

Espaces francs et espaces étatisés en Afrique occidentale

**Remarques sur quelques processus de territorialisation
et leurs fondements idéologiques
en Haute Casamance et Haute Gambie (1)**

Michel BENOIT

Géographe ORSTOM, 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10

RÉSUMÉ

Une première approche des différents modes de territorialisation en Haute Casamance, Haute Gambie et Fouta Djallon est proposée comme perspective à quelques faits de peuplement aujourd'hui.

MOTS-CLÉS : Géopolitique — Territorialisation — Peuplement — Environnement.

ABSTRACT

*Free zones and state-controlled zones in Western Africa.
About a few modes of territoriality and their ideological foundations
in Upper Casamance and Upper Gambia*

A first approach of the different modes of territoriality in Upper Casamance, Upper Gambia and Futa Jaallo is proposed to situate a few facts of settlement nowadays.

KEY WORDS : Geopolitics — Territoriality — Population — Environment.

INTRODUCTION

Deux principaux types d'espace existent en Afrique, qui peuvent être identifiés sur les « Hautes Rivières du Sud » et à proximité, depuis plusieurs siècles : des espaces « étatisés » et des espaces « francs ». Les premiers ont été assez bien perçus par les observateurs occidentaux car relativement proches de leurs conceptions géo-politiques. Les seconds sont plus difficiles à identifier si on est habitué à considérer le territoire étatique comme la norme. Dans ce cas, l'espace franc apparaît à tort en négatif : c'est la « brousse » ou le *no man's land* ; l'espace sauvage, pour ne pas dire du « sauvage ». Dans le meilleur des cas, un « pays »...

(1) Localisation : Afrique de l'Ouest, Sénégal Oriental, Casamance, Gabou, Fouta Djallon.

Pour reprendre une antienne, l'espace du « primitif » qui n'aurait pas su ou pu s'étatiser ...

Mais les sociétés non-étatisées (appelons-les libertaires) œuvrent activement pour empêcher l'émergence du pouvoir en leur sein (BONNEMAISON, 1986; BENOIT, 1987) et de l'aptitude à gérer des stocks de ressources dans la nature (SAHLINS, 1976) n'est pas une incapacité à la maîtriser mais le résultat d'une stratégie égalitariste destinée à empêcher l'accumulation privilégiée de biens et la manifestation d'un pouvoir induit par leur redistribution.

Ainsi, la spécificité et la respectabilité des espaces gérés par les sociétés libertaires apparaît mieux.

Leur identification est d'autant plus difficile que l'appareil conceptuel dont nous disposons est particulièrement pauvre à ce sujet.

Ces espaces « francs » peuvent être de natures différentes suivant le genre de vie qui les anime. Ils peuvent être exploités à la faveur de peuplements nomades ou sédentaires et de genres de vie variés (chasse, cueillette, essartage, pastoralisme, agriculture, etc.) ayant tous en commun, ici, une idéologie égalitariste quant à l'accès aux ressources.

L'espace franc pouvait l'être parce que vide mais cela était rare malgré les densités souvent faibles de l'Afrique au XIX^e siècle. Beaucoup d'espaces francs étaient certes indemnes de peuplements sédentaires mais peu étaient « vacants ». Pour des économies refusant la division du travail et privilégiant la disponibilité des ressources, la vacuité relative était une garantie d'abondance et de sécurité.

La notion de frontière est étrangère à ces situations géo-politiques. La « frontière », c'est la façon de considérer l'Autre; son genre de vie et l'environnement qu'il crée et anime. C'est un espace incertain à travers lequel chacun perçoit autrui et le situe par rapport à l'espace dominant : la brousse au sens mythique du terme. Ces perceptions réciproques reposent sur un malentendu fondamental. Les sociétés étatisées ont besoin de la primitivité supposée des autres (ou de leur incompatibilité dans le cas d'autres sociétés étatisées) pour alimenter le mythe civilisateur et justifier la prédation démographique ou économique et l'éthnocide. Inversement, les sociétés libertaires se réfèrent à la nature (la brousse) et aux dieux qui la peuplent et la gèrent avant de concéder la civilisation aux hommes.

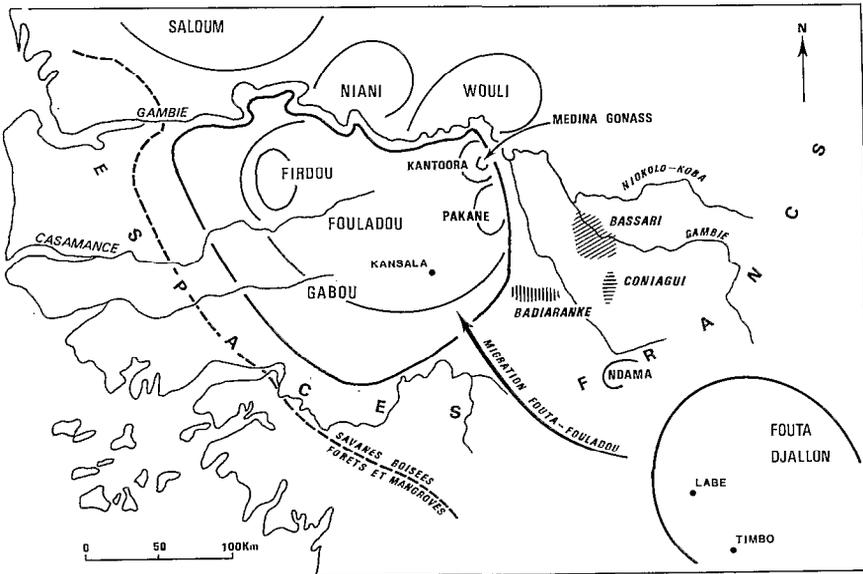
La volonté étatique va de pair avec celle du « sauvage » à « civiliser » ou à convertir (cas du mythe légitimant la noblesse nianthio du Gabou ou de la jihad proclamée par les pères fondateurs du Fouta) mais le sujet de cette sollicitude perçoit l'acte civilisateur comme une agression.

L'ESPACE FRANC

La figure ci-contre esquisse l'importance relative des différents types d'espaces au XIX^e siècle sur les Hautes Rivières du Sud, la Haute Gambie et le massif du Fouta Djallon.

Peuplés ou non, vides depuis longtemps ou non (certaines régions de Haute Gambie venaient d'être décimées lorsque Mungo Park les traversa à la fin du XVIII^e siècle), les espaces francs peuvent apparaître comme des zones intercalaires confuses séparant des espaces étatisés jouissant d'une paisible organisation dûment structurée.

En fait, au plan de la pérennité comme de la superficie, l'espace franc mérite d'être considéré comme l'espace fondamental où s'épanouissent plusieurs types de sociétés dont les points communs les plus apparents sont d'être égalitaristes et libertaires et de valoriser la coutume.



Il faut donc appréhender la situation d'abord en référence à l'idéologie des populations qui la définissent : Bassaris, Coniaguïs ou Badiarankés, que les gens du Fouta appellent Tendas.

