

## **Stratégies d'occupation de l'espace et conflits fonciers : les marabouts Gaabunke et les peuls Jaawaringa<sup>1</sup> (Région de Kolda, Sénégal)\***

*Abdrahamane N'GAIDE  
Doctorant en Histoire  
Allocataire ORSTOM, SÉNÉGAL*

### **Introduction**

La région de Kolda, sur laquelle porte notre étude, se situe au sud du Sénégal à mi-chemin entre la Gambie au nord et la Guinée Bissau au Sud. Cette région se présente comme une zone d'immigration où des populations de diverses origines se sont intégrées.

#### **Carte 1**

A l'Empire manding du Gaabu a succédé l'empire peul du Fuladu, étendu territorialement mais très mal structuré politiquement et économiquement. Le Fuladu était composé d'un ensemble de villages installés le long des cours d'eau et des rivières et indépendants les uns des autres. Chaque village contrôlait son "bout de terre" sans aucune ambition d'expansion. Que ce soit du temps de Alfa Moolo, le père de la révolution Peule contre la domination Mandingue, ou que ce soit du temps de son fils Muusa Moolo, le Fuladu n'a pas connu une organisation digne de ce nom. L'administration coloniale, en introduisant les cantons, n'a fait que compartimenter davantage cet ensemble. La difficulté d'organiser les populations tenait essentiellement à leur mode de vie. En effet, les Peuls de cette zone, comme tous les Peuls, étaient des pasteurs nomades.

C'est dans ce contexte de tentative d'organisation économique et politique qu'intervint l'arrivée massive de populations gaabunke sous la direction d'un marabout d'origine toucouleur, Al hajji Aali Caam, fuyant la situation socio-politique tendue en Guinée Portugaise. En arrivant sur ce territoire, ils ont vite créé de véritables "communautés maraboutiques" qui ont imprimé leur marque et leur identité sur une partie de ce vaste espace. L'Islam devint, ainsi, un élément dynamique et surtout un moyen d'organisation et de mobilisation des forces sociales. Il devint un prétexte pour justifier la conquête et la mise en valeur de l'espace.

Cette communication a pour objectif d'expliquer comment ces marabouts, les Gaabunke, ont développé une stratégie d'occupation de l'espace différente de celle des Jaawaringa autochtones et de voir les conséquences de des relations entre les deux communautés.

---

\* Nous tenons à remercier Sylvie Fanchette, Mouhamadou Abdoul dit Mody Diop et Abdoulaye Mamadou Dia pour leurs critiques constructives.

<sup>1</sup>Gaabunke est le nom donné aux Peuls originaires de la Guinée Portugaise (actuelle Guinée Bissau), arrivés au début du XX<sup>ème</sup> siècle dans la région sous la direction de marabouts qui prêchaient l'Islam et le travail. Les Jaawaringa sont les Peuls autochtones plus connus sous le nom de Peuls du Fulaadu ou Fulakunda.

## Mise en place du peuplement

Le peuplement de cette contrée s'est fait par vagues successives et de manière continue.

### *Situation avant l'arrivée des Gaabunke*

Ce grand finistère que forme la région entre le nord de la Guinée Bissau, la région actuelle de Kolda et le sud de la Gambie a constitué, il y a plus de trois siècles, le grand Empire du Gaabu.

Toute cette zone était dominée par les Mandings qui, selon les traditions orales et les récents écrits, étaient originaires du Soudan Central<sup>2</sup>. Ce territoire était faiblement peuplé au début du XX<sup>ème</sup> siècle comme en témoignent les fameux *tumbun*, les ruines d'anciens villages Mandings. Un réseau hydrographique dense et des forêts vierges avaient permis à ces populations de s'installer et de développer une économie basée sur l'exploitation des riches terres qui les entouraient. Elles s'établissaient le plus souvent aux abords des cours d'eaux.

Ce vaste espace avait connu diverses vagues de peuplement peul, les premières datant, selon les traditions orales, de plus de quatre siècles. Ces Peuls, originaires du Mali, avaient vraisemblablement fui l'avancée de l'armée marocaine du Pacha Djouder (Bataille de Tondibi en 1590) et la répression qui s'ensuivit. D'autres encore arrivèrent, à des dates imprécises, du Fuuta Tooro fuyant la pression des Maures sur les Royaumes Noirs du Bassin du fleuve Sénégal. Enfin de nombreux autres Peuls arrivèrent du Bundu. A leur arrivée ces Peuls se soumièrent au joug manding et assimilèrent en même temps leurs techniques agricoles. C'est à la faveur de la guerre menée par les Almami du Fuuta Jaloo contre le Royaume du Gaabu que les Peuls, sous la direction de Alfa Moolo Balde, un *jiyaado*<sup>3</sup>, se soulevèrent contre les Mandings. Après plusieurs guerres, ils déclarèrent leur indépendance<sup>4</sup>.

De ses phases successives de peuplement, il résulte aujourd'hui une mosaïque ethnique. Les Peuls, qui forment la majeure partie de la population, se divisent en :

- Peuls Jaawaringa : de diverses origines, ils viennent du Maasina, du Bundu, du Ferlo, du Fuuta Jaloo ou du Fuuta Tooro. Ils s'adonnent plutôt à l'élevage.
- Peuls Gaabunke : originaires de la Guinée Bissau, ils sont arrivés au début de ce siècle. Leurs spécificités fondamentales sont la pratique de l'Islam et celle d'une agriculture extensive.
- Peuls Fuuta : ils sont originaires de la Guinée française et sont arrivés vers les années trente comme ouvriers agricoles.

La politique française a encouragé l'arrivée massive des populations dans la mesure où ce territoire, enserré entre la Gambie et la Guinée portugaise, apparaissait comme un îlot vide par rapport au reste de la colonie du Sénégal. Le désir de l'administration coloniale était de repeupler cette partie de son territoire.

### *Situation politique et sociale en Guinée portugaise*

La situation de crise en Guinée Portugaise était symbolisée par les actions conjointes de potentats, comme Mundiuri Mballo, un peul noble qui dirigeait le pays, et des administrateurs portugais qui réquisitionnaient les indigènes pour la construction de routes et des bâtiments administratifs. Devant la dureté des traitements qui leur étaient réservés, un grand nombre d'entre eux fuyait vers un autre territoire administré avec plus de "souplesse". Cette situation était favorable à ceux qui voulaient prêcher l'Islam ou mener des actions mobilisatrices auprès

---

<sup>2</sup>Mane, M , 1978, *Contribution à l'histoire du Kaabu des origines au XIX<sup>ème</sup> siècle* . Dakar, B. I.F.A.N, B, T. 40, N° 1, pp. 87-159.

<sup>3</sup>Jiyaado : esclave

<sup>4</sup>Niang, S , 1975-76, "Le firdu de Muusa Moolo", Mémoire de Maîtrise, Univ. de Dakar, 155 p.

de la population. Dans les moments de crise, un mouvement ou un discours novateur sont souvent les bienvenus et le message religieux servit ici de ciment à l'ensemble des éléments de la société.

L'administration coloniale française tentait par ailleurs de déployer une politique adéquate pour faciliter l'intégration et surtout la stabilisation de ces populations. Selon l'administrateur de Kolda, le meilleur moyen pour attirer les "indigènes" de la Guinée Portugaise et pour fixer les villages était de creuser des puits en grande quantité dans tout le cercle, comme cela avait été fait dans le Sine-Saloum. En saison sèche, la majorité des villages de l'est, du sud et du nord du cercle connaissaient un grave déficit en eau. C'est pourquoi les populations se déplaçaient constamment, l'essentiel étant de trouver sur place tous les éléments nécessaires pour nourrir et abreuver les bêtes.

De leur côté, pour éviter une émigration massive de Peuls gaabunke vers le territoire français, les autorités portugaises assuraient les chefs traditionnels du pays qu'il serait mis fin aux recrutements de "volontaires" pour les travaux de construction, travaux qui n'épargnaient pas les femmes. Ces recrutements forcés expliquaient en partie les mouvements de populations vers le territoire sous contrôle français. Sans doute convient-il de préciser que la migration est une tradition, une donnée permanente de l'univers du peuple peul.

