



n°30, décembre 2010

Marie-Eve Humery

Équipe Anthropologie de l'écriture

Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain, EHESS

**L'écriture 'ajami en pulaar au Fuuta Tooro (Sénégal/Mauritanie) :
une littérature délibérément restreinte¹**

Sur le continent africain comme ailleurs, il est difficile de dissocier l'histoire de l'usage de l'écriture arabe (en arabe ou dans les langues locales) de l'histoire de l'islam et de sa diffusion. On pourrait penser *a priori* que là où l'islam est devenu religion majoritaire, voire exclusive, s'est développée une *culture de l'écrit* (au sens de R. Chartier) utilisant cette écriture venue d'Orient. Le Fuuta Tooro est justement l'une de ces régions où la religion du Prophète s'est imposée. Cette zone de la moyenne vallée du fleuve Sénégal, partagée entre le Sénégal et la Mauritanie, est entrée en contact avec les commerçants musulmans almoravides autour du x^e siècle. Elle s'est affirmée comme l'un des principaux berceaux de l'islam subsaharien, théâtre d'une révolution théocratique au xviii^e siècle, suivie d'une conversion progressive de l'ensemble de sa population (appelée *haalpulaar*²) et d'une vaste entreprise jihadiste menée dans la sous-

¹ Article à paraître dans M. Mumin et K. Versteegh (eds), *Arabic Script in Africa. Studies on the Usage of a Writing System*, Leiden, Brill, 2011 (sous réserve).

² Les *Haalpulaar'en* (ou Toucouleur) sont des agropasteurs sédentarisés appartenant au vaste ensemble soudano-sahélien de l'aire linguistique et culturelle peule. Les Peuls, traditionnellement pasteurs, sont, avec d'autres groupes sociaux, à

région par Al Hajj Umar. Or, non seulement l'écriture de l'arabe s'est peu diffusée parmi les populations fuutanke, mais celle de la langue commune, le pulaar, qui a emprunté la graphie arabe au cours du XIX^e siècle, est aussi restée très restreinte jusqu'à aujourd'hui, et ce malgré les efforts d'organisations islamiques internationales. Pourtant, dans l'ensemble des textes recensés en 'ajami³, ceux en langue peule seraient les plus nombreux après ceux en hausa et avant ceux en swahili (Hamès 1999). Le califat de Sokoto ou l'Etat théocratique du Fuuta Jalon ont largement alimenté les fonds de manuscrits 'ajami, auxquels le Fuuta Tooro a également contribué. A l'heure actuelle, d'autres aires où l'on parle peul présentent une certaine dynamique de l'écriture en caractères arabes : au sud du Sénégal, où des locuteurs Jalonke utilisent le *fulfulde*⁴ à l'écrit dans cette graphie (Lüpke 2011), ou encore en Guinée, où les pratiques d'écriture du quotidien s'effectuent en 'ajami, tandis que la graphie latine connaît un certain déclin à la suite de l'échec de la politique linguistique de Sékou Touré (Salvaing & Hunwick 2003). Même si le cas guinéen semble une « exception dans le paysage ouest-africain » (Lüpke 2004 : 101), de tels écarts au sein même de l'« archipel peul⁵ » sont à interroger.

Les usages assez spécifiques et la distribution sociale très limitée de l'ajami en milieu haalpulaar renvoient à l'un des sens du concept de « *restricted literacy*⁶ » (Goody 1968a), celui d'une littératie⁷ dont les caractéristiques sont déterminées par des « *factors other than the technique of writing itself* » (Goody 1968b : 198)⁸. Mais, dans le cas présent, cette littératie existe depuis suffisamment longtemps sans s'être étendue pour qu'on ne la considère pas, à la façon de Goody, comme une simple étape dans un processus évolutif voué à l'extension des usages et des sphères sociales utilisant cette écriture. Qui plus est, comme l'a développé Street (1984), toute *literacy* est de fait « *restricted* » de par ce qu'en font ou non les individus ou les

l'origine de la société haalpulaar ; ils sont tantôt assimilés à ces derniers, tantôt considérés comme une entité distincte, selon le prisme de ceux qui s'expriment sur la question.

³ 'Ajami est un mot arabe signifiant : « qui est étranger » (« Persian, non-Arab », selon Philipps 2000 : 28), ce qui revient à désigner les autres langues que l'arabe, pouvant ainsi qualifier une langue ou un système graphique. « Par extension, le terme signifie littérature écrite en caractères arabes, mais dans une langue africaine autre que l'arabe » (Bah & Salvaing 2005 : 159). Souvent utilisé dans le contexte africain, le terme a aussi servi à l'époque de *Al Andalus* ou en Bosnie (Hamès 2002 : 183).

⁴ Le pulaar (ou *fula*) est la variante du peul parlée au nord du Sénégal et en Mauritanie. Dans la douzaine d'autres Etats africains où l'on parle peul, on utilise le terme *fulfulde*. Ces différentes variantes du peul en font l'une des langues les plus parlées en Afrique subsaharienne (de 15 à 30 millions de locuteurs selon les estimations, répartis en îlots sur toute la bande soudano-sahélienne). Elle est classée dans le groupe Niger-Congo, sous-groupe Atlantique-Nord.

⁵ Sous-titre d'un *thema* des *Cahiers d'études africaines* dirigé par R. Botte et J. Schmitz (n° 133-135, 1994), soulignant la répartition spatiale particulière d'un monde peul configuré en îlots qui communiquent entre eux.

⁶ Voir la position plus récente de Goody (2000 : 4), qui tente de revenir sur ses conceptions antérieures, largement critiquées par le courant des *New Literacy Studies*, notamment par Street (1984 ; voir la recension de Mbodj-Pouye 2004). Messick (1983) examine lui aussi les limites, notamment théoriques, du concept de « *restricted literacy* ».

⁷ Sur la notion de littératie, tirée de *literacy*, voir Frænkel (2002).

⁸ Dans Goody & Watt (1963), le type d'écriture détermine également la « restrictivité » de certaines littératies, puisque les systèmes alphabétiques sont vus comme moins restrictifs que les autres.

groupes considérés. La littérature '*ajami* examinée ici s'inscrit plutôt dans une économie de l'écriture, ou « *literacy regime*⁹ », qui lui assigne une place particulière au sein d'un répertoire plus large de langues et de pratiques de l'écrit régies par de nombreux facteurs, identitaires, sociologiques, économiques, religieux et politiques. Au cœur de cette lecture globale qui permet de comprendre pourquoi le pulaar, transcrit en '*ajami*, est demeuré une littérature très circonscrite, presque inconnue, dans cette société où l'islam est pourtant si prégnant, un phénomène s'est avéré marquant au cours des dernières décennies. Dans le cadre d'un mouvement de nationalisme culturel, la forte émergence d'une littérature en graphie latine adaptée au peul constitue en effet un axe d'éclairage incontournable. Analyser la situation de l' '*ajami* au Fuuta Tooro implique donc de comprendre la montée en puissance de cette autre écriture du pulaar au moyen de cette graphie latine dite *abajada*¹⁰ (ou « alphabet de Bamako »).

Deux enquêtes réalisées au Sénégal fourniront quelques données statistiques et qualitatives sur les deux principaux modes graphiques de transcription utilisés en pulaar. J'ai mené la première en 1996 dans deux villages de la Vallée (Nabadji Civol et Galoya), ainsi que dans la banlieue de Dakar (Guédiawaye). La seconde a été conduite entre 1999 et 2001 dans deux autres villages fuutanke (Juude et Dungal). Concernant la Mauritanie, nous manquons de données sur cette question de l'écriture utilisée en pulaar. Plus généralement, l'étude de l'écriture des langues « négro-mauritaniennes » (pulaar, soninke, wolof, voire hassanyia) se révèle particulièrement difficile dans un contexte national de tensions entre populations originaires de la Vallée aux Beydan (Moussy) détenant le pouvoir depuis l'indépendance du pays. L'histoire et la sociologie générales du Fuuta Tooro compléteront mes sources, pour souligner le poids des éléments idéologiques et des rapports sociaux de pouvoir ayant contribué à circonscrire cette écriture adaptée de la graphie arabe. Des aspects techniques ont aussi pu jouer en défaveur de l' '*ajami*, mais, à l'évidence, ce type de limites n'a fait que renforcer les positions stratégiques adoptées au fil du temps par les différents acteurs, qui ont toutes produit cette marginalité de l'écriture arabe du peul. Les considérations grammatologiques (au sens de Gelb, 1952) resteront succinctes dans la mesure où, en tant que socio-anthropologue de l'écriture, je porte ici mon regard sur le succès limité d'une graphie et sur la relation entre cette écriture arabe du pulaar et l'écriture

⁹ « *Literacy is organised in literacy regimes, in structures of distribution, access, value and use that are closely tied to the general make-up of societies* » (Blommaert 2008 : 6).

¹⁰ La graphie latine adaptée est souvent appelée ainsi au Sénégal. Le terme est en fait emprunté à l'arabe (*abjad*), qui désigne l'alphabet consonantique dans cette langue. Il s'est construit sur une base phonétique, puisqu'il correspond aux premières lettres de cet « alphabet » dans leur ordre ancien d'énonciation. Dans d'autres régions d'Afrique occidentale, on appelle généralement *abajada* tout alphabet, notamment l'alphabet arabe. Au Fuuta Tooro, un autre vocable a été également utilisé, celui de *alkule Mbagne* (alphabet de Mbagne), en référence à l'alphabet qui fut défini lors d'un congrès de militants de la cause *pulaar* qui s'était tenu en 1962 en face du village mauritanien de Mbagne, sur la rive sénégalaise (entretien avec l'historien Ibrahima Abou Sall, avril 2009).

latine qui caractérise aujourd'hui l'essentiel de la production écrite et des *literacy practices* en vigueur au Fuuta Tooro, et plus largement au Sénégal et en Mauritanie.

