fils issus de liaisons entre des mères issues d'une société matrilineaire et de pères patrilinéaires ont le choix. Selon le statut de leur mère, ils peuvent éventuellement devenir des rois *sòninkee*, ou bien suivre l'héritage de leurs pères, comme dans le cas du « premier imam » de Bijini.

Par contre, Mansa Baakar, le fils d'un marabout et d'une *nânco* issue de la lignée royale de Pakis est un exemple parmi beaucoup d'autres de la légitimation du côté maternel. Il a droit à la royauté parce que sa mère est une *nânco*. L'exercice de cette fonction l'obligeait, selon Hecquard, à suivre les rites *sòninkee*. Par ailleurs, le même auteur rapporte que Mansa Baakar, n'ayant pas d'enfants de mère *nânco*, n'avait pas le droit de s'écarter au profit de ses fils non-*nânco*, des règles de la succession matrilineaire selon lesquelles les fils de sa sœur étaient les seuls héritiers légitimes du trône. Le témoignage de Hecquard nous permet de constater que le fait que le roi du Kaabu soit le fils d'un musulman et un membre de la communauté musulmane n'empêchait en rien la préservation de la religion païenne et du droit de succession en vigueur. La reproduction de l'identité *sòninkee* n'est pas mise en cause, la poursuite de cette continuité étant entre les mains de la sœur du roi, dont Hecquard fit également la connaissance.

En résumé, des filles issues de mariages mixtes deviennent, selon les règles, des mères de musulmans, tandis que les fils ont la possibilité de choisir le parti auquel ils souhaitent appartenir ou de réunir les avantages des deux. S'ils prennent l'héritage matrilineaire avec ses positions et ses droits du sol, ils se plient *nolens volens* aux règles de la société *sòninkee*, comme Mansa Baakar de Pakis. Cependant le maintien de deux ou plusieurs identités parallèles semble être la normalité dans le Kaabu du 19<sup>e</sup> siècle. Mais l'impact des mouvements réformistes de l'islam qui accompagnent la conquête du Kaabu par les Foutanké se fait sentir en faveur de la succession patrilinéaire.

- *Un nouveau village – un nouvel arrangement social : la construction de Bijini sur le plateau*

Les traditionalistes de Bijini sont d'accord sur le fait que le plateau, où l'actuel Bijini fut construit n'était pas habité au moment de l'arrivée de Suleymani Baa

---

<sup>233</sup> Cependant, les femmes balanta avaient la possibilité de se lier en dehors de leur pays avec des commerçants étrangers. Ces mariages étaient souvent de nature temporaire. Ils facilitaient une sorte de commerce informel. Si des enfants étaient nés de ces liaisons, les Balanta les revendiquaient dans tous les cas, et les volaient même en cas de besoin (voir Giesing 1993 : 64).

Baayoo dans la région.<sup>234</sup> A l'époque, on n'y trouvait que les champs de mil (*bálij*) et les campements (*dáakaa*) des Daaboo. Etant peu nombreux et sans armes pour se défendre, ils n'osaient pas construire leurs maisons sur le plateau en raison des attaques perpétuelles des chasseurs d'esclaves. Cependant, les Baayoo, constituant un parti fort et capable de se défendre avec leur grande suite d'esclaves, de guerriers, de chasseurs et de forgerons, réussirent à convaincre les Daaboo de Kan-Ñabali, Kataba et Puurka, ainsi que les habitants des environs de Bijini, de rassembler sur le plateau leurs colonies éparpillées.

La communauté de Bijini se définit elle-même comme une alliance de familles ethniquement, culturellement et linguistiquement hétérogènes, qui se sont unies sous le toit de l'islam et qui ont adopté le Mandinka comme leur principale langue de communication. Sous l'étiquette commune de Mandinka musulman se cachent de multiples identités : Biafada, *Sòninkee*, Sarakholé et Jakhanké. Les familles libres aux noms et rangs prestigieux sont les « Daaboo Jila » (Biafada) en tant que « premiers habitants » et « maîtres du pays », les Baayoo (Mandinka) en tant que « fondateurs du village sur le plateau », les Saama (Sarakholé) en tant que « premiers musulmans » et les Saama et Kasama (Jakhanké) en tant que « premiers imams ». Leurs relations réciproques et leurs droits aux ressources économiques ainsi qu'aux positions politiques et cléricales sont justifiés par des accords et des compromis que leurs ancêtres respectifs auraient conclus dans le passé lors de la fondation de Bijini.

Dans les textes transmis sur l'histoire du village, se recoupe une pluralité de modèles de légitimation et de discours sociaux, suivant la définition de Jansen.<sup>235</sup> Ces discours sont très flexibles et adaptables aux différents besoins de légitimer un statut ou de justifier le droit d'accès aux positions et ressources disponibles. On peut noter des stratégies de légitimation parallèles pour la position du chef du village (*àlkaali*), par exemple celle qui met en avant les principes de l'antériorité sur place et la séniorité, réclamés par les Daaboo, et celle qui met en avant les règles de la mission sainte, fixées à « Tumukutu », sur lesquelles se base entre autres l'autorité des Baayoo. Dans le *Ta:rikkh Bijini*, les futurs statuts et positions des émigrés de Tombouctou à Bijini sont déterminés, bien avant qu'ils n'arrivent à leur destination. Ce texte définit aussi les relations réciproques et hiérarchiques entre les acteurs qui font partie de la caravane de Suleymani Baa Baayoo. Cette caravane est une colonie mobile, avec sa propre structure sociale. Par conséquent la fondation de Bijini, comme le *Ta:rikkh Bijini* la présente, peut être interprétée comme un acte d'implantation ou comme un mariage entre un système social importé et un système social local.

---

<sup>234</sup> Le commentateur du TB dit : « à cet endroit (Bijini) vivaient des gens, mais ils n'étaient pas installés sur le plateau de ce village » – *mòolu bé jàñ né, bàri ò máñ tàra siirij ñij sàateo túnto káj*.

<sup>235</sup> Jansen 1996, 2001.

L'antériorité sur le site revient, comme nous l'avons dit, aux Daaboo, Saama et autres. Les « allogènes » honorables, riches et capables de se défendre, négocient un équilibre du pouvoir assurant une cohabitation durable avec les « autochtones ». Les deux parties décident de restructurer les colonies existantes pour bâtir un nouveau village, amélioré. Les modalités politiques et religieuses pour la construction de Bijini sont négociées entre les Baayoo et les Kasama avec leurs intermédiaires d'un côté et les Nanki, Daaboo et Saama de l'autre (TB VI). La charte politique et sociale qui règle le partage des droits, des ressources économiques et des positions politiques et religieuses selon des critères d'antériorité, de séniorité et de rapports de force relative entre les partenaires autochtones et allogènes, aînés et cadets, antérieurs et postérieurs, est formulée en termes de parenté. Ceux qui étaient en désaccord avec le nouvel arrangement quittaient les lieux.

La construction de Bijini, décrit dans le *Ta:rikh Bijini*, est un discours exemplaire sur la constitution d'une société dans les conditions de la frontière interne africaine. Des étrangers à la recherche de nouvelles perspectives cherchent des partenaires locaux, créent des coalitions et négocient les modalités de cohabitation dans un site, désirant reproduire leur propre modèle social – qui doit pourtant s'adapter aux conditions locales pour prospérer.<sup>236</sup>

*- L'alternance politique : l'àkalyaa des Daaboo et Baayoo*

Le *Ta:rikh Bijini* nous apprend, et d'autres sources orales nous expliquent, que Suleymani Baayoo aurait seulement réussi au bout de longues négociations, et grâce à l'intervention des Jawara ou des Ture de Kanjaara, à convaincre l'ancêtre des Daaboo d'accepter la fondation de Bijini sur le site des anciens champs des Daaboo. Avant de donner leur accord définitif, les Daaboo négocient leur futur rang et leur position politique dans le nouveau village. D'après le *Ta:rikh Bijini*, on fixe par contrat le partage du poste de chef politique (*àlkaali*) à Bijini entre les Daaboo en tant que « maîtres de la terre » et les Baayoo en tant que « fondateurs du village ». Les chefs des familles confirment leur communauté d'intérêts en créant une parenté fictive entre eux. L'ancêtre des Daaboo est déclaré le « père » (*fàa*) des Baayoo. Le fondateur de Bijini, Dauda, l'unique fils et héritier de Suleymani Baayoo décédé à Kanjaara, aurait adopté par respect pour son grand âge l'ancêtre des Daaboo, Nafa Daaboo, comme son « père de substitution ». Car celui-ci aurait refusé d'occuper à Bijini seulement le statut d'invité (*lúntañ*) des Baayoo. Ainsi, Nafa Daaboo serait devenu le premier chef de village de Bijini, suivi par son fils adoptif Dauda Baayoo.<sup>237</sup> Les ancêtres des deux parties scellèrent cette adoption réciproque

<sup>236</sup> Kopytoff 1987 : 38-40.

<sup>237</sup> Tableau 4: la succession des chefs de village (*àlkaali*) de Bijini – les *àlkaali* Daaboo et Baayoo depuis la fondation du village (vers 1789) jusqu'à l'indépendance de la Guinée-Bissau (1974).

par un accord de *dànkutu* qui excluait à jamais de futurs mariages entre leurs descendants : à partir de ce moment, ils devenaient frères et sœurs comme de réels consanguins.<sup>238</sup> Du point de vue du droit traditionnel, la relation entre les Daaboo et les Baayoo peut être interprétée de différentes manières. Suivant le critère d'antériorité, les Daaboo sont, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, les « premiers fondateurs »<sup>239</sup> de Bijini. Leurs droits du sol ne sont pas affectés par la fondation du nouveau village.<sup>240</sup> Mais au moment précis de la fondation de Bijini sur le plateau, les Daaboo, selon le critère de la puissance, sont le parti le plus faible. Le *Ta:rikh Bijini* ne leur attribue que le statut d'hôtes invités et de co-fondateurs de la nouvelle colonie, créée sur l'initiative du parti le plus fort, représenté par les Baayoo. La justification officielle de ce statut est la suivante : bien que le plateau de Bijini soit une propriété des Daaboo, ils n'y auraient jamais habité.

Dans le domaine religieux, les Daaboo restent les chefs du culte *sòninkee* local, surtout de celui de la source sacrée Ñanpeñ Njaay, dont l'esprit se serait d'ailleurs converti à l'islam.<sup>241</sup> Ils intègrent donc l'islam dans leur système de croyances et acceptent surtout l'ordre basé sur le droit islamique. Les précepteurs des Daaboo convertis formellement à l'islam ne sont cependant pas leurs « frères », les Baayoo, mais leurs « neveux utérins », les Saama, comme nous l'avons déjà dit plus haut.

Les partis des Daaboo et des Baayoo s'installent avec leurs familles, esclaves et clients dans des quartiers séparés, les Daaboo dans la moitié sud-est à Timbiñ-daala, les Saama à Jañ-kundaa, les Baayoo à Jaamañ-daala au centre et dans la moitié nord-ouest, et leurs clients à Fatawooro et Tunkañ-daala. A partir de ce moment-là, les deux *kàabiila* se seraient relayées au poste de chef du village de Bijini, jusqu'à ce que cette fonction soit vidée de son contenu et redéfinie au début de l'époque coloniale.<sup>242</sup> Il est néanmoins impossible de reconstituer cette rotation, généralement reconnue, sur la base des listes des *àlkaali* de Bijini actuellement existantes, puisque les titulaires sont regroupés séparément en fonction de leur noms de famille. C'est également le cas de la liste citée dans le *Ta:rikh Bijini*.<sup>243</sup>

Les commentateurs du texte expliquent qu'au moment de la fondation de Bijini sur le plateau, les partis Daaboo et Baayoo avaient intérêt à s'unir pour

<sup>238</sup> D'après le TB et des informations des notables Daaboo, Bijini, le 14 octobre 1996 (interviews et enregistrement Giesing, Fodé Mané).

<sup>239</sup> *Hele mù sàateo lòola jòlòl » lé tí!* « Ce sont eux [les ancêtres Daaboo] qui sont les premiers fondateurs du village ! » (Daaboo, Bijini, le 14 octobre 1996).

<sup>240</sup> *Ñtelu kà terreno dñi lá, ñ búka bó ñ ná dinkiraal » tó* – « Nous ne leur avons pas donné le territoire (pt. *terreno*), nous n'avons pas abandonné nos lieux. » (Bijini, le 14 octobre 1996)

<sup>241</sup> Tableau 6: Les quartiers, les concessions et les sources sacrées de Bijini.

<sup>242</sup> La fin de l'*àlkaaliya* autogérée, selon laquelle les chefs de village étaient proposés et élus par les familles de Bijini en fonction de leur âge et de leurs capacités, fut marquée, selon certains par l'attaque de Muusa Moloo lors de la Tabaski en 1884, et selon d'autres par le début du gouvernement portugais au début du 20<sup>e</sup> siècle.

<sup>243</sup> Tableau 4: la succession des chefs de village (*àlkaali*) de Bijini.

faire face à une situation généralisée de vie précaire et d'insécurité. A cette époque les chasseurs d'esclaves menaçaient constamment les villages et il n'y avait que la « loi du plus fort » qui régnait. Les Daaboo auraient préféré, à cause de leur petit nombre, rester à Kan-Ñabali dans les bas-fonds, où la forêt touffue les protégeait. Les chasseurs d'hommes remontaient les cours d'eau du Geba dans leurs bateaux, tendaient des embuscades à la population aux bords de l'eau ou attaquaient les villages à l'aube. Certains parmi eux venaient du voisinage immédiat, d'autres des provinces voisines du Badoora, surtout du Kusara, en amont du fleuve Geba, d'autres encore étaient des Américains. Leur proie étaient de jeunes hommes et femmes qu'ils emmenaient dans leurs bateaux pour les échanger contre des chevaux, du bétail ou des toiles de coton, ou pour les vendre à Geba.<sup>244</sup>

Les Baayoo avec leur suite d'esclaves, de guerriers, de chasseurs et de forgerons constituent un parti très fort. Ils possèdent des chevaux et des armes à feu et ont prouvé déjà bien avant la fondation de Bijini qu'ils sont bien armés contre les chasseurs d'esclaves tant craints dans le Badoora. Un chapitre du *Ta:rikk Bijini* décrit comment Kusinkayee, le grand chasseur et chef des esclaves de Suleyman Baayoo à Kanjaara, découvre un groupe de chasseurs d'esclaves, et comment il arrive à en capturer 30 (33) hommes. A la place de la noix de cola, plus conventionnelle, ces hommes capturés sont le cadeau (*silafanda*) de Suleyman Baayoo au chef biafada, Kunbiti Nanki, lors de sa première visite à Brikama. Kunbiti Nanki apprécie ce don en tant que signe que l'étranger est digne de confiance et contredit les chefs du Kosee et Korubal voisins, qui soupçonnent que l'étranger veut abuser de ses armes afin de les conquérir. C'est à cette occasion que les rois du Badoora et les fondateurs de Bijini conviennent d'échanger dans l'avenir leurs esclaves échappés respectifs (TB V).

#### - *L'imamat et les familles cléricales*

Pendant que les Daaboo, Nanki et Baayoo négocient entre eux leurs droits politiques et économiques respectifs – les droits de chasse aux éléphants et aux hippopotames inclus –, leurs marabouts, les Saama et Kasama, s'associent dans une communauté d'intérêts sous forme d'une union familiale (*kàabiila*), appelée « Kantabira » dont les concessions se trouvaient dans la moitié sud-est du village.<sup>245</sup> Ils obtiennent le privilège de fournir les imams de Bijini. Théoriquement, les imams issus des familles Saama et Kasama étaient, tout comme

<sup>244</sup> Le récit des aventures de Kelefaa Saanee, le « neveu utérin » du roi Sanka Nanki, qui est diffusé dans plusieurs versions depuis le Badoora jusqu'en Gambie (Innes 1978 ; voir aussi notre introduction illustre les conditions de la traite d'esclaves dans le Badoora et à Geba. Concernant les chasses à l'homme dans cette zone, voir également Hawthorne 1999 : 116-117.

<sup>245</sup> L'emplacement des tombes, les droits d'utilisation des sources et d'autres faits, font penser que le noyau de Bijini se trouve dans la moitié sud-est, du côté des quartiers actuels de Timbinjaala et de Jankundaa. C'est là que les Daaboo, les Baayoo, les Kasama et les autres familles auraient cohabité au début. Voir tableau 6 : les quartiers, les concessions et les sources sacrées de Bijini.

les *àlkaali* Daaboo et Baayoo, proposés et nommés à tour de rôle par les deux familles, selon un système de rotation. Le *Ta:rikkh Bijini*, qui a été rédigé par des Baayoo et des Kasama, contient une liste des imams de Bijini qui diffère considérablement de celle des Saama, surtout au début.<sup>246</sup>

De la même manière que les Saama sont les « neveux utérins » des Daaboo, les Kasama occupent le statut de « neveux utérins » des Baayoo. Ils sont considérés comme des Jakhanké d'origine, venant de Tuuba au Fouta Djallon. Selon le commentateur du *Ta:rikkh Bijini*, ils sont les « fils de la sœur aînée » de Suleymani Baayoo, avec qui ils auraient immigré de Tombouctou au Badoora (TB IV, VI). Le commentateur a encore précisé que l'ancêtre des Kasama, Arafaj Foodee Jaabi Kasama, serait originaire du village où vivait sa mère à proximité de Tombouctou. Selon d'autres versions, les Baayoo et les Kasama se seraient seulement rencontrés dans le Badoora. Un des ancêtres Kasama des plus connus, le saint (*wàlii*) Salikuŋo Kasama, aurait accueilli Suleymani Baayoo à Kanjaara (sic) et serait, après la mort de ce dernier, allé à Tombouctou, en passant par la Gambie, accompagné du fils et successeur de ce dernier, afin de prévenir la famille de la mort de Suleymani Baayoo. Dans tous les cas, le commentateur du *Ta:rikkh Bijini* insiste sur le fait que le contrat entre les Baayoo et les Kasama, qui assurait à ces derniers la position de l'imam de Bijini, aurait déjà été fixé avant leur départ de Tombouctou. Ceci consolide les droits que les Kasama exercent à présent sur ce poste.

### *Topographie religieuse et ordre social*

#### *- Les quatre sources sacrées de Bijini*

Dans le *Ta:rikkh Bijini*, le signe distinctif du site du futur Bijini – rêvé par les sages à Tombouctou et trouvé par (l'esclave de) Suleymani Baa Baayoo – sont quatre sources naturelles (TB VI). Ces sources se situent parmi d'autres sur les pentes de la colline, sur laquelle le village fut construit. Elles l'entourent aux quatre point cardinaux – Jinnabaa au nord, Ñanpej Njaay au sud-est, Kan-Manku à l'est et Kan-Jaarali à l'ouest. Al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama les a décrit de la manière suivante : « Les quatre sources ont été créées par Dieu et elles ne tarissent jamais. Elles n'ont leur pareil nulle part, ni à Jaabikundaa, ni à Kuntuba ou Pakaawu. Elles forment un carré autour du village. » Les tra-

---

<sup>246</sup> Tableau 5 : la succession des imams à Bijini – les *àlmaami* Saama et Kasama. Les Saama à Bijini Jankundaa nous ont présenté une liste des imams écrite sur une feuille détachée (le 9 juin 1994, interview Giesing, Sissé). Suivant cette liste, les imams Kasama avaient une série de prédécesseurs Saama. La *kàabiila* regroupée des Saama et Kasama est appelée par les Saama « Saama Kantabira », c'est-à-dire *kàabiila* des Saama, qui aurait intégré les Kasama. Par contre, on transmet que les Saama seraient bien arrivés les premiers dans le Badoora, guidés par le même rêve que les fondateurs du village, mais qu'ils n'auraient pas réussi à trouver Bijini.

ditionalistes de Bijini les associent symboliquement aux quatre groupements de *kàabiila* originales du village.

Le *Ta:rikkh Bijini* (TB I) indique que ces sources sont la marque d'un lieu saint prédestiné uniquement aux musulmans, inaccessible aux païens en raison de sa puissance immanente. Cependant, toutes les évidences concernant la colonisation du site, les formes de la mise en valeur du paysage et l'importance rituelle attribuée aux sources par les habitants des villages antérieurs comme Kan-Ñabali et d'autres, indiquent que ces quatre sources, ainsi que beaucoup d'autres, étaient utilisées bien avant la fondation du village actuel. Certaines sources exploitées par les habitants des anciennes colonies auraient été abandonnées après leur rassemblement dans l'actuel Bijini à cause de la longue distance à parcourir pour s'y rendre.<sup>247</sup>

Les quatre sources de Bijini font éventuellement partie d'une structure originale de sept sanctuaires *sòoninkee*. Nous supposons que la structure quadripartite des *kàabiila* et des sources mise en avant dans le *Ta:rikkh Bijini* représente une redistribution socio-symbolique de l'espace, de ses habitants et leurs sanctuaires après la fondation du village musulman sur le plateau.

Concernant les responsabilités rituelles pour les quatre sources, dans la mesure où l'on s'en souvient ou veut s'en souvenir, nous avons trouvé que les familles ayant droit de fournir l'imam de Bijini en sont exclues. Pourtant le statut sacré et la qualité purificatrice de ces sources pour tous les musulmans, justifiés dans le *Ta:rikkh Bijini*, sont mis en avant de manières multiples. Afin de pouvoir vaincre Bijini, par exemple, Muusa Moloo aurait pollué les sources avec de la viande de porc, ce qu'il aurait ordonné de faire suivant les conseils de ses marabouts.

Mais la prêtrise des sources-sanctuaires revient uniquement aux « fondateurs politiques » Daaboo et Baayoo ou à leurs clients et, dans le cas des Daaboo, surtout aux femmes (épouses). Ñanpeṅ Njaay porte le nom de sa fondatrice voyante et première prêtresse,<sup>248</sup> la deuxième épouse de l'aïeul des Daaboo de Kan-Ñabali:<sup>249</sup>

« La première source est Ñanpeṅ Njaay. Nos ancêtres étaient des *Sòoninkee*, adoreurs des *jálaṅ*. Parmi eux il existait des personnes douées de vision (*jéeroo, kúu*), elles rêvaient ce qui allait arriver. Tout se passait chaque fois exactement comme elles l'avaient prédit. Les responsables des sources

<sup>247</sup> Ce sont des sources comme Kan-Kilinkilij, Kan-Tanba, Banba-Kolon, Sunjandij, Kanpo-ree (notables Daaboo, du 11 au 18 novembre 1995).

<sup>248</sup> Les étymologies sont les suivantes: a) Ñanpeṅ-yaa – lieu de Ñanpeṅ; b) Ñanpeṅ Njaay (Injai/Ndiaye, tout comme Daaboo, est un patronyme biafada). Ñanpeṅ/Ñanben/Ñamena sont les variantes d'un nom de femme. Selon les notables de Farankundaa dans le Kanaduu, Ñanben est le nom des femmes appartenant au clan « Sajo Sumare » (Farankundaa, le 29 septembre 1996; notables de Bantanjan/Sta. Helena à côté de Bambadinka, le 16 mars 1996). Le bois sacré des *kóorij* de Sumaakundaa dans le Tumannaa est également appelé Ñanpeṅ (Sumaakundaa, le 22 mai 1995).

<sup>249</sup> Kan-Daaboo, du 11 au 18 novembre 1995.

(*kòloŋ tii*) furent élus parmi ces visionnaires. On leur remet les sources, en disant : 'Toi, tu seras le maître de ce *jálan*.' Cette personne était une interprète, une prophétesse qui prédisait ce qui allait se passer. Quand quelqu'un allait demander quelque chose auprès de la source, le maître du *jálan* le devançait. Des gens qui venaient demander des enfants étaient pris en charge par les maîtres des sources. C'est de cette manière qu'on faisait l'adoration auprès des sources.

Ils disaient : Nous allons chez Ñanpeŋ (*Ñanpeŋ-ya*), nous allons à la maison de Ñanpeŋ, allons à Ñanpeŋ Njaay. Ñanpeŋ qui était la maîtresse de Ñanpeŋ Njaay est l'ancêtre (*bémbaa*) des Kan-Daaboo. Daabookoto, Jaasikoto, c'est notre ancêtre. Jaasikoto est le nom de la première épouse du vieux Daaboo. La source fut remise à Ñanpeŋ Njaay, qui était la deuxième épouse du vieux Daaboo. »

Cette Ñanpeŋ personnifie la prêtresse modèle souvent décrite dans des récits biafada, baynunka, balanta et woyinka, une femme qui, grâce à ses capacités personnelles de visionnaire et de médium, est prédestinée à communiquer avec le monde des esprits.<sup>250</sup> C'est elle qui possède la capacité de reconnaître les sites chargés de pouvoirs occultes et d'identifier les êtres anthropomorphes et zoomorphes qui s'y manifestent. Sa tâche est la médiation entre la société invisible de ces êtres et la société humaine. Selon la nature et l'étendue de leur pouvoir, les esprits possèdent la connaissance de l'avenir et la capacité d'influencer les développements futurs. Les prêtresses demandent l'oracle et peuvent conclure des contrats pour leurs clients cherchant conseil et aide. Jusqu'à aujourd'hui, les rituels thérapeutiques contre la stérilité aux sources de Bijini sont célèbres pour leur efficacité.<sup>251</sup> Les esprits des sources se manifestent sous diverses apparences, surtout sous la forme de crocodile (*bànba*) ou de serpent (*sàa*, *nìnkinanka*). Certains des djinns se seraient convertis à l'islam et ce faisant seraient devenus bénéfiques ; d'autres sont restés païens (*jínna káafiri*) et imprévisibles ; d'autres encore auraient été éliminés par les intégristes musulmans, comme le crocodile sacré de Kan-Manku, dans l'est de Bijini, incarnant un esprit féminin. Ce crocodile séjournait en permanence et renaissait (ou était remplacé par un autre plus jeune) tous les quatre ans. Son cri est interprété comme un présage annonçant la mort d'un notable Baayoo.<sup>252</sup> Kan-Manku

<sup>250</sup> Les dons de la télépathie et la prophétie y sont généralement attribués aux femmes-prêtresses. Ce sont elles qui en fonction de leur savoir décident qui parmi les hommes partira en guerre, et pendant que les hommes sont au combat, les femmes suivent les événements « dans la tête » – elles sont des *kunfanuntee* (Malan Kamara, Foodee Jaasi, Sirifu Saña, Bissau du 13 au 19 novembre 1997).

<sup>251</sup> Voir également Bathily 1989 : 77 cf. Norris 1972 pour la zone saharienne.

<sup>252</sup> Il existe de nombreuses sources ou cours d'eau de la région, dans lesquels on aurait gardé des crocodiles (souvent des crocodiles albinos) quasiment domestiqués et vénérés à titre d'esprits ancestraux. Une telle source, appelée Mhuri (Buru), se trouve à Brikama (Badoora), une autre chez les Sambu (Suen renganomma, Suen d'en bas) à Kusongo (dans l'actuelle ville de Mansoa), d'autres encore à Farankundaa dans le Kanaduu, à Kanjaya dans le Kuraï (Woyi), à Biriban dans le Woyi etc. (Foodee Nanki, Brikama, le 11 octobre 1997 ; Dalmi Sambu, Mansoa, le 1 décembre 1995, notables de Farankundaa, le 29 septembre - le 5 octobre 1996 etc.).

appartient à la concession (*kòrdaa*) FoodeeJaŋ-kundaa dans le quartier Jaamaŋdaala, où une des premières maisons des Baayoo aurait été construite.<sup>253</sup> Les chefs de Foodee-Jaŋ-kundaa seraient les descendants du deuxième fils du fondateur, Dauda Baayoo.<sup>254</sup> Pourtant les fonctions rituelles à Kan-Manku sont assumées par les Kamara, leurs clients, descendants d'un certain Ŋaali Kante du Fouta Djallon qui aurait immigré avec les ancêtres des Baayoo. Le nom de la source correspond à un nom clanique de statut *kóoriŋ*, Manku (= Nanki) et il reste encore à savoir si le site était une fois lié aux Saña de Kubanka (qui seraient émigrés au Kinara).<sup>255</sup>

Jinnabaa au nord de Bijini et Kan-Jaarali à l'ouest appartiennent également aux Baayoo, qui, comme nous l'avons déjà dit, auraient trouvé les deux sites à l'époque où Suleymani Baayoo était installé à Kanjaara. Selon le commentateur du *Ta:rikkh Bijini*, Jinnabaa signifie « grand génie/ génie puissant » (*jinnabaa*), c'est-à-dire « chef des autres djinns » ou « roi du monde invisible ». Selon d'autres, la manifestation de ce génie serait un crocodile mâle ou un *ninkinanka* (python mythique) femelle.<sup>256</sup> Il s'agit dans tous les cas d'un des symboles royaux les plus puissants dans cette région, soit le crocodile, soit le python – ou bien encore un être hybride des deux. La responsabilité de Jinnabaa repose sur les descendants du troisième fils du fondateur, Dauda Baayoo, et sur leurs clients dans le quartier de Tunkaŋdaala.

Les descendants de Foodee Kaba Baayoo, le « frère cadet » de Suleymani Baayoo qui serait venu plus tard et se serait associé à son neveu Dauda, sont en charge de Kanjaarali.<sup>257</sup> Le djinn de Kan-Jaarali accepte les prières quand il est invoqué par un Baayoo de Kan-Foodee-Jaabi du quartier Fatawooro (Kan-Kaba), qui récite l'histoire de la découverte de la source et les noms des ancêtres. Le client donne vie dans son esprit à un vœu secret et jette des pièces de monnaie dans l'eau claire de la source. Ce djinn est censé se manifester sous la forme d'un âne, animal omniprésent à Bijini.

Le génie de Jinnabaa est plus ambiguë et moins facile à comprendre. Il s'agirait d'un génie païen (*jinna káafiri*) aux multiples manifestations. Sous sa forme de crocodile mâle, il semblerait être un pendant au crocodile femelle de Kan-Manku. Sous sa forme de serpent femelle (*sàa*, *ninkinanka*) il serait le pendant du djinn de Ŋanpeŋ Njaay. Au contraire de Jinnabaa, le serpent de Ŋanpeŋ Njaay est mâle, musulman et toujours bienveillant. On dit que le vendredi, il prend l'aspect d'un être humain. Il est considéré comme la force protectrice des Daaboo et du village entier, et on s'adresse à lui, en tant que « Daabookoto, Jaasikoto » avec les noms des ancêtres lointains hommes et femmes.

<sup>253</sup> Tableau 6 : les quartiers, les concessions et les sources sacrées de Bijini.

<sup>254</sup> Tableau 1 : généalogie des Baayoo de Bijini.

<sup>255</sup> Voir supra.

<sup>256</sup> Un autre nom du *ninkinanka* est *janaba*.

<sup>257</sup> Les descendants de Foodee Kaba Baayoo vivent dans le quartier de Fatawooro, dans une subdivision ou sous-quartier nommé Kan-Kaba, qui aurait jadis été fortifiée.

- *Ñanpej Njaay et Jinnabaa – une dichotomie sociale et mythique*

La dichotomie entre des génies à la fois complémentaires et antagonistes sur le plan du caractère, du sexe, de la religion et aussi par les réactions, domine l'ordre des quatre sources de Bijini. Il semblerait que cette dichotomie a également des dimensions sociales. Les sources Ñanpej Njaay pour la moitié des Daaboo, et Jinnabaa pour la moitié des Baayoo se situent sur les deux extrémités d'un axe traversant le village du sud-est au nord-ouest. Pour ce qui concerne les droits traditionnels d'utilisation de l'eau des sources de Bijini, il s'avère que les Daaboo et les Baayoo ne se servent d'aucune entre elles en commun.<sup>258</sup> Les eaux de Ñanpej Njaay et de Jinnabaa guérissent ceux qui s'y lavent et les protègent des influences néfastes. Cependant, le mélange des eaux des deux sources est à la fois extrêmement nocif et explosif. Tout récipient dans lequel on mettrait ce mélange exploserait. Tout comme les eaux des deux sources ne peuvent être mêlées, le sang des deux parties qui possèdent les droits d'utilisation économique et religieuse – les Daaboo à côté de Ñanpej Njaay et dans la moitié sud-est de Bijini et les Baayoo à côté de Jinnabaa et dans la moitié nord-ouest de Bijini – ne peuvent être mêlés. Comme nous l'avons expliqué plus haut, il a été établi dans la constitution de Bijini que les familles des deux fondateurs, qui se relaient au poste de chef de village, sont considérées comme frères et sœurs et ne peuvent se marier entre eux.

Derrière l'opposition entre les génies de Ñanpej Njaay et Jinnabaa se cachent peut-être des conflits politiques réglés par accord entre les Daaboo, en tant que « maîtres du pays » et les Baayoo, en tant qu'« immigrés », ou même entre des fondateurs plus anciens et les Daaboo en tant qu'« immigrés ». Si cette supposition est correcte, certaines dimensions de la constitution de Bijini seraient ancrées dans la culture de la *sòninkeeya* du Kaabu et des royaumes bafada. Plus profondément dans la mythologie, l'opposition entre Ñanpej Njaay et Jinnabaa évoque le souvenir du couple des serpents sacrés, dont il est question dans les mythes et rites des Nalu, des Baga<sup>259</sup> et même des *ñanco* du Kaabu. Ici, le couple des serpents a surtout pour fonction de veiller sur les insignes royaux. Le couvre-chef (*nàafa*) des rois du Kaabu, qui, tout comme celui des maîtres forgerons du Manding, avait la forme d'une gueule de croco-

<sup>258</sup> Les Daaboo se servaient par conséquent exclusivement de Ñanpej Njaay et d'autres sources dans les quartiers sud-est de Bijini, tandis que les Baayoo prenaient leur eau exclusivement de Jinnabaa, Kan-Manku et Kan-Jaarali (Bijini, Kan-Daaboo, le 25 avril 2001, interview Sadjo Ture).

<sup>259</sup> On pense au couple Bansonny/Mansonny et Nimba (Appia 1943 : 169 ; Carreira 1961 : 507). Selon des traditions orales, enregistrées lors des enquêtes coloniales des années 1940, les Nalu auraient été les premiers fondateurs de Bijini (Carvalho 1947 : 150-151). Par ailleurs, les Landuma/Nalu ou Kolinka sont considérés comme les anciens habitants de la province Caaña, qui se serait étendue auparavant jusqu'au Badoora (Malamin Galisa, Gabu, le 15 et le 16 octobre 1988).

dile (*bànbadaa*),<sup>260</sup> était gardé par deux *ninkinanka*, un mâle et une femelle, comme le dit un texte des Jebraate enregistré en Gambie. Lorsque les ennemis du Kaabu réussirent à tuer le couple de serpents et à prendre le couvre-chef, la fin du Kaabu était scellée.<sup>261</sup>

Existe-t-il un lien entre les serpents sacrés de Bijini et la royauté du Kaabu ? En effet, certains récits intègrent les sources et puits de Bijini dans un système qui englobe les sources sacrées du Kaabu entier, les réunissant toutes dans une sorte de topographie sacrée du royaume. Dans l'épopée de Kelefaa Saanee, héros issu de la lignée royale du Badoora, le site de Ñanpej Njaay est classé *ñanco* : c'est le privilège des femmes issues de la lignée maternelle des rois du Kaabu de puiser l'eau de cette source.<sup>262</sup> Kelefaa commet son premier acte héroïque à Bijini, contre les femmes *ñanco* qui se rendent à la source en file indienne, la plus ancienne en première. Insolent, il tire sur les cruches qu'elles portent sur leurs têtes. Cela lui coûtera la liberté. Plus tard, quand Kelefaa meurt en Gambie, on demande « Qui apportera la nouvelle aux *ñanco* de Ñanpej Nyaay ? »<sup>263</sup>

Comme nous l'avons vu plus haut, les débuts de la *ñancoyaa* se situent dans une grotte (*kòloo*) ou dans un puits (*kòloŋ*) ou dans un trou d'oryctérope (*tĩpa kòloo*). D'après le *Ta:rikk Mandinka*, l'aïeule des rois du Kaabu est découverte dans une grotte, à l'intérieur de laquelle se trouve un puits.<sup>264</sup> Les récits sur la fin dramatique de la monarchie du Kaabu, la « fin de la semence » des *ñanco*, nous ramènent aux débuts en faisant retourner les dernières *ñanco* par le chemin inverse à l'intérieur de la terre. Dans un suicide collectif, elles se jettent

<sup>260</sup> Ce couvre-chef est porté par les maîtres forgerons qui exécutent la circoncision lors de l'initiation. En fait les *ñanco* et les forgerons partagent le même mythe d'origine. Nous avons enregistré un récit à Kaurba à côté de Farim, qui évoque la découverte des forgerons (Sandej) et de leurs outils de travail dans le trou d'un oryctérope (Alimaamo Janko, Kaurba/Bubo, le 30 octobre 1996). Il s'agit apparemment d'une variante du même mythe *ñanco* du Kaabu que nous avons résumé dans le troisième chapitre. Un roi-forgeron fait figure, dans TM II et plusieurs d'autres versions, d'époux auquel la première *ñanco* doit le terrain sur lequel elle bâtit la capitale du Kaabu. Par ailleurs, le dernier roi du Kaabu, Jankee Waali, avant son élection, aurait appris et exercé le métier de forgeron en Casamance. Il serait issu du côté paternel d'une famille (pajadinka) de forgerons appelée Jambaŋ (Malamín Galisa, Gabú, octobre 1988, février 1989).

<sup>261</sup> Amadu Jebraate, « Janke Waali », dans Innes 1976 : 42-43. En Sénégal, est attestée également l'idée des serpents sacrés (*jálay sàa*) qui choisissent le roi en « ramassant » le candidat « avec les yeux » (*ñáala tòmboŋ*) ; Cissoko et Sambou 1974, *Recueil* : 84ss. et 134ss., à propos des références aux procédures du sacre royal chez les Kamara du Ñaani et du Badibu). Ceci rappelle une description d'Al-Bakri (1068), concernant les Sudans de Zafku (Jaafunu ?) chez qui, à la mort d'un chef, un serpent ressemblant à un énorme python se rapprochait des prétendants à la succession, les flairait l'un après l'autre, avant de frapper l'un d'entre eux avec son nez. Ce candidat devait ensuite essayer de lui arracher le plus grand nombre de poils possible pour s'assurer un long règne. (Al-Bakri, dans Cuoq 1971 : 97-98). Le même motif des poils ou écailles se retrouve souvent dans les descriptions de rencontres avec un *ninkinanka* dans le folklore sénégalais.

<sup>262</sup> D'après al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama (à Bijini le 9 juin 1994), Kelefaa Saanee était un « client » à Bijini. Pour une analyse exhaustive de l'épopée et la description du code d'honneur des *ñanco*, voir également Bakari Sidibé 1980.

<sup>263</sup> D'après la version de Bamba Suso, « Kelefa Sane », dans Innes 1978 : 35ss.

<sup>264</sup> TM II, 2.13.

– la tête la première – dans le puits de la capitale Kansalaa, Duribali (« sans souillure »). Dans la version de Bamba Suso notée par Gordon Innes (1978), la première femme à se suicider est une certaine Fenda Saanee de Bijini.<sup>265</sup> Soonaa Salon, également de Bijini, est la deuxième héroïne, suivie par les femmes *ñanco* « qui puisent de l'eau dans le puits de Kansalaa » – *Duribali jii-biilalu*. Après elles, ce sont les *ñanco* « qui puisent leur eau à Ñanpej Njaay » – *Ñanpenjai jii-biilalu*. Les louanges de Kelefaa Saanee, cités par la suite, incluent les noms de Bijini et Ñanpej Njaay dans une séquence qui énumère des personnages et sites symboliques du gouvernement des *ñanco* de tout le Kaabu. En tête de liste sont les aïeules *ñanco*, les « mères » de Kelefaa Saanee : Daala Ñaaliḡ – issue de la lignée royale de Pakis, comme d'autres sources nous l'apprennent – et Mariama Nanki de la lignée royale du Badoora. Ensuite sont nommés les chefs du village de Bonje et de la province du Tumannaa (dont la capitale est Sumaakundaa) mentionnées dans le *Ta:rikk Mandinka*. Comme nous l'avons déjà dit, la colonie de cordonniers Bonje à côté de Sumaakundaa figure parmi les villages d'où serait issue la mère des rois du Kaabu.<sup>266</sup> Enfin apparaissent les noms de guerriers célèbres, comme Bale et Nua Tanba du Caaña, le puits de la capitale du Sankolla, Berekolonḡ, qui par ailleurs est censé avoir été avec Kansalaa (Puropaanaa) et Sumaakundaa (Tumannaa) un des trois lieux du sacre du roi suprême de Kaabu, et enfin la source Ñanpej Njaay à Bijini.