Ainsi des facteurs d'ordre politique, social et religieux ont pesé de tout leur poids pour déterminer cette population à migrer vers la Haute Casamance, et plus précisément dans la zone de Madina Al Hadji.

### **L'islam en Haute Casamance**

Les données dont nous disposons aujourd'hui permettent d'affirmer que l'islamisation des Peuls du Fuladu s'est faite tardivement. Les rapports politiques consacrés à l'islam du début du XX<sup>ème</sup> siècle nous signalent que les Peuls étaient "très faiblement islamisés"<sup>5</sup>. Selon Robert Arnaud, dans son rapport sur la situation musulmane en Casamance rédigé en 1908, l'Islam était surtout la religion des Mandings<sup>6</sup>. A la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, des guerres aveugles furent menées contre les marabouts manding à l'image de celle livrée contre Fode Kaba Doumbia<sup>7</sup>. La propagande religieuse était très poussée dans cette contrée où l'islam n'avait pas encore conquis les mœurs. C'est dans ce contexte qu'il faut inscrire les actions de quelques chérifs établis en Moyenne Casamance, dont le dynamisme, le rôle économique et social commençaient à prendre une certaine importance. Face à cette avancée de l'islam, l'administration coloniale menait une politique contradictoire dictée par ses intérêts propres.

*Surveillance des marabouts et politique de peuplement : une politique contradictoire pour des intérêts bien définis*

La logique coloniale française était contradictoire quant à la politique à suivre vis-à-vis des marabouts et de leurs actions prosélytes. Rappelons que la politique menée à l'égard des marabouts en Afrique de l'Ouest était identique d'un territoire à un autre. Les mouvements et les actions des marabouts étaient surveillés. Chacun faisait l'objet d'une fiche de renseignement sur son influence, ses actions, son rôle social, le nombre de ses *talibés* (disciples) et son niveau de connaissance et de maîtrise du Coran. Tous ces renseignements permettaient un quadrillage efficace destiné à étouffer tout mouvement de contestation naissant. Le rapport Arnaud, consacré à l'état de l'Islam en Casamance, montre que les Français étaient soucieux des rapports qu'ils devaient entretenir avec ces différents marabouts "qui, enfermés chacun dans les limites d'une influence plus ou moins limitée, sont réduits, les uns les autres, à l'impuissance la plus

---

<sup>5</sup>A.N.S, Serie G, Sous-serie 13G67, *Politique musulmane activités des marabouts 1906-1917*.

<sup>6</sup>A.N.S, Serie G, Sous serie 13G379, Arnaud, R., *Etude des questions musulmanes en Casamance*.

<sup>7</sup>Pour plus d'informations, voir l'ouvrage de Christian Roche, *Histoire de la Casamance*.

absolue". L'objectif de l'administration coloniale était de contrecarrer tout pouvoir religieux qui pouvait s'opposer ou concurrencer le pouvoir temporel des chefs traditionnels acquis à sa cause.

L'administration coloniale était convaincue que sa situation en Casamance était particulièrement délicate et réclamait un "doigté" particulier. Elle savait que la contrée n'était pas une "dépendance naturelle" du Sénégal, mais bien une enclave française isolée du reste de ses possessions, entre la Gambie anglaise et la Guinée portugaise. Beaucoup de zones restaient sous-peuplées. La Casamance était riche mais le fleuve, qui porte le même nom, était difficilement navigable à cause des bancs de sable et le haut fleuve était à peine accessible. En revanche, en Gambie, des cours d'eau profonds permettaient une bonne navigabilité pendant une bonne partie de l'année. Les Anglais avaient pu construire plusieurs escales favorisant ainsi la mise en valeur d'immenses surfaces agricoles. Ceci est à l'origine de l'émigration des populations vers ces zones où l'activité économique était très développée par rapport à la Casamance. La France craignait de voir la région se dépeupler au bénéfice des colonies voisines et concurrentes. L'occupation des terres en Gambie et la situation politique et sociale en Guinée portugaise ont été un frein à ces départs tant redoutés. Il fallait donc profiter de cette double situation favorable pour attirer le plus d'émigrants possible. Un appui discret des marabouts pouvait, dans l'esprit des autorités, être utile favorisant l'arrivée d'immigrants capables de défricher les "terres vierges et riches du Fuladu".

Plusieurs raisons expliquaient donc les hésitations qui caractérisaient la politique française. Considérant la position géographique de la région et la mosaïque ethnique, la puissance coloniale ne pouvait trouver meilleure solution que de s'allier discrètement aux marabouts qui souhaitaient s'installer en territoire français et favoriser la sédentarisation des Peuls. Par ailleurs, les objectifs coloniaux étaient de développer la culture de l'arachide et pour cela il fallait s'appuyer sur des éléments stables et dynamiques. Les français, en encourageant la venue des marabouts, ne se trompèrent pas.

#### *L'arrivée des Gaabunke au début du siècle*

En traversant la frontière, les marabouts amenèrent avec eux un grand nombre de disciples et de proches prêts à tout sacrifier pour l'Islam. Il était légitime pour ces gens de se "métamorphoser" pour bénéficier des fastes de la vie dans l'au-delà. Pour cela, il fallait suivre à la lettre non seulement les enseignements du marabout mais aussi ses désirs. C'est ce qu'on appelle *jebbilaade* chez les Peuls et *jebëlu* chez les Wolofs, c'est à dire se donner corps, âme et esprit au marabout.

La migration des marabouts gaabunké ne semble pas avoir été motivée par un désir d'extension de leur aire d'influence religieuse mais plutôt par un désir de contrôler des espaces cultivables assez substantiels. La nécessité de trouver de nouvelles terres, de nouveaux pâturages, de nouveaux parcours pour les animaux et de se soustraire aux exactions en territoire portugais, ont été déterminants dans ce qui apparaît comme un grand exode au début de ce siècle. Ce mouvement, selon nos informateurs, a conduit les autorités coloniales portugaises à prendre des mesures draconiennes : celui qui était pris risquait la mort ou la prison, était passé à tabac et tout son troupeau était confisqué.

Le peuplement s'organise en villages plus ou moins éloignés les uns des autres mais ayant toujours des rapports de dépendance et surtout d'interdépendance qui leur assurent une certaine cohésion sociale. La communauté s'élargit au gré des arrivées et les villages maraboutiques deviennent des pôles d'attraction et de peuplement. La pression démographique conduit à l'extension spatiale du village et à la fondation de nouveaux villages qui maintiennent des liens d'allégeance avec le village d'origine. Devant l'afflux de population, de nombreux villages satellites furent créés à partir du village-mère de Madina Al Hadji par les talibés du marabout

tout au long de la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle. Les villages satellites s'installent souvent sur d'anciens sites de villages manding abandonnés. La partie sud de la région, proche de la Guinée Bissau était faiblement peuplée, la forêt y était dense, infestée d'esprits malsains et il n'était pas permis aux non initiés d'affronter ces redoutables créatures. Seuls les marabouts, par leur savoir mystique, pouvaient les affronter et accroître ainsi leur influence. Les Peuls jaawaringa, n'étant pas de grands agriculteurs, s'étaient établis sur les zones où le *faro* (rizière) était très large, le plus important pour eux étant de trouver un espace leur permettant d'associer leur élevage à une agriculture peu extensive. A Madina Al Hadji, le marabout fondateur avait inscrit en titre foncier les 15 hectares que forment la rizière et une partie du village<sup>8</sup>.