Une écriture inconnue, une écriture voilée

A quoi et à qui sert l' *'ajami* pulaar aujourd'hui ? Enquêter sur l' *'ajami* n'est pas chose facile en milieu haalpulaar. La plupart du temps, les réactions des personnes interrogées au cours des deux enquêtes que j'ai menées au Fuuta Tooro consistent en une incompréhension totale du terme lui-même. Lorsqu'il est connu – ce qui est très rare –, ou qu'il a été explicité lors de l'échange entre enquêteur/trice et enquêté(e), une certaine gêne se laisse souvent percevoir, ou une hésitation à donner son point de vue ou ses souhaits quant à l'usage de cette graphie pour *ego* ou ses descendants, comme s'il fallait produire une réponse convenue, socialement conforme, mais à laquelle on n'aurait pas nécessairement réfléchi auparavant.

Face à cette méconnaissance manifeste de l'écriture du pulaar en caractères arabes, on peut s'étonner du tableau que dépeignent certains auteurs assurant une très large diffusion des compétences scripturales dans la graphie *'ajami*. Entre 75 % (Cissé 2006 : 77) et 95 % (Diagne 1981 : 101) des Sénégalais adultes pourraient lire et écrire en caractères arabes¹¹. Il n'est qu'à considérer la très faible proportion de filles et de femmes dans les « écoles coraniques » du pays pour savoir que de tels chiffres sont suspects, y compris lorsque le terrain enquêté (celui de Cissé) détient les plus hautes densités en écoles coraniques et en taux de littératie en arabe (Podor, Matam et Diourbel, voir Lüpke 2004 : 99).

Ces taux sont très éloignés de nos résultats dans deux villages de l'Ile à Morphil (entre Podor et Matam, justement). En effet, à Juude et Dungal où j'ai procédé au recensement de 3 701 individus (résidant sur place ou en migration), 14,7 % de la population de plus de quinze ans avaient des acquis scripturaux en arabe « coranique » (pour 13,6 % en pulaar et 33,1 % en français)¹². Seulement un des deux villages de l'étude¹³, Juude, présentait des cas de personnes sachant lire/écrire en pulaar *'ajami* : 0,9 % des habitants de Juude ne peuvent lire/écrire le pulaar que dans cette graphie et 2,9 % d'entre eux sont « bigraphes¹⁴ » en pulaar. Sur les deux

¹¹ Cissé ne précise pas si ce taux est obtenu à partir de données déclaratives ou de tests. Pour Diagne, il n'est pas question d'une enquête, mais d'une simple assertion de l'auteur.

¹² Ces taux se composent de personnes ayant des compétences scripturales dans une seule langue écrite ou dans deux ou trois de ces langues.

¹³ A Dungal, à l'exception d'un marabout, nous n'avons pas enregistré de compétences en *'ajami*.

¹⁴ J'utilise ce terme pour désigner une double compétence graphique chez une même personne. Je précise que les taux de réponses non renseignées sur cette question de la graphie connue et utilisée à l'écrit sont de 6,2 % à Juude et de 2,6 % à Dungal sur l'ensemble des personnes sachant lire en pulaar.

villages réunis, 92,7 % des gens recensés comme sachant lire/écrire en pulaar maîtrisaient uniquement l'écriture latine. Une autre étude, réalisée en 1990 par l'Association des chercheurs sénégalais et portant sur 750 personnes wolophones ou pulaarophones de zones rurales et urbaines, indique quant à elle que « 74,7 % des personnes utilisent les caractères latins pour écrire les langues nationales, contre 7,7 % pour les caractères arabes¹⁵ » (Diop, Faye, Sylla & Gueye 1990 : 36-37).

Lorsque les personnes interrogées au cours de cette enquête de 1990 sont bigraphes, 80 % d'entre elles en milieu rural et 88 % en milieu urbain déclarent préférer les caractères latins. Sur l'ensemble des personnes enquêtées (pas seulement les bigraphes), 80,3 % inclinent pour la graphie latine (wolof et pulaar confondus). Dans notre propre enquête de 1999-2001, à la question discriminante « quel est l'alphabet le plus approprié pour écrire le pulaar ? », 93 % des personnes alphabétisées se sont prononcées en faveur de la graphie latine. Leurs arguments se concentrent sur des critères pratiques – pêle-mêle : « rapide, efficace, facile, opérationnel, mieux adapté » –, auxquels s'ajoutent des réponses faisant le lien entre le français et cette graphie (liens découlant de la colonisation ; passerelle à double sens avec l'apprentissage du français, notamment grâce à l'enseignement formel dans la langue officielle). Quant aux analphabètes, ils sont davantage partagés entre les deux graphies, mais ceux d'entre eux qui ont été encouragés à s'alphabétiser en pulaar ne l'ont été qu'en direction de l'écriture *abajada*.

La faible diffusion de l'*ajami* et l'engouement limité pour cette écriture au sein des populations étudiées au Fuuta Tooro renvoient ainsi bien peu à un « procédé vivant et à une réalité tellement présente au quotidien » (Cissé 2006 : 73).

L'absence d'une production éditoriale en *ajami* pulaar abonde elle aussi vers le même constat de marginalité de cette écriture. D'hier à aujourd'hui, les genres et les fonctions des écrits *ajami* dans la région du Fleuve sont restés assez circonscrits. Vers 1910, Delafosse (1912 : 377) considérait déjà la production *ajami* comme marginale, le pulaar ne méritant pas à ses yeux le « titre de langue écrite ». Dans les villages de nos enquêtes, jamais nous n'avons rencontré d'ouvrages en *ajami* ; aucune détention non plus de manuscrits, livres ou journaux dans cette graphie parmi les 49 personnes interrogées à Dungal et à Juude Jafo. Les quelques personnes qui utilisent l'écriture arabe en pulaar le font pour prendre des notes qu'elles seules

¹⁵ Ce qui laisse une part encore relativement élevée de gens qui écriraient dans d'autres systèmes – près de 18 % –, pour lesquels nous ignorons les systèmes de transcription utilisés. Outre les graphies latines adaptées et l'*ajami*, d'autres systèmes de transcription sont apparus, au nombre de quatre en ce qui concerne le fula. Pour plus de détails, voir Dalby (1969 ; 1986 : 20) et Diop *et alii* (1990 : 35-36). D'autres transcriptions seraient nées au cours des dernières décennies au Sénégal, qui, comme c'est souvent le cas, se réclament d'une révélation divine et s'appuient sur un discours afro-nationaliste. L'impact de ces divers systèmes d'écriture semble avoir été très restreint, le plus souvent limité à leurs propres « inventeurs ».

utilisent ensuite : « c'est seulement pour mes propres secrets », explique un marabout de l'un des deux villages. La fonction de mémorisation de contenus plus ou moins secrets, liés au religieux, et notamment aux savoirs et pratiques ésotériques, a donc perduré et il s'agit là d'une fonction essentielle de l'*'ajami* fuutanke. Hermétisme et confidentialité ont constitué des atouts de cet instrument de mémorisation parfois utilisé aussi pour communiquer (Delafosse 1912 : 379 ; Gouilly 1952 : 220, 266). Lors de mon enquête, un seul individu a déclaré recourir à l'*'ajami* pour lire du courrier. Nos observations et entretiens ont confirmé cet usage épistolaire, cependant rare. Lorsque les écrits produits en '*ajami* ne ressortissent pas de la sphère religieuse, ils sont liés à la culture haalpulaar (histoire locale, répertoire de chants de certains groupes statutaires¹⁶). La forme poétique s'est montrée récurrente pour les textes '*ajami* du Fuuta Tooro (comme ailleurs), pour traiter non seulement de sujets religieux, mais aussi d'affaires plus temporelles, comme l'illustre *infra* l'exemple du texte de Gise.

A l'inverse, un secteur éditorial utilisant l'*abajada* s'est relativement bien développé au Sénégal (Fofana 2003 : 62 et suiv. ; Humery 1996), avec même quelques best-sellers comme le fameux *Ndikkiri Jom Moolo* de Yero Dooroo Diallo, paru d'abord au Caire en 1981 (Mohamadou 2006) puis à Dakar en 1988¹⁷. De nombreux supports en *abajada* circulent ainsi et sont facilement visibles dans les villages étudiés. Pour enregistrer une certaine production éditoriale en graphie arabe, essentiellement religieuse, c'est vers le *wolofal* (wolof en graphie arabe) qu'il faut se tourner, lequel connaît en outre des formes courantes d'écritures exposées dans les espaces publics urbains, voire villageois (enseignes, affiches...).

La piste des freins techniques

Ce à quoi renvoient les analyses sur les difficultés liées à l'*'ajami* pulaar peut se décomposer en trois points : l'absence d'un apprentissage formalisé, des problèmes de transcription et d'harmonisation des codes, et, enfin, un usage limité qui restreint le champ des motivations à recourir à cette écriture.

¹⁶ Le marabout qui, à Dungal, utilise l'*'ajami*, y a recours notamment pour noter les incantations magico-religieuses (*ceefi*) qui scandent les *pekaan*, chants traditionnels des pêcheurs *Subalbe*.