Nature sacrée des Bassaris

Il existe entre les monts du Fouta Djallon et le Niokolo Koba une montagne que les Bassaris appellent Paté. Ces hauteurs caverneuses qui dominent le village d'Etyolo abritent une grande partie des génies civilisateurs des Bassaris. Paté est le centre de l'espace bassari et la source de leur civilisation ; le lieu où les biyils, les génies des cavernes, leur donnèrent les éléments de la coutume.

Les relations les plus récentes sur la philosophie de ce peuple montrent que la vie de surface — celle des hommes — n'est que le reflet imparfait et fragile d'un monde biyil souterrain, immuable, parfait et bienveillant à condition que les hommes agissent dans le respect de la coutume apprise au contact de ce monde de l'ombre (GIRARD, 1984). La relation des Bassaris avec la nature n'est possible que par le truchement de ce dialogue avec les biyils qui peuvent également, se manifester sur terre en s'incarnant.

Cette intimité n'est pas exclusive car les Bassaris furent accompagnés dans leurs pérégrinations par leurs génies tutélaires propres, garants de chaque groupe (clans, familles) qui vivent aussi dans les lieux fréquentés par leurs protégés. Ainsi, fonder un village, défricher un champ, chasser (occuper les lieux...) implique une alliance avec les biyils de l'endroit et les génies tutélaires de la famille ou du clan, qui permettent l'accès à la richesse naturelle, exigeant leur dû et sanctionnant le non-respect du « contrat ».

Les Bassaris ont été des chasseurs-cueilleurs jusqu'à une époque très récente (GIRARD, 1984). Ils le sont restés mais sont aussi devenus défricheurs (BENOIT, 1986b) donc emprunteurs de lieux sacrés. Des accommodements doivent ainsi être

trouvés avec les génies du lieu qui, parfois, viennent s'installer dans un champ et contraindre son défricheur. Toute installation en un site nouveau donne lieu à un « contrat », un peu à la manière de celui que les pionniers bassaris — les gens du clan benang — scellèrent en entrant en contact avec les biyils de Paté.

Comme chez d'autres populations de la région, il y a chez les Bassaris des hommes qui « voient la nuit ». Des gens qui peuvent entrer dans l'univers non-humain, s'y mouvoir et y puiser les moyens d'agir chez les hommes, en bien ou en mal. L'existence de « bons » visionnaires augmente la capacité du groupe à communiquer avec l'Au-delà.

Certaines âmes peuvent agir sous le contrôle de celui qu'elles habitent. Là est le pouvoir des « visionnaires » (KROCH, 1980). Les âmes des morts rejoignent parfois les biyils des montagnes. Certaines reviendront parmi les hommes, dans l'autel de pierres de la famille, créant une situation dangereuse. D'autres se réincarneront « dans le clan benang, pour guider les Bassaris » (KROCH, 1980).

La prière au sens large (sacrifices, discours...), le séjour des âmes chez les biyils, le retour de certaines d'entre elles chez les hommes et le rôle des « bons visionnaires » sont les moyens privilégiés dont disposent les Bassaris pour communiquer avec leur environnement et les dieux qui l'habitent.

La géographie mystique des Bassaris est le modèle de leur organisation profane de l'espace. Ayant trouvé là une nature policée, ils n'ont nulle prétention à la contrôler, la transformer ou se l'approprier. Leur préoccupation est d'être des débiteurs respectueux des dieux détenteurs des biens de ce monde.

Espace sans frontières, le monde bassari est organisé et géré à partir d'une trame de villages autonomes. Tous, au-delà des jardins et des essarts s'ouvrent sur la brousse, aire de cueillette et de chasse dont les contours sont inconnus ou concrétisés par l'amitié des sociétés voisines (Coniaguis, Badiarankés), ou par la violence des sociétés impérialistes (Fouta, Gabou). Il peut s'agir alors de no man's land plus ou moins temporaires.

La brousse intercalaire et la faune qu'elle contient n'est pas un espace sauvage. Comme tout groupe, humain ou non, les familles animales possèdent leurs génies tutélaires qui passent contrat avec les chasseurs. Certains êtres non-humains possèdent une âme, parfois de même nature que celle des hommes.

Les sociétés libertaires des environs ont approximativement une attitude identique. L'organisation de l'espace présente quelques différences d'un « pays » à l'autre mais elles sont dues aux nuances existant entre les genres de vie qui associent tous, à des degrés divers, l'essartage, la chasse, les cueillettes et l'élevage depuis peu. Les caractéristiques socio-politiques de ces populations sont parfaitement illustrées par le cas coniagui.

Les Coniaguis ou la société des égaux

Un rapport de 1903 (HINAULT au Gouverneur de la Guinée française, cité par De LESTRANGE, 1954) disait ceci :

Le Coniagui est une sorte de république et les individus jouissent de la plus grande indépendance. On ne paie aucun impôt, aucune redevance de quoi que ce soit à qui que ce soit. A quelque famille qu'ils appar tiennent, les Coniaguis ne sont jamais captifs les uns des autres (...). En résumé, les chefs du pays n'ont sur leurs sujets aucune autorité effective, c'est plutôt une sorte de juge que l'on consulte dans les différends qui s'élèvent entre particuliers. Ses jugements sont rarement exécutés surtout par la partie condamnée. Dans les villages, la véritable autorité est représentée par une sorte de conseil auquel prennent part les vieillards, les notables, et dans lequel dominant les avis d'un simple forgeron (...). Le chef n'est pas mieux considéré que le plus simple de ses sujets.

La nature (la richesse naturelle, les ressources) utilisée est la nature de tous les Coniaguïs. Ce libre accès au bien-être s'effectue dans les limites de pratiques liant l'homme aux Forces de la brousse. Mais le réseau villageois coniaguï possède une assise plus petite qu'en pays bassari et la densité des établissements est plus forte. Cela explique que la mise en culture soit gérée en commun. Les besoins de chacun sont régulièrement évalués. Les champs et les terrains de culture ne sont pas la propriété de ceux qui les cultivent. Le représentant de la communauté villageoise répartit régulièrement les terrains de culture. A son tour, chaque chef de famille divise les lots attribués au prorata des besoins :

Des terres sont tous les ans laissées en friche pour que soit possible l'assolement des cultures. Les terrains de culture sont toujours bien collectifs et, en principe, ne peuvent être mis en valeur que par les membres de la collectivité. Cependant avec l'autorisation expresse du conseil des anciens de tous les chefs de famille, le chef de village peut accorder l'usufruit des terres collectives à des étrangers. Mais la vente de ces terres est formellement interdite. Ce prêt à des étrangers est fort peu usité par les Coniaguïs, essentiellement xénophobes (...). Il n'y a un fait d'exception que pour les Bassaris (CLAVIER, 1952).

Actuellement, le pays coniaguï se présente comme un immense terroir encore relativement compact et homogène. Il est composé d'une centaine de villages ou quartiers aux finages contigus mais presque tous ouverts sur la brousse. Au-delà de l'espace régulièrement essarté, la brousse est un domaine familier aux ressources accessibles par tous les Coniaguïs et aux limites théoriquement infinies.

En revenant vers l'ouest à partir du pays coniaguï, à quelques kilomètres de la rivière Koulountou, s'étend le plateau du Badiar, occupé par les Badiarankés.