### **Fondation et développement des villages maraboutiques : une politique d'expansion territoriale**

Au début de ce siècle, deux villages furent fondés au sud de la région. Ils faisaient tous les deux partie de la province du Kamako dont le chef-lieu était Bantankountou Mawnde. Ces deux villages, Madina Al Hadji et Dar Salam, furent fondés respectivement en 1918 et en 1922. Vingt ans après leur fondation, ils donnèrent naissance à une centaine d'autres villages dispersés à travers la région. Les marabouts ont l'habitude de sillonner la terre. Ils s'installent, à l'image du prophète, là où les fidèles acceptent de les accueillir et surtout d'écouter leur message. Le *Fantechirou vil ardi wa ebtaghrou min fadhli lahi*<sup>9</sup> ("voyager à travers la terre et travailler") expliquerait la fondation et le développement des foyers maraboutiques. C'est cette tradition typiquement islamique qui a été reproduite par les Gaabunke.

L'installation des villages maraboutiques tout au long des *faro* (bas-fonds) suit la logique d'occupation développée avant eux par les Jaawaringa. En effet, ces derniers, installés depuis plus d'un siècle, avaient occupé les anciens sites des villages mandings. Ces premières fondations répondaient à un souci de repli stratégique face à des pouvoirs autoritaires et dictatoriaux. La saturation de l'espace agro-pastoral amenait de nouvelles implantations, mais ces villages gardaient toujours des liens étroits avec le village originel.

La stabilisation de l'habitat ne signifiait pas la fin des mouvements de population. Le rétrécissement des superficies cultivées et des zones de pâturage consécutif à la pression démographique et pastorale, les dissensions internes (problèmes d'héritage, conflits sociaux) expliquaient aussi, d'une part les migrations et, d'autre part, la "colonisation" de terres inoccupées ou restées longtemps inhabitées. Cela avait permis à plusieurs agro-pasteurs de reconstituer un énorme troupeau en l'espace d'une trentaine d'années. Que ce soit dans la partie septentrionale ou méridionale de la région de Kolda, les villages maraboutiques avaient développé la même stratégie d'expansion territoriale et la même technique d'occupation et de rationalisation de l'espace agro-pastoral.

#### *Le marquage "originel" du territoire*

Le choix de l'emplacement du village n'est jamais le fait du hasard. Avant son installation le marabout procède à ce qu'on appelle une *khalwa*. Il s'agit d'une retraite d'un ou deux jours dans une chambre dépourvue de lumière : il faut interroger l'avenir pour savoir si le lieu est adéquat pour la fondation et le développement futur du village. Avant l'occupation définitive, le lieu reçoit la bénédiction du marabout par une prière solennelle.

Les nouveaux arrivants défrichent, dans un premier temps, l'espace villageois : le *kéné Saré*, qui englobera non seulement les habitations mais aussi les *bambés* (champs qui jouxtent les concessions) et les terrains de culture qui se situent entre les *bambés* et les champs de brousse, les *ngessa kéné*. Le marabout décide également de l'emplacement de la mosquée (*suudu allah*),

<sup>8</sup>Thierno Aliou Thiam, Madina Al Hadji, le 03/02/1995

<sup>9</sup>Le Coran : "Vendredi", sourate 62, Verset 10.

trace les rues et procède au lotissement du village. Ensuite il choisit l'emplacement de sa concession (*galle ceerno*), souvent près de la mosquée. Ensuite c'est au tour des autres de choisir leur concession en fonction des liens familiaux et des affinités sociales. Les habitants se réunissent aussi en fonction de leur provenance : chaque quartier est formé d'éléments originaires de la même province ou du même village.

Viennent ensuite les grands défrichements des bas-fonds qui seront divisés en parcelles selon le nombre des *galle*. Chaque chef de *galle* obtient une parcelle en fonction de la taille de sa famille. Quant aux champs de brousse ou *n'gessa dewri*, le chef de famille est libre de choisir le lieu qui lui convient pour le défricher. Un individu, un groupe d'individus ou une famille, en arrivant dans le village d'accueil, se présente toujours chez le marabout pour manifester son désir de s'installer dans le village. Le marabout leur octroie un terrain d'habitation en commun accord avec le chef du village dans le *Kéné Saré*. Les nouveaux venus sont ensuite autorisés à aller défricher un champ de brousse au lieu de leur convenance. Pour le *faro*, ils empruntent (*lupal* : prêt) un terrain si le bas-fond est entièrement attribué, ou ils défrichent une zone qui leur aura été indiquée par le marabout. Ce domaine agricole est généralement le premier à être saturé du fait de son exigüité.

La localisation spécifique des villages maraboutiques à l'extrémité des *faro* (*koyel faro*) explique la dimension assez réduite de leurs parcelles rizicoles. La culture du riz reste en effet assez marginalisée par rapport à l'exploitation des jardins fruitiers et aux champs de brousse. Les marabouts gaabunké, en introduisant l'exploitation des jardins maraîchers, ont inculqué aux populations la notion de l'habitat fixe car le jardin exige une surveillance et des soins permanents. Ce n'est plus seulement le *dudal* (foyer coranique) qui joue une fonction de sédentarisation mais aussi les pratiques agricoles. Les lappi (de *lapol*, parcours de bétail) sont créés dès la fondation du village. Leur exploitation fait rarement l'objet de conflits.

#### *Madina Al Hadji : village pionnier et foyer de dispersion humaine*

Madina Al Hadji a été à l'origine de la fondation de plus de trois cents villages<sup>10</sup>. Ce chiffre doit être cité avec prudence mais il révèle le rôle et le poids de ce village dans le peuplement de la région. Tous les villages issus de Madina Al Hadji, sauf Ilyao, ont été fondés après la disparition du marabout. De son vivant, le marabout créa cinq champs dispersés à travers l'espace et distants de Madina Al Hadji de 6 à 7 kilomètres. Il y plaça ses talibés et ses frères. Selon l'un de nos informateurs, 70 talibés travaillaient en permanence dans ces champs<sup>11</sup> et venaient prendre tous leurs repas à Madina Al Hadji. A la suite de la disparition du marabout et en raison de dissensions internes, tous ces champs furent transformés en villages. Rappelons que Madina Al Hadji avait pris une importance capitale et que son marabout était considéré comme l'un des plus grands du cercle de Kolda. Le rapport politique annuel du cercle, en date de 1930, indiquait :

"El Hadji Ali habite à environ 25 km de Kolda. Intelligent et lettré, s'adonnant à l'élevage et à la culture, nous le considérons comme élément de bon ordre"<sup>12</sup>.

En 1933, la colonie jugea nécessaire de créer une ferme à Madina Al Hadji. Dans le rapport du cercle de cette année-là, on peut lire :

"Dans le cercle de Kolda, les labours de rizières effectués à Médina Al hadji Ali ont donné de très bons résultats. Les rendements obtenus sur les terrains de la ferme de vulgarisation atteignent 1200 Kg, ce qui est assez beau pour cette région"<sup>13</sup>.

<sup>10</sup>Thierno Aliou Thiam, op. cit.

<sup>11</sup>Amadou Abassi Mballo, Madina Al Hadji, le 03/08/1995

<sup>12</sup>A.N.S. Série G, Sous-série 2G30-80, Sénégal, Cercle de Kolda, *Rapport annuel 1930*.

<sup>13</sup>A.N.S. Sous-série 2G33-74, Sénégal, Territoire de Casamance, Cercle de Ziguinchor, Bignona, Sédhiou, Kolda, *Rapport politique annuel d'ensemble 1933*, p.123.

Les réussites du village étaient vantées, la renommée de son marabout croissait. Outre sa science et sa prescience unanimement reconnues, Al hajji Aali avait développé, avec l'aide de ses talibés, le culte du travail. Madina Al Hadji était devenu un village-relais pour tous les Gaabunke qui arrivaient en territoire français. Pour tous Al hajji Aali fut le marabout pionnier et la référence. Il professait quatre choses :

- la prière (*misside* : mosquée lieu de prière)
- l'enseignement (*dudal* : foyer coranique symbole de l'éducation)
- la pratique de l'agriculture (*ngessa* : champ lieu de travail)
- le respect de l'autorité (*laamu* : l'autorité)<sup>14</sup>

Depuis, l'importance de Madina Al Hadji n'a cessé de grandir jusqu'à se traduire par sa désignation comme chef-lieu de communauté rurale au détriment de l'ancien chef-lieu de province Bantankountou Mawndé.