¹⁷ Selon Fargerberg-Diallo (1995 : 67), la première version parue au Caire date de 1978. La version de 1988, qui fut publiée et distribuée de façon informelle (Fargerberg-Diallo 2002 : 3 et suiv.), est une translittération de l'*'ajami* en *abajada* réalisée collectivement en 1986.

1) L'absence de transmission pédagogique pour l'apprentissage de l' *'ajami* : il faut avoir suivi un enseignement islamique relativement poussé pour pouvoir inventer ou s'approprier une transcription. A Dungal, le témoignage du seul villageois pratiquant l' *'ajami*, un marabout, illustre ce caractère autodidactique : il a appris l' *'ajami* en lisant un éloge poétique du Prophète écrit par son père (également marabout), et en a ainsi déduit les règles de transcription. Il explique qu'il n'a jamais songé à enseigner l' *'ajami*, et qu'il n'en aurait pas le temps, ayant déjà suffisamment à faire avec le Coran.

2) Lorsque le niveau acquis permet d'accéder à une pratique de l' *'ajami*, d'autres obstacles techniques demeurent. Nous en listons ici cinq déjà repérés, certains ayant également été décrits par Delafosse (1912 : 378-379) :

« [a] Habituellement, les scribes ne tiennent pas compte de règles orthographiques précises ; ainsi, un même mot peut être écrit de plusieurs façons, [b] posant avec la *scriptura continua* un problème au niveau de la compréhension du texte.

[c] Une des difficultés rencontrées avec les manuscrits *'ajamî* est celle de déchiffrer les lettres arabes qui ont été adaptées pour rendre certains sons des langues africaines et qui ne trouvent pas forcément une équivalence avec l'arabe » (Viola 2004 : 89).

Ce qui renvoie [d], comme évoqué *supra*, à « l'ambiguïté habituelle des pratiques de codification individualisée recensées, lesquelles utilisent bien souvent un seul et même graphème pour transcrire des phonèmes totalement différents¹⁸ ». En outre :

[e] « Dans le cas d'une graphie en alphabet arabe, où les voyelles ne sont pas notées, l'absence de ton va en quelque sorte de soi et rend très hasardeuse la lecture d'un texte réduit à son squelette consonantique, et parfois vocalisé par différents scribes sans norme préétablie. Les transcriptions en alphabet latin, beaucoup plus fréquentes, indiquent les voyelles et restituent une image de la syllabe plus exacte, ce qui explique en partie le succès actuel de cet alphabet » (Ricard 1995 : 13).

3) Comme les écrits sont difficilement accessibles pour d'autres que les scripteurs eux-mêmes des textes, il faut avoir besoin ou envie d'entrer dans l'exercice de pratiques scripturales qui ne pourront assurer efficacement ou facilement des fonctions de communication interpersonnelle ou d'usage partagé des textes.

¹⁸ DAEB-Breda, « Séminaire-atelier sur l'élaboration d'un système unique de transcription du pulaar et du wolof en caractères arabes », Dakar, mars 1987, p. 3.

Ces différents aspects techniques ou pratiques suffisent-ils à expliquer le caractère si marginal de l' *'ajami* pulaar au Sénégal ? Ces difficultés techniques objectives ont bel et bien pesé sur le développement de l' *'ajami* pulaar, comme le confirment les réponses mentionnées plus haut par nos enquêtés. Mais le fait que ces difficultés n'aient pas été aplanies ou dépassées, comme cela a pu être le cas pour d'autres langues ou ailleurs dans l'aire peule, nous conduit à considérer que d'autres freins plus déterminants, d'ordre idéologique et sociologique et enracinés dans l'histoire locale, ont produit le caractère restreint de l' *'ajami* tant en nombre de lecteurs/scripteurs qu'en termes de répertoire et de variété d'usages.

***Jihad* et *'ajami* : un lien constant mais des usages et des finalités opposés**

« Il est clair, me semble-t-il, que, comme il est de règle, l'écriture de l'arabe n'a pas été choisie pour ses qualités techniques, pour son adéquation à la langue qu'elle doit exprimer. [...] L'écriture arabe a été choisie en raison de son rôle social, comme signe d'appartenance du contenu des écrits à la civilisation musulmane, à la civilisation dont l'Islam, avec son livre sacré arabe et son prophète arabe, est l'idéologie centrale. [...] l'écriture est un signe dans un système social, c'est un signe d'appartenance à une civilisation centrée sur une idéologie, c'est à dire, à l'époque dont nous parlons, sur une religion donnée. »

Ce lien analysé par Maxime Rodinson (1963 : 268) entre *'ajami* et islam rejoint la fameuse sentence « l'alphabet suit la religion » (Diringer et Regensburger, 1968), mais la variabilité de ses déclinaisons et de sa durabilité dans divers contextes peuls met à l'épreuve le caractère absolu d'une telle assertion.

Au cours du XVIII^e siècle, afin de préparer ou de conforter des *jihad* – califat de Sokoto, Fuuta Jalon guinéen –, l'écriture de la langue peule a été utilisée pour diffuser l'islam en rendant celui-ci aussi accessible que possible à travers la langue parlée par tous (Sow 1966 : 15 ; Robinson 1982 : 252). David Robinson (1988 : 62) explique cette dimension idéologique des instigateurs de l' *'ajami* au Fuuta Jalon :

« Une population consciente et instruite, capable de concevoir et d'exprimer sa foi dans sa propre langue, était le meilleur garant des bénéfices acquis par la révolution islamique et de la solidarité peule contre d'éventuelles menaces. »

Dans ces deux cas (Sokoto et Fuuta Jalon), la diffusion de la religion a permis de constituer un ciment sociopolitique dans un contexte d'opposition à d'autres sociétés environnantes ou à la colonisation française. La production par Arensdorff, en 1913, d'un manuel de langue peule avec les deux écritures atteste cet usage politique de la graphie arabe dans le contexte guinéen :

« Durant cette période de soulèvement de nombreux papillons, lancés par les marabouts du Plateau, circulaient, écrits en langue *foulah* [= peul] avec des caractères arabes. Nous nous sommes toujours vus dans l'impossibilité de déchiffrer ces hiéroglyphes. Nous adresser aux interprètes était une ironie ; ils nous traduisaient tout ce qu'ils voulaient, comme ils l'entendaient¹⁹. »

En traduisant par écrit les textes religieux en langue locale, et non plus seulement à l'oral comme ce fut et c'est encore l'usage commun dans l'enseignement islamique, et en diffusant ces textes d'origine arabe, auxquels se sont ajoutés de nouveaux textes écrits directement en *'ajami*, la langue peule a acquis un nouveau statut, proche de celui de l'arabe. Autour de l'enjeu politique de construction d'une cohésion communautaire par l'adhésion de ses membres à une même foi consolidée par la compréhension des textes, l'imamat du Fuuta Jalon et le califat de Sokoto ont produit une sacralisation de la langue peule, devenue langue religieuse²⁰ (Robinson 1988 : 83 ; Hamès 2002 : 177).

Mais cette ascension symbolique du statut de la langue peule n'a pas été que le fruit indirect d'un calcul politique délibéré utilisant la cohésion sociale par le religieux. Il a également résulté du brassage de populations peules de diverses origines au sein des armées levées pour ériger ces Etats théocratiques (Pondopoulo 2008).

Au Fuuta Tooro, l'*'ajami* se serait développé plus tardivement, dans la seconde moitié du XIX^e siècle²¹, presque incidemment, et selon des usages sociaux et des finalités bien différents. L'avènement d'un régime théocratique (1775) ne semble pas avoir posé la question d'un recours à cette écriture. La lutte politique et religieuse d'alors se jouait essentiellement en interne, entre la dynastie peule au pouvoir (les *Denyankobbe*) et des dissidents d'origines sociales

¹⁹ Arensdorff (1913 : 19).

²⁰ Dans le cas de Sokoto, le hausa est également devenu langue de l'islam, à la suite du peul, mais ce statut lui était surtout reconnu en dehors des frontières du califat (Brenner et Last 1985 : 437).

²¹ Une première apparition de l'usage de l'*'ajami* dans la vallée du Fleuve est attestée au XVIII^e siècle avec la production d'une poésie mystique par Alfaa Amar Baa (Botte 1990 : 44) ; il reste difficile en l'état de l'exploitation des manuscrits conservés, notamment ceux de l'IFAN inventoriés par Monteil (1965, 1966), de rendre compte précisément de l'ampleur des textes produits dans cette écriture avant l'ère umarienne.

composites qui se constituèrent en un groupe statutaire nouveau, les *toorobbe*²² (sing. *toorodô*), lesquels dominèrent la pyramide sociale jusqu'à nos jours. Conversion et savoir islamique qualifiaient les prétendants à cette nouvelle élite. Pour eux, l'acquisition de l'arabe comme signe et mode d'accès à la religion était alors primordiale²³, selon une logique de différenciation vis-à-vis de la dynastie peule à supplanter – déjà islamisée, mais maîtrisant très peu l'arabe.