Les rapports des Badiarankés avec les dieux, leur philosophie, leur organisation sociale et leur genre de vie les font proches des autres Tendras malgré les liens séculaires avec les Mandingues.

Si les Bassaris furent pourchassés par le Gabou et le Fouta Djallon, si les Coniaguïs surent résister face au même danger, les Badiarankés restèrent toujours amis de tous peu ou prou, quand les relations avec les chefs de Labé n'étaient pas trop tendues. Un lointain passé de forgerons a peut-être facilité cette stratégie.

Partisans, eux-aussi, de l'art de vivre cachés, hostiles à toutes contraintes étatiques, ce petit peuple tranquille a eu des comportements illustrant bien le fait que la brousse est aussi un lieu de sécurité, par la possibilité qu'elle offre de fonder de nouveaux villages lorsqu'il ne reste que ce moyen pour fuir la prépotence (BENOIT, 1986 a).

Les situations de crise et d'agression permettent de mieux saisir la spécificité de l'espace franc mais pas autant qu'on pourrait l'espérer car en Afrique pré-coloniale, l'impérialisme visait essentiellement les hommes et assez peu leurs territoires et les ressources naturelles qu'ils contenaient.

Cette attitude limitait le niveau du peuplement et maintenait la brousse donc la richesse naturelle. Les locaux devaient continuer à gérer cette richesse dans l'environnement pour ménager des stratégies de fuite. Les états voisins (Gabou et Fouta) maintenaient ainsi l'espace franc : ses ressources et le mode d'exploitation dont elles étaient l'objet. L'idéologie libertaire locale était finalement confortée et même exacerbée par l'ingérence des pouvoirs qu'elle refusait.

L'espace franc peut être pénétré par des populations aux genres de vie variés, sans objection de la part des locaux : chasseurs et cueilleurs venant régulièrement d'ailleurs ou pasteurs nomades sans pays déclaré et gardant soigneusement leurs distances avec les espaces étatisés. A charge pour elles d'être respectueuses de leurs hôtes et de leurs dieux. Entre Gabou et Fouta, les rimbés foulacoundas et les Poullis (Peuls bergers) se sont toujours montrés dignes de ce code.

Ainsi, l'espace franc apparaît comme un milieu animé ou pénétré par des hommes vivants au sein de société où l'accès aux biens naturels est garanti à tous, où l'attitude vis-à-vis de l'environnement relève de la coutume, elle-même légitimée par les forces sacrées qui animent la nature. Le comportement économique commande une gestion des ressources *in situ*, dans une optique de perpétuation et de disponibilité directe. Les rendements sont normalement décroissants localement mais le respect de la régénération globale des stocks est indispensable. Cela implique des règles sublimées d'autant plus draconiennes que le principe fonctionne sans police ni violence physique interne.

L'ESPACE ÉTATISÉ

Si les Tendras n'ont de compte à rendre qu'à leurs dieux, donc à eux-mêmes, d'autres populations de Haute Casamance et de Haute Gambie vécurent au sein de sociétés où certaines classes exerçaient une domination et une prédation sur d'autres, dans un contexte de violence institutionnalisée.

L'émergence du pouvoir implique la recherche de sa légitimité. Celle-ci ne fut pas toujours importée comme au Fouta (Islam). Celle du royaume du Gabou, apparue sur les Hautes Rivières du Sud, la Haute Casamance et la Moyenne Gambie, après plusieurs siècles de présence mandingue en pays baïnouk, se réfère aux dieux locaux.

Le Gabou

Considérons la partie septentrionale du Gabou (le Fouladou ou Haute Casamance). Les souvenirs font état de populations « originelles » baïnouks, au moins à l'ouest du Patim Tibo. GIRARD (1966) signale les Baïnouks comme « premiers occupants nomades de Haute Casamance ». Ils auraient subi l'invasion des « conquérants mandingues qui possédaient un type de royauté charismatique et d'une façon générale une organisation supérieure ». Ils auraient été ainsi progressivement ou détruits ou contraints et démographiquement absorbés...

Il est difficile de savoir si les Mandingues sont venus là déjà porteurs d'un système étatique. Nomades, les Baïnouks l'étaient-ils momentanément ou normalement? Étaient-ils si différents de ceux qui les envahissaient? Sont-ils restés identiques à eux-mêmes entre le XIII^e et le XVIII^e siècle, date de leur disparition du Fouladou actuel? Ce serait surprenant...

Absorbés, détruits ou repoussés, changeant parfois de comportement, ce peuple va se replier vers l'ouest et être progressivement assimilé : il n'y a plus de Baïnouks en tant que tels dans l'est du Fouladou depuis plusieurs siècles.

Imaginons-les panthéistes et partisans d'une vie sociale clanique et matriarcale. Quant au genre de vie, il devait faire largement appel à la cueillette et à la chasse, un peu à la façon des anciens Bassaris.

Historiens et traditionalistes nous invitent à passer d'un monde baïnouk à une civilisation mandingue à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle. Les Mandingues venant de l'est par vagues successives auraient repoussé ou assimilé les populations locales.

Les hommes migrent beaucoup en Afrique comme les idées et les conceptions politiques. Une volonté hégémonique véhiculée par quelques guerriers de fortune ayant « réussi » donne quelques siècles plus tard l'impression de la migration de tout un peuple, surtout si les locaux ont adopté la langue des nouveaux maîtres. Inversement, des réprouvés peuvent fuir en nombre, renier leurs origines et se faire oublier... Paul PÉLISSIER (1966) évoque une présence mandingue en Casamance antérieure de plusieurs siècles à l'arrivée des Portugais,

sur les rives de la Gambie et l'associe à la présence socée dans l'actuel Sénégal du nord :

Mais ce premier peuplement a été (...) renforcé par l'arrivée périodique de nouvelles vagues d'émigrants (notamment à l'apogée de l'empire du Mali). Cette succession de migrations est d'ailleurs attestée par la survivance de certains clivages sociaux. Ces pulsions migratoires et (ou) cette « mandinguisation » assimile les villages bainouks. Se référant plus particulièrement aux régions voisines du Soungrougrou, P. PÉLISSIER (1966) signale la récupération de villages bainouks par les Mandingues après avoir réduit les fondateurs en esclavage.

Cette progression démographique et idéologique en provenance directe du Mandé ou passant par les Hautes Rivières du Sud a duré des siècles dans des contextes variés. Elle était conduite par des gens qui venant des mêmes régions — mais était-ce toujours le cas? — ne se ressemblaient pas forcément. Certains immigrants du Mandé arrivant pacifiquement chez les Bainouks au XII^e siècle étaient peut-être plus proches d'eux que les guerriers ou les marchands venant du cœur du Gabou au XVII^e et au XVIII^e siècle pour faire du négoce sur les rives de la Gambie.

On déduit des sources portugaises et de la tradition rapportée par les spécialistes, l'intervention à partir de la première moitié du XIII^e siècle d'expéditions guerrières du Mali vers l'ouest et, à la fin du XVIII^e siècle, l'existence d'un certain nombre de commandements territoriaux plus ou moins fédérés, centrés sur les Hautes Rivières du Sud et tournés vers la Gambie.