<i>Daala Ñaaliḡ dīḡ ñanco bé láariḡ</i> <i>Baariya Koto,</i>	le fils de Daala Ñaaliḡ [Kelefaa Saanee] est couché mort à Baariya Koto <sup>267</sup>
<i>Mariama Nanki dīḡ ...</i>	le fils de Mariama Nanki ... <sup>268</sup>
<i>Soonaa Salonḡ dīḡ ...</i>	le fils de Soonaa Salong ...
<i>Bonje súmaa</i>	le chef de Bonje
<i>Tumannaa súmaa</i>	le chef de Tumannaa <sup>269</sup>
<i>Bale níḡ Nua Tanba wòlu bé Caaña</i>	Bale et Nua Tanba sont au Caaña
<i>Kaḡ Chuma, Kaḡ Mânsa Ḥaleḡ</i>	Kan Chuma [Sumaa ?], Kan Mansa Ḥaliḡ <sup>270</sup>

<sup>265</sup> Bamba Suso, « Kaabu », dans : Innes 1976 : 97.

<sup>266</sup> TM I, 1.10-13 et chapitre 3.

<sup>267</sup> Il s'agit ici de Baariya en Gambie. Selon la tradition biafada, il existe deux autres Baariya dans le Badoora (Geba Baariya) et le Kinara (Kinara Baariya). (Sirifu Saña de Baariya dans le Kinara, Bissau, le 19 novembre 1997).

<sup>268</sup> Dans toutes les versions de l'épopée de Kelefaa Saanee qui nous sont connues, Mariama Nanki a le statut de « sœur », ou pour le moins de parente matrilinéaire très proche, du roi Sanka Nanki.

<sup>269</sup> Patriarche/aîné de la lignée régnante de Tumannaa. Comparer TM I.1.12 et glossaire *súmaa*.

<sup>270</sup> Les Landuma (ou Nalu) de Caaña forment deux branches : les « Kan-Mangale *búḡ* » et les « Kacuma *búḡ* » (Yusufi Banjai, Bissau, 24 janvier 1996). Nua Tanba est un célèbre guerrier *ḡo-ninke* du Caaña, qui aurait combattu les Peul (Futaanke) au 19<sup>e</sup> siècle.

*Bère kóyi kòloŋo níŋ Ñanpenjaay ...*<sup>271</sup> Bere(koyi)kolonj et Ñanpenj Njaay

Le fait que ces vers incluent Ñanpenj Njaay dans la liste des sites symboliques les plus importants du Kaabu prouve que le prestige de cette source est répandu jusqu'en Gambie. Est-ce la conséquence de contacts récents ? Les associations d'idées qui rapprochent les prêtresses de Ñanpenj Njaay des ancêtres mythiques des rois du Kaabu, sont-elles uniquement le produit de la littérature « posthume » sur le Kaabu ? Quel est le rapport entre cette littérature et les textes transmis dans les pays biafada qui affirment que les rois recevaient les insignes du pouvoir, gardés par des serpents mâle et femelle, de la main des femmes ?

- *Prêtres sòoninkee et jìla du Manding – les Daaboo*

L'identité des Ñabali, alias Daaboo, de Bijini a de multiples facettes. Ils occupent le statut de « Biafada autochtones », « premiers fondateurs », « maîtres du pays » en tant que *Sòoninkee* (du matriclan Malobalo). Cependant, leurs traditions claniques sont presque identiques à celles des Daaboo et Ñabali parmi les Pajadinka du Bajar et Pakis. Par ailleurs, les Daaboo sont classés parmi les *jìla* – une catégorie sociale considérée comme d'origine mandinka. En fait, le nom Daaboo est déjà certainement un élément culturel importé du Manding ou du Sahel. Les noms d'honneur (*jàmu*) « Daaboo Jila », « Daaboo Sanka » ou bien « Daaboo Sankaranka Jila » renvoient à leur statut de commerçants et en même temps à un rapport présumé avec le Sankaran.<sup>272</sup> Toutefois, Daaboo compte, non seulement à Bijini, parmi les patronymes typiquement biafada comme Kasama.<sup>273</sup>

Nous avons déjà expliqué plus haut que, probablement pour des raisons de politique locale, les Daaboo de Bijini ne se réclament pas d'une origine allo-gène, ce qui serait d'ailleurs contraire à leur statut de « maîtres de la terre », surtout par rapport aux Baayoo. Les Daaboo justifient leur droit du sol, d'ailleurs incontesté, en fonction de leur appartenance à un des trois grands matriclans biafada. Mais ce fait ne se trouve pas au centre du discours officiel qui favorise l'ordre social islamique.

Dans les traditions concernant la mise en valeur de la terre dans la région en question, il existe une opposition entre l'exploitation collective d'une catégorie

<sup>271</sup> Bamba Suso, dans Innes 1978 : 30. Passages soulignés par les auteurs.

<sup>272</sup> Ce lien présumé entre les Daaboo et le Sankaran confirme l'hypothèse de Stephan Bühnen, selon laquelle des commerçants mandinka non-musulmans seraient arrivés jusqu'à la côte de Sénégal à la suite du rayonnement politique des successeurs de l'empire Susu (Sankaran), et qu'ils y auraient participé à la formation de l'identité *Màndinka Sòoninkee* (Bühnen 1994 : 17, 22, 26-27, 33-34).

<sup>273</sup> L'existence de noms claniques mandinka, qui en principe passent de père en fils (mais pas toujours) ne met pas en cause les structures matrilineaires de la société biafada. Les sources historiques et les récits actuels s'accordent sur le fait que dans le Badoora, jusqu'au début du gouvernement colonial, les biens et les statuts passaient surtout des frères maternels aux neveux/nièces utérin(es).

de champs appelée *maaru*, soutenue par la transmission matrilineaire du droit du sol, et l'exploitation à titre privé d'une autre catégorie de champs appelée *kañamañ*. L'introduction de ce dernier type d'exploitation agricole, dont les produits sont destinés à l'exportation (coton, arachides, etc.) est souvent attribuée aux Mandinka musulmans immigrés qui l'auraient pratiqué surtout depuis le 19<sup>e</sup> siècle, dans les zones mises à leur disposition.

La transformation en plantations et l'appropriation individuelle d'une partie agrandissante du territoire à usage collectif a entraîné souvent des conflits. Aujourd'hui ceux qui ont réussi à acquérir à titre privé des plantations d'arbres fruitiers, notamment d'anacardiens et à imposer la transmission de ces arbres fruitiers de père en fils sont les plus aisés. Mais l'analyse de ce phénomène complexe dépasserait le cadre de ce travail.

On peut constater que les Daaboo de Bijini font bon usage de l'opportunité économique de la culture de la noix du cajou et d'autres fruits. Rappelons que dès le 19<sup>e</sup> siècle, des observateurs ont été frappés par le labeur et le dynamisme économique de la production du coton et d'autres produits rentables dans les colonies musulmanes de la région de Geba.<sup>274</sup>

Les Daaboo, *Biafada Sòoninke* à l'origine, se seraient convertis à l'islam sous l'influence des Saama et des Baayoo à l'époque de la fondation du village actuel de Bijini. Ils auraient adopté aussi la langue mandinka au cours de cette conversion. Cette déclaration rejoint le phénomène de métissage décrit dans le *Ta:rikkh Mandinka*,<sup>275</sup> et qui se produit entre les habitants du Kaabu et les Mandinka musulmans qui viennent s'installer parmi eux après les premières incursions des Fuutanke dans l'est du Kaabu. Avons-nous affaire au même phénomène interculturel que les auteurs des 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles, cités *in extenso*, décrivent et essaient d'expliquer ? Apparemment, Álvares de Almada (1591) et le Père Manuel Álvares (1616) se réfèrent au même processus ou modèle de cohabitation que les auteurs du *Ta:rikkh Mandinka*. D'un côté, ils soulignent l'intensité des échanges et le métissage entre Mandinka (musulmans) et *Sòoninke* ou Biafada, d'un autre côté ils précisent que concernant leurs statuts, droits et identités, les deux groupes restaient intacts et culturellement bien distincts. Dans le cas du Badoora, on peut probablement parler d'un processus intermittent de « mandinguisation » soit d'une réactualisation à plusieurs reprises de l'héritage culturel mandinka au cours des siècles.

Il est cependant quasiment impossible de déterminer l'horizon temporel des contacts culturels qui entraînent justement l'introduction des noms claniques Daaboo et Kasama (Jaabi) – et pas d'autres – dans la société biafada. Selon les *fin*a Kamara du Kanaduu, dans les anciennes provinces du Kaabu au bord du Rio Geba, la catégorie sociale *jila* est constituée par un groupe de huit noms claniques (*kòntonj sū*). Il s'agit de Kootee, Dansoo, Daaboo, Baayoo, Singaatee, Dembele (dit équivalent de Kamara), Konte ainsi que de Ñabali.<sup>276</sup> Par

<sup>274</sup> Chapitre 3.

<sup>275</sup> TM III-1, 6.13-7.1.

<sup>276</sup> Concernant le statut et les traditions très semblables des familles *jila* dans le royaume du Wulli, voir Galloway 1975 : 138ss.

ailleurs, certaines branches Kamara, les *dànkutu-ñóo* des Daaboo,<sup>277</sup> font également partie du groupe statutaire des *jìla* – souvent non en tant que commerçants (*jìla*, *jùla*), mais en tant que forgerons.<sup>278</sup> D'autres sont les Marena/Marenka, avec des traditions très liées à celles des Singaate et Dansoo du Wulli en Gambie.

Les traditionalistes situent les activités et les routes des *jìla* d'une part dans la région des sources du Niger entre Kankan au bord du Milo, le Fouta Djallon et le Sankaran, et d'autre part au bord de la Gambie (Wulli) et dans le Sénégal Oriental, dans le Tenda et Bajar.<sup>279</sup> A partir de là, les ramifications des familles *jìla* mènent vers l'ouest, surtout celles des Daaboo vers Tendinto dans le Kaabu (Sankolla), au Birasu et Woyi ainsi que dans le Badoora.<sup>280</sup> La distribution des anciennes succursales des « Daaboo Jila » tout au long de la route historique de la cola, qui mène du Badoora, par Geba, et à travers le Birasu, au nord et au nord-ouest,<sup>281</sup> est à noter.

Un deuxième fait, non moins remarquable, est que les Daaboo et d'autres *jìla* gèrent plusieurs lieux de culte en Guinée-Bissau, qui ont la réputation d'avoir été autrefois des sanctuaires *sòoninkee* importants. Les sites de ces anciens *jálanj* sont toujours spectaculaires, avec des configurations exceptionnelles de pierres, de sources et d'arbres, qui se distinguent de manière significative de leur environnement.

Le deuxième centre des Daaboo en Guinée-Bissau en dehors de Bijini, où les épouses-prêtresses des Daaboo sont liées à la source Ñanpen Njaay, est Tendinto dans le Sankolla. Ici se trouve, selon le récit du *jàli* Fal Jebaate, l'ancien siège d'une prêtresse suprême du Kaabu appelée « Mama Sooninkee Daaboo ». Elle aurait été responsable du culte de deux parmi les neuf *jálanj* ancestraux des *ñàncó* du Kaabu. Les sanctuaires qu'elle gérait sont, à en juger par leurs noms, des *jálanj* de guerre, *Súmaa Tànba Fij* (« *Súmaa* Lance Noire »)

<sup>277</sup> Le *dànkutu* entre Kamara et Daaboo est attesté à travers tous les groupes ethniques et linguistiques partout dans l'ancien Birasu et Kaabu.

<sup>278</sup> Le nom Kamara peut désigner des lignées ou groupes de statut royal (surtout dans le Tenda et dans le Ñaani en Gambie), forgeron ou *finá* et est répandu parmi presque toutes les ethnies depuis le Mali, le Sénégal jusqu'au Liberia et le nord-ouest de la Côte d'Ivoire. Son histoire est extrêmement complexe et fait supposer une longue présence dans la région atlantique. Kamara est d'ailleurs le seul nom clanique qui, à notre connaissance, est mentionné dans une source portugaise ancienne, notamment par le Père Manuel Álvares (1616).

<sup>279</sup> Comparer René Caillié : « Il y a à Kankan un marché trois fois la semaine ; on y apporte ... toute sorte de marchandises ... Les Mandingues sont tous marchands et voyagent beaucoup ; ils vont à pied à Sierra Leone, à Kakondy, à la Gambie, au Sénégal, et même jusqu'à Jenné ; ... Le voisinage de Bouré les rend très riches ; ils tirent de ce pays beaucoup d'or ... » (1996, tome 1 : 326).

<sup>280</sup> A propos des Daaboo et d'autres *jùla* (*jìla*) dans le Tenda et Wulli, voir Galloway 1975 : 332, 334, 337.

<sup>281</sup> Parmi les villages au long de cette route où des Daaboo se seraient installés depuis longtemps, les traditionalistes nomment Piriyañ ou Firiyañ, l'ancienne capitale du Kanaduu, les villages de Jenduu (Jandegu) et Bafatá sur la rive sud du Rio Farim dans le Woyi, mentionné déjà par les anciens auteurs portugais, Sankalanko sur la rive nord, et d'autres.

et *Súmaa Tànba Kóyi* («*Súmaa* Lance Blanche»). Ici les *ñānco* faisaient leurs promesses rituelles et proclamaient les prouesses qu'ils devaient accomplir.<sup>282</sup> Les Marena de Tienekundaa dans le Kusara gèrent également un site sacré, qui a la réputation d'avoir été jadis un centre de culte important des *Sòoninkee*, avant que les premiers fondateurs, des Biafada nommés «*Jaabi Kasama*», se convertissent à l'islam sous l'influence des Faati (Sissé), avec lesquels ils fondèrent ensuite le village de Jaabikundaa.<sup>283</sup> A présent le sanctuaire est appelé Annabitundaa : il s'agit d'un temple en plein air, constitué par des formations étendues de pierres avec des inscriptions, des marques, des creux et des formes extravagantes, qui sont interprétées comme les traces des premiers fondateurs, un saint (ou même le prophète) avec son épouse, qui y accoucha. On y effectue des prières (*dúwaa*) et des rites, aujourd'hui surtout pour la guérison ou la protection contre la stérilité – tout comme à Bijini.

Les Daaboo, les Kamara, leurs *dànkutu-ñoo*, et d'autres familles classifiées *jila* occupent une position particulière dans les traditions mandinka du Kaabu, et particulièrement dans celles concernant l'ancien territoire pajadinka, baynunka et biafada. Les premiers auteurs européens constatent souvent que, non seulement les commerçants et marabouts originaires du «*Manding*», mais aussi les chefs *sòoninkee* et leurs sujets dans les *farinados* occidentaux parlaient mandinka et avaient adopté une identité mandinka.<sup>284</sup> Le Père Manuel Álvares et Lemos Coelho n'ignorent pas que «*Mandinka*» était un terme général qui englobait les musulmans et commerçants du Mandingue aussi bien que les *Sòoninkee* sur place, les «*maîtres du pays*», qui avaient adopté certains éléments de la religion islamique. On peut supposer alors que le mandinka n'était première langue que pour une minorité d'entre eux. La plupart des *Sòoninkee* sont des Pajadinka, Biafada, Nalu, Landuma et Baynunka qui se considéraient comme Mandinka au sens politique et qui au fil du temps ne cessaient d'accueillir et d'absorber des immigrés mandingues.

Apparemment, ces *Sòoninkee* conservent leurs autres identités et leurs premières langues jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle au moins, comme le montre l'exemple du Badoora.

<sup>282</sup> «*Les ancêtres du Kaabu sont arrivés ici, dans l'Ouest (tilijii) avec neuf jalaŋ. C'est en invoquant les noms de ces jalaŋ que les jali chantaient les louanges des ñānco du Kaabu : «Súmaa Tànba Fiŋ aníŋ Súmaa Tànba Kóyi, Kanku Tànba aníŋ Maraŋ Tànba, Balma Tinkidaa aníŋ Balma Kansumaa, Wajala Konko aníŋ Ñalaŋ Kanter.*» La prêtresse de Sumaa Tanba Fiŋ et de Sumaa Tanba Koyi était Mama Sooninkee Daaboo qui vivait à Sankolla Tendinto. Sumaa Tanba fiŋ, Sumaa Tanba Koyi, Kanku Tanba et Maraŋ Tanba sont des lieux où les *ñānco* faisaient leurs promesses rituelles et leurs propres éloges (*sáppu*) proclamant les prouesses qu'ils devaient accomplir (*ñāncoo lá sáppuraŋ dinkiraa*). Balma Tinkidaa et Balma Kansumaa sont des lieux où ils faisaient des libations sur leurs armes.» (Fal Jebaate, Bissau, du 15 au 20 avril 1998, enregistrement Giesing, Abu Mané).

<sup>283</sup> Keebaa Mareka, Tienecunda, le 27 février 1995 (interview Giesing, Abu Mané).

<sup>284</sup> Par exemple, selon Valentim Fernandes, le *Farinbraço* (*farin* du Birasu») et tous ses sujets étaient Mandinka (1951 : 69).

Ces éléments permettent de comprendre certains passages du *Ta:rikk Mandinka*, dans lesquels les auteurs et le commentateur veulent apparemment exprimer le fait que l'histoire du royaume du Kaabu est celle des Mandinka «paganisés». Parlent-ils des Mandinka qui se sont transformés en *Sòninkee* pour finir par devenir Mandinka musulmans dans une nouvelle vague de mandinguisation au 19<sup>e</sup> siècle ?<sup>285</sup> Serait-ce que la langue et l'identité biafada, ainsi que celles d'autres *Sòninkee* du Kaabu ont connu une renaissance aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles sous la monarchie du Kaabu ?

Au 19<sup>e</sup> siècle le Mandinka n'était certainement pas la première langue et la première identité des *Biafada Sòninkee* dans les provinces au bord du Geba. D'après Augusto de Barros, la majorité de la population des provinces Badoora, Cim (Xime, Basuñ), Korubal (Bisar) était jusqu'à la fin du 19<sup>e</sup> siècle biafada. C'est seulement après les attaques de Muusa Moloo au printemps 1884 que beaucoup d'entre eux se réfugièrent à Fulakunda dans le Kinara (Quinara), et que ceux qui restèrent se convertirent en Mandinka. A cette époque, les Portugais considéraient Bijini comme une colonie musulmane indépendante dans le Badoora, habitée par des «Mandinka purs».<sup>286</sup>

*Erudition, savoir et pouvoir : les ressources spirituelles de Bijini et la production de textes*

Lors du choix de l'emplacement de l'actuel Bijini et de sa restructuration en centre islamique vers la fin du 18<sup>e</sup> siècle, les critères religieux jouèrent sans doute un rôle aussi important que les intérêts économiques dont nous avons parlé plus haut. A Bijini, le prestige de l'islam s'ajoute au prestige des sites sacrés locaux. Ce lieu répond à l'attente des besoins spirituels des habitants et voisins du village, et également aux demandes d'autres clients de toutes confessions, qui n'hésitent souvent pas à faire de longs voyages pour y chercher conseil auprès des marabouts et prêtres. Autrefois ceux qui n'avaient pas les moyens de faire le pèlerinage à la Mecque, pouvaient se soumettre à un rite expiatoire à Bijini, en s'exposant eux-mêmes à une lapidation à la place de la stèle de Satan.

Bijini est un lieu doublement saint, un réservoir de forces spirituelles qui peuvent être invoquées au moyen de sacrifices aussi bien qu'avec les paroles du Coran. Les deux approches se développent en un dialogue syncrétique, se complétant, ce qui est d'ailleurs typique de l'islam africain. Ainsi, la tension entre les croyances *sòninkee* et coraniques semble avoir été transférée en une opposition entre les djinns habitant les sources sacrées qui appartiennent aux

<sup>285</sup> Commentaires concernant TM II, 2.13, TM III-1, 6.6, TM III-1, 6.13-7.1.

<sup>286</sup> Mis à part Bijini, il y a Kanfaati, Janna et Ñamakono ainsi que Kantauda qui comptent dans la liste d'Augusto de Barros, comme les seuls villages «Mandinka purs» du Badoora (1947, Ms: 7-8).

*kàabiila* des chefs (*àlkaali*) de Bijini. Le « génie païen méchant » de la source Jinnabaa appartient aux chefs Baayoo musulmans et le « génie musulman bienveillant » de la source Ñanpeŋ Njaay appartient aux chefs Daaboo (en tant que) *Sòoninkee*.

Les constructeurs du village actuel ont probablement recomposé et réinterprété les ressources religieuses *sòoninkee* existant sur l'emplacement de Bijini, les adaptant à leur image d'une « colonie musulmane idéale », tout en s'accordant – selon la version officielle de l'histoire – avec les habitants des colonies antérieures. De toute évidence, les dispositions symboliques des colonies précédentes sont intégrées dans le nouveau plan du village, mais il reste toujours à faire une enquête plus approfondie. Nous n'avons même pas pu terminer notre recensement des sites, interrompu par la guerre de 1998.

Apparemment les sites sacrés des colonies qui ont précédé Bijini sont inclus dans le système des quatre sources, qui, selon le *Ta:rikk Bijini*, entourent et marquent le site en tant que centre de l'islam. Le modèle quadripartite des sources et des *kàabiila* qui rappelle celui des centres jakhanké dans le Haut-Sénégal, en Sénégalie et dans le Fouta Djallon, auxquels les fondateurs de Bijini sont liés, évoque une autre structure symbolique basée sur le chiffre sept – celle qui caractérise l'organisation symbolique du centre du Kaabu en sept fortifications concentriques, habités par les représentants des sept *kàabiila* du royaume, comme nous l'avons montré plus haut,<sup>287</sup> et la division de la capitale du Badoora en sept *kàabiila*.

Des femmes et hommes, musulmans, païens, chrétiens, venaient à Bijini à la recherche de solutions pour leurs problèmes dans tous les domaines de la vie, et du succès dans tous les genres de projets. Les uns cherchaient le pouvoir, de la protection contre leurs rivaux et la victoire à la guerre, les autres demandaient santé et fertilité. Pour eux, les prêtres et marabouts de Bijini mettaient en œuvre leurs savoirs et ressources spirituelles. Leurs méthodes d'intervention et de médiation, leurs prières et techniques de connaissance sont en principe identiques à celles décrites par le Père Manuel Álvares au début du 17<sup>e</sup> siècle. Elles sont courantes dans la communauté jakhanké, telle que Sanneh la décrit dans sa monographie.<sup>288</sup>

La puissance immanente du site et de ses sources, où se concentrent des forces surnaturelles, redouble l'efficacité des prières, intercessions, rêves et prédictions des prêtres et marabouts, et des amulettes écrites par eux.

Parmi les clients *sòoninkee* se rencontrent des guerriers du Badoora, comme par exemple Keekuta Ñanco et Kelefaa Saanee que nous avons déjà mentionnés, et d'autres originaires des provinces voisines du Kaabu, du Mansuan, du

<sup>287</sup> Voir aussi Figure 6 : la fortification (tata) de Kansalaa dessinée par Issufi Sissé.

<sup>288</sup> Sanneh 1979 : 186, 191, 193, 205, 207-208.

Woyi et du Birasu avec le Balantakundaa – comme en témoignent les histoires de vie de nombreux héros combattants, conservées dans la mémoire collective de cette zone.<sup>289</sup> Le prestigieux Bijini se présente aussi comme l'origine ou le point de départ d'un réseau de colonies installées entre le Kinara, le Mansuan, le Woyi, le Birasu, le Kaabu (Saama), le Pakao et la Gambie. En fait ce réseau de filiales est toujours entretenu par des mariages, des institutions religieuses communes, des fêtes et des pèlerinages. C'est à partir de là que, depuis la chute du Kaabu au 19<sup>e</sup> siècle, les ressortissants de Bijini auraient déclenché – en concurrence avec d'autres groupes musulmans – une série de conversions à l'islam et en même temps à l'identité mandinka, parmi leurs hôtes (*jìyaatii*) locaux *sòoninkee*. Ce processus, selon les transmissions des familles converties, se serait déroulé de la manière suivante : souvent l'adepte devait apprendre au moins les bases de la langue mandinka, car le précepteur enseignait les « piliers » de l'islam uniquement en cette langue. Le précepteur donnait éventuellement plus tard une fille en mariage au converti. Souvent les enfants issus de cette alliance étaient éduqués par les frères maternels musulmans dont ils adoptaient le nom clanique. Jusqu'au 20<sup>e</sup> siècle, il était généralement d'usage de changer, en signe de conversion, non seulement le prénom (*tóo*), mais également le nom clanique (*kòntonj*). Ce changement de nom (*kòntonj yèlema*) était valable pour tous les membres de la famille et toutes les personnes dépendantes, si le converti était l'aîné de la famille, et parfois pour des villages entiers, si le converti était le chef du village.<sup>290</sup>

Le processus de conversion à l'islam et en même temps à l'identité mandinka s'accéléra après la pacification coloniale dans les premières décennies du 20<sup>e</sup> siècle et mène apparemment à la dissolution de la catégorie sociale des *Màndinka Sòoninkee*. Depuis cette période, il n'y a que des Mandinka musulmans, une identité à la diffusion de laquelle dans l'ouest et sud de l'ancien Kaabu, les familles cléricales et commerçantes de Bijini ont énormément contribué.<sup>291</sup>

Bijini a engendré des marabouts, des guérisseurs, des savants et des saints célèbres. Parmi les disciples affluant vers eux, on rencontre Foodee Kajali, le

---

<sup>289</sup> Le fait d'avoir un conseiller spirituel à Bijini (« Kaabu Bijini »), d'y avoir sacrifié, ou d'y avoir subi un traitement (magique) avant une affaire ou une guerre, occupe une place importante dans la vie des ancêtres guerriers, selon des récits enregistrés par nous parmi les Balanta et Mandinka du Woyi et du Balantakundaa dans le Birasu.

<sup>290</sup> Voir aussi *kòntonj* dans notre glossaire. Les différences statutaires ne sont pas nécessairement effacées par l'adoption d'un autre nom. On distingue par des termes propres les « purs » porteurs d'un nom de ceux qui l'ont adopté.

<sup>291</sup> Une partie des *Màndinka Sòoninkee* aujourd'hui éteints ne se convertirent pas immédiatement à l'islam, ni à l'identité mandinka après la chute du Kaabu. Ils se réfugièrent dans le Woyi et le Birasu où ils furent, selon les traditions villageoises et familiales, intégrés dans des sous-groupes Balanta et Mansuanka (qui à leur tour se convertirent au cours du 20<sup>e</sup> siècle). Les territoires du Mansuan et Woyi sont réputés être des refuges d'immigrés, d'esclaves, de princes sans fortune et d'aventuriers, bien avant la chute de Kansalaa.

fondateur de Jakha et de Bakadaji en Casamance.<sup>292</sup> Il aurait fait ses premières études coraniques à Bijini chez Foodee Amara Saama, probablement vers 1870, avant de les poursuivre à Tuuba, où il reçut de Karamoko Kutubu Kasama le *qadri wird*.<sup>293</sup> Le maître de Foodee Kajali à Bijini est probablement Amara Sutuŋ Saama, qui, sur les listes des imams du village, occupe souvent la dixième place, ou bien son prédécesseur Foodee Amara Jaŋ Saama.<sup>294</sup> Le premier occupait la place dans les années 1880, à l'époque où les troupes de Muusa Moloo attaquèrent Bijini.

Sur la liste des hôtes de Bijini, se trouvent également les Haïdara, chérifs d'origine mauritanienne, qui durant la conquête coloniale se distinguent en tant que conseillers des multiples fractions en guerre partout entre le Sénégal et la Guinée.<sup>295</sup> Surtout dans le Woyi, ils ont laissé derrière eux un souvenir ambiguë. La personnalité extraordinaire parmi les Haïdara est Shérif Mahfuj (né vers 1850), un saint appartenant à la confrérie Fadeliya. Sous la protection du pouvoir colonial français, il fonda vers 1906/1907 le village de Binako en Casamance (Balantakundaa), où il s'installa avec ses nombreux disciples, après avoir entrepris des tournées étendues, entre autres en Guinée-Bissau.<sup>296</sup> Il aurait séjourné aussi à Bijini, de même que ses parents et successeurs lors de leurs grandes tournées, comme Chamseidin Haïdara et d'autres membres des nombreuses filiales de la confrérie.<sup>297</sup>

Inversement, les marabouts de Bijini voyagent souvent dans la région d'origine de leurs clients et disciples pour exécuter sur place leur travail spirituel. Certains se sont installés dans des *móorikundaa* à côté de villages *sòninkee*, d'autres se sont intégrés dans les maisons des chefs et maîtres du pays, dont ils épousèrent souvent les filles. Les familles de Bijini et de Janna avaient leurs filiales en Gambie et en République de Guinée, par exemple à Katokoma (à côté de Boké ?). Des colonies sœurs plus proches sont Karantaba Kutooto à côté de l'actuelle ville de Sonako (Sonaco) dans la province historique de Saama, Batur dans le Woyi (territoire de Ñaani), Sambuya dans le Birasu Ba-

<sup>292</sup> Foodee Kajali naquit vers 1850 à Njama (Jasin) et fut nommé d'après Abu Hamid al-Ghazali (12<sup>e</sup> siècle). Il entreprit de longs voyages entre le Sahel et le Fouta Djallon (Roche 1976/1985 : 297), et avait aussi un grand nombre de disciples en Guinée-Bissau (Carreira 1947 : 201).

<sup>293</sup> Sanneh 1979 : 172-173.

<sup>294</sup> Tableau 5 : succession des imams à Bijini – les *álmaami* Saama et Kasama.

<sup>295</sup> Les Haïdara de Binako poursuivent et publient les histoires de vie (hagiographies) de leurs saints hommes, comme par exemple *Shérifo la lasiloo*, sur l'origine, les miracles et voyages ainsi que les réalisations politiques de Shaykh Mahfuj. Le 14 avril 1994, Shaykh Malamein Haïdara a lu et commenté pour nous l'histoire de la vie et de l'œuvre de Shaykh Mahfuji et de ses descendants (Giesing, Abú Mané).

<sup>296</sup> A ce propos, Roche 1976 : 296ss. La fondation de Binako sur un territoire que les Balanta de Mankaranko comptaient parmi leurs réserves, provoqua une série de conflits, dont il est beaucoup question dans la correspondance d'époque de Sédhiou, mais également dans les traditions orales des Balanta. Par ailleurs, Chérif Mahfuj, tout comme Foodee Kajali, n'était pas un ami de l'école des Yunus (Younous), installée près de Sédhiou (Seju) et qui soutenait Abdul Njaay, l'allié temporaire de Bonko Sañaa du Badoora, dans sa recherche du pouvoir sur le Woyi.

<sup>297</sup> Kan-Nanki, Brikama, le 5 novembre 2000.

lantakundaa,<sup>298</sup> ainsi que Bemme en Casamance, le village de la mère de Ibrahiima Koobaa Kasama. Par ailleurs, des musulmans de Bijini participèrent de manière significative à la construction de mosquées, comme par exemple celle de Farim (Moorikundaa).

L'accumulation des connaissances les plus diverses entre les mains des lettrés de Bijini dont témoignent les textes tels que le *Ta:rikh Mandinka* est due à cette mobilité remarquable. Le savoir réuni à Bijini et dans les villages sœurs ne se limite pas à la théologie, la magie et aux domaines du droit et de la morale. En tant que conseillers, prédicateurs, maîtres d'école et juristes, les lettrés et les marabouts avaient accès aux secrets de la politique locale, ce qui leur ouvrait aussi la possibilité d'influencer les conditions politiques en leur faveur. Ils avaient donc intérêt à conserver, en dehors de leur propre histoire, les mythes et les traditions familiales de leurs clients *sòninkee*.

Les chroniqueurs de Bijini, comme le père et le grand-père du commentateur du *Ta:rikh Mandinka*, notaient les événements contemporains concernant leur village, mais aussi des nouvelles et des récits qu'ils entendaient lors de leurs séjours ailleurs, et ceux que les visiteurs à Bijini leur racontaient. La première partie du *Ta:rikh Mandinka* qui, comme nous l'avons déjà dit plus haut, est basée sur des informations originaires de Tumannaa dans le Kaabu<sup>299</sup> et le mythe *nānco* dans la deuxième partie du livre, aurait été également notée d'après des récits de visiteurs à Bijini.<sup>300</sup>

Au début du gouvernement colonial, les conditions économiques et politiques sur le sol du Kaabu ont changé au point que la « culture guerrière » des protagonistes *Màndinka Sòninkee* est devenue obsolète. Il semble alors que les marabouts, les anciens idéologues à l'appui des chefs *sòninkee*, sont devenus les chroniqueurs de leur chute et les commentateurs rétrospectifs de la *sòninkeeyaa*. Soulignons encore que les textes écrits et oraux sur la royauté du Kaabu sont aujourd'hui surtout entre les mains des descendants des familles *jakhanké* ou des descendants des anciennes élites et *nāmaala* convertis par eux. Nous avons déjà remarqué plus haut, à quel point Bijini est un centre influent de diffusion de l'image du Kaabu connu à présent. Cet effet « feedback » se révèle dans la tradition orale sur l'islamisation et sur le passé *sòninkee* dans toute la région entre la Gambie et le Korubal.

---

<sup>298</sup> Les Baayoo et Kasama de Bijini s'installèrent au début du 20<sup>e</sup> siècle sous la protection des maîtres coloniaux sur les deux rives du Rio Farim (Rio Cacheu), où ils travaillaient, plutôt comme commerçants que comme missionnaires, à Nāani/Batur, Sambuya et Ujek et où ils accueillirent des hôtes et d'autres proches arrivants de Bijini. Aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles, le nombre de convertis augmenta parmi les Balanta du Woyi (Balanta Mané, Bijaa) et de Balantakundaa (Bijaa, Bikanja). Une partie d'entre eux adopta également une nouvelle identité mandinka musulmane, et ainsi de nouveaux noms claniques, comme Seidi, Ture, Siisee, etc.

<sup>299</sup> Voir chapitre 3.

<sup>300</sup> Ibrahiima Koobaa Kasama, le 18 novembre 1995 ; le 22 mai 1996 ; Tableau 3 : transmission du *Ta:rikh Bijini* et du *Ta:rikh Mandinka* par les familles Kasama et Baayoo. Tableau 2 : généalogie des Kasama de Bijini.

*Le destin et les épreuves – la fin de l'histoire consensuelle**- Les trois attaques – épreuves et châtements de Dieu*

Selon le *Ta:rikk Bijini*, la prophétie des sages de Tombouctou se réalise à Bijini. Le village se développe en une « Mecque de l'Ouest », un riche centre de commerce, d'agriculture et d'érudition, avec 300 concessions logeant 9.000 habitants. Les auteurs et transmetteurs du livre insistent particulièrement sur l'autonomie de Bijini par rapport aux différentes instances politiques externes. Cette indépendance avait toutefois souvent besoin d'être défendue.

Une fois scellé le contrat avec la lignée régnante du Badoora, les relations réciproques restent bonnes. Les Nanki et leurs sujets sont des clients réguliers des juristes, des prêtres et des marabouts de Bijini. Certains guerriers *sòoninke* se convertissent à l'islam, comme Keekuta Ñanco que nous avons mentionné, afin de s'assurer la protection des musulmans pour leurs projets. Mais la sécurité dont Bijini jouit en tant que village hôte des rois de Brikama n'est que relative, du fait des conditions de pouvoir instable, et à cause de la rivalité des fractions de cette lignée. Bijini est exposé aux revendications de tribut et aux attaques perpétrées par les princes issus des familles de leurs logeurs. Comme ailleurs dans le sud de la Sénégambie, les règles de succession laissent pratiquement toutes les options ouvertes, de sorte que les plus forts s'imposent, comme disait le commentateur. Un grand nombre de jeunes gens, de successeurs désignés, de prétendants rivaux, de candidats exclus et d'éléments avides de pouvoir regroupent autour d'eux des groupes d'affidés. La guerre, les attaques et les vols sont leur subsistance, jusqu'à ce qu'ils obtiennent leur bon droit ou fondent un nouveau gouvernement ailleurs.<sup>301</sup> Les conventions de ce mode de vie des princes brigands sont un thème favori des textes épiques. Le plus célèbre dans la région étudiée est l'épopée du *ñanco* Kelefaa Saanee, un prince qui n'aurait pas épargné Bijini. A en croire de nombreux témoignages de voyageurs du 19<sup>e</sup> siècle, beaucoup de princes vivaient et agissaient réellement selon ce principe.

En tant que conseillers des parties rivales, les notables et les marabouts de Bijini se laissaient prendre, innocemment ou non, dans les jeux d'intrigues et les conflits politiques de leurs hôtes et de leurs voisins. Les conséquences sont graves et demandent des sacrifices et des efforts de la part de tous les habitants et un effort diplomatique considérable de la part des notables.

Selon le *Ta:rikk Bijini*, les habitants de la *móorikundaa* sont obligés de se défendre contre des assaillants à trois reprises (TB VII). Dans chacun des trois cas se révèle la morale des versets du Coran que les ancêtres lointains à Tombouctou avaient cité à titre pédagogique au moment du départ de la caravane (TB II). Leur leçon morale dit que le succès à long terme du village est assuré

---

<sup>301</sup> Comparer également Kopytoff 1987: 20.

à la seule condition que les habitants se libèrent de l'orgueil et qu'ils ne se rapprochent pas trop des « païens », même si cela leur apporte un succès matériel. Car Dieu détruit la fortune de l'homme qui devient païen par orgueil.

Le *Ta:rikk Mandinka* se réfère à la même sentence, surtout dans les commentaires oraux, comme nous l'avons déjà montré dans le troisième chapitre. La deuxième leçon du *Ta:rikk Bijini* dit que celui qui attaquera le lieu sacré de Bijini connaîtra la vengeance de Dieu, car le mal qu'on fait subir aux autres retombe sur son auteur. Les deux vérités se réalisent de manière exemplaire dans chacune des trois guerres, qui, selon le *Ta:rikk Bijini* assaillent le village.

La première attaque contre Bijini date de l'époque fondatrice : il s'agit de ce qu'on appelle « la guerre des Maanerij », une razzia qui a lieu au moment où, selon le commentateur du texte, l'ancêtre des Saama, Foodee Njaal Koto Saama, occupe la position d'imam.<sup>302</sup> Le terme *Maanerij* désigne les guerriers du Kaabu, surtout les Saanee et Maanee. Ils attaquent le village par haine de l'islam, le pillent, brûlent les planchettes et enlèvent de nombreux habitants pour les garder ou les vendre comme esclaves. L'imam courageux les poursuit et ramène les personnes enlevées. Il profère une malédiction contre les assaillants, qui n'échapperont pas à leur juste punition : l'avenir des païens du Kaabu est scellé et ils courent – comme le confirme l'histoire racontée dans le *Ta:rikk Mandinka* – vers leur propre chute.<sup>303</sup>

Contrairement à la version du *Ta:rikk Bijini*, on raconte que cet épisode eut lieu avant la fondation de Bijini sur le plateau, à l'époque où les Daaboo et Saama vivaient encore à Kan-Nabali et Kataba. A cette époque, des razzias comme celle-ci auraient été fréquentes.

Une deuxième guerre survient vers le milieu du 19<sup>e</sup> siècle. Dans les territoires du nord et de l'est du Kaabu, la désintégration des *Sòoninkee* a déjà commencé plusieurs décennies avant le siège victorieux de la capitale royale Kansalaa, vers 1867, par les troupes des imams du Fouta Djallon. Dans cette zone, beaucoup de *móorikundaa* étaient déjà, vers le milieu du 19<sup>e</sup> siècle, devenus autonomes et armés sous la protection des Foutanké, comme on peut le constater dans les observations de Hecquard (1850/1851) concernant la situation au bord du fleuve Gambie et en Casamance. Au sud et à l'ouest du Kaabu, la situation est différente, car c'est là où les *Sòoninkee* battus de l'est et du nord cherchaient refuge.

