

Les œuvres orientales parmi les sources d'inspiration de la littérature orale ouest-africaine : un " roman de chevalerie " arabe en traduction bambara "

Tal Tamari, Directeur de Rédaction, Luc Pecquet, Scientifique Comité, Bara Abdoulaye, Françoise Diop, Mallart Lluis, Elikia Guimera, David M'Bokolo

▶ **To cite this version:**

Tal Tamari, Directeur de Rédaction, Luc Pecquet, Scientifique Comité, Bara Abdoulaye, et al.. Les œuvres orientales parmi les sources d'inspiration de la littérature orale ouest-africaine : un " roman de chevalerie " arabe en traduction bambara ". Journal des Africanistes, 2013. ird-03318801

HAL Id: ird-03318801
https://ird.hal.science/ird-03318801

Submitted on 11 Aug 2021

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

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

Tome 83 | Fascicule 1

JOURNAL des

africanistes

Écrits hors-champ

DIRECTEUR DE RÉDACTION
Luc Pecquet

COMITÉ DE RÉDACTION
Catherine Baroin, Julien Bondaz, Jean Boutrais, Élisée Coulibaly,
Maris-Luce Gélard, Philippe Laburthe-Tolra, Suzanne Lallemand,
Olivier Langlois, Françoise Le Guennec-Coppens, Luc Pecquet,
Claude-Hélène Perrot, Élodie Razy, Christian Seignobos, Maria Teixeira

COMITÉ SCIENTIFIQUE
Abdoulaye Bara Diop, Françoise Héritier, Lluis Mallart Guimera,
Elikia M'Bokolo, David Parkin

SECRÉTARIAT DE RÉDACTION
Luc Pecquet

MISE EN PAGES
Blandine Favier

Journal des Africanistes

TOME 83 - FASCICULE 1

Résumé

Les œuvres orientales parmi les sources d'inspiration de la littérature orale ouest-africaine : un « roman de chevalerie » arabe en traduction bambara

L'examen de la littérature orale africaine, et particulièrement des épopées, légendes, contes et généalogies, révèle que plusieurs personnages, séquences narratives et jusqu'à certaines figures de style s'inspirent de la littérature arabe. Parmi les œuvres arabes dont l'influence a été la plus marquante, on peut citer : le Coran ; les recueils de *ḥadīth* ainsi que d'autres œuvres traitant des actes et paroles du Prophète Muhammad ; les *qiṣaṣ al-anbiyāʾ* – récits portant sur les prophètes d'avant l'islam (prophètes hébraïques ou de la péninsule arabique) ; les contes du *Kalīla wa-Dimna* et du cycle d'Alexandre ainsi que des *Mille et une nuits ;* les « romans » ou « épopées » populaires arabes (*sīra*) ; et la poésie préislamique. Nous avançons l'hypothèse que la plupart de ces œuvres, qui s'inspirent très souvent elles-mêmes des littératures plus anciennes (Egypte antique, Mésopotamie, Perse, Inde...), sont parvenues en Afrique occidentale sous forme écrite, puis traduites et transmises oralement dans les langues locales. Enfin, un passage du roman de Sayf b. Dhī Yazan, tel qu'il a été traduit oralement par un lettré de Ségou pour le cercle de ses amis, est présenté en transcription bambara et traduction française.

Mots-clés : mandingue, bambara, Mali, Ségou, islam, oralité, oralité seconde, bilinguisme, genre littéraire, roman médiéval arabe, magie, *sīra,* Sayf b. Dhī Yazan

Abstract

Oriental Sources in West African Oral Literature: A Medieval Arabic Romance in Bamana Translation

Analysis of West African oral lore, including epics, historical legends, folktales, and genealogies, shows that many personages, narrative sequences, and even stylistic devices are drawn from Arabic literature. The most influential Arabic works include: the Koran; *ḥadīth* collections and other works pertaining to the words and deeds of the Prophet Muhammad; the *qiṣaṣ al-anbiyāʾ* – tales pertaining to the pre-Islamic (Israelite and early Arabian) prophets; tales from the *Kalīla wa-Dimna,* the Alexander cycle, and the *Thousand and One Nights*; the « folk romances » or « folk epics » (*sīra*); and pre-Islamic poetry. It is hypothesised that most of these texts, many of which themselves draw on older literatures (Ancient Egyptian, Mesopotamian, Persian, Indian...), entered West Africa in written form, then were orally translated into and transmitted in the local languages. The study concludes with a passage (in Bamana transcription and French translation) from the romance of Sayf b. Dhī Yazan as it was orally translated by a scholar from Segu, Mali, for a circle of his friends.

Keywords : Manding, Bamana, Mali, Segu, Islam, orality, secondary orality, bilingualism, literary genre, medieval Arabic romance, magic, *sīra,* Sayf b. Dhī Yazan

LES ŒUVRES ORIENTALES PARMI LES SOURCES D'INSPIRATION DE LA LITTÉRATURE ORALE OUEST-AFRICAINE : UN « ROMAN DE CHEVALERIE » ARABE EN TRADUCTION BAMBARA[1]

TAL TAMARI
INSTITUT DES MONDES AFRICAINS (CNRS-PARIS),
UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES

À la mémoire de Denis Nidzgorski (1934-2009),
chercheur en arts du spectacle et photographe de l'Afrique.

De tous temps, les Africains ont montré une grande réceptivité aux œuvres littéraires créées à l'extérieur du continent. Alors que la plupart de ces œuvres ont suivi des circuits de diffusion essentiellement oraux, ou plus récemment, des circuits essentiellement écrits, dans certains cas il s'agit d'œuvres diffusées essentiellement par écrit, oralisées ou réoralisées sur le continent. Ainsi, les continuités entre les contes de l'Afrique subsaharienne et ceux des autres régions de l'Ancien Monde s'expliqueraient principalement – mais, comme on le suggérera, peut-être pas exclusivement – par des processus de diffusion orale (processus séculaires, voire millénaires, et multidirectionnels). Depuis un siècle, mais surtout au cours des dernières décennies, de nombreuses œuvres emblématiques de l'Occident ont été adaptées par des auteurs africains pour des publics africains, et parfois dans les langues africaines, passant quelquefois d'une forme d'expression ou de transmission écrite à une forme orale[2].

1. Une version préliminaire a fait l'objet d'une communication aux « Journées » de l'Association pour l'étude des littératures africaines (APELA), le 23 sept. 2010, CNRS, Villejuif.

2. Nous pensons notamment aux traductions et adaptations, dans différentes langues africaines, des pièces de Shakespeare et de Molière réalisées depuis les années 1950 ; aux adaptations de l'écrivain malien Gaoussou Diawara, en français populaire et en bambara, d'*Une Maison de poupée* d'Ibsen ; à l'adaptation en bambara, depuis 1996, des romans français du XIX^{e} siècle par une radio rurale malienne ; et à la traduction de l'*Iliade* en langue et écriture vai (Libéria et Sierra Leone) par un prince vai éduqué aux Etats-Unis et revenu au pays. Cf. notamment : Decker *in* Jones 1957, Decker 1988, Caulker 2009, Mazrui 1975, Johnson 1998 ; Olenka Darkowska-Nidzgorski, communication personnelle, concernant la représentation en haoussa à Zinder (Niger) des pièces de Molière par une troupe venue de Kano (Nigéria anglophone) : scénographie originale et gestuelle d'inspiration africaine ; Tamari 2010. La tournée de Pierre Ringel et de sa troupe, dans toute l'Afrique francophone, à la fin des années 1940, aurait pu être un des facteurs inspirant certaines adaptations de Molière ;

Néanmoins, l'impact des œuvres européennes adaptées sur la littérature orale africaine reste – pour le moment – relativement marginal et circonscrit.

En revanche, l'empreinte des écrits arabes sur les littératures et les traditions orales de l'Afrique de l'Ouest, dans une vaste zone s'étendant du Sahara à la forêt, apparaît ancienne et profonde. Il s'agit précisément de textes diffusés par écrit, traduits dans les langues locales et introduits dans des circuits de transmission orale. Bien qu'il soit généralement reconnu que dans cette zone les traditions orales sont « contaminées » par des références à l'islam, nous pensons que l'ampleur du phénomène a été sous-estimée. À la lumière des données qui seront examinées ici, il apparaîtra que des pans entiers de la littérature orale et des traditions historiques orales des peuples de l'Afrique de l'Ouest ont été remodelés en fonction des informations et des récits contenus dans des livres arabes, voire nés de la rencontre avec des écrits arabes tant profanes que religieux. Sans que l'on puisse dater de manière exacte ce processus – la présence de l'islam dans cette zone étant presque aussi ancienne que cette religion elle-même – il semblerait qu'il se soit accéléré au cours des deux derniers siècles, période pendant laquelle l'islam, longtemps minoritaire, est devenu la religion d'une large majorité.

le récit de voyage de Ringel analyse les réactions du public africain face à différentes pièces du répertoire français. Après avoir expérimenté, dès le début du XX^e^ siècle, la plupart des genres littéraires occidentaux (d'abord principalement dans les langues européennes, puis plus timidement dans les langues propres au continent – cf. Garnier et Ricard, éd., 2006), les Africains créent depuis quelques années pour l'opéra : *Impempe Yomlingo*, 2007, adaptation en xhosa et anglais populaire de *La Flûte enchantée* de Mozart ; *Bintou Wéré*, 2007, chanté en plusieurs langues africaines et en français ; *Leena*, 2010, livret en wolof et en français du romancier sénégalais Boubacar Boris Diop (cf. les brochures du Théâtre du Châtelet, ainsi que les dépliants distribués à Bamako (Ministère de la Culture) et à Bordeaux (Migrations culturelles).

L'étude sur les Vai de Momolu Massaquoi (1911), auteur de la traduction de l'*Iliade*, mérite d'être mieux connue. Rédigé dans un beau style anglais, son article présente une définition de la littérature qui l'identifie presque à la remémoration de l'histoire, et défend sans ambages les cultures africaines, deux décennies seulement après la suppression de l'esclavage aux Amériques. « But they have a history, both oral traditional and written, and therefore a basis for literature. » « All tribes and all languages should be allowed and encouraged to live until the world has heard what is buried in their bosom, until their special mission has been fulfilled among the great agencies shaping the destiny of mankind, until they have exchanged thoughts with the West which may be of mutual advantage. [...] The Vais may have a song to sing, a parable to utter, a prayer to offer or a law to interpret – all of which may be necessary elements in the progress and enlightenment of mankind. » Son article fait implicitement ressortir les ressemblances entre l'*Iliade* et les *fasa* (épopées et chants de louange) des Mandingues, dont les Vai sont une branche : « in whose legends there are recorded songs of heroes who fell in battle, and who consider it as much an honour to die as to live for a good and great cause. » De manière prémonitoire sans doute (on pense aux conflits civils surgis après les indépendances), la grande tolérance culturelle de Momolu Massaquoi ne s'étend pas aux Peuls ni aux peuples pêcheurs de la côte, voisins et parfois rivaux des Mandingues ; aux modes de vie des premiers, il oppose les qualités morales et guerrières des seconds (« sterling character and warlike qualities »). Concernant la vie de cet auteur, voir Smyke 1972, 2004.

Sur la base de notre expérience de terrain, nous postulons que cette influence culturelle s'est exercée principalement au moyen des traductions orales des textes arabes dans les langues régionales, donnant lieu dans certains cas à la création de nouveaux circuits de transmission, oraux ou associant écriture et oralité. Bien que les textes en question soient toujours rédigés en langue arabe, ils véhiculent un héritage culturel beaucoup plus ancien et diversifié, reprenant de nombreux récits, mythes et sophies de l'ancien Proche-Orient, de la zone méditerranéenne d'époque hellénistique, de l'Inde, de l'Iran, plus rarement de la Chine... C'est pourquoi nous parlons de l'inspiration apportée par des œuvres orientales, et non seulement arabes, à la littérature orale africaine.

Après avoir évoqué les correspondances les plus significatives entre les traditions orales ouest-africaines et les textes arabes, nous décrirons les processus de traduction de l'arabe vers les langues parlées caractéristiques des sociétés même partiellement islamisées de la région. Puis, nous analyserons la traduction orale bambara récemment effectuée par un marabout malien d'un « roman de chevalerie » arabe. L'extrait présenté permet non seulement d'illustrer la grande fréquence et la diversité des processus de traduction interlinguistique et interculturelle dans la société malienne contemporaine, mais de prendre concrètement connaissance, dans un cas précis, des procédés morphologiques et syntaxiques employés, des glissements sémantiques et réinterprétations, de quelques-uns des facteurs de l'attrait exercé par le récit exogène, ainsi que d'un registre encore inexploré de la langue bambara.

COMPARAISON DES TEXTES ARABES ET DES ŒUVRES ORALES OUEST-AFRICAINES : CORRESPONDANCES RECONNUES

Des textes arabes, tant religieux que profanes, ont exercé une influence profonde sur les traditions orales ouest-africaines. C'est en recensant les cas d'influence reconnus – ou aisément repérables – que l'on peut prendre conscience de l'étendue du phénomène. Dans tous les cas évoqués ci-dessous, les ressemblances avec des textes arabes sont trop grandes pour relever de la simple coïncidence ou convergence.

Ainsi, les traditions dynastiques du Kanem-Bornou, ainsi que des royaumes haoussa, font référence à des personnages des *sīra*. Le terme arabe *sīra* (littéralement : « biographie ») désigne, selon le contexte, des données relatives à la vie du Prophète et de ses compagnons (nous parlerons de *Vies*) ou des cycles de récits d'aventures, généralement qualifiés par la critique occidentale de « romans de chevalerie » ou d'« épopées populaires » ou encore de « romans populaires ». Ces derniers portent les noms des héros dont l'existence historique est, dans certains cas, attestée ; cependant, la plupart des exploits qui leur sont attribués sont fictifs.

Les anciens souverains du Kanem et du Bornou (Tchad ; Niger ; nord-Nigeria), qui ont régné du XI^{e} siècle environ jusqu'au début du XIX^{e} siècle,

se disent les descendants de Sayf ibn Dhī Yazan, roi himyarite (yéménite) qui vécut au VI^e^ siècle. Les exploits de ce dernier ont été progressivement magnifiés et déplacés dans l'espace, si bien qu'il devint, aux XIV^e^ et XVI^e^ siècles, héros de la *sīra* qui porte son nom. C'est d'ailleurs cette filiation qui expliquerait la désignation *Sefuwa* (descendants de Sayf) à laquelle répondent les membres du lignage royal[3]. Quant aux dynasties haoussa, elles prétendent descendre du héros conquérant Bayajida, qui n'est autre qu'Abū Zayd, héros éponyme d'une autre *sīra* arabe, qui aurait conduit les tribus dites Banū Hilāl dans leur migration de l'Arabie en Afrique du Nord (X^e^ siècle)[4]. Quelques autres populations du Sahel central prétendent également descendre soit de Sayf, soit d'Abū Zayd[5].

Mervyn Hiskett (1967) note de nombreuses ressemblances entre les contes d'animaux du milieu haoussa du nord Nigéria, d'une part, et ceux des milieux méditerranéens et orientaux, d'autre part. Il hésite entre plusieurs interprétations, mais soutient que dans au moins un cas, celui du lièvre et du lion, les ressemblances avec un conte du *Kalīla wa-Dimna* sont si parfaites qu'un emprunt direct à cette source écrite en est la seule explication envisageable. Ce recueil, considéré comme la première œuvre littéraire arabe en prose, est l'adaptation par ᶜAbd Allāh ibn al-Muqaffaᶜ (ca 720-756), rejeton d'une noble lignée perse, de contes en langue pehlevi eux-mêmes traduits du sanskrit[6]. Le même auteur envisage également l'emprunt par un conte peul au *Kitāb al-Aġẖānī*, recueil de poésies, biographies et anecdotes compilé par Abū l-Faraj al-Iṣfahānī à Bagdad au X^e^ siècle[7].

Plusieurs versions de l'épopée de Soundiata, qui relate la fondation de l'empire du Mali, comportent un prologue qui puise dans des récits islamiques concernant la création (qui se réfèrent, à leur tour, aux récits bibliques, qui s'inspirent partiellement des récits mésopotamiens antérieurs)[8]. De nombreuses

3. Concernant l'évolution et la datation de cette *sīra*, voir notamment Norris 1989, Lyons 1995, Garcin 2004. Helen Blatherwick (2002) prête une attention particulière aux éléments provenant des croyances et mythologies de l'Egypte antique. Concernant les réappropriations et réinterprétations des légendes relatives à Sayf en Afrique subsaharienne, voir notamment : Lange 1977, 1978, A. Smith 1983, Mahamane 1999.

4. Concernant cette *sīra,* voir par exemple Galley 1983, Saada 1985 et les résumés *in* Lyons 1995. Sayf figure également dans certaines recensions des *Mille et une nuits*, voir Bremond 1991 : 193-233. Concernant son interprétation dans le contexte haoussa, voir notamment Hallam 1966 et M.G. Smith 1978 : 52-57. Pour des résumés de plusieurs *sīra* et de leurs contextes de lecture et d'énonciation dans le Caire des années 1820 et 1830, voir Lane 1860, chapitres 21-23 (rééditions).