De ce fait, l' *'ajami* dans cette zone aurait surtout été le fait de contacts avec des Peuls de l'extérieur. Il se serait en effet introduit dans la vallée vers 1850-1860 par le biais de compagnons de lutte d'Al Hajj Umar Taal originaires du Fuuta Jalon (Robinson 1982 : 252, 255 ; Kane, Fargerberg-Diallo et Robinson 1994 : 38). Là encore, le brassage humain généré par la levée d'une armée dans différentes aires peules a contribué à une diffusion (même limitée, dans ce cas-ci) de l' *'ajami*. Mais, au-delà de ce facteur de transfert de la technologie scripturale *'ajami*, précisément au moment d'un *jihad*, comme dans les cas de Sokoto et de l'Etat théocratique de Guinée, l'usage particulier au Fuuta Tooro de cette écriture a permis de diffuser une pensée contestataire²⁴.

Un poème historiographique majeur produit lors de ce tournant *'ajami* consiste en une « vision iconoclaste de la guerre sainte d'al-Hājj Umar Taal » (Kane, Fargerberg-Diallo et Robinson : 1994) ; il est d'ailleurs écrit non par un *toorodô*, mais par un *maabo canjoowo* (tisserand) du nom de Lamin Maabo Gise, qui avait accompagné le *shaykh* dès les débuts de sa conquête militaro-religieuse et de sa résistance à la pénétration française. L'objectif, ici, était visiblement d'esquisser un contre-courant non par une critique radicale – le *shaykh* y est encensé –, mais par un point de vue audacieux destiné à un lectorat nouveau pour la zone, incluant des hommes moins instruits que les clercs les plus érudits, maîtrisant bien l'arabe et dont l'appartenance sociale (non *toorobbe*) permettait sans doute d'adhérer plus facilement à cette lecture plus distante de l'épopée umarienne.

Ce texte s'inscrit dans un contexte de production d'autres poèmes en pulaar *'ajami* : la Qacida de Thiam traduite par Gaden et publiée en 1935 ou celui de Mamadu Mamudu présenté

²² Plusieurs explications étymologiques éclairent le sens du mot *toorobbe*, dont l'une est « *torodbe* : qui prient ensemble ».

²³ Par la suite, l'acquisition du savoir islamique a cessé de constituer une condition suffisante à la « toorodisation ». Etre *toorodô* s'est en effet progressivement transmis par le sang, en ligne agnatique, ce qui n'a pas pour autant réduit le souci de cette élite d'assurer sa reproduction et sa légitimité sociale en s'appuyant sur ses savoirs et sur un éthos religieux. Ainsi, en milieu haalpulaar, et de façon encore très perceptible de nos jours, hégémonie sociale, connaissance de l'islam et maîtrise de l'écrit arabe ne font qu'un, même si des évolutions récentes sont à souligner dans cette équation.

²⁴ On retrouve d'autres formes d'expression de la contestation sociale (plus qu'historiographique) au travers des mouvements *Almudaagal ngay* et *Cooloyaagal*, aujourd'hui moins représentés. L'extraction sociale de leurs membres, leurs fonctions et usages étaient bien différents les uns des autres (Sall 2004). Comme dans le cas des usages contestataires de l' *'ajami* au Fuuta Tooro, leur capacité de nuisance ne s'inscrivait pas dans un projet radical de remise en cause de l'ordre social établi.

par Robinson (1982), qui n'offraient pas le même regard critique sur le *jihad* mené par Umar Taal. Il y aurait donc eu à ce moment une forme d'effervescence historiographique, où les points de vue se confrontaient en utilisant la langue peule que le plus grand nombre pouvait comprendre parmi ceux qui avaient un minimum de rudiments en études islamiques, et s'avéraient donc plus ou moins en mesure de lire l' *'ajami*.

Du côté d'Al Hajj Umar, le souci n'était pas de développer cette écriture, qu'il connaissait bien pour avoir longuement séjourné à Sokoto et au Fuuta Jalon à son retour de la Mecque. Il était surtout préoccupé de doter ses territoires de marabouts au niveau de compétence en arabe avéré. En plus d'un recrutement « par le haut » de ses disciples, choisis parmi les marabouts locaux influents, il fit venir des environs des clercs de renom, notamment du Fuuta Jalon (Schmitz 1998 : 17-21 ; Sall 2000 : 376). Des fonds de manuscrits inventoriés au Sénégal, on recense finalement une faible proportion de textes en *'ajami*, et les textes majeurs ont été écrits en arabe et non en *'ajami*²⁵. L'arabe, considéré comme *la* langue sacrée, puisque langue dans laquelle le Coran a été révélé, est donc resté la langue de prestige tant en matière de religion que d'érudition plus générale.

L'arabe est ainsi devenu au Fuuta Tooro non seulement la langue dominante des affaires religieuses, mais aussi la seule langue scripturale visible. Au sein du projet umarien, qui s'inscrivait dans une « tradition montante du *Jihad* et de l'Etat islamique en Afrique occidentale » (Robinson 1988 : 131), l'enseignement religieux occupait une place décisive, parallèlement à la stratégie de conversion par les épouses²⁶ et à l'accession à la propriété foncière et pastorale (Sall 2000 : 368, 386). Ce *jihad*-là ne consistait pas tant à imposer un islam peul qu'à accomplir un projet universaliste d'expansion religieuse par la diffusion de la Tijâniyya (Bah, 1992 : 55 ; Botte, 1990 : 44, note 5), la nouvelle confrérie soufie dont il avait été chargé, en tant que *muqqadam* et *khalife*, d'assurer le développement (aux dépens de la Qadriyya). Il se devait également d'opérer un retour à un islam « authentique » par la lutte contre les déviances syncrétiques (*ikhtilât*, ou mélange religieux) ou sectaires auxquelles exposait un islam sans l'arabe, langue d'accès au Texte original et langue internationale de l'*Umma* (Brenner 2008 : 50-51).

De plus, le séjour de trois ans à la Mecque d'El Hajj Umar a dû participer de sa conception d'un *jihad* devant s'étendre sur un territoire aussi large que possible, induisant une langue de référence unique, transculturelle. Au-delà de la légitimité et de la sacralité qu'il a pu conférer à

²⁵ Par exemple, Shaykh Mussa Kamara rédigea en arabe la désormais fameuse historiographie de la sous-région, en partie traduite et publiée en français (Schmitz 1998).

²⁶ Pour épouser une femme musulmane, le prétendant doit être musulman (l'inverse n'étant pas obligatoire).

son mouvement impérialiste, cet usage privilégié de l'arabe a probablement aussi été influencé par ce séjour en Arabie, à une époque où la doctrine wahhabite avait déjà fait sillon, laquelle préconisait de ne recourir qu'au Coran et à la *Sunna* et de délaissier les autres interprétations écrites ou orales dans lesquelles les langues africaines délivraient justement traductions de l'arabe et commentaires.

Une autre influence arabisante, de tout premier plan et bien antérieure à El Hajj Umar, a fortement opéré sur le Fuuta Tooro, et même en amont et en aval de la Moyenne Vallée, limitant sans doute le développement de l'écriture du pulaar en graphie arabe. Il s'agit de la proximité spatiale et des liens anciens affins, de filiation spirituelle ou d'alliances militaires entre Haalpulaar'en et Beydan (Maures). Ces liens se sont tissés de façon relativement permanente, malgré les mouvements de flux et de reflux des populations de part et d'autre du fleuve qui ont caractérisé l'histoire de la zone. Le delta, avec la ville de Saint-Louis, fut un carrefour commercial, mais aussi sociopolitique, d'une importance majeure pendant des siècles, entre Maures, populations noires et marchands ou administrateurs coloniaux (Ould Ahmed Salem 2004). Ainsi les tribus *zawaya* spécialisées en sciences islamiques, notamment celle des Idaw'ali en ce qui concerne la Tijâniyya, ont-elles régulièrement formé les clercs *fuutanke* (Sall 2000 : 386, 388 ; Schmitz 2000). Certains groupes sociaux, comme les Modinalla, concentrent ces différents types d'alliances entre Maures et Haalpulaar'en (Leservoisier 1994 : 211 et suiv.).

Le *Kabbe* (ou ses équivalents) fournit par comparaison une illustration convaincante de cette faible pénétration de l'*'ajami* au Fuuta Tooro : il ne s'y est guère implanté. Cette sorte de catéchisme condensé en langue peule correspondant au *tawhîd* arabe a pourtant eu cours dans la plupart des autres hauts lieux de l'islam sous-régional : en Guinée en tant que composante du *firugol* (« commentaire »), au Bornu et en pays hausa, et plus tardivement dans le cadre du hamalisme, dans le Jelgooji (actuel Burkina Faso) ou au Mali²⁷ (Botte 1990 ; Diallo 2009 ; Brenner 1984 et 1985 ; Brenner et Last 1985) ; autant de zones qui furent en contact avec la vallée du Sénégal. Hormis le cas guinéen, où elle était « loin de représenter une contre-culture » (Botte 1990 : 45), cette littérature islamique en peul et ses enseignements oraux se sont déployés dans un esprit de transmission du savoir islamique aux couches de la population généralement exclues des enseignements les plus poussés : femmes et groupes serviles. A Sokoto, un travail d'envergure fut entrepris par la fille d'Uthman dan Fodio, Nana Asma'u

²⁷ Dans le cas du Mali, Ceerno Bokar Tall, petit-neveu d'El Hajj Umar, avait mis au point un enseignement dogmatique et ésotérique, le *mā' d-dîn* (« qu'est-ce que la religion »), qui recourait à un schéma mnémotechnique permettant de développer l'ensemble des points répondant à cette question initiale (Brenner 1984 : 95 ; 1985).