A partir de là, Bijini se trouve de plus en plus entre les différents fronts ; au début, les notables essayèrent encore de manière diplomatique de tenir leur village hors des conflits, parce qu'ils entretenaient de bonnes relations avec les deux parties. D'un côté, les musulmans du Fouta Djallon étaient leurs partenaires de commerce et leurs coreligionnaires, mais d'un autre côté ils vivaient

<sup>302</sup> Tableau 5 : succession des imams à Bijini – les *álmaami* Saama et Kasama.

<sup>303</sup> Voir TM III.

parmi les *Sòoninkee* du Badoora et du Kaabu comme leurs invités, partenaires et parents.

Le deuxième conflit dans lequel Bijini est impliqué se situe dans le même contexte de défaite définitive des *Sòoninkee* et Mandinka restants du Kaabu, lors de la bataille de Kulanbaay dans le Kabonba au sud du Badoora, dont parle aussi le *Ta:rikh Mandinka*.<sup>304</sup> Bien que pour eux la conquête du Kaabu soit déjà chose faite, les imams du Fouta et de Labé se mettent, de manière inattendue – contrairement à tous les liens religieux et parentaux – du côté des Peul de Foroyaa. Ceux-ci ont intérêt de se débarrasser de leurs anciens maîtres biafada, et ils profitent de l'heure favorable pour leur porter, à eux et aux autres *Sòoninkee* qui se sont retirés dans l'extrême sud-ouest, un coup mortel. Contre toute attente, Alfaa Ibrahiima mo Labé (1855-1881) qui gère le Kaabu au nom de l'imam de Timbo, s'active du côté des Peul du Foroyaa. C'est dans cette situation que les conséquences néfastes de l'implication des notables de Bijini dans les affaires intérieures de *Sòoninkee* du Badoora se révèlent. Le résultat est une razzia des Fuutanké qui cherchent à Bijini une compensation pour la fausse promesse de butin de leur partenaire Keekuta Ñanco. Ces faits ne sont pas consignés dans les textes écrits, mais ils sont jusqu'à aujourd'hui un des sujets de la tradition orale de Bijini et de Brikama. Les Fuutanké détruisent Bijini et capturent quarante parents des Nanki, qui avaient provisoirement quitté Brikama pour élire résidence à Bijini. Keekuta Ñanco, impliqué dans des rivalités avec d'autres prétendants pour une position importante et pour le droit de percevoir des impôts dans le Badoora, serait venu à Bijini pour se convertir à l'islam. On dit aussi que les notables de Bijini ignoraient que la conversion de Keekuta n'était qu'un masque qui devait, en réalité, servir à trouver à Bijini un médiateur pour un conflit qui l'avait, lui l'instigateur, dépassé depuis longtemps. Mais il se fit que Bijini apprit la vengeance réservée à l'imposteur. Et les notables réussirent une fois de plus à ramener les personnes capturées et les réfugiés et à reconstruire le village. Conformément à la prédiction, l'instigateur du mal ne connaît pas le succès. Lui qui veut régner comme héritier de Sanka Nanki sur tout le royaume du Badoora, ne peut finalement récupérer que le petit territoire de Kabonba «où aujourd'hui ne vit plus aucun Biafada, mais uniquement des Peul».

La troisième et dernière guerre (1884) prend des dimensions plus importantes. Bijini est entraîné dans les luttes globales du pouvoir du 19<sup>e</sup> siècle, dans lesquelles les pouvoirs coloniaux européens emportent la victoire. Le village devient la scène de confrontations complexes entre les conquérants du Fouta Djallon et les *Sòoninkee* du Kaabu en voie de désintégration, entre Peul et Mandinka, entre maîtres et anciens esclaves, entre les forces coloniales montantes et des fractions autochtones qui rivalisent autour du pouvoir local. Ce sont les sources externes et les transmissions orales qui nous renseignent sur

<sup>304</sup> Voir TM III-1, 10.1-18.

ces faits. Ils restent exclus des textes écrits de Bijini, ou se lisent entre les lignes.

Dans l'année H 1301 (1884) «La Mecque de l'Ouest» est écrasée. Les troupes de Muusa Moloo ont attaqué, profané, brûlé et pillé Bijini. Cette destruction arrive après la signature par Muusa Moloo, le 3 novembre 1883, d'un traité de protectorat avec les Français, et avec le consentement des Portugais. Ces derniers n'étaient pas encore, comme on peut le lire dans la correspondance des futurs maîtres coloniaux, les maîtres de la situation ; ils considèrent Muusa Moloo comme un partenaire commercial et jouent, par ailleurs, la carte de l'exacerbation de oppositions ethniques. C'est dans la correspondance de Pedro Inácio de Gouveia en 1884, qu'il est question des intérêts et des accords entre les autorités portugaises en voie de consolidation et Muusa Moloo à Geba.<sup>305</sup> Au moment de l'attaque de Bijini, Marques Geraldès est «chefe do presidio de Geba». En mars 1882, il avait déjà rencontré pour des négociations le frère de Muusa Moloo, à Ndorna dans le Firduu (Fuladuu), où on l'avait admiré comme le «premier blanc». Au retour, Muusa Moloo l'avait accompagné à Geba. Il est probable que c'est à cette occasion que Muusa Moloo et Marques Geraldès discutèrent de l'affaire de Bijini.<sup>306</sup>

La mise à sac de Bijini est décrite dans le *Ta:rikkh Bijini* comme la troisième et la plus lourde épreuve que Dieu a prévue pour le village : une réelle profanation du site, des sources et de la mosquée, la destruction des livres par le feu, un coup barbare contre la religion et l'érudition, dont le chroniqueur aurait omis les détails par chagrin. Le rédacteur, Abdu Nfaa Soonaa Baayoo, aurait, selon le commentateur, essayé de mettre sur papier son témoignage des événements, mais le souvenir de la destruction aurait été si douloureux qu'il ne parvint pas à en faire une description objective:

«L'auteur [Abdu Nfaa Soonaa Baayoo] disait qu'il était encore jeune à l'époque et que les événements étaient si graves qu'il n'avait pas voulu les noter. Car s'il les avait lus plus tard, il aurait versé des larmes. Quand, lors de la rédaction, il arriva à cet endroit, il posa la plume et resta longtemps pensif- Tout ce qui se passe est la volonté de Dieu.» (Commentaire de al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama concernant TB VI.)

À l'époque, de nombreux habitants de Bijini furent capturés et enlevés ; d'autres s'éparpillèrent dans toutes les régions.

Le texte et le commentaire concernant le chapitre des trois épreuves (TB VII) présentent un accroissement dramatique. Le premier conflit oppose les

<sup>305</sup> Pedro Inácio de Gouveia, correspondances 1884, dans *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, tome VIII, no. 29, 1953 : 139.

<sup>306</sup> Marques Geraldès 1882, accompagné d'une carte avec le chemin parcouru par lui ; Marques Geraldès 1897 ; Concernant l'histoire de la pacification coloniale et la résistance en Guinée-Bissau : Mendy 1994 ; Pélissier 1989.

« musulmans de Bijini » aux « païens du Kaabu », le deuxième, déclenché par un *Sòoninkee* pseudo-converti, mène au conflit avec des confrères musulmans, un choc qui sera encore dépassé dans la troisième épreuve infligée par Muusa Moloo.

Alfaa et Muusa Moloo, alors qu'ils n'étaient encore que vassaux des imams de Labé et de Timbo,<sup>307</sup> s'étaient créé leur propre empire sur les restes de la partie nord du Kaabu (Jimara) dans le Fuladuu. Ils l'agrandirent par la suite avec Sankolla, Birasu et le Kanaduu, grâce à la mobilisation des esclaves et des autres habitants opprimés. Déjà, Alfaa Moloo avait établi ses représentants dans toutes les provinces qu'il traversait jusqu'au Korubal. Parce qu'il possédait une résidence dans le Kusara (Danduu), ses troupes représentaient une menace permanente pour les habitants de Badoora. Comme nous l'avons exposé plus haut dans le troisième chapitre, le *Ta:rikkh Mandinka* consacre un chapitre entier aux antécédents de Alfaa Moloo dans le Fuladuu,<sup>308</sup> mais toutes ses actions concernant Bijini et le Kusara voisin, et surtout le nom et les actions de son fils, n'apparaissent pas dans l'histoire écrite. Mais l'hostilité entre les « Peul libres » et leurs captifs, les « Peul noirs » d'un côté, et les Mandinka de l'autre, est un sujet de commentaires, et elle est certainement liée à ces confrontations.

Le pacte entre les imams aristocrates du Fouta (*Fuuta Fúla*) et les Peul du Kaabu (*Fúla fóro*), économiquement exploités et placés au dernier rang de l'échelle sociale sous l'ordre *sòoninkee*, ne mettait pas seulement un terme à la domination *sòoninkee*. Il remettait aussi en cause le mode de vie, voire l'existence des colonies *móori* et *jakhanké*, qui comme dans le cas de Bijini, avaient obtenu leurs richesses grâce à la floraison des relations commerciales entre le Fouta Djallon et le Kaabu, et très probablement aussi grâce au travail de leurs esclaves.<sup>309</sup> Selon les chroniques du Fouta, citées plus haut, les premières *razzias* contre les païens du Kaabu sont déclarées *jiha:d* en raison de la protection des colonies musulmanes *mandinka* installées sur place, qui souffraient de tributs exorbitants, d'enlèvements et de *razzias* de la part des *Sòoninkee*. Mais les attentes positives que les colonies musulmanes établies dans le Kaabu, notamment à Bijini, ont pu avoir concernant les interventions des imams du Fouta et Labé furent bientôt annulées. Les musulmans *mandinka* de Bijini se détrompèrent vite, face à l'alliance des imams *foutanké* avec Muusa Moloo, chef du mouvement des « Peul noirs » qui réussit de plus à s'assurer de la tolérance de la part des autorités portugaises à Boloma et à Geba lors de son agression contre Bijini.

<sup>307</sup> Voir aussi chapitre 3.

<sup>308</sup> TM III-4.

<sup>309</sup> Dans le contexte de notre enquête, le travail des esclaves et plus encore la traite des esclaves, était, pour des raisons évidentes, un sujet difficilement abordable. A Bijini on distingue différentes classes d'esclaves, selon leur condition et selon leurs propriétaires. Le groupe nommé « captifs des Peul » aurait été des esclaves de traite, tandis que les captifs des Mandinka auraient été des esclaves domestiques, intégrés à la société et convertis en Mandinka.

L'aversion partagée contre Alfaa et Muusa Moloo semble avoir renforcé le lien entre les Mandinka musulmans et les *Sòninkee* dépossédés de leur pouvoir. Dorénavant ils s'unirent au point de « se mélanger », pour reprendre un mot du *Ta:rikh Mandinka*,<sup>310</sup> et agissent conjointement au nom de l'islam. Les guerriers du Badoora, du Kaabu et du Woyi, traditionnellement clients du réseau islamique formé par Bijini et ses colonies-satellites, se rallièrent à des Jakhanké militants comme Foodee Kaba Dumbuya, le dernier allié des fractions décimées des *Sòninkee* du Kaabu.<sup>311</sup>

Celui-ci nourrissait une haine farouche contre les Moloo car Alfaa avait tué son père. Il existe donc une convergence d'intérêts en raison de laquelle s'explique la mobilisation et le regroupement des derniers *Sòninkee* du Kaabu autour soit des Jakhanké, soit des Mandinka d'origine jakhanké.

Le seul fait que l'histoire de Bijini et celle des *Sòninkee* du Kaabu, telle le *Ta:rikh Bijini* et le *Ta:rikh Mandinka* la présentent, est écrite de cette manière et pas autrement, évoque le lien très fort et durable entre les Mandinka de Bijini et les *Sòninkee* du Kaabu en voie d'extinction.

- *La reconstruction du village (1885/1886)*

Le moment de la destruction de Bijini par Muusa Moloo coïncide avec l'achèvement du remaniement du pouvoir régional après la chute du Kaabu. La refondation du village (1885), sujet du dernier chapitre du *Ta:rikh Bijini*, se déroule sous les auspices de l'ère coloniale.

L'attaque des gens de Muusa Moloo lors de la Tabaski 1884 a apparemment traumatisé, comme nous venons de le souligner à plusieurs reprises, les auteurs du *Ta:rikh Bijini* au point de ne pas la mentionner, sinon accessoirement à la fin du chapitre VII. La suite est dédiée à la reconstruction du village en 1303 H (1885/1886) après 7 (ou 17) mois d'exil, à la nouvelle constitution et à la charte sociale du village dont nous ne pouvons pas encore présenter une analyse approfondie par manque d'informations complémentaires.

Les exilés à Geba, notamment Mohamed Ben Huseyn, alias Nfaa Soonaa Baayoo, le père du chroniqueur Abdu Nfaa Soonaa Baayoo, que Muusa Moloo lui-même aurait amené de force à Geba, entame des négociations sur la restitution d'une partie du butin et des captifs avec ce dernier, et sur les modalités d'un futur retour à Bijini avec les Portugais. Afin de motiver les réfugiés éparpillés et leur ôter la peur de rentrer dans leur village, les esprits des hommes saints ayant vécu à Bijini font leur apparition mystique. Le *Ta:rikh* se termine par la liste des noms des hommes et des femmes qui participent à la reconstruction.

<sup>310</sup> TM III.6.17.

<sup>311</sup> Concernant l'influence de Foodee Kaba sur les *Sòninkee* dans les régions de Bafatá, Gabú et Oio, voir Carreira 1947 : 202 ; Correia García 1946 : 19 ; Roche 1976 : 132-139.

Pendant leur exil, Nfaa Soonaa Baayoo et l'imam Umaru al Kasir alias Foodee Amara Sutuŋ Saama, fils de Mohamed Lamin, fils de Foodee al Kadir Saama,<sup>312</sup> reçoivent simultanément des signes. Le premier qui séjourne à Geba y voit passer un défilé des génies (*jìmma*) de Bijini et des *fóodee*<sup>313</sup> morts à la mosquée du village lors de l'incendie perpétré par Muusa Moloo, habillés de bonnets rouges et de turbans blancs ; le deuxième en exil à Kuntuba non loin de la ville de Bafatá, voit dans un rêve le village de Bijini reconstruit.

Dès qu'ils se rendent compte de la simultanéité de l'apparition des génies et du rêve, les deux notables reconnaissent que Bijini sera reconstruit par la volonté de Dieu.

Par ailleurs, Nfaa Soonaa aurait également été encouragé à reconstruire Bijini par le « chefe de posto » à Geba.<sup>314</sup> Les Portugais maintenant étaient mieux armés et se jugeaient maîtres de la situation. Ils empêchèrent la poursuite des négociations entre Nfaa Soonaa Baayoo et Mussa Moloo sur le prix du retour des captifs et la refondation de Bijini. Un émissaire du notable Baayoo serait parti avec de l'argent destiné à Muusa Moloo qui lui aussi prétendait être le seigneur de la région entre le Badoora et le fleuve Gambie. Mais avant que l'émissaire n'arrive Muusa Moloo aurait déjà été tué par ses propres gens en révolte.<sup>315</sup>

Les renseignements que nous avons obtenus ne permettent pas d'affirmer avec certitude si – et surtout quand – Nfaa Soonaa a occupé le poste du chef de village à Bijini. Le premier chef du village de Bijini nommé par les Portugais est son fils Abdu Baayoo. Les sources du temps colonial suggèrent qu'il a occupé ce poste de 1905/1906 à 1915. Il serait mort vers 1927.<sup>316</sup> Son mandat coïncide avec celui de Bonko Sañaa en tant que *régulo* du Badoora.<sup>317</sup>

Le projet de al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama de rassembler les écrits de son père et ses propres notes concernant Bonko et les débuts du gouvernement colonial dans le Badoora pour les ajouter au *Ta:rikkh Bijini* n'a pas été terminé. Néanmoins il a lu et commenté ces écrits suite à l'enregistrement du *Ta:rikkh*. Sa lecture recoupe le récit sur l'histoire de l'ancienne capitale du Badoora, Brikama, que nous avons enregistré auprès de Foodee Nanki.

Bonko Sañaa, fils de Baali Balde alias Baali Sañaa, fait partie des *régulos* les plus célèbres et les plus ambiguës de la Guinée-Bissau au début de l'ère coloniale. Ses ascendants sont censés être des Peul du Bundu et du Wulli, que le roi biafada du Badoora au 19<sup>e</sup> siècle, Sanka Nanki, aurait invités à s'installer

<sup>312</sup> Tableau 5 : succession des imams à Bijini – les *álmaami* Saama et Kasama.

<sup>313</sup> A Bijini, *fóodee* est le titre attribué à ceux qui, au lieu de faire le pèlerinage à la Mecque, se soumettent à des rites de purification. A propos des titres et sacres religieux, voir également Carreira 1947.

<sup>314</sup> Il s'agit très probablement de Marques Geraldès (voir Marques Geraldès 1897).

<sup>315</sup> En réalité Muusa Moloo meurt en Gambie en 1931, à l'âge de 85 ans.

<sup>316</sup> Conteh et al. 1985 : 68.

<sup>317</sup> Tableau 7 : la royauté biafada (*jòlola*) du Kosee (Cossé) et du Badoora d'après la tradition orale.

dans son pays. Ils s'y entremarièrent alors avec les Biafada. Certains de leurs descendants, appelés « neveux des Peul » étaient les chefs de la concession (*kòrdaa*) Kanfariṅbaa dans l'ancienne capitale du Badoora.

Ce seraient eux qui, lorsque leur candidat pour le trône du Badoora, Baali Saṅaa, ne fut pas accepté par Bijini, auraient fait appel à Muusa Moloo. Ainsi Baali aurait pu s'imposer contre le successeur légitime matrilineaire issu des Nanki de Kan-Maaruba, Mansa Bukari, qu'il assassina. Le refus des notables de Bijini d'accepter Baali Saṅaa en tant que chef du Badoora aurait été la cause réelle de l'attaque des guerriers de Muusa Moloo en 1884. Bientôt Baali Saṅaa fut rattrapé par le même destin que Mansa Bukari. Galona Maanee, l'organisateur de la résistance contre Muusa Moloo dans les territoires biafada, le tua. Galona et ses troupes *sòninkee* comptent parmi les affidés de Foodee Kaba, dont nous avons parlé plus haut. Après la mort du candidat désigné comme successeur de Baali, il y eut un vide du pouvoir. Le conseil des notables du Badoora chercha une solution et nomma, bon gré, mal gré, Bonko, son fils. Cette décision est fondée sur le fait que la mère de Bonko est une Biafada de la concession Kansanka Mamadu à Brikama, issue du matriclan des Masimo de Biana. En le proposant, les anciens du Badoora pensaient avoir trouvé un compromis acceptable par toutes les fractions.<sup>318</sup>

Bonko Saṅaa affronte les Portugais – soit les Peul conduits par Abdulai Balde alias Abdulai Kussalaṅ et armés par les Portugais – à Basuṅ (Cim) en 1908. Une grande fraction des habitants biafada de Bijini sont à sa faveur. Mais Bonko est battu, se retire dans le Kuhor et reste un certain temps dans le Woyi.<sup>319</sup> Pendant ce séjour dans le Woyi ou plus tard au cours des campagnes de pacification (1913/1914), il serait passé du côté des Portugais.<sup>320</sup> En 1914, les autorités coloniales reconnaissantes le nommèrent de nouveau *régulo* du Badoora. Bonko garda probablement cette position jusqu'aux environs de 1940.

Abdu Nfaa Soonaa Baayoo refuse de soutenir Bonko contre les Portugais en 1908, en avançant que son poste lui a été confié par l'état et qu'il ne souhaitait pas le trahir – une attitude qui n'était pas celle d'une grande partie des habitants de Bijini, loyale à Bonko (en tant que Biafada). La fidélité de Abdu Baayoo envers les autorités coloniales remonte probablement à des engagements que son père, Nfaa Soonaa et d'autres notables de Bijini, avaient pris pendant leur exil à Geba et Bafatá (1884). A ce moment étaient réunis à Geba, les représen-

<sup>318</sup> Foodee Nanki, Brikama, le 5 novembre 2000.

<sup>319</sup> Il trouva là la mère de son fils et successeur Mamudu Bonko : Kunbaa Ture de Kanjaya dans le Kurai.

<sup>320</sup> Bonko se réfugia chez Nfaali Sonko, le chef du Kuhor. Le parti peul les poursuit et tous deux s'enfuirent. L'image est retenue à Bijini. Une chanson des *jòoka jali* (griots qui chantent à l'occasion des travaux collectifs) à l'époque disait : *Jòolaa mànsa ò lá sìndiya, Nfaali Kuhor àníy Bonko* – « Les *mànsa* des Jòola savent danser. » Il s'agit d'une allusion à la coutume de faire danser les vaincus en public (comparer Barros 1882).

tants du pouvoir colonial portugais, les fidèles de Muusa Moloo,<sup>321</sup> les exilés de Bijini et les médiateurs entre tous, les  *fina*  Kamara.<sup>322</sup> Il nous semble très probable que la nomination postérieure de Abdu Baayoo comme chef de village de Bijini et sa confirmation par les autorités portugaises<sup>323</sup> remonte à une entente ou même à un accord réciproque datant de l'exil de son père.

Cependant l'*âlkaali* paye cher sa fidélité. En 1915, son poste lui est retiré sur ordre du chef de l'administration coloniale à Bafatá, Calvet de Magalhães, qui cède, selon lui, aux machinations de Bonko Sañaa. A Bijini, on se souvient que les autorités coloniales avaient consulté Abdu Baayoo, avant que Bonko fût établi par eux dans sa fonction de  *régulo*  du Badoora en 1914. Abdu Baayoo leur aurait assuré que la nomination de Bonko était légitime du point de vue du droit islamique et que la succession patrilinéaire devait être respectée. Par conséquent, le concurrent de Bonko, son cousin, un neveu utérin de son père, n'avait pas le droit d'assumer le  *régulado* . Bonko qui fut établi comme chef à cause de ce verdict ne se montra pas du tout reconnaissant.

Le 3 novembre 1920, Abdu Baayoo adressa une pétition au gouverneur de Bolama, en lui demandant de le rétablir dans sa position de chef de village. Sa lettre disait que cinq ans auparavant, Calvet de Magalhães l'avait destitué sur la demande de Bonko. Abdu Baayoo cite comme témoin de sa loyauté le lieutenant Antonio Luiz Alves, qui à l'époque était commandant à Bafatá, et fait remarquer que Oliveira de Muzanty l'avait même récompensé pour sa fidélité. L'administrateur de Geba prit position sur la pétition le 18 décembre 1920 et déclara que la destitution de Abdu Baayoo avait été juste, puisqu'il avait maltraité les habitants de Bijini. Les habitants de Bijini auraient souhaité la destitution du chef de village et Bonko les avait juste accompagnés lorsqu'ils soumièrent leur demande. L'actuel chef de village de Bijini<sup>324</sup> était apparemment apprécié par ses sujets, et l'entente était bonne entre Bonko Sañaa et le gouvernement portugais. Selon les commentaires que nous avons obtenus sur cette affaire à Bijini, Abdu Baayoo était un grand érudit et un homme très respecté. Les habitants du village n'avaient rien à dire à propos de sa destitution, puisqu'un administrateur pouvait faire ce qu'il voulait.<sup>325</sup>

<sup>321</sup> Selon Marques Geraldés, Boré Vaz, le magistrat municipal ( *juiz do povo* ) à Geba, était l'âme damnée ( *o alma damnada* ) de Muusa Moloo et l'autorité réelle dans le dos des Portugais (1887: 476ss.).

<sup>322</sup> Notamment Bakar Dussu Kamara, l'oncle (père) de Bunka Kamara, qui, au début des années 1930 à Bolama, traduit le  *Ta:rikh Mandinka*  pour Vellez Caroço en créole (1948: 90). Les  *fina*  Kamara se sont spécialisé comme médiateurs entre les grandes familles musulmanes et le gouvernement portugais; c'est le cas de Alfaa Mamadu Paté, le successeur de Alfaa Baakar Kidali (Vellez Caroço 1948: 149,151, 183).

<sup>323</sup> Tableau 4: succession des chefs de village (*âlkaali*) de Bijini – les *âlkaali* Daaboo et Baayoo depuis la fondation du village (vers 1789) jusqu'à l'indépendance de la Guinée-Bissau (1974). Abdu Baayoo serait le treizième chef de village issu de la famille Baayoo.

<sup>324</sup> Il s'agit de Sidiko Ude Baayoo, un frère cadet du père (*fândij*) de Abdu Baayoo.

<sup>325</sup> Calvet de Magalhães (« Kalabeto ») a le surnom peul de  *jaingol*  (feu). Lors d'une réunion des  *régulos* , un Peul lui avait indiqué son nom qui était Lade (arbuste) et Calvet lui avait répondu que « si tu es un arbuste, je suis le feu qui le brûle. »

La reconstruction du village ne fut possible qu'au prix de la reconnaissance de la domination portugaise. C'est sous cette pression que les habitants de Bijini se divisèrent au début du 20<sup>e</sup> siècle en deux fractions, dont l'une fonda Janna à 8 kilomètres au sud.<sup>326</sup> La scission entre Janna et Bijini est apparemment le résultat des conflits, mentionnés plus haut, entre le pouvoir colonial émergent et les fractions locales rivalisant entre elles pour le pouvoir dans le Badoora. Les fondateurs de Janna avaient en 1908 soutenu Bonko Sañaa, le *régulo* du Badoora, contre les Portugais, tandis que l'*àlkaali* de Bijini restait loyal envers les Portugais. Le guide de la fraction qui fonda Janna, pour être le plus loin possible du contrôle du pouvoir colonial,<sup>327</sup> était Foodee Buli Baayoo, un cousin germain de Abdu Baayoo. C'est la période où l'histoire du village s'écarte le plus de l'utopie du *Ta:rikkh Bijini*.

- *La fin d'un rêve ?*

Avant sa mort, al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama travaillait à la suite du *Ta:rikkh Bijini* sur la base des notes et de la chronique de son père. Son projet était d'ajouter deux chapitres au *Ta:rikkh Bijini* consacrés à l'histoire conflictuelle du 20<sup>e</sup> siècle. L'auteur hésita pourtant à fixer définitivement par écrit ses brouillons, puisque leur publication pourrait troubler la paix sociale.

Les faits de l'histoire récente s'accordent difficilement avec la devise théologique du *Ta:rikkh Bijini*, selon laquelle Dieu récompense les personnes qui suivent le chemin juste, supportent la souffrance et qui subissent patiemment toutes les épreuves.

Le plan général du *Ta:rikkh Bijini* correspond à un projet du 19<sup>e</sup> siècle. Il est basé sur une vision théologique du monde, sur l'idée d'une société qui, selon la volonté divine, est guidée vers le succès à travers des épreuves successives. Déjà les souvenirs de la défaite que Muusa Moloo fit subir à Bijini ne se conforment pas à cette image. Ils contredisent l'idéal collectif d'harmonie, qui est celui de Bijini jusqu'aujourd'hui et qui interdit la mention publique de conflits entre ou dans les familles.

Les détails de l'attaque de Muusa Moloo ont probablement été exclus de la transmission écrite, afin de ne pas troubler l'image de paix intérieure et d'harmonie parmi les musulmans. Par conséquent, le souvenir d'autres événements conflictuels du 20<sup>e</sup> siècle, ressentis comme humiliants, sont plus éloignés encore du consensus général. Il n'y a aucune interprétation historique reconnue

<sup>326</sup> A peu près 25 années après sa refondation, Bijini avait, selon le recensement de 1910/1911 (archives de l'INEP, fonds INIC) 746 cases et 2.229 habitants (986 hommes, 1.243 femmes). En 1935/1936, il ne restait plus que 325 cases imposables selon le recensement pour la taxe d'habitation (*Caderno para o Arrolamento das Palhotas*). Les chefs de famille imposables étaient entre autres des Baayoo (9x), Daaboo (5x), Kasama (4x), Saama (4x), Seidi (3), Ture, Sila, Saanee (3), Maanee (1), Sañaa (2), Njaay (1), Cam (2), Nanko (1), Faati (1), Dafe (1).

<sup>327</sup> Janna fut fondé avec l'accord du commandant Calvet de Magalhães.

comme objective, qui tienne compte des règles du jeu modifiées du pouvoir, imposées depuis la refondation de Bijini 1885/1886 par le pouvoir colonial, le parti P.A.I.G.C.<sup>328</sup> et l'Etat post-colonial.

---

<sup>328</sup> Parti Africain de l'Indépendance de la Guinée-Bissau et du Cap Vert.

TABLEAU 1

ORIGINES (*LĀSILI*) ET INSTALLATION DES BAAYOO  
DE BIJINI ET JANNA

<i>Ta:rikh Bijini</i> , chapitre I (lu et commenté par al-Hajj « Koobaa » Kasama à Bijini)	Abdulai Baayoo interviewé par Issufi Sissé à Janna, le 16 septembre 1988 <sup>1</sup>	Mustafa Daaboo et al., Bijini, le 14 octobre 1996 et le 19 avril 2000
Seeku Amadu Baayoo, père de	Seeku Ahmadu Bakkawi de Tombouctou, père de	Amadu Bakkawi fit la guerre contre al-Hajj Umaru Kunta, neveu des Baayoo. Cet homme n'est pas le même qu'al-Hajj Umaru Futi [Tal]. Al-Haaj Umaru Futi voulait convertir à l'islam un roi païen, Tamba Bukar [Baakar ?]. Ce dernier obtint l'appui d'Amadu Bakkawi. Néanmoins, al-Hajj Umar Futi gagna la guerre contre les deux. <sup>4</sup>
Mamadu Bagayoko (Baayoo), <sup>5</sup> père de	Mamadu Bagayoko de Tombouctou, père de	
	Amadu Bagayoko, <sup>6</sup> père de	
Suleymani Baayoo, père de	Suleymani Baa Bagayoko de Tombouctou	Suleymani Baa amena Umaru Kunta jusqu'à Bijini. <sup>7</sup> Ils y trouvèrent les Daaboo païens.

<sup>1</sup> Abdulai Baayoo de Janna affirma avoir fait un voyage à Tombouctou pour se rassurer de la vérité des informations transmises concernant l'histoire des Baayoo de Bijini et Janna.

<sup>2</sup> Cousin et gendre du prophète (656-661). Pour les chiïtes, Ali inaugure le cycle de l'imamat. Il est le premier imam d'une série de douze dont le dernier, Mahdi Mohammed, n'apparaîtra qu'à la fin de ce monde (Chebel 1995 : 28, 214).

<sup>3</sup> Selon la généalogie des Bagayokho de Tombouctou, Mohammad (1523-1594) et Ahmad Bagayokho (1524-1585) descendent d'Abou Bakr (né vers 1490) (Hunwick 1999 : 26, 62-63, 68; Massing 2004, selon *Ta:rikh al-sūdān*).

<i>Ta:rikk Bijini</i> , chapitre I (lu et commenté par al-Hajj «Koobaa» Kasama à Bijini)	Abdulai Baayoo interviewé par Issufi Sissé à Janna, le 16 septembre 1988 <sup>1</sup>	Mustafa Daaboo et al., Bijini, le 14 octobre 1996 et le 19 avril 2000
Suleymani Baa Baayoo est un commerçant extrêmement riche et en même temps un saint ( <i>wálii</i> ). Il se met à la quête de Bijini suivant une prophétie des saints de Tombouctou. Accompagné par une caravane de nombreux esclaves et clients, il arrive enfin à Kanjaara sur le fleuve Geba. Suleymani Baa y meurt, peu de temps après la découverte de l'emplacement du futur Bijini. C'est alors son fils unique, Dauda, qui fonde le village en coopération avec les familles Daaboo, Saama et Kasama. Les quatre familles s'accordent sur la distribution des statuts et fonctions.		
Dauda	Dauda, fils de Suleymani Baa	Dauda, neveu utérin de Suleymani Baa
Les quatre <i>kàabiila</i> des Baayoo à Bijini descendent des trois fils de Dauda et de Foodee Kaba Baayoo, «frère cadet» ( <i>fāndiŋ</i> ) de Suleymani Baa Baayoo, et qui n'arrive qu'après la fondation du village. Hinante (alias Mohammed) et Foodee Kañi sont frères de même mère, à la différence du troisième frère, Foodee Mandiŋ. Les transmetteurs du <i>Ta:rikk Bijini</i> appartiennent au rameau descendant de Foodee Kañi. Leur concession est Kan-MaaSoonaa dans le quartier de Tunkaŋ-daala.		

<sup>4</sup> S'agirait-il ici d'une allusion à Shaykh Ahmad al-Bakkawi (Kunta)? Ce dernier est un personnage du 19<sup>e</sup> siècle, chef d'un *jihad* contre le *jihad* de al-Hajj Umar Tal (Tijaniyya). Al-Hajj Umar Tal déclencha la guerre sainte vers 1851 à Dinguiraye dans le royaume de Tamba et la poursuivit jusqu'à la conquête des Bambara du Ségou (1861) et des Peul du Masina (1862) (Abdallah 1997 : 132 ; Robinson 1997 : 162 ; Mahibou et Triaud 1983 : 29) ? Alors les Kunta résidant dans les environs de Tombouctou étaient les conseillers des chefs païens du Ségou et du royaume de Tamba. C'est Shaykh Umar Kunta qui aurait soutenu Tamba Baakar du Tamba (le vaincu de al-Hajj Umar Tal).

<sup>5</sup> Les Baayoo du Sénégal Oriental, de la Gambie et de la Guinée-Bissau (Bijini) considèrent Mamadu Bagayoko, alias Mohammad Bagayokho comme leur ancêtre commun. Un personnage de ce nom vivait à Tombouctou au 16<sup>e</sup> siècle (vers 1523 à 1594 ; voir Hunwick 1966, 1983 ; Hunter 1976 ; Massing 2004). Selon des traditions provenant de la Gambie, il a trois fils dont un reste auprès du père à Tombouctou tandis que les deux autres émigrent vers l'Ouest: Yeraa Baayoo va à Bafuta (= Bafata) sur le Geba, le troisième frère se rend à Kinti-Satadugu (Innes 1974 : 235 ; Galloway 1975 : 140, 156).

<sup>6</sup> Selon le *Ta:rikk al-sūdān* (TS), Ahmad Bagayokho, nommé aussi Mohammed ben Ahmad Baghayokho el Ouankori, est le fils du frère (Ahmad) de Mohammad Bagayokho, décédé vers 1655 (Massing 2004).

<sup>7</sup> Nous n'avons pas pu approfondir l'enquête sur cette tradition. Pour l'histoire des Kunta voir Hiskett (1984 : 49ss., 129, 150-152, 325) et Person (1968, tome 1 : 155-156). Leur centre d'irradiation au 17<sup>e</sup> siècle était Kankan (Baté), un carrefour du commerce de la noix de cola pour la région du Haut Niger, et en même temps centre de diffusion de la Qadriyya vers la Sénégalie.

Hinante Baayoo (= Mohammed)	Foodee Kañi Baayoo	Foodee Mandiŋ Baayoo	Foodee Kaba Baayoo
Leurs descendants vivent dans les quartiers ( <i>kuntaŋ</i> ) et concessions ( <i>kòrdaa</i> ) suivants:			
Jaamaŋ-daala: - Kan-Maikundaa - Kan-Berekundaa  Timbiŋ-daala: - Kan-Dauda  Tunkaŋ-daala: - Kan-Foodee-Buran - Kan-Lamini	Jaamaŋ-daala: - FoodeeJaŋ-kundaa       Fatawooroto: - Kan-Bunka	Tunkaŋ-daala: - Kan-Foodee Habibu (Sambuya-kundaa) - Kan-Bukar	Fatawooroto : - Kan-Kaba - Kan-FoodeeJaabi - Saja-Baayooyaa - Mandiŋ-Baayooyaa

## TABLEAU 2

### LES ASCENDANTS DES KASAMA À BIJINI<sup>1</sup>

#### 1. Umaru ibn Khattab

‘Omar Abou Hafsa ibn al-Khattab, deuxième calife et beau-père du prophète (581-644).<sup>2</sup> Censé être l’ancêtre des Jaabi Kasama à Jakha dans le Bambuk.<sup>3</sup>

#### 2. Abdulai Saabe ibn Umaru

#### 3. Abdulai ibn Abdulaayi Saabe

#### 4. Jaabiring ibn Abdulai

Jaabiring, fils de Abdulaayi, fils de Ibrahiima Tabiena, est le premier parmi les ancêtres Kasama à émigrer du Hijaji (La Mecque ?) au Masina.

#### 5. Muhamadu Waliu ibn Jaabiring

Muhamadu Waliu est le premier parmi les Kasama nés en Afrique (au Masina).

#### 6. Umaru ibn Muhamadu Waliu

#### 7. Yusufa Kasama ibn Umaru

Selon d’autres sources, Yusufa est un fils de Shūaybu alias Mama Sambu Kasama.

#### 8. Shūaybu Kasama ibn Yusufa

---

<sup>1</sup> Selon la lecture d’un de ses cahiers de notes, faite par al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama, le 8 juin 1995 à Bijini, enregistrée par Giesing et Abubakar «Abú» Mané. Les informations suivantes sont cependant basées sur les cahiers de terrain de Giesing, car l’enregistrement fait partie des pertes de la guerre du 7 juin 1998. Nos commentaires s’appuient aussi sur divers entretiens avec al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama depuis 1988.

<sup>2</sup> Tandis que les Baayoo s’attribuent un ancêtre chiïte (le premier imam), les Jaabi Kasama s’attribuent un ancêtre sunnite qui précède celui des Baayoo (voir tableau 1).

<sup>3</sup> Sanneh 1975 : 156.

Shūaybu ibn Yusuf est aussi connu par les noms de Mama Sambu Kasama ou Abdallah.<sup>4</sup> Selon différentes sources, il serait venu de Jimbala Jakha au Masina, tout en suivant al-Hajj Salim Suware, l'ancêtre des Jakhanké, jusqu'à Jakha dans le Bambuk.<sup>5</sup> Dans un premier temps, Mama Sambu est guerrier au service des chefs du Bambuk. Il mène des expéditions contre les gens de Danya, dans le Tanda et au Konya.<sup>6</sup> Dans une seconde période de sa vie, il fonde Sutuko dans le Wulli,<sup>7</sup> à l'époque où Jalal (Konnaate) y règne. A Sutuko se trouverait d'ailleurs sa tombe.

Mama Sambu Kasama aurait vécu au 16<sup>e</sup> ou 17<sup>e</sup> siècle.<sup>8</sup> Il s'agit d'un personnage emblématique entouré des mêmes mythes que Tiramakan, l'ancêtre légendaire des *Mandinka Sòoninkee* du Kaabu.

Karamoko Ba (Karanmukhu Ba) alias Zaghun al-Hajj alias al-Hajj Salim Kasama, fondateur de Tuuba (1815), est le plus fameux descendant de Mama Sambu.<sup>9</sup> Il aurait fait ses études à Kuntin dans le Ñaani (Gambie) auprès du Shaykh Uthman Derri.<sup>10</sup>

#### 9. Almaami Abdul Kadiri Foodee Jaabila Kasama (Kadiri Baakari Foojaabaa Kasama)

C'est Foodee Jaabi Kasama, qui, selon le *Tarikh Bijini*, est présent lors de la fondation de Bijini par les Baayoo et est le premier imam du village. Selon d'autres versions, il n'est pourtant que le sixième imam à Bijini.<sup>11</sup>

#### 10. Almaami Muhamadu Lamin Sarte Kasama

#### 11. Almaami Abubaakar Salikuḡo Kasama<sup>12</sup>

<sup>4</sup> Voir Marty 1921 : 106 ; Sanneh 1979 : 45 ; Galloway 1975 : 153-156.

<sup>5</sup> Hunter 1976 : 437.

<sup>6</sup> Konya désigne ici évidemment le pays des Koñagi (Coniagui), habitants du Tenda et du Bajar (Badiar) entre le Sénégal Oriental et la République de Guinée (Conakry), à l'Est de la Guinée-Bissau.

<sup>7</sup> Voir chapitre 4

<sup>8</sup> Sanneh 1979 : 43-4 ; Galloway 1975.

