

Ursula Baumgardt

La représentation de l'Autre. L'exemple du répertoire d'une conteuse peule de Garoua (Cameroun)

Comme toute littérature, la littérature orale construit une vision d'une société imaginaire, ancrée dans un réel précis autour duquel elle s'articule, et elle peut faire l'objet d'une analyse anthropologique, historique, sociologique, psychologique, ou encore linguistique. Elle a des fonctions identitaires qui, véhiculées par l'imaginaire, entrent dans la définition consciente ou inconsciente de la culture à laquelle elle appartient. L'analyse d'une telle vision peut apporter, entre autres, des précisions sur l'auto-représentation de la société si l'on tient compte d'au moins deux données essentielles : disposer d'un corpus suffisamment important et homogène, et ne pas oublier le caractère littéraire des textes, c'est-à-dire leur fonctionnement particulier.

Les conditions d'énonciation d'un texte en déterminent en partie le sens. Prise en considération dans le cas des contes, cette constatation, bien connue, décrit de façon précise le contexte de réception dans lequel ils sont perçus. À la différence de la littérature écrite qui l'individualise et l'atomise, la littérature orale définit, en effet, un cadre collectif plus large.

Un groupe d'individus qui écoutent des contes, partagent la même langue et forment ainsi une homogénéité culturelle. Une communication s'instaure entre personnes qui se connaissent, qui se parlent entre elles, et parmi lesquelles, normalement, l'étranger n'est pas présent. Dans ce contexte du « nous culturel », de proximité affective et sociale entre l'énonciateur et le destinataire, la représentation de l'Autre se construit en son absence. On peut donc s'attendre à ce que le langage soit net et précis, dénué de formules de politesse, de diplomatie, voire de considérations politiques, car, étant « entre nous », il n'est pas nécessaire de ménager des susceptibilités. Définie de cette manière, la littérature orale, et notamment les contes, constituent un terrain particulièrement enrichissant à la lecture de l'image de l'Autre.

La lecture que nous nous proposons de faire ici se fonde sur le répertoire de Goggo Addi, une conteuse peule de Garoua, imprégnée depuis son enfance de la culture des Peuls sédentaires et islamisés, culture qui s'est for-

mée à partir de ce centre urbain¹. L'analyse du cadre spatial dans lequel s'inscrivent ses soixante textes permet de définir la société imaginaire des contes comme étant celle de l'Adamawa du XIX^e siècle². Par rapport à ce cadre général, deux aspects de la société précoloniale seront pris en considération : la composition ethnico-sociale, et la représentation de l'Autre, telle qu'elle est définie par les textes et telle qu'on peut l'analyser en termes à la fois sociologiques (statut) et affectifs (proximité ou distance).

Composition ethnico-sociale de la société imaginaire de l'Adamawa

Les contes n'ont pas essentiellement pour objet de définir un cadre ethnico-social situant l'histoire qu'ils narrent. Pourtant, ils sont reconnus comme faisant partie d'une culture spécifique, et ceci par les Peuls eux-mêmes qui les définissent comme « nôtres », ou au contraire par des non-Peuls qui, à l'opposé, les caractérisent comme étant ceux « des autres ». Si la spécification n'est donc pas primordiale, elle existe tout de même, et se matérialise de manière privilégiée au niveau de l'indiciel et de l'implicite.

Plusieurs indices permettent, en effet, de déduire quelle est la composition ethnique de la société imaginaire en question : l'occurrence d'ethnonymes, ou au contraire leur absence, ainsi que la désignation d'un personnage par un terme non spécifiquement ethnique, fournissant cependant des précisions à la fois sur son appartenance ethnique et religieuse et sur son statut social.

La définition d'un personnage du point de vue social s'opère ainsi, selon trois éléments qui coïncident et se superposent, mais qui ne sont pas explicites dans tous les cas. Le critère de base est son appartenance ethnique ainsi que l'indication de sa condition de libre ou de non-libre, ce qui renvoie au fait que la société de référence pratique l'esclavage.

Lorsqu'un personnage est libre, son statut social est défini en fonction du type de travail qu'il accomplit et, par voie de conséquence, de son accès à la richesse. Tous les personnages supposés être peuls sont censés appartenir à ce groupe, car les contes n'envisagent pas qu'ils puissent posséder un autre

1. Cf. BAUMGARDT (1993).

2. Pour l'analyse de la société de référence, cf. les indications bibliographiques dans SEYDOU (1977) et *Bulletin de liaison des études peules* (1991 et 1992). Pour les présentations historiques générales, cf. AJAYI & CROWDER (1972-1974), HOGBEN & KIRK-GREENE (1966), KIRK-GREENE (1958), LABOURET (1937), LAST (1967), MVENG (1963), NJEUMA (1989), SA'AD (1977), VINCENT (1978). Pour les récits de tradition orale peule, cf. EAST (1967), MOHAMMADOU (1976, 1979 et 1992), STRÜMPPELL (1912). Enfin, pour ce qui concerne les facteurs ethnico-religieux, cf. BLANCKMEISTER (1989), SCHULTZ (1984), VEREECKE (1985 et 1986). Signalons dans ce contexte, pour l'analyse des rapports entre Peuls sédentaires et Peuls nomades, BOUTRAIS (1992).

statut que celui de personnes libres, comme il ressort de cette exclamation indignée d'un roi : « *Pullo, koo'aa mo, mbadaa maccungel ?* » (Prendre un Peul et en faire un esclave ?).

Dans le deuxième groupe, aucun personnage n'a le statut de libre. Les contes précisent cependant le degré de dépendance d'un personnage, et il s'établit ainsi une distinction en fonction de la relation avec le maître, ce qui permet de différencier les esclaves (*haabe*) des esclaves-serviteurs (*maccube*).