## Carte 2

### *Madina Gounasse : un exemple vivant de "village d'expansion"*

Après la disparition de Al hajji Aali, une crise de succession conduisit à l'éclatement du village et à la dispersion des talibés et des marabouts qui l'avaient rejoint. Les marabouts et les talibés influents s'en allèrent avec leurs partisans créer leurs propres villages. C'est dans ce contexte qu'il faut replacer la fondation de Madina Gounasse, en 1936, par Ceerno Muhamadu Sayid<sup>15</sup>. En 1967, Vincent Monteil, dans "Esquisses Sénégalaises", disait :

"... à Madina-Gounasse, en milieu peul, le marabout Tyêrno Seydou, de confrérie tidjâne, a mis sur pied un centre rural dont la population, qui cultive céréales et arachides, est stabilisée et présente une forte cohésion sociale"<sup>16</sup>.

A plus de 200 km du village originel, c'est l'un des villages les plus importants issu de Madina Al Hadji. Madina Gounasse a pris une importance religieuse, économique et sociale qui dépasse les frontières du Sénégal. Le rassemblement religieux annuel, le *daaka*, organisé dans ce village connaît une affluence de fidèles sans égale. Venu des quatre coins du monde, ils sont estimés à plus d'un million de personnes. Aujourd'hui tous les habitants des villages issus de Madina Al Hadji ont des relations avec ceux de Madina Gounasse. Une partie de la famille de Ceerno Al hajji Aali y est d'ailleurs établie<sup>17</sup>.

D'autres villages se sont développés au nord de la région dans les années quarante suivant le même processus et les mêmes logiques. Durant ces années, des mouvements de populations vers des zones plus éloignées ont été également signalés. Les villages maraboutiques ont ainsi étendu leur influence au-delà de l'aire qui semblait leur être destinée. Les populations des villages maraboutiques "comblaient" toutes les poches vides. C'étaient de véritables "réserves humaines" pour un territoire en "déficit". La recherche de terres de culture plus fertiles est la raison principale de ces déplacements. La majeure partie des marabouts qui ont essaimé à travers l'espace ont les mêmes préoccupations et la couverture de l'islam est toujours importante dans la mesure où elle permet de mobiliser une partie de la population. Ils placent

---

<sup>14</sup>Amadou Abassi Mballo, op. cit.

<sup>15</sup>Nous avons rencontré l'un des chefs de file de ceux qui s'étaient opposés à la candidature de Ceerno Mauhamadu Sayid Baa. Ce dernier, très âgé et très malade lors de notre entretien le 18/08/1995, ne vit plus à Madina Al hadji depuis plus de quarante ans.

<sup>16</sup>Monteil, V, 1967, *Esquisses Sénégalaises*, I.F.A.N, p. 191.

<sup>17</sup>Wane, Y, *Ceerno Muhamadu Sayid Baa ou Le soufisme intégral de Madiina Gunaas ( Sénégal )*, C.E.A, n° 56, T. XIV-4, pp. 671- 678.

généralement à la tête des villages, leurs frères, leurs fils ou leurs disciples. Ainsi une seule famille peut arriver, par le biais de l'Islam, à contrôler un espace assez large, d'un rayon de 5 à 10 km. Les marabouts exploitent d'importantes étendues de terres et se constituent, avec le fruit des récoltes, des troupeaux qui peuvent atteindre plus de 80 têtes. Ainsi leur poids économique renforce leur poids social, religieux et politique.

Cet exemple de développement et d'expansion des villages maraboutiques illustre la stratégie employée et le dynamisme qui caractérise leurs fondateurs. Les villages gaabunké sont remarquables par leur pouvoir d'attraction et surtout par leur rôle de pôle de peuplement de la région. Le respect de quelques règles permet à tout individu qui arrive dans un village maraboutique d'être intégré sans problème; il suffit pour cela :

- de suivre à la lettre les directives du marabouts
- de renforcer le *endam*<sup>18</sup> entre tous les membres de la communauté sans distinction
- d'éviter d'être à la source de problèmes dans le village<sup>19</sup>.

Le fidèle doit respecter ces trois vertus et les appliquer concrètement sur le terrain sans quoi l'esprit qui anime la société et les rapports sociaux s'en trouveraient faussés.

#### *La création de villages satellites et les rapports sociaux intervillages*

L'accroissement des familles et la surcharge de la concession parentale conduisent à l'éclatement du *galle*, unité organisationnelle, et à la dispersion de ses membres soit dans l'espace villageois soit par le départ de quelques membres vers de nouvelles terres moins éprouvées. Ces départs permettent de décongestionner, non seulement, les villages mais aussi les terres de culture. Les groupes familiaux sont dispersés à travers l'espace et répartis dans les villages pionniers. Les villages ainsi fondés sont peuplés de familles ayant des liens familiaux avec celles restées dans le village originel. Tous les éléments de la cohésion sociale subsistent même si les distances qui séparent ces villages sont grandes. Cette cohésion sociale est symbolisée par des unions matrimoniales. Ainsi les villages d'origine conservent avec les villages relais ou "villages de colonisation" récente des rapports très intenses et très suivis. Les familles, dans leurs pérégrinations, laissent sur place un ou deux membres de la famille. Il est rare qu'une famille entière choisisse d'aller élire domicile dans un village nouvellement fondé. Cette stratégie permet de consolider les rapports qui peuvent exister entre ces villages.

Il arrive très souvent que dans un espace donné où des villages s'échelonnent (sur un rayon de 10 km) le marabout ait des liens de parenté avec tous les chefs de villages et même avec le président de la communauté rurale dans le cas où son village n'est pas chef-lieu. Ainsi dans une seule zone, le marabout peut tisser des relations sociales qui permettent à la famille de contrôler tous les postes de décision. Des alliances matrimoniales aux expansions territoriales, les marabouts gaabunké ont su développer une stratégie originale de quadrillage des espaces agropastoraux. Tous les villages maraboutiques ont un développement similaire qui témoigne d'une stratégie d'occupation de l'espace et traduit leur volonté d'expansion territoriale. Ces relations sont multiformes et touchent tous les domaines de la vie quotidienne : mariages, baptêmes, décès, *gamous* (fêtes religieuses annuelles). Elles donnent aux marabouts le sentiment de partager la même réalité. Leur sentiment d'appartenir à la même communauté, à la même "nation" et au même "territoire" est symbolisé par ces relations.

---

<sup>18</sup>Le "endam", c'est la parenté au sens utérin du terme. En effet, la racine de "endam" est "endu": le sein. "*Gaabunkoobe ko endam ngootam.*" ("Les gaabunke ont une seule et même origine.").

<sup>19</sup>Oumar Balde, chef de village de Dar Salam, le 04/06/1995

C'est ainsi que les quartiers rassemblent, très souvent, des éléments ayant un ancêtre commun ou ayant des liens de parenté ou de *mussidal*<sup>20</sup>. Chaque quartier rassemblait des populations venues du même village ou de la même province. Ces liens sont maintenus et renforcés par des rapports matrimoniaux fort complexes qui déterminent le degré de parenté, et surtout d'appartenance à la communauté. L'emplacement des concessions et leur distribution à travers l'espace villageois se font en fonction du degré de parenté. Cette réalité sociale est imprimée dans l'espace. La configuration des villages (les quartiers, les rues...) et des champs traduisent ces rapports familiaux. Une analyse des cartes d'occupation de l'espace villageois et des terrains de culture peut nous apporter des indications assez précises sur les modalités de distribution et de gestion des terres. On peut dire que l'occupation de l'espace est faite en fonction des liens familiaux et de parenté désignés, très souvent, sous le vocable pulaar de *mussidal*.