<sup>9</sup> Dans toutes les sources disponibles, Mama Sambu Kasama est séparé de ses descendants de ses descendants historiques par un hiatus (un blanc) important (Sanneh 1979 : 45). Parmi ses descendants dans la septième génération se trouve un certain Abdallah (au Bundu).

<sup>10</sup> Karamoko Ba, alias al-Hajj Salimu Kasama (environ 1730-1824), fils de Muhammad Fatuma, est censé être un descendant des Jaabi Kasama au Bundu (Didi, Dikissen Komé). Dans sa jeunesse, il aurait étudié auprès du Sheikh Uthman Derri à Kuntin dans le Ñaani (Hunter 1976 : 437 ; Marty 1921 : 105 ; Sanneh 1976, 1979 : 97-99 ; Suret-Canale 1970). Hunter (1976) résume et commente des différentes versions du *Tarikh al-Mama Sambu* (TMS) ainsi que des textes hagiographiques sur la vie de al-Hajj Salim Kasama (Kasamba) alias Karamoko Ba.

<sup>11</sup> Tableau 5 : La succession des imams à Bijini – les *ālmaami* Saama et Kasama.

<sup>12</sup> Ce nom signifie peut-être « celui à la tête de (celui qui dirige) la prière » (*sàlikuḡ-yaa* ?), donc « imam ».

Salikuño est un saint (*wálii*), dixième imam à Bijini, successeur de l'imam Foodee Jaabi Kasama. Selon une tradition transmise par les Daaboo, Salikuño Kasama est le logeur (*jìyaatii*) de Suleiman Baayoo à Kanjaara, donc il y aurait vécu avant l'arrivée de ce dernier, avant la fondation de Bijini. Tous deux cherchaient Bijini, mais seraient morts avant de le trouver, l'un à Kanjaara, l'autre en Gambie (à Doba).<sup>13</sup>

#### 12. Almaami Ismaïla Kabiro Kasama

Arrière-grand-père de de al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama ; il aurait noté le passage sur les origines de la royauté des *nàncò* du Kaabu présentée dans le *Ta:rikkh Mandinka* (TM II).

#### 13. Almaami Ibrahiima Foodee Sisau Kasama

Ibrahiima Sisau Kasama aurait passé une longue période de sa vie à Sumbundu dans le Pakao. Il se trouvait à Sumbundu au moment où Bijini fut brûlée par les troupes de Muusa Moloo (1884). C'est pour cela que ses manuscrits ne se perdirent pas, surtout le passage sur les Mandinka du Kaabu qui constitue la première partie du *Ta:rikkh Mandinka* (TMB I). Ce passage est basé sur les récits des *Sòoninkee* du Kaabu (du pays de Tumannaa) qui se seraient réfugiés à Bijini après leur défaite à Tabajan (vers 1854), une bataille dont il est question dans la troisième partie du *Ta:rikkh Mandinka*.

#### 14. Ismaïla Kasama

Ismaïla Kasama, père de al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama, et Mamadu Ture Baayoo sont parmi la délégation de lettrés de Bijini, qui, en 1933/1934, se rendit à Bolama pour présenter les manuscrits préservés au village. Lors de ce séjour à Bolama (à l'époque capitale de la Guinée Portugaise) durant plusieurs mois, certains passages du *Ta:rikkh Mandinka* furent traduits pour Jorge Vellez Caroço qui, plus tard, les publia (1948).

#### 15. Al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama (1934 – 23 août 2000)

Al-Hajj Ibrahiima Koobaa Kasama, lettré, propriétaire, copiste et interprète des versions les plus complètes du *Ta:rikkh Bijini* et *Ta:rikkh Mandinka* et d'autres écritures héritées de son père. Auteur et continuateur de la chronique de Bijini. Son intention était de joindre les mémoires que lui avait légués son père sur l'histoire coloniale et ses propres notes au corpus existant qui se termine avec la refondation de Bijini à la fin du 19<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>13</sup> Mustafa Daaboo, entretien à Kan-Daaboo, Bijini, le 14 octobre 1995 (Giesing et Fodé Mané).

TABLEAU 3

TRANSMISSION DU *TA:RIKH MANDINKA* ET DU *TA:RIKH BIJINI*  
 ET CLASSEMENT DE LEURS AUTEURS/TRANSMETTEURS  
 DANS L'ARBRE GÉNÉALOGIQUE DES BAAYOO ET KASAMA  
 DE BIJINI

(↓ = descendance) <sup>1</sup>		
Ancêtres et transmetteurs Baayoo	Informations sur les étapes de la compilation et transmission des <i>Ta:rikh</i>	Ancêtres et transmetteurs Kasama
Suleymani Baayoo, auteur de la découverte de Bijini ↓ Dauda Baayoo, fondateur de Bijini ↓	Contemporains à l'époque de la fondation de Bijini (vers 1789)	Arafarj Foodee Jaabi Kasama, neveu utérin de Suleymani Baayoo. ↓
Foodee Kañi Baayoo ↓		Abubaakar Salikujo Kasama ↓
	Ismaïla Kasama : auteur/transmetteur de TM II (mythe de la royauté des <i>ñàncò</i> du Kaabu)	Ismaïla Kabiro Kasama ↓
Mañ Foodee Njaali Huseyn Baayoo ↓		

<sup>1</sup> Nous avons compilé ce tableau suivant le *Ta:rikh Bijini* (version en possession de al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama), les déclarations complémentaires que nous avons obtenues auprès des Baayoo et des Kasama à Bijini, et les indications de Vellez Caroço (1948). Consulter aussi notre chapitre 1.

Ancêtres et transmetteurs Baayoo	Informations sur les étapes de la compilation et transmission des <i>Ta:rikkh</i>	Ancêtres et transmetteurs Kasama
Nfaa Soonaa Baayoo	<p>Rédaction et transmission parallèle au milieu et pendant la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle par :</p> <p>Nfaa Soonaa Baayoo, chroniqueur et continuateur du <i>Ta:rikkh Bijini</i> et du <i>Ta:rikkh Mandinka</i>, dont le premier auteur est censé être son « frère cadet » (alternativement : « frère cadet » de son père), Saliya Baayoo.</p> <p>Ibrahiima Kasama, chroniqueur et continuateur du <i>Ta:rikkh Bijini</i> et du <i>Ta:rikkh Mandinka</i>. Auteur de TM I (« Origines des Mandinka du Kaabu ») selon des traditions récitées par des <i>Sòoninkee</i> du Tumannaa vers le milieu du 19<sup>e</sup> siècle à Bijini. Ces deux auteurs sont en vie en 1884, au moment de l'attaque de Muusa Moloo contre Bijini. Nfaa Soonaa Baayoo est à l'époque, le chef du village (<i>àlkaali</i>) de Bijini tandis qu'Ibrahiima Kasama vit à Sumbundu dans le Pakao (Casamance).</p>	Ibrahiima Foodee Sisau Kasama ↓
↓ Saliya Baayoo (frère cadet (du père ?) de Nfaa Soonaa Baayoo)	Premier auteur et du <i>Ta:rikkh Bijini</i> et de la première partie de la chronique du Kaabu qui se trouve dans le <i>Ta:rikkh Mandinka</i> (TM III-1)	

Ancêtres et transmetteurs Baayoo	Informations sur les étapes de la compilation et transmission des <i>Ta:rikkh</i>	Ancêtres et transmetteurs Kasama
Abdu Nfaa Soonaa Baayoo, alias Karaṅ Abdu, <sup>2</sup> fils de Nfaa Soonaa Baayoo.	Abdu Baayoo a probablement vécu de vers 1860 jusqu'en 1927 : Son sobriquet « Abdu, l'étudiant » (le lettré, l'écrivain) est dû au fait d'avoir traduit (d'une autre langue) et rédigé sur papier les mémoires (orales) ou les manuscrits en possession de Saliyaa Baayoo. Cette œuvre de compilation, de traduction et de rédaction réalisée par Abdu Baayoo est considérée comme la base des manuscrits actuels du <i>Ta:rikkh Bijini</i> et du <i>Ta:rikkh Mandinka</i> , que qu'al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama nous a permis de photocopier en 1996.	
Mama(du) Ture Baayoo (« frère cadet » de Abdu Nfaa Soonaa Baayoo)	En 1934, Mama Ture Baayoo est le chef du village et Ismaïla Kasama l'imam à Bijini. Les deux font partie d'une délégation de notables qui suit une invitation à Bolama, et y présente quelques manuscrits de Bijini devant les autorités coloniales. Cette présentation et lecture (traduite) se trouvent en partie résumée dans l'ouvrage de Vellez Caroço sur le Kaabu (1948).	Foodee M' Baayi Ismaïla Kasama ↓

<sup>2</sup> de *kàraṅ* : « étudiant », *kàranmaa* : « lettré » (Creissels et al. 1982 : 79).

Ancêtres et transmetteurs Baayoo	Informations sur les étapes de la compilation et transmission des <i>Ta:rikkh</i>	Ancêtres et transmetteurs Kasama
	<p>al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama, copiste et continuateur du <i>Ta:rikkh Mandinka</i> et du <i>Ta:rikkh Bijini</i> est né en 1934, la même année où son père se rendit à Bolama. Il possédait une chronique du temps colonial à Bijini (débutant avec l'introduction de l'impôt à Bijini) que son père lui avait léguée. Lui-même était occupé à écrire la chronique de son propre temps, c'est-à-dire l'histoire de Bijini dans le contexte de la lutte de libération nationale (1962-1973) et sous les gouvernements du PAIGC.</p>	<p>al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama (1933/4-23/08/2000)</p>

## TABLEAU 4

### SUCCESSION DES CHEFS DE VILLAGE (ÀLKAALI) DE BIJINI – ÀLKAALI DAABOO ET BAAYOO DEPUIS LA FONDATION DU VILLAGE (VERS 1789) JUSQU'À L'INDÉPENDANCE DE LA GUINÉE-BISSAU (1974) <sup>1</sup>

L'ensemble des déclarations sur l'histoire politique de Bijini que nous avons recueillies s'accorde sur ceci : les familles (*kàabiila*) Daaboo et Baayoo sont chefs du village (*àlkaali*) selon un système d'alternance. Ce système est fondé sur un contrat que les ancêtres auraient conclu à l'époque de la fondation du village. Nafa Daaboo et Dauda Baayoo qui, selon le *Ta:rikh Bijini*, se déclarent « père » et « fils » établissent un rapport politique qui est perpétué par leurs descendants. Dans chaque génération, ce sont les membres les plus âgés et les plus aptes parmi les Daaboo et Baayoo, qui, de droit, occupent à tour de rôle l'office du chef du village (*àlkaliyaa*). Cependant, nous n'avons pas trouvé une seule liste des *àlkaali* qui corresponde à ce principe d'alternance. Au contraire, chaque famille conserve une ou plusieurs listes sur lesquelles ne figurent que les noms des *àlkaali* issus d'elle-même. Même le *Ta:rikh Bijini* qui est reconnu comme charte du village entier, présente les listes des chefs du village des côtés Daaboo et Baayoo séparément. Il n'est pas exclu qu'il s'agisse en fait de deux fonctions différentes occupées parallèlement par les Daaboo en tant que « propriétaires de la terre » et par les Baayoo, *àlkaali* au sens plutôt juridique. Jusqu'à à ce jour, les Daaboo se réclament du droit d'administrer les ressources du village (terrains, eaux).<sup>2</sup>

Concernant la durée de ce système d'alternance (postulé), on nous a répondu qu'il aurait été aboli suite à la défaite infligée au village par Muusa Moloo (1884) et la décomposition sociale qui en est la conséquence. Les droits à l'*àlkaliyaa* sont fortement contestés lors de l'acte de la refondation de Bijini (1885/1886), à une époque où les représentants du pouvoir colonial portugais commencent à nommer les chefs du village. Après l'indépendance de la Guinée-Bissau (1974) ce système à son tour est officiellement aboli et les *àlkaali* sont remplacés par des « comités » nommés à la tête du village par le parti P.A.I.G.C. (pt. *Partido para a Independência da Guiné-Bissau e do Cabo Verde*) ou élus par les habitants.

---

<sup>1</sup> D'après le *Ta:rikh Bijini* (TB VI) et des listes écrites, conservées par les Daaboo et Baayoo à Bijini. Informations recueillies et enregistrées par Iaia Biai, Giesing, Fodé Mané et Sadjo Ture.

<sup>2</sup> Nous avons abordé ce sujet dans le quatrième chapitre du présent ouvrage.

*Les àlkaali issus de la famille Daaboo à Bijini*

<i>Ta:rikkh Bijini VI</i> (manuscrit arabe et commentaires en langue mandinka de al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama) <sup>3</sup>	Sirifu Daaboo, notes écrites et commentaires à Bijini, 2 novembre 2000.	Mustafa Daaboo et al., lecture commentée d'un manuscrit (sans titre) à Bijini, le 14 octobre 1996. <sup>4</sup>	
Au moment de la fondation de Bijini, les Daaboo construisent dix concessions ( <i>kòrdaa</i> ), d'où sont issus les chefs du village successifs :		(deux listes différentes)	
1. Nafa Daaboo	1. Nafa Daaboo	1. Nafa Daaboo <sup>5</sup> (durée de son mandat : 30 ans)	1. Nafa Daaboo
2. Tumani Daaboo	2. Tumani Daaboo (durée de son mandat : 50 ans)	2. Tumani Daaboo <sup>6</sup> (mandat de 20 ans)  ou : 2. Foodee Mali Daaboo	2. Karamo Daaboo (mandat de 30 ans)
3. Karamo Daaboo	3. Keemoo Daaboo (33 ans)	3. Karamo Daaboo	3. Foodee Njaali Kan-Jaabi, 'fils des Daaboo' (29 ans)

<sup>3</sup> La liste suivante est identique à celle qui se trouve dans la version du *Ta:rikkh Bijini* que al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama a présentée à Bakari Sidibé en 1975, et qui a été publiée en langue anglaise (Conteh et al. 1987 : 37).

<sup>4</sup> Selon ce manuscrit, dont la lecture par Mustafa Daaboo a été enregistrée par Fodé Mané (1995-1996), la date de fondation de Bijini est 1203 de l'Hégire (environ 1789). L'enregistrement en question compte parmi les pertes de la guerre du 7 juin 1998.

<sup>5</sup> Le premier prénom (*tóo*) de Nafa Daaboo (ou de son «père») est Ncancala /Njanjala – nom *sòninkee* ou *biafada (jòolaa)*. Nafa Daaboo est l'arrière-petit-fils des fondateurs du village abandonné de Kan-Nābali au Sud-Est de l'actuel village de Bijini (notables Daaboo, 14-17 octobre 1995).

<sup>6</sup> Tumani Daaboo est l'un des fils de Nafa Daaboo (Daaboo, le 14 -17 octobre 1996)

<i>Ta:rikk Bijini VI</i> (manuscrit arabe et commentaires en langue mandinka de al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama) <sup>3</sup>	Sirifu Daaboo, notes écrites et commentaires à Bijini, 2 novembre 2000.	Mustafa Daaboo et al., lecture commentée d'un manuscrit (sans titre) à Bijini, le 14 octobre 1996. <sup>4</sup>	
4. Mandi(η) Maraŋ Daaboo <sup>7</sup>	4. Njaali Jaju Daaboo (19 ans)	4. Foodee Kan-Daaboo	4. Foodeekar Daaboo (26 ans)
5. Foodee Aali (Njaali) Daaboo	5. Foodeekar Daaboo (26 ans)	5. Foodee Muusa Daaboo	5. Kunta Njaali (30 ans)
6. Sunkari Seni Daaboo	6. Kunadiŋ Njaali Daaboo (35 ans)	6. Baakar Daaboo	6. Malaŋ Sira Daaboo (22 ans)
7. Malaŋ Sira Daaboo	7. Malaŋ Sira Daaboo (28 ans)	7. Mamandiŋ Daaboo	7. Seidi Marandaŋ (27 ans)
8. Foodee Kan-Mai Daaboo	8. Seni Maraŋ Daaboo (27 ans)		8. Foodee Muusa Daaboo (16 ans)
9. Foodee Muusa Daaboo	9. Foodee Muusa Daaboo (16 ans)		9. Foodee Kan-Mai Daaboo (14 ans)
10. Foodee Iramaŋ Daaboo	10. Foodee Kan-Mai Daaboo (14 ans)		10. Iramaŋ Daaboo (27 ans)
	11. Iramaŋ Daaboo (27 ans) [c'est pendant son mandat, qu'en 1884, Muusa Moloo mène son attaque contre Bijini]		11. Karamo Daaboo (6 ans)
	12. Karamo Daaboo (6 ans)		12. Keemoo Daaboo (19 ans)
	13. Keemoo Daaboo (19 ans) <sup>8</sup>		

<sup>7</sup> Un certain Madi Daaboo, fils de Nafa Daaboo, aurait été le premier membre de la famille Daaboo converti à l'islam par l'ancêtre des Saama, Foodee Njal Koto Saama. (Daaboo, le 14-17 octobre 1996).

<sup>8</sup> Le nom de Keemoo Daaboo se trouve dans les cahiers de recensement pour la taxe d'habitation de l'année 1935/1936. (*Cadernos para o arrolamento das palhotas 1935/1936*, archives de l'INEP).

*Les àlkaali issus de la famille Baayoo à Bijini*

<i>Ta:rikkh Bijini</i> VI (manuscrit arabe et commentaires en langue mandinka de al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama)	Demba Baayoo, Kan-Kaba, Bijini, le 4 mai 2000 : notes écrites en arabe, datées 26 novembre 1997, et commentaires. <sup>9</sup>
<p>L'emplacement de Bijini est découvert par un chasseur qui fait partie de la suite de Suleymani Baayoo. Celui-ci était parti de Tombouctou à la recherche de Bijini. Au moment de la découverte du futur Bijini, les Baayoo étaient encore des « hôtes » ou « étrangers » (<i>lüntan</i>) à Kanjaara, où Suleymani Baa Baayoo meurt avant la fondation du village.</p> <p>Le fondateur de Bijini est son fils unique, Dauda. Dauda reconnaît l'antériorité sur place du Biafada Nafa Daaboo et l'adopte comme son père – lui cédant la place du premier chef du village (<i>àlkaali</i>).</p>	
Les <i>àlkaali</i> Baayoo sont issus de leurs huit premières concessions ( <i>kòrdaa</i> ) à Bijini :	
1. Dauda Kaŋ-yelema Baayoo <sup>10</sup>	1. Foodee Dauda Baayoo
2. Ibrahiima Baayoo, fondateur de Kan-Foodee Sireŋ Baayoo	2. Famulai Baayoo
3. Foodee Buran Baayoo	3. Foodee Buran Fenda Baayoo
4. Fenda Jankee Baayoo	4. Malaŋ Baayoo
5. Baayoo Sidi Baayoo	5. Kasa Baayoo (voir 10)
6. Foodee Kumba (Konobaa) Baayoo	6. Umaru Baayoo
7. Jaabi Sira Baayoo	7. Foodee Sidi Baayoo (voir 9)
8. Sidi Jaabi Baayoo	8. Bojan Baayoo
	9. Foodee Sidiku Baayoo (voir 7)
	10. Foodee Kasa Baayoo (voir 5)
	11. Keemaa Soonaa Baayoo (Nfaa Soonaa Baayoo de Kan-Maa-Soonaa ?) <sup>11</sup>
	12. Sirifu Baayoo

<sup>9</sup> Entretien avec Giesing, Biai et Ture.

<sup>10</sup> Concession de « Dauda Baayoo qui ne parlait pas bien le mandinka » (signifiant que le mandinka n'était pas la première langue de Dauda Baayoo). La signification de *kànyelema* « quelqu'un qui parle mal le mandinka du fait de l'influence de sa langue maternelle » (Creissels et al. 1982: 78) indique qu'il s'agit probablement du chef d'une famille devenue Mandinka. Cette concession n'existe plus. Elle se trouvait probablement dans la moitié Sud-Orientale de Bijini. Selon d'autres informations, la première concession des Baayoo est Kan-Berekundaa dans le quartier de Jaamaŋ-daala (Bijini, le 12 novembre 2000).

<sup>11</sup> Nfaa Soonaa Baayoo compte parmi les auteurs du *Ta:rikkh Bijini*. Il était vivant en 1884 et fut pris en otage, selon certaines sources, par Muusa Moloo qui l'installa à Geba.

	13. Abdu Baayoo (Abdu Nfaa Soonaa Baayoo), alias Karaŋ Abdu (durée de mandat estimée : 1906 -1915). <sup>12</sup>
	14. Mama(du) Ture Baayoo (au mandat en 1933/4) <sup>13</sup>
	15. Karamba Baayoo
	16. Keemoo Mandiŋ Baayoo
	17. Arafan Baaba Baayoo
	18. Famaja Baayoo
	19. Saja Baayoo
	20. Braima Baayoo
	21. Abdu Baayoo

---

<sup>12</sup> Selon les cahiers de recensement pour la taxe d'habitation, il était le chef du village en 1910/1911 (Archives de INEP).

<sup>13</sup> Mama(du) Ture Baayoo fait partie de la délégation des notables de Bijini qui furent invités à Bolama vers 1933/1934 pour y présenter les manuscrits préservés à Bijini devant les autorités coloniales.

TABLEAU 5

SUCCESSION DES IMAMS À BIJINI – LES *ĀLMAAMI* SAAMA  
ET KASAMA

<i>Ta:rikkh Bijini</i> VI (1975) <sup>1</sup>	Ta:rikkh Bijini VI (1988) <sup>2</sup>	Baayoo de Kan-Kaba (2000) <sup>3</sup>	Saamakundaa (1994) <sup>4</sup>
1. Fojaba Gassama	1. Arafan Foodee Jaabi Kasama [alias Foo(dee) Jan Baa Kasama]	1. Foodee Jaabi Kasama alias Salima Kasama	1. Foodee Njaali (Aali, Aliu) Koto Saama <sup>5</sup>
2. Salikuna Gassama	2. Salikuŋo/ Salikuga alias Abubaakar Kasama <sup>6</sup>	2. Foodee Njaali Koto Saama	2. Lamin Saama <sup>7</sup>
3. Usmayila Gassama	3. Foodee Ismaïla Kasama	3. Malamin Jima Saama	3. Foodee Amara Saama
4. Fode Amara Jang Saama	4. Foodee Amara Saama	4. (?)	4. Jamanta Saama
5. Fode Lamini Jang Saama	5. Foodee Amara Lamin Juma Saama	5. (?)	5. Mankaman Saama
6. Fode Almami Kaba Mansata Gassama	6. Foodee Almaami Kaba Mansata Kasama	6. Mankaman Saama	6. Foodee Jaabi Kasama

<sup>1</sup> Version enregistrée auprès de al-Hajj Ibrahiima Kasama en 1975 et publiée par Conteh et al. (1987: 35-36)

<sup>2</sup> Version enregistrée auprès de al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama en 1988 par Sissé.

<sup>3</sup> D'après des notes écrites en possession des Baayoo, feuille datée le 26 novembre 1997. Lecture et entretien avec Demba Baayoo et al. à Bijini, Kan-Kaba: Biai, Giesing et Ture (le 4 mai 2000)

<sup>4</sup> D'après des notes écrites en possession des Saama, lecture et entretien avec Lamini Saama et al. (Giesing et Sissé, Bijini, le 9 juin 1994).

<sup>5</sup> Foodee Njaal Koto Saama, originaire du Fouta Djallon, aurait été le premier imam à Kataba, où il aurait vécu avec les Daaboo avant la fondation de l'actuel village de Bijini par les Baayoo et Daaboo (Sirifu Daaboo, novembre 2000; voir aussi notre quatrième chapitre).

<sup>6</sup> Sa tombe est la plus ancienne connue d'un imam Kasama à Bijini et se trouve dans la moitié sud-est de Bijini.

<sup>7</sup> Selon Sirifu Daaboo, ce Lamin Saama est le fils de Foodee Njaal Koto Saama et de Kandaaro Daaboo (interview avec Giesing et Ture en novembre 2000). Comme à son père, on lui attribue aussi le statut du « premier imam » à Bijini.

<i>Ta:rikkh Bijini VI</i> (1975) <sup>1</sup>	<i>Ta:rikkh Bijini VI</i> (1988) <sup>2</sup>	Baayoo de Kan-Kaba (2000) <sup>3</sup>	Saamakundaa (1994) <sup>4</sup>
7. Lamin Mankamang Saama	7. Lamin Mankamaŋ Saama	7. Mandiŋ Saama	7. Salikuŋo Kasama
8. Fode Manding Saama	8. Foodee Mandiŋ Saama	8. Foodee Malaŋ Sira Saama	8. Foodee Malaŋ Sireŋ Saama
9. Fode Malang Sira Saama	9. Foodee Malaŋ Sira Saama	9. Foodee Baakar Saama	9. Foodee Baakari Saama
10. Fode Amara Jang Saama	10. Foodee Baakar Saama	10. Foodee Amara Saama, alias «Foodee Jaj»	10. Foodee Amara Jaj Saama
11. Fode Amara Sutung Saama	11. Foodee Amara Jaj (Saama)	11. Foodee Amara Sutunŋ Saama	11. Mula Kaba Saama (imam en 1884)
12. Fode Sisawo Gassama	12. Foodee Amara Sutunŋ Saama [imam en 1884/1885]. <sup>8</sup>	12. Kaba Mansata Kasama	12. Foodee Amara Sutunŋ Saama
13. Fode Alhaji Saama	13. Ibrahiima Foodee Sisau Kasama <sup>9</sup>	13. Ismaïla Kasama	13. Foodee al-Hajj Saama
14. Fode Dawda Saama	14. Al-Hajj Foodee Saama	14. Foodee Sisau Kasama	14. Foodee Dauda Saama
15. Fode Usumayila Baji Gassama	15. Foodee Dauda Saama	15. Foodee al-Hajj Saama	15. Foodee Jimbati Saama
16. Kang Sidi Gassama	16. Foodee Jimbati Saama	16. Foodee Dauda Saama	16. Ismaïla Kasama
17. Kalifa Gassama	17. Foodee Ismaïla Mbaayi Kasama [père de al-Hajj Ibrahiima] <sup>10</sup>	17. Kan-Seidi Saama	17. Kan-Seidi Kasama
18. Bakari Jang Saama	18. Kan Seidi Kasama	18. Kalifa Kasama I	18. Mohamadu Kalifa Kasama

<sup>8</sup> En 1885, Foodee Amara Sutunŋ Saama (alias Umaru al Kabir ?) participa à la reconstruction du village de Bijini – à côté des Baayoo et des autres familles qui s'étaient enfuies après l'attaque de Muusa Moloo au début de l'année 1884 (cf. TB VIII).

<sup>9</sup> Père de Foodee Ismaïla Mbaayi Kasama et grand-père de al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama; en 1884 il vivait dans le Pakau (Pakaawu), Casamance.

<sup>10</sup> En 1933/1934, membre de la délégation de notables de Bijini qui présente des manuscrits à Bolama.

<i>Ta:rikh Bijini VI</i> (1975) <sup>1</sup>	Ta:rikh Bijini VI (1988) <sup>2</sup>	Baayoo de Kan- Kaba (2000) <sup>3</sup>	Saamakundaa (1994) <sup>4</sup>
	19. Kalifa Kasama	19. Sidiya Kasama	19. Sidiya Kasama
	20. Al-Hajj Seiku Sidiya Kasama (= Imam al-Hajj Seidi Kasama : imam pendant les années 1960). <sup>11</sup>	20. Baakar Jaŋ Saama	20. Baakari Saama
	21. Baakar Jaŋ Saama	21. Kalifa Kasama II	21. Kalifa Kasama
	22. Kalifa Kasama II [frère de al-Hajj Ibrahiima « Koobaa » Kasama, décédé en 1997]	22. Abdulai Kasama [décédé en 2001]	

---

<sup>11</sup> La liste des imams dans le manuscrit du *Ta:rikh Bijini* (TB VI) se termine ici.

## TABLEAU 6

### L'ESPACE DE BIJINI – LES QUARTIERS, LES CONCESSIONS ET LES SOURCES SACRÉES <sup>1</sup>

Selon la représentation officielle de l'histoire de Bijini, il y a quatre familles (*kàabiila*) qui jouent un rôle important au moment de la fondation du village : les Daaboo autochtones en tant que « maîtres de la terre », les Baayoo immigrés en tant qu'« auteurs de la découverte de l'emplacement de Bijini », les Saama et les Kasama en tant que marabouts des Daaboo et Baayoo. Ce groupement de quatre familles est symboliquement lié à un groupement de quatre sources (*kookuŋ*) qui, vues du village, l'entourent aux quatre points cardinaux. Ce système de correspondances symbolique traduit une conception idéale de l'organisation sociale, de la division de l'espace et des ressources mises en valeur. Il s'agit là d'un classement intentionnel, qui ne correspond pas au nombre réel de ses composantes (familles, sources, etc.), ni dans le passé, ni dans l'actualité du village entier de Bijini.

Dans l'histoire de ce village, comme partout, les sources d'eau douce constituent des ressources stratégiques dont le droit d'usage est – surtout avant la construction de puits publics – strictement réglé et entouré d'interdits. Le règlement de l'accès aux sources est donc un indicateur par excellence des statuts et rapports socio-politiques au sein de cette communauté. Cependant la valeur attribuée aux quatre sources *Ñanpeŋ Njaay*, *Kan-Jaarali*, *Jinnabaa*<sup>2</sup> et *Kan-Manku* dans les représentations collectives concerne surtout le domaine religieux et notamment les pouvoirs salutaires contenus dans les sources, grâce aux esprits (*jinna*) qui s'y manifestent, et que leurs gestionnaires (prêtres, marabouts) savent transférer par moyen de divers procédés rituels (lavages, etc.) aux personnes souffrantes qui s'y rendent en pèlerinage. L'économie religieuse de Bijini y compris les phénomènes syncrétiques est un sujet très intéressant pour de futures études.

Le présent tableau se limite à quelques informations concernant les rapports entre les quatre familles et les quatre sources, tels que le *Ta:rikh Bijini* et les traditionalistes qui ont connaissance de ce texte les présentent. Bijini se compose de cinq quartiers (*kuntay*)<sup>3</sup> dont trois « appartiennent » aux Baayoo et leurs clients. Selon l'ordre généalogique, ce sont : les descendants de Foodee

---

<sup>1</sup> Saamakundaa, le 9 juin 1994 ; Kan-Daaboo, octobre 1996, 25 avril 2001.

<sup>2</sup> *jinna baa* a le sens de « grand djinnn, djinnn puissant, chef des djinnns d'une zone ». Ce nom sert aussi à désigner *ninkinanka* (serpent mythique).

<sup>3</sup> Voir carte 5 : les cinq quartiers de Bijini.



*Les cinq quartiers de Bijini.*

Kaba Baayoo, « frère cadet » de Suleymani Baayoo à Fatawooroto, les descendants du deuxième fils de Dauda Baayoo à Jaamaŋ-daala et les descendants du troisième fils de Dauda Baayoo à Tunkaŋ-daala.<sup>4</sup>

Les quatre concessions (*kòrdaa*) des fondateurs du village – Nafa Daaboo, Dauda Baayoo (« fils adoptif » de Nafa Daaboo), Foodee Njaal Koto Saama, Suwande Kasama – se trouvent (ou se trouvaient à l'origine) dans la moitié Sud-Est du village, dans le quartier de Timbiŋ-daala.<sup>5</sup> Toutes figurent sur la liste des usagers de la source Nnanpeŋ Njaay qui se trouve sous la responsabilité rituelle et économique des seuls Daaboo « maîtres de la terre ».

Par contre les deux sources dans la moitié Nord-Ouest du village, en direction du fleuve Geba, appartiennent incontestablement aux Baayoo qui représentent les deux lignées cadettes de cette *kàabiila* : les descendants de Foodee Kaba Baayoo et ceux de Foodee Mandiŋ. Leurs sources nommées Kan-Jaarali et Jinnabaa se trouvent non loin du premier établissement des ancêtres Baayoo, ou proches du village de Kanjaara sur le Geba. Le *Ta:rikkh Bijini* constate, nous le rappelons, que c'est à partir de Kanjaara que les sources de Bijini sont découvertes par un chasseur ou un esclave de Suleymani Baayoo. Quant à la source qui se trouve à l'Est de Bijini, Kan-Manku, il reste des incertitudes. La responsabilité de cette source appartiendrait aux Baayoo et leurs clients (Kamara) résidents du quartier de Jaamaŋ-daala.<sup>6</sup> Il reste encore à savoir s'il ne s'agit pas à l'origine d'une ressource des Saŋaa, anciens « maîtres de la terre » *sòninkee* à Bijini, qui auraient émigré au Kinara (Quinara).

<sup>4</sup> Voir aussi Tableau 1. Tunkaŋ-daala (*tunkaŋ dáala*) signifie « quartier de la forge » (litt. « à côté de la forge »).

<sup>5</sup> Timbiŋ-daala (*timbiŋ dáala* : « à côté du tamarinier »).

<sup>6</sup> Jaamaŋ-daala (*jáamaŋ dáala* – « à côté de la mosquée »).

Le *Ta:rikk Bijini* établit que les deux *kàabiila* Daaboo et Baayoo se partagent la fonction de chef de village suivant un système d’alternance.<sup>7</sup> Ces deux familles se partagent aussi le droit d’exploitation ou de gestion des quatre sources de Bijini : les Daaboo dans la moitié sud, les Baayoo dans la moitié nord du village. Par contre, nous n’avons trouvé aucune tradition officielle disant que les familles Saama et Kasama, qui se partagent l’imamat,<sup>8</sup> aient été impliqués à un moment ou à un autre dans les pratiques religieuses autour des sources sacrées.<sup>9</sup>

*Les quatre sources de Bijini sont (traditionnellement) connectées aux quartiers (kuntaŋ) et concessions (kòrdaa) des familles suivantes :*

Moitié Nord et Nord-Ouest de Bijini (Baayoo)	Moitié Sud et Sud-Est (Daaboo)
La source de Jinnabaa au Nord-Ouest du village appartient aux Baayoo du quartier de Tunkaŋ-daala :	La source de Kan-Manku à l’Est du village appartient aux Baayoo du quartier de Jaamaŋ-daala :
Baayoo (Kan-FoodeeHabibu, Kan-Lamini, Kan-MaaSoonaa, Kan-FoodeeBuraŋ) Cam (Numukundaa/Kan-Mañaana) Seidi (Kan-Seidi)	Baayoo (FoodeeJaŋ-kundaa, Kan-Seni, Kan-Maikundaa, Kan-Berekundaa) Kamara (Kan-Janko) Saŋaa (Kan-Saŋaabaa) Saanoo (Kan-Sidi, Kan-Laje)
La source de Kan-Jaarali à l’Ouest/ Nord-Ouest du village appartient aux Baayoo du quartier de Fatawooroto :	La source de Ñanpeŋ Njaay au Sud-Est du village appartient aux Daaboo du quartier de Timbiŋ daala :
Baayoo (Kan-Kaba, Kan-SajaBaayoo, Kan-Mandiŋ) Kasama (Kan-FoodeeJaabi, Kan-Bukar) Seidi (Kan-SeidiKoyi) Saŋaa (Kan-Saŋaa).	C’est la seule source partagée entre plusieurs quartiers Timbiŋ daala/ Jaŋkundaa/Fatawooroto :  Daaboo (Kan-Lantiana, Daaboo kundaa, Kan-Karamo, Kan-Foodee Sanosi, Kan-Bunka, Kan-Kumani) Saŋaa (Kan-Saŋaa) Kamara (Kan-Kamara, Kan-LaŋBana) Kasama (Kasamakundaa, Kan-Dauda, Kan-Suwande) Saama (Kan-Finma, Kan-Foodee Madi, Foodeekundaa, Kan-LaŋFanta) Faati, Nanko, Kijeera et al. (Kan-Jana, Kan-Nanko, Kan-Foodee Njaalibaa)

<sup>7</sup> Voir tableau 4.

<sup>8</sup> Tableau 5.

<sup>9</sup> Le fait que les sources sacrées soient actuellement classées comme de « ressort animiste » ne signifie pas pourtant que ceci ait été toujours le cas. Selon nos interlocuteurs, les pratiques religieuses à Bijini ont été réformées à plusieurs reprises.

Nom de la source :	KanManku (Est)	Ñanpeŋ Njaay (Sud-Est)
Identité/statut des propriétaires ou gestionnaires de la source :	Baayoo de FoodeeJaŋ-kundaa dans le quartier de Jaamaŋ-daala :  Descendants de Foodee Kañi Baayoo, « deuxième fils » de Dauda Baayoo	Daaboo « maîtres de la terre » :  Descendants de Nafa Daaboo, père adoptif de Dauda Baayoo, et de ses deux épouses (Jaasi et Njaay)
Anciens propriétaires ou modalités de la découverte	« maîtres de la terre » émigrés (Sañaan et al.) ?	« maîtres de la terre » (Daaboo, Ñabali)
Service rituel, prêtres/prêtresses	Kamara de la concession Kan-Janko, ex-Kante (griots), rattachés aux Baayoo de la concession FoodeeJaŋ-kundaa.	Femmes (épouses) des Daaboo dans le quartier de Timbiŋ daala :  Ñanpeŋ Njaay, deuxième épouse du Daabookoto (« ancêtre Daaboo ») est la première des prêtresses clairvoyantes à desservir Ñanpeŋ Njaay
Esprit ( <i>jinna</i> ) de la source	Crocodile femelle qui se reproduit tous les quatre ans. Son cri annonce la mort d'un Baayoo.	Serpent mâle, qu'on invoque « Daabookoto Jaasikoto' » ; protecteur du village entier ; donne la fertilité  Esprit musulman, bienveillant se transforme en être humain chaque vendredi pour prier à la mosquée
Propriétés particulières		L'esprit et l'eau de Ñanpeŋ Njaay sont incompatibles avec l'esprit et l'eau de Jinnabaa  La source ne tarit jamais.

Kan Jaarali (Nord-Ouest)	Jinnabaa (Nord)
Descendants de Foodee Kaba Baayoo, « frère cadet » de Suleymani Baayoo	Descendants de FoodeeMandij, « troisième fils » de Dauda Baayoo
Site en brousse, trouvé par le chasseur/esclave de Suleymani Baayoo, qui, à l'époque, réside à Kanjaara	Site en brousse, trouvé par le chasseur/esclave de Suleymani Baayoo, qui, à l'époque, réside à Kanjaara
Baayoo de la concession Kan-FoodeeJaabi (Kan-Kaba, Fatawooroto)	Baayoo de la concession Kan-FoodeeHabibu
Peut apparaître sous la forme d'un âne, etc.	<p>Crocodile mâle ou <i>Ninkinanka</i> (femelle)</p> <p>Esprit païen et méchant (<i>jinna káafiri</i>)</p>
	L'esprit et l'eau de Jinnabaa sont incompatibles avec l'esprit et l'eau de Ñanpeñ Njaay

## TABLEAU 7

### LA ROYAUTE BIAFADA (*JÒOLAA*) DU KOSEE (COSSÉ) ET DU BADOORA D'APRÈS LA TRADITION ORALE<sup>1</sup>

L'ancêtre lointain et « premier fondateur » est nommé Kambi et d'identité baynunka. En ce temps, les ethnies (*sii*) des Baynunka et des Joolaa (Biafada) ne se sont pas encore différenciées. Après avoir fondé le village de Brikama, siège des rois du Badoora, Kambi et certains de ses descendants émigrent et fondent un deuxième Brikama dans le Biadu (Birasu) et encore un troisième dans le Kasa (Casamance).<sup>2</sup>

A une autre époque, le royaume de Badoora, habité et gouverné par des Biafada et Mandinka est une province intégrée dans la confédération du Kaabu. Les rois du Badoora occupent alors le rang de *sindimansa* (chefs installés par une instance supérieure) sous l'autorité de l'empereur du Kaabu, ainsi que les chefs de toute une série d'autres territoires réunis sous ce gouvernement dont le siège principal se trouve à Kansalaa (dans le Puropanaa).