La « mandinguisation » qui absorbe actuellement certains groupes diolas est une longue histoire et il est probable que les Mandingues du Gabou furent en grande partie d'anciens Bainouks devenus partie prenante dans une organisation sociale imposée qui a insensiblement privilégié la division du travail, la hiérarchisation de la société, l'ouverture de l'économie, l'esclavage et le rôle des marchands. La noblesse nianthio, la seule à pouvoir accéder au commandement suprême, et les « familles paternelles Mané et Sané » (BECKER et MARTIN, 1977) commandaient le royaume. Les nianthios héritaient du pouvoir suivant une logique matrilineaire inconnue du Mandé. Un mythe consacre l'origine surnaturelle et le charme de cette aristocratie : une femme aurait été fécondée par des génies après avoir vécu dans une grotte (ou un trou de porc-épic suivant les versions). Ses enfants seraient à l'origine des familles nianthios. Les génies locaux dispensateurs d'humanité et de civilisation chez les Bassaris sont ici garants de la légitimité de l'état.

MANE (1978), décrit le Gabou comme une monarchie animiste née des

forces de la nature qui dominent les hommes et le monde. Il faut se concilier celles-ci pour vivre en paix et perpétuer l'enseignement des ancêtres. Il faut pouvoir être dans la faveur des Génies de la nature pour triompher dans les entreprises guerrières. Tout cela exige des qualités exceptionnelles à un homme. Le niantho les possédait toutes. D'où le droit et le devoir de diriger (...). Quant à l'homme du peuple qui n'a pas toutes ces qualités, il doit faire des offrandes et des sacrifices aux Esprits qui résident dans le dialan.

L'homme du commun n'est pas le seul à consulter son « autel » (le dialan est souvent un arbre). Pour ceux du Gabou, aristocrates ou roturiers, Mandingues ou Foulbés, le dialan est le temple des dieux qui guident la nature et les hommes.

Le roi était en partie d'origine surnaturelle puisque descendant d'une princesse niantho et créature du dialan. CISSOKO (1980) note que

sa nomination, qui ne paraît pas obéir au critère d'âge mais au choix des dialans (...) royaux, laisse la compétition libre entre les nianthio. Après le choix, il est intronisé dans un lieu non loin de Kansala (...). Il prophétise, daali, proclame tout ce qui doit arriver sous son règne et promet généralement la prospérité, le bonheur (...). Il (...) est à l'origine de la fécondité et de la prospérité. Il est doué de pouvoir mythique sur les hommes et sur la nature.

L'oracle du dialan dictait l'initiative royale. La nature du Gabou était, depuis des siècles, le panthéon, le temple des temples. Les hommes vivaient dans ce panthéon mais certains étaient des interlocuteurs privilégiés des dialans : Kansala, la capitale, avait été choisie là où étaient les plus puissants des dialans du Gabou, garants du pouvoir et de sa légitimité.

La structure géo-politique du Gabou était organisée à partir de la capitale Kansala et de son domaine royal qui fournissait les ressources du pouvoir central. Le commandement suprême était contrôlé par six provinces « originelles » dont trois étaient elles-mêmes commandées par des familles nianthios au sein desquelles les rois de Kansala étaient choisis à tour de rôle. Cette organisation contrôlait une trentaine de provinces dont certaines étaient des marches au destin fragile, tandis que d'autres, voisines des rivières navigables, s'adonnaient au commerce de grande traite. Au-delà, des zones d'influence étaient pillées régulièrement de leurs hommes et de leurs biens (bétail, etc.) et s'ouvraient vers les espaces francs et les sociétés égalitaires, Tendas à l'est et « peuples de la forêt » au sud et sud-ouest.

L'organisation de chaque province était le fait d'une stratégie adaptée à la guerre endémique. Le territoire était contrôlé par un réseau de tatas (places-fortes, centres administratifs et militaires) qui surveillaient un pays, le grugeaient et le protégeaient tout à la fois. Une province n'était souvent qu'un tata installé au milieu de sa brousse parcourue par quelques familles peules et leurs troupeaux et peuplée plus ou moins temporairement par des campements de culture installés le long des meilleurs bas-fonds pour la culture du riz.

Certaines populations (Peuls dits Foulacoundas, par exemple) venaient parfois s'abriter dans le tata, ce qui n'était pas sans conséquences pour leur indépendance.

La densité de ces places-fortes était faible par rapport à celle des villages d'aujourd'hui. Sept tatas au Toumana, province-frontière et marchande ; sept également au Mana, marche tournée vers le Fouta Djallon ennemi. CISSOKO (1979) propose le chiffre de 37 tatas « princiers » pour l'ensemble du royaume, soit un établissement tous les 800 km² environ. MANE (1978) donne « trois grands tatas » dans le Sankola. On ne cite que six « gros villages » mandingues dans le Pakane dans un rayon de 70 km environ, à la veille des massacres de la fin du XIX^e siècle.

À la fin du XVIII^e siècle, Alvares d'Almada note l'existence d'un chef-lieu de province tous les 80 km environ (cité par CISSOKO, 1979). ROCHE (1985) parle de « quelques villages par état mandingue ».

À propos des effectifs, P. PÉLISSIER (1966) propose l'exemple de Dianah du Pakao décrit par HECQUART en 1853 : 2 000 âmes dont 500 guerriers lorsque le tata « réceptionne » les non-mandingues qui viennent s'y réfugier. En considérant les ruines que nous avons explorées, cela paraît être un maximum pour l'actuel Fouladou.

Quant au Gabou, retenons l'idée — au début du XIX^e siècle — d'un peuplement mandingue stable, axé sur les grandes vallées pour le commerce international (vente d'esclaves, cuirs et peaux) et la culture ; une faible densité de peuplement (sauf sur la Gambie) dans d'immenses brousses giboyeuses où l'aristocratie chassait l'éléphant et où les Peuls bergers cherchaient les meilleurs pâturages et une tranquillité rare.

Ces Peuls nomades d'origines diverses étaient appelés Foulacoundas par les gens des tatas, avec leurs serviteurs et d'autres populations disparates. Toutes étaient exclues du système étatique, jusqu'à leur révolte victorieuse au milieu du XIX^e siècle.

Le Fouta Djallon

La tradition recueillie à la fin du XIX^e siècle par les observateurs français laisse supposer que ces montagnes avaient été occupées plusieurs siècles plus tôt par des Mandés apparentés aux Soussous vivant actuellement près des côtes de Guinée. Ils auraient été partiellement refoulés et assimilés au XIII^e siècle par l'invasion des Dialonkés avec qui ils vécurent pourtant en bonne intelligence (DEMOUGEOT, 1944). Chaque clan avait son « chef » qui n'avait de compte à rendre qu'aux siens. DEMOUGEOT pense que le genre de vie était multiforme : culture, chasse et élevage dans une moindre mesure.

Cet auteur note l'arrivée des Peuls bergers — on les appelle ici Poullis — au XV^e et au XVI^e siècle. Un premier processus d'étatisation apparaît alors. L'épopée guerrière, dite de Koli Tenguela, aboutira à la création d'un état éphémère dont le Fouta Djallon ne sera qu'un élément.