À ces définitions s'ajoute le critère religieux : le personnage est-il musulman ou non ? Très souvent, cette question n'est pas explicitement posée par les contes, car, d'une part, l'appartenance religieuse peut ne pas avoir d'importance dans un texte donné, et, d'autre part, la répartition de base semble aller de soi, à savoir que ceux qui sont non-Peuls et non-libres sont aussi non-musulmans, puisque, selon les principes mêmes de la religion, un musulman ne peut être asservi. Cette définition sous-entend à son tour que ceux qui sont libres, qu'il s'agisse de Peuls ou non, sont musulmans.

La désignation par l'emploi d'un ethnonyme est très rare. Les personnages sont au contraire mentionnés dans leur grande majorité sans que soit précisée leur appartenance ethnique. C'est le cas lorsqu'il s'agit d'un représentant par excellence de la société, comme le roi (*laamiido*), qui est supposé être Peul et musulman. L'appartenance ethnique étant supposée être connue par l'auditeur, il n'est pas nécessaire de l'expliciter. Il en va autrement lorsque la population représentée dans les contes est prise globalement. Dans ce cas, son identité ethnique n'est pas davantage spécifiée, mais, à la différence du *laamiido*, il n'est pas possible de l'établir de manière précise. En fait, pour les auditeurs, il va probablement de soi que les personnages mentionnés sans ethnonyme sont censés être des Peuls, ou tout au moins libres. Ceci renvoie aux conditions d'énonciation et au « nous » qui n'a pas besoin de décliner son identité s'il s'adresse à lui-même.

Cependant, sur le plan de la vision de la société construite par les contes, ce même fait crée deux impressions contradictoires : d'une part celle d'un brassage ethnique qui va jusqu'à effacer les distinctions, d'autre part celle d'une société à forte majorité peule. Ces deux visions peuvent être rattachées à plusieurs modèles d'explication portant sur la société de référence : celle d'une réduction du facteur ethnique sous l'influence de l'islam qui agirait comme trait d'union entre groupes ethniques différents, celle de l'effacement des différences par l'assimilation des autres ethnies à la culture peule, celle enfin de l'hégémonie des Peuls. Les contes semblent ne pas prendre parti dans ces distinctions. En fonction des catégories mentionnées, et en dehors des personnages participant au pouvoir politico-religieux, ils établissent simplement une organisation bipolaire de la société en Peuls et non-Peuls que l'on peut représenter schématiquement comme suit :

	Peuls ³ libres et musulmans	
<i>marbe</i> : les riches		<i>talaka'en</i> : les pauvres
	Non-Peuls	
<i>non-haabe</i> libres et musulmans non susceptibles d'asservissement		<i>haabe</i> non libres et non musulmans susceptibles d'asservissement

Les seuls ethnonymes qui diffèrent de celui de « Peul », et qui désignent donc l'autre, concernent des personnages non-dépendants des Peuls.

1. *Les non-dépendants.* — Le fait que des individus soient non-dépendants est exprimé de plusieurs façons : dans un cas, il s'agit d'un Kanouri faisant travailler le prince peul venu jusque chez lui ; dans l'autre il est question de Haoussas, lesquels n'occupent pas le même espace que les Peuls puisque, étant caravaniers, ils viennent d'un pays lointain et sont donc seulement de passage.

Ces situations narratives différentes appellent des associations également différentes, ce qui aboutit, dans le cas du Kanouri, à une image négative ; dans celui des Haoussas à une représentation plutôt positive.

Lorsqu'il s'agit du Kanouri, on constate une association entre « cultivateur » et, selon le contexte narratif, de « méchanceté », voire de « brutalité », car il maltraite le prince. Ce véritable crime de lèse-majesté, commis dans l'ignorance de l'identité du jeune homme, témoigne de l'incapacité du Kanouri de reconnaître le prince peul sous son apparence de pauvre, alors que le roi — Peul — est capable de faire cette distinction, comme le conte l'illustre par la suite.

Dans le cas des Haoussas, se retrouvent associés à plusieurs reprises les mots « caravane, commerce à longue distance, Kano ». Les produits de luxe — vêtements, étoffes — apportés dans le pays après de longs voyages dangereux, sont très attendus par les personnes demeurées sur place. Ces produits sont même très convoités : un coupeur de route — en l'occurrence un lion — peut piller les caravanes haoussas en provenance de Kano.

Comme il ressort de ces exemples, l'incidence des personnages sur la narration est secondaire. Ceci n'est pas le cas d'une autre catégorie de personnages non-dépendants des Peuls, les étrangers-hôtes. Ces personnages apparaissent dans les contes, sans que leur ethnonyme soit spécifié. Leur

3. On peut noter que la société peule, quant à elle, est marquée par des différenciations qui relèvent non pas de critères ethnico-religieux, mais de l'accès au pouvoir et aux richesses. Ceci aboutit à une tripartition de cette société, comprenant ceux qui contrôlent le pouvoir politique et la richesse, ceux qui détiennent des richesses et ceux qui n'ont accès ni à l'un ni à l'autre : le roi (*laamiido*) incarne le pouvoir politique ; il est chef de guerre et propriétaire d'esclaves ; il possède des troupeaux et des terres cultivées par les serviteurs. Les riches (*marbe njawdi*) ont des serviteurs qui travaillent pour eux et possèdent des troupeaux, et les pauvres (*talaka'en*) vivent de leur propre travail.

évocation combine, sur le plan linguistique, l'occurrence de la notion de « lointain » (*daayoo*), de « différent » (*feere*), et de « hôte » (*kodo*), et d'un verbe, généralement le verbe venir (*wara*), exprimant le rapprochement par rapport au centre de l'énonciation, le lieu où se trouve le narrateur.

La naissance d'un enfant est annoncée ainsi au roi : « Tu auras un enfant, mais ce sera [d'une femme qui vient] d'un pays lointain ». Plus loin on trouve, dans le même conte, la précision suivante : « Si une étrangère, une femme qui est hôte, vient dans ta ville... ».

Ailleurs, la narration informe qu'une femme dont l'action sera bénéfique se met en route : « Une femme dans une ville très lointaine décida de le voir [le prince]. Elle passa la nuit à marcher, elle passa la journée à marcher. » L'information est comparable lorsqu'il s'agit d'une action bénéfique accomplie par un homme : « [...] jusqu'à ce qu'un roi dans un pays lointain apprit cela », et « Il vint exactement au niveau de l'endroit où [la princesse] Layma La Grande était couchée ».