Les rapports entre individus sont régis par la parenté lointaine ou proche. Quelque soit le degré de parenté, qui existe entre les individus, la solidarité est très sacralisée dans la simple mesure où le destin est commun à tous les membres de la communauté. L'appartenance à la même famille islamique et à la même origine (même pays) renforcent le *mussidal* et le *endam* entre les différents membres de la communauté. Qu'il soit noble ou esclave le membre de la communauté a forcément un lien avec son frère. Contrairement au Fuuta Tooro où on note une plus grande hiérarchisation des rapports sociaux, les Gaabunke ont trouvé sur place une société Peule qui avait réussi à dépasser, en partie, les clivages sociaux qui caractérisent les rapports entre nobles et captifs, du fait de leur oppression pendant plusieurs siècles par les Mandings. Cette symbiose sociale a été reproduite par les "cités maraboutiques" où l'Islam et le travail de la terre dominaient toutes les autres considérations. L'homogénéisation des classes sociales a permis de maintenir l'unité des membres de la communauté musulmane dans la "cité maraboutique".

Néanmoins il existe des villages maraboutiques qui sont presque à 100 % composés de *jiyaabé*, d'anciens captifs, comme Guiro Yéro Bocar et Dar Salam. Ces villages partagent avec les autres les mêmes techniques d'expansion et la même réalité islamique. Les échanges sont très poussés. Il existe toutefois des rapports d'allégeance qui pourraient être interprétés comme une survivance des relations entre nobles et captifs. A Guiro Yéro Bocar, village issu de Madina Al Hadji, les jeunes du village ont, sans avertir le marabout de Madina Al Hadji, procédé à la réparation de sa clôture en 1994. Cette opération est jugée très modeste par les jeunes qui, faute de moyens, disent-ils, n'ont pu faire que cette "petite" action en faveur du petit-fils du marabout fondateur de leur village. Ils voulaient ainsi rendre un hommage "mérité" à Ceerno Al Hajji Aali Caam "qui aimait Ceerno Bokkar"<sup>21</sup>. Ces relations définissent toujours des liens de dépendance entre les villages originels et les villages qui en sont issus.

### **Mode d'occupation de l'espace des Peuls Jaawaringa**

Anciennement établis sur le territoire, les Jaawaringa avaient développé une stratégie d'occupation de l'espace en adéquation avec leur activité principale, l'élevage.

#### *Stratégie d'occupation de l'espace des Peuls Jaawaringa*

Le Fuladu est un ensemble de villages plus ou moins indépendants. Situés le long des bas-fonds, les villages jaawaringa sont très différents des villages maraboutiques gaabunke. Le village en tant que tel est un ensemble de concessions dispersées les unes par rapport aux autres. L'habitat, très éclaté, répond à l'existence de champs *bambé* entre les concessions. La

---

<sup>20</sup>Le *mussidal* signifie l'amitié et la fraternité. Dans le contexte de cette communauté on peut l'interpréter comme une parenté au plein sens du terme.

<sup>21</sup>Oumar Diallo, chef de village de Guiro Yéro Bocar, le 04/06/1995

caractéristique fondamentale du village jaawaringa est l'instabilité de l'habitat. En effet, la configuration des villages change en fonction des arrivées et des départs. Le domaine foncier est ainsi modifié en permanence et cela se ressent sur les champs bambé. *Hodande riwata ngessa*, c'est-à-dire "l'habitation prime sur le champ". Les lieux d'habitation changent donc fréquemment et il n'est pas rare d'entendre les gens expliquer cette mobilité par l'existence sur le lieu d'esprits malsains comme les diables.

Les Peuls jaawaringa n'ont jamais été de grands agriculteurs. Ils ont depuis toujours cultivé l'arachide pour obtenir l'argent liquide nécessaire aux besoins quotidiens. Ils se sont plutôt consacrés à l'élevage en y adjoignant un petit lopin de terre sur lequel ils cultivent du mil et du maïs pour leur consommation. Ils pratiquent aussi la culture du riz dans les zones dites *faro*<sup>22</sup>. Ils n'ont aucune ambition d'expansion territoriale<sup>23</sup> contrairement aux Gaabunke qui se sont révélés être de grands agriculteurs et qui colonisent de vastes superficies pour des populations en constante augmentation.

La structuration de l'espace répond à ce souci de développer un grand troupeau qui procure non seulement prestige mais qui permet aussi à son propriétaire de faire face aux aléas naturels. L'objectif principal des Jaawaringa est d'avoir une grande réserve de forêt pour le pâturage. La forme éclatée des villages jaawaringa ne correspond pas à un souci expansionniste mais reflète plutôt la fréquence des conflits sociaux et le désir de développer un important troupeau. Les stratégies d'occupation de l'espace des deux communautés sont ainsi totalement différentes et mêmes concurrentes. Il ressort des analyses historiques que le village jaawaringa rassemble des familles liées par des alliances matrimoniales où l'endogamie prédomine. La fluidité du tissu social répond largement à la souplesse des règles d'accès et d'exploitation du domaine agropastoral. Lorsque l'espace devient insuffisant, ceux qui ont de gros troupeaux se déplacent pour aller dans des zones où ils peuvent trouver plus de pâturage. La recherche de nouveaux pâturages et les conflits de succession et de chefferies sont déterminants dans l'éclatement des villages.

Autant les villages gaabunke sont grands et étendus, autant les villages jaawaringa sont de petite taille avec un habitat dispersé. Bien que la cohésion sociale entre les Jaawaringa soit forte, il est fréquent de voir un chef de famille, pour des ambitions pastorales, s'en aller créer son *Sinthiane* et en devenir le *jaarga*, alors que chez les Gaabunke seuls les marabouts ont la capacité de créer des villages. Le *jaarga*, dans les villages jaawaringa, ne fait pas toujours l'unanimité autour de sa personne et n'a pas le charisme ni la même aura que le marabout gaabunke. Aujourd'hui, l'individualisme pousse à la nucléarisation des grandes familles contrairement à l'époque où la concession rassemblait plusieurs familles.

## **Rapports entre Gaabunke et Jaawaringa**

A leur arrivée, les marabouts gaabunke ont eu les Peuls jaawaringa comme *njaatigi*<sup>24</sup>. Les chefs traditionnels du pays les accueillirent "à bras ouverts" et leur octroyèrent des espaces pour y fonder leurs villages et y cultiver.

### *Relations religieuses et sociales*

La province du Kamako, dont le chef-lieu était Bantankountou, était dirigée au début du siècle par Diahé Djoubäïrou. Le premier marabout qui est arrivé dans la zone fut Cerno Al hajji Aali. Après avoir quitté la Guinée Portugaise en 1916, il alla s'installer à Diaghit auprès de Cerno Aaliu Diaghit où il resta pendant deux ans. Mais à la suite de dissensions entre les deux

<sup>22</sup>Activité exclusivement réservée aux femmes.

<sup>23</sup>Yacouba Ba, sous-préfet de Wourossogui, le 11/12/ 1994

<sup>24</sup>njaatigi: tuteur

marabouts, Al hajji Aali partit et s'établit dans la province du Kamako. A son arrivée, beaucoup de Peuls jaawaringa accueillirent favorablement son message qui était "un message de paix et de vérité"<sup>25</sup>. Au début, cependant, les gaabunké étaient très mal vus par certains Jaawaringa qui avaient d'ailleurs une chanson pour ironiser la religion : "*Madiinangaabe ndewi do be mbonata ndiyam*"<sup>26</sup> (traduction littérale : "Les madinois sont passés par là; ce sont eux qui gaspillent l'eau"), faisant ainsi allusion à leurs ablutions. Quelques années plus tard, tous les villages environnants venaient prier à Madina Al Hadji et se réfèrent au marabout du village pour tous leurs problèmes religieux et sociaux. Le foyer coranique rassemblait les jeunes des villages jaawaringa. Il était fréquent qu'un village dépende entièrement, sur le plan religieux, du village maraboutique se trouvant à quelques kilomètres. Madina Al Hadji a longtemps joué ce rôle dans le canton du Kamako.