Quant aux Poullis « de leurs faits et gestes on ne sait rien ». Probablement devaient-ils « suivre paisiblement le rythme de leur vie de pasteurs, se déplaçant suivant les saisons d'un pâturage à l'autre, conduits par leurs troupeaux » (DEMOUGEOT, 1944).

Il semble que cette immigration pastorale ait eu lieu en bonne intelligence avec les occupants du massif, lequel constituait un lieu de refuge au milieu du désordre environnant.

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, des musulmans arrivent dans ces montagnes. Des Peuls certes mais d'autres aussi, venus de toutes les guerres et de toutes les défaites ; du Macina, du Fouta Toro, du Boundou et peut-être même du Waalo ...

Les pères fondateurs de l'état théocratique et poulouphone du Fouta Djallon n'étaient pas — ou si peu — des Poullis, bergers nomades qui seraient devenus subitement sédentaires, musulmans, étatisés et « civilisateurs ». Aussi peu peuls que possible (au sens poulli — donc vacher et pasteur du terme —) ils réduisirent en captivité les Peuls bergers qui refusaient de se soumettre. De même, ont-ils réduit en esclavage, tué ou contraint à la fuite leurs hôtes dialonkés peu enclins à se soumettre.

Il n'y eut pas une « guerre sainte » (1694-1725) des Peuls contre les Dialonkés mais étatisation ethnocidaire — sous la bannière de l'islam et du poular — par une population étrangère et hétérogène aux dépens de gens que la seule façon de dominer était de réduire en esclavage puisqu'ils étaient hostiles à toute hiérarchie et division du travail.

Le Fouta géra alors la guerre pendant deux siècles : pillages sur la périphérie, luttes pour le commandement, révoltes et répression.

La guerre contribuait à accroître la population à l'intérieur du Fouta, drainant des richesses et des esclaves mais aussi des réfugiés et faisant le vide sur la périphérie du massif.

Les rapports du Fouta avec les populations non-musulmanes, qu'elles fussent étatisées ou libertaires, ont toujours été violents. Pillages et jihad : la limite entre les deux pratiques était floue, y compris pour la roture du Fouta elle-même, pas toujours à l'abri d'un coup de force. C'est surtout la province de Labé qui intervint vers la Haute Casamance et la Moyenne Gambie, jusqu'à l'arrestation d'Alfa Yaya par les Français en 1905 puis 1911.

L'étatisation fut d'abord la négation de l'ethnie et de la coutume. On était musulman ou non. L'appartenance ethnique ne comptait plus et la répartition ancienne de l'espace, souple et négociée de gré à gré (Poullis sur les plateaux,

Dialonkés dans les vallées) fut d'autant mieux détruite que la densification du peuplement fut rapide et importante.

La hiérarchie sociale (aristocratie, clergé, roture, castes et classes serviles) et la concurrence entre les familles de l'aristocratie expliquent la géo-politique du Fouta aux XVIII^e et XIX^e siècles. Seul le pouvoir sur les hommes comptait : la terre n'avait de sens qu'en fonction des esclaves qui la cultivaient et la territorialisation est directement issue des liens de vassalité.

Les descendants des neuf sages fondateurs du Fouta partagèrent le pays en provinces dont les vassaux et clients contrôlaient les « mosquées » et les finages. Les terroirs étaient exploités par les habitants des quartiers serviles.

Le peuplement était très dense pour l'Afrique de l'époque (800 000 habitants peut-être...). Les effectifs étaient largement supérieurs à ceux des espaces francs et de nombreuses provinces du Gabou.

VIEILLARD (1940) décrit ainsi la géo-politique du Fouta

(...) les centres musulmans se sont créés dans le massif des hautes terres ; ils ont digéré les autochtones, puis ont essaimé en rayonnant, par conquête ou par infiltration ; plus ils sont loin du point de départ central, moins les Peuls sont nombreux, par rapport à la population totale ; mais ce n'est pas une règle absolue : la colonisation des marches frontières s'est accompagnée de la création de noyaux politiques qui ont plus ou moins prospéré ; certains sont devenus aussi actifs et aussi homogènes que la province centrale dont ils étaient issus ; d'autres, sont restés des îlots parmi les autochtones, avec influence réciproque mais sans assimilation, sans absorption des uns par les autres.

Pour rester près des réalités, nous suivrons l'ordre de ce mouvement rayonnant, cette structure « verticillée » de la confédération peul, ainsi divisée :

Les neuf provinces des trois régions du Fouta Djallon proprement dites, chacune étant accompagnée, dans la zone périphérique, de ses colonies, de ses terrains de guerre, où l'on allait autrefois « tuer les païens » (...).

Leurs divisions ne sont pas nettes sur le terrain parce que deux provinces pouvaient créer, dans le « no man's land » ou dans le pays païen, des colonies voisines, les chaînes de vassalité s'emmêlent alors (...).

Chaque province centrale s'est morcelée souvent à l'intérieur, puis elle a essaimé dans la zone extérieure.

Autour du massif, apparaissaient parfois de petites principautés éphémères fondées par des marabouts venus chercher une sérénité rare dans la montagne. Elles pouvaient devenir des sièges de violence dans l'espace franc tout en étant souvent elles-mêmes victimes de la puissance des Foulas qu'on avait voulu fuir (cas du Ndama).

L'espace étatisé apparaît contrôlé et géré au travers des liens sociaux inégaux et projetés sur un réseau d'établissements organisés suivant une stratégie de conquête des hommes et des biens.

PEUPEMENT : QUELQUES STRATÉGIES RÉCENTES OU ACTUELLES

Les tensions déjà évoquées étaient liées à la pression des états sur les populations libertaires, ou à la violence propre aux rapports entre états.

La suppression de l'esclavage et de la guerre par le régime colonial à privilégié d'autres comportements. Depuis le début du XX^e siècle, l'essartage est devenu un élément déterminant des stratégies expansionnistes.

Genèse du Fouladou : flux de peuplement

Le Gabou fut toujours sur la défensive face au Fouta. Si l'économie est à la base des guerres entre Fouta et Gabou, c'est probablement le désir d'accéder au trafic sur la Gambie (du Kantoora à l'embouchure) qui motive les guerriers foutankés.

Vers 1840, la tension entre les deux états va permettre aux habitants des foulacounda (Foulacoundas), à tous les exclus des tatas, de fomenter une révolte contre les Mandingues qui aboutira avec l'aide du Fouta.

Au cours des événements, les rimbés (Peuls *stricto sensu*) conservèrent leur opportunisme habituel vis-à-vis du pouvoir gabouké. Beaucoup s'éloignèrent vers les marges, vers la brousse et l'espace franc.

La révolte a bien été décidée par les gens de condition servile. Son instigateur, Molo Eggué Baldé était esclave et chasseur d'éléphants et donc producteur d'ivoire, première ressource exportable du pays depuis la fin, quelques années plus tôt, de la traite des hommes.