Les structures internes de la royauté du Badoora se maintiennent sous le contrôle du roi suprême du Kaabu. Le pouvoir des rois biafada qui résident à Brikama s'étend au delà du Badoora sur les territoires voisins de Buloli, Kosee, Kabomba, Buuba, Korubal et Bisari, Basuŋ (Cim), Joolaaduu, jusqu'au Kuhor, au Kanaduu et au Kusara.<sup>3</sup>

A l'époque de la domination du Kaabu, la lignée royale du Kosee et Badoora porte le nom (*kòntonŋ*) de Nanki. Nanki correspond à Saanee, le nom des rois suprêmes du Kaabu. Les Nanki du Badoora représentent une branche des Saanee du Kaabu, « ils sont sortis (*bó*) des Saanee ». Les Nanki sont de statut royal, les Saanee de statut guerrier.<sup>4</sup>

Les Nanki alias Saanee du Badoora ont émigré du village de Maaru dans le Bajar en passant par Maaru dans le Paiai (Payayi). Ils se fixent d'abord à

---

<sup>1</sup> Notre première source d'information concernant la royauté biafada à Brikama (Badoora), ce sont les récits de Foodee Nanki et al., enregistrés à Brikama, le 12-15 février 1989, en août 1994 et le 5 novembre 2000 par Sissé, Giesing, Biai et Ture.

<sup>2</sup> Pour une analyse des étymologies et mythes autour du toponyme Brikama, consulter Bühnen (1992: 77-81; 1994: 541).

<sup>3</sup> Mota (1969, fig. 3) a établi une carte des anciens royaumes biafada, selon la tradition orale, les sources européennes et la toponymie, dont les données correspondent assez exactement aux informations que nous avons obtenues pendant nos enquêtes de terrain dans la région intéressée (1988-2000).

<sup>4</sup> Ainsi les Nanki sont inclus dans l'association de clans (*kòntonŋ-sii*) qui, dans le cadre du système social des Mandinka (Pajadinka) du Kaabu, représente la classe guerrière. Ils appartiennent en même temps aux matrilignages royaux biafada Malobal et Masum (Masimo), qui, en tant qu'autochtones, réclament des droits territoriaux sur le Badoora.

Maaru (Maaruo-to) dans le Kosee avant de s'établir à Brikama dans le Badoora. Leur première concession à Brikama est nommée Kan-Maarubaa.<sup>5</sup>

La royauté des Nanki du Badoora est issue du Kosee. Elle remonte à l'initiative d'un « neveu utérin » qui se sépare de son « oncle maternel », fondateur du Kosee.

Les premiers six villages fondés sur le territoire du Badoora sont : Brikama, Kataba (prédécesseur de Bijini), Ñabijon, Biana, Sansankuutoto, Kanjaara.<sup>6</sup>

Ancêtres/chefs ou rois à Brikama		Positionnement généalogique, rapports de parenté, légitimation	Informations complémentaires
Kambi (Baynunka = Joolaa)		Kambi et une partie de ses descendants émigrent et fondent aussi Brikama dans le Biadu (Birasu) et Brikama dans le Kasa.	« Brikama » désigne toute une série de sites censés être d'anciens sièges d'une royauté baynunka (traditions diffusées dans toute la région entre la Casamance et le fleuve Korubal)
Sankule Waali		de la concession ( <i>kòrdaa</i> ) Kan-Nanki	
Kumbiti Nanki	Sanka Nanki (I)	Kumbiti Nanki et Sanka Nanki (I) (« Sanka Nanki Balaba » ou « Sanka Nanki Ñaaliq ») <sup>7</sup> sont des descendants de Sankule Waali.  Ils sont aussi parents (neveux utérins) des Daaboo (Malobalo) de Kan-Ñabali et Kataba, villages qui ont précédé Bijini. <sup>8</sup>	C'est au moment où Kumbiti Nanki ou Sanka Nanki (I) règnent sur le Badoora que Bijini est fondé sur le territoire des Daaboo (du matriclan Malobal) (vers 1789).

<sup>5</sup> Ce récit sur la migration des Nanki décrit une voie de communication dont la première section passe du nord-est au sud-ouest, en aval du fleuve Korubal (Corubal), et qui mène donc du Pakis (Pajaadi) à travers la province du Caña jusqu'à atteindre la hauteur de l'actuelle ville Médina do Boé (proche de la frontière actuelle entre la Guinée-Bissau et la République de la Guinée). En partant de là, la route continue dans le sens nord-ouest à travers les territoires de Paiai (sur la rive droite du Korubal), Kosee (Cossé) et Badoora jusqu'au fleuve Geba.

<sup>6</sup> Sansankutooto, Biana et Basuj (Cim) comptent aussi parmi les fondations de trois frères issus du matriclan nommé Masum (Masumo).

<sup>7</sup> D'après la tradition orale, « Sanka Nanki Balaba » et « Sanka Nanki Ñaling » sont des personnages distincts. Les noms postposés de leurs mères, Balaba et Ñaling, ont une signification dans les mythes sur les origines de la royauté du Kaabu : ils désignent les ancêtres des *ñanco*. Aussi à Bijini, ainsi que dans le Sénégal Oriental, Balaba (aussi : Baaba) est la forme au féminin du patronyme (*kòntonj*) Baayoo (alias Bagayoko, Bouyagui, Baji).

<sup>8</sup> Sanka Nanki (I) est classé « neveu utérin » (*bàrindij kónoto*) de Nafa Daaboo, le premier *alkaali* à Bijini (Kan-Daaboo, le 17 octobre 1995).

Ancêtres/chefs ou rois à Brikama	Positionnement généalogique, rapports de parenté, légitimation	Informations complémentaires
Mansa Mamadu «Roi du Badoora» pendant 41 ans		Un chef nommé Mamadu Saña(n) favorise en 1843 l'établissement des Portugais à Kanjaara et Faha (Faa). <sup>9</sup>
Sanka Nanki II «Roi du Badoora» pendant quarante ans (jusqu'en 1864 ?)	Sanka Nanki (II), le « fils » (successeur) de Kumbiti Nanki. <sup>10</sup>	Le règne de Sanka Nanki (II) est marqué par des conflits avec les représentants des intérêts commerciaux et militaires portugais qui sont établis à Faha, Kanjaara et Geba. Il organise plusieurs actions pour empêcher la pénétration portugaise, en ordonnant à ses sujets de bloquer le fleuve Geba (comme par exemple entre septembre et décembre 1844)  Sanka Nanki II invite les Peul ( <i>Fūla fóro</i> ) de la famille Balde du Bundu et du Wulli à s'établir dans le Badoora. <sup>11</sup> Un de ses invités peul se marie ensuite avec la « nièce » de Sanka Nanki (II) dont le fils sera l'héritier royal. Ce Peul nommé Balde adopte le nom ( <i>kòntonj</i> ) de son épouse : Saña. <sup>12</sup>

<sup>9</sup> Péliissier 1989 : 56. Faha (Faa) et Kanjaara sont des villages situées au bord du fleuve Geba dans le Badoora.

<sup>10</sup> Un des fils de Sanka Nanki (II) porte aussi le nom de Kumbiti (Brikama, le 5 novembre 2000). Par ailleurs, le nom de Sanka Nanki désigne l'« oncle maternel » du héros (frère de Mariama Nanki, mère de Kelefaa Saanee) dans les versions de l'épopée de Kelefaa Saanee que nous avons trouvées au Badoora (voir aussi l'introduction au présent ouvrage)

<sup>11</sup> D'après les commentaires concernant le *Ta:rikh Bijini*, le roi Sanka Nanki voulait à tout prix que les Peul (*Fūla fóro*) s'installent chez lui dans le Badoora, car il avait entendu parler de leur humilité, de leur diligence et de leur réussite économique. Sanka Nanki fait prier (*dúwaa*) à Bijini afin que son souhait se réalise.

<sup>12</sup> Cette légende – qui est racontée à Bijini et à Brikama – donne l'exemple d'une conversion d'un étranger (Peul) en *nānco*. Ces *nānco* ne sont pas considérés comme des véritables *nānco* et sont désignés de *yèlemāndi nānco* (personne transformée en *nānco*).

Ancêtres/chefs ou rois à Brikama	Positionnement généalogique, rapports de parenté, légitimation	Informations complémentaires
	Sanka Nanki (II) a huit successeurs qui se partagent l'exploitation des territoires de Kosee et Badoora.	Avant 1861 : Keekuta Ñanco de Kabomba, <sup>13</sup> « fils » ou « neveu utérin » de Sanka Nanki (II), fait entrer le village de Bijini dans un conflit désastreux avec les Peul du Fouta Djallon (cf. TB VII).
Wali Jilaj (1863/4 – 1867)	Fils (successeur) de Sanka Nanki (II)	Le mandat de Wali Jilaj débute peut-être vers 1863/1864. <sup>14</sup> Il participe à la défense militaire de Kansalaa et y trouve la mort, ainsi que ses fils et héritiers (1867).
	On ne trouve pas d'héritier légitimé	
Bukarindij Sañaa	Bukarindij Sañaa est un « neveu utérin » ( <i>bàrindij kónoto</i> ) de la concession Kan-Nanki à Brikama. Faute de mieux, il est nommé par le conseil des anciens.	Bukarindij Sañaa est assassiné par Bali Sañaa (ex-Balde).
Bali Sañaa (fin du 19 <sup>e</sup> siècle)	accède au pouvoir après avoir éliminé son prédécesseur. Bali Sañaa est légitimé par sa mère, la « nièce utérine » du roi Sanka Nanki (II). Son père est issu d'une famille <i>Fúla fóro</i> immigré du Bundu (Balde) qui a adopté le nom (biafada) de Sañaa.	Le village de Bijini refuse de reconnaître l'autorité de Bali Sañaa. Celui-ci du coup demande le secours de Muusa Moloo, qui, à la Tabaski de 1884, dirige une attaque contre Bijini. Galona Maanee (guerrier du Kosee), mène une attaque contre Bali Sañaa et ses associés pour se venger de l'assassinat de Bukarindij Sañaa. Bali Sañaa est blessé et meurt dans le village de Sansankutooto (Badoora).

<sup>13</sup> Kabomba, ainsi que Buloli, Joolaaduu, Buuba (Buba) et Basuj (Cim) etc. sont des territoires indépendants à l'origine, mais conquis par les rois du Badoora. Ceux-ci les donnent à titre de fiefs à leurs héritiers présumés et aux princes favoris (Foodee Nanki, le 15 février 1989).

<sup>14</sup> Le mandat de Wali Jilaj, selon le récit de son arrière-petit-fils Foodee Nanki, a débuté trois ans et demi avant sa mort dans la bataille de Kansalaa (1867) (Brikama, le 15 février 1989).

Ancêtres/chefs ou rois à Brikama	Positionnement généalogique, rapports de parenté, légitimation	Informations complémentaires
Yeroo (Maanee)	Prétendant peul soutenu par les Portugais. Il adopte le nom ( <i>kòntonj</i> ) Maanee à Bijini (en se faisant adopter par des Maanee de Bijini). Malgré ses efforts, il n'arrive pas à s'installer sur le trône à Brikama.	1897 : lors de la bataille de Jenduu dans le Woyi, les <i>régulos</i> peul du Kaabu (Mamadu Paté) et du Sankolla (Yala Samba), les chefs des pays le long du fleuve Geba, parmi eux Yeero Maanee de Badoora et Nfaali Sonko de Kuhor, et les <i>kriston</i> de Geba auraient soutenu les troupes du commandant portugais Graça Falcão contre les Woyinka. Cette bataille se termina en désastre pour les Portugais : le commandant de Geba, Antonio Caetano tomba et Graça Falcão lui-même fut blessé. <sup>15</sup>
Bonko Sañaa Roi élu et ensuite <i>régulo</i> confirmé par les autorités coloniales pendant environ quarante ans (c. 1905-1940) <sup>16</sup>	Bonko Sañaa est le fils de Bali Sañaa et d'une mère biafada. Par manque d'alternatives, le conseil des anciens de Brikama le propose comme chef ( <i>mànsa</i> ) en 1905. Il n'est cependant pas autorisé à résider à Brikama.	1907/1908 : Bonko s'associe avec Nfaali Sonko du Kuhor contre Muzanty et Abdulai Kusalañ (Balde). Après sa défaite, Bonko se réconcilie avec le gouvernement colonial qui le réinstalle dans sa fonction de <i>régulo</i> de Badoora (1908).
Mamadu Sañaa <i>Régulo</i> pendant presque trente ans (jusqu'en 1974).	Fils de Bonko Sañaa. Sa mère est issue de la famille Ture du Woyi (village de Kanjaya, territoire de Kurai)	
Sirifu Sañaa	Fils de Bonko Sañaa (ou de Mamadu Sañaa), nommé par le président de la Guinée-Bissau, Bernardino « Nino » Vieira (vers 1992)	

<sup>15</sup> Correia Garcia, Ms 1934 : 23ss.

<sup>16</sup> Il semble que la date exacte de la mort de Bonko Sañaa ne soit pas connue. Il est décédé au plus tôt après la campagne militaire du gouvernement portugais contre Canhabaque/Bijagos (1935/1936). Consulter R. Pélissier (1989 : 264) et Carreira (1966 : 433) qui se réfèrent aussi à des dates postérieures, entre 1940 et 1950.

## IMAGES



Image 1 : Olivio Manjuba devant une salle des archives de l'INEP, dévastée par les soldats, Bissau 1999.



Image 2 : al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama avec Issufi Sissé devant sa maison, Bijini, mai 1992.



Image 3 : L'endroit où l'amulette protectrice (*táwun*) du village de Bijini fut enterrée, devant la mosquée actuelle, Bijini 1995.



Image 4 : Sirifu Daaboo à la source sacrée Ñanpeñ Njaay, Bijini, 11 novembre 2000.



Image 5 : Baayookundaa, Kan-Kaba, Bijini, 4 mai 2000.



Image 6 : Foodee Nanki de Brikama (Badoora), arrière petit-fils de Waali Jilan tombé à Kansalaa, Brikama, 11 octobre 1997.

Kansala  
↓

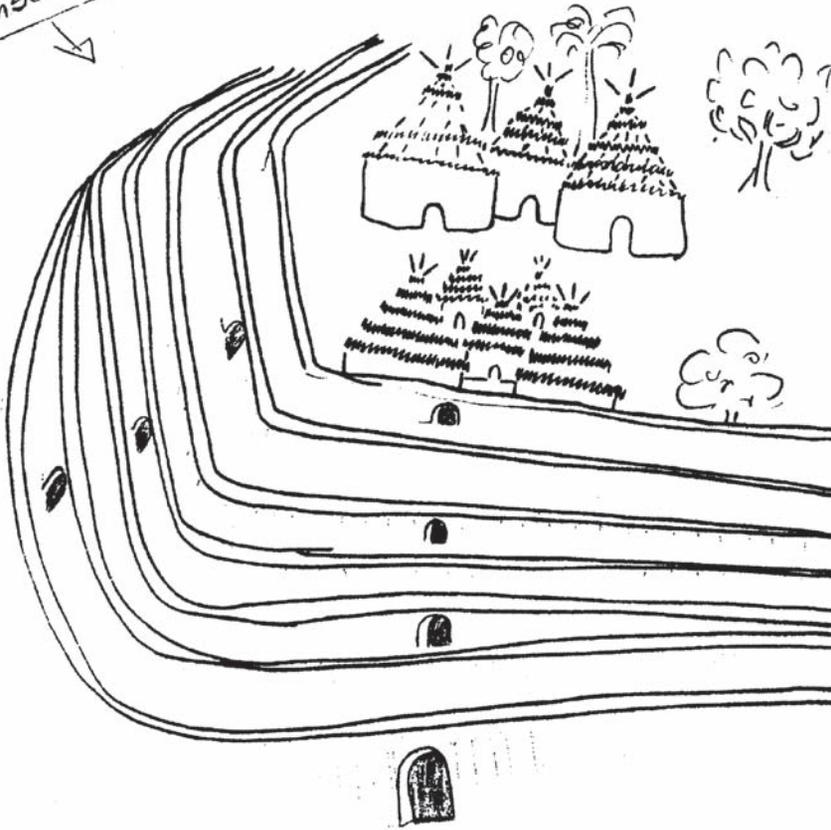
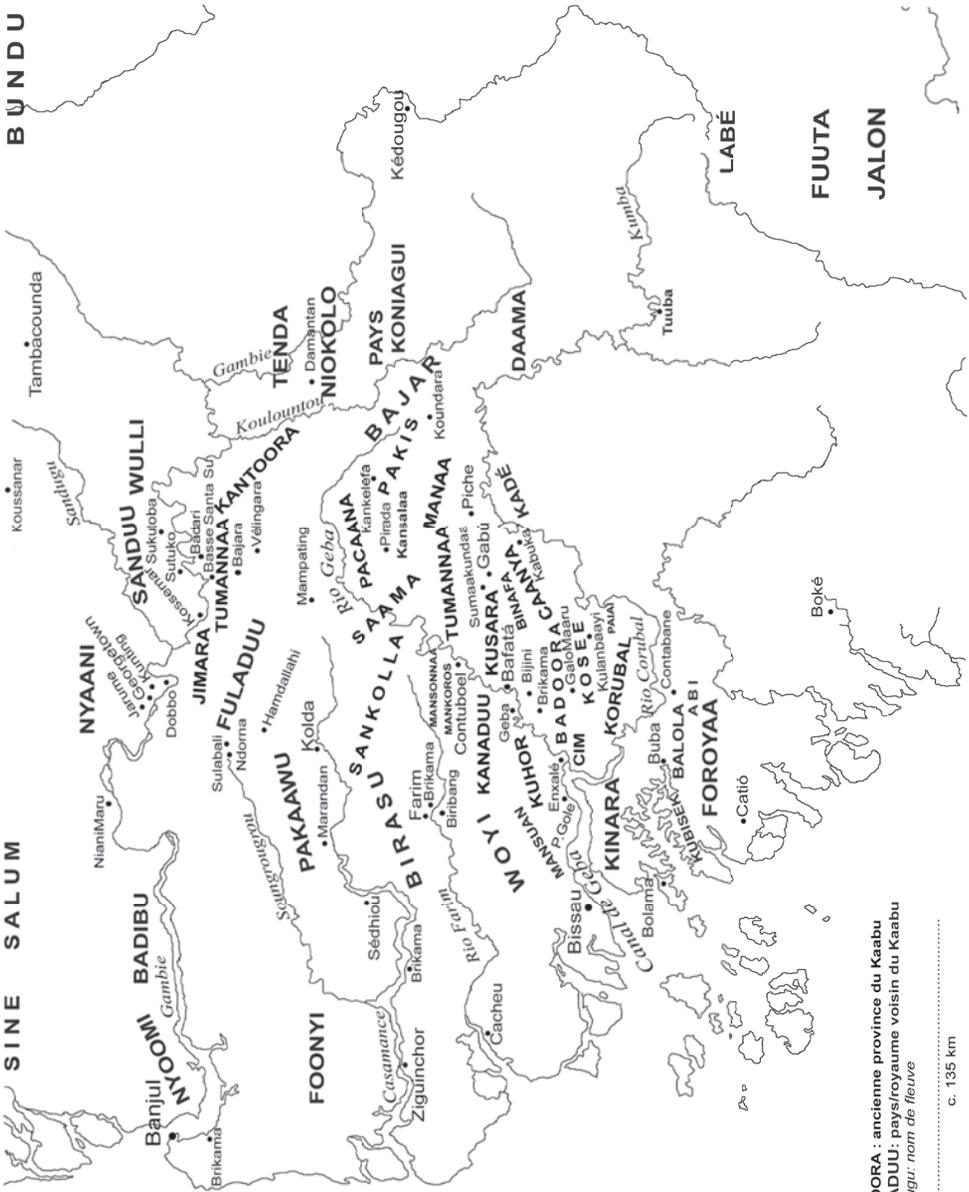


Image 7: Kansalaa – capitale du Kaabu. La résidence du roi suprême, au centre, est entourée de sept fortifications symbolisant les groupements des provinces et *kàabiila* réunis sous son gouvernement. Dessin réalisé par Issuffi Sissé, selon le récit de Malamin Galisa, Gabú 1988.



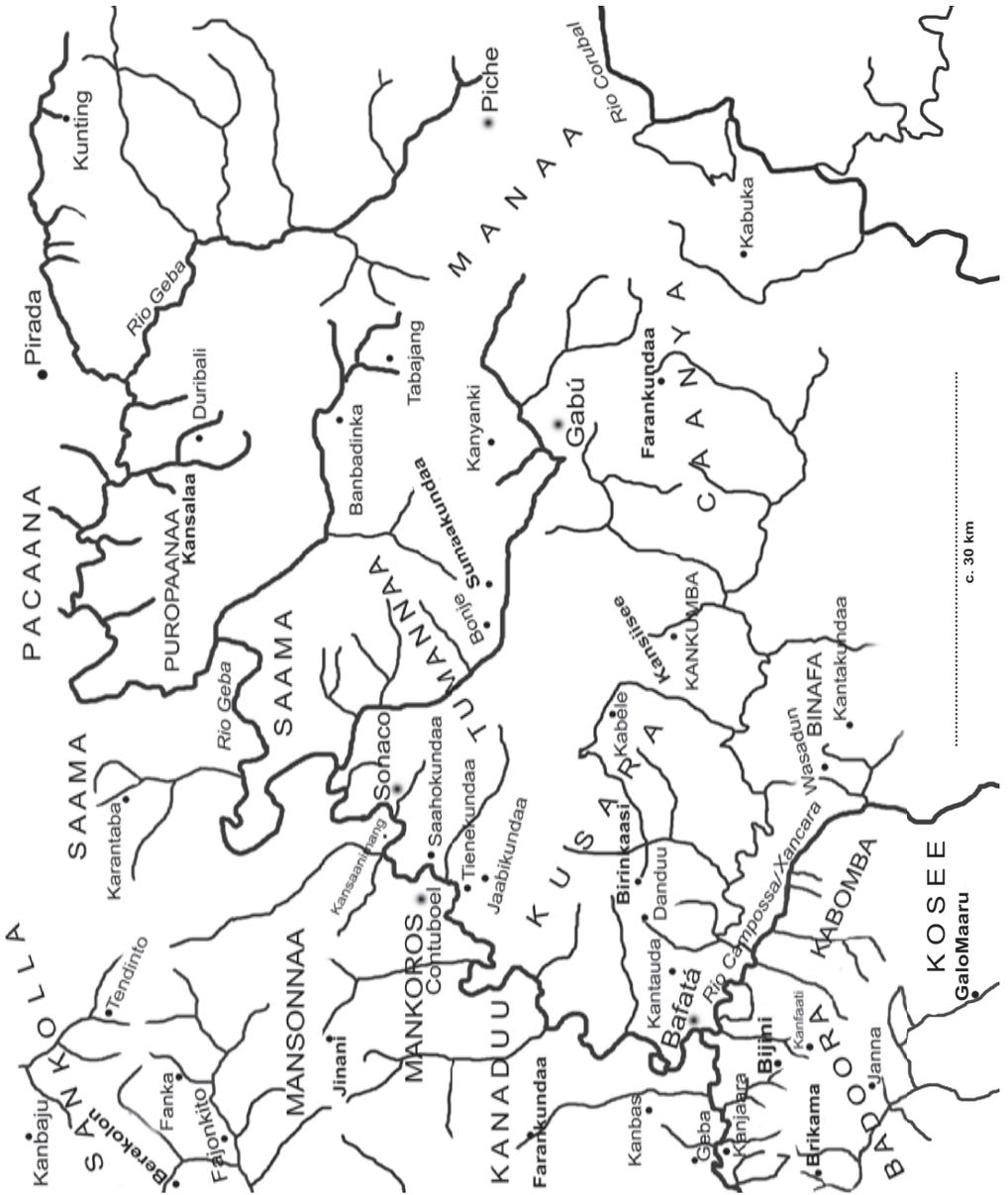
Image 8 : Scène du sacre royal du Kaabu dessinée par Issufi Sissé, selon le récit de Malamin Galissa, Gabú 1988 : « La population du Kaabu investit Sala Saanee comme roi de tout le Kaabu » Le roi est assis sur une peau de lion étendue sur la pierre sacrée. Son couvrechef royal consiste en une bande blanche. Autour de lui, les récipients de vin, le sabre, le fusil adossé contre l'arbre, au fond.



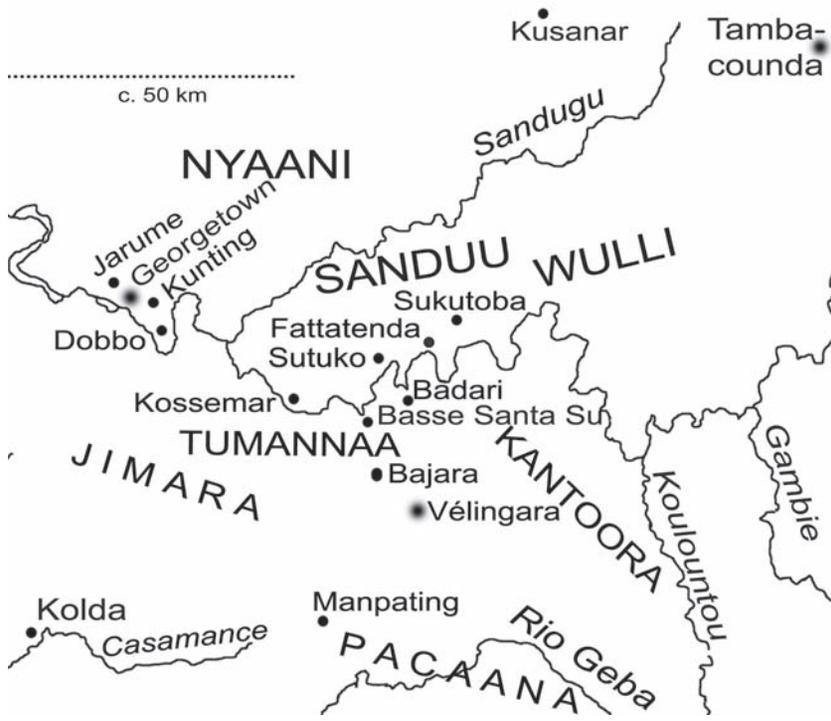
Carte 1 : Le Kaabu et les pays voisins.

BADOORA : ancienne province du Kaabu  
 FULADUUU : pays/royaume voisin du Kaabu  
 Sanduguu : nom de fleuve

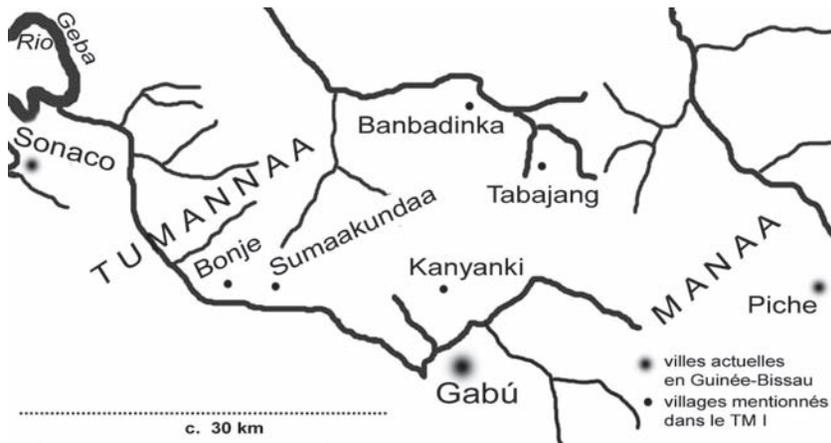
..... c. 135 km



Carte 2: Les pays du Kaabu entre les fleuves Geba et Korubal, les centres politiques et les colonies mandinka musulmanes.



Carte 3: La région de départ des émigrés du «Manding» au Kaabu, selon le Ta:rikkh Mandinka I.



Carte 4: Destinations de la migration des Mandinka vers le Kaabu, selon le Ta:rikkh Mandinka I.

TA:RIKH MANDINKA:  
LA REPRODUCTION DE DEUX MANUSCRITS ARABES  
EN POSSESSION DE IBRAHIIMA KOOBAA KASAMA

Ta:rikh Mandinka, version A, s.d., 18 pages, papier vétuste, de couleur assez foncée, en format 17,8 x 22,5 cm, photocopieée en mai 1996 avec l'accord de al-Hajj Ibrahiima Kasama.

Ta:rikh Mandinka, version B, 35 pages, copie de la version A, achevée en août 1990 par al-Hajj Ibrahiima «Koobaa» Kasama. Elle est écrite sur un papier moderne, format A4.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 وَكَانَ آيَةً إِذْ أَقَامَ بَيْتَ حَرَبٍ مِنْهُ  
 وَاللَّهُ فَطَرَهُمْ لِلنَّبَا كَمَا وَفَعِ حَرَبِيَّةٌ  
 عَلَيْهِمْ قَرْيَةٌ فَتَدَانَتْهُمْ النَّاسُ مِنْهَا  
 حَتَّى جَلَسَ بَعْضُهُمْ فِي قَرْيَةٍ بَادِيَةٍ وَخَرَجُوا  
 مِنْهَا إِلَى مَعْنَى هُوَ الصَّلَاةُ بِسَمَاءِ السَّمَاءِ وَاللَّسَّ  
 فِيهَا قَرْيَةٌ يُسَمَّى كَنْتٌ وَهِيَ أَرْضٌ قَرْيَةٌ  
 وَأَرْضُ أَقَابٍ أَيْ سَمَاءُ مَعْنَى هَارِ كُنْبَا  
 وَاللَّسَّ قَرْيَةٌ يُسَمَّى طَبَاكٌ مَعْنَى  
 أَيْ كُنْبَا وَبَعْدَ ذَلِكَ أَرْضُ سَمَاءِ  
 وَجَبَلٍ فِي قَرْيَةٍ يُسَمَّى وَخَرَجَ مِنْهَا  
 بَعْضُهُمْ إِلَى سَمَاءِ وَخَرَجَ مِنْهَا  
 أَهْلُ بَنِي مَعْنَى أَهْلُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 وَكَانَ آيَاتُهُ آفَاقًا بِسَلْبٍ حَرْبٍ مِنْهُ  
 وَأَسْمُ مَلِكِهِمْ لِسَجَّةٍ كُنَانِهِ وَمَنْ حَرْبٍ  
 عَلَيْهِمْ قَرْيَةٌ مِنْهُ انْتَشَرَ النَّاسُ مِنْهَا  
 حَتَّى جَلَسَ بَعْضُهُمْ فِي قَرْيَةٍ بِأَعْرَابِ  
 وَخَرَجُوا مِنْهَا إِلَى مَعْنَى هُوَ الْمَسْمُومُ سَمَاسَا  
 وَأَسَسَ فِيهَا قَرْيَةٌ يُسَمَّى كُنْتٌ وَهُوَ  
 عَرُوفٌ قَرْيَةٌ فِي أَرْضِ آفَاقِ النَّاسِ سَمَاعِ  
 صَارَ كُنْيَاةً وَأَسَسَ قَرْيَةً يُسَمَّى



## GLOSSAIRE<sup>1</sup>

ABDUL KUDDUS (Abdul Kundus) *TM III-1* Marabout mystique, exalté et militant, originaire du **Ndama (Daama)**, carte 1). Il assista avec sa suite de disciples à la conquête du **Kaabu** menée par les imam du **Fuuta Jallon**. Cependant il se mêla des affaires politiques du **Pakis** et du **Jimara**, ce qui aurait entraîné sa mort vers 1868 ou 1875. Il aurait été victime de ses propres intrigues et de la trahison de ses partenaires Alfaa **Ibrahiima mo Labé** et **Bubakar Saada**.

ABDUL NJAI (Abdul Njaay) « Chef de guerre » originaire du Sénégal et tout comme **Bonko Sañaa**, son allié temporaire, personnage aux grandes ambitions politiques et peu scrupuleux quant au choix des méthodes d'accès au pouvoir. Présent sur le territoire bissau-guinéen depuis la fin des années 1880. Pendant les campagnes militaires de pacification de la Guinée-Bissau, il joua un rôle principal au service des Portugais, appuyé par Nfaali Sonko du **Kuhor (Cuor)**, Bonko Sañaa du **Badoora** et d'autres chefs biafada et woyinka. En tant que *régulo* du **Woyi** (1915-1919) il se fit détester et par ses sujets et par le gouvernement colonial, et fut déporté au *Cabo Verde* où il écrivit ses mémoires.

ABDULAI BALDE (alias Abdulai Kusalaŋ) *TM III-2* Chef des « Peul libres » (*Fúla fóro*) établi dans le **Cim** (Basuŋ) au début du 20<sup>e</sup> siècle, quand **Bonko Sañaa** prit le pouvoir au **Badoora** voisin. Un des premiers fidèles du pouvoir colonial, tout comme ses alliés, Monjur du Kaabu et Ceerno Kali du **Foroyaa**. Armé par le gouverneur Oliveira de Muzanty (1906-1909) il aurait mis en déroute **Bonko Sañaa** et Yero Biri alias **Arafaŋ Yoro** (?) du **Kusara** dans une bataille à Cim à la fin de l'année 1907. Après cette victoire, Muzanty encouragea les gens de Abdulai Balde à dévaster à fond le **Kosee**, le **Badoora** et le **Korubal**. Connu aussi à Bijini sous le nom de « Abdulai de Kusalaŋ (Kusara) ». Il aurait été originaire du Fuuta Toro.

ABI, ABE (Haabe) *TM III-3* Chefferie nalú ou **biafada** au sud-est du Bolola (Baloula) rebaptisée **Foroyaa** après les conquêtes peules (voir carte 1). Son roi, au moment de la conquête peule, était **Dooñaa** (en orthographe portugaise, Doñam).

---

<sup>1</sup> Les mots gras se réfèrent aux entrées du glossaire.

ALFAA BAAKARI DEMBA UMARU *TM III-1* Premier gouverneur *fúla fóro* du **Foroyaa** et du **Kaabu** à **Kontabani** dans le **Foroyaa**, installé et contrôlé par Alfaa **Ibrahiima mo Labé** au nom de l'imam du **Fuuta Jallon** à Timbo. Son nom païen – avant son investiture et sa conversion – était Demba Maruj «Demba, fils de Maruj».

ALFAA BAAKAR KIDALI *TM III-1* Chef *fúla fóro* qui, en tant que vassal du **Fuuta Jallon**, gouverna les pays du **Kaabu** et du **Foroyaa** depuis environ 1874/1876. Auparavant il aurait éliminé son parent Alfaa **Baakari Demba Umaru**.

ALFAA IBRAHIIMA MAUDO *TM III-1* Alfaa Ibrahiima Maudu (Kabiru), «le vieux», ou «le grand», connu aussi sous le nom de Alfaa Yahya Maudu, chef du **Labé** et combattant contre le **Kaabu** jusqu'à sa mort en 1854. Successeur de Alfaa Mamadu Sara Kali ; prédécesseur de Alfaa **Ibrahiima mo Labé**, le père de Alfaa **Yahya**.

ALFAA IBRAHIIMA MO LABÉ *TM III-1* Gouverneur de la province (*diwal*) du **Labé** (1855-1881), dans laquelle le **Kaabu** fut graduellement incorporé, sous la suzeraineté des imam de Timbo. Successeur de Alfaa **Ibrahiima Maudu** et père de Alfaa **Yahya**.

ALFAA MOLOO (Moloo Egge) *TM III-4* Né vers 1800 à Sulabali (**Fuladuu**), mort à **Danduu (Kusara)** en 1881 (cartes 1, 2). Chef des *Fúla fñ*, qui depuis les années 1860, se mit à la conquête du **Kaabu**, en tant que vassal des imam du **Fuuta Jallon**. Il vint du **Firdu (Fuladuu)** en passant par le **Sankolla**, jusqu'aux pays **biafada**, et s'installa dans le **Kusara**, sans pourtant pouvoir soumettre le **Badoora**, le **Kosee**, le **Korubal** et les autres pays **biafada** au sud du fleuve **Korubal**. Le **Jakhanké Foodee Kaba Dumbuya** était son ennemi acharné ainsi que celui de son fils **Muusa Moloo** qui attaqua **Bijini** en 1884.

ALFAA YAHYA (Moodi Yahya) Fils et successeur de Alfaa **Ibrahiima mo Labé**, né vers 1850 d'une mère *ñanco* du **Kaabu (Pakis)**. Chef du **Labé** depuis 1883, puis déporté à St. Etienne par le gouvernement colonial français.

AL-HAJJ SALIMU KASAMA (Karamoko Ba) Saint (env. 1730-1824) originaire du **Bundu**, fondateur de **Tuuba** (**Binaani**) en 1815. Descendant de **Mama Sambu Kasama**, fondateur présumé de **Sutuko**. Présent à **Kuntiñ** dans le **Ñaani** (voir carte 3) vers 1750, comme disciple du **Shaykh Uthman Derri**.

AL-HAJJ SALIM SUWARE (Bemba Laayi Suware) Fondateur de la communauté (république) **jakhanké** du **Jakha** dans le **Bambuk**. Précepteur ou

ascendant emblématique des fondateurs et des familles principales dans tous les autres villages jakhanké de la Sénégambie et du **Fuuta Jallon**. Il aurait aussi érigé la première mosquée sur le sol du Kaabu dans le village de **Kan-Saanimaŋ** (Cansaanumã, carte 2). Il est présent aussi dans les traditions des **Siisee** et **Faati** de **Jaabikundaa (Kusara)** et à **Kanfaati (Badoora)**.

**ÀLKAALI** Chef de village (éligible). De l'arabe *al-qadi*. L'*àlkaaliya*, selon les traditions villageoises qu'on retrouve dans les différentes régions de l'actuelle Guinée-Bissau, est souvent attribué aux « hôtes » ou « étrangers » d'un village, surtout quand il s'agit de familles polyglottes, s'avantes et aptes à communiquer et négocier avec le monde extérieur, notamment avec les autorités de niveau supérieur au village. A Bijini fut établi, selon la chronique du village (TB), un système d'alternance dans l'*àlkaaliya* entre la famille **Daaboo**, qui garda en même temps son statut de « maître de la terre », et la famille « hôte » des **Baayoo**.

**ÀLMAAMI** Imam (éligible). De l'arabe *al-'ima :m*. A Bijini, les familles **Saama** et **Kasama**, réunies en *Kan-tabirra*, avaient le droit de proposer alternativement le candidat à l'*àlmaamiya* qui était élu suivant les critères d'aïnesse (âge absolu) et d'érudition (le « savoir lire »).

**ARAFANJ YORO TM III-2** Probablement le même que Yero Biri (Iêro Bire) qui, selon les auteurs portugais de l'époque coloniale, fut nommé *régulo* du **Kusara** vers 1881/1882 par **Muusa Moloo**, à la suite du décès de son père, **Alfaa Moloo**. Yero Biri aurait vécu jusqu'en 1923/1924. En 1907/1908, il était membre d'une alliance contre les forces mises sur pied par le gouverneur portugais Oliveira de Muzanty (1906-1909). Il participa à la bataille de **Cim (Basuŋ)** en décembre 1907, où il lutta à côté de **Bonko Sañaa du Badoora**, Guelajo du **Kosee**, Dembajai du **Korubal** et Ansumane du **Pakis** contre les **Fúla fóro Abdulaayi Balde** (Abdulaayi Kusalaŋ), Ceerno Kali du **Foroyaa** et Monjur du Kaabu.

**BAADAARI (Badari) TM I** Village à moins de 15 km à l'est de Basse Santa Su (*Tiramakan Tëndaa*) avec Maaneekundaa, et Fattatenda au nord, situé sur la rive sud du fleuve Gambie, sur le sol de l'ancien pays de **Tumannaa** (voir carte 3). Lieu de mémoire clé dans les traditions des *kóoriŋ* du *kòntonŋ* **Maanee** dits descendants de **Tiramakan**. Point de départ de migrations mandinka vers le **Kaabu** au sud (Tumannaa **Sumaakundaa**, carte 4).

**BAAKAR BIRO (Bironke) TM III-1** Imam du Fuuta (1889-1896). Deuxième fils de l'**Imam Umaru** du parti Soriya (1843-1872).