Aujourd'hui les villages jaawaringa manifestent une certaine indépendance religieuse. En effet, les petites mosquées dans lesquelles les fidèles ne prient pas les vendredis (*jamaa*) se sont multipliées, même si elles se résument souvent à une petite case ou à un petit hangar de *crintin* (nattes tressées avec du bambou). Cela dénote une évolution dans la pratique de l'Islam dans le pays peul. Signe d'un désir d'indépendance, cette évolution a conduit à la création de *jumaa* (grandes mosquées dans lesquelles les populations prient les vendredis et les autres prières). Le *jumaa* de Bantankountou a ainsi été construit à l'instigation de jeunes marabouts jaawaringa, originaires des villages voisins, qui sont allés faire leurs études en Arabie Saoudite ou en Égypte. Ayant acquis des connaissances religieuses, ils ont, sur une base ethnique, demandé au village de Bantankountou de se doter d'un *jumaa* pour briser le monopole exercé par Madina Al Hadji. L'argument avancé est celui d'avoir longtemps subi le "joug religieux" de Madina Al Hadji et surtout des gaabunké. Cette mosquée, construite il y a trois ans, polarise aujourd'hui plusieurs villages jaawaringa de la zone qui ressentent cette indépendance religieuse comme une affirmation de la personnalité jaawaringa.

Un autre pôle prend de l'importance d'année en année : il s'agit du village de Saré Konko dont le marabout est relativement jeune. Son dynamisme et sa position de concurrent par rapport à Madina Al Hadji lui a valu l'adhésion de "ses parents". Sa politique religieuse doublée d'une politique économique, qui s'est traduite par le paiement de la taxe rurale du village, expliquent en partie l'audience qu'il a pu obtenir auprès non seulement des populations peules du Sénégal mais aussi de celles de la Guinée Bissau toute proche. Ce marabout est très apprécié par les autorités administratives : "C'est un marabout exemplaire qui s'investit dans des activités de développement, donc il est en collaboration étroite avec l'administration".

Des alliances matrimoniales unissaient les marabouts aux chefs de pays, mais les relations sociales restaient très limitées entre les familles maraboutiques et les familles puissantes des Peuls jaawaringa. Ces unions permettaient aux marabouts d'avoir une assise solide en milieu jaawaringa et, pour ces derniers, elles symbolisaient un "parachèvement" de leur intégration dans la communauté musulmane.

Les rapports entre Gaabunke et Jaawaringa peuvent être qualifiés de rapports teintés de méfiance réciproque. Les Gaabunke ont l'habitude de dire : "Les gens de ce pays ne nous aiment pas. Ils ont confiance en nous mais ils ne nous aiment pas". Les Jaawaringa quant à eux disent que "Les Gaabunke n'inspirent pas confiance. Ils ne respectent pas les engagements scellés entre nous". C'est sous cet angle qu'ils ont bâti leurs relations et qu'ils vivent côte à côte. Chacun est sur son territoire. Jaawaringa et Gaabunke s'identifient à leur territoire. Les premiers ont le sentiment que les seconds sont venus coloniser une partie de leur territoire. Si la vocation première du territoire est d'unir, ici les territoires sont des segments d'un grand territoire qui rassemble plusieurs ethnies. Chaque groupe, chaque communauté évolue dans son territoire en

<sup>25</sup>Thierno Aliou Thiam op. Cit

<sup>26</sup>Ismaila Balde, Iliyao, le 09/06/1995

toute souveraineté essayant par tous les moyens de le préserver des velléités expansionnistes de l'autre.

### *Conflits fonciers ou luttes "hégémoniques" pour le contrôle de l'espace*

Il est impossible d'aborder les questions relevant de l'organisation sociale, des modes de gestion et d'exploitation des moyens de subsistance sans étudier leurs résultantes que sont les conflits sociaux. Cela est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit de deux communautés concurrentes partageant le même territoire et pratiquant des activités identiques mais dont les stratégies sont différentes.

Les conflits sont multiples, variés et déterminants dans l'évolution des modes d'organisation et de gestion de l'espace de ces sociétés. Ils sont un baromètre qui permet de mesurer les capacités de ces sociétés à intégrer et à résoudre en leur sein les forces contradictoires qui les secouent. Ce sont ces forces qui, par leurs effets négatifs ou positifs, permettent de cerner les évolutions amorcées ou les régressions enregistrées par ces communautés à travers leur cheminement historique et leurs contacts permanents. Notons simplement que ces conflits ne revêtent pas la même ampleur que ceux constatés au Fuuta Tooro. Cela s'expliquerait par l'abondance des terres mais aussi par la souplesse des règles de gestion et d'attribution de ces terres. Ce système permet à tous d'accéder facilement à la terre sans distinction de rang social ni d'ethnie. Si les espaces pâturés et les parcours se rétrécissent et si les surfaces cultivables subissent des pressions permanentes de populations en continuelle augmentation, les conflits s'en trouvent exacerbés. L'installation et le développement des villages maraboutiques a suscité des conflits qui sont restés gravés dans les mémoires.

### *Conflits fonciers entre Gaabunke et Jaawaringa*

La politique expansionniste des villages maraboutiques contraste avec le manque de dynamisme et le caractère statique des villages jaawaringa. Autant les Jaawaringa s'intéressent à une agriculture de subsistance nécessitant un espace assez réduit, autant les Gaabunke exploitent de grands espaces en constante évolution. La rapidité de développement des villages maraboutiques, du fait de l'arrivée continue de populations, conduit à l'extension de l'espace villageois et surtout des surfaces cultivables.

Nous avons déjà signalé que les villages maraboutiques sont construits à la "tête" des *faro*. Ceci explique que les *faro*, soient, à ce niveau, très rétrécis. Ainsi ils ne satisfont pas la demande d'une population qui s'accroît d'année en année. Il faut donc trouver des zones inoccupées pour procéder à de nouveaux défrichements. C'est ce désir de satisfaire la demande qui provoque des conflits entre les Jaawaringa et les Gaabunke.

Un conflit de ce genre opposa Bantankountou et Madina Al Hadji, au tout début de l'installation du village de Madina. Avec l'augmentation croissante de sa population, le *faro* de Madina Al Hadji se révéla trop petit pour permettre à toutes les familles d'accéder à la terre. Le marabout autorisa donc les familles à aller défricher une zone qui était, semble-t-il, restée pendant longtemps inexploitée. La forêt avait régénéré, mais les bas-fonds appartenaient aux jaawaring qui les avait cultivés. Le marabout était persuadé que cette zone n'appartenait pas à Bantankountou et il autorisa son défrichement. Après le défrichement, les habitants de Bantankountou empêchèrent les familles de passer aux opérations culturales. Une bagarre éclata sur les lieux et se solda par des blessés parmi les populations des deux villages. L'affaire fut jugée au tribunal du cercle de Kolda. Le verdict donna raison au marabout et aujourd'hui encore la zone de soulou est exploitée par Madina Al Hadji.

Il nous a été très difficile d'obtenir des informations claires sur cette affaire et nous pensons que cela en dit long sur la gravité des événements. De nombreux informateurs jaawaringa ont laissé entendre que le marabout avait agi par la force. Un autre abonde dans le même sens en disant : "Al hajji Aali avait réussi à se constituer une grande force. Les gens avaient peur de lui

car il était marabout". Les Gaabunke soutiennent quant à eux que c'est plutôt l'animosité qui existe entre les deux communautés qui entraîna ce conflit. Ils révèlent dans leurs témoignages que les Jaawaringa leur vouaient et leur vouent encore une haine viscérale et les considèrent comme des étrangers.

Après ce conflit et devant l'impossibilité de satisfaire une demande toujours croissante de *faro*, le marabout suggéra l'abandon de l'exploitation des rizières et depuis ce jour tous les Gaabunke du territoire français et portugais cessèrent de cultiver le riz. Bien que les avis soient partagés sur cet abandon, nous pensons qu'il est lié à l'insuffisance des parcelles mais aussi à l'utilisation des bas-fonds pour faire des vergers. Le conflit resurgit au temps de Seeku Aamadu, fils de Al hajji Aali, qui fut même emprisonné pendant trois mois.