5. Carbou 1912, Konrad 1955, et les commentaires de Seidensticker-Brikay (2006 ; accompagnant sa traduction de Paret).

6. Pour une traduction française de ce recueil, voir Miquel 1980 [1^ère^ éd. : 1957].

7. Traduction française partielle par Jacques Berque, 1995.

8. Par exemple, les versions publiées par J.W. Johnson (2003, 1^ère^ éd. 1986) et Solange de Ganay (1995). Jeffery 1938, réédité en 2007, est encore le travail le plus complet concernant les sources antiques des concepts coraniques.

versions de cette épopée indiquent que les souverains Keita du Mali descendent de Bilāl, un Abyssin affranchi par le Prophète qui devint le premier muezzin – personnage dont il est longuement question dans les *Vies* du Prophète et de ses compagnons, ainsi que dans les *ḥadīth* (recueils des dits et faits du Prophète)[9]. Certaines versions de l'épopée rattachent en outre les trois fils de Bilāl, qui seraient venus en Afrique occidentale, à la tribu sud-arabique des Kalb[10]. Les mêmes et d'autres comparent Soundiata, principal héros de cette épopée, à Alexandre le Grand, qui figure sous le nom de Dhū l-Qarnayn dans le Coran (S. 18, v. 83-98) et ses commentaires ainsi que dans des chroniques historiques et plusieurs cycles de récits et légendes répandus dans le monde arabe[11].

Selon certaines légendes, caractéristiques peut-être surtout des milieux maraboutiques, les Peuls et les Soninké descendraient des tribus d'Israël : dans leur fuite devant Pharaon, certains de leurs membres seraient partis à l'ouest plutôt qu'à l'est[12]. Des versions de la légende soninké de Wagadou, qui raconte la formation ainsi que la fin de cet empire (généralement appelé « Ghana » dans les textes arabes médiévaux et par conséquent, aussi dans la plupart des écrits occidentaux modernes) font référence à une rivalité entre deux frères, dont les traits physiques et psychologiques rappellent ceux de Jacob et Esaü[13].

Selon des légendes tout aussi répandues, les Peuls descendraient de ᶜUqba b. Nafīᶜ, qui conquit une grande partie de l'Afrique du Nord au nom de l'islam. Selon les légendes de certains royaumes de l'Afrique de l'Ouest, leur lignage royal descendrait de « Kisrā », c'est-à-dire de Chosroes, prénom porté par différents souverains perses (principalement à l'époque sassanide). Ces légendes et généalogies ouest-africaines s'enracinent vraisemblablement dans la littérature historique et géographique arabe, parfois aussi dans la littérature merveilleuse. Chosroes aurait été choisi comme ancêtre principalement par des dynasties qui se sont opposées à l'islam[14].

9. Par exemple, Niane 1960, Johnson *ibid.*

10. Par exemple, Niane 1960 : 14-15. En se donnant des origines sud-arabiques, ces Mandingues suivent l'exemple des Berbères (voir notamment Norris 1972, 1982).

11. Concernant le cycle d'Alexandre dans la littérature arabe, voir notamment Norris 1972 et les sources qui y sont citées. Quelques rares commentateurs, médiévaux et modernes, contestent l'identification de Dhū l-Qarnayn à Alexandre. La légende de Dhū l-Qarnayn était connue à Tombouctou : voir Bohas *et al.* 2012. Concernant ce personnage dans les traditions orales des Mandingues de Sierra Leone, voir Jackson 2013 [1987].

12. Voir par exemple : Bello (1781-1837), éd. 1951 ; Kaba Diakité, éd. Delafosse, 1913 ; Delafosse 1912.

13. Voir C. Monteil 1953 : 376-377.

14. Voir note 10, *supra*, ainsi que (par exemple) McCall 1968, Stevens 1975, Kuba 1996, Dobronravin 2005, et les remarques de A. Smith (1983 : 42). Law (2009) propose une analyse d'ensemble des légendes relatives aux origines orientales des populations ouest-africaines, répandues chez ces dernières.

Les légendes concernant l'origine de différentes « castes » (groupes d'artisans et musiciens endogames) sont souvent également tributaires des sources religieuses islamiques. Ainsi, comme Hugo Zemp (1966) l'a si bien montré, les légendes d'origine de certains griots font référence aux données, rapportées dans les *Vies* et certains *ḥadīth*, concernant Surāqa ibn Mālik ibn Juᶜshum, un guerrier qui aurait combattu le Prophète avant de se repentir et de se convertir[15]. Les légendes selon lesquelles David (Dawuda) serait l'ancêtre des forgerons s'inspirent des passages du Coran (principalement S. 34, v. 10-13), amplifiés dans les *Qiṣaṣ al-anbiyāᵓ* ou « Récits des prophètes [ayant vécu avant Muḥammad] », qui lui attribuent ce métier[16]. Les récits concernant les griots, en particulier, pourraient remplacer ou compléter des récits sans doute plus anciens, ayant deux frères pour protagonistes[17].

Un récit de tradition orale mandingue (*Sunba*), raconté en milieu malinké du Mali et de la Guinée, comporte des motifs extrêmement rares, attestés par ailleurs principalement dans les récits médiévaux arabes et les récits qui ont des liens démontrables avec ceux-ci (Tamari 2005b).

Dominique Casajus (2002) a montré de manière très convaincante que deux des figures du folklore touareg, Emrewelqis et Ghantarata, sont inspirées par deux poètes de l'Arabie préislamique : ᶜAntara et Imruᵓ l-Qays. Les ressemblances ne se limitent pas à leurs seuls noms, car Dominique Casajus a pu établir des liens précis entre les faits attribués à ces deux personnages dans les contes et récits touaregs et ceux relatés dans les écrits arabes médiévaux (remarques biographiques dans les recueils de poèmes, et pour

15. Études complémentaires par Conrad (1985, 1986). Cependant, il est probable que les références à Surakata aient leur source dans la *Shifāᵓ* du Qāḍī ᶜIyāḍ (composée au début du XIIᵉ siècle, au Maroc) plutôt que dans la *Sīra* d'Ibn Isḥāq et d'Ibn Hishām (composée au Proche-Orient à la fin du VIIIᵉ et au début du IXᵉ siècle), citée par Zemp et Conrad. Bien que les deux biographies soient connues en Afrique occidentale, la *Shifāᵓ* est tenue en plus grande estime, et elle est souvent cérémoniellement lue en public. Surāqa est également mentionné dans le *Tanbīh al-ghāfilīn* (composé par Naṣr as-Samarqandī au Xᵉ siècle), ouvrage qui fait également l'objet de lectures cérémonielles, notamment pendant le Ramadan à Djenné (observations sur le terrain, août 2011). Concernant ces lectures, voir aussi *infra*, pp. 8-9. Les prénoms Surāqa et Surakata sont en fait identiques : en Afrique occidentale, la *tāᵓ marbūṭa* (dernière lettre de ce prénom) est presque toujours prononcée, alors qu'en arabe classique tel qu'il est lu dans les pays arabes, elle est prononcée dans certains contextes syntaxiques seulement.

16. Les recueils les plus connus en Afrique occidentale sont ceux d'ath-Thaᶜlabī (XIᵉ siècle) et d'al-Kisāᵓī. L'histoire universelle d'aṭ-Ṭabarī (839-923) est également une importante source d'informations et de narrations relatives aux personnalités de la Bible, de l'Arabie préislamique, et de l'Antiquité de manière générale. Aṭ-Ṭabarī consacre une notice substantielle à Surāqa. De même, Angelika Neuwirth, Wim Raven et Sebastian Günther nous rappellent que le Coran et les *ḥadīth* sont de riches sources de thèmes narratifs (respectivement : « Qur'anic literary structure revisited : *Sūrat al-Raḥmān* between mythic account and decodation of myth », « The biography of the Prophet and its scriptural basis », et « Fictional narration and imagination within an authoritative framework. Towards a new understanding of Ḥadīth », pp. 388-420, 421-432 et 433-471 *in* Leder 1998.

17. Voir notamment N'Diaye 1970, Camara 1976.

ᶜAntara, aussi un « roman de chevalerie », la *Sīraᵗ ᶜAntara*). En outre, Casajus montre que la poésie orale des Touaregs du Niger présente plusieurs affinités avec celle de la poésie arabe préislamique : structure tripartite comportant un prologue amoureux (débutant, le plus souvent, par une lamentation autour des traces d'un campement abandonné) ; un voyage, avec évocation de la guerre ou de la chasse ; les louanges de la tribu. Dans ces cas, la forme, aussi bien que la thématique, des poèmes arabes a été adoptée. Cette poésie préislamique, essentiellement de facture orale, est transmise par écrit depuis le IIᵉ siècle de l'islam (VIIIᵉ siècle du calendrier occidental).

Plusieurs auteurs, à commencer par Maurice Delafosse, ont souligné les ressemblances entre les contes merveilleux ouest-africains et ceux des *Mille et une nuits*[18]. Au Mali, au moins un récit d'un griot bien connu, Daouda Dembélé, correspond presque textuellement à un conte des *Mille et une nuits*[19]. Les griots Jeli Baba Sissoko (m. 2001) puis son fils Souleymane, qui animent depuis près d'un demi-siècle un programme de Radio Mali, puisent également dans ce répertoire[20].

Enfin, les mythes et liturgies de l'Afrique de l'Ouest (particulièrement soninké[21], malinké, bambara et dogon[22]) révèlent de très nombreuses affinités avec ceux introduits ou véhiculés par l'islam. On est très souvent en mesure d'établir des liens précis non seulement avec les prières, mais aussi avec des éléments de la théologie scolastique et de la mystique musulmanes, d'inspiration néoplatonicienne ; les chants initiatiques des Mandenka non musulmans (sud-est Sénégal) rapportés par Sory Camara (1994) fournissent des exemples particulièrement frappants.

PROCESSUS DE TRANSMISSION

L'ensemble des textes identifiés ci-dessus comme sources de certaines œuvres orales ouest-africaines – les contes de *Kalīla wa-Dimna*, le *Kitāb al-Aghānī*, les *Mille et une nuits*, les « romans de chevalerie », et à plus forte raison le Coran et ses commentaires, les *Vies* du Prophète et de ses compagnons ainsi que les *Récits* concernant les prophètes préislamiques – sont bien représentés

18. Delafosse 1922 : 12-13. Voir également : Hiskett 1967 ; Denise Paulme, « Introduction » : 15-16, et les essais « Le garçon travesti ou Joseph en Afrique », « Deux thèmes d'origine de la mort », et « L'épreuve du nom inconnu » *in* Paulme 1976.

19. Cassette *Mansa Haruna*. Nuits 1-2, et les récits qui y sont enchâssés. Analysé *in* Tamari 2005b : 248.

20. Magasa (2007) apporte des informations biographiques concernant Jeli Baba. Au cours des quelques dernières années, Jeli Souleymane a consacré plusieurs séances au cycle des contes relatifs aux Waqwaq (anciens Indonésiens et Malgaches).

21. Inférence à partir des cours donnés par Youssouf Cissé à l'École Pratique des Hautes Études, Vᵉ Section : Sciences Religieuses, 1989-1991.

22. Cf. Tamari 2001.

parmi les manuscrits répertoriés en Afrique occidentale, confirmant la probabilité d'une transmission[23].

Heinrich Barth avait rencontré, en 1852 au Baguirmi, un lettré peul qui avait étudié à l'al-Azhar au Caire, et « connaissait toutes les branches de la littérature arabe » ainsi que les adaptations arabes de Platon et d'Aristote (1857, vol. 3 : 331; [1857-1859] 1965, vol. 2 : 506-507). Paul Marty (1920, t. 2 : 95) indique que les *Mille et une nuits* étaient étudiées à la médersa (école franco-arabe) de Tombouctou – cours donnés par deux professeurs natifs de la ville. Mervyn Hiskett (1975 : 140) témoigne de l'engouement des lettrés haoussa pour cette collection ainsi que pour le « roman », la *Sīraᵗ al-Malik Sayf ibn Dhī Yazan*, sur lequel nous nous pencherons plus loin. Nikolay Dobronravin (2000, 2004) analyse les traductions haoussa des œuvres arabes, souvent organisées par les administrateurs britanniques auprès des lettrés qui les connaissaient à fond ; parmi elles, une traduction partielle des *Mille et une nuits* (Edgar 1924).

De tels témoignages, de même que nos observations personnelles sur le terrain, aident à comprendre comment des éléments provenant de textes rédigés en arabe sont intégrés à des récits transmis oralement, ou bien contribuent à la création de nouveaux récits. Comme nous avons pu le constater de manière répétée, les textes arabes sont régulièrement et fréquemment traduits, oralement, dans les différentes langues régionales, donnant lieu, dans certains cas, à des circuits de transmission secondaires. Ces traductions orales ont lieu dans trois contextes principaux.

Premièrement, l'enseignement islamique avancé (tout l'enseignement au-delà de la simple lecture, récitation et copie du Coran) est fondé sur la traduction orale de textes écrits en arabe dans la langue locale. Le maître ou bien l'élève lit le texte arabe à haute voix, puis le maître le traduit, syntagme par syntagme, dans l'une des langues du pays. Toutes les disciplines du cursus islamique traditionnel – le droit, la théologie, l'exégèse du Coran, la langue et la littérature arabes, quelquefois aussi la logique, l'arithmétique ou la médecine – sont représentées. Le programme littéraire arabe comprend plusieurs poèmes mystiques ainsi qu'en fin de cursus, la prose rimée et la poésie arabe préislamique[24]. De cette façon, des informations concernant ces textes, voire des traductions complètes, peuvent être transmises de proche en proche, des plus grands lettrés à des lettrés de niveau plus modeste, ainsi qu'à des non lettrés, voire à des non-musulmans.

23. Voir notamment le catalogue de la bibliothèque du sultan Aḥmad b. al-Ḥājj ᶜUmar Tal, dernier roi de Ségou (Ghali, Mahibou, Brenner 1985) ; les catalogues (en cours de préparation ou de publication) des bibliothèques Ahmed Baba et Mamma Haidara de Tombouctou (Ould Eli *et al*., Haidara *et al*.) ; ainsi que les répertoires par pays, très lacunaires mais néanmoins utiles, publiés par le *World Survey of Islamic Manuscripts* (Londres, Al-Furqan Foundation).

24. Cf. Tamari 2002, 2008, sous presse (mise à jour sur la base de recherches de terrain élargies) et les travaux qui y sont cités.

C'est ce type de processus qui explique vraisemblablement la réplication des structures de la poésie arabe préislamique dans la poésie orale touarègue, notée par Dominique Casajus (2002). Des lettrés qui avaient étudié la poésie arabe auraient dans certains cas cherché à composer des poèmes sur le même modèle dans leur langue maternelle, pour être imités par la suite par leurs contribules même non lettrés.

Deuxièmement, au mois de Ramadan, plusieurs textes arabes sont traduits et commentés oralement pour un grand public, dans les mosquées comme dans les maisons des savants. Il s'agit surtout du Coran et de ses commentaires, mais dans certaines localités, la *Shifāʾ* (l'une des *Vies* du Prophète), le *Tanbīh al-ghāfilīn* (ouvrage d'exhortation morale, fondé sur le *ḥadīth*) et les recueils de *ḥadīth* sont également traduits[25]. Or, tous ces textes comportent des passages narratifs, susceptibles de fournir les noyaux de nouveaux récits. Ils sont également une riche source de noms propres et de profils psychologiques, susceptibles d'être intégrés à des récits déjà existants ou de donner lieu à de nouvelles synthèses.

Enfin, des lettrés peuvent, à différents moments, voire à longueur d'année, traduire et expliquer des textes arabes, littéraires ou religieux, pour des publics divers. Ainsi, à Tombouctou, les *ḥadīth* et *Vies* du Prophète de même que les ouvrages de droit sont traduits dans des cercles d'hommes qui se rencontrent régulièrement, voire quotidiennement. Un lettré de Tombouctou, récemment décédé, traduisait en songhay, chaque après-midi depuis plusieurs décennies, les *Mille et une nuits* à partir d'un exemplaire ouvert devant lui, pour un public important. Toutes les personnes intéressées – hommes, femmes et enfants – étaient admis à l'écouter. (Lecture faisant suite à l'enseignement de la médersa, ou circuit de transmission distinct ? Recherches sur le terrain, Tombouctou, 2006.) Un marabout de Ségou, qui traduit le plus souvent des textes manifestement dévotionnels pour un cercle de ses voisins et amis, a traduit plusieurs mois de suite un long roman de chevalerie (observations sur le terrain, Ségou, 2003-2010). À Ségou, les lettrés traditionnels et leurs étudiants manifestent un engouement marqué pour les *Mille et une nuits*. Ils apprécient également le recueil de contes *Kalīla wa-Dimna*, et au moins quelques uns (en plus du marabout mentionné ci-dessus) ont lu des « romans de chevalerie ».

Des processus de transmission secondaires sont également attestés. Dans certains milieux bambara, la place occupée par *Les Mille et une nuits* dans

25. Plus précisément : la *Shifāʾ* est lue à Dia (informations recueillies sur le terrain, 2008) ainsi que dans les milieux maures de Mauritanie (Mohammed Ould Hamady, communication personnelle) et à Tombouctou ; le *Tanbīh al-ghāfilīn* est lu à Djenné (observations sur le terrain, 2011). Hunwick (1985 : 118 n. 2) remarque que la lecture à haute voix de la *Shifāʾ*, pendant le mois de Ramadan, est attestée à Tombouctou dès le XVI^{e} siècle, et a été observée par l'explorateur écossais Mungo Park, dans un petit village malinké, à la fin du XVIII^{e} siècle.

l'imaginaire est telle que les contes reconnus comme provenant directement ou indirectement de cette collection sont désignés par un terme spécifique : *mansa Haruna nsiirin*, « Contes du roi Harouna », c'est-à-dire du calife abbasside Hārūn ar-Rashīd, qui figure comme personnage dans beaucoup d'entre eux. Plus d'une fois, en milieu tant peul que bambara, nous avons entendu des lettrés évoquer avec émotion les poèmes préislamiques qu'ils avaient étudiés (particulièrement les thèmes amoureux) en présence d'autres lettrés mais aussi de personnes non lettrées.