L'origine du personnage qui vient de loin est souvent spécifiée ; il s'agit de la brousse lorsqu'une femme a de mauvaises intentions (dévoration d'un homme) : « Un animal sauvage partit du fond de la brousse, se métamorphosa en une très belle femme et vint au village ». Mais lorsqu'il est question d'un personnage masculin dont les actions seront également néfastes, le point de départ est une ville : « Dans une autre ville, un prince apprit la nouvelle. Il était fils unique, et il ressemblait à un Arabe. » L'approche est comparable dans un autre conte qui illustre les méfaits d'un étranger : « Un filou partit d'un autre pays. »

La représentation de l'étranger, telle qu'elle se construit à partir de ces exemples et de leur contexte narratif, obéit à une opposition négative-positive non pas entre « étranger/non-étranger », mais selon qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme, et selon les actes accomplis.

En effet, l'homme étranger apparaît comme négatif, hostile, et apportant du désordre s'il s'introduit comme troisième personne dans un couple marié, car il provoque, dans ce cas, l'infidélité de l'épouse. En revanche, lorsqu'il s'agit d'une jeune fille non mariée respectant un interdit — en l'occurrence « ne pas voir le soleil » — le futur mari venu d'ailleurs peut être suffisamment riche et fort pour protéger la princesse des conséquences néfastes qui découleraient du non-respect de l'interdit.

L'action d'une femme étrangère est bénéfique si son arrivée est annoncée et attendue : le roi qui a cherché à avoir un enfant en obtient un par l'intermédiaire de l'une des femmes venues dans sa ville. De même, le jeune homme qui est voué au destin tragique, soit de vivre sans femme, soit de mourir, est sauvé par sa future épouse qui vient de l'étranger. Ici, la femme aide l'homme à mener une vie accomplie (avoir une épouse et un enfant), alors que, selon d'autres exemples, une belle femme peut dissimuler des intentions meurtrières.

Ainsi, l'étranger est-il défini non pas en fonction de son origine, mais en fonction de ses actions. La narration ménage une ouverture sur l'autre, sur

l'étranger, et cette ouverture est illustrée chaque fois par rapport à un futur mari/une future épouse. Elle renvoie peut-être au système de l'alliance qui, justement, nécessite l'intégration de l'étranger : du point de vue de l'homme, une femme qui vient de loin est potentiellement une épouse et une mère, et, inversement, un homme peut devenir mari protecteur, tout comme le personnage étranger peut devenir perturbateur, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme.

Ainsi, et comme on le verra par la suite — que leur appartenance ethnique soit spécifiée ou non et que leur présence soit bénéfique ou maléfique —, le critère essentiel différenciant tous les personnages non-dépendants par rapport à la catégorie des dépendants est le fait que des contacts avec des Peuls sont envisagés comme possibles et, selon les cas, comme très positifs.

2. *Les dépendants*. — On relève, dans les contes, deux catégories de personnes dépendantes, ou susceptibles de l'être. La première concerne les « non-Peuls, païens, esclaves » (*kaado/haabe*) sans distinction de sexe, la deuxième les « esclave(s)-serviteur(s) » (*maccudo/maccube*) et les « esclave(s)-servante(s) » (*kordo/horbe*). L'occupation de l'espace et les relations qui s'établissent entre les personnages représentant des non-Peuls et ceux représentant des Peuls sont différentes, même s'ils peuvent être occasionnellement en contact.

Le terme de *waamgo* désigne un village de montagne, même non habité, ou un village de païens, qui peut se situer dans la plaine. C'est le lieu où habitent des non-Peuls et des non-musulmans, indépendants des Peuls et qui peuvent être capturés, alors que *ruumnde* désigne un village où se pratiquent des cultures en saison de pluies. Ce village est habité par les captifs qui cultivent la terre, mais qui sont également affectés aux travaux à l'intérieur des concessions. L'organisation de l'espace, qui obéit ici à une différenciation ethnique, économique et religieuse, indique également la possibilité d'une plus grande proximité spatiale et affective avec un *maccudo* ou une *kordo* qu'avec un *kaado*. Ceci s'exprime sur le plan linguistique par le fait que le dernier terme n'apparaît pas, dans tout le corpus, avec le diminutif affectif *-ngel*, alors que *maccungel* existe et que *korgel* se retrouve fréquemment⁴.

Kaado/haabe est le terme qu'utilise un personnage non-*kaado*, un Peul, pour parler d'eux : « *Haabe, adda, njinni en biriiji, jinnii...* » (Les païens, ma grande sœur, ont épuisé nos arachides, ils les ont épuisées). C'est le même terme qu'utilise la conteuse dans la narration : « *Biira, haabe don ngara* », (*Biira*, les païens venaient).

4. En simplifiant, la traduction cherche à rendre compte de cette différence en utilisant pour les deux derniers termes « serviteur » et « servante », réservant « esclave, païen » pour les occurrences de *kaado*.

Selon l'emploi qui est fait du terme *haabe* par un personnage et dans le récit, se matérialise explicitement la différence entre *haabe* et Peuls, situant la narration du côté de ces derniers et définissant la perspective globale des contes comme une « perspective peule », comme un « nous » s'adressant à un « nous ».

La perspective narrative étant définie et réunissant *haabe* et *maccube* du côté des non-Peuls, l'analyse des contextes narratifs respectifs permet de préciser qu'il existe une différence dans leur représentation.

Dans les contes — et dans la société de référence — les *haabe* sont des esclaves potentiels ou réels des Peuls⁵. Lorsqu'ils ne sont pas asservis, les *haabe* vivent dans leurs villages, parcourent la brousse à la recherche de richesses, ou cultivent le mil et l'arachide. Leur comportement et leurs coutumes les définissent comme des païens incultes, voire sauvages, comme il ressort de leur confrontation avec Buuta-Golel — Petite-Joue-enflée —, le jeune homme injustement chassé par ses parents, et aidé par le figuier qui, sous les traits de l'image maternelle, lui offre sa protection⁶.