(1793-1864), auprès de ces catégories sociales via les langues peule et hausa²⁸. Son père, fondateur de cette théocratie, avait ouvert la voie en ayant lui-même écrit en arabe, en peul et en hausa, tout en ayant combattu les gens du *Kabbe*, jugés sectaires et trop coupés de l'islam arabe (Brenner 2008 : 52).

La relation entre langue locale employée comme langue religieuse et démocratisation du savoir religieux s'est jouée à l'inverse au Fuuta Tooro, avant comme après la diffusion de la Tijâniyya²⁹. L'*'ajami* n'y a en effet pas procédé du même mouvement vers le bas de la pyramide sociale. Son usage a donc non seulement été relativement tardif, mais il s'est limité à une « petite élite » (Fagerberg-Diallo 2001 : 156), constituée majoritairement de clercs *toorobbe*, renforçant ainsi leur « savoir-pouvoir » (Schmitz 1985 : 555) en le réservant à leur propre groupe statutaire, comme l'a explicité Wane (1969 : 76-77, note 42) à propos de la sélection sociostatutaire opérée par les marabouts au sein de leurs cohortes de disciples. Cela explique que, jusqu'à nos jours, le terme d'*'ajami* soit généralement inconnu des habitants de la vallée.

On comprend à présent que l'*'ajami* des rives du Sénégal se présente en bien des points comme une image inversée de ce que la même écriture a pu représenter en d'autres lieux de langue peule. Cela invalide la proposition de Goody (1968a : 11-12) sur un « intérêt à maintenir un monopole des sources du pouvoir », dont dans la maîtrise de l'écriture, puisque ce monopole socioscriptural ne s'exerce que dans certains contextes bien spécifiques. Dans un cas, il n'est l'apanage que d'une élite lettrée qui, même en son sein, ne cherche pas à transmettre cette compétence scripturale ; dans les autres, cette écriture s'inscrit dans un geste de diffusion des savoirs vers ceux qui en étaient jusque-là plus ou moins privés.

De plus, dans la vallée, l'*'ajami* est devenu une sorte de code scriptural aux usages secrets et à la codification idiosyncratique, enchâssé dans la culture de l'écrit arabo-islamique, tandis qu'ailleurs il s'est voulu une écriture supplémentaire, nouvelle, pour ceux qui ne maîtrisaient pas la langue arabe.

²⁸ Pour un référencement des travaux sur/de Nana Asma'u et sur la littérature produite à Sokoto, voir Robinson (2004 : 151-2).

²⁹ La synthèse de Adnani (2007) sur cette confrérie permet de relativiser les propos de Bah (1992 : 53) considérant la Tijâniyya comme une *tariqa* (voie) plus démocratique que la Qadriyya.

Autour des indépendances, l'avènement de la graphie latine³⁰

Depuis les années 1950-1960, de multiples facteurs et événements ont assuré l'expansion d'une écriture du pular *abajada*, tandis que plusieurs tentatives en faveur de l'*ajami* apparaîtront ultérieurement (décennie 1980), avec un temps de retard décisif et peu de résultats pour le pular. Les déterminismes socio-historiques circonscrivant l'*ajami* du Fuuta Tooro ont continué à s'exercer durant toute la période coloniale. Lorsque, au moment des indépendances africaines, la question de l'accès à l'écrit pour les langues locales s'est posée avec plus d'acuité, la graphie latine a immédiatement pris le dessus sur la graphie arabe.

Du côté sénégalais, les arabisants haalpulaar'en ne se sont pas mobilisés pour que « leur » écriture du pular (l'*ajami*) se vulgarise, préservant ainsi l'un des attributs d'une classe sociale de lettrés déjà fragilisée par le système colonial et l'école des Blancs et par l'émergence d'autres modèles socioreligieux aussi influents et attractifs que le mouridisme. Celui-ci s'adossait à un phénomène de wolofisation déjà ancien, manifeste en milieu urbain et dans les médias, lequel était perçu par les Haalpulaar'en comme une menace d'acculturation et de perte de l'identité peule/haalpulaar.

Versant mauritanien, la situation a été sensiblement différente. La politique d'arabisation pratiquée par le pouvoir beydan aux commandes de la jeune République islamique a tôt provoqué une effervescence au sein des communautés négro-mauritaniennes. Les tensions sociopolitiques alors naissantes se sont cristallisées sur le double enjeu d'une écriture de leurs langues maternelles, pular en tête, et dans une graphie latine.

De ce double sentiment de menace – d'une part face à la wolofisation, d'autre part face à l'arabisation – est né le « mouvement pular ». Le choix d'une écriture latine ne contrait pas seulement l'arabisation en cours en Mauritanie, car le wolof, au Sénégal, manifestait déjà une certaine propension à utiliser à l'écrit l'alphabet arabe (ce qui s'est amplifié par la suite, même si la graphie latine a également été développée pour transcrire le wolof). Par conséquent, dans les deux pays, un consensus s'est vite dessiné en faveur de l'*abajada*.

C'est ainsi qu'à la fin des années 1950 une synergie entre groupes de jeunes gens (lycéens et étudiants) originaires des deux rives a abouti à l'émergence d'une association, l'ARP (Association pour la renaissance du pular), qui jouera par la suite un rôle essentiel dans le développement des pratiques scripturales en pular. Cette association militait pour la culture et la langue peules et prônait une écriture en graphie latine ; elle avait d'ailleurs commencé à

³⁰ Voir également Humery (2011) pour une histoire synthétique du « mouvement pular » au Sénégal, au travers de laquelle se lit aussi l'histoire des écritures pular.

alphabétiser, mais à l'époque plus en français qu'en pulaar, l'écriture du pulaar à une échelle massive ne devenant pour elle un enjeu central qu'à partir des années 1980. A l'initiative de ces militants de la première heure, plusieurs congrès se tinrent de part et d'autre du fleuve, et jusqu'au Caire, où une communauté peule substantielle d'étudiants arabisants, notamment originaires de Mauritanie, se saisissait elle aussi de cette question sensible de l'écriture du pulaar/fulfulde (Humery 2011). Ces congrès élaborèrent un alphabet en graphie latine avant même que ne se soit tenue la conférence de Bamako de 1966³¹.

Cette conférence, organisée par l'Unesco et à laquelle participa l'ARP, a entériné le choix de graphies latines adaptées à chacune des principales langues de la sous-région³² (Sow 1977 : 97 ; Mohamadou 2005). Le linguiste A. I. Sow (*id.* : 101) a témoigné : le but était « d'arriver à des transcriptions qui aient un caractère interafricain et international » et la « nature historique » de ce qui a présidé à ce choix de graphie était liée à l'existence d'une vaste littérature au Nigeria, favorisée par la politique coloniale anglo-saxonne à travers la transcription du hausa et du fulfulde au moyen de lettres croisées utilisées depuis 1930.

Son impact a été très fort, et ce pour deux raisons. Premièrement, une adhésion partagée à ces recommandations s'est manifestée au fil des textes publiés par la suite en peul, y compris d'un pays à l'autre, contrairement à d'autres langues comme le manding (Calvet 1987 : 220). Cela a produit une certaine homogénéité de forme, dans des genres variés : « publications à caractère scientifique, [...] textes bibliques, [...] manuels destinés à l'alphabétisation ou [...] textes journalistiques » (Mohamadou 2005 : 148). La seconde raison est que, en l'absence d'une mobilisation significative pour l'*'ajami*, aucune autre écriture n'était en lice pour les langues locales. Concernant la graphie arabe, un travail d'harmonisation des transcriptions n'a été envisagé que bien plus tard. L'Unesco fut, là aussi, l'institution tutélaire, mais à partir de 1983-1984, à un moment où les pays arabes étaient prêts à soutenir cette entreprise visant également plusieurs pays et d'autres langues sous-régionales, dont le wolof au Sénégal (Cissé 2006 : 75-76).

L'émergence d'une graphie latine adaptée comme seule écriture soutenue institutionnellement pour transcrire les langues ouest-africaines et les diffuser a donc bénéficié d'une convergence d'intérêts et de sensibilités entre les principaux linguistes et acteurs influents dans ce domaine (écrivains, hommes publics, militants socioculturels) et les politiques linguistiques nationales et internationales³³. Même l'Etat mauritanien, par sa politique active

³¹ Le pulaar était déjà écrit en graphie latine depuis longtemps, notamment par des administrateurs-ethnologues coloniaux (Faidherbe, Delafosse, Gaden, Vieillard). Concernant les linguistes de la première moitié du xx^e siècle, voir Mohamadou (2005) sur la diversité des transcriptions retenues.

³² Il s'agit des langues haoussa (ou hausa), kanouri, mandingue, peul, songhay-zarma et tamasheq.

³³ Pour le Sénégal, premiers décrets sur les règles de transcription des langues nationales en 1968 et 1971.

d'arabisation et de soutien à l'alphabet arabe pour écrire les langues locales, a alimenté ce mouvement général, puisque les réactions ainsi provoquées ont constitué autant d'engagements en faveur de l'*alkule Mbagne* (voir note 10).