En outre, un individu qui a entendu des récits dans une langue peut les transmettre dans une autre. Par exemple, l'une de nos jeunes amies de Bamako, qui a entendu des contes des *Mille et une nuits* de sa mère en songhay, les raconte en bambara. Ni l'une ni l'autre n'a eu accès aux récits dans le texte.

Nous émettons ainsi l'hypothèse que des traductions orales des textes arabes, réalisées dans un cadre tant public que privé, sont à l'origine des circuits de transmission le plus souvent informels. Ces circuits expliqueraient l'intégration des éléments des *ḥadīth*, *Vies* du Prophète, récits concernant les prophètes antéislamiques et certains contes dans les traditions orales, historiques et littéraires, de l'Afrique de l'Ouest.

Toutefois, en ce qui concerne les légendes et généalogies royales du Kanem-Bornou et du pays haoussa, un remodelage délibéré par des lettrés de cour, puisant directement dans les ouvrages arabes, paraît plus probable. Un remodelage délibéré est également plausible dans le cas de l'épopée de Soundiata, particulièrement le prologue. Cette épopée, connue de toutes les populations malinké, est plus spécialement l'apanage des griots attachés aux différents lignages issus des souverains Keita de l'empire médiéval du Mali.

Le fait que plusieurs documents, parvenus en Afrique occidentale par écrit, représentent la transcription, ou encore la refonte, des discours initialement composés ou transmis de manière orale – qu'il s'agisse de la poésie préislamique, de certains contes ou récits inclus dans les *sīra* ou *Les Mille et une nuits*, des *Vies* du Prophète ou des *ḥadīth* – aurait sans doute facilité leur réoralisation. Le *Kalīla wa-Dimna* et les *Récits des prophètes* représentent la traduction ou l'adaptation en arabe des textes écrits, qui reprennent déjà d'autres écrits, mais qui remontent très souvent, à l'origine, à des récits oraux.

Alors que l'on ne peut que supposer que la plupart des continuités entre les contes de l'Europe, du Proche-Orient, de l'Afrique du Nord et de l'Afrique subsaharienne s'expliquent par des processus de diffusion orale, il est possible que certains de ceux-ci aient également bénéficié d'une diffusion écrite. Ainsi, May Klipple a démontré, en 1938 déjà, que de très nombreux contes africains correspondent parfois jusque dans les moindres détails à des types également représentés en Europe. Or, il est curieux que ces contes soient répartis principalement dans les zones proches de la côte swahili (Afrique de l'Est), et, avec une plus grande densité encore, en Afrique occidentale soudanienne – précisément les zones les plus en contact avec la culture et les

écrits arabes ; mais il pourrait s'agir d'un artefact, dû aux sources, encore peu nombreuses, disponibles à l'époque de l'étude[26].

Il y a lieu de penser que dans certains cas, l'influence des écrits de langue arabe a abouti à la (ré)arabisation ou (ré)islamisation de traditions plus anciennes. À titre d'illustration, les ouvrages d'histoire et de géographie composés en Afrique du Nord ou au Proche-Orient par des auteurs de langue arabe contemporains de l'empire du Mali ne suggèrent aucunement une origine arabe, proche-orientale ou abyssine au sujet de la dynastie régnante[27]. Les récits relatifs aux origines des griots et forgerons mandingues, qui attribuent des ancêtres arabes ou israélites à ceux-ci, remplacent ou amplifient des récits probablement plus anciens qui mettent en scène d'autres séries de personnages[28].

Cependant, nous n'estimons nullement que toutes les généalogies qui attribuent des ancêtres extérieurs à la région à des lignages ou familles ouest-africains soient fictives. Bien au contraire, certaines généalogies sont étayées par tout un faisceau d'indices. Ainsi, les Kuti de la région de Tombouctou auraient une origine andalouse ; les Jabarteh, dits parfois Diabaté, de Djenné – qui ne sont pas des griots – seraient une branche des Jabartī de l'Egypte et du Soudan ; les Dravé et les Touré de Bamako seraient respectivement originaires du Drâa (ou éventuellement de l'Adrar) et du Touat (Sud marocain et algérien) ; de manière générale, les Touré seraient les descendants des « Blancs » parvenus en Afrique occidentale à différentes époques ; certaines familles Samaké seraient les descendantes des renégats espagnols venus avec les troupes conquérantes marocaines[29].

26. Ce sont aussi les régions les plus anciennement en contact avec des Européens (initialement, avec les Portugais). Cependant, nous avons quelque mal à croire que des marins, militaires ou commerçants en court séjour auraient passé beaucoup de temps à dire des contes aux personnes rencontrées sur place, ni même à leurs enfants métis. Derive 1976 et Calame-Griaule 1981 sont des études approfondies de quelques contes types représentés tant en Europe qu'en Afrique.

27. Par exemple, Ibn Khaldūn écrit, vers 1375-1382, dans son *Kitāb al-ᶜIbar* : « Le plus puissant de leurs rois, celui qui vainquit les Ṣūṣū, conquit leur pays et leur arracha des mains le pouvoir s'appelait Mārī Djāṭa. *Mārī* chez eux signifie émir qui est de la descendance du sultan ; Djāṭa veut dire lion et Takan petit-fils. Nous ignorons la généalogie de ce roi, qui régna 25 ans, à ce qu'on rapporte. » (Traduit *in* Cuoq 1975 : 344.)

28. Concernant les griots, voir les notes 15 à 17, *supra*. Concernant les forgerons, voir par exemple Dieterlen 1988 [1951], N'Diaye 1995 [1970].

29. Cf. notamment Hofheinz 2004, ainsi que nos propres recherches dans la Région de Tombouctou (2006) ; recherches à Djenné, 2007, 2011 ; Meillassoux 1964 : 198-203, et les informations écrites associées à l'exposition permanente du Musée de Bamako (visite en décembre 2010) ; Ibn Baṭṭūṭa (voyage en 1352-53), trad. annotée *in* Cuoq 1975 : 299, Abitbol 1979 ; Pageard 1962.

UN « ROMAN DE CHEVALERIE » ARABE EN TRADUCTION BAMBARA

Afin de mieux illustrer les processus par lesquels des textes écrits sont oralisés pour former éventuellement les points de départ de nouveaux circuits de transmission orale, nous étudions, dans cette dernière section, un extrait d'un « roman de chevalerie » arabe, tel qu'il fut traduit en bambara par un marabout de Ségou, ville historique du Mali, pour un cercle de ses amis. Il s'agit précisément d'un extrait de la *Sīra*[t] *Sayf ibn Dhī Yazan*, le « roman de chevalerie » centré sur l'ancêtre éponyme des souverains du Kanem-Bornou. Les passages choisis permettent de mieux comprendre la sensibilité religieuse de ce milieu, tout en explorant un registre encore inconnu de la langue bambara.

Le narrateur est un marabout respecté de Ségou, formé auprès des savants tant somono que toucouleur de la ville[30]. Depuis plusieurs années, il réunit, presque tous les après-midis, un groupe d'hommes autour de lui, pour leur lire et expliquer des livres arabes. Quand nous avons assisté à ce groupe de lecture pour la première fois, en 2003, nous l'avons trouvé en train de traduire la *S. Sayf b. Dhī Yazan* (exemplaire imprimé au Caire en 1877, hérité de l'un de ses maîtres)[31]. Depuis, il a traduit, dans le cadre de ce séminaire, plusieurs ouvrages de piété (*Vies* du Prophète et de ses compagnons, recommandations éthiques, peines de l'enfer et récompenses du paradis...).

Nous lui avons demandé, en novembre 2010, de nous traduire un extrait de son choix de la *S. Sayf b. Dhī Yazan* afin que nous la présentions à un public plus large. Il nous a ainsi traduit, en novembre 2010 puis en janvier 2011, les premiers chapitres du deuxième volume de cet ouvrage, relatant comment l'un des fils du héros obtint un collier magique (dix heures d'enregistrement au total ; pp. 786-888 de l'ouvrage imprimé). Bien que faite spécialement à notre intention, cette traduction a réuni – à l'horaire et au lieu ordinaires (le domicile du marabout, en deuxième partie de l'après-midi – entre la prière de l'*ʿaṣr* [vers 16h] et celle du *maghrib* [crépuscule]) – les membres habituels du groupe, auxquels sont venus s'adjoindre plusieurs étudiants du marabout, ainsi que des enfants attirés par ce récit fabuleux, venus s'agglutiner tout autour de nous.

30. C. Monteil (1924) demeure, aujourd'hui encore, la meilleure étude générale de la ville et de sa région. Pour un tableau général de l'islam à Ségou, voir Marty 1920, t. 4. Concernant le jihad et la domination toucouleurs, voir Robinson 1985. Tauxier 1942 et Djata 1997 sont d'autres ouvrages importants concernant l'histoire de Ségou. Les Somono sont une population de pêcheurs et bateliers de langue mandingue qui compte plusieurs anciennes familles de lettrés.

31. Cette édition est encore considérée comme la plus sûre ; il n'y a pas d'édition scientifique. Yaqṭīn (1994) présente des extraits en ajoutant une ponctuation. La *Sīra* a fait l'objet de résumés en allemand (Paret 1924 ; traduit en anglais en 2006) et directement en anglais (Lyons 1995, t. 2 : 239-272, t. 3 : 586-641). Il y a également une traduction partielle en anglais (Jayyusi 1996) et une adaptation abrégée libre en français (Ali Bey, 1847). Quelques éléments du passage que nous présentons plus loin figurent dans la version d'Ali Bey (pp. 335-338) à l'exclusion de celle de Jayyusi.

Alors que d'un point de vue extérieur, la *S. Sayf b. Dhī Yazan* peut paraître comme une fiction profane, il n'est guère douteux que pour le marabout et ses auditeurs, il s'agit d'un récit édifiant. Le marabout a récité la *Fātiḥa* (première sourate du Coran), puis une prière de la confrérie Tijaniyya, avant d'entamer sa traduction, qu'il a introduite par les paroles *anw balimaw isilamèw*, « nos amis musulmans[32] » (répétées au début de la plupart des séances suivantes). Chaque séance était clôturée, comme il est habituel dans ce groupe, par la récitation des litanies et des bénédictions. Le narrateur et ses auditeurs expliquaient que la *S. Sayf b. Dhī Yazan* est un *tariku*, terme qui désigne, dans la langue bambara de Ségou, une chronique historique véridique (ou largement véridique)[33]. Tous les autres ouvrages lus dans le cadre du cercle présentent un caractère manifestement dévotionnel. En dépit du combat mené par les docteurs de la loi (*fuqahāʾ*) contre la littérature merveilleuse et les *sīra* en particulier, tout suggère que pour les rédacteurs et compilateurs arabes de l'ouvrage aussi, celui-ci exprimât une identité religieuse[34].

Aspects linguistiques

La prestation du marabout nous paraît relever d'un niveau encore non décrit de la langue bambara. Intermédiaire entre le langage ordinaire et le langage savant, il nous semble cependant beaucoup plus proche de ce dernier[35]. Caractérisé par un lexique recherché, souvent précieux, il n'emploie toutefois pas de constructions syntaxiques spécifiques au discours des marabouts, permettant ainsi à des auditeurs même non lettrés une bonne compréhension générale (mais non totale) du récit.

À la différence de la pratique habituelle des marabouts lorsqu'ils traduisent et commentent des textes arabes pour un public instruit ou dans un contexte cérémoniel (par exemple, pendant le Ramadan), dans ses prestations à l'intention du groupe d'hommes d'âge mûr, notre marabout ne cite pas le texte arabe. Son discours est donc entièrement en bambara, alors que dans des prestations d'un type plus convenu – y compris les siennes, lorsqu'il traduit pour ses étudiants[36], des brèves séquences de mots arabes alternent avec des séquences, de signification équivalente, dans la langue locale. Il s'agit certainement d'un choix délibéré de sa part. Le marabout a justifié son choix par le désir de progresser

32. On pourrait également traduire : « nos parents musulmans ».

33. Ce mot provient de l'arabe *taʾrīkh*, « chronique ». Dans le bambara de Ségou, le mot *tariku* est opposé à *maana*, terme qui s'applique à des narrations tant fictives qu'historiques. Cependant, dans le maninka de Guinée, où une telle opposition n'existe pas, le terme *tariku* englobe tant des fictions que des récits fondés sur des faits réels.

34. Joseph Chelhod (1967) a étudié l'idéologie religieuse implicite et souvent explicite dans cette *sīra* ; son analyse mérite d'être prolongée à la lumière de recherches récentes.

35. Pour des exemples du registre savant, voir : Eguchi 1975 (qui porte sur le peul du Nord-Cameroun) et Tamari 2005a, 2013 (qui portent sur le bambara du Mali).

36. En début d'après-midi, avant le séminaire pour les hommes.

le plus rapidement possible dans chacun des ouvrages étudiés, c'est-à-dire de transmettre au plus tôt la connaissance de leur contenu. Sans doute estimait-il aussi que le niveau d'instruction de certains membres du groupe rendait inutile la reproduction, à haute voix, du texte arabe.

La traduction du marabout reste généralement très proche du texte, découpant implicitement le texte arabe (qui ne comporte aucune marque de ponctuation)[37] en phrases courtes. Cependant, il omet ou résume certains passages qu'il juge moins intéressants, et abrège ou résume les poésies qui émaillent le texte arabe (et qui, autrefois dans les pays arabes, étaient chantés par les artistes professionnels qui interprétaient l'ouvrage, alors que les passages en prose étaient simplement déclamés). En revanche, il ajoute des précisions qui ne sont pas données dans le texte (ou qui sont données à d'autres endroits). À l'exception d'un petit nombre d'énoncés incomplets (conservés tels dans notre traduction), ses phrases sont presque toujours d'une facture simple et claire.

Dans ce milieu urbain où la plupart des personnes comprennent quelque chose au français, le marabout recourt à l'emploi stratégique de mots tant français qu'arabes, ainsi qu'au suremploi des mots d'étymologie arabe. Parmi ces derniers, il convient de distinguer ceux qui relèvent du discours ordinaire, et ceux perçus comme caractéristiques du langage des marabouts – et qui, souvent, ne sont pas compris par des locuteurs ordinaires. Cependant, les seconds aussi sont pour la plupart accessibles à ses auditeurs habituels, qui fréquentent depuis longtemps les prêches et les cercles de lecture. Le marabout préfère systématiquement des mots d'étymologie arabe à d'autres, de signification équivalente, d'étymologie bambara.

L'on dénombre ainsi, dans ce texte de 2440 mots, 14 lexèmes d'étymologie française (43 occurrences), au moins 1 mot et 3 syntagmes arabes (4+3 occurrences), au moins 6 mots d'étymologie arabe appartenant au vocabulaire spécifique aux marabouts (15 occurrences), au moins 1 mot répertorié dans le vocabulaire ordinaire mais employé ici avec une signification distincte, non répertoriée dans les dictionnaires (1 occurrence), et au moins 38 autres mots d'étymologie arabe appartenant au registre courant (90 occurrences)[38]. Dans

37. À l'exception d'une division en chapitres plutôt brefs, correspondant vraisemblablement à des unités appropriées pour la lecture orale, numérotés mais sans titres.

38. L'attitude de ce marabout à l'égard des mots français diffère de celle de certains autres marabouts, qui les emploient seulement lorsqu'il n'existe aucun mot bambara de signification équivalente (cf. Tamari 2005a, 2013). À notre avis, environ vingt pour cent (au lieu des dix pour cent généralement indiqués) des lexèmes mandingues sont d'étymologie arabe. Dans l'ordre de leur première apparition dans le texte, les termes d'étymologie française sont : *bòn*, « bon », *jaman* « diamant », *sheeni* « chaîne », *kèri* « cœur », *fasi* « face », *dirapò* « drapeau », *rèyòn* « rayon », *poto* « poteau » (ici, au sens de « colonne »), *fòtò* « photo », *èshèli* « échelle », *eskaliyè* « escalier », *dali* « dalle », *piyè* « pied », *buji* « bougie ». Les citations arabes sont : *Allah subhanahu taᶜala* et *Allahu subhanahu taᶜala* (Dieu Très-Haut) ; *qubba* « coupole, dôme » ; *sayyidina Muhammad* « notre seigneur Muhammad ». Termes d'étymologie arabe caractéristiques du discours du mar-

quelques cas, il est difficile de savoir si l'on doit considérer certains mots et expressions comme des citations arabes ou comme des éléments caractéristiques du bambara spécifique aux lettrés[39]. D'une manière qui nous semble assez rare chez les locuteurs bambara, le marabout n'hésite pas à employer, en outre, des mots reconnus comme provenant des langues des populations voisines (2 occurrences)[40].