**BAAKAR SAADA TM III-1** voir **Bubakar Saada** Sy, imam du Bundu.

BAAYOO (Bakayoko, Baghayogho) Nom de clan (*kònton*) des fondateurs de Bijini immigrés dans le **Badoora** vers la fin du 18<sup>e</sup> siècle. **Àlkaali** du village suivant un système d'alternance avec les **Daaboo**. Commerçants riches, juristes, saints (*wálii*). Ils partagent la généalogie des Baayoo du **Wulli** qui les fait remonter à Mohammed Bagayoko, savant de Tombouctou (16<sup>e</sup> siècle). Bijini serait l'unique centre des Baayoo en Guinée-Bissau et le point de départ de leurs autres établissements. Les Baayoo, Balde, Ba, Baji, Biai/Biyai (Buyagi) seraient de la même souche.

BADOORA Royaume matrilineaire **biafada** (*jòolaa*), nommé aussi Badour ou Degola dans les sources externes. Les ascendants politiques (classés « oncles maternels » – *bárij*) se trouvent dans le **Kosee** voisin et au-delà dans le **Paiyai**, le **Bajar** et le **Pakis**. Dans sa capitale, **Brikama**, se trouverait la première maison (*kòrdaa*) de la lignée royale **Nanki** alias **Saanee** émigrée du **Kaabu** : Kan-Maarubaa. Les prédécesseurs des Nanki en tant que rois du Badoora seraient, suivant certaines traditions, les *kóorij* **Sañaa**. Le royaume biafada de Badoora faisait autrefois partie de la confédération du **Kaabu**.

BAJAR (Badiar, Pajaadi) *TM I* Région à cheval sur les frontières des trois États modernes du Sénégal, de la Guinée et la Guinée-Bissau. Habitée par les Bajaranké (Sénégal) ou **Pajadinka** (Guinée-Bissau). Origine (*làsili*) des **Biafada** (*Jòolaa*), **Baynunka** et Kasanga (Ihaca) et point de départ des fondateurs Saanee et Maanee du royaume du Kaabu, ainsi que des Saanee installés à cheval entre le **Ñaani** et le **Wulli** en Gambie, et encore des rois Nanki (Saanee) de **Badoora**. Les traditionalistes l'appellent souvent *Tiliboo* (Orient) ou même « Manding du Kaabu » (*Kaabu Mândij*).

BALABA (Baaba) *TM II, TM III-1 1*. Equivalent féminin du patronyme **Baayoo** (Bagayoko) en Guinée-Bissau ; 2. Equivalent féminin du patronyme Bouyagui au Sénégal Oriental (cercle de Kédougou, Dentila) ; 3. Progénitrice mythique des *ñàncó* (**Saanee** et **Maanee**) ; 4. endroit (grotte, gîte d'oryctérope) où l'ancêtre mythique des *ñàncó* fut découverte, souvent localisé à **Manpatij**, sur l'ancien territoire du **Jimara** (Casamance) ; 5. Lieu de culte (*jálay*), où les guerriers/rois *ñàncó* faisaient leur libations (localisation variable). La personne et l'endroit sont aussi louangés « Balaba Tinkidaa » ou « Balmaa Tinkidaa » etc.

BÀNKU *TM III* Statut héréditaire du « maître de la terre » qui convient aux « premiers résidents », légitimé par un contrat conclu avec le « génie protecteur » (*jálay*) de la zone peuplée. L'acte de (re-)fonder un village sur un site abandonné (*túnbuŋ*) exige des démarches auprès des descendants des « premiers fondateurs » afin d'obtenir l'autorisation des esprits par leur médiation ; s'ils sont introuvables, on procède par divination.

**BÁRIŊ** Oncle maternel. Terme de parenté utilisé souvent pour qualifier les rapports entre unités sociales et politiques.

**BASEMAR** (Basimar) *TM II* Limite du Kaabu qui, selon les traditionalistes, s'étendait entre **Kosemar** (Kosee Maaru [?] au sud) et Basemar (Basse Maaru ? au nord). 1. Basemar = Basse (*Tiramakan Tèndaa*) en Gambie (voir carte 1); 2. Basemar, dans le pays de Kanaduu et à proximité du Rio Geba (non identifié).

**BASUNJ** (Achum) Autre nom du pays biafada de **Cim (Xime)**.

**BAYNUNKA** Ethnie presque disparue, mais aux tendances revivalistes assez marquées. Présente, dans la tradition orale, en tant que « premier peuple » organisé en monarchie sur le sol du **Kaabu**. La mémoire baynunka se cache au-dessous de toutes les identités, se découvre aux anciens sites (débris ménagers), se rattache à la toponymie, à l'anthroponymie et aux mythes. Les mythes autour du premier (ou dernier) roi à **Brikama** (nommé Njana Sira Bannaa Biyai, Mosoborokoto etc.) jouissent d'une vaste diffusion, depuis le **Bajar** et la Casamance à travers le **Birasu** et le **Woyi** jusqu'aux pays **biafada**. Aussi les **Jòolaa (Biafada)** du **Badoora** entendent que leurs ancêtres lointains étaient Baynunka, ainsi que les prédécesseurs de l'actuelle population du Birasu et du **Woyi**.

**BÉMBAA** Ancêtre mythique d'un clan ou d'un groupement de clans (*kònton sii*).

**BEREKOLONJ** *TM III-1* Capitale du pays de **Sankolla** (voir carte 2) et bastion stratégique du **Kaabu** au 19<sup>e</sup> siècle. La bataille de Berekolonj, datée selon les sources de 1849 ou 1850/1851, est un évènement mémorable, présenté dans les traditions orales mandinka et dans les chroniques arabes du Fuuta. La destruction de Berekolonj est attribuée à l'**Imam Umaru** du parti Soriya (1843-1872) ou à **Ibrahiima Sori Dara** (au pouvoir en 1847, 1851, 1856-1872). Sankolla Berekolonj est le lieu de mémoire par excellence des *kóoriŋ*. Son héros, Njaleŋ Sonkoo, modèle du brave guerrier *kóoriŋ*, est l'acteur principal dans les récits des *jàli* sur la bataille de **Manda**.

**BIADU** (Béado) (**Biyai-duu ?**) Territoire inclus dans le **Birasu**, à l'est de l'actuelle ville de Farim, où se trouve, selon les traditions orales, sur l'actuel emplacement du village, l'ancienne capitale du **Birasu**: **Brikama** (voir carte 1).

**BI(Y)AFADA** (Joolaa) L'ethnonyme « Biafada » serait un hétéronyme, les Biafada eux-mêmes se nommant *Jòolaa (Ujòolaa/Bijòolaa)*, nom d'origine mandinka. Le nom Biafada (*Bi-Yafar*) serait dérivé du nom du fleuve, où les

Portugais les auraient rencontrés pour la première fois. On trouve « Beafares » dans les anciennes sources portugaises.

BINAFAFA (Binafa) *TM III-2* Territoire au sud du **Kusara**, et à l'est de **Kosee** et de **Kabomba**. Zone d'implantation des *Fúla fóro* et de leurs nombreux captifs (*Fúla fiŋ*).

BIRASU Ancienne division administrative (*farinado*) mentionnée dans les sources portugaises, ainsi que le **Kaabu** plus à l'est, sous contrôle – réel ou fictif – de l'empereur du Manding. Selon les traditions orales, le Birasu fut une fois occupé par les **Baynunka**. La capitale du Birasu porte le même nom que celle du **Badoora** : **Brikama**.

BONJE *TM I* Village de cordonniers (*kárankee*) **Kanbaayi** de **Sumaakundaa**, capitale du **Tumanna**. Sa fondation remonterait à la scission d'une branche des guerriers *kóoriŋ Maanee* de Sumaakundaa (voir carte 4).

BONKO SAÑAA Chef (port. *régulo*) de réputation ambiguë du **Badoora** depuis les débuts du 20<sup>e</sup> siècle jusqu'à sa mort entre 1940 et 1950. Au départ adversaire du pouvoir colonial, il fut mis en déroute par **Abdulaayi Balde** à **Cim** en décembre 1907 et prit la fuite. Quand il revint, il avait changé de politique. Il fut deux fois installé comme chef du Badoora; à chaque fois sa nomination se conformait à des systèmes de succession différents: 1. Avant 1907: il fut accepté par les **Biafada** matrilineaires dont la lignée royale était éteinte, car sa mère était de souche biafada, mais on ne lui accorda pas le droit de résider à **Brikama**; 2. Vers 1910: il fut formellement accepté par les Mandinka patrilinéaires et installé par le pouvoir colonial, car il était le fils d'un chef peul du nom de Balde (censé être l'usurpateur du trône de Brikama, selon une tradition très en vigueur).

BRIKAMA Nom désignant une série d'anciennes capitales dites **baynunka** dans la région sénégalienne, selon la tradition orale et les étymologies populaires. Le nom prestigieux de **Brikama**, ainsi que celui de **Kansalaa** et **Maaru**, est celui de nombreux villages et quartiers de villages dans le Birasu, le **Woyi**, Mansuan et le *Jòlaaduu* (pays biafada) et on le trouve aussi en Casamance et Gambie.

BUBAKAR SAADA (Sy) *TM III-1* Imam du Bundu (1857-1885). Allié de Alfaa **Ibrahiima mo Labé** (1855-1881) contre les *Sòoninke* du Kaabu.

CIM (Xime) Aussi nommé Basuŋ dans la tradition orale, Achum dans les sources externes anciennes. Territoire **biafada** au sud de **Badoora**, entre les embouchures du Rio Geba et du Korubal, face au **Kuhor**, jusqu'à Xitole (voir carte 1).

CEERNO JAAWANDOO *TM III-4* Marabout et conseiller de Alfaa **Moloo** lors du soulèvement peul contre les *Sòoninkee* dans le Firdu (*Fúladiu*).

CONTUBOEL (Kuntubo) Ville située sur la rive gauche du Rio Geba sur le sol du pays de **Mankoros** (voir carte 2). Fondée à côté d'un site abandonné (*túnbuŋ*) **baynunka** nommé Wolumukundaa. Carrefour du réseau commercial historique et international entre la Sierra Leone, le Fuuta, la Casamance et la Gambie. Peuplé de *jila* («Konte Jila») et de *móori* (*súlaa*) comme les **Siisee** et al.

DAABOO (alias Ñabali) Habitants « autochtones » à Bijini, d'identité **biafada** (**Malobaalo**) et mandinka/**pajadinka** (*jila*). Du côté des femmes : anciennes prêtresses *sòoninkee* du Kaabu et parfois souche des *ñanco*. Lieux de résidence avant la fondation de l'actuel Bijini : **KanÑabali**, Puurka, Buhoji et **Kataba**. Statut et fonctions : « Maîtres de la terre » à Bijini ; « fils » ou « frères puînés » des **Ñabali** (*jila*) ; « oncles maternels » (*báriŋ*) de la maison royale biafada du **Kosee** et **Badoora** ; prêtresses à la source **Ñanpeŋ Njaay** ; « pères » et *dànkutu-ñoo* des **Baayoo** ; *àlkaali* suivant un système d'alternance établi entre les Daaboo et Baayoo.

DANDUU *TM III-2* Village dans le **Kusara** à une distance de 10 km au nord-est de la ville actuelle de Bafatá (voir carte 2). Base et résidence du chef des *Fúla fiŋ*, Alfaa **Moloo**, probablement depuis les années 1860. Il y acheva sa vie en 1882 sans avoir réalisé son but de subjuguier les chefs biafada des provinces voisines de Badoora, de Kosee et de Korubal. Les Biafada du village de **Kidali** dans le **Foroyaa** – donc les hôtes de la famille *Fúla fóro* de **Baakar Kidali** (Balde) – seraient eux aussi des émigrés de Danduu.

*DÀNKUTU* Relation réciproque, sanctionnée par un contrat (pacte) conclu entre les ancêtres de deux parties : soit familles, clans, unités résidentielles, soit ethnies et même pays. Les règles et interdits convenus varient selon les cas. Le comportement vis-à-vis de l'autre que les *dànkutu-ñoo* doivent observer correspond aux prescriptions de la « relation à plaisanterie » (*sànwuyaa*). L'interdit de mariage entre *dànkutu-ñoo* semble valoir dans les cas où la dévolution des biens terrestres est en jeu, ce qui explique son occurrence fréquente entre « maîtres de la terre » matrilinéaires et « étrangers » patrilinéaires.

DOOÑAA *TM III-3* Dooña (Dôiam), roi **biafada** ou nalú du territoire de Haabe (**Abe/Abi**) entre le Cumbijã et le Bolola (Baloula), le futur **Foroyaa** (voir carte 1). Dans sa lutte contre le pays voisin de **Sanicaa**, il appela au secours les *Fúla fóro* qui l'aidèrent à éliminer aussi tous les autres rois de la région, mais qui par la suite se débarrassèrent de lui et prirent le pouvoir eux-mêmes, créant ainsi le Foroyaa.

**DÚWAA** Prières publiques. Un des services religieux les plus importants, proposé comme aide par les marabouts et prêtres à leurs clients. *Dúwaa* est particulièrement efficace quand elle est faite en un lieu saint. Celui qui cherche conseil s'adresse d'abord à un prêtre ou au propriétaire d'un lieu saint. Ensuite il s'y rend, accompagné du propriétaire et d'un groupe de personnes, y concentre ses pensées sur son vœu ; ensuite toutes les personnes présentes disent une prière (par exemple *Fatiha*) ensemble. Il n'est pas rare que de tels lieux soient d'anciens *jálaŋ* des *Sòoninke* du **Kaabu**. La *dúwaa* peut être accompagnée d'un sacrifice d'animaux ou de nourriture, de libations et d'une consultation des ancêtres. De telles pratiques syncrétiques sont souvent la cible des critiques des musulmans orthodoxes.

**FAATI** Nom de clan couvrant divers sous-groupes à vocation maraboutique et artisanale (*kárankee*), *dánkutu-ñóo* de tous les clans à vocation dirigeante (entre autre les Maanee, les Saanee et les Sañaa), occupant une position clé dans la mythologie et les rites autour de la royauté du **Kaabu**. Les différentes branches Faati, « Faati *súlaa* », « Faati *Manaa* », « Faati *kárankee* » sont tantôt identifiées aux **Siisee** et Suware (Jakhanké), tantôt aux Haïdara d'origine mauritanienne. Les Faati *kárankee* sont présents dans les villages de cordonniers comme **Kanfaati** (Bijini), **Kañanki**, **Bonje** (**Tumanna**, carte 4). Au Sénégal oriental les Faati sont parfois les messagers des grandes familles maraboutiques jakhanké.

**FAATIBAA** Nom d'un marabout de guerre qui accompagnait, selon les traditions orales, le chef des premiers immigrés Mandinka (« Tiramakan » ou Saanee Mankoto). Voir aussi **Saanoobaa**. Les pratiques magiques des marabouts conseillers en matière de guerre et leur grande influence sur les rois et guerriers *sòoninke* « superstitieux » sont fréquemment attestées dans les commentaires des auteurs lusophones depuis le 16<sup>e</sup> siècle.

**FARIŊ** Titre des gouverneurs à la tête des anciennes provinces administratives, sous la suprématie d'un roi ou empereur.

**FÌNA** Catégorie sociale très particulière, décrite comme « *jàli* des familles musulmanes » ou « lettrés », et dont tous les membres s'appellent **Kamara**. Les *fin*a sont spécialistes du savoir islamique, notamment dans le domaine de la tradition généalogique, et d'une mobilité étonnante. Souvent ils possèdent des écritures concernant les micro-histoires locales, qu'ils interprètent et rattachent aux grands centres du monde mandé et arabe.

**FÓODEE** Titre acquis par des rites d'expiation sur place, pratiqués par des croyants musulmans, notamment par ceux qui n'ont pas les moyens d'effectuer le pèlerinage à La Mecque. Les *fóodee* sont souvent affiliés aux confréries mystiques.

FOODEE KABA DUMBUYA Jakhanké militant (1818-1901), né au Bundu. Ennemi acharné de Alfaa **Moloo** (c. 1800-1882) et **Muusa Moloo**. Il rassembla autour de lui un grand nombre de *Sòoninke* du Kaabu qui, suite à leur défaite à **Kansalaa** (1867), cherchaient de nouveaux combats. Ils le suivirent dans son *jihad* jusqu'au Fofi (1878-1880). Parmi les guerriers recrutés par Foodee Kaba, les *Sòoninke* des pays **biafada** et du **Woyi** étaient nombreux. Ils furent probablement encouragés par les familles *móori* qui y étaient établis. Par sa mère, Hawa Kasama, Foodee Kaba était parent des **Kasama** de **Tuuba** et Bijini.

FOODEEKARIYA Endroit de passage de l'ancêtre des **Siisee** et **Faati** de **Jaabikundaa** au cours de sa migration de Jaa vers le **Kaabu**. Il existe un Foodeekariyaa (Forécariah) en Guinée en territoire susu ; selon la tradition il s'agit d'une fondation des Ture provenant du canton de Bate.

FOROYAA (Forreá) *TM III-3* Royaume fondé par les Peul du Kaabu (**Fúla fóro**) au milieu du 19<sup>e</sup> siècle sur le territoire **biafada** et nalú de Bolola (Baloula) dans le sud de l'actuelle Guinée-Bissau (voir carte 1). Il s'étendait depuis la tête du « Rio Grande de Buba » entre la rive gauche du fleuve Korubal et la rive droite du fleuve Komponi (ou Kogon, ou Kanjafari). Au nord il était limité par les premiers reliefs du Bowé et dans le sud par le pays nalú.

**FÚLA FÌÑ** *TM III-3 – TM III-4* « Peul noirs » ou « Peul captifs » (*Fúla jòñ*) par distinction d'avec les **Fúla fóro**, leurs maîtres. Groupe social d'origine ethnique et linguistique très hétérogène, couvrant des Bambara (Bamana), Bassari, **Pajadinka** et **Biafada** et presque toutes les autres ethnies sénégalaises. Ils s'unirent à Alfaa **Moloo** (c. 1800-1881) dans un grand mouvement de révolte contre les *Sòoninke* du **Kaabu**, en même temps que ces derniers étaient affaiblis par les attaques incessantes des imams du **Fuuta Jallon**.

**FÚLA FÓRO** *TM III-3* « Peul libres » ou « Peul du Kaabu », originaires du Masina, du Bundu et du Fuuta Toro, pasteurs, agriculteurs et entrepreneurs dans l'économie du **Kaabu**, en coopération avec les *Màndinka Sòoninke* occupés à la guerre. Ils auraient grossi le nombre des esclaves qu'ils auraient amenés de leurs pays d'origine en achetant des captifs aux *Màndinka Sòoninke*. Le nombre des « captifs des Peul » était suffisamment important pour qu'on leur donne un nom propre : « **Fúla fìñ** » (Peul noirs) ou « *Fúla jòñ* » (Peul captifs). Suite à la défaite des *Sòoninke* du **Kaabu**, les *Fúla fóro* de la famille Balde (Baal) devinrent le parti gagnant ; leurs chefs, Alfaa **Baakar Demba** et Alfaa **Baakar Kidali** furent installés par les imams du Fuuta Jallon, représentés par le Alfaa du **Labé** ; en tant que gouverneurs du **Foroyaa** et du Kaabu, leurs descendants y régnèrent par la suite en tant que *regulos* installés par le gouvernement colonial.

FÚLADUU (Firdu) *TM III-4* Royaume peul (*Fula fíj*) fondé par Alfaa **Moloo** (c. 1800-1881) entre la Gambie et la Haute Casamance, couvrant le **Jimara** et les autres provinces du nord du Kaabu décadent.

FUUTA JALLON (Fouta Djallon) *TM III-1* Le Fuuta Djallon fut organisé en royaume théocratique au 18<sup>e</sup> siècle et se donna un gouvernement bicéphale, les partis Alfaya et Soriya occupant à tour de rôle le trône de l'imam à Timbo. L'investiture des imams était célébrée à Fugumba, cœur religieux du Fouta. Le Fouta était divisé en neuf provinces (*diwe/diwal*), dont celle du **Labé**. Les Alfaa *mo Labé* sont les principaux conquérants du Kaabu, au nom des imams du Fouta, **Ibrahiima Sori Dara**, **Imam Umaru** et leurs successeurs.

GEBA (Bajeba) TB Port et village fondés par les Portugais vers 1570 sur le territoire du **Kanaduu** (cartes 1, 2) afin de contrôler le commerce, notamment de la cola, du sel, des esclaves. Geba fut délaissée par les Portugais en faveur de Farim sur le fleuve Cacheu au siècle suivant. Le village réapparaît dans les sources externes du 19<sup>e</sup> siècle, la chronique du village de Bijini l'insère dans le contexte de la migration de l'ancêtre **Baayoo**. Les descendants créolophones des Portugais sont nommés «kriston de Geba», habitants du quartier «d'en bas»: Bajeba Duumasu. Les autres quartiers sont Santasu et Dembakundaa, quartier des  *fina* et forgerons **Kamara**. Les  *fina* sont les médiateurs entre **Musaa Moloo**, le commandant portugais et les habitants de Bijini en 1884/1885. Après la dévastation de Bijini, Musaa Moloo aurait conduit l'*àlkaali* de Bijini, Nfaa Soonaa Baayoo, à Geba ou il l'aurait logé chez un *kriston* nommé Suware.

IBRAHIIMA SORI DARA (Alfaya) *TM III-1* Onzième imam du Fouta et membre du parti Alfaya, au pouvoir en 1847, 1851, 1856-1872. Son rival était l'imam **Umar** du parti Soriya (1843-1872), qui prit le pouvoir à Timbo en 1843 et le garda pendant quinze années. Tantôt Ibrahiima Sori Dara, tantôt l'imam Umar, sont censés être les auteurs des incursions Fuutanke dans le **Mansonnaa** (Jinani, vers 1845-1848) et ensuite dans le **Sankolla (Berekoloŋ**, c. 1851). Le *Ta:rikkh Mandinka* le nomme «imam Sori» ou «Alfaa Sori».

IMAM UMARU (Soriya) Imam du Fuuta Jallon du parti Soriya (1843-1872), auteur supposé de la destruction de **Berekoloŋ**, bastion stratégique du **Kaabu** dans le **Sankolla** (voir carte 2). Cet évènement aurait eu lieu en 1849 ou en 1850/51. Voir aussi **Ibrahiima Sori Dara**.

JAABI Nom clanique, équivalent de **Kasama**. Les «Jaabi Kasama» comptent parmi les premiers habitants du Jaafunu, du Bambuk ainsi que du **Kaabu**, en tant que : 1. **Biafada** «autochtones»; 2. hôtes (*jyàatii*) ou captifs trouvés et libérés par les **Daaboo**; 3. hôtes de l'ancêtre **Siisee** émigré du Jaa et établi à **Tienkundaa (Kusara)** avant la fondation de **Jaabikundaa** (voir carte 2).

**JAABIKUNDAA** Grand village sur le territoire de **Kusara** à 5 km de **Contuboel** (voir carte 2), fondé par des **Jaabi biafada** et des **Siisee** originaires de Jaa et **Foodeekariyaa**. Village jakhanké le plus connu en Guinée-Bissau. Ses familles sont très mobiles.

**JÁLAY** Génie protecteur d'un territoire et son autel ou sanctuaire (arbre, pierre, objet fabriqué par l'homme). Plus précisément, *jálay* désigne l'autel (biafada *bulonj* ; balant. *bwaase* : libation, endroit où on verse des libations) et *jínna* son essence ou l'esprit qui s'y manifeste. La prévoyance et l'interprétation des signes sont parmi les fonctions des *jálay* et de leurs responsables. Leur réputation dépend de la justesse des réponses de l'oracle. Les entités spirituelles (*jínna*) qui sont censées être l'essence des *jálay* royaux, se manifestent souvent sous forme de serpents ou de crocodiles blancs, et se rencontrent aussi souvent en association étroite avec des *soono*, objets métalliques, protecteurs ambulants et « criants » des villages et familles. De préférence, les sanctuaires *jálay* ont la forme de pierres sacrées, placées dans l'eau et/ou sous des arbres.

**JÁLI** Griots, musiciens, bardes, traditionalistes professionnels, faisant partie du groupe social (statutaire) des *ñâmaala* (*ñamakala*).

**JÁMU**(*ŷ*) Nom honorifique, souvent composé des noms de clan (*kòntonj*) actuels et anciens, des noms ou titres des ancêtres, auxquels s'ajoutent des onomatopées, des formules et vers, parfois obscurs, parfois dérisoires. Les histoires et anecdotes autour des *jàmu* sont une grande spécialité des *fina* et de *jàli*.

**JANKEE WAALI** (Saanee) *TM III-1* Waali, fils de Mariama (Jankee). Descendant de **Balaba Tinkidaa** et dernier roi du Kaabu, était au pouvoir au moment de la bataille de **Kansalaa** (c. 1867).

**JAWARA** Clan d'origine sarakholé, de vocation guerrière et artisanale (*kárankee*), *dànkutu-ñóo* des *kóorij Sañaa*, établis à : 1. **Kañanki** (Tumannaa) ; 2. **Kanjaara** (Badoora) sur le fleuve Geba, où ils auraient été, vers la fin du 18<sup>e</sup> siècle, les hôtes du fondateur de Bijini, Suleymani Baa Baayoo. Ils lui auraient servi de médiateurs auprès des rois Nanki (Saanee) du Badoora ; 3. **Kanfaati** (Badoora), village de cordonniers à côté de Bijini.

**JEBAATE** Clan des *jàli* (griots), particulièrement instruits dans l'histoire des **Maanee** du **Kaabu**. Ils disent descendre des Traoré.

**JÌLA, JÙLA** 1. Commerçant ; 2. Groupe statutaire des commerçants, catégorie sociale composée d'un nombre limité de noms de clan (*kòntonj*) connus aussi dans le monde Manding, entre autres Konté, Koote, **Daaboo**, **Kamara** et al.

JIMARA *TM II, TM III-1* Province *ñàncó* du royaume confédéré du Kaabu, à cheval entre la Gambie et la Casamance, en face du *Ñaani-Sandu*. Capitale : **Sumaakundaa**. Incorporée dans le *Fúladii* (Firdu) par Alfaa **Moloo**.

JINANI *TM III-1* Village dans le **Mansonnaa**, attaqué par les forces du **Fuuta Jallon** sous l'**Imam** Alfaa **Umaru**, évènement qui aurait eu lieu avant le siège de Berekoloj dans le pays de **Sankolla**, probablement entre 1845-1848.

*JÍNNA* Esprit, génie, essence d'un *jálay*.

JÒOLAA Nom mandinka et auto-désignation la plus commune des **Biafada**, à ne pas confondre avec les Jòolaa (Djola) de la Casamance qui portent le même nom. Les *Jòolaa* (Biafada) et les **Pajadinka** sont proches, et par leurs traditions, et par des faits linguistiques. L'identité **joolaa** couvrirait jadis, selon certains, les **Baynunka** et les Biafada.

JÒOLAADUU Le « pays des Jòolaa » ou **Biafada**. Il avait des dimensions assez vastes, couvrant presque toute la moitié sud-orientale et le centre de l'actuelle Guinée-Bissau, avant son incorporation partielle dans le **Kaabu** et avant les conquêtes peules au 19<sup>e</sup> siècle.

*KÁABIILA* De l'arabe *qabi:la* « tribu ». Unité sociale constituée selon des critères de parenté ou de résidence commune : habitants d'un quartier.

KAABU *TM I-III* Royaume confédéré et multi ethnique dit « mandinka » sur le sol des états modernes du Sénégal, de la Gambie et de la Guinée-Bissau (voir carte 1). Le Kaabu, selon toute les évidence, vécut son apogée avec la montée de la traite négrière. Le nom semble désigner, suivant les sources et les époques, des entités politiques assez différentes par leur taille et structure. Les capitales du Kaabu, dont **Kansalaa** est censé être la dernière, sont localisées à **Manpatij**, à **Pirada**, à Kossi (à côté de Kansalaa) ou plus au sud dans le **Tumanna** du temps des **Biafada**. Les sources internes se limitent aux débuts mythiques et à l'histoire de la chute du soi-disant empire au 19<sup>e</sup> siècle. Concernant cette période bouleversée, les auteurs du *Ta:rikk Mandinka* se concentrent sur la suite chronologique sèche des évènements, à la différence des traditions épiques et des traditions orales qui décrivent la constitution et les rites de la monarchie, le système d'alternance au pouvoir, la répartition des tâches sociales et des ressources économiques.

KABUKA *TM III-1* Village de la province du **Caaña** (Jaaña) au sud-ouest du **Manaa** et du **Pakis**. Point de passage important sur le fleuve Korubal. Par ici seraient passées des vagues d'immigrés et des armées successives pénétrant dans le **Kaabu**, souvent après avoir séjourné d'abord dans le **Bajar** et le Koli/Kadé sur l'autre côté du fleuve (cartes 1, 2).

KAGORO Groupe ethnique parlant une langue manding proche du maninka de Kita, dispersé aujourd'hui dans l'espace du Kaarta à l'ouest jusqu'à Ségou à l'est. Sans doute, autrefois beaucoup plus nombreux, les Kagoro sont beaucoup assimilés par les Bambara et les Soninké (Sarakholé), leur identité étant mixte.

KAMARA Clan aux multiples ramifications, anciens rois et *nùmu*, *jila* et  *fina*, toutes censées descendre d'un tronc kagoro commun. La première référence à ce nom dans une source extérieure se trouve dans un texte portugais écrit avant 1616 (*Étiopia Menor*). Le nom du roi ou magicien à **Pirada** dans le Pakis au moment de la découverte des *nãncó*, **Mañ Forroy**, est un *jàmu* réservé aux Kamara. Une branche des Kamara  *fina* est rattachée aux **Baayoo** de Bijini. Les intermédiaires ou traducteurs interculturels entre les partis politiques au temps colonial : Portugais, Peul, Mandinka et autres sont souvent issus de cette famille. Le *jàmu* des  *fina* : *Kàmara Màndiñ fóro* marque leur distinction par rapport aux « autochtones (et captifs) convertis en Kamara ». Parmi les Suema, *Kàmara bànaaa(-ma)* désigne les Kamara « autochtones », « Kamara captifs », ceux « qui se sont convertis », i.e. « qui sont sortis d'un autre nom de clan », tandis que les « *Kàmara fóro* » seraient les « véritables Kamara », descendants des **Pajadinka**. Leur interdit (*tàna*), l'oryctérope (*tìnpa*), les rattache aux **Saanee**. Ainsi seraient-ils descendants d'anciens rois. Jamais ils n'étaient des esclaves, dit-on, mais toujours des nobles (*fóro*). Dans le **Bajar** et **Pakis**, Kamara est le nom d'honneur (titre) attribué aux grands chasseurs. Aussi, tous les Pajadinka (Bassari) émigrés l'auraient adopté.

KAÑANKI *TM I* Le village Kañanki, ainsi que **Bonje** et **Bambadinka** dans le pays de **Tumanna** (cartes 2, 4), compte parmi les villages de *kárankee*. Sa fondation est souvent attribuée à des **Jawara** originaires de Kingi. Dans le *Ta:rikh Mandinka*, les fondateurs sont nommés Sumaa Saanee et Saara **Kanbaayi**.

KANADUU (Ganadu) Territoire **biafada** sur la rive droite du Rio Geba, en face de **Kusara** sur la rive gauche, faisant partie du **Birasu** au 17<sup>e</sup> siècle, intégré dans le royaume confédéré du **Kaabu**. Capitales : 1. Piriyañ et 2. Farankundaa (voir carte 2).

KANBAAYI (Kambai) *TM I Kòntoñ* des *kárankee* de **Bonje**, qu'on dit issus d'une fraction des guerriers *kóoriñ* Maanee de **Sumaakundaa**, ou de leurs captifs « autochtones ». Dans le *Ta:rikh Mandinka*, un homme nommé Saara Kanbaayi joue le même rôle de compagnon du père fondateur « mandinka » que le *kárankee* ou marabout nommé **Faatibaa** ou **Saanoobaa** dans d'autres versions du mythe de Kaabu.

KANJAARA Village sur le Rio Geba, dans le **Badoora**, voisin de Bijini (voir carte 2). Port commercial (sel), point de passage incontournable pour toute communication entre les établissements sur la côte (Bolama, Bissau) et **Geba**. Poste militaire portugais au 19<sup>e</sup> siècle. Village stratégique, contrôlé par les rois du **Badoora** résidant à Brikama. Peuplé par *kóoriŋ Sañaa* et leurs *dànkutu-ñóo* : **Jawara** et Ture. Lieu de passage des **Baayoo** qui y résident avant de découvrir Bijini. La tombe de Suleymani Baayoo se trouverait à Kanjaara.

KANJONJ *TM III-1* Champ de bataille (c. 1854) entre les forces du **Kaabu** et du **Fuuta Jallon**, probablement identique à Kanjonj-ba(ŋ) dans le Saama Ñanpayo, dans la partie sénégalaise du Kaabu, sur la frontière des provinces **Jimara**, **Pajaana** et **Saama**. Selon une autre source, le nom du lieu où cette mémorable bataille fut livrée était Naboma. La bataille de Kanjonj est liée au nom de Alfaa Yahya Maudou alias Alfaa **Ibrahiima Maudou**.

KANSAANIMANJ (Cansanumã) Village à quelques kilomètres au nord de l'actuelle ville **Contuboe** dans le pays de **Mankoros** (voir carte 2). C'est là que l'ancêtre des Jakhanké, **al-Hajj Salim Suware**, aurait fondé la première mosquée sur le sol du Kaabu.

KANSALAA *TM III-1* Grande forteresse et dernière capitale des (32, 33 ou 47) territoires confédérés du **Kaabu**, construite selon le plan des femmes *ñàncó* sur le sol du Puropaanaa dans le **Pajaana**. La forteresse consistait en sept *tàta* concentriques qui appartenaient aux sept *kàabiila* du royaume. Chaque *kàabiila* englobait entre deux et sept territoires, à l'exception de Propana – propriété de la mère *ñàncó*. Le centre de la forteresse était nommé *muñiniŋ*, c'était la résidence et le sanctuaire du *mànsa*. Les *kàabiila* qui construisirent les sept *tàta*, sont : I. **Puropaanaa** ; II. **Caaña** avec **Manaa** ; III. **Saama** avec **Tumanna** ; IV. **Pajaana** jusqu'à **Jimara Sumaakundaa**, V. **Sankolla** avec **Mansonna** ; VI. **Kanaduu** avec **Kusara** (et autres) ; VII. **Badoora** et autres (voir carte 1).

KANSONKOO *TM III-4* Centre politique des immigrés *sòoninke* du Kaabu au **Fúladuu** (Firdou, Haut Soungrougrou). Lors des premiers soulèvements dirigés par Alfaa **Moloo**, Keekuta Soonaa y était le chef. L'ancien nom de Kansonkoo aurait été Faamuto. Plus tard Alfaa **Moloo** l'aurait baptisé Hamdallahi (voir carte 1).

KANTOORA (Kantor) Centre important du Kaabu selon les sources externes ; province *kóoriŋ* du Kaabu, jumelée avec **Jimara** de statut *ñàncó*. Selon la tradition orale, origine des *kóoriŋ Sañaa* (voir carte 1).

**KÁRANKEE** 1. cordonniers ; 2. (anciennement) groupe professionnel endogame faisant partie de *ñàmaala*, avec, entre autres, les noms claniques (*kòntonj*) : **Faati**, **Jawara**, **Kanbaayi**, Kideera, Fadeera, Danfa, Nanko, Dahaba, Jaafunu, Ture, Korobu. Presque tous auraient des origines sarakholé ou seraient originaires du Jaafunu. Ils sont proches des Jakhanké. Les spécialisations artisanales des *kárankee* s'étendent également à la confection des nattes et des calebasses pour les besoins des écoles coraniques. Tous les *kárankee*, sans exception, sont des *dànkutu-ñóo* des détenteurs du pouvoir politique dans toutes les régions du Kaabu. Leurs fonctions sociales et rituelles convergent avec celles des autres *ñàmaala* (forgerons, *nùmu*, et griots, *jàli*) d'une part, et avec celles des marabouts et des *finá* de l'autre. Dans l'histoire du Kaabu et de Bijini, les **Jawara** apparaissent comme les médiateurs pour les affaires politiques entre les « *Sòoninkee* autochtones » et les « Mandinka étrangers ».

**KASAMA** (Jaabi) Les noms claniques des Jakhanké **Kasama** et **Jaabi** sont considérés comme identiques. Les Kasama de Bijini sont des *móori* et se considèrent comme des Mandinka. Cependant ils sont considérés comme des Jakhanké (*Jàkanka*) d'origine. Ils entretiennent des liens historiques proches avec **Tuuba** dans le **Fouta Djallon** (voir carte 1).

**KEEKUTA ÑANCO** Chef **biafada** de **Kabomba** au milieu du 19<sup>e</sup> siècle. Le lieu de la bataille de **Kulanbaayi** se situe dans le Kabomba, au sud de **Badoora**. La chronique de Bijini (TB) parle de Keekuta et (sic) Ñanco, prétendants rivaux au pouvoir dans le Badoora, dont les démarches politiques inconsidérées entraînaient des conflits sur une vaste échelle.

**KIDALI TM III-1** Village dans le **Foroyaa** d'où dérive le nom de **Baakar Kidali** (Balde) Ses ascendants auraient quitté le Kaabu (Kan-kunbaa Kan-Siisee) sous l'oppression des *Sòoninkee* du **Cañaña**. Ils seraient venus à Kidali en passant d'abord par le **Kusara**. Kidali est un lieu de mémoire important : une bataille décisive entre Peul et **Biafada** y aurait été livrée (vers 1868).

**KÒNTONJ** *Kòntonj* signifie d'abord « salutation » et l'étiquette prescrit que, lors des salutations, chacun prononce le nom clanique de l'autre. Cette coutume fut remarquée et commentée par Bertrand-Bocandé vers la moitié du siècle dernier (1849). Elle persiste jusqu'à nos jours. En rencontrant un individu inconnu on lui demande d'abord son *kòntonj* pour pouvoir le saluer correctement. Il est très poli d'ajouter le *jàmu* (nom d'honneur). Certains *kòntonj* ont une forme masculine et féminine (Baayoo/Ba(la)ba ; Sajo/Ñamena etc.). Les noms claniques sont hérités par voie patrilinéaire et plus rarement matrilinéaire, ou encore acquis, par adoption, du maître ou du précepteur spirituel (*kàramoo*) qui est souvent identique au beau-père, ou du chef de la concession où on habite etc. Qui se convertit à l'Islam, par exemple, subit une nouvelle imposition

de nom rituelle, ou un baptême. Le nouveau nom est souvent celui du précepteur, mais il arrive que les chefs du village ou de la région l'imposent. Tous les membres d'une unité résidentielle (*kórdaa*) peuvent, en principe, être hélés par le *kònton* porté par la majorité de ses habitants ou par celui du chef ou fondateur. Quand les rapports de nombre ou de force changent, le *kònton* de la fraction plus forte s'impose. Le même principe est valable à l'échelle des villages et des provinces. Donc le choix ou l'imposition du nom clanique remonte, en principe, à des rapports statutaires ou de pouvoir. Le nom clanique d'un individu change aussi avec l'entrée dans une nouvelle phase de vie, ou quand il assume une fonction ou un office. Le nom Saanee, par exemple, imposé au roi de Kaabu au moment de son investiture (selon certaines sources), peut être considéré comme un attribut de la royauté des *ñanco*.

**KÒNTON SÍI** Groupement de clans par occupation/statut qui se donne une souche (origine) commune ; ethnique.

**KÓORIN** 1. Titre attribué au deuxième rang de la classe guerrière des *Sòoninkee* du Kaabu, opposé au premier rang : *ñanco*, et désignant les chefs des territoires lignagers réunis dans le royaume confédéré ; 2. Groupement de clans (*kònton sū*), formé par les **Sañaa**, Sonko, Jaasi, Manjan, Sambu, ainsi que les branches non *ñanco* parmi les Saanee et Maanee ; 3. Descendants patrilinéaires des rois exclus de la succession à la royauté à **Kansalaa**. Le prototype du guerrier *kóorin* dans les récits épiques est Ngaleŋ Sonko du **Sankolla**, héros de la bataille de **Manda**.