Le commerce des esclaves avait fait la fortune et la force du Gabou depuis deux siècles et sa suppression a sapé les fondements de l'état. Le métier de Molo Eggué (futur Alpha Molo) explique en partie sa volonté politique. La révolte des Foulacoundas traduit le désir d'une nouvelle forme de commerce, une volonté de contact direct avec les commerçants européens de la Gambie. Elle sera celle des «coureurs des bois» contre les «enfermés» des tatas. Le pays continuait d'importer les mêmes marchandises mais la traite des hommes étant devenue «illégitime» aux yeux du commerce européen, la civilisation des tatas était condamnée et devint intolérable. Les produits de brousse (l'ivoire, les peaux, la cire) primèrent alors et les gens vivant hors les murs — collecteurs de ces produits — haussèrent le ton. Cela correspondait aux intérêts du Fouta venu «plutôt chercher ici la richesse que le pouvoir».

Les temps forts de la révolte se caractérisaient par des massacres ou des enlèvements massifs et le déguerpissement des survivants. Les périodes plus calmes permettaient localement des retours. Ces va-et-vient sont caractéristiques des modes de peuplements en ces régions au XIX^e siècle.

La révolte a vu l'extermination d'une grande partie de la population mandingue et le départ des survivants vers le Pakao ou la captivité au Fouta. Cependant, la mission LIOTARD soulignera vingt ans plus tard (en 1888) le caractère relativement libéral des nouveaux maîtres du Fouladou et l'attrait du pays pour tous les poulphones du voisinage : Niani, Ouli, Boundou... Elle notera une immigration et des défrichements rapides, «les forêts faisant place aux lougans». A la fin des années 60, Alpha avait ouvert son pays au commerce européen et assuré la sécurité des traitants anglais.

La stabilité du nouvel état était précaire : les exactions de Moussa, fils d'Alpha profitant de l'appui de la France — qui allait bientôt se désolidariser de lui — provoquèrent localement des départs. Sa propre fuite en Gambie entraînera des retours rapides et massifs (compte tenu des densités faibles de l'époque).

En 1904, par exemple, le résident du Fouladou, De la Roncière, signale à propos du Dialaba que ce «pays» avait été commandé à l'origine (depuis la révolte contre les Mandingues) par Dianké Bolo, un Peul captif parent d'Alpha Molo, puis avait été administré directement par Moussa lors du décès de son chef. Cela avait entraîné la «perte des 3/4 de la population vers le Pakao et la Gambie». Sara Teneng, fils de Dianké Bolo revient chez lui dès le départ en

Gambie de Moussa et « demande à repeupler le pays de son père » et « s'en occupe actuellement ».

Cela illustre le mode de territorialisation du Fouladou : son organisation en fonction de la hiérarchie guerrière (qui reproduisait le modèle mandingue) et de sa stratégie. Elle montre la fugacité d'un habitat apparemment sédentaire. On commandait ceux qui voulaient bien rester sur place et ils n'étaient pas toujours très nombreux ... On partait volontiers pour revenir prudemment à la faveur d'un changement de chef. Celui-ci s'adressait alors à l'autorité suprême — les Molo puis la France — pour « repeupler » le pays.

On « s'occupait de repeupler » un pays pour conforter son pouvoir. L'homme alternait deux combats : contre d'autres hommes ou contre la brousse. On guerroyait ou on défrichait. On était prédateur dans les deux cas. La régulation des ressources allait de pair avec celle du peuplement. Cela est d'autant plus remarquable que les conflits n'étaient pas commandés par la nécessité d'accéder aux ressources naturelles.

À la tête de ce réseau villageois fluctuant, le roi du Fouladou drainait temporairement la main-d'œuvre du pays. Le rapport politique de la « Résidence du Fouladou » de 1904 signale que

les champs de Moussa Molo s'étendent à perte de vue vers le nord-est d'Hamdallahi vers Faraté où résident ses sofas. Il faut une demi-journée à cheval pour parcourir ce domaine. Chaque carré (foyer) de chaque village du Fouladou envoie un homme à Moussa pour ses champs.

La remarque concerne le tata de N'Dorna « où il (Moussa Molo) fait nourrir un millier de femmes enfermées dans ses sanies » (villages protégés).

La progression de la brousse ou des défrichements pouvait être très rapide. Au Pata par exemple, la province était commandée par les Mandingues avant la révolte d'Alpha Molo. Après la destruction du tata de Ouro-pana seul village du pays, Alpha envoya un de ses hommes créer un village dans cette région avec « mission de la peupler ». L'homme s'installe à Pata. Dimo (sing. de rimbé, peul libre) réputé pour « sa douceur, sa justice et ses qualités guerrières », il attire à lui des gens fuyant le joug mandingue et le Pata qui « n'était que forêt à son arrivée devint en rien de temps une des plus belles contrées du Fouladou » (De la RONCIÈRE, 1904).

On retrouve les mêmes situations au Niampaïo, Coudora et Kibo, bien que ces provinces n'aient pas été conquises sur les Mandingues par Alpha. La révolte a été proclamée ici par un dimo et un diado unis. Ils détruisirent les tatas et se partagèrent le pays avant de se reconnaître Alpha, conservant ainsi leur commandement. En 1896, profitant de l'arrivée des tirailleurs français auprès de lui, Moussa Molo les « oblige à lui acheter les provinces, 65 vaches en tout. Depuis, ces chefs ont repeuplé leurs provinces par leurs soins. Presque tous les villages sont peuplés de captifs leur appartenant » (De la RONCIÈRE, 1904). Polygamie et clientélisme permettaient de recréer rapidement des densités normales (pour l'époque) dans un endroit vide d'hommes aux ressources reconstituées.

Le Kopara, Kandiaye, Bissabor, sont des parties du Patim et du Patiana « achetées » — cet achat était plutôt un acte d'allégeance — par des chefs « qui les occupent actuellement avec leurs captifs » (De la RONCIÈRE, 1904). Le prix de ces investitures — entre 5 et 15 vaches — permit à ces chefs de commander à « leurs gens ». Ils étaient venus ou revenus là en famille, serviteurs compris. Les impératifs de l'organisation de l'espace survivaient aux péripéties affectant le peuplement. On abandonnait puis on repeuplait des brousses qui conservaient, même déguerpies, leur fonction stratégique. Pendant ce temps, les ressources (boisement, sols, faune) se régénéraient en une trentaine d'années.

Le Kantoora et le Pakane étaient situés sur la périphérie orientale du

Fouladou, face aux brousses franches du Niokolo méridional, de la Haute Gambie et de la Haute Koulountou. Considérées comme vides à la fin du XIX^e siècle elles étaient moins peuplées que le Fouladou qui ne dépassait pourtant pas 3 hab/km² dans sa future partie française. Elles avaient été considérées deux siècles durant comme des gisements humains et se trouvaient éxsangues en 1905 : les Bassaris et les Coniaguais ne devaient pas alors dépasser 20 000 individus.

A la même époque, le Kantoora et le Pakane n'avaient pas des densités plus fortes, à la suite des guerres entre Fouta et Gabou et de la révolte foulacounda. Ces deux « brousses » habitées par 2 000 à 3 000 personnes étaient « surveillées » par deux hommes de Moussa Molo : Daba au Kantoora et Maoundé Ba au Pakane.