Cette confrontation s'inscrit de manière privilégiée dans le cas de la séparation entre une mère (symbolique) et son fils, et elle illustre l'une des modalités selon lesquelles une telle séparation peut se réaliser. Mais elle fonctionne également comme représentation des *haabe*, ce que montre le conflit qui comprend plusieurs étapes.

Un *kaado* parcourt la brousse et découvre le figuier et les richesses qu'il abrite. Il rentre au village et informe les villageois qui décident de l'abattre : « *sey njehen coppen ki* », ce qui nécessite plusieurs jours. L'abattage est précédé de la consultation des objets divinatoires et de la préparation de l'expédition, dont la fabrication de la bière de mil.

5. Pour l'analyse de l'esclavage, cf., entre autres, BURNHAM (1979), HOGENDORN (1977), LOVEJOY (1981), MEILLASSOUX (1986), ROBERTS (1987), SMALDONE (1977).

6. Voici le résumé du début du conte « Le figuier » :

« Une femme a beaucoup d'enfants laids. Le dernier né est beau. Les parents disent que c'est un djinn, ils ne s'occupent pas de lui et le chassent à deux reprises. Le garçon part en pleurant. Un grand figuier lui dit : " Tu as trouvé une mère. " Il entre dans l'arbre et y trouve de la nourriture et un lit. Le figuier lui demande de creuser des trous à la limite de son ombre et de remplir les trous de ses feuilles. De chaque trou sortent des vaches, des chameaux, des esclaves. Le figuier se fend, tout rentre à l'intérieur de l'arbre. Il dit au garçon de faire paître les vaches le lendemain, ce qu'il fait.

Lorsqu'il est parti, un païen découvre des excréments d'animaux sous le figuier. Il s'en va informer les autres pour qu'ils abattent l'arbre et pour qu'ils s'emparent des richesses.

Le figuier dit au garçon de faire sortir les animaux et les esclaves. La première vache avale les autres. Il en est de même des autres animaux et des esclaves. Le garçon avale la vache de même que les autres animaux et l'esclave. Le figuier lui dit de partir. Il part, mais revient. Le figuier lui dit : " Si tu reviens encore, je te tue. »

Il part, les païens abattent l'arbre mais ne trouvent pas de richesse. »

La première journée est ainsi décrite :

« *Biira*, ils se mirent à abattre le figuier *bam, bam, bam bam !* Ils buvaient de la bière. *Biira-wannadel*, chacun d'entre eux venait à l'endroit où le garçon avait l'habitude de verser le lait au figuier, y plongeait comme dans un lac et s'y baignait *bam, bam !* À la fin de la journée, ils avaient réussi à faire le tour du tronc *karab*. Le figuier n'était cependant pas tombé. »

Le deuxième jour, les *haabe* parviennent à faire tomber l'arbre qui cache les richesses sous ses racines : « Allons déterrer les racines », décident-ils, et ils s'y emploient immédiatement. Enfin, le troisième jour, ils déterrèrent l'arbre, mais les richesses ont été mises à l'abri auparavant, ce qui provoque la déception des *haabe* :

« Ils creusèrent et déterrèrent toutes les racines, [mais] il n'y avait plus de biens. *Biira*, ils se mirent en colère et s'enfoncèrent dans la brousse [pour poursuivre Petite-Joue-enflée]. Ils ne le rattrapèrent pas. »

Selon ce conte, la rencontre entre Buuta-Golel et les *haabe* comprend trois phases, correspondant à une occupation précise de l'espace :

- l'arrivée de l'adolescent — après qu'il ait été contraint de quitter le lieu où il a grandi — dans un espace inoccupé, suivie de la production de richesses ;
- la découverte des richesses par les *haabe* et leur tentative de se les approprier ;
- le départ de l'adolescent et le sauvetage des richesses, son passage n'étant ni bénéfique ni maléfique pour les *haabe*.

Cette trame narrative peut être comprise comme une allusion faite aux migrations des Peuls, notamment à leur installation dans un nouveau pays. Or, comme dans les autres régions de l'Adamawa, la fondation d'un État musulman par les Peuls fait l'objet de versions contradictoires, et l'intérêt du conte est ici d'explicitier un point de vue peul : l'arrivée est motivée par l'impossibilité de rester dans l'espace d'origine ; elle s'accompagne d'une attitude de neutralité par rapport aux populations installées sur place, mais elle est suivie d'attaques et d'agressions successives qui imposent la fuite des Peuls. L'argumentation sous-jacente est donc bien la suivante : les Peuls non conquérants, et qui ne sont animés d'aucun prosélytisme, deviennent des victimes contre lesquelles les *haabe* dirigent leurs attaques.

Par ce biais se construit l'image littéraire d'un ennemi, image dont le conte a préparé les bases auparavant, en précisant l'identité des partis opposés et en distribuant les rôles du « bon » et du « mauvais », réservant le mauvais rôle aux *haabe*. Ceux-ci sont différents de Buuta-Golel — Petite-Joue-enflée —, et leur différence est essentiellement négative. Leur arrivée à l'endroit où se trouve le figuier ressemble à une invasion et à une véritable occupation du terrain qui s'accompagnent du non-respect d'une figure maternelle symbolique et de brutalités à son égard, de cupidité et de démesure. Tous ces signes de non-culture sont concrétisés par la consommation d'alcool et par le non-respect du lait par les ennemis qui, en plus, sont majo-

ritaires, car un adolescent seul est confronté à un grand nombre de personnes adultes qui l'attaquent. À cette description d'absence de civilisation et de culture, s'ajoute l'idée d'une absence de sens moral. Elle est illustrée explicitement dans un autre conte, à travers les vingt esclaves qui apparaissent comme des traîtres, incapables de respecter la parole donnée, lorsqu'ils disent à Juuyi qu'ils ne s'occuperont pas de lui, alors qu'ils l'avaient promis à son père avant la mort de celui-ci.