L'évocation d'un personnage illustre tel qu'Amadou Hampâté Bâ, qui participa à cette rencontre d'experts au Mali, éclaire les antagonismes de ce moment-clé des années 1960 quant au choix d'une écriture pour le pulaar. En effet, si ce passeur de culture(s) (Triaud 2009) s'est montré favorable aux deux graphies à la fois, les ayant lui-même toutes deux utilisées et diffusées³⁴, il n'a mis publiquement en avant que son soutien à la scripturalisation des langues africaines au moyen d'un alphabet latin adapté et uniformisé (Bâ 1972 : 31). De plus, l'essentiel de son œuvre en pulaar/fulfude (il écrivit aussi beaucoup en français) fut rédigé en graphie latine, et une partie fut publiée en édition bilingue peul-français (Seydou 1993). Mais le plus intéressant est de constater que son positionnement sur la question de l'écriture à adopter pour la langue peule (ou les langues africaines) a fait l'objet de multiples interprétations partisans et contradictoires. Pour les uns, il n'aurait défendu que la cause de la graphie latine adaptée ; pour les autres, il aurait adhéré à l'idée de promouvoir la graphie arabe du pulaar³⁵, notamment pour endiguer l'arabisation du Soudan qu'il dénonçait (Brenner 2000 : 305).

Les facteurs de consolidation de l'*abajada*

A l'instar d'Hampâté Bâ, l'ensemble des acteurs du mouvement pulaar qui soutenaient l'écriture de leur langue en *abajada* ne manifestaient pas là un rejet de l'islam, mais bien un rejet de l'« arabisme » (Monteil 1980 : 310) et de l'arabisation, ou tout au moins une préférence de rattachement à un univers occidental ou ayant subi l'influence de ce dernier, comme dans le cas de la plupart des autres langues africaines transcrites elles aussi en graphie latine. Deux des figures-clés du mouvement, Yero Dooro Diallo et Mamadou Samba Diop (« Murtudo»), illustrent parfaitement cette posture partagée : revendication d'une identité musulmane ancrée et savante, mais refus de se voir imposer un islam exclusivement arabe.

³⁴ Lorsqu'il résidait à Bamako, Hampâté Bâ a diffusé « activement » le Coran en pulaar '*ajami*, par fascicules (Monteil 1980 : 306).

³⁵ Selon le linguiste Yero Sylla (entretien à Dakar, le 23 octobre 1996), A. H. Bâ aurait proposé, lors de la conférence de Bamako, d'harmoniser les variantes codifiant les transcriptions en '*ajami*. M. S. Diop évoque quant à lui une tentative – vaine – des autorités maures de rallier l'intellectuel malien à la cause de la graphie arabe avant cette conférence. D'autres intellectuels peuls arabisants auraient été sollicités au même titre (Mohamed Galli Bâ, El Hajj Mamadou Bâ, le grand marabout de Jowol et Kibel Ali Diallo ; seul ce dernier se serait rangé à cette posture). L'attachement de Hampâté Bâ à une écriture des langues africaines s'inscrit dans une continuité de pensée avec son oncle et maître, Ceerno Bokar Tall, qui ne réservait pas son savoir à des disciples arabisants (sur ce dernier, voir note 27).

La trajectoire de Yero Dooro Diallo est emblématique. L'homme de culture (homme de radio, de lettres, professeur d'arabe) et le grand militant de la cause peule qu'est devenu Yero Dooro Diallo ne fut pas seulement le président de l'ARP de la fin des années 1990. A son retour d'Egypte au début des années 1980, il fut d'abord l'instigateur du tournant de l'association en faveur d'une alphabétisation de masse en pulaar. Cet actif promoteur de l'écriture du pulaar fut de ces arabisants aux connaissances religieuses et linguistiques solides (en arabe), acquises notamment lors de son séjour au Caire dans les années 1960-1970. Né dans le Ferlo, cette région pastorale moins islamisée que le Fuuta Tooro, et comme de nombreux jeunes Sénégalais ou Mauritanien de sa génération et de la même origine *fulbe* ou *fulaabe*, il entreprit son *hijra* vers ce pôle référentiel majeur de l'islam subsaharien qu'Al-Ahzar constitue depuis des siècles (Hunwick 2006). Cette migration du savoir islamique connut un développement sensible au sein de ces groupes de *Fulbe* dès la fin des années 1950 et jusque dans les années 1970-1980, à la faveur du contexte de rapprochement entre pays arabes et pays soudano-sahéliens. Mais c'est surtout l'influence d'un marabout de la même origine sociale, Mahmoud Bâ³⁶, qui fut déterminante dans ce mouvement collectif vers une arabisation *in situ*. Cet érudit convertit au sunnisme de nombreux *Fulbe* restés jusque-là païens en créant des « écoles Al-Fallah » où l'accent était mis sur la maîtrise de l'arabe. Mais, à encourager ses disciples à s'expatrier de la sorte pour s'arabiser, ce fut l'effet inverse qui fut obtenu, puisque ceux du Caire³⁷ s'opposèrent par la suite à l'*'ajami*. En plus des enjeux spécifiques liés à l'écriture du pulaar dans leurs pays d'origine, le racisme vécu par ces étudiants cairotes a déterminé ce parti pris en faveur de la culture peule et contre tout marqueur d'arabité³⁸. Yero Dooro Diallo incarne fort bien ce mouvement d'arabisation qui se mua sur les rives du Nil en un geste de retour sur soi, sur sa propre culture et sur sa propre langue.

La présence d'une communauté peule en France a elle aussi contribué au développement d'une littérature en pulaar en graphie latine. Plusieurs associations ont pris en charge cette activité éditoriale, tandis que d'autres structures, culturelles ou syndicales, ont mis en place des cours d'alphabétisation dispensés aux enfants de familles pulaarophones ou dans des foyers de travailleurs, recourant toujours à l'*abajada*. Ces organisations ont été fertilisées, notamment à leurs débuts, au cours des années 1980, par les liens réguliers qu'elles entretenaient avec les

³⁶ Une biographie de cet arabisant « révolutionnaire » a été réalisée : Kane 1977 ; voir aussi Ciavolella (2010) et Sall (1999).

³⁷ Selon Mamadou N'diaye (entretien à Dakar, le 15 octobre 1996), les étudiants partis au Soudan n'auraient pas subi le même ostracisme anti-Noirs que ceux d'Egypte, et seraient par conséquent restés partisans d'une scripturalité *'ajami* ou en langue arabe.

³⁸ L'ostracisme et les difficultés de ces étudiants subsahariens du Caire perdurent (Bava 2011). Voir aussi Schmitz (2006) sur le déni d'islam vécu depuis des siècles par de nombreux Subsahariens.

militants basés au Sénégal, en Mauritanie ou dans les pays arabes, et lorsqu'il y eut des hésitations sur la question de la graphie à adopter, celles-ci ne perdurèrent pas, pour des raisons non seulement pratiques, mais aussi pour ne pas freiner la progression de la scripturalisation du pulaar que pouvait causer une pluralité d'écritures.

C'est donc au travers d'un réseau international et transnational que le développement de l'écriture du pulaar s'est vu conforté dans le choix d'une graphie latine. Mais loin d'avoir fonctionné en vase clos, ces liens entre militants de la cause peule ont interagi avec d'autres acteurs et facteurs d'ordres divers, qui ont participé au succès de l'*abajada* pulaar.

L'avènement de l'informatique, d'abord accessible au Sénégal avec des claviers et des polices de caractères en graphie latine, joua un rôle important dans la publication et la diffusion de cette littérature émergente, notamment en rendant possible la création de polices de caractères correspondant à l'alphabet de Bamako, mais aussi en facilitant la réédition rapide des textes. A la fin des années 1980, le tout premier modèle d'ordinateur Apple disponible sur le marché américain fut utilisé par le « Goomu³⁹ » pour éditer les premiers livres PAO en pulaar. L'engagement de la linguiste américaine Sonja Fargerberg-Diallo au sein de ce groupe d'écrivains facilita ce type de transfert technologique, tout comme il favorisa le financement par des bailleurs occidentaux, notamment protestants (Lutherian World Relief, SIL), de cette entreprise pour une éducation de base et une production éditoriale en langues africaines.

Au cours de la même période (années 1980-1990), la vallée du Sénégal a vu s'implanter de nombreuses ONG, qui ont participé largement aux activités d'édition et d'alphabétisation en pulaar. Sensibilisées à la situation de cette zone éprouvée par les sécheresses des années 1970, ces ONG occidentales ou les bailleurs qui les finançaient ont tenté de prendre en compte les objectifs internationaux fixés en matière de lutte contre l'analphabétisme.

La tendance était alors encore à l'approche fonctionnaliste de l'éducation de base, et l'idée d'accompagner des activités d'alphabétisation en langues locales avait fait son chemin. Que les sessions d'alphabétisation alors mises en place aient été le fait de ces organisations ou qu'elles aient été suscitées par la demande des communautés villageoises, il n'a jamais été question qu'elles s'effectuent en '*ajami*'.

³⁹ Goomu Winndiyankoobe Demde Ngenndiije ou Groupe d'initiative pour la promotion du livre en langues nationales.