La surarabisation de la langue souligne implicitement le caractère islamique de ce récit, alors que le double emploi des mots tant français qu'arabes insiste peut-être sur son cadre exotique et sa dimension merveilleuse, tout en permettant au marabout de disposer d'un nombre important de synonymes. Il est à noter que le vocabulaire d'étymologie française concerne presque exclusivement la technologie. Dans la mesure où des synonymes d'étymologie

about : *jamana*, au sens de « temps, époque », de l'arabe *zamān* ; *jawhara*, « bijou », de l'arabe *jawhara ; jaati*, « essence ; réel », de l'arabe *dhāt* « en soi ; essence » ; *yafaraha* , « se réjouir », de la racine verbale *frḥ* (à partir de la forme de la troisième personne du masculin inaccompli) ; *yunaniya,* « les Grecs » – un pseudo-collectif (cette forme collective est peu ou pas usitée, avec cette racine et cette signification, dans la langue arabe classique), formé à partir du pluriel arabe *yūnān* ; *kadimu,* « djinn serviteur », de l'arabe *khādim* « serviteur ». Au sens de « marche d'escalier », le mot *daraja* (de l'arabe *daraja*, « marche, degré ») est rarement connu des locuteurs ordinaires. Bien qu'ils ne soient pas donnés dans les dictionnaires, *suriya*, « image, forme » (de l'arabe *ṣūra*), *sòli*, « bénir, bénédiction » (de l'a. *ṣalā)* et *rasulu*, « prophète, envoyé de Dieu » (de l'a. *rasūl*) sont des mots courants. Le mot *nòorò* (de l'arabe *nūr*), au sens de « lumière », n'apparaît pas dans les dictionnaires ; cependant, il nous semble que cette signification, aussi, est généralement comprise à Ségou. Les 38 mots d'étymologie arabe (ou quelquefois, pour les mots composés, d'étymologie partiellement arabe), relevant du vocabulaire courant, que nous avons repérés dans les passages présentés sont : *kibaru*, *nabi*, *diinè*, *lahaala*, s*ababu*, *sabu*, *Ala*, *kaafiri*, *karamòkò*, *jinè*, *sarati*, *tuma*, *kabila*, *hali*, *kiiti* (parfois prononcé *kiri*, de l'a. *qisṭ*, «justice »), *tereke*, *jama*, *faamu*, *yamaru* (« ordonner » aussi bien qu' « autoriser »), *kalan*, *morikodònnaw*, *luulu*, *hadamaden*, *hinè*, *fujuni* (souvent prononcé *fujunu* ; « tristesse, amertume » aussi bien que « colère », de l'arabe *ḥuzn*, « tristesse »), *hali*, *jiidi* (de la racine arabe *zyd*, « ajouter, augmenter », plutôt que de *jahada*, « s'efforcer »), *hami*, *halaki*, *sira*, *degun* (de l'arabe *ḍīq*, « difficulté », « condition étroite »), *dugawu* (variante *dubawu*), *jaabi*, *lajabi* (souvent prononcé *lajaba* ; de l'arabe *al-ᶜadhāb*, « la tourmente »), *nafa*. Les étymologies des autres mots sont données dans Bailleul 2007.

39. En particulier, on peut hésiter concernant le statut du vocatif *ya* (6 occurrences). Cependant, le fait que ce terme est assez souvent employé par les lettrés dans leurs commentaires et traductions, même lorsqu'il ne figure pas dans le texte arabe étudié, suggère qu'il s'agit plutôt d'un élément du lexique spécialisé des lettrés. On peut également hésiter concernant le statut de *taᶜala* (dans *Allah* [ou *Ala*] *taᶜala*) : cette prononciation est réservée aux lettrés, les locuteurs ordinaires prononcent *taala* (pas de *ᶜayn*, voyelle longue). (2 occurrences de *taᶜala* en plus des citations mentionnées à la note précédente.)

40. Ainsi, le mot *caka*, usité en peul et en songhay mais rarement en bambara, serait d'origine songhay ; il désigne un certain type de bracelet. *Kòròbòcèlu*, dont les traits phoniques et syllabiques sont caractéristiques du bambara (sauf pour ce qui concerne le nombre des syllabes [cinq] – exceptionnel mis à part dans les mots composés ou redoublés), mais qui est connu de très peu de locuteurs, s'inspire sans doute du peul *horborey*, qui désigne une pierre rouge, travaillée en bijouterie. Les *horborey* que nous avons vus sont des agates ; cependant, le terme est également employé pour traduire l'a. *marjān*, « corail ». Les deux derniers éléments de *kòròbòcèlu* seraient-ils le mot bambara *cè*, « aspect », et le suffixe maninka du pluriel *–lu* ?

bambara existent et que ceux-ci sont couramment employés par le marabout dans sa conversation quotidienne, on peut supposer que l'emploi des mots d'étymologie française pour décrire le bijou et l'édifice magiques vise un effet stylistique ; des locuteurs bambara qui ont écouté ces enregistrements nous ont confirmé que les mots français « faisaient joli » dans le récit (*u cè ka nyi*). Dans un vrai tour de force, le marabout traduit plusieurs figures rhétoriques de l'arabe, en employant uniquement des expressions et constructions syntaxiques idiomatiques en bambara[41].

Il est généralement reconnu que l'arabe a exercé une influence sur la phonologie de plusieurs langues de l'Afrique de l'Ouest, résultant notamment dans l'introduction du phonème /h/ en soninké et dans la plupart des parlers mandingues (dont le bambara). Le discours de certains marabouts, et singulièrement de celui dont la narration est analysée ici, conserve plusieurs traits phoniques de l'arabe. Ainsi, dans l'extrait présenté, on constate la rétention des consonnes *ᶜayn*, *hamza* et *qāf* tant dans les mots d'étymologie arabe que dans les citations, de même que la gémination de consonnes (dans une citation : *qubba*). Un mot bambara des plus fréquents, *silamèw* « les musulmans », est prononcé de manière (*isilamèw*) à le rapprocher de l'étymon arabe (*islām*). Ce qui suggère qu'avec l'islamisation croissante de la société et s'il n'était la concurrence du français, plusieurs phonèmes arabes auraient été, à la longue, intégrés au bambara et à d'autres langues ouest-africaines.

Aspects culturels

L'analyse des passages présentés en annexe permet de mieux cerner l'intérêt du récit pour le marabout et ses auditeurs tout en éclairant leur sensibilité religieuse.

Ce récit leur fournit un cadre légitime pour réfléchir sur des pratiques reprouvées ou interdites par l'islam – et pourtant très présentes à Ségou et dans ses environs jusqu'à ces dernières décennies – tout en les confortant dans leur propre pratique religieuse. Ainsi, la plus grande partie de la *sīra* est consacrée à la quête d'objets magiques, et les passages reproduits en annexe sont centrés sur une idole (a. *ṣanam*, traduit en bambara par *boli*, « fétiche » ou « support de puissance »). En même temps, l'évocation des religions qui paraissent manifestement absurdes (la ville où l'on adore des autruches ; celle où l'on adore les poules et leurs poussins) ne peut que renforcer la conviction du lecteur et de ses auditeurs quant à la supériorité de la leur.

L'extrait présenté nous permet de mieux comprendre comment, dans ce milieu, des musulmans s'expliquent l'efficacité apparente des procédés

41. p. 791 : *khalqun min jumlati khalqihi* : b. *Ala ka dafènw cè la* ; p. 807 : *faraḥan shadīdan* : b. *yafaraha min ka gèlèn*. Dans ce deuxième cas, le sémantisme des expressions arabe et bambara correspond presque exactement : coïncidence ou influence ? (a. *shadīd*, « fort, violent » ; b. *gèlèn*, « dur, difficile » mais aussi « à un degré extrême ; très »). Il est probable que des tournures de l'arabe littéraire ont été quelquefois intégrées dans l'usage courant des langues africaines.

occultes des non-musulmans. Ainsi, il ressort de ces passages que l' « idole » ou « fétiche » est en fait animé par des djinns – entités parfaitement reconnues par l'islam. En outre, le texte insiste lourdement sur le fait que les sorciers et magiciens ne sont que quelques-uns parmi les êtres de la Création, si immense et diverse, voulue par Dieu – créés par Lui et donc, subordonnés à Lui et voués à la mort. Comme la plupart des polémiques musulmanes contre des religions perçues comme polythéistes, le récit insiste sur le fait que les « idoles » ne sont, au fond, que de simples produits d'artisanat, fabriqués par des êtres humains eux-mêmes créés par Dieu, dont ils dépendent entièrement.

Le récit permet également de comprendre comment un élément de l'expérience quotidienne peut valider la croyance en un Dieu transcendant. En déclarant à plusieurs reprises que « Dieu fit paraître l'aube », le récit rappelle aux lecteurs et auditeurs que cela aussi est une manifestation de la puissance et de la miséricorde divines. Les nombreuses épithètes laudatives de Dieu qui émaillent le récit (correspondant à quelques uns de Ses « plus beaux noms[42] ») ne peuvent que plaire à des lecteurs et auditeurs pieux, qui les psalmodient dans leur adoration, et les persuader que cette *sīra* est essentiellement une œuvre dévotionnelle.

On a souvent remarqué que toute description d'une autre culture a pour effet de projeter sur elle, du fait même des mots employés, les catégories culturelles de l'observateur. Le discours de notre marabout ne fait pas exception. C'est ainsi que les termes *somaw*, *domaw* et *subaa*, qui renvoient aux pratiques religieuses traditionnelles des Bambara, sont employés pour désigner les savants et devins de la Grèce antique (désignés, dans le texte arabe, par les mots *ḥakīm*, *kahīn* [devin] et *siḥr* [sorcellerie])[43]. Le lieu de culte de Kūsh b. Kanᶜān est qualifié de *cèso*, « case d'homme » – terme qui désigne la case personnelle d'un homme adulte, dans laquelle il entreposait, autrefois, ses fétiches[44]. Le terme *morikodònnaw*, un nom composé dont les éléments signifient littéralement « ceux qui connaissent les choses de l'islam[45] », qui ici traduit l'expression arabe *ᶜulamāᵓ al-aqlām* (littéralement : « les savants aux calames »), désigne – usage que nous avons également constaté dans d'autres contextes – tous ceux qui savent manipuler les potentialités surnaturelles des écritures et des signes, quelle que soit leur religion. La traduction du marabout établit ainsi des

42. Les « plus beaux noms » (*al-asmāᵓ al-ḥusnā*) expriment quelques-unes des activités ou qualités de Dieu (correspondant dans certains cas à Ses attributs au sens de la théologie scolastique).

43. Le terme *ḥakīm* comporte des significations très diverses. Dans le contexte de la *sīra*, il signifie « sage » (traduction retenue par Lyons, 1995, dans son résumé) et plus précisément, savant en sciences ésotériques.

44. Il est peut-être significatif que dans le texte arabe, ce lieu de culte soit désigné uniquement par référence à sa forme (*qubba*, « dôme ») ou ses autres fonctions (*kanz*, *dhakhīra*, « trésor »).

45. Ou peut-être plus exactement : « ceux qui connaissent les choses des marabouts ». Les éléments qui composent ce substantif sont : *mori,* « marabout » ou « musulman » ; *ko,* « fait, chose », *dòn,* « savoir », *-na,* suffixe de dérivation, indiquant un agent ; *-w,* la marque du pluriel.

continuités implicites entre les pratiques « fétichistes » des anciens Bambara et les savoirs de la Grèce ancienne, plus rarement ceux de l'islam.

On a souvent affirmé qu'en Afrique, la distinction entre les pratiques cultuelles des musulmans et non musulmans est parfois ténue[46] – point de vue que ce récit semble, à première vue, justifier. Ainsi, mécréants et musulmans recourent à des procédés ésotériques analogues, en particulier à la géomancie, et cherchent à s'attacher le service des djinns. Même un mécréant peut « travailler » avec le nom de Dieu (cf. la traduction *infra*, p. 241). Cependant, du point de vue des musulmans, la différence est toujours nette : conformément au sens étymologique du terme (*muslim*) et comme il ressort des passages reproduits, seul un musulman se remet et se soumet à Dieu, reconnaissant que tout autre pouvoir n'est qu'apparent.

Comme il ressort également de ce récit, et conformément à la position doctrinale la plus courante en islam, même ceux qui ont vécu avant le Prophète Muḥammad peuvent, en ce sens, être qualifiés de musulmans. Etant donné que l'islam reconnaît de nombreux prophètes avant Muḥammad, il admet aussi qu'ils aient fondé des religions valables en leur temps. C'est ainsi que le roi Sayf et son fils Miṣr qui, d'après les affirmations de la *sīra*, auraient vécu à l'époque du roi Salomon, se déclarent « musulmans », car ils suivent la voie du Prophète Ibrāhim (l'Abraham biblique). En outre, conformément à une position doctrinale également très courante en islam, le récit arabe et sa traduction affirment que certains parmi les premiers prophètes avaient déjà annoncé la venue de Muḥammad (cf. la traduction, p. 244).

D'autres aspects de ce récit renforcent encore son intérêt et ajoutent à son agrément pour un public ségouvien (ou, plus généralement, ouest-africain). Il permet d'acquérir des notions concernant les contrées lointaines et la plupart des civilisations du passé. Il comporte les descriptions de mets rares et délicieux[47], de richesses de toutes sortes, d'objets fabriqués avec minutie... Il présente un caractère onirique – par exemple, la porte mystérieuse qui ouvre sur un escalier, et les passages abrupts d'un espace-temps à un autre (d'une « brousse » à une autre). Les djinns et les personnes qui se transforment ou se déguisent en animaux, afin de mieux accomplir telle ou telle action, suscitaient un engouement particulier chez le marabout et ses auditeurs, qui semblaient bien admettre leur réalité[48].

Si, du point de vue de ce que l'on pourrait appeler son décor, le récit leur offre un certain dépaysement, cependant sur le plan psychologique, les auditeurs

46. Voir particulièrement Amselle 1990, qui insiste sur la double « intrication » étroite de l'islam et du « paganisme » et leur influence mutuelle.

47. Non présentées ici, faute de place.

48. Passages non présentés, faute de place. Même un marabout bamakois, de tendance wahhabite, qui s'est révélé particulièrement sceptique quant au bien-fondé de ce récit, admettait la réalité des métamorphoses ; il a cité les noms de villages dont les habitants pouvaient se transformer en tel ou tel animal.

demeurent en territoire familier[49]. Par exemple, Miṣr, adolescent qui s'est déjà distingué comme chef des armées, met sa main dans celle de Bahrām, sorcier d'âge mûr, qu'il appelle « mon père ». La vieille femme djinn qui, à la fin de la sélection présentée, indique à Miṣr le procédé à suivre par rapport au fétiche, animé par son mari, fait preuve d'une bienveillance maternelle à l'égard de ce jeune homme plein de qualités, mais aussi à l'égard des sept serviteurs du collier magique, qui ne sont autres que ses sept fils, asservis par des sorciers mécréants, et qu'elle souhaite voir désormais servir un musulman... Ces sept fils, dont chacun est roi d'une tribu, se conforment en toute chose à la volonté de leur mère. Ces conduites idéalisées entre aînés et cadets, parents et enfants, mises en scène dans le texte arabe, correspondent également à l'idéal mandingue.

On peut déceler certaines affinités (dues plus probablement à des convergences qu'à une relation d'influence) entre les différents genres littéraires mandingues et l'œuvre arabe. Ainsi, les métamorphoses qui tiennent une si grande place dans l'œuvre arabe, les animaux et autres êtres mystérieux rencontrés lors de parties de chasse, rappellent immanquablement ceux des « récits de chasseurs » mandingues (*donsomaana*), à un moindre degré certaines *fasa* (chants de louange et épopées). Certains animaux qui jouent un rôle important dans l'œuvre arabe – dans les passages choisis, la gazelle, le scorpion et la fourmi – ont une grande valeur symbolique dans la culture mandingue, comme le révèlent les mythes et les dictons (*nsana, sanda*).

De son statut (supposé) d'œuvre reconnue par les savants arabo-musulmans, des aperçus qu'il offre d'un monde interdit (dans un cadre qui rend le regard licite), de l'imbrication de l'exotique, du merveilleux et du familier, découle probablement l'attrait du récit pour le public ségouvien.

Notons que les bijoux magiques sont légion dans le folklore universel[50]. La quête du collier magique par Miṣr, dans la *S. Sayf b. Dhī Yazan*, rappelle immanquablement au lecteur contemporain le cycle des *Nibelungen*, ainsi que la trilogie de J.R.R. Tolkien, *Le Seigneur des anneaux.*

Représentations ethniques et raciales

En commentant l'impact de *S. al-Malik Sayf b. Dhī Yazan* en Afrique subsaharienne, plusieurs auteurs ont noté que la plupart des héros positifs, dont Sayf et son fils Miṣr, sont « Blancs », alors que plusieurs personnages malfaisants sont « Noirs ». Bahrām est explicitement qualifié de « Noir » (*sūdānī*),

49. On peut établir un parallèle avec les auditeurs d'une radio rurale malienne. Pour eux aussi, la conjonction d'un cadre exotique, des éléments surnaturels (ou perçus comme tels) et des personnalités ou des comportements en partie familiers sont des facteurs importants dans la réception des récits (cf. Tamari 2010, à propos de l'accueil fait au *Comte de Monte-Cristo* d'Alexandre Dumas).
50. Concernant les motifs du folklore arabe, voir El-Shamy 1995, 2004, 2006 ainsi que Lyons 1995.

alors que les noms du sorcier Kūsh b. Kanᶜan indiquent implicitement cette même appartenance[51].

Force est de constater que ces faits n'ont pas empêché les lecteurs et auditeurs ségouviens de savourer le récit ; peut-être parce qu'ils sont trop sophistiqués ou trop magnanimes pour s'arrêter sur de telles questions, peut-être aussi parce qu'ils sont trop familiers de catégorisations semblables pour leur prêter beaucoup d'attention. Mais il est également remarquable que cet ouvrage, souvent présenté comme le récit des processus par lesquels les Blancs ont établi leur domination sur les Noirs (et il n'est sûrement pas anodin que *Miṣr*, prénom rare ou non usité, soit la désignation arabe de l'Egypte)[52], porte précisément sur des Blancs installés dans les Pays des Noirs, et soit aussi le récit d'un vaste métissage. Le prince arabe Sayf, abandonné par sa mère (une captive, elle-même noire ?), a été recueilli et élevé par un roi noir. Son fils Miṣr est de mère indonésienne ; le demi-frère aîné de celui-ci, Damar, est né d'une Ethiopienne noire – ce qui ne l'empêche pas de courtiser la blanche princesse de Damas.