Ce conflit ne constitue pas un exemple isolé. Le marabout de Dar Salam, dans son désir d'étendre son domaine agricole avait défriché un champ *segeli* (champ de brousse) à plus de deux kilomètres du village, près du Sinthiane Demba Pendel. Les talibés qui allaient exploiter ce champ devaient traverser une forêt, mais le marabout jugea nécessaire de créer une piste. Il autorisa ses talibés à défricher. Le jaarga de Sinthiane Demba Pendel s'opposa à cette initiative car il jugeait que cette forêt faisait partie de la zone de pâturage du Sinthiane. Une bagarre éclata entre les jeunes du Sinthiane et les talibés du marabout. L'administration se saisit de cette histoire et le jugement donna raison au marabout. Les marabouts étaient soutenus par les chefs de cantons car le poids économique et démographique de leurs villages permettait à ces derniers de se maintenir dans leur poste.

Les Jaawaringa ont trouvé une technique pour marquer la limite de leur territoire et freiner les "vellétés" expansionnistes des villages gaabunke. Elle consiste à créer des Sinthiane, véritables "boucliers" ou "postes avancés", aux limites des terroirs. L'exemple du Sinthiane de Tabawal, qui sépare le village jaawaringa de Temento Samba et le village gaabunke de Santankoye au nord-est de la région de Kolda, témoigne de ce souci de matérialiser la limite entre les deux communautés. Trois ans, en effet, après la fondation de Santankoye, le village avait commencé à étendre ses champs au-delà de ses limites. C'est en réaction à cette expansion que le chef de village de Temento Samba fonda ce Sinthiane.

Tous les conflits fonciers qui opposèrent les Gaabunke aux Jaawaringa résultaient du désir expansionniste des premiers. Le développement des cultures de rentes, de l'arachide en particulier, encouragées par l'administration coloniale, et le développement rapide des villages maraboutiques expliquent cette stratégie déployée par les marabouts. Soutenus par une administration soucieuse de tirer profit d'une population stable, les marabouts avaient le loisir de provoquer des conflits dans la mesure où ils étaient assurés d'avance de gagner les procès. Malheureusement, l'État moderne du Sénégal ayant, comme l'administration coloniale, bâti son économie sur l'exploitation de l'arachide, n'a trouvé de meilleur moyen que de s'appuyer sur les descendants de ces marabouts. Les villages maraboutiques érigés en chef-lieu de communauté rurale se posent en concurrents face aux villages jaawaringa, ce qui a donné naissance à des frustrations mais aussi à d'autres conflits qui ont pour fondement le contrôle et la gestion du territoire.

#### *Du conflit foncier au conflit politique*

L'évolution sociale, économique et politique a conduit à l'apparition d'autres types de conflits qui plongent leurs racines dans les problèmes antérieurs.

Le poids démographique des villages maraboutiques est supérieur à celui des villages jaawaringa et il est la cause de frictions dans les choix des délégués et des conseillers ruraux. Leur poids politique est très important; partout où ils se sont établis, ils dominent leurs anciens *njaatigi*. La situation locale des deux communautés dépend largement des conditions sociales et économiques, des opportunités de chacune et surtout des rapports de force. Ce sont ces

différents éléments qui déterminent et qui détermineront dans l'avenir les relations entre Jaawaringa et Gaabunke. Les Jaawaringa comme les Gaabunke pensent se "mouvoir" dans leurs territoires respectifs. Au moment où leurs *njaatigi* contestent leur identité sénégalaise, les Gaabunke affermissent leurs positions et luttent pour contrôler les postes de conseillers ruraux et de présidents de coopératives agricoles.

Les enjeux politiques commencent à accentuer cette faille. La pratique politique est viciée par la corruption et les Gaabunke se disent prêts à injecter de l'argent pour obtenir les places qu'ils convoitent et qui leur sont contestées. Leur poids démographique pèse lourdement dans la balance politique. Il arrive très souvent qu'entre deux villages jaawaringa et gaabunke se pose un problème de renouvellement de la présidence d'une coopérative agricole. En dernier ressort l'administration propose une élection et tout naturellement les Gaabunke, en surnombre, gagnent et accaparent la présidence pendant plusieurs années. Ces différents conflits peuvent dégénérer et, que ce soit en milieu jaawaringa ou en milieu gaabunke, les gens sont conscients des problèmes qui peuvent survenir. L'évolution de la situation dépend largement de la politique de l'administration territoriale. La plupart du temps, les administrateurs se considèrent comme des étrangers et sont d'ailleurs perçus comme tels ce qui bloque encore davantage les décisions qu'ils prennent.

## **Conclusion**

L'approche socio-historique nous a permis de mettre en place tous les éléments qui entrent en jeu dans l'explication des stratégies et des techniques déployées par les deux communautés pour occuper et gérer leur espace respectif. Nous avons expliqué le processus d'implantation et de développement des villages maraboutiques dans la région de Kolda et, surtout, nous avons tenté de cerner, dans l'analyse du cheminement historique de cette communauté, ce qui fait sa singularité et la manière dont elle s'identifie à son "territoire".

Elle a réussi, comme nous l'avons montré, à imprimer à ce territoire des marques particulières qui le différencient de celui des autochtones. Cette dynamique nouvelle d'occupation et de rentabilisation de l'espace contraste avec celle des premiers occupants jaawaringa. En effet, contrairement aux Gaabunke, les Jaawaringa n'avaient aucune ambition territoriale et leurs villages étaient indépendants les uns des autres. Face à la logique expansionniste des Gaabunke, ils ont trouvé cependant une technique originale de marquage des limites "territoriales".

L'émiettement du pays jaawaringa a facilité l'établissement et le développement des villages gaabunke, d'autant plus que les Gaabunke formaient une communauté soudée par un passé, un présent et un avenir commun. Au-delà des liens de parenté, l'Islam a servi de ciment pour le renforcement de la cohésion sociale. Le socle socio-religieux sur lequel la communauté s'est constituée s'est révélé d'une importance capitale dans la formation et l'épanouissement d'une conscience commune. Dès lors les enjeux et les compétitions commencèrent. Ces deux logiques concurrentes ont eu des conséquences sur les rapports entre les deux communautés. En effet le rythme de développement des villages maraboutiques et les besoins croissants en terres de culture ont entraîné, dès le début, des conflits qui sont restés gravés dans les mémoires.

En trois générations, les villages gaabunke se sont multipliés et ont essaimé à travers un espace fertile. Ils se sont consacrés à la culture de rente qui leur a permis de consolider leur assise économique. Leur dynamisme économique et leur poids démographique leur ont permis aussi de prendre l'ascendant sur leurs anciens *njaatigi*. Depuis la période coloniale, leur importance n'a cessé de grandir, forçant l'admiration de l'administration, et cette prédominance s'est exercée jusqu'à nos jours.

La place de choix qu'occupent, actuellement, les villages maraboutiques, a conduit à de nouveaux conflits qui plongent leurs racines dans l'histoire des rapports entre les deux communautés. Les enjeux économiques, sociaux et politiques, sont tellement importants que les tendances qui minent les partis politiques trouvent leurs moyens d'action et d'expression dans toutes les contradictions qui traversent ces communautés. Pour les renouvellements des instances de base du parti socialiste au pouvoir ou pour une recomposition des partis d'opposition, les villages maraboutiques gaabunke, par leur poids démographique, constituent des repères incontournables<sup>27</sup>. Cette situation exacerbe, dans une certaine mesure, les rapports conflictuels qui existaient entre les Gaabunke et les Jaawaringa.

Telles qu'elles se présentent aujourd'hui, les relations entre Jaawaringa et Gaabunke révèlent un malaise, une méfiance réciproque, qui a pour fondement le contrôle du territoire. Les Jaawaringa considèrent les Gaabunke comme des étrangers et tentent d'affirmer leur indépendance, comme en matière religieuse ou dans la compétition pour le contrôle de quelques postes, tels que la présidence des coopératives agricoles ou les postes de conseillers ruraux. Les relations entre les deux communautés laissent donc apparaître une crise latente et le pouvoir central, au moment où l'on parle de plus en plus de régionalisation, doit impérativement surveiller l'évolution de ces rapports et veiller à l'application d'une politique adéquate et non partisane.