L'image symbolique de l'ennemi non civilisé et sans morale ainsi dessinée apparaît implicitement comme une justification des traitements qui lui sont réservés. Dans le présent conte, l'adolescent part, de telle sorte que la séparation avec les *haabe* soit définitive. Mais ailleurs, la description de leur non-culture — et de leur non-valeur humaine — peut servir de fond à une image qui les représente comme objet et non plus comme sujet de l'action, voire comme objet tout court.

Ils peuvent notamment être butin de guerre : « *Konu nasiri, o tokkini laawol nii wuynaaji do koota* » (La guerre fut victorieuse et il [le prince] retournait chez lui, ramenant de nombreux esclaves enchaînés). En tant que butin de guerre, les *haabe* sont effectivement regroupés en *wuynawol haabe* (une cordée d'esclaves entravés) et ils constituent ainsi une importante source de richesse. Ils peuvent être vendus, et leur prix est négociable et variable : un bon cheval n'est pas échangé contre dix esclaves, mais on peut conclure un marché acceptable en vendant un cheval pour deux esclaves. Leur « maître » dispose d'eux comme il l'entend : « *Naa miin wii, miin boo mari* » (C'est bien moi qui ai décidé [de les vendre] ainsi, et c'est bien moi leur propriétaire) explique Juuyi pour justifier les conclusions d'un marché qui étonne son entourage. De même, ils peuvent servir à s'acquitter d'une dette, ou à être offerts en cadeau, au même titre que du bétail, notamment comme présent de mariage. Dans toutes ces occurrences, aucune distance ne sépare la narration de la perspective narrative, de telle sorte que l'adhésion de la narration au discours est entière. De cette façon s'établit l'approbation du bien fondé des actions menées contre ceux qui sont décrits comme sauvages et qui, de surcroît, peuvent constituer une menace : « *Be mbii mo, haabe turtii. O dilli konu...* » (On l'informa [le roi] que les esclaves s'étaient révoltés. Il partit en guerre...).

La guerre demeure d'ailleurs une des préoccupations essentielles du pouvoir, à en juger par la fréquence avec laquelle elle est mentionnée⁷, par exemple à propos du départ ou du retour du roi, dont l'absence du palais n'est généralement due qu'à ce seul motif.

Contrairement aux luttes du prince contre le monstre, luttes qui sont racontées avec de nombreux détails, la description des affrontements guerriers est rare⁸, exception faite du combat qui oppose le beau-père à son gendre et qui se termine par la mort de ce dernier.

7. Par exemple dans les expressions telles que *honira konuuji tati* (livrer trois batailles), ou *konu yaali* (une armée passa), *konu nasiri* (la guerre fut victorieuse), ou encore *konu wonni* (la guerre avait mal tourné, était une défaite).

8. Les récits de la tradition orale sont, eux, axés sur les combats (cf., par exemple, EAST 1967). Tout se passe comme s'il s'effectuait ici une complémentarité des genres.

Chacun des indices contenus dans les contes permet de dégager des informations sur les combats. On constate par exemple que la participation des cavaliers est importante. L'équitation fait d'ailleurs partie des nombreuses épreuves auxquelles se soumettent les princes. Les armes utilisées sont en fer⁹. Les combattants utilisent des projectiles métalliques, en « or », qui ont pour effet d'aveugler l'ennemi, mais il n'est pas fait mention d'armes à feu¹⁰.

Le roi est chef de guerre ; il est présent sur les lieux, donne l'ordre à ses hommes de commencer le combat, et intervient personnellement si ses guerriers échouent. Sa victoire est un signe de son courage, de sa force et de sa supériorité sur ses combattants ; elle confirme donc son statut de commandant.

Les guerres sont menées contre les *haabe* non asservis, sauf dans le cas où « les esclaves s'étaient révoltés, il partit en guerre [contre eux] », sans que soient ici précisés la cause et le mode du déclenchement des combats. Un conflit entre deux rois n'est qu'une seule fois relevé, et il est dû au fait que l'un d'entre eux n'avait pas restitué les armes qu'il avait empruntées à l'autre.

Les défaites de l'armée royale sont rarement mentionnées. Dans ce cas, les combattants sont tués : « *Haabe njehi mbari be pat, sey goddo gooto fiiti. Konu wonni.* » (Les païens les tuèrent tous, il n'y en avait qu'un seul qui y échappa. La guerre était perdue). En revanche les contes mentionnent plus souvent les succès, ce qui implique que le roi ramène des esclaves. Le retour victorieux est annoncé par les tambours et les *algayta*¹¹, et les femmes se réunissent toutes dans la cour pour accueillir leur mari, le roi.

De ces exemples, il ressort que les guerres sont fréquentes ; elles exposent les combattants à des risques sérieux, mais l'armée royale voit sa supériorité confirmée. Le but essentiel est de se procurer des esclaves en grand nombre, et il s'agit, en fait, davantage de razzias que de véritables guerres. Dans tous les cas, les combats ne sont pas menés au nom de la religion, mais pour obtenir les richesses que sont le bétail, les matières précieuses — comme l'ivoire, l'or, l'argent et des pièces d'or (*riyalje*) — et aussi, essentiellement, les *haabe*. Ces derniers constituent ainsi l'un des principaux éléments économiques du pouvoir.

Ainsi définis, les *haabe*, ennemis des Peuls, focalisent tous les traits négatifs : absence de religion, de culture, de morale. L'ouverture sur l'étranger lointain et sa perception différenciée trouve donc ici son pendant inversé. Cette image négative est confirmée par la narration qui ne cherche pas à en atténuer le sens. Au contraire, tout se passe comme s'il s'agissait de la description anodine d'un ordre naturel, de sa simple constatation, ne nécessitant

9. *Wuulo* (lance barbelée), *labbo* (lance au fer large), *kaafahi* (épée), et *kuro* (flèche).