En dépit de quelques travaux importants[53], la complexité des représentations raciales, dans les sociétés anciennes et/ou non occidentales, mériterait d'être creusée davantage. Ainsi, le roman de langue grecque *Les Ethiopiques*, qui aurait été composé en Syrie au IVe siècle, a pour héroïne une princesse éthiopienne d'apparence blanche (éloignée pour cette raison par sa mère, qui redoutait une accusation d'adultère), qui épouse un Grec et revient avec lui dans son pays. La *sīra* d'Abū Zayd, qui aurait été un Arabe d'ascendance noble mais d'apparence noire, est centrale quant à l'identité des tribus arabophones Banū Hilāl (Afrique du Nord, principalement Tunisie), qui se considèrent comme Blancs[54]. Le fait que le poète préislamique ᶜAntara (père arabe noble, mère captive noire) soit « noir » n'a pas empêché les Touaregs du Niger d'en faire l'un des héros de leur folklore (cf. Casajus 2002, cité *supra*). Pour certains Anciens beaucoup plus que pour les Modernes, le phénotype n'était-il qu'un trait superficiel ?

51. Le prénom « Kūsh » désigne l'ancêtre des Couchites, qui sont généralement considérés comme des Noirs. Kanᶜān (parfois prononcé Kinᶜān), correspondant au français « Canaan », était le fils de Cham. D'après certaines traditions courantes dans le monde musulman, la malédiction de Noé à l'égard de Cham et de son fils Canaan aurait rendu leurs descendants noirs.

52. Du point de vue des rédacteurs égyptiens, ce récit exprime certainement aussi un sentiment national. Il a été démontré, de manière convaincante, que la *sīra* fait référence aux conflits qui ont opposé, principalement au XIVe siècle, le pouvoir musulman en Egypte au royaume chrétien d'Ethiopie. Voir notamment Norris 1989, Lyons 1995, Garcin 2004.

53. Dont Snowden 1970, Vercoutter *et al*. 1976, Devisse *et al.* 1979. Concernant le domaine musulman, voir par exemple Miquel 1975 : 127-202.

54. La reine d'Ethiopie aurait contemplé l'image d'une héroïne de l'Antiquité (Andromède) à la veille de la conception de sa fille. De manière analogue, la mère d'Abū Zayd aurait observé, peu avant sa conception, un grand oiseau noir dominateur.

Le récit soulève aussi une question historiographique plus pointue. Bahrām, le magicien malfaisant qui fait découvrir l'idole à Miṣr, porte un nom persan et est décrit comme un mage (*majūsī*) adorateur du feu, c'est-à-dire comme un Zoroastrien (ou tenant d'une religion proche). Or, certains géographes arabes du Moyen Age décrivent également les habitants non musulmans de l'Afrique de l'Ouest comme des « mages », et le terme réapparaît dans les écrits du califat de Sokoto (nord-Nigéria, XIX[e] siècle) pour désigner les populations locales non converties à l'islam[55]. Le terme *majūsī* se serait-il imposé depuis une haute époque pour désigner les Africains pratiquant leurs religions traditionnelles ? Les premiers auteurs percevaient-ils des affinités spécifiques entre les religions iraniennes et celles de l'Afrique subsaharienne ? S'agissait-il, au contraire, simplement d'un terme péjoratif, voire d'un terme générique pour désigner des populations dont les pratiques religieuses étaient peu connues[56] ? Ou bien, étant donné que le Zoroastrianisme est souvent compté parmi les « religions du livre », s'agissait-il – comme on en a fait l'hypothèse par rapport au califat de Sokoto – d'un moyen d'accorder un degré de tolérance sociale et politique à des populations avec lesquelles on souhaitait entretenir des relations paisibles ?

Résumé du récit. Conventions de transcription et de traduction

Afin de faciliter la compréhension des extraits présentés, nous résumons les passages pertinents du récit (éd. 1877, t. 3, pp. 788-807). Miṣr, qui dort habituellement auprès de sa mère, est projeté une nuit dans la brousse profonde, où il est recueilli par un roi qui lui offre la main de sa fille et en fait son premier ministre ; puis, il succède au roi, qui meurt peu après ces événements. En chassant une gazelle mystérieuse, Miṣr s'éloigne de ses gens et de son armée, et se retrouve soudain dans une autre brousse, où il rencontre le sorcier maléfique Bahrām. Celui-ci souhaite, coûte que coûte, récupérer le collier magique détenu, dans un lointain passé, par des sorciers grecs, puis par le roi mécréant Kūsh ibn Kanᶜān. Ayant découvert, grâce à la divination ainsi qu'à ses djinns, que Miṣr en sera le prochain détenteur, Bahrām l'entraîne dans un voyage de plusieurs mois. Parvenu enfin à la maison sacrée (qui est aussi le trésor) de Kūsh b. Kanᶜān, Bahrām oblige Miṣr à y séjourner, afin de surveiller l'idole

55. Parmi les sources primaires, voir par exemple al-Bakrī (1068), az-Zuhrī (vers 1133) et Ibn Khaldūn (vers 1375-1382), trad. *in* Cuoq 1975 : 99-101, 119-121, 332, 335, 340, ainsi que l'*Infāq* de Muḥammad Bello (1781-1837, second calife de Sokoto) et l'ethnographie de Guy Nicolas (1980, particulièrement : 502-504, 568). Parmi les sources secondaires, voir notamment Hunwick 1985, particulièrement : 118-126, et Last 1993. Norris 1980 comporte des réflexions intéressantes à propos des représentations relatives aux Noirs et à leurs religions (dont une analyse de l'emploi du terme *majūs*, « mage »).

56. Comme le suggère le fait qu'aux IX[e] et X[e] siècles en Andalousie, ce terme fut employé pour désigner différents peuples de l'Europe du nord (dont les Vikings) ; cf. Melvinger 1986.

qui s'y trouve et de conquérir le collier. Puis, Bahrām déclare à Miṣr que si, au bout du troisième mois passé dans la maison sacrée, le fétiche ne bougeait pas, lui, Miṣr, sera sacrifié aux djinns de Kūsh b. Kanᶜān.

Le texte arabe ne comportant aucune ponctuation, celle de la transcription se fonde exclusivement sur le débit du narrateur. Le découpage en paragraphes, dans la transcription et la traduction, vise simplement à faciliter la lecture. Alors que dans cette partie introductive nous avons conservé les formes arabes des noms de personnes, nous donnons la forme bambara dans notre traduction.

Afin d'aider la lecture également, dans cette traduction que nous avons voulue très proche du texte bambara, nous avons eu recours aux conventions graphiques suivantes :

- les mots qui se réfèrent au contexte de l'énonciation (les interjections du narrateur, les apostrophes aux auditeurs, les références au tome traduit) sont placés entre crochets : ces mots pourraient être omis dans une traduction littéraire ;
- les significations implicites, claires pour tout auditeur bambara, sont placées entre crochets carrés (les significations non obvies étant expliquées dans les notes).

Conclusion

En conclusion, il apparaît que tout en contribuant à l'épanouissement culturel des autres continents, l'Afrique a également su accueillir certaines de leurs créations. Dans plusieurs cas, cela a impliqué la réinterprétation, puis la transmission orale, des œuvres initialement connues grâce à l'écrit. Une fraction importante des traditions orales historiques et littéraires de l'Afrique occidentale sahélo-soudanienne porte la marque des documents rédigés en arabe, qui eux-mêmes reprennent souvent des données culturelles beaucoup plus anciennes. Un extrait d'un « roman de chevalerie » arabe, traduit oralement en bambara, illustre concrètement le rôle culturel fondamental des processus de traduction dans les sociétés ouest-africaines.

EXTRAITS DU ROMAN DE SAYF B. DHĪ YAZAN EN TRADUCTION ORALE BAMBARA

TRANSCRIPTION

anw balimaw isilamèw, nin ye a' balimakè ani a' denkè mankan ye, n bè na kuma dò fò aw ye Maliku Sayifi ani a denw ka kibaruya kan jamanaw fòlòfòlòw la. isilamèw, anw bè na kuma e ye Maliku Sayifi ka kibaruya kan, ani a denw. Maliku Sayifi tun ye masakè de ye, kabii nabi Sulayman ka diinè tile mògò dò don. kabakow caman de kèra a ka jamana na. anw bè na kuma ta a cèmancè la, a ye dennu minnu sòrò ani a yèrè ka lahaala, ko anw bè na dòonin fò a la. Maliku Sayifi denw, u bèe delila ka tunun su kelen na, maaw ma u tununcogo dòn. o tuma, sababu min bè Maliku Sayifi denw dogoliko la, a bèe tununa su kelen de la. k'a dòn, Allah subhanahu taᶜala, Ala ye dali kè, a ma fèn kelen da. somakè dò tun bè, Ala ka dafènw cè la. soma de ye maa min b'a la, ni anw b'a fò domaw don, u bè kolonninw dòn, u bè suuya baaraw kè, o somakè tun bè Ala taᶜala ka dafènw cè la, kaanagèlènba kaafiri belebele tun don, a kaana ka gèlèn. a bè kòròti dònni dòn, a bè kolonw dòn, a bè somaya dòn, a bè bèlè dòn, a bè cèn dòn, a bè fènw bèe lajèlen si dòn. o ka jamana na, o don tile la, ale nyògònna si tun tè. [...] ale tun ye maa ye, a tun bè Ala tògò dayèlèn. ni a tun bè buguri da, a ka buguriden, a tun bè kuma a fè da ani da, i n'a fò maa sigilen bè ka kuma.

[...]

somakèba dò tun bè, ko karamòkòba kòrò tun don, ko Gawusu bun Kanaᵓan. o ka jamandingè, fèn maralen tun bè. mè fèn yèrè dilalen bè, a sheenilama de tun don. bòn, sheeni, kèri b'a la. kèri min bè sheeni na, nyèda wolonfila de tun b'o la. a nyèda kelen o kelen, i bè taa sòrò kadimu jinèw min b'o baara kè, o tògò sèbènnenw bè o fasi kelen kan. a ko nin caka nin, n'o ye sheeni ye, yòlòkò min tun b'a la, n'o ye sanubilen ye. karamògò ka baara kèlen tun don, ani yunaniya, o soma kòròw, olu ka baara kèlen tun don. nka sarati min b'a la, maa o maa ni i tun ye sheeni sòrò, ka a tigiya kè, kadimu de b'i labato, o tuma, jinèw sigilen bè yòrò o yòrò, jinèmasakè bè yòrò o yòrò, somaw bè yòrò o yòrò, a bèe lajèlen bè tugun i la diyagoya la. o tora sa, somaw bè fèn ta nyòonw kò fè, u b'a ta nyòonw kò fè, dòw bè sa, dòw b'a ta kò fè, dòw bè sa, dòw b'a ta kò fè, fò a nana se nin jamandingè de la, ni o ye Gawusu bun Kanaᵓan, o ka jamandingè ye.

[...]

a ko, tògòw minnu b'a la, n'o de sigilen bè kèri nununw kan, n'o bè sheeni nyèda nununw ye, a tògò kelen ko Shaiqu, filanan ye Shaibi ye, sabanan ye

Asiyi ye, naaninan ye Bariki ye, Baldatu b'a la, ani Barkatu, ani Asifu, a ko, o tuma, nin masakè wolonfila denw, minnu ye kadimu wolonfila, bè mununw bolo, minnu bè kadimuya boli, jinèkabila wolonfila wolonfila b'o kònò, nin bèe lajèlen maralen don Gawusu bun Kanaᵓana, a ka jamandingè na, hali u ka cèkòròba ye, ale de ka kiiti de bè boli nin bèe lajèlenw kan.

o tuma, fèn yèrè fana, a dilalen bè, yòlòkò de dun b'a la, n'o sheeni min bè a kèri na, o ye sanuyòlòkò de ye, a dulonnen de don nin yòrò nin na ten. o tuma, ni o fèn o fèn bè, tògòw nununw na, ni i y'o tereke, o kadimuw bè na. o bè na ni jamakuluba ye. y'a faamu ? ni o nana ni jamakuluba ye, dununw b'o bolo, ngòni b'o bolo. o tuma, kadimuw b'o bolo, olu bè na, i bè na yamaru min kè, u b'o baara kè. a ko, masakè wolonfila min b'a la, o masakè wolonfila, dununw wolonfila b'u fè, dirapòba wolonfila b'u fè. a ko, ni a masakè kelen, n'o bè taama fan min fè, dununw bè taa o kò, ani ngòniw, ani dirapò kelen. nununw masakè wolonfila, ni u bè taa fan fè, dununw wolonfila bè taa yen, dirapò wolonfila bè taa yen.

[...]

u yèlènna u ka sofali nununw bala, u ye kungokolon minè. kungo min b'a la, ni i y'a ye, foyi t'a la kungokolon yèrè kò. u taamana, fò Allahu subhanahu taᶜala nana n'a ka sògòmada ye, fonisiremasa ye diyèn jè ni a ka nòorò ye, a ye a ka nòorò bange. o kèlen, Misira ye filèli kè. a ye fèn dò ye yòrò jan fè. a ye fèn dò ye yòrò jan fè, fèn bè jè, a bè mana, a bè yelenkuyelenku tile nyè kòrò. Misira y'i yèlèmè, a y'a kòfilè, a nyè bè tile jaati la. ani tile, o rèyòn jigijigitò, a nyè b'o la. a ko Bahramu ma, a ko, n fa, a ko, yala, o tuma na, tile fila bè nin dugukolo nin na wa ? n bè fèn dò ye yòrò jan fè, o bòlen bè tile fè, n nyè bè tile yèrè jaati fana ma, o tuma tilè fila de bè nin dugukolo nin na wa ? farafinkè ko a ma, a ko tile fila tè de. a ko min bè kò fè, o de ye tile ye. min filè nyè fè, min i nyè b'o la, o ye tile jèya de ye. a ko, ni i nyè b'o min na, n'o bè i n'a fò tilè ye i nyè kòrò, a ko, o de ye Gawusu bun Kanaᵓan masakè ka qubba yen, a ka cèso min ni anw bè a ka yòrò nyini, a ko o de ye o ye.

[...]

a ko Misira ma, a ko wuli, anw ka taa lasagofèn min bè yen, n y'a f'i ye a bila-len don e de kosòn yan, maa si tè se ka maga a la ni e tè, da, a tè yèlèn maa si ye ni e tè, o tuma, wuli, anw ka taa a nò fè, f'i k'a dòn, o tuma, k'a fò n ye fèn min fò i ye tiyèn don. o kèlen, Misira wulila, a ye a bolo don Bahramu tègè. u taamana fò u taara se potow nununw ma, minnu bè qubba kòrò, nin so jòlen poto minnuw kan. Bahramu nana poto kelen na potow nununw cè la, a y'o filè min kè, a y'a sòrò fèn min suriya, fòtò b'o la, fèn min ja b'o la, o bè i n'a

fò buntenin de don. o tuma, so nin jòlen tun don kulu dò de san fè. Bahramu kòròtala ka taa kulu min na, o tuma, a suulila ka na dugu ma. o kèlen, Bahramu, u y'u jò kulu san fè. Bahramu taara se buntenin nin ma. o tuma, a labanna sa, a bè kilisi fò a da jukòrò, a bè a ka dònnikumaw, kalan minnu b'a la, a b'o fò a da jukòrò. o la, buntenin min n'o suriya bè yen, o nana munumunu sinyè saba. o munumununa sinyè saba min kè, o bòra ka bin dugu ma. o bora ka bin dugu ma min kè, o tuma da mankanin dò de yèlènna ka bò o kòrò. o da mankanin, yèlènyèlènnasen dò de b'o kònò, n'o ye èshèli ye, o yèlènyèlènnasen min bè, o tigètigèlen don fara la, ka fara tigètigè k'a kè eskaliyè ye ka yèlèn ka taa fò sanfèla la. o kèlen, Bahramu donna, a ka teli ka tèmèn sanyegeru kan. a ye kòriyali kè Misira ma o yòrònin bèe, a ko Misira ma, i ka teliya i ka yèlèn ne fè. i ka filèli kè, o tuma, qubba nin, so min bè lahaala min na, i ka na i nyè da a kan, ani kabakow minnu b'a kònò, ani morikodònnaw ye baaraw min kè k'o bila a kònò kabini jamana fòlòfòlòw la, ani Gawusu bun Kanaˀani ka baara, ni o ye masakèba ye, a ye baara min kè yen, i ka na i nyè da a kan. o kèlen, Misira donna da nin fè. a yèlènna ka fara Bahramu kan. a ko, o tuma na, eskaliyè yèrè, a daraja i n'a fò sendayòrò bi wòorò de tun don. a yèlèla a bala fò ka taa se a laban na. u taara dali dò de sòrò yen, o tuma, eskaliyèkun yan fan fè. o dasògòlen don. jaa, konnègè b'a la yen. Bahramu sinna a ma, a y'a dayèlèn, a donna a kònò, Misira b'a nò fè. bòn, Misira ye filèli kè min kè, a y'a sòrò, a balila, a bè bili san fè. o ! Bahramu, o ye filèli kè min kè, a ye boli dò de ye, boli min dilalen don sanu bilenman na, ka a sòrò ka luulu ni jawhara, olu taratara a la, ani kòròbòcèluw nugujimaw ani bilenmanw, min fò a bè maa nyèfilèli minè. o tuma, a jòlen don sanu piyè dò san fè. o boli, a bè i n'a fò hadamaden, sabu a bè hadamaden bò bonyè na. boli fana, kiniyanfan fè, fènw wolonfila jòlen bè, ni o ye maa wolonfila ye. a numanyanfan fè, maa wolonfila wèrè jòlen bè.