Sur ces confins, les densités étaient les mêmes, dans l'espace étatisé comme dans l'espace franc. Mais les réalités géo-politiques étaient perçues par tous, y compris les Badiarankés de la région de Marou (Badiar) venus fonder Tonguia en 1904-1905 (BENOIT, 1986 a) pour fuir Alpha Yaya, exactement sur l'interface espace étatisé/espace franc, en sollicitant l'autorisation de Maoundé Ba, après la fuite de Moussa Molo en Gambie.

Cet interface attirera, quelques dizaines d'années plus tard, au Kantoora, un prédicateur musulman dont le succès provoquera l'apparition d'une structure de peuplement dont les mécanismes expansionnistes aujourd'hui confirment la perpétuation de dynamiques séculaires où l'essartage prend une importance politique déterminante, en induisant une organisation de l'espace centrifuge et expansionniste.

L'interface espace étatisé/espace franc : le cas de Medina Gonass aujourd'hui

Lorsque à la fin du XIX^e siècle l'épopée d'El Hadj Omar Tall et de ses épigones se termine loin du Fouta Toro natal, guerriers et marabouts se séparent. Certains s'installent, d'autres rentrent au pays ou partent chercher refuge aux confins de la forêt en important les principes de la Tidjania : Médina Gonass est née de la fin du rêve halluciné des « balayeurs de pays ».

En 1908, le jeune Amadou Seydou Ba quitte le Fouta Toro avec son maître Aliou Thiam, après avoir commencé ses études dans la région de Kaédi. Ils partent vivre chez Cheikh Ismael Aboubacar, ancien compagnon d'El Hadj Omar installé au Gabou contrôlé par les Portugais. A la suite de difficultés avec ces derniers, Aliou Thiam passe en Casamance et fonde une école coranique à Médina El Hadj en 1917. El Hadj Amadou Seydou Ba lui succède en 1927, vite contesté par les enfants du défunt. Une cabale le contraint à l'émigration vers l'est, chez Daba Baldé. Le chef du Kantoora lui propose alors un site aux confins orientaux de son canton, face aux espaces francs de la Koulountou (1935).

En 1936, le Thierno s'installe avec une centaine de personnes — des Foulacoundas du Gabou pour la plupart — et fait aussitôt défricher la forêt.

La brousse de Médina Gonass est bien celle des Foulacoundas qui à l'époque sont tous à peu près animistes, y compris Daba qui le restera jusqu'à sa mort.

Les principes fondamentaux de Gonass : fidélité à la Tidjania d'El Hadj Omar, exaltation pionnière des défrichements, soumission des disciples (talibés) au marabout, fournissent les bases d'une réussite favorisée par la désorganisation politique du Fouladou, les conceptions sociales du Fouta Toro et l'islamisation des Foulacoundas grâce à l'immigration à partir du Fouta Djallon.

Très vite une double immigration alimente le village qui saturera son environnement immédiat en une génération.

La mouvance foula amène avec elle — bien qu'elle s'en défende — un vieux fond animiste persistant, notamment chez les gens de basse condition. Cela

facilite les conversions. Gonass a pour elle une organisation de type étatique rigoureuse qui rassure certains.

Les tensions propres au Fouladou affectent la communauté, aggravées par une immigration étrangère au milieu local, engendrant une aristocratie qui gère à son profit le travail des troupes de défricheurs. L'ensemble constitué par Médina Gonass et ses villages périphériques comprend 17 000 personnes environ, dont les 2/3 à Gonass même. Le reste est installé dans des villages de colonisation. L'accroissement de l'effectif a été de 4 000 personnes par an au cours des 20 dernières années.

Ainsi, le Thierno enseigne une morale et un art de vivre et d'autres choisissent d'y adhérer : « *Nous proposons et le peuple choisit de venir à nous...* » (El Hadj Tidjane Ba).

La clairière des pionniers s'est agrandie au gré de l'épuisement des sols et de l'immigration. L'espace agricole actuel est strictement le fait de défricheurs. Il n'existe pas de zones de champs de case où la culture serait permanente grâce à l'amendement du sol. A part quelques vergers (agrumes et manguiers) et jardins, il n'y a pas d'occupation stable du sol.

Il faut distinguer trois éléments et processus dans ce terroir et son histoire :

— les champs de plateau, qui s'éloignent progressivement de l'habitat. L'accroissement de la population est trop rapide pour permettre un déplacement circulaire avec retour tous les 20-30 ans, condition nécessaire à la régénération des sols ;

— l'essaimage de l'habitat en villages de colonisation au-delà des champs de brousse précédents. Il se traduit par la création de villages nouveaux, l'absorption de villages existants par conversion, alliances matrimoniales ou déplacements de populations. Ces villages, rapidement peuplés par de nouveaux adeptes, défrichent un terroir de même type que celui de Médina Gonass et sont immédiatement intégrés à l'expansion du terroir originel ;

— le défrichement des bas-fonds et de la vallée de la Koulountou. Il est intervenu au cours des années 60 et 70, le long de la rivière ou à proximité de sources pérennes. Ces défrichements sont effectués sur des sols riches qui peuvent supporter une mise en culture plus longue que les sols des plateaux. Il s'agit souvent de champs créés à l'initiative du marabout et bénéficiant d'une main-d'œuvre importante. Cette catégorie de terres a pris une importance déterminante à partir de la fin des années 70, compte tenu de l'épuisement des sols de plateau.

Chaque chef de famille a droit à un champ, en général dans les deux premières catégories. Les essarts des vallées sont souvent effectués au profit du marabout mais celui-ci possède des parcelles dans les trois zones, pour une superficie totale qui se mesure probablement en centaines d'hectares.

Cette organisation n'est pas spécifique du phénomène maraboutique tel qu'on a l'habitude de le décrire. Elle est l'aspect agraire de la conception étatique locale. La structure régionale au temps des Molo était du même type et celle des provinces centrales du Gabou ne devait pas être très différente. Celle du Fouta Djallon non plus, à une autre échelle.

La répartition des essarts et des parcelles d'habitation est confiée à un spécialiste, collaborateur proche du marabout, véritable ministre de l'agriculture. Le nouvel arrivant est immédiatement intégré dans le processus.

Le temps de la mise en culture varie entre 5 et 10 ans. Il s'allonge depuis quelques années. Cinq ans sont pourtant un bon chiffre sur ce type de sols (ferrugineux tropicaux lessivés ou squelettiques et gravillonnaires sur cuirasse) peu épais et fragiles.

Il n'y a pas d'infield ni de jachère voulue. On prétend manquer de terres à Médina Gonass depuis quelques années mais rien n'est fait pour accroître les rendements ou ménager le sol. On retrouve là un phénomène connu : un comportement agraire mis (implicitement?) au service d'une idée de conquête.

Le besoin de terres est comme entretenu. L'organisation générale est telle que les individus n'ont pas d'autres choix que réclamer de nouvelles terres à défricher, d'autant plus que les effectifs de la communauté ont été multipliés par 4 depuis une vingtaine d'années.