10. Cf., pour une description des armées peules de l'Adamawa, BAH (1982).

11. *Algayta (ndu)-ji* : sorte de clarinette que l'on joue le plus souvent accompagnée de tambours et de trompettes.

ni remise en cause, ni distance, ne suscitant ni compassion, ni révolte, et rejetant tout en bloc ce corps homogène et hostile. La représentation est ici un moyen de défense contre l'autre, l'ennemi, et se différencie de l'image de l'étranger qui, lui, est à la fois redouté et désiré.

À la différence des *haabe*, non individualisés, les *maccube* (les esclaves-serviteurs) et les *horbe* (les esclaves-servantes) apparaissent tantôt comme groupe, tantôt individuellement, et leur représentation est plus nuancée : on les retrouve dans davantage de contextes narratifs ; d'autres récits n'en parlent pas, notamment il n'est pas fait mention de leur utilisation comme moyen de paiement ou comme présent, du commerce que l'on fait d'eux et du fait qu'on les enchaîne, ce qui constitue une différence considérable par rapport à la représentation des *haabe*. Leur appartenance religieuse n'est généralement pas précisée : un musulman ne pouvant pas être asservi, il est sous-entendu que les *maccube* et les *horbe*, anciens *haabe* ou leurs descendants, ne sont pas musulmans.

Lorsqu'un serviteur ou une servante sont présentés sans distinction particulière, on les appelle *maccudo* ou *kordo*. Leur présence, dans ce cas, est souvent uniquement liée au travail. Les hommes sont chargés, entre autres, de l'entretien des armes, des chevaux, du bétail, de la construction d'habitations à l'intérieur du palais royal, ou de la production agricole dans les villages de culture. Le type de travail accompli est par ailleurs un élément de hiérarchisation à l'intérieur du groupe des serviteurs, car certains sont, bien que non-libres, dignitaires du roi. Quant aux servantes, outre le travail de la terre, elles sont responsables des travaux ménagers d'entretien : elles doivent aller chercher le bois, puiser l'eau et préparer la nourriture, notamment piler le mil. Dans tous ces cas, le récit mentionne davantage l'organisation fonctionnelle et la répartition des tâches que les personnes qui les accomplissent. La différence dans la perspective narrative ressort nettement si on la compare au récit du prince peul traité comme un esclave (*maccudo*) par un Bornouan où il est fait mention de ses souffrances et du travail physiquement dur et épuisant, de la mauvaise nourriture et d'une habitation misérable auxquels s'ajoutent coups et mépris de la part du maître.

Cette image neutre et fonctionnelle peut être nuancée. On constate ainsi que des aspects négatifs apparaissent dans les deux situations, qu'il s'agisse de personnages féminins ou de personnages masculins, alors que des comportements positifs sont plus fréquents lorsqu'il s'agit des servantes.

Korgel « petite esclave, servante » est qualifiée par le diminutif affectif *-ngel* comme une personne connue et même proche de celui qui parle. Elle apparaît en général dans l'entourage de la cour royale ; elle est en relation soit avec la princesse, soit, plus rarement, avec le prince. Le récit la décrit comme l'auxiliaire de la personne pour laquelle elle travaille. Celle-ci peut être désignée par *daada maako* (sa mère), ce qui qualifie la relation entre la servante et la princesse non pas comme une relation d'« esclave-propriétaire », mais comme un rapport parental, impliquant une différence

hiérarchique et une différence d'âge : elle est généralement jeune et belle, ce qui est exprimé par l'attribut des « seins pleins et bien formés » qui lui est souvent associé¹².

Les actions accomplies par la servante précisent davantage ce rôle d'auxiliaire, car outre les travaux dont elle a la charge et qui ne sont pas décrits dans chaque conte, elle fait toujours ce que la princesse ne peut pas faire parce que cela lui est interdit, notamment sortir du palais, de telle sorte qu'elle devient l'intermédiaire entre l'extérieur et l'intérieur des habitations. Ainsi, la servante fait-elle parvenir des informations de l'extérieur, soit accidentellement si elle chante une chanson qu'elle a entendue au bord du fleuve et grâce à laquelle la princesse reconnaît son frère dont elle avait été séparée, soit intentionnellement si elle en est chargée par sa maîtresse. Elle est également messagère en faisant passer à l'extérieur des nouvelles concernant la princesse, ou en lui rendant certains services, comme c'est le cas lorsqu'elle apporte de la nourriture au prince en brousse. Aux ordres de la princesse, la servante est donc la confidente et la complice dont la maîtresse a véritablement besoin, car là où elle ne peut pas agir elle-même directement, elle en charge sa *korgel*. Cette image de la servante est d'autant plus positive que la situation dans laquelle elle intervient est d'une importance capitale pour la princesse : c'est ainsi qu'elle parvient à retrouver son mari dont elle avait été séparée.

La relation prend d'autres dimensions lorsque celle-ci s'établit non pas avec la princesse, mais avec le prince : dans ce cas, la servante aide ce dernier, méconnu et méprisé par la princesse, à se nourrir, c'est-à-dire qu'elle fait ce que la princesse devrait faire mais qu'elle refuse d'accomplir. Cette constellation triangulaire contribue à faire jouer un rôle plus important à la servante : le prince peut l'affranchir et la prendre pour femme en même temps qu'il épouse la princesse, les deux femmes devenant ainsi des rivales¹³. Un seul conte illustre la situation d'une princesse fautive qui se repent par la suite, mais il ne se termine pas par l'évincement de la princesse et le mariage du prince et de la servante. La servante dévouée est ici récompensée, et si elle jouit d'une certaine mobilité sociale, elle ne peut pas aller jusqu'à laisser la servance prendre la place de la princesse.

Dans toutes ces situations, la relation est envisagée du point de vue du personnage avec lequel la servante entretient une relation privilégiée, et dans tous les cas, elle n'intervient que pour réparer un tort subi, qu'il s'agisse du prince maltraité par la princesse, ou, à l'inverse, de la princesse séparée de son mari par la force.