[...]

ni a kelen dòròn tora nin yòrò la yan, o tuma na, a ye damakasi daminè sa, a hinè ye a yèrè minè, a ye makaritò dònkiliw da, a ye fujuni dònkiliw da. o tuma na, ni Misira tilala dònkili da, a kasira, kasi gèlèman na, fò ka taa a kirin, a nyèna tigèra. a taasira a somògòw la, ani a ka faso. ani a tun bè bonyè kòrò min na, ani a tun bè bèndiya min na, hali sa ni a labanna dògòya min kònò, o tuma, a nana taasi o la. o tuma na, ni a tilala ka dònkili nin da la sa, o tuma na, a bè kasi, a bè woronto.

o tuma, a sigira sa, a bè boli nyènafilè kalo sabanan na. su, a b'a kòlòsi, tile, a b'a kòlòsi, fò a sera tile mugan ani kònòntòn bò. a ko, a nyènaw nana jiid'a kan, hamiw nana jiid'a kan, a y'a dòn, o tuma, a ko a tò ye tile kelen kò. a daŋaniyara, o tuma, k'a fò ale kòni halakira, k'a fò taasira bèe koronna a la. a tora sa, a b'a fò a ye sòli Taha rasulu kan, min ye sayyidina Muhammadu ye.

o tuma, Misira tora nin cogo nin na, a bè kasi, fò ka taa se dugujèlen ma, ni o ye tile bi sabanan dugujèlen ye. o ! fonisireyamasa nana ni a ka jèya ni a ka nòorò ye sa, a labanna sa ka damakasi Ala ma, a ka gundow ani a ka bangew bèe lajèlen la. a ko Ala ma, a ko, ya Maa, a ko, n bè e deli, i jaati, o nòorò kò fè, min ye jaati belebele ye, i ka nabi nyuman kosòn, n'o ye Kalilu Ibrahima ye, ya e mènnimasa, ya e dònnimasa, masa min bè, ni ale bè ntiginyè lamaalamaatò dòn sudibi kònò, ale bè e deli, ya e kanumasa, n bè e deli, ya e fonisireyamasa, n bè e deli ni i ka masaya bonyè ye, masaya bonyè min, o tuma na, ni masaw bèe lajèlen ka masaya dògòyara min kòrò, n b'a fè i ka bòda di n ma, nin koron nin na, i ka hami degunw wuli ka bò n kan, ka hami wuli ka bò n kan, sabu e Ala, e bè se fènw bèe la, ni e jòra fèn min kèli kan, e Ala de ye hinèmasa ye, e de ye masa dugulen ye, foyi tè Masa min kènyè.

tuma min, ni a tilala ka dugawu nin na, Ala taᶜala sònna ka dubawu jaabi. sabu Ala ye munyumansa ye, a tè teliya lajabili fè, maa kan min y'a kota.

o tuma, o kèlen, boli nana ka jingijanga sa, kini ni numan fè, boli nana munumunu. o tuma, fèn minnuw, maaw nyènamaaw, ni o dulonnen bè o boli la, u bèe lajèlen nana munumunu boli kèrè fè. o kèlen sa, u bèe lajèlen nana ka u kun suuli dugu ma. o ! Misira nana ka filèli kè min kè, a y'a sòrò, o boli, sèbènni dò de bè, o sèbènnen don boli nin farikolo la, o tuma, Misira ye buji nòrò o sèbènni san fè, k'i tintin a kan. a ye tint'a kan min kè, o tuma, buji, o bòra sèbènni wolonfila, o de yèlèmèna buji la.

Misira, kumabaa dò ko a ma, buji min b'i bolo, a da boli nyèda jukòrò. Misira gèrènna, a ye buji, a y'a bila. boli ye a kun kòròta, a ye buji bila boli nyèda jukòrò. o kèlen, boli, a y'a nyè dayèlèn. a y'a nyè dayèlèn, o banna, a ye i nyè mada, a ye filèli kè buji la, k'a kè i n'a fò maa min bè a kalan, i n'a fò sèbènni min b'a kan, ka o kalan. o tuma, a ye a nyè fila kamikami, min ka a da waa min kè, sheeni, a bòra ka bin ka bò a da kònò. sheeni min bè na, nyèda wolonfila de b'a la. o kèlen, Misira, a ye sheeni ta. a siranna ka a ta, a y'a filè. a y'a sòrò, a bè i n'a fò Bahramu y'a mankutu fò cogo min na, a y'a sòrò sheeni bè ten. a yafarahala, yafaraha min b'a la, min ka gèlèn, fèn tè se ka fara yafaraha min kan. sanganin nyòon cè, a b'o cogo la, fò a ye kumakan dò mèn, o b'a fò, ya e maa o maa min ni e ye nin sheeni sòrò ka a mara ka a tigiya kè, i kan'a di maa ma dè ! i kana a di maa si ma, ni o tè, i bè nimisa. yòrò min na, nimisa, a tè nafa nyè i ye. o kèlen, Misira, a kònò sirila. a kònò sirila, a kèra a nyèna, sabu a bè ka kumakan de mèn, nka nyè tè kumafòbaa la.

TRADUCTION

À nos amis musulmans, ceci est la parole de votre ami et fils, je vais vous parler un peu de ce qui advint à Maliku Saifi[57] et ses enfants dans les temps anciens. Musulmans, nous allons vous parler des aventures de Maliku Saifi et de ses enfants. Maliku Saifi était un roi de l'époque du prophète Salomon. Beaucoup de choses merveilleuses se sont produites en ce temps. Nous allons prendre le récit en son milieu : nous allons parler un peu des enfants de Maliku Saifi, ainsi que de sa propre situation. Tous les enfants de Maliku Saifi disparurent en une seule nuit, sans que l'on sache comment. La raison pour laquelle les enfants de Maliku Saifi disparurent, tous la même nuit ? Sache que Dieu, qu'Il soit loué et exalté, que Dieu a créé : Il n'a pas créé qu'une seule chose. Parmi les créatures de Dieu, il y avait un *soma*. Un *soma* ou *doma* est une personne qui connaît les cauris et qui fait des travaux de sorcellerie noire. Ce *soma* était l'une parmi les créatures de Dieu – qu'Il soit exalté – c'était un mécréant invétéré et obstiné[58]. Il connaissait les poisons lancés à distance, les cauris, la sorcellerie, les cailloux et le sable[59], il connaissait tous [les moyens d'action magique]. En ce temps-là, à son époque, il n'avait pas de pareil[60]. [...] Il travaillait avec le nom de Dieu. Lorsqu'il effectuait la divination par le sable, il conversait avec les figures géomantiques, comme l'on converse avec une personne assise à côté de soi[61].

Il y avait un grand sorcier, un grand savant des temps anciens, qui s'appelait Gaoussou fils de Kanaan[62]. Il conservait un certain objet dans sa mine de diamants : c'était un objet fabriqué, il avait la forme d'un collier. Ce collier était composé de plusieurs éléments ; les parties du collier comportaient sept faces. Sur chaque face était inscrit le nom du djinn attaché à son service. Ce collier,

57. En arabe : al-Malik Sayf, littéralement : le roi Sayf. *Sayf* signifie « épée ». *Sayf ad-dīn*, « l'épée de la foi », est une épithète souvent accordée aux rois musulmans.

58. Nous traduirons désormais les termes *soma* et *doma* par « sorcier ». « Sorcellerie noire » rend ici le terme *subaaya*. On peut naître ou bien devenir *subaa* ; la qualité de *soma* ou *doma*, en revanche, exige toujours un long apprentissage. Voir aussi *supra*, p. 231.

59. Ce sont deux supports possibles de la géomancie (qui peut également être pratiquée par tracé sur papier), aux principes équivalents. Concernant les différentes formes de magie pratiquées par les Arabes, voir Fahd 1966 ; concernant la diffusion de la géomancie en Afrique subsaharienne, voir Jaulin 1966.

60. Ce paragraphe débute par un résumé assez général de la *sīra*, et principalement du t. 3 : 788-790 ; les dernières phrases correspondent à la *Sīra*, t. 3 : 791.

61. Suite de la p. 791.

62. En arabe : Kūsh ibn Kanᶜān (lecture du marabout). Ici, le prénom Gaoussou est donné comme équivalent du prénom Kūsh, en raison de sa proximité phonique. De manière plus générale, le prénom bambara « Gaoussou » correspond au prénom arabe ᶜAbd al-Qādir (« serviteur du Tout-Puissant ») ; *ghawth* (dont la prononciation, adaptée, donne « Gaoussou ») signifie « secours » en arabe – Dieu porte secours à Ses créatures, grâce à Sa toute puissance. Voir aussi *supra*, p. 234, et particulièrement la note 51.

cette chaînette, ces anneaux entrelacés, étaient en or rouge. C'était un travail de savant, le travail des anciens sorciers grecs. La condition de la chaînette était celle-ci : toute personne qui la détenait était obéie par ses serviteurs djinns. Quels que soient les lieux où se trouvaient les djinns, les rois des djinns et les sorciers [attachés à cette chaînette], ils obéissaient nécessairement à son propriétaire. Ainsi, les sorciers la transmettaient les uns aux autres, ils en héritaient les uns des autres, lorsque les uns moururent, d'autres la recueillirent, lorsque ceux-ci moururent, d'autres encore la recueillirent, jusqu'à ce qu'elle parvînt dans cette mine de diamants, la mine de diamants de Gaoussou fils de Kanaan.

[...]

{Il est dit[63] :} Voici les noms qui étaient inscrits sur les « cœurs », les faces de la chaînette. Le premier nom était Shaiqu, le second Shaibu, le troisième Asiyi, le quatrième Bariki. Il y avait également Baldatu, Barkatu et Asifu[64]. Donc, quiconque commandait à ces serviteurs – ces sept fils du roi, qui étaient les sept serviteurs – à chacun correspondait sept tribus de djinns ; tout ceci était conservé dans la mine de diamants de Gaoussou fils de Kanaan ; même le pouvoir de commander au père des djinns, qui commandait à tous [ses fils].

Ainsi, cet objet fabriqué, ces anneaux, cette chaînette aux multiples « cœurs », cette chaîne en or, était suspendue en cet endroit. Donc, quel que soit le souhait [de son propriétaire], s'il frottait les noms, les serviteurs venaient. Chacun venait accompagné d'une grande troupe. {Vous avez compris ?} Chacun venait avec une nombreuse troupe, des percussions et des instruments à cordes[65]. Donc, les serviteurs se présentaient et exécutaient l'ordre. {Il est dit,} ces sept rois, ces sept rois, avaient sept tambours et sept étendards. Lorsqu'un seul roi se déplaçait, il était accompagné par des tambours et des cordes, ainsi que par un étendard. Lorsque les sept rois se déplaçaient ensemble, sept tambours les accompagnaient, ainsi que sept étendards.

[...]

Ils montèrent leurs mules, et s'enfoncèrent dans la brousse déserte, la brousse profonde[66]. Ils poursuivirent leur marche, jusqu'à ce que Dieu – qu'Il soit exalté

63. *Sīra,* t. 3 : 800-801.
64. En arabe : ash-Shāhiq, aṣ-Ṣāᶜiq, al-ᶜĀṣī, al-Bāriqī, Balda, Baraqa, et al-ᶜĀṣīf.
65. Plus précisément : des *ngòni*, instrument traditionnel à quatre cordes, parfois appelé « guitare traditionnelle » dans le français parlé au Mali. Le terme bambara *dunun* désigne les tambours et instruments à percussion de manière générale.
66. *Sīra*, t. 3 : 803.

– fît apparaître l'aube, jusqu'à ce que le Très-Généreux[67] éclairât le monde de sa lumière – fît apparaître la lumière. Misira[68] regarda autour de lui. Il vit une chose au loin, il vit quelque chose au loin : cette chose était lumineuse, elle brillait, elle scintillait sous le soleil. Misira se retourna, il regarda derrière lui : il voyait le soleil véritable, ainsi que son reflet. Il s'adressa à Bahramu[69] : « Mon père, y a-t-il alors deux soleils dans ce pays ? Je vois quelque chose au loin qui ressemble au soleil, je vois également le vrai soleil, y a-t-il donc deux soleils dans ce pays ? » Le Noir lui répondit : « Ce ne sont pas deux soleils. Celui qui est derrière toi, celui-là est le soleil. Celui que tu vois devant toi est le reflet du soleil. » Il ajouta : « Ce que tu vois et qui te paraît ressembler au soleil, c'est le dôme de Gaoussou fils de Kanaan, c'est sa maison sacrée[70] que nous recherchons, c'est bien cela. »

[...]

Bahramu s'adressa à Misira : « Lève-toi, allons vers l'objet que nous recherchons. Je t'ai bien dit qu'il y est conservé pour toi, personne ne peut le toucher si ce n'est toi, il ne s'ouvrira que pour toi. Lève-toi donc, allons vers lui, tu sauras ainsi que je t'ai dit la vérité[71]. » Misira se leva, il mit sa main dans celle de Bahramu. Ils marchèrent jusqu'à ce qu'ils arrivent aux colonnes qui se trouvaient en dessous de la maison – [car] elle était édifiée sur des colonnes. Bahramu s'approcha de l'une de ces colonnes et l'observa : cette chose, sa forme, son image, son apparence, ressemblait à un scorpion. Cette maison était bâtie au sommet d'une colline. Bahramu grimpa sur la colline, puis il redescendit. [Ensuite,] les deux se tinrent en haut de la colline. Bahramu s'approcha du scorpion. Puis, il récita des incantations près de sa bouche, il répéta des paroles savantes juste sous la bouche du scorpion. L'objet qui ressemblait à un scorpion bougea trois fois ; à la troisième, il tomba par terre. Au même moment, une petite porte s'ouvrit derrière lui. Cette petite porte donnait sur un escalier, sur des marches découpées dans la pierre – la roche a été travaillée pour former des marches qui menaient jusqu'en haut. Bahramu entra, plus rapide que l'éclair. Aussitôt, il fit signe à Misira, il lui dit : « Monte rapidement me rejoindre. Observe bien ce dôme et les

67. Ici, *fonisirèyamasa* (littéralement : « le Très-Généreux » ou « le Roi Très-Généreux ») traduit l'arabe *al-karīm*. Ce terme bambara (composé et dérivé) peut également traduire l'un des autres beaux noms de Dieu, *al-ghanīy*.
68. En arabe : Miṣr. Tout comme l'arabe *Miṣr*, le bambara *Misira* désigne l'Egypte.
69. En arabe : *Bahrām al-Majūsī*, c'est-à-dire Bahram le Mage. La *Sīra* indique que Bahram adorait le feu (pratique souvent attribuée par des musulmans aux Zoroastriens). Voir aussi *supra*, p. 234-235, particulièrement la note 55.
70. Ici, « maison sacrée » rend le terme bambara *cèso*, « case d'homme ». Voir aussi *supra*, p. 231.
71. *Sīra*, t. 3 : 804.

caractéristiques de cette maison, regarde bien aussi les merveilles qui y sont entreposées – les travaux réalisés par les savants des temps anciens, ainsi que les travaux réalisés par Gaoussou fils de Kanaan, ce grand roi – viens regarder ses travaux. » Sans tarder, Misira entra pour rejoindre Bahramu. {Il est dit,} puis, cet escalier qui comportait soixante marches, il le grimpa et parvint à la dernière marche. Il trouva comme un panneau dallé au sommet de l'escalier ; il était fermé, mais la clef se trouvait à côté. Bahramu s'approcha du panneau, l'ouvrit et entra ; Misira le suivit de près. Tout d'un coup, Misira s'aperçut qu'il se trouvait sur le toit ! {Oh !} Bahramu, qui observa attentivement les lieux, vit un fétiche – un fétiche en or rouge, revêtu des perles et des pierres précieuses, des émeraudes et des rubis, éblouissant celui qui le contemplait. Le fétiche était monté sur un piédestal en or. Par sa taille, il ressemblait à une personne. À droite du fétiche, se trouvaient sept choses, qui ressemblaient à autant de personnes. À sa gauche aussi, se trouvaient sept personnes[72].

[...]

Lorsque Misira se retrouva seul, il se mit à se lamenter. Il s'apitoya sur lui-même, il chanta des chants pitoyables, pleins de tristesse[73]. Puis, lorsqu'il eut fini de chanter, il pleura amèrement. Puis, il s'évanouit, perdant connaissance. Il pensa à sa famille, à sa patrie ; à la gloire qui fut la sienne, au bonheur qu'il avait connu – pour se retrouver enfin dans cette situation avilissante. {Alors,} lorsqu'il eut chanté, il pleura, il cria de détresse.