Conclusion et perspectives

Le cas de l'écriture du pulaar au Sénégal et en Mauritanie, ainsi que la variabilité relevée par rapport aux situations des autres aires peules évoquées contribuent à démontrer combien le degré de diffusion d'une écriture relève de facteurs sociaux, historiques et politiques, même si des aspects pratiques entrent également en ligne de compte. Cela rejoint l'analyse de Maxime Rodinson (1963 : 263), certes plus radicale quant à la marginalité des facteurs techniques :

« Quand il s'agit [...] de remplacer une écriture par une autre, d'adopter une écriture, alors les facteurs sociaux sont beaucoup plus importants et les facteurs techniques ne jouent, pour ainsi dire, aucun rôle. »

La comparaison entre les divers contextes socio-historiques décrits a montré que les facteurs sociaux à l'œuvre ont en commun l'axe paradigmatique introversion/extraversion. Tantôt l'*'ajami* a consisté en une littérature restreinte glissant par sa propre diffusion vers une littérature pour tous qui permettait l'accès au savoir islamique – que celui-ci se soit voulu canonique (Sokoto) ou plus proche de sensibilités pédagogiques et religieuses spécifiques (les différentes formes du *Kabbe*), tantôt il a fonctionné (et fonctionne encore) comme un outil scriptural enchâssé dans la culture de l'écrit arabe, au service d'usages et d'enjeux reposant sur le secret (usages religieux ou magico-religieux) ou, au contraire, sur la contestation sociale de l'élite lettrée (chronique historique critique) ou la conservation d'une identité de groupes statutaires de second rang (mémorisation des *ceefi*). Les facteurs sociaux ayant agi sur l'*'ajami* à travers la diversité des aires peules ont un autre trait commun : un rapport au savoir sous-tendu par leur rapport distinctif au pouvoir (monopole vs diffusion) – rapport qui recoupe et éclaire le premier paradigme du caractère introverti/extraverti de cette écriture.

Aujourd'hui, l'écriture du pulaar en alphabet de Bamako semble un acquis solide aux yeux de ceux qui s'intéressent à la question. Pour autant, et si, sur le terrain, la coexistence entre graphie arabe et graphie latine ne pose pas de difficultés et se joue plutôt sur le mode de la complémentarité, il ne faut pas nier l'existence de différentes tendances. Qu'un « problème à l'avenir » ait été évoqué par un enquêté s'exprimant sur le rapport entre les deux graphies n'est pas anodin : une pression sociale se fait jour en faveur de l'*'ajami*, comme si cette écriture n'avait pas dit son dernier mot malgré la prépondérance actuelle de l'*abajada*. Un autre a évoqué une jalousie entre les deux parties, ce qui fait écho aux propos normatifs que nous avons

recueillis concernant l' *'ajami*, vu tantôt comme une « marche arrière », tantôt comme l'indicateur d'être un « bon musulman ».

Au cours des années 2000, la culture de l'écrit en pulaar a investi de nouveaux espaces et modalités au travers des NTIC (nouvelles technologies de l'information et de la communication). Internet et les systèmes de messagerie (e-mails et sms) sont devenus des outils courants pour les locuteurs des langues africaines (Lexander 2010, Bruijn *et alii* 2009). Le pulaar est fort bien représenté sur la toile au travers de nombreux blogs, forums ou sites de ressources pour la culture, la langue peule ou des luttes politiques (concernant surtout la Mauritanie). Cette reconversion du mouvement pulaar a permis de compenser le retrait progressif des ONG et des bailleurs opéré à partir de 1995, et de contrer la prise de contrôle des activités villageoises d'alphabétisation par les familles de notables. Grâce aux NTIC, la scripturalisation de la langue peule semble désormais assurée, et la graphie latine s'en trouve encore renforcée, car les initiatives de création de claviers et de polices en *'ajami* sont récentes, marginales, et très peu utilisées.

Reste que les fonds de manuscrits disponibles en *'ajami* ont jusqu'ici été fort peu exploités par la communauté scientifique, et que des textes dont on ignore la portée savante ou esthétique sont certainement encore détenus par de nombreuses familles originaires de la vallée du Fleuve, même si d'autres régions ont été plus prolixes en écrits *'ajami*. Par ailleurs, la question reste posée du déni de reconnaissance des compétences scripturales en arabe ou en *'ajami* dans la plupart des évaluations ou recensements officiels produisant des taux d'alphabétisation. Or, toutes les compétences acquises en arabe constituent autant de potentialités d'acquisition d'une littératie dans une langue africaine (Lüpke 2004, Cissé 2006), tout en entretenant le débat d'une menace de dispersion, voire de confrontation entre plusieurs écritures servant à transcrire une même langue. Sans harmonisation effective des normes de transcription, les possibilités d'expansion, voire de simple maintien d'une écriture *'ajami* en pulaar posent question. Mais on aura bien compris à quel point, dans le contexte sénégal-mauritanien, l'avenir de l'écriture *'ajami* ne se joue pas sur des questions techniques, même si celles-ci représentent un frein important pour la diffusion d'une scripturalité.

BIBLIOGRAPHIE

- ADNANI El J., 2007. *La Tijâniyya, 1781-1881 : les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb*, Rabat, Marsam Editions.
- ARENSDORFF L., 1966 [1913]. *Manuel pratique de langue peulh*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- BAH I. K. & B. SALVAING, 2005. « *Le commentaire du Coran*, texte écrit par Cerno Muhammadu Ludaajo Dalabaa (Guinée) », in Baumgardt U. & J. Derive (dir.), *Paroles nomades : écrits d'ethnolinguistique africaine en hommage à Christiane Seydou*, Paris, Karthala, pp. 153-175.
- BAH T., 1992. « Guerres et processus identitaires », in M'bokolo E. (dir.), *Afrique noire, histoire et civilisations, XIX^e-XX^e siècle*, tome 2, Paris, Hatier-Aupelf, pp. 45-68.
- BAVA S., 2011. « Les étudiants africains d'Al Azhar au Caire : entre mobilité traditionnelle et nouveaux projets migratoires », in Leclerc Olive M., G. Scarfò Ghellab & A. C. Wagner (dir.), *Les Mondes universitaires face aux logiques du marché : circulation des savoirs et pratiques des acteurs*, Paris, Karthala.
- BLOMMAERT J., 2008. *Grassroots Literacy : Writing, Identity and Voice in Central Africa*, Londres, Routledge.
- BOTTE R., 1990. « Pouvoir du livre, pouvoir des hommes : la religion comme critère de distinction », *Journal des africanistes*, 60 (2), pp. 37-51.
- BOTTE R. & J. SCHMITZ (dir.), 1994. *Cahiers d'études africaines*, 133-135.
- BRENNER L. & M. LAST, 1985. « The role of language in West African Islam », *Africa*, 55 (4), pp. 432-446.
- BRENNER L., 2000. « Amadou Hampâté Bâ, Tijânî francophone », in Triaud J.-L. & D. Robinson (dir.), *La Tijâniyya*, Paris, Karthala, pp. 289-326.
- BRENNER L., 1984. *West African Sufi, The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal*, Londres, Hurst.
- BRENNER L., 1985. *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*, Talence, Centre d'études d'Afrique noire.
- BRENNER L., 2008. « Introduction », in Seydou C. (dir.), *La Poésie mystique peule du Mali*, Paris, Karthala, pp. 37-62.
- BRUIJN (DE) M., F. NYAMNJOH & I. BRINKMAN (eds), 2009. *Mobile Phones : the New Talking Drums of Everyday Africa*, Leiden, Langaa/African Studies Centre.

- CALVET L.-J., 1987. *La Guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris, Payot.
- CIAVOLELLA R., 2010. « “Orienting” Fulani herders of Mauritania : struggles for identity, political marginalization and mobilization since the 1950s islamization », *Maghreb Review*, 35 (3), pp. 306-324.
- CISSE M., 2006. « Ecrits et écriture en Afrique de l’Ouest », *Revue électronique internationale de sciences du langage Sudlangues*, 6 : www.sudlangues.sn/
- DAEB-BREDA (Direction de l’alphabétisation et de l’éducation de base-Bureau régional pour l’éducation en Afrique), 1987. « Séminaire-atelier sur l’élaboration d’un système unique de transcription du pulaar et du wolof en caractères arabes », Dakar.
- DALBY D., 1969. « Further indigenous scripts of West Africa : Manding, Wolof and Fula and Yoruba “holy” writing », *African Language Studies*, X, pp. 161-181.
- DALBY D., 1986. *L’Afrique et la lettre*, Paris, Karthala.
- DELAFOSSÉ M., *Haut Sénégal-Niger*, 1972 [1912]. tome 1, *Le Pays, les peuples, les langues*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- DIAGNE P., 1981. « Transcription and harmonization of African languages in Senegal », *African Languages. Proceedings of the Meeting of Experts on the Transcription and Harmonization of African Languages*, Paris, Unesco.
- DIALLO H., 2009. *Histoire du Sahel au Burkina Faso : agriculteurs, pasteurs et islam (1740-1960)*, thèse de doctorat d’Etat en histoire, Aix-en-Provence, Marseille, Université Aix-Marseille-I.
- DIOP B., A. FAYE, Y. SYLLA & A. GUEYE, 1990. *L’Impact des journaux en langues nationales sur les populations sénégalaises*, Dakar, Association des chercheurs sénégalais.
- DIRINGER D. & R. REGENSBURGER, 1968. *The Alphabet : a Key to the History of Mankind*, Londres, Hutchinson.
- FAGERBERG-DIALLO S., 1995. « Milk and honey : developing written literature in pulaar », *Yearbook of Comparative and General Literature*, 43, pp. 67-83.
- FAGERBERG-DIALLO S., 2001. « Constructive interdependence : the process of literacy in pulaar (Senegal) », in Olson D. R. & N. Torrance (eds), *The Making of Literate Societies*, Malden/Oxford, Blackwell Publishers, pp. 153-177.