**KÓRDAA** Concession, habitation d'une famille étendue.

**KORUBAL** Nom du fleuve Koliba et d'un pays biafada au sud du **Badoora** et du **Kosee** (voir carte 1).

**KOSEE** (Cossé, Foguree) Prononcé parfois Kosei (biafada : *Foguree*). Royaume **biafada**. Capitale : **Maaruo-to** (Galo Maaru). Souche des rois Nanki (Saanee) à **Brikama** au **Badoora**. Le rapport politique entre les lignées royales du Kosee et Badoora est indiqué en termes de parenté : « oncle maternel » (*bárin*) et « neveu » (*bárin*). Les ancêtres des **Daaboo** à Bijini auraient été des parents matrilinéaires des deux maisons royales de Kosee et Badoora.

**KOSEMAR TM II** Point limite du **Kaabu**, selon les traditionalistes (voir aussi **Basemar**) : 1. Kosemar = **Kosee Maaru** (?). 2. Kosemar Tendaa à l'ouest de Basse Santa Su (*Tiramakan Tèndaa*) en Gambie (voir carte 3).

**KUBUSEK** (Cubisseco) **TM III-3** Territoire au sud du « Rio Grande de Buba », nommé Bicegue dans les sources anciennes. Situé à l'ouest du **Foroyaa** (l'ancien Baloula) et du **Abe** (Abi, Haabe) (voir carte 1).

KUHOR (Cuor) Egalement Guhol. Territoire **biafada** et balanta sur la rive droite du Rio Geba, en face de **Cim** (voir carte 1). Au début du 20<sup>e</sup> siècle son chef était Nfaali Sonko, allié de **Bonko Sañaa** de **Badoora**.

KULANBAAYI (Culambai) *TM III-1* Lieu de bataille mémorable au sud-est de **Badoora** (voir carte 1). Ici les derniers **Sòoninkee** du **Kaabu** furent définitivement mis en déroute par les forces du **Fuuta Jallon** et les **Fúla fóro** (c. 1867/1868).

KUNBAA DAABOO SORI (Sori Jakhabi?) *TM III-1* Personnage controversé, Jakhanké militant, originaire de **Tuuba**, dont la mère aurait été une **ñānco** amenée en captivité du **Manaa**. Revenu au **Manaa** (Jamaŋo-to) il aurait organisé une révolte des **Sòoninkee** contre le gouverneur des provinces orientales du Kaabu, Alfaa **Ibrahiima mo Labé**. Selon d'autres sources, il se serait présenté en tant que « fils de Dieu » (*mahdi*), afin de rassembler autour de lui les familles *móori* du Kaabu contre les **Sòoninkee**.

KUNTABAN (Contabane) *TM III-1* Petit territoire à l'est du **Foroyaa**, à l'est de la ville actuelle de Buba et près de la frontière entre la Guinée-Bissau et la République de Guinée (voir carte 1). Alfaa **Baakari Demba** (alias Demba Maruŋ) y fut nommé chef du Foroyaa et du **Kaabu** uni vers 1868, probablement après la bataille de **Kulanbaayi**.

KUNTIŊ *TM I* Nom de deux villages: 1. Kuntij dans le **Manaa**, « premier village mandinka » du Kaabu, fondé par **Sumaa Saanee**; 2. Kuntij dans le **Ñaani**, fondation de chasseurs mandinka immigrés et ancienne capitale des **Kamara** du **Ñaani**. Centre d'érudition islamique où le fondateur de **Tuuba** (Fuuta Jallon), Karamoko Ba alias **al-Hajj Salimu Kasama**, aurait poursuivi ses études au milieu du 18<sup>e</sup> siècle (cartes 2, 3).

KUSARA (Gussará) *TM III-2* Ce pays se trouve au nord du **Badoora** et compte parmi les anciens pays **biafada**. Les Mandinka y seraient venus à la recherche du sel.

LABÉ *TM III-1* L'une des plus puissantes des neuf provinces (*diwaldiwe*) du **Fuuta Jallon** théocratique. Pendant la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle, les provinces du Kaabu furent graduellement conquises et annexées au Labé. Ces gouvernants furent notamment les Alfaa *mo Labé*, Alfaa **Ibrahiima Maudó** alias Alfaa **Yahya Maudó** (décédé en 1854) et Alfaa **Ibrahiima mo Labé** (1855-1881).

LĀSTAKAARI arab. *istiḥa :r* « rêve provoqué ». Une technique divinatoire.

*LÀSILI* souche, origine. De l'arabe *al-'aql*.

MANAA (Maná) *TM III-1* 1. Territoire lignager des «premiers immigrés mandinka», province orientale du **Kaabu**, à l'ouest du **Bajar** et du **Pakis** (voir carte 1). Porte d'entrée des incursions des Fuutanke du **Fuuta Jallon** depuis le 18<sup>e</sup> siècle. Région aux riches traditions maraboutiques; 2. Territoire dans le **Ñaani** en Gambie, à côté de l'actuel Georgetown (voir carte 3).

MAANEE (Mané) *TM I* Nom de clan (*kòntoŋ*) d'une fraction de l'aristocratie du Kaabu, de statut *kóoriŋ* ou *ñàncó*, suivant les cas. 1. Descendants, par voie patrilinéaire, du premier fondateur Mandinka (**Tiramakan**); 2. Descendants, par voie matrilinéaire, de la première mère fondatrice *ñàncó*, nommée **Balaba**, Tenenbaa, Fatuma etc. Les centres des traditions Maanee patrilinéaires sont **Baadaari** et Maaneekundaa en Gambie et **Sumaakundaa** dans le **Tumanna**. Les Maanee, ainsi que des Saanee, en tant que détenteurs de la fonction royale, sont considérés comme *dànkutu-ñóo* de tous les *kárankee*, ce qui entraîne des interdits (*tàna*) mutuels. Les interdits totémiques des Maanee: la chèvre, à laquelle s'ajoutent, dans certains contextes, le chien ou le singe. A la différence du nom **Saanee**, celui de Maanee est très répandu dans les régions à l'ouest de l'ancien royaume du Kaabu. Suivant les traditions orales, les Maanee, nonobstant leur unité par origine et fonction, se divisent en plusieurs branches («Maanee Waali», «Maanee Joŋ Kendeaala», «Maanee Sireŋ»).

MAARU Centre de diffusion légendaire des **Saanee** du Kaabu, ainsi que des Peul de Koli teŋella. Nom des centres politiques des **Pajadinka** et **Biafada** du Kaabu: 1. Maaru dans le **Bajar**; 2. Maaru dans le **Ñaani**; 3. Maaru dans le **Paiyai**; 4. Maaruo-to, capitale du **Kosee**; 5. Kan-Maarubaa, la concession des rois à **Brikama**, capitale du **Badoora**.

*MAARU* 1. champ collectif; 2. lieu de réunion, endroit où des décisions collectives sont prises.

MALOBALO Un des trois grands matriclans **biafada** (*jòolaa*), auquel appartiennent les **Daaboo** de Bijini.

MAMASAMBU KASAMA (Shu'aibu ibn Yusuf) Eponyme des **Jaabi Kasama** en Sénagambie. Personnage ambulante à vocation guerrière puis cléricale. Disciple du fondateur de la communauté jakhanké à Jakha (Bambuk), **al Hajj Salim Suware**. Fondateur de la ville de **Sutuko** dans le **Wulli**. Proche, dans certaines traditions, des ancêtres des *Sòoninke* mandinka et peul, **Tiramakan** et Koli Teŋella Ba.

MANPATIŊ (Mampatim, Manpatiŋ) *TM II* Village en Casamance, sur le sol historique de **Jimara** (?) au nord-ouest de **Pakis** (voir carte 1). Il se trouve à environ 45 km au sud de Basse (*Tiramakan Tèndaa*), à environ 30 km au sud-ouest de Vèlingara (Casamance) et à environ 25 km au nord-ouest de **Pirada** (Guinée-Bissau). C'est ici que'on aurait trouvé les premières femmes *ñāncō* cachées dans une grotte. Selon certaines traditions, la première capitale du **Kaabu** se trouvait soit à côté de la grotte de Manpatiŋ, soit à **Pirada**.

MANDA *TM III-1* Champ de bataille légendaire où se déploie l'héroïsme *kóoriŋ* avant la bataille finale de **Kansalaa** (c. 1867). Village de teinturiers et de commerçants sarakholé. Il y a plusieurs villages sarakholé de ce nom, par exemple : 1. à côté de **Labé**, point commercial incontournable sur la route entre le Fuuta Jallon et le Kaabu ; 2. sur le territoire du Kantor (Kantoora).

MĀNDINKA SŌONINKEE L'identité des nobles guerriers du **Kaabu** – d'origine Mandinka, Landuma, Kolinka, **Pajadinka**, **Baynunka**, **Biafada** etc. – est résumée dans la notion de *Māndinka Sōoninkee*, par opposition aux Mandinka de vocation cléricale et maraboutique. Au sein des *Māndinka Sōoninkee*, on distingue les groupes statutaires *ñāncō* et *kóoriŋ*. L'ethnonyme *Māndinka Sōoninkee* était courant en Guinée-Bissau (surtout dans le Woyi) jusqu'au 20<sup>e</sup> siècle.

MAŊ FORROŊ [Kamara] *TM II* Roi, forgeron, magicien, possesseur du territoire de Puropaanaa dans le **Pajaana**, jusqu'à ce que la première *ñāncō*, **Tenenbaa** lui prenne la terre pour y bâtir la capitale du Kaabu, **Kansalaa**. «Maŋ Forroŋ» est un nom d'honneur (*jāmu*) commun des **Kamara** qu'on loue : «Maŋ Foro(ŋ) Bannaa».

MĀNSA «Roi». Le titre de *mānsa* est généreusement attribué dans les textes de la région à tout chef ou dirigeant. Pour cette raison, il reste toujours à examiner qui était représenté par ses *mānsa*, qui les nommait, et de quelles familles ils étaient issus.

MANSONNAA *TM III-1* Pays sur la rive droite du Geba en face du **Saama**, entre le **Sankolla** au nord et le **Mankoros** au sud (voir carte 2). Le Mansonnaa et le **Sankolla**, ainsi que le **Kanaduu**, sont considérés par les traditionalistes comme «provenant de la même souche» (*kāabiila*).

MARANDAN *TM III-4* Village dans le Pakaawu (Pakao), sur la rive nord de la Casamance, à mi-chemin entre Sèdhiou et Kolda (voir carte 1). Résidence de **Sooli Koy**, un des marabouts conseillers de Alfaa **Moloo**.

**MÓORI** Marabout ; statut des familles musulmanes à vocation cléricale et commerçante qui s'établirent en tant que «étrangers» (clients) des **Sòoninkee** sur le sol du **Kaabu**. Parmi les familles *móori* il existait des entrepreneurs agricoles, notamment dans la production du coton et la manufacture de tissus, comme à Bijini.

**MÓORIKUNDAA** Village ou quartier de village occupé par des familles *móori* et leurs clients, organisé selon leurs droits et coutumes, avec la permission des «maîtres de la terre» **Sòoninkee**. La subdivision des villages en plusieurs quartiers habités par différents groupes socio linguistiques (qui exploitent aussi des ressources différentes) est un trait caractéristique du peuplement de la région en question jusqu'à nos jours.

**MUHAMMAD BAGAYOKO** Savant à Timbouctou au 16<sup>e</sup> et ancêtre des **Baayoo** du **Wulli** et du **Badoora** (Bijini).

**MUSAA MOLOO** Fils et successeur de Alfaa **Moloo** qui brûla Bijini en 1884. Ennemi historique du village.

**ÑABALI** Nom de clan considéré comme typiquement **Pajadinka**. Les Daaboo à Bijini seraient de souche Ñabali, Kan-Ñabali étant le nom de leur ancien village à côté de la source **Ñanpeñ Njaay** (voir carte 5).

**ÑAMAALA** Statut socio professionnel ; catégorie sociale distincte des «artisans», en rapport de clientèle – ponctuelle ou permanente – avec les paysans «maîtres de la terre», guerriers et chefs politiques. La catégorie *ñamaala* comprend les *nùmu*, les *jàli*, les *kárankee*, les *fina* étant une catégorie à part, mais assez proche des *jàli* et *kárankee*. En dehors de la production des outils indispensables agricoles, domestiques et militaires, et de la production culturelle, les *ñamaala* s'occupent de l'information et de la médiation sociale dans toutes les acceptions modernes de ces deux termes.

**ÑÀNCO TM II, TM III-1 1.** Statut réservé à la fraction royale parmi les **Màndinka Sòoninkee** du **Kaabu**, souvent opposé à *kóoriñ* ; 2. Héritiers matrilineaires de la royauté sur le trône de **Kansalaa** ; 3. Descendants d'une femme ancêtre, de pères inconnus ; 4. Membres de la *kàabiila* Saanee et Maanee, originaire de trois ou quatre provinces déterminées (**Jimara, Saama, Pajaana**). Sans doute, de *uñanco* (biafada) «roi», élu et investi rituellement et entouré d'interdits. Cf. *ñòonjol/ñòonjooma* ou *ñòoñoo* (sua) «chef, roi, chef suprême, chef politique issu du clan matrilineaire Cungamama qui en même temps possède les droits sur la terre et les ressources aquatiques». D'après les dictionnaires mandinka, la voyelle finale du radical peut-être -i, -a, ou -o (*ñànci, ñànca, ñànco*). Étant donnée que c'est la forme définie (*ñàncoo*) qui est

la plus couramment employée, la variabilité de la voyelle finale du radical peut être expliquée par le « défaut de mémorisation » (cf. Creissels, 1982)

NANKI Équivalent de **Saanee**. Nom de clan (*kònton*) des rois **biafada** de **Kosee** et **Badoora**.

ÑANPENJ 1. Nom de femme ; 2. Forme féminine du nom de clan (*kònton*) Sajo ; 3. Nom de la forêt sacrée de **Sumaakundaa** dans le **Tumannaa**.

ÑANPENJ NJAAY (Nyampenjaj) Source et sanctuaire (*jálay*) à Bijini qui figure aussi dans les traditions épiques du **Kaabu**, notamment dans l'épopée de Kelefaa Saanee. La première prêtresse à Ñanpenj Njaay, Ñanpen Njaay, est l'épouse de l'ancêtre des **Daaboo** qui résidait à **Kan-Ñabali**.

NDAMA (Daama) Région à l'est du **Bajar**, par où passe la route entre le **Labé** et le **Kaabu** (voir carte 1).

NDORNA *TM III-4* Village de Alfaa **Moloo** dans le **Fúladiu** (Firdu), Sénégal (Casamance), à côté de **Sulabali** (voir carte 1).

NFAALI SONKO Chef du **Kuhor (Cuor)** et allié temporaire de **Bonko Sañaa** au début du 20<sup>e</sup> siècle.

ÑAANI (Niani) Royaume des **Kamara** sur la rive nord du fleuve Gambie, entre le **Wulli** à l'est et le Badibu à l'ouest, en face de **Jimara** dans le Kaabu (cartes 1, 4).

ÑAANI SANDUU *TM I* Région aux bords du *Sandugu boloŋ* entre les royaumes du **Wulli** et **Ñaani** sur la rive nord de la Gambie, en face de **Tumannaa** et **Jimara** sur la rive sud (voir carte 4). Considérée comme territoire indépendant des Saanee, arrivés à l'origine du Kaabu (Bajar). Point de passage au cours des migrations mandinka du **Bajar** au **Kaabu**.

NÌNKINANKA Syn : *jálay sàa* (esprit/oracle sous forme de serpent). Un serpent énorme, gardien des insignes de royauté du **Kaabu**. Cf. en bambara : *nìnkínánka* ou *nìnkínànká* « python à mouvements lents », en maninka de Guinée *nìnkínànká* « gros serpent mythique ».

NÛMU *TM II* Groupe statutaire des forgerons et menuisiers, les femmes *nùmu* sont des potières. Les *nùmu* font partie de la catégorie des « artisans » (*ñàmaala*). On distingue clairement les « forgerons authentiques » des gens qui ont simplement appris à fabriquer des outils.

PAIYAI (Paiai) Territoire au sud-est de **Kosee** et à l'est de **Korubal** (voir carte 1), sur les rives du fleuve du même nom (ou Koliba). Point de passage – en venant du **Pakis** – des ancêtres du lignage royal des **Nanki de Kosee** et **Badoora** qui était en place au moment de la fondation de Bijini. Leur capitale au Paiyai aurait été **Maaru**.

PAIYUNKO (Paiunco) Village à côté de **Pirada** dans le **Pakis**. Réputé ancienne capitale du Kaabu et premier village fondé par les Mandinka immigrés ou « **Tiramakan** » sur le sol du Kaabu et point de départ de leurs conquêtes, entre autres au **Manaa** et **Tumannaa**.

PAJADINKA (Bजारanké) *TM II* Habitants du **Bajar** (Pajaadi) à l'est du **Pakis** et du **Manaa**. Censés être les véritables « gens du Kaabu ». Souvent identifiés aux Bassari. Les Bजारanké parlent une langue atlantique du groupe Tenda (proche du Bassari, de Bedik, du Koñagi).

PAKIS Province orientale du **Kaabu**, à l'est du **Bajar** (**Pajaadi**). Les centres politiques traditionnels Pirada, Kankelefa, **Kataba**. Kankelefa et Kataba sont des centres rituels majeurs de la monarchie de **Kansalaa**. Le choix du nouveau roi devait y être confirmé par le *jálan* (**Tamba Dibi**) avant qu'il ne puisse s'installer à Kansalaa.

PIRADA *TM I* Village dans le **Pakis** (voir carte 1). Résidence du roi **Mañ Forroñ** au moment où les *ñàncó* furent trouvées dans une grotte à **Manpatij**.

*RÉGULO* (pt) Chef installé par le gouvernement colonial portugais.

SAAMA *TM II*, *TM III-1* Territoire/lignage du Kaabu de statut *ñàncó*, de la même *kàabiila* que sa voisine **Tumannaa** de statut *kóoriñ*. Les deux autres territoires classés *ñàncó* sont **Jimara** et **Pajaana**. Le Saama s'étend des deux côtés de la frontière sénégal-bissau-guinéenne sur les deux rives du fleuve Geba (cartes 1, 2).

SAAMA (= Darame) Descendants de Suleymani Farsin. Marabouts des rois du **Kosee** et **Badoora** et des **Daaboo** à **Kataba** avant la découverte de Bijini par les **Baayoo**. L'origine de l'ancêtre des Saama de Bijini, Foodee Njaal » Koto Saama, serait Badukula dans le **Fuuta Jallon**. Forte présence des différentes branches Saama entre le Galam (Gajaaga) et le Pakao (Pakaawu).

SAANEE (Sané) *TM II* Nom de clan des rois du Kaabu : « Saanee Balamañ », probablement issu d'un matronyme. Jumelé au nom de **Maanee**. Alors que Maanee a une diffusion très vaste parmi les différentes ethnies sénégalaises, Saanee, ou au moins le centre de diffusion de ce clan, semble être limité au

**Bajar.** Leurs ancêtres seraient des Kulubali du Sankaran à l'origine, puis convertis en Keita, et ensuite en Traoré, avant de se nommer Saanee (et Maanee). Les **Nanki** au **Badoora** sont considérés comme leurs équivalents.

SAANOO (Saghanoko) *Súlaa* et *jila* d'origine Sarakholé, premiers musulmans, marabouts, *kárankee*. Branche de la famille des **Saanee ñàncó** du **Kaabu**. On les loue « *Saanoo jila fñj* » et leur attribue des facultés mystiques particulières. Fondateurs de Kantauda à côté de Bafatá dans le **Kusara** (voir carte 2).

SAANOOBAA Nom du marabout de guerre qui accompagnait, suivant les traditions orales, le chef des immigrés Mandinka (« **Tiramakan** »). Voir aussi **Faatibaa**.

SALIYA BAAYOO *TM III-1* Auteur des premières versions du *Ta:rikh Bijini* et du *Ta:rikh Mandinka*. Il aurait témoigné des événements jusqu'à l'époque de **Kunbaa Daaboo Sori** au milieu du 19<sup>e</sup> siècle.

SAÑAA (Sañaj) Nom de clan *kóoriñ* du **Kaabu**, équivalent de Keita, originaire du Kantor, et d'identité première Koñagi. Lignage royal dans le **Badoora** et « maîtres de la terre » à **Kanjaara**. « Premiers habitants » à Bijini ainsi que les **Daaboo**. Cependant leur histoire fut effacée de la chronique officielle du village (TB). Les Sañaa qui vivent actuellement à Bijini seraient des réfugiés *kóoriñ* du Kaabu, venus après la bataille de **Tabajañ** (voir carte 2), ou d'anciens captifs, convertis en forgerons. Des fonctions rituelles importantes liées aux ressources aquatiques leur sont attribuées.

SHÉRIF (Shorfa) Familles maraboutiques d'origine mauritanienne et sahélienne, généalogiquement rattachées en ligne directe au prophète Mohammed. La famille du saint Shérif Mahfuj Haïdara et les Yunus établis en Casamance depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle jouent un rôle important dans la pacification coloniale et dans l'islamisation des peuples de la Guinée-Bissau. Ils y sont présents en tant que prêtres conseillers au service de tous les partis impliqués dans les conflits incessants de l'époque.

*SÍ* « ethnique, tribu, espèce »

SIISEE Clan maraboutique, *Màndinka Móori* ou *súlaa*, savants et commerçants intervenant sur de longues distances en Afrique occidentale. Ses représentants en Guinée-Bissau comptent parmi « les premiers musulmans » immigrés du Manding dans le **Kaabu** (Pakis, Manaa, Saama, Mankoros, Kusara) du temps des **Baynunka**. Les **Faati** de **Jaabikundaa** sont considérés comme une branche des Siisee.

SOOLI KOY *TM III-4* Marabout à **Marandan** (voir carte 1) dans le Pakao (Casamance), conseiller de Alfaa **Moloo**.

*SÒONINKEE TM I-III* En Guinée-Bissau la traduction courante du terme *Sòoninkee* est « buveur ». Derrière ce terme se cache une signification religieuse plus profonde, « celui qui verse des libations » ou « sacrificateur », car la consommation rituelle d'alcool ne se pratique qu'en communication avec les entités spirituelles dont l'invocation doit être accompagnée par des libations (vin, lait, sang, eau). La capacité des *Sòoninkee* de communiquer (« parler ») avec les esprits est souvent liée à un statut hérité (ou acquis) de maître de la terre. L'interprétation du terme *Sòoninkee* varie avec les contextes : 1. « maître de pays indigène » opposé à « Mandinka » (16<sup>e</sup> siècle) ; 2. noble guerrier du Kaabu (syn. : *Sose, ceddolsebbe*), dont le style de vie, la culture et les pratiques religieuses représentent la *sòoninkeeyaa*. Voir aussi : *Màndinka Sòoninkee* ; 3. païen, « buveur », « faiseur de libations » (généralement non-péjoratif). Dans la conscience des locuteurs du mandinka, le terme *sòoninkee* est, sans doute, lié avec le verbe *sòo* « verser » : *sòo-ni-kee*, « faire les libations » – la libation représentant un acte central de la cérémonie d'adoration des *jàlay*. Cependant, il s'agit dans ce cas d'une étymologie populaire. En réalité, le mot en question semble être très ancien, il remonte à un niveau plus profond que le proto-manding, ce que prouvent ses réflexes dans les autres langues de la famille mandé. En maninka de Guinée et dans le parler du Wasolon, ce mot est représenté sous la forme *sùnunké* « païen ; personne débauchée ; ignorant », ce qui correspond plus ou moins à l'emploi mandinka moderne. En koranko, *súnike* signifie « un noble, un chef », ce qui est en accord avec le sens ancien de ce mot en mandinka et en manding en général. On peut supposer que le sens originel de ce mot devrait être « guerrier noble ». Il est fort probable que l'ethnonyme des Soninké (Sarakholé) a la même origine : il n'est pas rare dans l'histoire des processus ethnogénétiques que le mot désignant les jeunes guerriers se répand finalement sur un groupe ethnique tout entier. Il n'est pas exclu, d'autre part, que le titre royal de la première dynastie Songay, *Sonni*, soit de la même origine.

*SÒONINKEYAA TM I-III* Mode de vie, culture des guerriers *sòoninkee* du Kaabu (opposition: *míslimeyaa*).

*SÚLAA* 1. Maure ; 2. Statut « libre » (noble) (*Màndinka Súlaa Móori*). Les *súlaa* sont censés être les premiers musulmans à se sédentariser dans le **Kaabu**.

SULABALI *TM III-4* Village de Alfaa **Moloo** au **Fuladuu** (Firdu), Haute Casamance.

**SÚMAA TM I** Titre du chef du lignage des « premiers occupants » d'un pays, ayant droit à la terre. Titre des aînés des trois ou quatre lignages royaux du **Kaabu**, qui, à tour de rôle, avaient le droit d'occuper le siège (la peau) du « roi suprême ». En bambara, le mot de la même provenance étymologique, *sóma*, signifie « sorcier ; guérisseur ; jeteur de mauvais sorts ».

**SUMAA SAANEE, SUMAA MAANEE TM I** Voir aussi *súmaa*. Nom/titre des « pères fondateurs mandinka » du Kaabu, équivalents ou descendants (« fils ») de « **Tiramakan** » selon certaines sources orales.

**SUMAAKUNDAA TM I** « Résidence (du lignage) du *súmaa* ». Nom des capitales des territoires lignagers des **Saanee** et **Maanee** censés descendre de « **Tiramakan** » ou d'un de ses multiples « fils ». Il existe des Sumaakundaa dans le **Jimara**, deux dans le **Tumanna**, et l'ancienne capitale de **Sankolla**, Berekoloŋ est aussi connue sous ce nom. Les traditions qui s'y rattachent sont strictement patrilinéaires.

**SUNJATA KONNAATE TM I** « Roi du Manding » ou du **Wulli** (?) pendant une époque instable, dont les bouleversements provoquent les migrations (fuites) des « Mandinka » Saanee et Maanee vers le **Kaabu**. Sunjata Konnaate serait contemporain du fondateur de la communauté jakhanké de Jakha dans le Bambuk, **al-Hajj Salim Suware**. L'origine des rois Mandinka du Wulli, du **Ñaani** et du Kantoora est souvent localisée dans le Bambuk ou le Bundu. Homonyme de Sunjata Keita, le fondateur légendaire de l'Ancien Mali (les *jàmu* Keita et Konnaate sont considérés comme des équivalents).

**SUTUKO(-BA)** Ville commerçante et cléricale dans le royaume du **Wulli** en Gambie. Son port fluvial (*tèndaa*) est Fattatenda, face à **Baadaari** sur l'autre rive, dans le **Kaabu** (voir carte 3). Des auteurs étrangers témoignent de son importance, surtout dans le commerce du sel et des esclaves, depuis le 15<sup>e</sup> siècle. Les ancêtres des **Baayoo** et des **Kasama** y sont rattachés par leur récit de migration et par leurs généalogies, ainsi que d'autres familles maraboutiques du **Kaabu**. Le fondateur de Sutuko serait un guerrier devenu disciple de **al-Hajj Salim Suware, Mama Sambu Kasama**.

**TÁBA** *Sterculia Tragacantha* ou *Cola cordifolia*, un grand arbre. Des toponymes très communs comme **Kataba** (*Kan-tába*) et **Tabajaŋ** (*tába jàŋ*) en sont dérivés.

**TABAJAŋ TM III-1** Village et forteresse à cheval entre les provinces **Tumanna** et **Manaa**, à environ 15 km de distance de l'actuelle ville de Gabú (voir carte 4). Champs de bataille au milieu du 19<sup>e</sup> siècle entre les **Sòoninke** du **Kaabu** et les imams du **Fuuta**. Alfaa **Ibrahiima mo Labé** avec **Bubakar**

**Saada** auraient mis en déroute les *Sòninkee* dont une partie prit la fuite et s'établit à Bijini au **Badoora**. Il semble qu'un Jakhanké militant de **Tuuba** y ait été impliqué, Sori Jakabi alias **Kunbaa Daaboo Sori** (?).

**TÀMBA** Pique de guerre, lance; trident, symbole d'autorité; **jàlanj** (oracle); pilon d'une vierge, objet chargé de pouvoir, enfin découvrant les choses cachées, indicateur des causes d'un vol ou d'une calamité, de la direction d'où vient un danger (guerre ou autre).

**TAMBA DIBI** Nom du principal **jàlanj** des clans royaux et de la royauté du **Kaabu**. Ses manifestations sont multiples, localisées à **Kataba** et Kankelefa dans le **Pakis** ainsi qu'à **Kansalaa**, et aussi à **Maaru** dans le **Kosee** etc. Cf. *dìbi* «être obscur, sombre, invisible». Le **jàlanj** royal à Badibu à l'ouest du **Ñaani** est nommé **Saa Dibi** (*sàa dìbi; jàlanj sàa*).

**TAMBAKUNDAA** (Tambacounda) *TM II* Point limite nord-est du **Kaabu** et du **Wulli**. Ville à cheval sur la route historique connectant la Gambie et le Kaabu avec le Bundu, les pays du Haut Sénégal, le Mali. Capitale du Sénégal Oriental (voir carte 1).

**TÀNA** Tabou totémique; interdit de relations intimes entre parents qui se considèrent comme *sànwu* ou entre membres de groupes résidentiels, clans ou ethnies qui sont alliés par **dànkutu**.

**TÀTA** *TM II* Château fort, forteresse construite en terre. Les *tàta* du **Kaabu** étaient des centres des chefs militaires supérieurs, tandis que les *sànsan* (clôture en palissades de bois) étaient réservées aux centres secondaires.

**TÁWUŊ** Amulette protectrice d'un village. L'enterrement du *táwuŋ* est un acte rituel au moment de la fondation d'une concession, d'un village ou d'un territoire.

**TÈNDAA** Port fluvial, à quelque distance des villes et villages.

**TENENBAA** *TM II* Mère fondatrice des *ñàncò* du **Kaabu**. Aussi nommée Fatuma ou **Balaba** («Balaba Tinkidaa»).

**TENENKUTA JAABI** Sœur de l'ancêtre **Mama Sambu Kasama**, dans les traditions jakhanké du **Wulli** en Gambie.

**TIRAMAKAN** Conquérant et père fondateur du **Kaabu** selon l'épopée malienne, envoyé par Sunjata Keita. Il aurait fait la guerre au rois du Jolof («*Jolofīŋ mànsa*») et ensuite aux rois **baynunka** du Kaabu. Certaines traditions

mandinka présentent les ancêtres patrilinéaires des Saanee et Maanee *kóoriŋ* et *ñānco* du Kaabu, parmi eux les Maŋ-koto Baa Saanee, Saanimaŋ Baa et Sumaa Saanee. comme ses avatars ou « fils ».

TUMANNAA *TM I* Ancien pays **biafada** et **baynunka**. Territoire classé *kóoriŋ* du Kaabu, fondé par les descendants de « **Tiramakan** ». La capitale, **Sumaakundaa**, est un centre des guerriers **Maanee** aux traditions patrilinéaires.

TÚNBUN Village abandonné, ruines et vestiges, souvent attribués aux « premiers fondateurs ».

TURE Nom de clan soit *màndinka móori*, soit *kárankee*. *Dànkutu-ñóo* des *kóoriŋ Sañaa* partout au **Kaabu**.

TUUBA (Touba) (dans le Binaani) *TM III-1* Ville peuplée de Jakhanké et de Mandinka Moori, dans le Binaani, sur le sol du Fuuta Jallon, sur la rive gauche d'un affluent (Kumba) du fleuve Korubal (voir carte 1). Fondée en 1815 par **al-Hajj Salimu Kasama**. Centre religieux (Qadiriyya) et commercial. Un des plus importants marchés d'esclaves de la région, sur la route qui, en passant par **Labé**, va au **Bajar**, puis au **Manaa** et **Pakis** dans le **Kaabu**. Il est souvent question, dans les traditions orales, de femmes captives du Kaabu qui auraient été amenées à Tuuba, comme par exemple la mère de **Kunbaa Daaboo Sori**.

TUMBAA *TM III-1* Ancien *tàta* des guerriers *sòoninkee* du **Manaa**, abandonné par leur chef nommé Saanee Mankoto qui, suivant les conseils d'un marabout nommé **Faatibaa**, alla fonder Kapiroŋ. Site de la première grande défaite que les Fuutanke infligèrent aux *Sòoninkee* du **Kaabu**.

WÁLII Saint, personne capable d'entrer en contact direct, par voie mystique, avec Dieu.

WOYI (*Wàyi*, Oio) Région au centre-nord de la Guinée-Bissau, sur la rive droite du fleuve Geba, entre le **Kuhor**, le Mansuan et le Rio de Farim (voir carte 1). Carrefour historique des peuples du **Birasu** au nord et à l'ouest (**Baynunka** et Balanta), du **Kaabu** à l'est, et des pays **biafada** au sud-est, traversé par la route de la kola entre la Sierra Leone et la Gambie, qui passait par le Boké et les pays **biafada** du sud avant d'atteindre le fleuve Geba à la hauteur du **Cim** et **Badoora**.

WULLI Royaume mandinka sur la rive nord du fleuve Gambie, vassal du Jolof jusqu'au 16<sup>e</sup> siècle, situé en face du Kantor et du **Jimara**. Les traditions qui entourent la royauté des rois Wali du Wulli, censés descendre de Jalal Konnaate

ou de Mbari Keita, sont similaires à celles du **Kaabu** et des pays **biafada**, notamment en ce qui concerne le statut des *kàrankee*. Les premières familles de Bijini, les **Daaboo**, **Baayoo**, **Kasama**, sont traditionnellement connectées aux centres d'érudition islamiques du Wulli et du **Ñaani**.

XAIANGA (Kayanga) Autre nom du Rio Geba.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abdallah, D.O., «Guerre sainte ou sédition blâmable ? *Nasika* de shaykh Sa'd Bu contre le *jihād* de son frère shaykh Ma al-Ainin» dans D. Robinson et J.-L. Triaud (éd.) *Le temps des marabouts* (Paris : Editions Karthala, 1997) : 318-334.
- Addis, R.D., *A Study on the Writing of Mandinka in Arabic Script* (Bathurst, 1963).
- Almada, A.Á. de, *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde* [Leitura, Introdução e Notas de António Brásio] (Lisboa : Editorial L.I.A.M., 1964 [1594]).
- Álvares, Padre Manuel, *Étiopia Menor e descrição geográfica da Serra Leoa* (1916). Texte dactylographique à la Bibliothèque du Centre de Recherches Africaines, (C.R.A.) Université de Paris I (copie du manuscrit MS 141-C-1 à la Société de Géographie de Lisbonne).
- Appia, B., «Notes sur le génie des eaux en Guinée» *Journal de la Société des Africanistes* XIV (1944) : 33-41.
- Aubert, A., «Légendes historiques et traditions orales recueillies dans la Haute-Gambie» *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française* 6 (1923) : 384-428.
- Ba, A.B., «Essai sur l'histoire du Saloum et du Rip» *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* 38-4 (1976) : 813-860.
- Baranov 1980 – Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. Около 42.000 слов. Изд. 6. М. : Русский язык. [Dictionnaire arabe-russe. Environ 42.000 mots. 6<sup>e</sup> édition. Moscou : Russkij jazyk.]
- Barboza, A.J., *Resposta au questionário etnográfico sobre Antroponímia e Toponímia da Guiné Portuguesa. Circunscrição de Farim*. 22 pages dactylogr., datées 10 septembre 1945, Farim (Bissau : Archives de l'Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa).
- Barros, A. de, *Invasões de Alfá Moló e Mussá Moló na Circunscrição Civil de Bafatá* – «*Gabun-gabé*». 8 pages dactylogr. signées par Augusto de Barros, Chefe de Posto interino, Bamba-dinca, 15 de Abril de 1947 (Bissau : Archives de l'Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa).
- Barros, M.M. de, «Guiné Portuguesa – ou breve notícia sobre alguns dos seus usos, costumes, línguas e origens dos seus povos» *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 12 [série 3] (1882) : 707-731.
- Barry, B., *La Sénégalie du XV au XIX siècle. Traite négrière, Islam, conquête coloniale* (Paris : Karthala, 1988).
- Bathily, A., «A Discussion of the Tradition of Wagadu with some reference to ancient Ghana, including a review of oral accounts, Arabic sources and archaeological evidence» *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* 37-1 (1975) : 1-94.
- *Les Portes de l'Or. Le royaume de Galam (Sénégal) de l'ère musulmane au temps de négriers (VIIIe – XVIIIe siècle)* (Paris : L'Harmattan, 1989).
- Bazin, J., «Princes désarmés, corps dangereux. Les 'rois-femmes' de la région de Ségu» *Cahiers d'Études Africaines* 111-112 (1988) : 375-441.
- Bertrand-Bocandé, E., «Notes sur la Guinée Portugaise ou Sénégalie méridionale» *Bulletin de la Société de Géographie de Paris* 3<sup>e</sup> série, tome XI, 65-66 (mai-juin 1849) : 265-350 et tome XII, 67-68 (juillet-août 1849) : 57-93.
- Biberstein-Kazimirski, B. de, *Dictionnaire arabe-français*, [2 tomes] (Paris, 1860).
- Boisvert, G., «La dénomination de l'Autre africain au XVe siècle dans les récits des découvertes portugaises» *L'Homme, 153.2000, Observer Nommer Classer*. <http://lhomme.revues.org/document10.html>
- Bonvalet, E., «Sur le Rio Cachéo – L'esclavage en Guinée Portugaise – Moussa Molo» *Bulletin de la Société de Géographie de Lille* 19 (1893) : 406-415.
- Boulègue, J., *Les Luso-Africains de Sénégalie, XIVe – XIXe siècles* (Dakar, 1972/Lisbonne, 1989).
- Boulègue, J. et J. Suret-Canale, «The Western Atlantic Coast 1600-1800» dans : J. F. Ade Ajayi et M. Crowder (éd.) *History of West Africa*, Volume 1 (London : Longman, 1985).

- Bowman, J.L.H., *Conflict, Interaction and Change in Guinea-Bissau* [Ph.D. Dissertation] (University of California, 1980).
- Boyer, G., « Un Peuple de l'Ouest Soudanais. Les Diawara » *Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire* 29 (Dakar: I.F.A.N., 1953).
- Brooks, G.E., « A Nhara of the Guinea-Bissau region: Mãe Aurélia Correia » dans C. C. Robertson et M.A. Klein (éd.) *Women and Slavery in Africa* (London: University of Wisconsin Press, 1983).
- *Landlords and Strangers. Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000-1630* (Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press, 1993).
- Bühnen, S., « Place names as an Historical Source: An Introduction with Examples from Southern Senegambia and Germany » *History in Africa* 19 (1992): 45-101.
- « In Quest of Susu » *History in Africa* 21 (1994): 1-47.
- *Geschichte der Baynunk und Kasanga* [Ph.D. Dissertation] (Giessen: Justus-Liebig-Universität, 1994).
- Cadernos para o Arrolamento das Palhotas* (Cahiers de recensement pour la taxe d'habitation, par concessions/maisons), Gouvernement de la Guinée Portugaise, à partir de 1911/12 (Bissau: Archives de l'Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa).
- Caillié, R., *Voyage à Tombouctou* (Paris: La Découverte/Poche, 2 tomes, 1996 [1830]).
- Camara, C.M., voir Kamara, C.M.
- Carreira, A., *Mandingas da Guiné Portuguesa* (Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa 4, 1947).
- « População autóctone segundo os recenseamentos para fins fiscais, Circunscção civil de Fulacunda » *Boletim Cultural da Guiné - Portuguesa* XVI, no. 61 (1961): 103-135.
- « Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-feiticistas na Guiné Portuguesa » *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* XV-63 (1961): 505-539.
- « Alguns aspectos da influência da língua Mandinga na Pajadinda » *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* XVIII-71 (1963): 345-383.
- « Aspectos históricos da evolução do Islamismo na Guiné Portuguesa (Achegas para o seu estudo) » *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* XXI-84 (1966): 405-455.
- *Os Portugueses nos Rios de Guiné (1500-1900)* (Lisboa: Edição do autor, 1984).
- Carrère, F. et P. Holle, *De la Sénégambie française* (Paris: Librairie Firmin Didot, 1855).
- Carvalho, J.P.G. de, « Nalús de Bedanda » dans A. Mota (éd.) *Inquérito Etnográfico* (Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1947): 150-151.
- Chataigner, A., « Les populations du cercle de Kédougou » Cahiers du C.R.A. no. 1, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, tome 5, XIe série, fasc. 1-2, tome suppl. de l'année (1963): 87-111.
- Chazan, N. et M. Abitbol, « Myths and Politics in Precolonial Africa » dans S.N. Eisenstadt, M. Abitbol et N. Chazan (éd.) *The Early State in African Perspective – Culture, Power and the Division of Labor* (Leiden/New York/Kobenhavn/Köln: E.J. Brill, 1988).
- Chebel, M., *Dictionnaire des symboles musulmans – Rites, mystique et civilisation* (Paris: Albin Michel, 1995).
- Chelmicki, J.C.C. de et F.A. Varnhagen, *Corografia cabo-verdiana ou descrição geographico-historica da Provincia das Ilhas do Cabo-Verde e Guiné* [2 tomes] (Lisboa, 1841).
- Cissé, N., *La Fin du Kaabu et les débuts du Royaume de Fuladu* [thèse de maîtrise] (Dakar: Université Cheikh Anta Diop, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1977-1978).
- Cissé, Y.T. et W. Kamissoko, *La grande geste du Mali des origines à la fondation de l'Empire* (Paris: Karthala/ARSAN, 1988).
- *Soundjata, la gloire du Mali – La grande geste du Mali* (Paris: Karthala/ARSAN, 1991).
- Cissoko, S.M., « Traits fondamentaux des sociétés du Soudan occidental du XVIIe au début du XIX siècle » *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* 31-1 (1969): 1-30.
- « La royauté (mansaya) chez les Mandingues occidentaux d'après leurs traditions orales » *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* 31-2 (1969): 325-338.
- « L'intelligentsia de Tombouctou aux XVe et XVIe siècles » *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* 31-4 (1969): 927-952.
- « Les princes exclus du pouvoir royal (Mansaya) dans les royaumes du Khaso (XVIII-XIX siècle) » *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* 35-1 (1973): 46-56.