Puis, il se ressaisit, il se mit à observer le fétiche un troisième mois. Il le surveilla jour et nuit, jusqu'au vingt-neuvième jour. Ses soucis se firent plus lourds, ses pensées tourbillonnèrent ; il savait qu'il ne lui restait plus qu'un seul jour. Il était convaincu qu'il serait supprimé, tous les chemins s'étaient resserrés sur lui[74]. Puis, il prononça des bénédictions sur le prophète Taha – c'est-à-dire sur notre seigneur Muhammad[75]. Misira resta quelque temps ainsi : il pleura jusqu'à l'aube, c'est-à-dire jusqu'à l'aube du trentième jour. {Oh !} Lorsque le Très-Généreux amena la clarté et la lumière, il se mit enfin à implorer Dieu, tous Ses secrets et tout ce qu'Il avait rendu manifeste. Il s'adressa à Dieu : « O Seigneur, je T'en supplie, par Ton Essence qui est au-delà de la lumière, Ton Essence immense, au nom de Ton prophète, Ton ami brahima[76], ô Toi l'Oyant,

72. Ces « fétiches » (bambara *boli*, arabe *ṣanam* « idole ») ressemblaient donc à des statues (motif très courant des contes orientaux). Voir aussi *supra*, p. 230.
73. *Sīra*, t. 3 : 806-807.
74. On traduirait de manière plus idiomatique en français : « Toutes les voies s'étaient refermées sur lui. »
75. «Ṭāhā » est l'un des multiples noms par lesquels peut être désigné le prophète Muḥammad.
76. Ibrāhim – personnage correspondant à l'Abraham biblique – est reconnu par l'islam comme

ô Toi l'Omniscient, le Roi qui connaît les mouvements de la fourmi noire dans la nuit obscure[77] » – il continua à supplier – « O Roi d'Amour, je t'implore, ô Toi le Très-Généreux, je t'implore au nom de Ta grandeur royale – une grandeur telle que tous les autres rois sont petits par comparaison – je veux que Tu me donnes une issue, que Tu me fasses sortir de ces difficultés, que Tu enlèves ces soucis de moi, que Tu me fasses sortir de cette tourmente. Car Toi, Dieu, Tu es omnipotent ; si Tu as décrété telle chose – , Tu es le Très-Clément, Tu es le Très-Informé[78] – Tu es le Roi auquel rien ne peut s'opposer. »

Alors, dès que Misira eut fini de prononcer ces bénédictions, Dieu les exauça. Car Dieu est le Très-Patient[79] ; Il ne hâte pas le châtiment de celui qui Lui a désobéi.

À l'instant, le fétiche se mit à se balancer, vers la droite et la gauche ; le fétiche bougeait. Les objets, les statues qui étaient attachés au fétiche se mirent également à bouger à ses côtés. Tout d'un coup, tous penchèrent leurs têtes vers le sol. Misira les observa : il aperçut qu'il y avait une écriture, une écriture sur le corps du fétiche. Alors, Misira plaça sa bougie[80], en appuyant fort. En appuyant ainsi, les sept écritures furent transférées à la bougie.

Un locuteur dit à Misira : « La bougie que tu tiens, place-la sous le visage du fétiche. » Misira se rapprocha [du fétiche], il plaça la bougie [tel que l'on lui avait dit]. Le fétiche souleva la tête, [Misira] plaça la bougie sous le visage du fétiche. À l'instant, le fétiche ouvrit les yeux. Puis, il fixa la bougie de son regard, comme s'il lisait les écritures qui s'y trouvaient [les écritures qui avaient été transférées à la bougie]. Puis, il clignota des yeux et écarta la bouche : la chaînette tomba de sa bouche. Cette chaînette comportait sept faces. Puis, Misira prit la chaînette. [Ou plutôt,] il avait peur de la prendre, il la contempla. Il constata qu'elle était telle que Bahramu l'avait décrite. Il se réjouit, il se réjouit au plus haut point ; au point qu'on ne pouvait rien ajouter à sa joie. Il demeura ainsi un court moment, jusqu'à ce qu'il entendit une voix dire : « O toi qui as obtenu et qui détiens la chaînette, ne la donne à personne !

l'un des principaux prophètes avant Muḥammad. Il est habituellement qualifié de *khalīl*, « ami », de Dieu.

77. Plusieurs locuteurs bambara, auxquels nous avons fait écouter cet enregistrement, ont supposé qu'il s'agissait d'une image ajoutée par le marabout, et ont longuement évoqué les différentes espèces de fourmis qui se trouvent dans la brousse. Cette image, manifestement si parlante pour eux, est pourtant présente dans le texte arabe.

78. Les épithètes bambara *mènnimasa*, *dònnimasa*, *kanumasa*, *hinèmasa* et *masa dugulen* correspondent aux beaux noms de Dieu suivants, dans le récit arabe : *as-samīᶜ*, *al-ᶜalīm*, *al-ḥannān*, *al-laṭīf*, *al-khabīr*.

79. *Munyumasa*, correspondant à l'arabe *al-ḥalīm*, est un autre des beaux noms de Dieu.

80. La bougie magique, en forme de personne, que Bahramu lui avait préparée.

Surtout, ne la donne pas à qui que ce soit, sinon tu le regretteras – et à ce moment, tes regrets seront vains. » Misira prit peur. Il eut peur, parce qu'il entendit une voix, mais ne voyait personne.

***

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Aarne Antti, Thompson Stith, trad. et révision, 1961 [1928], *The Types of the Folktale, a Classification and Bibliography*, 2e éd. revue et augmentée, Helsinki, Suomalainen tiedeakatemia.

Abitbol Michel, 1979, *Tombouctou et les Arma : de la conquête marocaine du Soudan nigérien en 1591 à l'hégémonie de l'Empire peulh du Macina en 1833*, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose.

Ali (Bey), 1847, *Sultan Saif-Zuliazian*. Istanbul, J.J. Wick, Libraire éditeur, Imprimerie Blacque. Illustré de 5 gravures. [Traduction abrégée libre de la *Sīra*t *Sayf b. Dhī Yazan*, fondée sans doute sur un texte en partie différent de celui du Caire.]

Amselle Jean-Loup, 1990, Le paganisme blanc, *in* Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*. *Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot : 181-208.

Bailleul Charles, 2007 [1980], *Dictionnaire bambara-français*, troisième édition corrigée, étymologies arabes établies par Michel Lagarde, Bamako, Donniya, 2007.

Barth Heinrich, 2004 [1857-1858], *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855. Tagebuch seiner im Auftrag der Brittischen Regierung unternommenen Reise*, Saarbrücken, Fines Mundi pour le Heinrich-Barth-Institut (Cologne), 5 vol.

—, 1965 [1857-1859], *Travels and Discoveries in North and Central Africa, being a Journal of an Expedition Undertaken under the Auspices of H.B.M.'s Government in the Years 1849-1855*, centennial edition, biographical note by A.H.M. Kirk-Greene, Londres, Frank Cass, 3 vol.

Bello Muḥammad (1781-1837), 1951, *Infāq al-maysūr fī ta'rīkh bilād at-Takrūr*, texte établi par C.E.J. Whitting, Londres, Luzac.

Bintou-Wéré, un opéra du Sahel, 2007, Bamako, ministère de la Culture du Mali, Fondation Prince Claus [Pays-Bas].

Bintou Wéré, un opéra du Sahel, 2007, Paris, Théâtre du Châtelet.

Blatherwick Helen, 2002, *Prophets, Gods and Kings : Islamic, Egyptian and Persian Cultural Strands in Sīrat Saif ibn Dhī Yazan*, thèse de doctorat, School of Oriental and African Studies, Université de Londres.

Bohas Georges, Saguer Abderrahim, Sinno Ahyaf, 2012, *Le roman d'Alexandre à Tombouctou. Le Bicornu. Le manuscrit interrompu*, Arles, Actes Sud (en association avec l'École normale supérieure de Lyon et la Bibliothèque Mamma Haïdara de Tombouctou).

Bremond Claude, 1991, En deçà et au-delà d'un conte : le devenir des thèmes, *in* Jamel Eddine Bencheikh, Claude Bremond, André Miquel, *Mille et un contes de la nuit,* Paris, Gallimard : 83-228.

Bukhārī (al-) Muḥammad (810-870), 1903-1914, 2005-2009, *Ṣaḥīḥ,* traduction annotée : Octave Houdas, William Marçais, *Les Traditions islamiques*, Paris, Imprimerie nationale, 4 vol. ; édition bilingue arabe-français, trad. annotée de Mokhtar Chakroun, Paris, Al Qalam, 5 vol.

Calame-Griaule Geneviève, 1981, Blanche-Neige au soleil *in Itinérances... en pays peul et ailleurs. Mélanges à la mémoire de Pierre Francis Lacroix*. *T. II : Littératures et cultures*, Paris, Société des africanistes : 61-78 ; repris sous forme abrégée in Geneviève Calame-Griaule, 2002, *Contes tendres, contes cruels du Sahel nigérien*, Paris, Gallimard : 145-154.

Camara Sory, 1992 [1976], *Gens de la parole : essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala ; Paris, La Haye, Mouton.

—, 1994, *Graine de vision. Afrique noire, drame et liturgie*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire. (Travaux et documents, 42.)

Carbou Henri, 1912, *La Région du Tchad et du Ouadaï*, Paris, Ernest Leroux, 2 t.

Casajus Dominique, 2002, L'Errance d'Imrû'l-Qays : poésie arabe et poésie touarègue, *Journal des Africanistes* 72 (2) : 139-151.

Caulker Tcho Mbaimba, 2009, Shakespeare's *Julius Caesar* in Sierra Leone : Thomas Decker's *Juliohs Siza*, Roman Politics, and the Emergence of a Postcolonial African State, *Research in African Literatures* 40 (2) : 208-227.

Chelhod Joseph, 1967, La geste du roi Sayf, *Revue de l'histoire des religions* 171 : 181-205.

Conrad David C., 1985, Islam in the Oral Traditions of Mali : Bilali and Surakata, *Journal of African History* 26 (1) : 33-49.

—, 1995, Blind Man Meets Prophet : Oral Tradition, Islam, and *funé* Identity, *in* David C. Conrad et Barbara E. Frank, éd., *Status and Identity in West Africa : Nyamakalaw of Mande*, Bloomington, Indiana University Press : 86-132.

Cuoq Joseph, trad. et éd., 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e^ au XVI^e^ siècle*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Decker Thomas, 1988, *Juliohs Siza*, édité par Neville Shrimpton et Sulayman Njie, Umea, Suède, Umea University Press.

Delafosse Maurice, 1912, Traditions musulmanes relatives à l'origine des Peuls, *Revue du Monde Musulman* 20 : 242-267.

—, 1922, *L'Ame nègre*, Paris, Payot.

DERIVE Jean, 1976, Les trois prétendants rivaux en Europe et en Afrique. Essai d'analyse comparée, *Cahiers de Littérature Orale* 1 : 67-94.

DEVISSE JEAN, 1979, *L'Image du Noir dans l'art occidental*. T. 2 : *Des premiers siècles chrétiens aux « grandes découvertes »*. Premier volume : *De la menace démoniaque à l'incarnation de la sainteté*. Étude liminaire de Jean Marie COURTES, Fribourg, Office du livre ; Paris, Bibliothèque des arts.

DEVISSE Jean, MOLLAT, Michel, 1979, *L'Image du Noir dans l'art occidental*. T. 2 : *Des premiers siècles chrétiens aux « grandes découvertes »*, 2e vol. : *Les Africains dans l'ordonnance chrétienne du monde*, Fribourg, Office du livre, Paris, Bibliothèque des arts.

DIAWARA Gaoussou, 1995a, *Bonjour liberté. Adaptation de « Maison de Poupée » de Henrik Ibsen*, Bamako, Le Scribe.

—, 1995b, *Muso jirimaanin. Anriki Ibisèni ka « Jirimaanin so » bayèlèmalen*, Bamako, Le Scribe. [Adaptation, en langue bambara, d'*Une maison de poupée* de Henrik Ibsen.]

DIETERLEN Germaine, 1988 [1951], *Essai sur la religion bambara*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles ; Paris, Presses universitaires de France.

DJATA Sundiata A., 1997, *The Bamana Empire by the Niger : Kingdom, Jihad and Colonization*, *1712-1920*, Princeton, Markus Wiener.

DOBRONRAVIN Nikolaj Aleksandrovič, 2000, *Arabograficeskaâ literaturnaâ tradiciâ zapadnoj Afriki* [La tradition littéraire en caractères arabes de l'Afrique de l'Ouest], thèse d'habilitation, Université de Saint-Petersbourg.

—, 2005, Radi lûdej Nahavandy : Iran v dokolonial'noj literature Hausa [Pour les hommes de Nahawand : l'Iran dans la littérature haoussa précoloniale], *Vostokovedenie. Filologiceskie issledovaniâ* 26.

DOBRONRAVINE Nikolay A., 2004, Hausa Ajami Literature and Script : Colonial Innovations and Post-Colonial Myths in Northern Nigeria, *Sudanic Africa* 15 : 85-105.

EDGAR Frank, 1924, *Dare dubu da dàya*, Lagos, C.M.S. Bookshop (diffuseur), 2 vol. Dessins en noir et blanc.

EGUCHI Paul Kazuhisa, 1975, Notes on the Arabic-Fulfulde Translational Reading in Northern Cameroon, *Kyoto University African Studies* 9 : 177-250.

EL-SHAMY Hasan M., 1995, *Folk Traditions of the Arab World : A Guide to Motif Classification*, Bloomington, Indiana University Press. 2 t.

—, 2004, *Types of the Folktale in the Arab World : A Demographically-Oriented Tale-Type Index*, Bloomington, Indiana University Press.

—, 2006, *A Motif Index of the Thousand and One Nights*, Bloomington, Indiana University Press.

FAHD Toufic, 1966, *La divination arabe : études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam*, thèse de doctorat d'État, Université de Strasbourg ; édité : Leiden : Brill, 1966, puis Paris : Sindbad, 1987. [L'édition de 1987 omet la bibliographie générale et les index.]

La Flûte enchantée. Die Zauberflöte. Impempe yomlingo, 2009, Paris, Théâtre du Châtelet. [Création, en Afrique du Sud, en 2007.]

Galley Micheline, Ayoub Abderrahman, éd., *Histoire des Beni Hilal et de ce qui leur advint dans leur marche vers l'ouest*, Paris, Armand Colin, 1983. (Classiques africains).

Ganay Solange de, 1995, *Le sanctuaire Kamablon de Kangaba : histoire, mythes, peintures pariétales et cérémonies septennales*, Ivry, Nouvelles du Sud.

Garcin Jean-Claude, 2004, *Sira*/s et histoire, *Arabica* 51 (1-2) : 33-54 ; *Sira*/s et histoire (suite), 51 (3) : 223-257.

Garnier Xavier, Ricard Alain, éd., 2006, *L'Effet roman : arrivée du roman dans les langues d'Afrique*, Paris, L'Harmattan.

Geider Thomas, 2007, Alfu Lela Ulela : *The Thousand and One Nights* in Swahili-speaking East Africa, *in* Ulrich Marzolph, éd., *The Arabian Nights in Transnational Perspective*, Detroit, Wayne State University Press : 183-200. (Fairy-Tale Studies).

Ghali Noureddine, Mahibou Sidi Mohammed, Brenner Louis, 1985, *Inventaire de la bibliothèque ᶜUmarienne de Ségou*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.

Haidara Abdelkader, Ayman Fu'ad Sayyid *et al.*, 2000-2006, *Catalogue of Manuscripts in the Mamma Haidara Library*, Londres, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation. 5 vol. [En arabe.]

Hallam W.K.R., 1966, The Bayajida Legend in Hausa Folklore, *Journal of African History* 7 (1) : 47-60.

Heath Peter, 1996, *The Thirsty Sword : Sirat ᶜAntar and the Arabic Popular Epic*, Salt Lake City, University of Utah Press.

Héliodore d'Emèse (IIIe/IVe siècles), 1935-1943, *Les Ethiopiques* (*Théagène et Chariclée*), texte établi par R.M. Rattenbury et T.W. Lumb, trad. de J. Maillon, Paris, Les Belles Lettres. 3 vol.

Hiskett Mervyn, 1967, Some Historical and Islamic Influences in Hausa Folklore, *Journal of the Folklore Institute* 4 (2-3) : 145-161.

—, 1975, Islamic Education in the Traditional and State Systems in Northern Nigeria, *in* Godfrey N. Brown et Mervyn Hiskett, éd., *Conflict and Harmony in Tropical Africa*, Londres, George Allen and Unwin : 134-151.

Hofheinz Albrecht, 2004, Goths in the Land of the Blacks : A Preliminary Survey of the Ka'ti Library in Timbuktu, *in* Scott S. Reese, éd., *The Transmission of Learning in Islamic Africa*, Leiden, Brill : 154-183.

Hunwick John O., 1985, *Sharīᶜa in Songhay : The Replies of al-Maghīlī to the Questions of Askia al-Ḥājj Muḥammad*, Oxford, Oxford University Press for the British Academy. (Fontes historiae africanae).

Ibn al-Muqaffaᶜ ᶜAbd Allāh (ca 720-756), 1980 [1957], *Kalīla wa-Dimna*, trad. d'André Miquel : *Le Livre de Kalila et Dimna*, nouvelle édition [= comportant une nouvelle introduction], Paris, Klincksieck.

Ibn Isḥāq Muḥammad (m. vers 768), édité par Ibn Hiṣhām (m. vers 828-833), 1955, trad. annotée de A. Guillaume, *The Life of Muhammad, a translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Londres, Oxford University Press.

Iṣfahānī al-Abū l-Faraj ᶜAlī b. al-Ḥusayn (897-967), 1995, *Kitāb al-aghānī*, trad. partielle de Jacques Berque : *Musiques sur le fleuve : les plus belles pages du Kitâb al-Aghâni*, Paris, Albin Michel.

ᶜIyāḍ (al-Qāḍī) b. Mūsā al-Yaḥṣubī (1083-1149), 2010, *Ash-Shifāᵓ bi-taᶜrīf ḥuqūq al-muṣṭafā*, Beyrouth, Dār al-Fikr ; trad. : Mohammed El-Fateh, 2004, *Ach-Chifâ' sur la reconnaissance des droits de l'élu*, Paris, Universel.