12. L'appréciation de la beauté des seins d'une jeune femme n'est pas exprimée explicitement, mais par le geste qui esquisse leur forme, par le ton admiratif de la voix et par le sourire de la conteuse qui accompagne une telle évocation.

13. Le regard de femmes peules porté sur les concubines du roi, en l'occurrence celles du *laumiido* de Rey Buuba, est attesté par l'enregistrement de deux femmes qui m'ont expliqué l'organisation de la vie à la cour. Une allusion à la relation tendue entre concubines et femmes du roi, dans les contes, se trouve dans cette question posée au roi par son épouse : « Aujourd'hui, tu as passé la soirée à te vautrer avec les servantes ? ».

En revanche, le personnage masculin de *maccudo* ne bénéficie pas de situation positive. Il peut même être qualifié de *maccunga* (le gros serviteur méchant). Son nom s'accompagne dans ce cas de « laideur », « travail méprisable et dévalorisant », « traître », « imposteur ». En effet, chargé de s'occuper du cheval royal — dont ni les crottes ni les urines ne doivent tomber par terre sans qu'il soit obligé de les ramasser —, il entretient des rapports sexuels avec la concubine préférée du roi à laquelle il demande de dérober à son maître l'objet magique, fondateur de son pouvoir, de telle sorte qu'il puisse devenir roi lui-même. Sa réussite — éphémère et punie par la mort — évoque l'image de l'ennemi à travers le parallèle « attaque/prise du pouvoir », qui confirme l'idée de « danger potentiel/menace réelle ». En précisant cependant qu'il s'agit d'une imposture, le texte se veut rassurant pour son destinataire — peul — qu'il définit par là-même, car il montre que le pouvoir reste inaccessible à un *maccudo*.

Le statut servile qui varie en fonction du sexe et en fonction du rapport différent au pouvoir qui s'ensuit dans la réalité sociale explique peut-être que le personnage de la servante n'est pas concerné par une problématique comparable : nulle part, une *kordo* ne cherche à destituer une princesse.

En effet, dans la société de référence, quitter le statut servile et accéder à celui de personne libre implique trois conditions et, dans tous les cas, la conversion à l'islam. La première condition est que les non-libres aient été affranchis par leur propriétaire, cas que l'on retrouve dans les contes seulement s'il s'agit de la servante d'une princesse et que cette servante se marie ensuite avec le prince. La deuxième possibilité, qui n'est pas mentionnée dans le corpus, consiste à ce qu'un esclave s'affranchisse par rachat. La troisième condition pour devenir libre n'existe que pour les femmes, car elles peuvent acquérir un statut intermédiaire : une *kordo* peut devenir la concubine (*culaado*) d'un homme libre, et notamment du roi, et si elle donne naissance à un enfant, elle devient alors une personne libre, tout comme son enfant qui naît libre.

La condition des concubines (*sulaabe*), qui représentent le troisième groupe des dépendants, n'est souvent qu'indirectement abordée dans les contes, en ce sens qu'il n'est pas fait état de la femme servile et de son statut, mais le récit s'appuie sur la condition du roi qui souhaite un enfant : c'est en effet souvent d'une concubine qu'un roi sans héritier obtiendra un enfant. Une fois l'enfant né, le conte ne revient pas sur le sort de la *culaado*, ce qui confirme sa fonction essentielle de procréatrice. Un conte, cependant, se concentre davantage sur le sort d'une *culaado* devenue mère, en montrant les sévices qu'elle subit de la part d'autres servantes, ses rivales non plus potentielles, mais réelles et agissantes.

En effet, le conte met en scène trois servantes unies au départ dans un même souhait : devenir les concubines du roi. Les vœux prononcés à cette occasion expriment le désir d'une amélioration de leur condition de vie, d'une promotion sociale : elles ne veulent plus faire ce qu'elles faisaient au départ, c'est-à-dire aller chercher du bois. Prononcés séparément par trois

personnages, ces vœux peuvent être compris comme l'espérance majeure d'une *kordo* : vivre dans la cour du roi en tant que *culaado*, nettoyer l'intérieur, préparer la nourriture et porter un enfant du roi. La rivalité des deux autres servantes se manifeste au moment où la troisième est enceinte, et elle se dirige alors contre l'enfant qui, s'il disparaît, prive en même temps sa mère de la possibilité de devenir une personne libre.

Sociologiquement, la lecture des contes permet d'établir, à travers des personnages secondaires, une image assez précise de l'organisation sociale et de la hiérarchie qui s'établit entre les Peuls et les non-Peuls, faisant notamment apparaître une différence entre les esclaves et les serviteurs, selon le degré d'hostilité qui les oppose, et une différence entre serviteurs et servantes, selon la possibilité qu'ils ont de créer une relation proche avec le maître, une proximité plus grande étant réservée aux femmes. Ainsi, peut-on établir un lien entre « distance » et « hostilité ». On peut retenir que dans ce schéma, le *kaado* serait le plus éloigné et le plus hostile, et la *kordo* la plus proche et la moins hostile, une position intermédiaire étant réservée au *maccudo*.

Cette vision omet une donnée importante de la réalité sociale de l'époque, car *maccube* et *horbe*, bien qu'étant au service de leur propriétaire, celui-ci était en droit de les vendre. Le fait de ne pas mentionner cette réalité crée une impression presque intimiste et donne une image certes trop harmonieuse du rapport entre maître et serviteur. Mais il s'agit là, probablement, du reflet du vécu personnel de la conteuse, vécu marqué par le rôle très positif de substitut paternel joué auprès d'elle par l'un des anciens esclaves de la famille¹⁴.

La représentation de l'Autre

Situé dans le cadre de la société précoloniale de l'Adamawa, produit dans une situation de communication où la narration fait partie du « nous culturel » et actualisé par une conteuse intégrée dans la société peule urbaine et islamisée, l'imaginaire des contes construit une véritable idéologie de l'Autre. L'une de ses fonctions est certainement de définir l'identité du groupe et de renforcer sa cohésion, en établissant une frontière entre le « nous » et ceux qui n'en font pas partie.