\*\*\*\*\*

## Bibliographie

### 1) Documents imprimés

- BA, Ch., 1986, *Les Peuls du Sénégal*, Dakar, N.E.A, 396 p.
- BA, O, 1973-74, *Les réfugiés dans le Département de Kolda*, E.N.A.M, 42 p.
- BRUNET, R., R. FERRAS et H. THERY, 1993, *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*. Montpellier/Paris, RECLUS, La documentation française, 470 p.
- COULON, Ch., 1981, *Le marabout et le prince (Islam et Pouvoir au Sénégal)*, Paris, Pedone, 317 p.
- CROUSSE, B., E. LE BRIS et E. LE ROY, 1986, *Espaces disputés en Afrique Noire (Pratiques Foncières Locales)*, Paris, Karthala, 426 p.
- GOUILLY, A., 1952, *L'Islam dans l'Afrique Occidentale Française*, Paris, Larose, 318 p.
- LE BRIS, E., E. LE ROY et F. LEIMDORFER, 1983, *Enjeux fonciers en Afrique Noire*, Paris, ORSTOM/ Karthala, 425 p.
- LE BRIS, E., E. LE ROY et P. MATHIEU, 1991, *L'Appropriation de la Terre en Afrique Noire. Manuel d'Analyse de Décision et de Gestion Foncière*, Paris, Karthala, 359 p.
- MANE, M., 1978, *Contribution à l'histoire du Kaabu des origines au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Dakar, I.F.A.N, Série B, T. 40, n° 1, pp. 87-159.
- MARTY, P., 1917, *Études sur l'Islam au Sénégal*, Paris, E. Leroux, 2 vols : I- Les personnes; II- Les doctrines et les institutions.
- MBACKE, Kh., 1995, *Soufisme et Confréries Religieuses au Sénégal*, Dakar, St-Paul, 130 p.
- MONTEIL, V., 1980, *L'Islam Noir (Une religion à la conquête de l'Afrique)*, Paris, Esprit/Seuil, 469p.
- MONTEIL, V., 1967, *Esquisses Sénégalaises*, Univ. de Dakar/I.F.A.N, 243p.
- NIANG, S., 1975-76, "Le Firdu de Muusa Moolo", Mémoire de Maîtrise, Univ. de Dakar, 155 p.
- ROBINSON, D., 1988, *La Guerre Sainte d'Al-Hajj Umar (Le Soudan Occidental au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle)*, Paris, Karthala, 416 p.

---

<sup>27</sup>Notons que les élections municipales et rurales se préparent. C'est en ces moments d'euphorie que toutes les contradictions réapparaissent.

ROCHE, Ch., 1985, *L'histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*, Paris, Karthala, 401 p.

SOW, D., 1985-86, "Contribution à l'étude de l'Islam en Afrique. La Communauté Tijani de Madiina Gunaas", Mémoire de Maîtrise en Histoire, Nouakchott, 122p.

WANE, Y., 1979, "Ceerno Muhamadu Sayid Baa ou le Soufisme intégral de Madiina Gunaas (Sénégal)", C.E.A, n° 56, Vol. XIV-4, pp. 671-698.

2) Documents d'Archives (Archives Nationales du Sénégal) :

Série G :

Sous-série 2G :

Cercle de Kolda. Rapports Politique d'ensemble

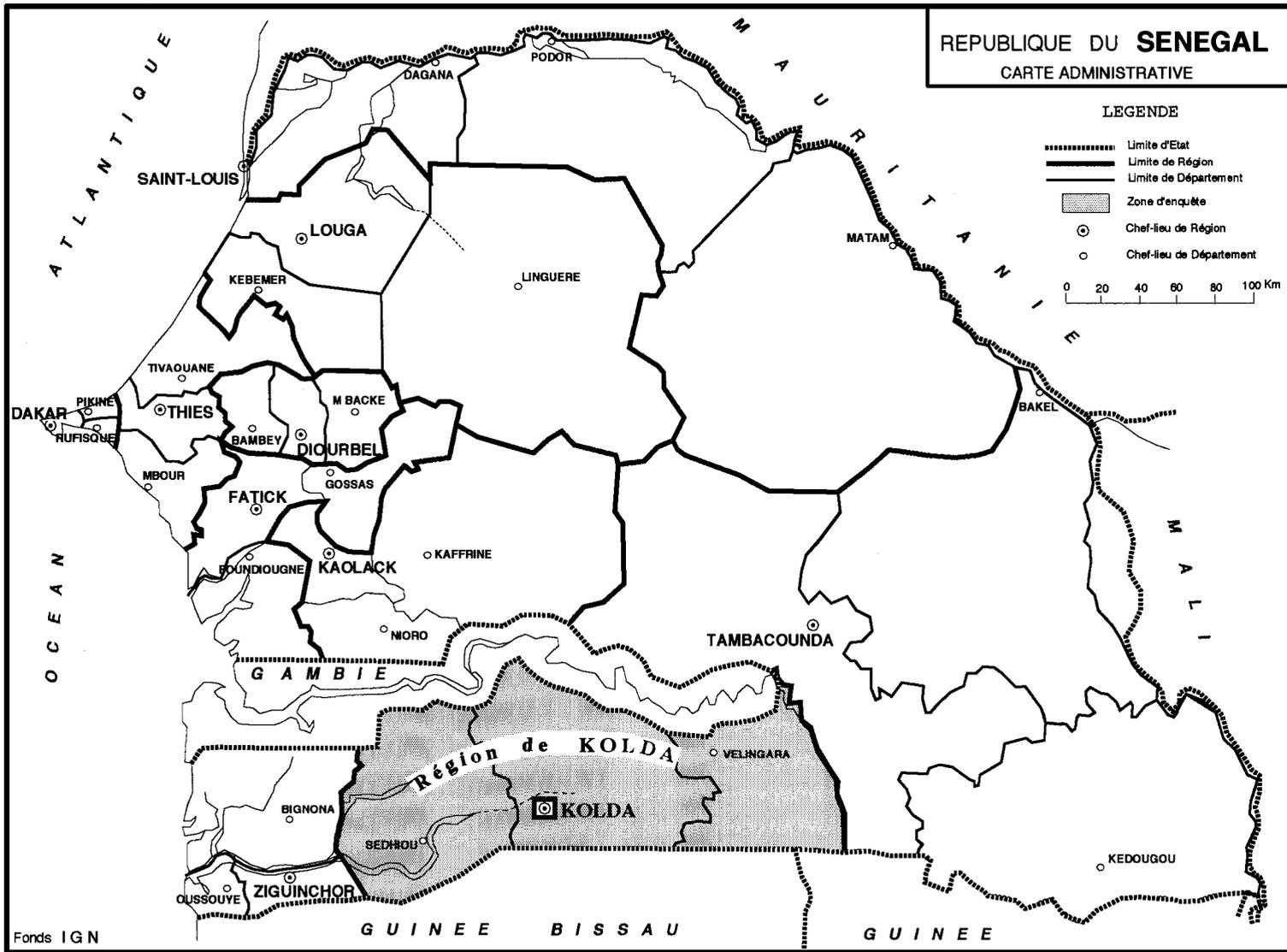
Sous-série 2G30-80. Sénégal. Cercle de Kolda. Rapport politique annuel 1930.

Sous-série 2G33-74. Sénégal. Territoire de Casamance. Cercles de Ziguinchor, Bignona, Sédhiou, Kolda. Rapport politique annuel d'ensemble 1933, p. 123.

Sous-série 13G :

Sous-série 13G 67. Politique musulmane activités des marabouts 1906-1917.

Carte 1 KOLDA Carte de Situation



Fonds IGN

# IMPLANTATION ET PEUPEMENT DES VILLAGES MARABOUTIQUES ISSUS DE MEDINA EL HADJI

Arrondissement de Médina Yoro Foula