Jackson Michael, 2013 [1989, 1987], The Migration of a Name : Alexander in Africa, *in* Michael Jackson, *Lifeworlds : Essays in Existential Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013 : 75-90 ; églalement *in* Michael Jackson, *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington, Indiana University Press : 156-169, 212-215 ; 1ère éd. : The Migration of a Name : Reflections on Alexander in Africa, *Cultural Anthropology* 2 (2) : 235-254.

Jaulin Robert, 1966, *La Géomancie, analyse formelle*, notes mathématiques de Françoise Dejean et Robert Ferry, Paris, La Haye, Mouton.

Jayyusi Lena, 1996, *The Adventures of Sayf Ben Dhi Yazan : An Arab Folk Epic*, « Introduction » de Harry Norris, Bloomington, Indiana University Press. [Traduction des passages choisis dans les deux premiers tomes de l'édition du Caire (1894).]

Jeffery Arthur, 2007 [1938], *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, rééd. avec une préface de Gerhard Böwering et Jane Dammen McAuliffe, Leiden, Brill ; 1ère éd. : Baroda (Inde), Oriental Institute.

Johnson John William, 2003 [1986], *Son-Jara : The Mande Epic. Mandekan/ English edition with notes and commentary* [3e éd. revue et augmentée], Bloomington, Indiana University Press.

Johnson Lemuel A., 1998, *Shakespeare in Africa (and Other Venues) : Import and the Appropriation of Culture*, Trenton, New Jersey, Africa World Press.

Jones E. D., 1957, The Potentialities of Krio as a Literary Language, *Sierra Leone Studies* : 40-49.

Kaba Diakité Mamadi Aïssa, éd. et trad. par Maurice Delafosse, 1913, *Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental*, Paris, Comité de l'Afrique française.

Kisāᵓī (al-) (attribué à), *Qiṣāṣ al-anbiyāᵓ*, trad. par Wheeler M. Thackston, Jr. sous le titre : *Tales of the Prophets*, Books of the Islamic World. Diffusion : Chicago, Kazi Publications, 1997.

Klipple May Augusta, 1938, *African Folk Tales with Foreign Analogues*, thèse de doctorat, Indiana University, Bloomington, 1938 ; éd. New York : Garland, 1992. (Garland Reference Library of the Humanities, 1287 ; Garland Folklore Library, 3.)

KONRAD Walter, 1955, *Geheimnis zwischen Niger und Nil. Ein ethnographischer Beitrag zur Kenntnis der Tschadsee-Insulaner*, Hildesheim, Gerstenberg. (Zeitschrift des Museums zu Hildesheim, nouvelle série, 9).

KUBA Richard, 1996, *Wasangari und Wangara : Borgu und seine Nachbarn in historischer Perspektive*, Hambourg, Lit.

LANE Edward William, 1860 [1836], *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 5e éd., éditée par Edward Stanley POOLE, Londres, John Murray.

LANGE Dierk, éd., trad. et commentateur, 1977, *Le Dīwān des sultans du [Kānem]-Bornū : chronologie et histoire d'un royaume africain*, Wiesbaden, F. Steiner.

—, 1978, Progrès de l'islam et changements politiques au Kanem du XIe au XIIIe siècle : un essai d'interprétation, *Journal of African History* 19 (4) : 495-513 ; réimprimé *in* Dierk LANGE, 2004, *Ancient Kingdoms of West Africa : Africa-centred and Canaanite-Israelite Perspectives*, Dettelbach (Allemagne), J.H. Röll : 49-67.

LAST Murray, History as Religion : De-Constructing the Magians "Maguzawa" of Nigerian Hausaland, *in* Jean-Pierre CHRÉTIEN, éd., *L'Invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993 : 267-296.

LAW Robin, 2009, The "Hamitic Hypothesis" in Indigenous West African Historical Thought, *History in Africa* 36 : 293-314.

LEDER Stefan, éd., 1998, *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.

Leena. Un Opéra urbain en langues française et wolof, 2010, [Bordeaux], Migrations culturelles Aquitaine Afriques.

LYONS Malcolm Cameron, 1995, *The Arabian Epic : Heroic and Oral Story-telling*, Cambridge, Cambridge University Press. 3 t.

MAGASA Amidu, 2007, *Le Pouvoir amour selon Jeli Baba Sisoko. Essai de littérature orale bambara*, Bamako, Organisation malienne des éditeurs du livre. [Fondé sur une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Paris III en 1980.]

MAHAMANE Addo, La légende de Bayajida ou l'invention d'une mémoire en pays hausa, *in* Jean-Pierre CHRÉTIEN et Jean-Louis TRIAUD, éd., *Histoire d'Afrique : les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999 : 49-63.

MARTY Paul, 1918-1921, *Etude sur l'islam et les tribus du Soudan*, Paris, E. Leroux, 4 vol.

MASSAQUOI Momolu, 1911, The Vai People and Their Syllabic Writing, *Journal of the African Society* 10, n° 40 : 459-466 + 1 h.t.

MCCALL Daniel F., 1968, Kisra, Chosroes, Christ, etc. *Africanobyzantina : Byzantine Influence on Negro Sudanese Cultures* by Theodore Papadopoullos. Review article, *African Historical Studies* 1 (2) : 255-277.

MAZRUI Ali A., 1975, Obote's Milton and Nyerere's Shakespeare, *in* Godfrey N. BROWN et Mervyn HISKETT, éd., *Conflict and Harmony in Tropical Africa*, Londres, George Allen and Unwin : 433-454.

MEILLASSOUX Claude, 1964, Histoire et institutions du *kafo* de Bamako d'après la tradition des Niaré, *Cahiers d'études africaines* 4 (2), n° 14 : 186-227.

MELVINGER Arne, 1986, *Al-Madjūs*, *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle (2e) éd., t. V : 1114-1118.

MIQUEL André, 1975, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle*, t. II: *Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l'étrange*r, Paris, La Haye, Mouton.

MONTEIL Charles, 1976 [1924], *Les Bambara de Ségou et du Kaarta : étude historique, ethnographique et littéraire d'une peuplade du Soudan français,* réédition avec une préface de Vincent Monteil, des notes, index et cartes de Jean Bazin, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose ; 1ère éd. : Paris, E. Larose.

—, éd. Vincent MONTEIL, 1953, La légende de Ouagadou et l'origine des Soninké, *in Mélanges ethnologiques*, Dakar, Institut français d'Afrique noire : 359-408. (Mémoire de l'IFAN, 23). [Publication posthume.]

N'DIAYE Bokar, 1995 [1970], *Les castes au Mali*, Paris, Présence africaine ; 1ère éd. : Bamako, Éditions populaires.

NIANE Djibril Tamsir, 1960, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence africaine.

NICOLAS Guy, 1975, *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*, Paris, Institut d'Ethnologie.

NORRIS Harry Thirwall, 1972, *Saharan Myth and Saga*, Oxford, Clarendon Press.

—, 1980, *The Adventures of Antar*, Warminster, Aris and Phillips.

—, 1982, *The Berbers in Arabic Literature*, Londres, Beyrouth, Longman, Librairie du Liban.

—, 1989, Sayf b. Dī Yazan and the Book of the History of the Nile, *Quaderni di Studi Arabi* 7 : 125-151.

OULD ELY Sidi Amar, JOHANSEN Julian, *et al*., 1995-1998, *Handlist of Manuscripts in the Centre de Documentation et de Recherches Historiques Ahmad Baba, Timbuktu,* Londres, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation. 5 vol.

PAGEARD Robert, 1962, Espagnols au Soudan, *in* Maxime CHEVALIER, éd., *Mélanges offerts à Marcel Bataillon par les hispanistes français*, Bordeaux, Féret et Fils : 209-213.

PARET Rudi, 1924, *Sīrat Saif ibn Dhī Jazan : ein arabischer Volksroman*, Hanovre, Heinz Lafaire. [Étude et résumé de la *Sīra*t *Sayf b. Dhī Yazan* ; fondé sur l'édition du Caire de 1904/5.]

—, 2006, traduit (de l'allemand en anglais), introduit et annoté, avec des documents annexes, par Gisela SEIDENSTICKER-BRIKAY, sous le titre de : *Siirat Sayf ibn Dhi Yazan. An Arabic Folk Epic*, Maiduguri, University of Maiduguri. (Studies in the Humanities and Social Sciences ; Borno Sahara and Sudan Series). (Diffusion : Cologne, Rüdiger Köppe).

PAULME Denise, 1976, *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard.

—, 2007, *Cendrillon en Afrique. Ordre et désordre dans les sociétés d'Afrique noire*, préface de Françoise Héritier, Paris, Galaade. [Publication posthume.]

Ringel Pierre, 1950, *Molière en Afrique noire ou le Journal de quatre comédiens*, lettre-préface de Louis Jouvet, Paris, Presses du Livre français.

Robinson David, 1985, *The Holy War of Umar Tal : the Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press ; trad. : *La Guerre sainte d'al-Hajj Umar : le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, 1988, Paris, Karthala.

Saada Lucienne, éd. et trad., 1985, *La Geste hilalienne : version de Bou Thadi, Tunisie,* Paris, Gallimard.

Samarqandī (as-), Naṣr b. Muḥammad (ca 913-985), 2003, *Tanbīh al-ġhāfilīn*, Beyrouth, al-Maktaba al-ᶜAṣriyya.

Sīra^t al-Malik Sayf ibn Dhī Yazan, 1877, Le Caire, al-Maṭbaᶜa al-ᶜuthmaniyya al-miṣriyya. 4 t. reliés en 2 vol. (pagination continue).

Smith Abdullahi, 1983, The Legend of the Seifuwa : A Study in the Origins of a Tradition of Origin, *in* Bala Usman et Nur Alkali, éd., *Studies in the History of Pre-colonial Borno*, Zaria, Northern Nigerian Publishing : 16-56.

Smith M[ichael] G[arfield], 1978, *The Affairs of Daura*, Berkeley, University of California Press.

Smyke Raymond J., 1972, Manding Biography : the Massaquois of Liberia, International Conference on Manding Studies, University of London, School of Oriental and African Studies, ms. dactylographié.

—, 2004, *The First African Diplomat : Momolu Massaquoi (1870-1938),* Philadelphie, Xlibris.

Snowden Frank M., 1970, *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of the Harvard University Press.

Stevens Phillips (Jr), 1975, The Kisra Legend and the Distortion of Historical Tradition, *Journal of African History* 16 (2) : 185-200.

Ṭabarī (aṭ-), Muḥammad b. Jarīr (839-923), 1960-1977, *Taᵓrīkh ar-rusul wa-l-mulūk*, Le Caire, Dār al-Maᶜārif, 11 t. ; trad. anglaise annotée : Franz Rosenthal, 1989, t. 1 : *General Introduction. From the Creation to the Flood* ; William M. Brinner, 1987, t. 2 : *Prophets and Patriarchs*, 1991, t. 3 : *The Children of Israel* ; Moshe Perlmann, commentaire des mots persans par Shaul Shaked, 1989, t. 4 : *The Ancient Kingdoms*, Albany, State University of New York Press (Bibliotheca persica).

Tamari Tal, 2001, Notes sur les représentations cosmogoniques dogon, bambara et malinké et leurs parallèles avec la pensée antique et islamique, *Journal des Africanistes* 71 (1) : 93-111.

—, 2002, Islamic Higher Education in West Africa : Some Examples from Mali, *in* Georg Stauth et Thomas Bierschenk, éd., *Yearbook of the Sociology of Islam*, vol. 4 : *Africa*, Münster, Lit : 91-128.

—, 2005a, La prose littéraire arabe en traduction bambara : une *maqāma* d'al-Ḥarīrī, *in* Ursula Baumgardt et Jean Derive, éd., *Paroles nomades. Écrits d'ethnolinguistique en hommage à Christiane Seydou*, Paris, Karthala : 431-463.

—, 2005b, À la confluence des traditions orale et islamique : « Soumba et Lansiné », *in* Anne-Marie Dauphin et Jean Derive, éd., *Oralité africaine et création*, Actes du congrès de l'ISOLA, Paris, Karthala : 235-266 ; trad. anglaise par l'auteur sur le CD-Rom associé : At the Confluence of Oral and Islamic Traditions : the Story of "Sunba and Lansine" : 941-969.

—, 2008, L'enseignement islamique traditionnel de niveau avancé : cursus, pédagogie, implications culturelles et perspectives comparatives, *Mande Studies* 8 : 39-62.

—, 2010, La littérature française en traduction bambara : l'exemple du *Comte de Monte-Cristo*, *Journal des Africanistes* 80 (1-2) : 151-175.

—, 2013, Un poème arabe en traduction bambara : la *Muᶜallaqa* d'Imruᵓ l-Qays, *in* Bertrand Hirsch et François-Xavier Fauvelle-Aymar, éd., *Les ruses de l'historien. Essais d'Afrique et d'ailleurs en hommage à Jean Boulègue*, Paris, Karthala : 441-487.

—, sous presse, Styles of Islamic Education. Perspectives from Mali, Guinea and The Gambia, *in* Robert G. Launay, éd., *Writing Boards and Blackboards : Islamic Education in Africa*, Bloomington, Indiana University Press.

Tauxier Louis, 1942, *Histoire des Bambara*, Paris, Paul Geuthner.

Thaᶜlabī (ath-), Aḥmad b. Muḥammad (m. 1035), 2009, *ᶜArāᵓis al-majālis fī qiṣaṣ al-anbiyāᵓ*, Beyrouth, Dār al-Fikr. Trad. anglaise annotée : William M. Brinner, 2002, *ᶜArāᵓis al-madjālis fī qiṣaṣ al-anbiyāᵓ or « Lives of the Prophets »,* Leiden, Brill ; trad. allemande annotée : Heribert Busse, 2006, *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern*. *Qiṣaṣ al-anbiyāᵓ oder ᶜArāᵓis al-maǧālis*, Wiesbaden, Harrasowitz.

Thompson Stith, 1955-1958, *Motif-index of Folk-literature : A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, éd. revue et augmentée, Bloomington, Indiana University Press. 6 vol.

Vercoutter Jean, Leclant Jean, Snowden Frank M., Desanges Jehan, 1976, *L'Image du Noir dans l'art occidental. I. Des pharaons à la chute de l'empire romain*, préface de Amadou-Mahtar M'Bow, Fribourg, Paris, Office du Livre, Bibliothèque des arts. (Menil Foundation).

Yaqṭīn Saᶜīd, éd., 1994, *Dhakhīraᵗ al-ᶜajāᵓib al-ᶜarabiyya : Sayf bnu Dhī Yazan*, Casablanca, al-Markaz ath-thaqāfī al-ᶜarabī. [Passages choisis de la *Sīraᵗ Sayf b. Dhī Yazan* ; ponctuation moderne.]

Zemp Hugo, 1966, La légende des griots malinké, *Cahiers d'études africaines* 6 (4), n° 24 : 611-642.

SOCIÉTÉ DES AFRICANISTES
Secrétaire générale : Françoise Le Guennec-Coppens

Musée du Quai Branly
222, rue de l'Université/75007 Paris
tel : +33 56 61 71 17
email : africanistes@yahoo.fr
web : www.africanistes.org

Cotisations et abonnements
Membres de la société : 48,00€
Vente au numéro (port en sus) : 27,50€ le fascicule,
55,00€ le double numéro

Les règlements adressés à la Société des Africanites doivent être en euros uniquement :
- par CCP 1549 59 P Paris, à l'ordre de la Société des Africanistes ;
- par chèque bancaire à l'ordre de la Société des Africanistes.

On peut se procurer les numéros du *Journal* au CID,
18-20, rue Robert Schuman/94220 Charenton-le-Pont

***

Revue semestrielle publiée par la Société des Africanistes avec le concours du Centre national du livre et du Centre national de la recherche scientifique.

***

© Société des Africanistes
ISSN 0399-03-46
ISBN 978-2-908948-39-4

ÉCRITS HORS-CHAMP

Mélanie BOURLET, Aïssatou MBODJ-POUYE — *Présentation*

Maëline LE LAY — *De la rumeur de la ville à la voix de l'Autorité : les écrits en swahili à Lulumbashi (RDC)*

Cécile VAN DEN AVENNE, Aïssatou MBODJ-POUYE — *Faire entendre sa voix : deux corpus de lettres envoyées à une radio locale à Mopti (Mali)*

Kristin VOLD LEXANDER — *Le SMS amoureux. Une étude des pratiques de l'écrit plurilingues liées à la vie amoureuse des jeunes Sénégalais*

Amar AMEZIANE — *Une expérience d'écriture littéraire en kabyle. Quelques notes sur Les Cahiers de Belaïd*

Mélanie BOURLET — *L'acte d'écrire : sur la performativité de l'écriture littéraire en pulaar*

Nadia COHEN — *Entre écrits « fonctionnels » et écrits « littéraires » : l'édition en bamanankan au Mali*

Abdoulaye KEITA — *De l'alphabétisation à la littérature, la prise de parole didactique par des écrivaines wolof*

Flavia AIELLO TRAORE — *Littérature enfantine et de jeunesse en Tanzanie : la contribution de Elieshi Lema*

Xavier GARNIER — *Sony Labou Tansi est-il un écrivain hors-champ ?*

ÉTUDES ET RECHERCHES

Tal TAMARI — *Les œuvres orientales parmi les sources d'inspiration de la littérature orale ouest-africaine : un « roman de chevalerie » arabe en traduction bambara*

Johanne CHEHAMI — *La monétisation de la mendicité infantile musulmane au Sénégal*

MÉLANGES

In memoriam
(Luc de Heusch, Pietro Lupo)
Comptes rendus
Ouvrages reçus

ISSN 0399-03-46
ISBN 978-2-908948-39-4
27,50 €



COUVERTURE : ANTOINE GROBORNE