- «Introduction à l'histoire des Mandingues de l'Ouest» *Éthiopiennes – Les Traditions orales du Gabou* [Actes du Colloque international sur les traditions orales du Gabou, organisé, à Dakar, du 19 au 24 mai 1980 par la Fondation Léopold Sédar Senghor] (Dakar, 1980) : 73-91.
- «L'organisation politique du Gabou» *Éthiopiennes – Les Traditions orales du Gabou* [Actes du Colloque international sur les traditions orales du Gabou, organisé, à Dakar, du 19 au 24 mai 1980 par la Fondation Léopold Sédar Senghor] (Dakar, 1980) : 195-206.
- *Contribution à l'Histoire politique du Khasso dans le Haut-Sénégal des origines à 1854* (Paris : Editions L'Harmattan, 1986).
- Cissoko, S.M. et K. Sambou, *Recueil des Traditions Orales des Mandingues de Gambie et de Casamance* (Niamey : Centre Régional de Documentation pour la Tradition Orale, 1974).
- Colloque International sur les Traditions Orales du Gabou, Fondation Leopold Sédar Senghor, 19.-24. Mai 1980, Dakar, voir aussi : *Éthiopiennes – Les traditions orales du Gabou* (les copies des communications non-publiées se trouvent dans les Archives de I.F.A.N., Dakar).
- Conteh, I., M. Gomes, B.K. Sidibe, D.E. Skinner et N. Wood (éd.), *History of the Migration and the Settlement of the Baayo Family from Timbuktu to Bijini in Guinea-Bissau* (Banjul, 1987).
- Correia García, L., *Monographie sur les populations de la circonscription de Farim* [copie incomplète et sans page de titre, datée 31 octobre 1934] (Bissau : Archives de l'*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa*).
- *Monographie sur les Mandinka et Fula de la circonscription de Gabú* [copie incomplète et sans page de titre, datée 1946] (Bissau : Archives de l'*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa*).
- Costa Dias, E., «Les Mandingues de l'ancien Kaabu et le savoir musulman» *Mande Studies* 1 (1999) : 125-139.
- Creissels D., S. Jatta S. et K. Jobarteh, «Lexique Mandinka-Français» *Mandenkan, Bulletin Semestriel d'Etudes Linguistiques Mandé* 3 (1982) : 1-207.
- Creissels, D., «A propos de défauts de mémorisation de signifiants par les locuteurs Mandinka» *Mandenkan, Bulletin Semestriel d'Etudes Linguistiques Mandé* 4 (1982) : 49-56.
- Cuoq, J.M., *Recueil des sources Arabes concernant l'Afrique Occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilad al-Sudan)* (Paris : Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1985).
- Curtin, P.D., «Pre-colonial trading networks and traders: The Diakhanké» dans C. Meillassoux (éd.) *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa* (London : Oxford University Press, 1971).
- *Economic Change in Precolonial Africa. Senegambia in the Era of the Slave Trade* [2 tomes] (Madison WI : University of Wisconsin Press, 1975).
- *Economic Change in Precolonial Africa. Supplementary Evidence* (Madison WI : University of Wisconsin Press, 1975).
- Diabaté, M.M., *L'aigle et l'épervier* (Paris : Pierre Jean Oswald, 1975).
- *Le Lion à l'Arc – récit épique* (Paris : Hatier, 1986).
- Diallo, El Hadj M., *Histoire du Fouta Djallon* [Préface du Docteur Alpha Mohammed Diallo] (Paris : l'Harmattan, 2001).
- Diallo, Th., *Les institutions politiques du Fouta Dyalon au XIXe siècle (fii laamu alsilaamaaku Fuuta Jaloo)* [Initiations et Études Africaines XXVIII] (Dakar : Institut Fondamental d'Afrique Noire, 1972).
- «Le Gaabu et le Fuuta-Jallon» *Éthiopiennes – Les Traditions orales du Gabou* [Actes du Colloque international sur les traditions orales du Gabou, organisé, à Dakar, du 19 au 24 mai 1980 par la Fondation Léopold Sédar Senghor] Dakar, 1980 : 182-194.
- Dias Farinha, V.A., «Os Marabutos e a Presença Portuguesa em Marrocos (Nótulas)» dans *Colecção de Estudos em honra do Prof. Dr. Damião Peres* (Lisboa : Academia Portuguesa de História, 1974) : 301-308.
- Diawara, M., *La graine de la parole : Dimension sociale et politique des traditions orales du royaume de Jaara (Mali) du XVème au milieu du XIXème siècle* (Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 1990).
- Donelha, A., *Descrição de Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, Edição do texto português, introdução, notas e apêndices por Avelino Mota. Notas por P.E.H. Hair. (Lisboa : Centro de Estudos de Cartografia Antiga, Memórias no.18 (traduction française) e 19 (traduction anglaise), Junta de Investigações científicas do Ultramar, 1977 [1625]).

- Eisenstadt, S.N., M. Abitbol et N. Chazan (éd.), *The Early State in African Perspective – Culture, Power and the Division of Labor* (Leiden/New York/Kobenhavn/Köln : E.J. Brill, 1988).  
*Ethiopiennes*, voir *Colloque international sur les traditions orales du Gabou*, Dakar, 1980.
- Fernandes, V., *Description de la côte occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Monte, Archipels par Valentim Fernandes (1506-1510)* Th. Monod, A. Mota et R. Mauny (éd.) (Bissau : Centro de Estudos da Guiné Portuguesa 11, 1951).
- Ferry, M.P., « Pour une histoire des Bedik (Sénégal Oriental) » [Extrait des Cahiers du Centre de Recherches Anthropologiques, no.7] *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, tome 2, XII série (1967) : 125-148.  
 — « Histoire des Bedik au Sénégal Oriental » [Ms., 23 pages] (Paris, 2002).
- Ferry, M.P. et M. Thibout, « Les mammifères connus des Tenda (populations du département de Kédougou, Sénégal oriental) » *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* 40-3 (1978) : 556-577.
- Frank, B.E., « Soninke *garankéw* and Bamana-Malinke *jeliw* » dans D.C. Conrad et B.E. Frank (éd.) *Status and Identity in West Africa – The Nyamakalaw of Mande* (Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 1995).
- Gaillard, G. (éd.), *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes* [Actes du colloque international de l'Université de Lille 1, les 1<sup>er</sup>, 2 et 3 décembre 1997] (Paris : L'Harmattan 2000).  
 — « Morphologie sociale, migrations et clans Biafada-Yola » dans G. Gaillard (éd.) *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes* (Paris : L'Harmattan 2000).
- Galloway, W.F., *A History of Wuli From the Thirteenth to the Nineteenth Century* [Ph.D. thesis] (Bloomington : Indiana University, 1975).  
 — *A Working Map of Kaabu with a Shortlist of Some Kaabu States and Related Areas* [Contribution au Colloque International sur le Gabu, Dakar, 19.-24. mai, 1980] 12 pages dactylographiques, cartes A-F (Dakar : Institut Fondamental d'Afrique Noire).  
 — *A Listing of Some Kaabu States and Associated Areas. Signposts towards State-by-State Research in Kaabu* [Contribution au Colloque International sur le Gabu, 19.-20. mai, 1980] (Dakar, 58 pages dactylographiques, avec une liste des traditions orales recueillies et préservées à Oral History and Antiquities Division (OHAD), Vice's President's Office, Banjul, The Gambia).
- Gessain, M., « Étude socio-démographique du mariage chez les Coniagui et Bassari » *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, tome V, XIe série, fasc. 3-4, (1963) : 123-222.
- Gessain, R., « Introduction à l'Étude du Sénégal Oriental (cercle de Kédougou) » [Cahiers du Centre de Recherches Anthropologiques, no. 1 : 5-85] *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, tome 5, XIe série, fasc. 1-2, tome supplémentaire de l'année 1963.
- Giesing, C., *Anpassung und Widerstand in der Geschichte der Bejaa- und Becanja-Balanta (Senegal und Guinea-Bissau)* (Freinsheim : Quest Verlag, 1993).  
 — « Sana Dimba Jata of Mansuan. A network of kinship and political links in Oio, Guinea-Bissau, during Colonial Conquest (1913) » [Version portugaise dans *Soronda*, NS 1-1 (1997) : 61-78] dans A. Sarr et al. (éd.) *The Histories, Languages and Cultures of West Africa : Interdisciplinary Essays* (Edwin Mellen Press, 2006).  
 — « Fari Sangul, Sankulé Faring – Migrations et intégration politique dans le monde mandé selon les traditions des guerriers koring de la Sénégalie méridionale » dans G. Gaillard (éd.), *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes* (Paris : L'Harmattan, 2000) : 241-305.
- Girard, J., « Note sur l'histoire traditionnelle de la Haute Casamance » *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* 28, nos. 1-2 (1966) : 540-552.  
 — *L'or du Bambouk – Une dynamique de civilisation ouest-africaine – Du royaume de Gabou à la Casamance* (Genève : Georg éditeur, 1992).
- Gomes, D., *De prima inventionem Guineae, De Insulis primo inventis in Mar Oceano Occidentalis* Th. Monod, R. Mauny et G. Duval (éd.) [*Diogo Gomes – De la première découverte de la Guinée (fin XV<sup>e</sup> siècle)*] (Bissau : Centro de Estudos da Guiné Portuguesa 21, 1959).
- Gomes de Sintra, D., *Descobrimento Primeiro da Guiné*, Estudo preliminar, edição crítica, tradução e notas de comentário de Aires A. Nascimento (Lisboa : Edições Colibri, 2002).

- Gouveia, P.I. de, « Cartas .... [1884] » [Lettres concernant l'attitude du gouvernement portugais par rapport aux Mandingues de Bijini] *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* VIII-29 (1953): 139-142.
- Grandão, F., « Uma peça histórica » *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* II-6 (1947): 449-454.
- Hair, P.E.H., *Francisco de Lemos Coelho : Description of the Coast of Guinea (1684)* [vol. 1, introduction and English translation by P.E.H. Hair, issued for circulation to scholars] (University of Liverpool, Department of History, October 1985).
- Hamlyn, W.J., *A Short Study of the Western Mandinka Language* (London: Crown Agents for the Colonies, 1935).
- Hawkins, J.L.B., *Conflict, Interaction and Change in Guinea-Bissau. Fulbe Expansion and Its Impact, 1850-1900* [PhD Dissertation] (Los Angeles: University of California, 1980).
- Hawthorne, W., « The production of Slaves where there was no State: The Guinea-Bissau Region, 1450-1815 » *Slavery and Abolition* 20-2 (1999): 97-124.
- Hecquard, H., *Reise an die Küste und in das Innere von West-Afrika* [Voyage sur la côte et dans l'intérieur de L'Afrique occidentale, Paris, 1853] (Leipzig: Dyk'sche Buchhandlung, 1854).
- Hiskett, M., *The Development of Islam in West Africa* (New York: Longman, 1984).
- Holderer, P., « Note sur la Coutume Mandingue du Ouli (Cercle de Tambacounda) » *Coutumiers Juridiques de l'Afrique Occidentale Française*, tome I [Sénégal] (1939): 324-348.
- Humblot, P., « Du nom propre et des appellations chez les Malinké des vallées du Niandan et du Milo » *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française* 3 (1918): 523-539.
- Humblot, P., « Du nom propre et des appellations chez les Malinké des vallées du Niandan et du Milo (suite) » *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française* 4 (1919): 393-426.
- Hunter, T.C., « The Jabi Ta'rikhs: Their Significance in West African Islam » *International Journal of African Historical Studies* IX-3 (1976): 437-457.
- Hunwick, J., « Further Light on Ahmad Baba al-Tinbukti » *Research Bulletin of the Centre of Arabic Documentation* 2-2 (1976): 24-25.
- *Timbuktu & the Songhay Empire – Al – Sa'dī's Ta'rikh al-sūdān down to 1613 and other Contemporary Documents* (Leiden/Boston/Köln: Brill Academic Publishers, 1999).
- Innes, G., *Sunjata – Three Mandinka Versions* (London: School of Oriental and African Studies, 1974).
- *Kaabu and Fuladu – Historical narratives of the Gambian Mandinka* (London: School of Oriental and African Studies, 1976).
- *Kelefa Sane: His Career Recounted by two Mandinka Bards* (London: School of Oriental and African Studies, 1978).
- Jansen, J., « The Younger Brother and the Stranger: In Search of a Status Discourse for Mande » *Cahiers d'Études Africaines* 144 (1996): 659-688.
- *Épopée, histoire, société – Le cas de Soundjata – Mali et Guinée* (Paris: Editions Karthala, 2001).
- *Les secrets du Manding – Les récits du sanctuaire Kamabolon de Kangaba (Mali)* (Leiden: Research School of Asian, African and Amerindian Studies CNWS, 2002).
- Jao, M., « As relações entre Fulas e Mandingas nos espaços Gabú e Forreá » *Soronda – Revista de Estudos Guineenses*, NS 3 (2002): 5-27.
- Jarjussey, P.S., *Kaabu origins and aspects of early political evolution as narrated by Alhaji Foday Ngansumana Sanneh* [Contribution au Colloque International sur le Gabu, le 19 et le 20 mai 1980, Dakar, 5 pages dactylographiques] (Dakar: Institut Fondamental d'Afrique Noire) [L'enregistrement (de 3 janvier 1979 à Kanjadudu) est préservé à *Oral History and Antiquities Division* (OHAD), Vice's President's Office, Banjul, The Gambia.]
- Johnson, J.W., *The Epic of Son-Jara – A West African Tradition*. (Bloomington: Indiana University Press, 1986).
- Kamara, C.M., « Histoire du Boundou par Cheikh Moussa Kamara, traduction et annotations par M. Ndiaye » *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* 27-4 (1975): 784-816.
- Kazimirski – voir Biberstein-Kazimirski.
- Kesteloot, L., *Jalan Saa le serpent sacré – Mythe de la succession matrilinéaire au Kabou* [20 pages dactylographiques Contribution au Colloque International sur le Gabu, 19-24. mai 1980] (Dakar: Institut Fondamental d'Afrique Noire, Département des Littératures et Civilisations Africaines, 1980).

- Koelle, S.W., *Polyglotta Africana* [Unveränderter Nachdruck der Ausgabe London 1854. Vermehrt durch eine historische Einführung von P.E.H. Hair und einen Wortindex von David Dalb] (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1963).
- Kopytoff, I. (éd.), *The African Frontier – The Reproduction of Traditional African Societies* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987).
- Labat, J.-B., *Nouvelle Relation de l'Afrique Occidentale contenant une description exacte du Sénégal et des Pays situés entre le Cap Blanc et la Rivière de Serrelionne, jusqu'à plus de 300 lieues en avant dans les Terres. L'histoire naturelle de ces Pays, les différentes Nations qui y sont repandues, leurs Religions et leurs Moeurs avec l'État ancien et présent des Compagnies qui font le Commerce*, tomes I-V (Paris: Guillaume Cavelier, 1728).
- Labouret, H., « Les Manding et leur langue » *Bulletin du Comité Historique et Scientifique de l'Afrique Occidentale Française* XVII-1 (1934).
- Lane, E.W., *Arabic-English. Lexicon* [Book I, Parts I-VIII] (London/Edinburgh: 1863-1893).
- Le Corfec, J., « Notes sur le Canton de Tanda-Kadé (Cercle de Gaoual) » *Études Guinéennes* (Institut Français d'Afrique Noire, Centre de Guinée) 1952: 13-39.
- Lemos Coelho, F. de, (1) *Descrição da Costa de Guiné desde Cabo Verde athe à Serra Lioa com todas as ilhas e rios que os brancos assistentes nella navegação (1669)*. (2) *Discrificação da Costa de Guiné e situação de todos os portos e rios della; e roteyro para se poderem navegar todos os seus rios, feito pello capitam F. de Lemos [Coelho] em San Thiago de Caboo Verde no ano de 1684*. (2 manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne). [réd. Damião Peres, *Duas descrições seiscentistas da Guiné*] (Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1953).
- Lespinay, Ch. de, *Les royaumes baynunk, Sources orales*, Ms, 20 pages (Paris, s.d.).
- Lestrangé, M. de, *Coniagui* (Paris: L.M.C., 1948).
- *Les Coniagui et les Bassari, Guinée Française* (Paris: PUF, 1955).
- Levtzov, N., « Islam and State Formation in West Africa » dans S.N. Eisenstadt et al. (éd.) *The Early State in African Perspective* (Leiden: E.J. Brill, 1988).
- Likhatshev 1964 – Лихачёв Д.С. Текстология: Краткий очерк. Москва – Ленинград: «Наука», 102 с. [Abrégé de la critique des textes. Moscou – Leningrad: Nauka. 102 pages].
- Lopes, C., *Kaabunké – Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais* (Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999).
- « Kaabú and its Neighbors: A Historical and Territorial Interpretation of Conflicts » *Mande Studies* 5 (2003): 113-126.
- Mahibou, S.M. et J.-L. Triaud, *Voilà ce qui est arrivé – Bayân Mâ waqa'a d'al Hajj Umar al-Fûtî. Plaidoyer pour une guerre sainte en Afrique de l'Ouest au XIXe siècle* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, Centre Régional de Publication de Paris, 1983).
- Mané, M., « Contribution à l'histoire du Kaabu des origines au XIXe siècle » *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* 40-1 (1978): 88-159.
- Marques, J.B., « Familiaridade idiomática entre Cobianas e Cassangas » *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* II-8 (1947): 875-913.
- Marques Galdes, F.A., « De Geba ao Indornal » *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 3a série (1882): 690ss.
- « Guiné Portuguesa. Comunicação à Sociedade de Geographia sobre esta província e suas condições actuais » *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 7a série-8 (1887): 465-522.
- Marty, P., *Études sur l'Islam et les tribus du Soudan. La région de Kayes* [tome 4] (Paris, 1920).
- *L'Islam en Guinée: Fouta Diallon* (Paris, 1921).
- Masonen, P., *The Negroland Revisited. Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages* (Vaasa: The Finnish Academy of Science and Letters, 2000).
- Massing, A.W., « Baghayokho. A Soninke Diaspora in the Mande World » *Cahiers d'Etudes Africaines* 162 (2004). <http://etudesafricaines.revues.org/document4850.html>
- Mauny, R. (éd.), *Esmeraldo de Situ Orbis. Côte occidentale d'Afrique du Sud Marocain au Gabon* [par Duarte Pacheco Pereira (vers 1506-1508)] (Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1956).
- Meillassoux, C. (éd.), *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa* (Oxford: I.A.I., 1971).

- Mendes Moreira, J., *Fulas do Gabú* [Resposta ao Inquérito Etnográfico organizado pelo Governo da Colónia em 1946] (Bissau : Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1948).
- Mendy, P.K., *Colonialismo Português em África : A Tradição de Resistência na Guiné-Bissau (1879-1959)* (Bissau : Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1994).
- Meunier, O., *Les routes de l'Islam. Anthropologie politique de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest en général et du pays hawsa en particulier du VIIIe au XIXe siècle* (Paris : Editions L'Harmattan, 1997).
- Mollien, G.Th. de, *Travels in the Interior of Africa to the Sources of the Senegal and Gambia Performed by Command of the French Government in the Year 1818* (London : T.E. Bowdich, 1820).
- Monod, Th., A. Mota et R. Mauny, *Description de la côte occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Monte, Archipels) par Valentim Fernandes (1506-1510)* (Bissau : Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1951).
- Monod, Th., R. Mauny et G. Duval, *Diogo Gomes. De la première découverte de la Guinée (fin XVe siècle)* (Bissau : Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1959).
- Montenegro, T., *As Enxadas do Rei – os animais no imaginário guineense* (Bissau : Ku-Si-Mon Editora, 1995).
- Mota, A.T. da (éd.), *Inquérito Etnográfico organizado pelo Governo da Colónia no ano de 1946* (Bissau : Publicação Comemorativa do V. Centenário da Descoberta da Guiné, 1947).
- *Guiné Portuguesa* [2 tomes] (Lisboa : Agência Geral do Ultramar, 1954).
- «Descoberta de Bronzes Antigos na Guiné Portuguesa» *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* XV-59 (1960) : 625-633.
- «Un document nouveau pour l'histoire des Peul au Sénégal pendant les XVème et XVIème siècles» *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* XXIV-96 (1969) : 781-860.
- *Fulas e Beafadas no Rio Grande no século XV. Achegas para a etno-história da África ocidental* (Lisboa : Agrupamento de Estudos de Cartografia Antiga, Séries Separata, no.60, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1970).
- *As viagens do Bispo Dom Frei Vitoriano Portuense a Guiné e a Cristianização dos reis de Bissau* (Lisboa : Centro de Estudos de Cartografia Antiga, no.14, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974).
- «Les relations de l'ancien Gabou avec quelques États voisins» *Éthiopiennes* 1980 – (*Les Traditions Orales du Gabou*).
- Nascimento, Aires A., voir Gomes de Sintra
- Niane, D.T., *Soundiata ou l'Épopée Mandingue* (Paris : Présence Africaine, 1960).
- *Histoire des Mandingues de l'Ouest* (Paris : Karthala/ARSAN, 1989).
- Pacheco Pereira, D., *Esmeraldo de Situ Orbis* [(c. 1506-1508), réd. par R.E. de Azevedo Basto] (Lisboa, 1892).
- *Esmeraldo de Situ Orbis. Côte occidentale d'Afrique du Sud Marocain au Gabon* (vers 1506-1508) [réd. par R. Mauny] (Bissau : Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1956).
- Pakao Book*, voir Schaffer.
- Park, M., *Travels in the Interior Districts of Africa. Performed Under the Direction and Patronage of the African Association in the Years 1795, 1796, and 1797* (London, 1799).
- *The Journal of a Mission to the Interior of Africa, in the Year 1805* (London : John Murray, 1815).
- Paulme, D., «Blood Pacts, Age Classes and Castes in Black Africa» dans P. Alexandre (éd.) *French Perspectives in African Studies* (1973 [1968]) : 12-133.
- Pélissier, P., *Les paysans du Sénégal- Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance* (Saint-Yrieix : Imprimerie Fabrègue, 1966).
- Pélissier, R., *Naissance de la Guiné. Portugais et Africains en Sénégal (1841-1936)* (Orgeval, 1989).
- Peres, D., *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné de Francisco de Lemos Coelho* [Manuscritos Inéditos Publicados com Introdução e Anotações Históricas] (Lisboa : Academia Portuguesa da História, 1953).
- Person, Y., *Samory : une révolution dyula* [3 tomes] (Dakar : Institut Fondamental d'Afrique Noire, 1968-1975).
- «Problèmes de l'histoire du Gabou» *Éthiopiennes* 1980.
- «The Atlantic Coast and the Southern Savannas, 1800-188» dans J.F. Ade Ajayi et M. Crowder (éd.) *History of West Africa*, vol II (London : Longman, 1987).

- Pollet, E. et G. Winter, *La Société Soninké (Dyahunu, Mali)* (Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, 1971).
- Quimby, L.G., « History as Identity: The Jaaxanke and the founding of Tuuba » *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* 37-3 (1975) : 604-618.
- Quintino, F.R., « Os povos da Guiné » *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa* 85-86 (1967) : 5-40; 96 (1969) 861-915.
- Rançon, A., *Dans la Haute Gambie : voyage d'exploitation scientifique 1891-1892* (Paris, 1894).
- Roberts, A.F., *Animals in African Art – From the Familiar to the Marvelous* (New York/München : The Museum for African Art/Prestel, 1995).
- Robinson, D., *La guerre sainte de al-Hajj Umar – Le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle* (Paris : Karthala, 1988).
- « An emerging pattern of cooperation between colonial authorities and Muslim societies in Senegal and Mauritania » dans : D.J. Robinson et J.-L. Triaud (éd.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880 – 1960* (Paris : Karthala, 1997).
- Robinson, D. et J.-L. Triaud (éd.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880 – 1960* (Paris : Karthala, 1997).
- Roche, C., *Histoire de la Casamance. Conquête et Résistance : 1850-1920* (Paris : Karthala, 1985).
- Rodney, W., *A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800* (New York/London : Monthly Review Press, 1970).
- Saane, L., *Origines et Migrations des Peuples du Ngabou, version du doyen Lansana Sané de Kankéléfâ* [Actes du Colloque International sur le Gabou, Dakar 19.-24. Mai 1980] (Dakar : Institut Fondamental d'Afrique Noire).
- Saane, al-Hajj Foodee Ngansuma Saane et al. 1980, voir Jarjussey.
- Sahlins, M., *Islands of History* (Chicago and London : The University of Chicago Press, 1985).
- Salvaing, B., *A propos de trois textes politiques de Cerno Sa'du Dalen* (Ms, Paris, 1999).
- Samb, D., *L'interprétation des rêves dans la région sénégalienne – suivi de la clef des songes de la Sénégambie, de l'Égypte pharaonique et de la tradition islamique* (Dakar : Les Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal, 1998).
- Sanderval, A. de, *De l'Atlantique au Niger par le Foutah-Djallon* (Paris, 1882).
- Sanneh, L.O., « The origins of clericalism in West Africa » *Journal of African History* XVII, no. 1 (1976).
- *The Jakhanke. The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia* (London : I.A.I., 1979).
- Schaffer, M., « 'Pakao Book' – an Introduction to Pakao Expansion and Social Structure by Virtue of an Indigenous Manuscript » *African Languages/Langues Africaines* 1 (1975) : 97-123.
- *Djinn, Stars and Warriors – Mandinka Legends from Pakao, Senegal* (Leiden : Brill Academic publishers, 2003).
- Sidibé, B.K., *The Nyanchos of Kaabu* [Actes du Colloque International sur le Gabou, Dakar 19.-24. Mai 1980, 42 pages dactylographiques avec une liste des sources orales] (Dakar : Institut Fondamental d'Afrique Noire, 1980).
- *The Battle of Kansala, reciter Sana Kuyate, compiled and edited by B.K. Sidibé* Contribution au Colloque International sur le Gabou, Dakar 19.-24. Mai 1980, 27 pages dactylographiques (Dakar : Institut Fondamental d'Afrique Noire, 1980).
- Silva Horta, J. da, « A representação do Africano na literatura de viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508) » *Mare Liberum* 2 (1991) : 209-338.
- *A « Guiné do Cabo Verde » : produção textual e representações (1578-1684)*, [thèse de Doctorat] (Lisbonne : Faculté de Lettres de l'Université de Lisbonne, Octobre 2002).
- Simões, L., *Babel Negra. Etnografia, arte e cultura ois indígenas da Guiné*. Impressão das Oficinas Gráficas de « O Comércio do Porto » s.d. (distribué en Guiné Portugaise vers 1935/1936).
- Smith, P., « Les Diakhanké. Histoire d'une Dispersion » *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, XIe série-8 (1965) : 231-262.
- « Notes sur l'organisation sociale des Diakhanké. Aspects particuliers à la région de Kédougou » *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, XIe série-8 (1965) : 263-302.

- Suret-Canale, J., «Touba in Guinée. Holy Place of Islam» dans Ch. Allen et R.W. Johnson (éd.) *African Perspectives. Papers on the history, politics and economics of Africa, Presented to Thomas Hodgkin* (Cambridge, Cambridge University Press, 1970).
- Tardif, J., «Kédougou : aspects de l'histoire et de la situation socio-économique actuelle» *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, XIème série-8 (1965) : 167-230.
- Tchernetsov 1977 – Чернецов С.Б. Кто такие амхара? Опыт исторического обзора термина и его содержания. В кн. : Этническая история Африки: Доколониальный период. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, с. 18-45 [«Qui sont les Amhara? Un essai de l'aperçu historique d'un terme et son contenu» dans *L'histoire ethnique d'Afrique : la période précoloniale* (Moscou : Nauka, 1977) : 18-45.
- Terray, E., «Tradition, légende, identité dans les états pré-coloniaux de la boucle du Niger» *Cahiers d'Études Africaines* 109 (1988).
- Trimingham, J.S. *History of Islam in West Africa* (London: Oxford University Press, 1962).
- *The Sufi Orders in Islam* [with a new foreword by John O. Voll] (New York/Oxford: Oxford University Press, 1998 [1971]).
- Vansina, J., *Oral Tradition as History* (Madison WI: University of Wisconsin, 1985).
- Vellez Caroco, J., *MONJUR – o Gabú e a sua história*. (Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1948).
- Vydrine, V., «Sur l'écriture mandingue et mandé en caractères arabes (mandinka, bambara, sous-sou, mogofin)» *Mandenkan* 33 (1998) : 1-87.
- *Manding-English Dictionary* (Maninka, Bamana). Volume 1 (St. Petersburg, publié par l'auteur, 1999).
- Wörterbuch der Klassischen arabischen Sprache* [Auf Grund der Sammlungen von August Fischer, Theodor Nöldeke, Hermann Rackendorf] (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1957-1973).
- Wright, D.R., *The Early History of Niumi. Settlement and Foundation of a Mandinka State on the Gambia River* (Ohio University, Center for International Studies, 1977).
- «Koli Tengela in Sonko Traditions of Origin: an example of the process of change in Mandinka oral traditions» *History in Africa* 5 (1978) : 257-272.
- *Oral traditions from the Gambia vol. II. Family Elders* (Ohio University, Center for International Studies, 1980).
- Youshmanov 1928/1985 – Юшманов Н.В. *Грамматика литературного арабского языка*. Москва: Наука, 174 с. [*La grammaire de l'arabe littéraire*. Moscou: Nauka, 174 pages].
- Zahan, D., *Antilopes du Soleil. Arts et Rites Agraires d'Afrique Noire* (Wien: Edition A. Schendl, 1980).
- Zavadovskij 1981 – Завадовский Ю.Н. *Мауританский диалект арабского языка (хассания)*. Москва, Наука, 80 с. [*Le dialecte mauritanien de l'arabe (hassaniya)*. Moscou: Nauka, 80 pages].



## INDEX DES AUTEURS CITÉS

- Abdallah 320  
Abitbol 18  
Actes du Colloque 2, 7, 14, 15, 67, 73, 109, 163, 206  
Addis 23  
Almada 1, 4, 9, 18, 43, 196, 230, 235-237, 240, 246, 256, 258, 266, 274  
Álvares 79, 300  
Amselle xvi  
Appia 296  
Aubert 52, 53, 176, 262, 281
- Ba 175  
Baranov 136  
Barros 137, 214, 221, 303, 315  
Barry 185  
Bathily 189, 232, 262, 294  
Belcher xv  
Bertrand-Bocandé 4, 109, 133, 187, 193, 245, 247, 252, 256, 280  
Bird xv, xvi  
Boisvert 241  
Bonvalet 221, 224  
Boulègue 246, 270  
Bowman 218  
Boyer 253, 262  
Brooks 2, 18, 246, 270, 271, 274  
Bühnen 63, 162, 166, 191, 241, 255, 257, 273, 299, 342
- Caillié 273, 301  
Carreira 2, 113, 124, 134, 135, 143-145, 200-202, 205, 207, 213, 214, 221, 253, 255, 261, 270, 272, 296, 305, 313, 346  
Carrère 178, 252  
Carvalho 296  
Chataigner 97  
Chebel 319  
Chelmicki 193, 271, 274, 275  
Cissé, N. 99, 187  
Cissé, Y.T. 164  
Cissoko 2, 12, 53, 54, 99, 169, 187, 234, 243, 263, 265, 283, 297  
Colloque, voir Actes  
Correia Garcia 112, 124, 159, 163, 190, 201, 214, 216, 221, 313, 346  
Conrad 227  
Conteh 10, 225, 229, 314, 330, 334  
Creissels xxiii, 4, 73, 135, 242, 264, 277, 327, 323  
Cuoq 240, 297  
Curtin 1, 17, 149, 230
- De Sanderval, voir Sanderval, de  
Diabaté 15  
Diallo 15, 106, 121, 124, 184, 185, 194, 196, 199, 200, 204, 205  
Dias Farinha 236  
Diawara 189, 244, 259, 263  
Donelha 236, 256, 266  
Duval 241, voir Gomes
- Eisenstadt 18
- Fernandes 236, 240, 241, 249, 273, 302  
Ferry 53, 79, 124, 206, 262  
Frank 259, 263
- Gabu 77  
Gaillard 9, 18  
Galloway 12, 13, 14, 52, 53, 148, 167, 169, 178, 180, 181, 193, 197, 198, 205, 213, 222, 225, 229, 231, 242, 263, 271, 278, 281, 283, 286, 300, 301, 320, 323  
Garcia Correia 2, 15  
Gessain 53, 281  
Giesing 2, 9, 105, 164, 168, 175, 200, 240, 242, 244, 255-257, 274, 283, 286  
Girard 14, 176, 180  
Gomes 240, 241, 249  
Gouveia 311  
Grandão 15, 73, 163, 190
- Hamlyn 23  
Hawkins 216  
Hawthorne 271, 273, 291  
Hecquard 9, 14, 53, 77, 110, 111, 123, 178, 187, 193, 198, 204, 284  
Hiskett 234, 243, 320  
Holderer 53, 167  
Holl 178  
Humblot 251, 266  
Hunter 1, 13, 181, 229, 230, 235, 320, 322, 323  
Hunwick 12, 319, 320
- Innes 7, 9, 12, 15, 99, 109, 164, 169, 171, 187, 193, 197, 198, 221, 291, 297, 298, 320
- Jao 215  
Jansen 5, 8-10, 19, 97, 166, 265, 288  
Jobson 235  
Johnson 15, 164

- Kamara 121, 203  
 Kamissoko 15, 164  
 Kazimirsky 136  
 Kendall xv, xvi  
 Kesteloot 263  
 Koelle 252  
 Kopytoff 17, 249, 289, 308  
  
 Labouret 258  
 Labat 274, 286  
 Lane 136  
 Launay xvi  
 Le Corfec 260  
 Lemos Coelho 237, 246, 255, 256, 271  
 Levtzion 230, 249  
 Likatshev 34  
 Lopes 2, 9  
  
 Mahibou 107, 320  
 Mané 2, 14, 99, 187, 188  
 Marques 176  
 Marques Galdes 221, 222, 224, 252, 311,  
 314, 315  
 Marty 40, 116, 181, 195, 197, 200, 204, 205,  
 253, 286, 323  
 Masonen 3, 11  
 Massing 319, 320  
 Mauny 236, 241  
 Meillassoux 249  
 Mendes Moreira 2, 15, 116, 136, 143, 163,  
 194, 195, 202, 208, 210, 216, 221  
 Mendy 2, 36, 214, 216, 218, 311  
 Meunier 244  
 Mollien 273, 274  
 Monod 236, 241, 273, 275  
 Monteil 232, 273  
 Montenegro 180  
 Mota 142, 217, 231, 256, 258, 271, 274, 342  
  
 Nascimento 241  
 Niane xv, 2, 3, 6, 14, 124, 206, 263  
 Norris 294  
  
 Pacheco Pereira 178, 235, 266  
 Paulme 258  
 Pélissier, P. 193, 240, 254  
 Pélissier, R. 2, 209, 214, 216, 218, 252, 255,  
 272, 311, 344, 346  
 Person 106, 121, 184, 194, 197, 203, 243  
 Pollet 286  
  
 Quimby 1, 13, 230  
  
 Rançon 9, 124  
 Reig 136  
 Robinson 106, 113, 124, 184, 194, 195, 197,  
 199, 206, 320  
  
 Roberts 65, 180  
 Roche 13, 148, 201, 202, 205, 207, 214, 221-  
 224, 232, 305, 306, 313  
 Rodney 2, 231, 273  
  
 Sahlins 19  
 Salvaing 113, 199  
 Samb 40, 153  
 Sambou 53, 54, 99, 169, 187, 243, 263, 265,  
 283, 297  
 Sanderval, de 217  
 Sanneh 1, 13, 54, 61, 178, 181, 185, 194, 205,  
 229, 230, 232, 235, 244, 260, 304, 305,  
 322, 323  
 Schaffer xiv, 163  
 Sidibé 14, 175, 206, 297  
 Silva Horta 236, 241, 249  
 Simões 199  
 Smith 13, 97, 230-232, 258, 260, 262, 286  
 Suret-Canale 1, 181, 323  
  
 Tardif 286  
 Terray 19  
 Thibaut 79  
 Triaud 107, 320  
 Trimmingham 236  
  
 Vansina 5, 184  
 Varnhagen 193, 271, 274, 275  
 Vellez Carçoço xiii, xv, 2, 3, 6, 9, 22, 35-41,  
 44-48, 50, 59, 67, 73, 83, 85, 87, 90, 93,  
 101, 116-118, 122, 124, 132, 135, 145,  
 159, 179, 183, 189, 198-200, 201, 202,  
 205, 208, 210, 221, 222, 224, 315, 325  
 Vydrine xiv, 7, 23, 25  
  
 Winter 286  
 Wright 14, 18, 54, 176, 180  
  
 Youshmanov 25  
  
 Zahan 180  
 Zavadovskij 25

## AFRICAN SOURCES FOR AFRICAN HISTORY

1. David C. CONRAD (ed.)  
Somono Bala of the Upper Niger. *River People, Charismatic Bards, and Mischievous Music in a West-African Culture.*  
ISBN 90 04 12185 4
2. Stephanie NEWELL  
Marita: or the Folly of Love. *A Novel by A. Native*  
ISBN 90 04 12186 2
3. Caroline ANGENENT et al.  
Les rois des tambours au Haayre. *Récitée per Amadu Baa Digi, griot des Fulbe à Dalla (Mali)*  
ISBN 90 04 12446 2
4. Jan Bender SHETLER  
Telling Our Own Stories. *Local Histories from South Mara, Tanzania*  
ISBN 90 04 12625 2
5. Matthew SCHAFFER  
Djinns, Stars and Warriors. *Mandinka Legends from Pakao, Senegal*  
ISBN 90 04 13124 8
6. Alessandra VIANELLO and Mohamed M. KASSIM with  
Lidwien KAPTEIJNS (eds.)  
Servants of the Sharia. *The civil register of the Qadi's court of Brava 1893-1900*  
ISBN 90 04 13122 1
7. Michel DOORTMONT  
The Pen-Pictures of Modern Africans and African Celebrities by Charles Francis Hutchison. *A Collective Biography of Elite Society in the Gold Coast Colony*  
ISBN 90 04 14087 2
8. Jan JANSEN and Mountaga DIARRA  
Entretiens avec Bala Kanté. *Une chronique du Manding du XXème siècle.*  
ISBN 978 90 04 14695 2
9. Cornelia GIESING and Valentin VYDRINE  
Ta:rikh Mandinka de Bijini (Guinée-Bissau). *La mémoire des Mandinka et des Sòoninke du Kaabu*  
ISBN 978 90 04 14724 9