- FAGERBERG-DIALLO S., 2002. « Publishing for new literates : the role of an African language publisher », in Jay M. & S. Kelly (eds), *Courage and Consequence : Women Publishing in Africa*, Oxford, African Books Collective, pp. 1-10.
- FOFANA R., 2003. *L'Édition au Sénégal : bilan et perspectives de développement*, mémoire du diplôme de conservateur de bibliothèque, Dakar, ENSSIB.
- FRAENKEL B., 2002. « Littératie », in Charaudeau P. & D. Maingueneau (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, pp. 348-350.
- GELB I. J., 1973 [1952]. *Pour une théorie de l'écriture*, Paris, Flammarion.
- GOODY J., 2000. *The Power of the Written Tradition*, Washington, Londres, Smithsonian Institution Press.
- GOODY J., 1968a. « Introduction », *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-26 [trad. : 2006. « La technologie de l'intellect », *Pratiques*, 131-132, pp. 7-30].
- GOODY J., 1968b. « Restricted literacy in Northern Ghana », *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 198-264.
- GOODY J. & I. WATT, 1963. « The consequences of literacy », in Goody J. (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 27-68 [trad. : 2006. « Les conséquences de la littératie », *Pratiques*, 131-132, pp. 31-68].
- GOUILLY A., 1952. *L'Islam dans l'AOF*, Paris, Larose.
- HAMES C., 2002. « Les manuscrits arabo-africains : des particularités ? », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 99-100, pp. 169-182.
- HAMES C., 1999. « Les manuscrits africains en arabe », colloque Cellma (ENS Fontenay-Saint-Cloud) – UFR Langues et civilisations orientales (Paris-III), 23-26 novembre 1999, CNRS-Villejuif.
- HUMERY M.-E., 1997. *Facteurs et enjeux du développement écrit d'une langue africaine : le cas du mouvement pulaar au Sénégal (1960-1996)*, mémoire de DEA, Paris, Université Paris-I.
- HUMERY M.-E., 2011. « Lire et écrire en pulaar au Sénégal : le “mouvement pulaar”, lieu de toutes les résistances », in Nativel D. & D. Gary Tounkara (dir.), *La Fabrique des savoirs en Afrique*, Paris, Karthala (à paraître).

- HUNWICK J. O., 2006. *West Africa, Islam, and the Arab World : Studies in Honor of Basil Davidson*, Princeton, Markus Wiener Publishers.
- KANE M. M., 1997. « La vie et l'œuvre d'Al-Hajj Mahmoud Ba Diowol (1905-1978). Du pâtre au patron de la "Révolution Al-Falah" », in Robinson D. & J.-L. Triaud (dir.), *Le Temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris, Karthala, pp. 431-465.
- KANE M., S. FAGERBERG-DIALLO & D. ROBINSON, 1994. « Une vision iconoclaste de la guerre sainte d'al-Hajj Umar Taal », *Cahiers d'études africaines*, 133-135, pp. 385-417.
- LESERVOISIER O., 1994. *La Question foncière en Mauritanie. Terres et pouvoirs dans la région du Gorgol*, Paris, L'Harmattan.
- LEXANDER (VOLD) K., 2010. « Vœux électroniques plurilingues : nouvelles pratiques, nouvelles fonctions pour les langues africaines », *Journal of Language Contact*, Thema III, pp. 228-246 : www.jlc-journal.org
- LÜPKE F., 2004. « Language planning in West Africa –Who writes the script ? », *Language Documentation and Description*, 2, pp. 90-107.
- LÜPKE F., 2011. « Orthography development », in Austin P. K. & J. Sallabank (eds), *The Cambridge Handbook of Endangered Languages*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, pp. 312-337.
- MARTY P., 1921. *L'Islam en Guinée : Fuuta Diallon*, Paris, Leroux.
- MBODJ-POUYE A., 2004. « Pouvoirs de l'écriture », *Critique*, 60 (680-81), Paris, Minuit.
- MCLAUGHLIN F., 1995. « Haalpulaar identity as a response to wolofization », *African Languages and Cultures*, 8 (2), pp. 153-168.
- MCLAUGHLIN F., 2008. « Senegal : the emergence of a national Lingua Franca », in Simpson A. (ed.), *Language and National Identity in Africa*, New York, Oxford University Press.
- MESSICK B., 1983. « Legal documents and the concept of "restricted literacy" in a traditional society », *International Journal of the Sociology of Language*, 42, pp. 41-52.
- MOHAMADOU A., 2005. « Si Bamako m'était conté... A propos de la transcription et de l'orthographe du peul », in Baumgardt U. & J. Derive (dir.), *Paroles nomades : écrits d'ethnolinguistique africaine en hommage à Christiane Seydou*, Paris, Karthala, pp. 139-151.

- MOHAMADOU A., 2006. « Ndikkiri joom moolo (Ndikkiri le guitariste) de Yero Dooro Jallo, premier roman peul (1981) », in Garnier X. & A. Ricard (dir.), *L'Effet roman. Arrivée du roman dans les langues d'Afrique*, Paris, Cenel/Harmattan, pp. 209-229.
- MONTEIL V., 1965. « Les manuscrits historiques arabo-africains. Bilan provisoire », *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire*, B, 27, pp. 531-542.
- MONTEIL V., 1966. « Les manuscrits historiques arabo-africains. Bilan provisoire », *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire*, B, 28, pp. 668-675.
- MONTEIL V., 1980 [1964]. *L'Islam noir, une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil.
- O'BRIEN D. C., 1998. « The shadow-politics of wolofisation », *The Journal of Modern African Studies*, 36 (1), pp. 25-46.
- OULD AHMED SALEM Z., 2004. « Archéologie d'un espace public délocalisé : les Maures et Saint-Louis à travers les âges », in Ould Ahmed Salem Z. (dir.), *Les Trajectoires d'un Etat-frontière. Espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*, Dakar, Codesria, pp. 141-178.
- PHILIPPS J. E., 2000. *Spurious Arabic. Hausa and Colonial Nigeria*, Madison, University of Wisconsin-Madison.
- PONDOPOULO A., 2008. *Les Français et les Peuls. L'histoire d'une relation privilégiée*, Paris, Les Indes savantes.
- RICARD A., 1995. *Littératures d'Afrique noire : des langues aux livres*, Paris, CNRS-Karthala.
- ROBINSON D., 2004. *Muslim Societies in African History*, New York, Cambridge University Press [trad. : 2010. *Les Sociétés musulmanes africaines. Configurations et trajectoires historiques*, Paris, Karthala].
- ROBINSON D., 1988. *La Guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala.
- ROBINSON D., 1982. « Fulfulde literature in Arabic script », *History in Africa*, 9, pp. 251-261.
- ROBINSON M., 1963. « Le monde islamique et l'extension de l'écriture arabe », in *L'Écriture et la psychologie des peuples*, Paris, A. Colin, pp. 263-274.
- SALL I. A., 2004. « Licence verbale et mouvements contestataires chez les Haal pulareebe du Fuuta Tooro. *Almudaagal ngay et Cooloyaagal* », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 103-104, pp. 201-221.

- SALL I. A., 2000. « La diffusion de la Tijâniyya au Fuuta Tooro », in Triaud J.-L. & D. Robinson (dir.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 367-392.
- SALL I. A., 1999. « Crise identitaire ou stratégie de positionnement politique en Mauritanie : le cas des *Fulbe Aynaabe* », in Bourgeot A. (dir.), *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*, Paris, Karthala, pp. 79-98.
- SALVAING B. & J. HUNSWICK, 2003. « Writers of Guinea », in Hunwick J. & R. S. O'Fahey (eds), *Arabic Literature of Africa*, Leiden, Boston, Brill, pp. 491-529.
- SCHMITZ J., 1985. « Autour d'al-Hajj Umar Taal » (chronique bibliographique), *Cahiers d'études africaines*, 100, XXV-4, pp. 555-565.
- SCHMITZ J. (dir.), 1998. *Shaykh Muusa Kamara. Florilège au jardin de l'histoire des Noirs. Zuhur al Basatin*, vol. 1 : *L'aristocratie peule et la révolution des clercs musulmans (Vallée du Sénégal)*, Paris, CNRS-Editions.
- SCHMITZ J., 2000. « L'islam en Afrique de l'Ouest : les méridiens et les parallèles », *Autrepart*, 16, pp. 117-137.
- SCHMITZ J., 2006. « Islam et "esclavage" ou l'impossible "négritude" des Africains musulmans », *Africultures*, 67, pp. 110-115.
- SEYDOU C., 1993. « L'œuvre littéraire de Amadou Hampâté Bâ », *Journal des africanistes*, 63 (2), pp. 57-60.
- SOW A. I. (dir.), 1966. *La Femme, la vache, la foi*, Paris, Julliard.
- SOW A. I. (dir.), 1977. *Langues et politiques de langues en Afrique noire : l'expérience de l'Unesco*, Paris, Nubia.
- STREET B., 1984. *Literacy in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TRIAUD J.-L., 2009. « D'un maître à l'autre : histoire d'un transfert. Amadou Hampâté Bâ entre Thierno Bokar et Théodore Monod (1938-1954) », *Sociétés politiques comparées*, 20, décembre 2009 : www.fasopo.org
- TYAM M. A., 1935. *La Vie d'El Hadj Omar, qacida en poular*, transcription, traduction, notes et glossaire établis par H. Gaden, coll. Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, vol. 21.
- VIOLA N., 2004. « Les manuscrits 'ajamî de Niamey », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 17-18, pp. 87-100.
- WANE Y., 1969. *Les Toucouleur du Fouta Tooro*, Dakar, CNRS/IFAN.