Cette frontière, très nettement dessinée, marque sans ambiguïté l'intérieur et l'extérieur, et, sur la base d'un diagnostic d'incompatibilité ethnique et sociale, elle délimite l'image de l'ennemi avec qui tout contact, autre qu'hostile, est impensable. Cette représentation va de pair avec une interprétation du rapport de forces entre Peuls et non-Peuls, rapport de forces posé dans les termes d'une minorité (les Peuls) menacée par une population dangereuse. La conclusion devant ce constat s'impose : il faut mener la guerre

14. Cf. le récit de vie de la conteuse, BAUMGARDT (1993 : 35-67).

contre l'ennemi écrasant, ce qui signifie qu'il faut organiser des razzias pour se procurer du butin de guerre. Ainsi se crée une légitimation du système de l'esclavage.

Mais à un échelon intermédiaire, ce même imaginaire ménage la possibilité de créer une alliance avec l'étranger. Les conditions en sont clairement énoncées : pour que l'alliance réussisse, il faut que des négociations aient lieu entre pairs (deux rois), ou bien que des femmes soient intégrées grâce à des liens établis avec un homme, qu'il s'agisse du concubinage ou du mariage.

CNRS, *Langage, langues et cultures d'Afrique noire (LLACAN)*, EP J0069, Paris.
Université de Bayreuth.

BIBLIOGRAPHIE

AJAYI, J. F. A. & CROWDER, M.

1972 et 1974 *History of West Africa*, 2 vols, London, Longman.

BAH, T. M.

1982 « Les Armées peul de l'Adamawa au XIX^e siècle », *Études africaines offertes à Henri Brunschwig*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales : 57-71.

BAUMGARDT, U.

1993 « Représentations de la femme dans la société précoloniale de l'Adamawa (Nord-Cameroun). Analyse du répertoire d'une conteuse peule de Garoua », Thèse, Paris, Inalco, vol. I (Analyse) ; vol. II (Textes), multigr.

BLANCKMEISTER, E. B.

1989 *Di:nwa dawla : Islam, Politik und Ethnizität im Hausaland und in Adamawa*, Münster, Verlag Andreas Gehling.

BOUTRAIS, J.-B.

1992 « Hautes terres d'élevage au Cameroun », Thèse d'État, Université de Paris-X Nanterre, multigr.

Bulletin de liaison des Études peules

1991 et 1992 Paris, Inalco-CNRS, vols 2 et 3.

BURNHAM, P.

1979 « Raiders and Traders in Aadamawa. Slavery as a Regional System », in J. WATSON, ed., *Asian and African Systems of Slavery*, Oxford, Blackwell : 43-72.

EAST, R. M.

1967 *Stories of Old Adamawa. A Collection of Historical Texts in the Adamawa Dialect of Fulani*, Farnborough Hants, Gregg Press (2^e ed.).

HOGBEN, S. J. & KIRK-GREENE, A. H. M.

1966 *The Emirates of Northern Nigeria. A Preliminary Survey of their Historical Traditions*, London, Oxford University Press.

HOGENDORN, J. S.

1977 « The Economics of Slave Use on two "plantations" in the Zaria Emirate of the Sokoto Caliphate », *International Journal of African Historical Studies*, 10 (3) : 369-383.

KIRK-GREENE, A. H. M.

1958 *Adamawa Past and Present. An Historical Approach to the Development of a Northern Cameroon's Province*, London, Oxford University Press.

LABOURET, H.

1937 *Le Cameroun*, Paris, P. Hartmann.

LAST, D. M.

1967 *The Sokoto Caliphate*, London, Longmans.

LOVEJOY, P. E.

1981 « Slavery in the Sokoto Caliphate », in P. E. LOVEJOY, ed., *The Ideology of Slavery*, Beverly Hills-London, Sage : 201-243.

MEILLASSOUX, C.

1986 *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses universitaires de France.

MOHAMMADOU, E.

1976 *L'histoire des Peuls Férôbé du Diamaré. Maroua et Petté*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA).

1979 *Ray ou Rey-Bouba. Traditions historiques des Foulbés de l'Adamawa*, Paris-Garoua, CNRS.

1992 « Le Soulèvement mahdiste de Goni Waday dans la Haute Bénoué (juillet 1904) », Osaka, *Senri Ethnological Studies*, 15 : 423-464.

MVENG, E.

1963 *L'histoire du Cameroun des origines à 1963*, Paris, Présence africaine.

NJEUMA, M. Z.

1989 *L'histoire du Cameroun (XIX^e siècle-début du XX^e siècle)*, Paris, L'Harmattan.

ROBERTS, R. I.

1987 *Warriors, Merchants and Slaves. The State and the Economy in the Middle Niger Valley, 1700-1914*, Stanford, Stanford University Press.

SA'AD, A.

1977 *The Lamibe of Fombina. A Political History of Adamawa 1809-1901*, Zaria, Ahmadou Bello University Press ; London, Oxford University Press.

SCHULTZ, E.

1984 « From Pagan to Pullo : Ethnic Identity Change in Northern Cameroon », *Africa*, 54 : 46-63.

SEYDOU, C.

1977 *Bibliographie générale du monde peul*, Niamey, Institut de recherches en sciences humaines.

SMALDONE, J. P.

1977 *Warfare in the Sokoto Caliphate : Historical and Sociological Problems*, London, Kegan Paul.

STRÜMPELL, K.

1912 « Die Geschichte Adamauas nach mündlichen Überlieferungen », *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft*, 24.

VEREECKE, C.

1985 « Towards an Ethnohistory of the Adamawa Fulb'e in the 19th Century », *Annals of Borno*, 2 : 163-179.

1986 « Pulaaku : Ethnic Identity among the Adamawa Fulb'e », *Annals of Borno*, 3 : 91-109.

VINCENT, J.-F.

1978 « Sur les traces du major Denham : le Nord-Cameroun il y a cent cinquante ans. Mandara, "Kirdi " et Peul », *Cahiers d'Études africaines*, XVII (72) : 575-606.