L'éloignement des champs encourage les talibés à réclamer la création de nouveaux villages. Ces visées se heurtent à la résistance de certains groupes voisins ou à des phénomènes extérieurs au système : villages refusant de faire allégeance et donc de coopérer, espaces classés (forêt du Kantoora) et, surtout, Parc National du Niokolo Koba tout proche et nouvelle terre promise...

Médina Gonass se heurte là à l'état sénégalais. Sur tous les autres plans la communauté a longtemps refusé la réalité comme la symbolique de ce pouvoir. On a même pu écrire

que cette organisation administrative qui fonctionne sans à-coups se passe entièrement des structures officielles de l'État (...). Pour tout dire Médina Gonass est un village pratiquement indépendant qui ignore les services tels que l'école, le dispensaire, la gendarmerie, l'agriculture, l'élevage, etc. (...). Mieux que d'ignorer lesdits services, Médina Gonass les a dûment récusés depuis l'époque coloniale et l'Administration du Sénégal indépendant a eu le bon goût de ne pas passer outre et de reconnaître l'autonomie du village et de laisser se poursuivre une expérience sociologique et économique sans doute unique en son genre (WANE, 1974).

La structure agraire qui sert l'oligarchie toucouleur n'est pas toujours du goût des Foulacoundas dont les visées sur la brousse seraient plus conformes au comportement local, défricheur lui aussi mais pratiqué dans un contexte sociologique différent et à une échelle plus modeste.

Les Foulacoundas n'aiment pas réoccuper leurs anciens champs. Devant ce problème, ils ont toujours choisi de quitter le village pour aller conquérir de la brousse. A Médina Gonass, le besoin de terres exacerbe les tensions :

Le conflit qui nous oppose au marabout n'est pas religieux ou administratif. Nous sommes en train de nous battre car chaque groupe veut la « propriété » du village. Nous sommes prêts à mourir s'il le faut mais nous ne ferons jamais trois choses : partir et laisser le village (...), accepter sous la pression de qui que ce soit que le mérite d'avoir créé le village soit reconnu aux Torobés, être sous la direction d'un chef de village torodo. Nous voulons un diarga à nous (...).

En attendant, la théocratie est suffisamment forte pour ne contraindre personne :

ceux qui sont ici sont venus se soumettre. Comprends cela comme ça ! C'étaient des immigrants et ils ont demandé un village. Depuis lors nous formons une seule communauté et nous parlons d'une seule voix. Rien n'a changé dans ce village (il s'agit d'un des villages de la périphérie). (...) C'est le marabout qui « possède » ici !

CONCLUSION

L'expansionnisme de Gonass se heurte à l'ouest à une immigration massive venue du Fouta Djallon comme en pays conquis (sur les Mandingues du Gabou).

En l'absence du Parc National du Niokolo Koba (presque entièrement conquis sur l'espace franc) il est certain que l'expansion de Médina Gonass se

ferait vers l'est comme l'avait certainement prévu et souhaité l'hôte foulacounda du fondateur. Il y a là une source de tension qui constitue un danger pour le parc.

On retrouve à Médina Gonass l'idéologie apparue au Fouta Djallon au XVIII^e siècle par exemple ou exacerbée au Fouta Toro au XIX^e : hostilité vis-à-vis de l'ethnie et négation de la coutume, émergence d'un pouvoir se présentant comme une civilisation supérieure, hiérarchisation des hommes en fonction de leur aptitude à accéder à cette « supériorité », projection spatiale de l'inégalité en un système ouvert composé d'un réseau villageois expansionniste, consommateur d'espace et destructeur de nature « sauvage ».

Ainsi, à petite échelle comme au niveau local, de nombreux traits de la géographie régionale découlent des tensions territoriales liées à l'existence de deux types d'espaces de natures différentes. La disparition de la violence guerrière n'a pas forcément détruit certains mécanismes expansionnistes.

BIBLIOGRAPHIE

- BECKER (C.) et MARTIN (V.), 1977. — Les royaumes et les « pays » vers le milieu du XIX^e siècle. In Atlas National du Sénégal, planche 23, Paris.
- BENOIT (M.), 1986a. — *Tonguia ou le terroir des gourmands*. A paraître dans les Mélanges offerts aux Professeurs P. PÉLISSIER et G. SAUTTER.
- BENOIT (M.), 1986b. — Menace sur le Niokolo Koba (Sénégal). *Multigr. à paraître*.
- BENOIT (M.), 1988. — Les Bowebés du Kantoora (Sénégal). A propos de l'état pastoral. *Cah. Sci. Hum. de l'ORSTOM*, Vol. 24, n° 3 : 373-388.
- BONNEMAISON (J.), 1986. — *La dernière île*. ARLEA-ORSTOM, Paris.
- CISSOKO (S. M.), 1979. — La royauté chez les Mandingues occidentaux d'après leurs traditions orales. *Bull. de l'IFAN* n° 2, t. XXXI, Dakar.
- CISSOKO (S. M.), 1980. — De l'organisation politique du Gaabu. Les traditions orales du Gaabu, Colloque de Dakar in Éthiopiennes.
- CLAVIER (J.-L.), 1952. — Coutumier Coniagui : Résumé du droit privé des Coniaguis. *Bull. de l'IFAN* n° 1, t. XIV, Dakar.
- DEMOUGEOT (Gr.), 1944. — *Notes sur l'organisation politique et administrative du Labé avant et depuis l'occupation française*. Larose éd., Paris.
- DIALLO (T.), 1972. — Les institutions politiques du Fuuta Dyalon au XIX^e siècle. *Bull. de l'IFAN* n° XXVIII.
- GIRARD (J.), 1966. — Note sur l'histoire traditionnelle de la Haute Casamance. *Bull. de l'IFAN* n° 2, t. XXVIII, Dakar.
- GIRARD (J.), 1984. — *Les Bassari du Sénégal, Fils du Caméléon. Dynamique d'une culture troglodytique*. L'Harmattan éd., Paris.
- HECQUART, 1853. — Voyage sur la Côte et dans l'intérieur de l'Afrique Occidentale, imp. De Benard et C^{ie}, Paris.
- KROCH (A.), 1980. — *Notes sur les fondements conceptuels de la religion bassari traditionnelle*. In Tenda 80, Mémoire de la Société des Africanistes, Paris.
- LESTRANGE (M. de), 1954. — Citant M. HINAULT, Administrateur de première classe : Renseignements complémentaires sur le Coniagui, 1903 et éditant Maupoil B. (Notes concernant l'histoire des Coniaguis-Bassaris et en particulier de l'occupation de leur pays par les Français). In *Bull. de l'IFAN* nos 3 et 4, t. XVI, Dakar.

- MANE (M.), 1978. — Contribution à l'histoire du Kaabu des origines au XIX^e siècle. *Bull. de l'IFAN* n° 1, série B, t. XXXX, Dakar.
- PÉLISSIER (P.), 1966. — *Les paysans du Sénégal. Les Civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, imp. Fabrègue, Saint-Yrieix-la-Perche.
- Résidence du Fouladou, rapport politique 1904, archives nationales, Dakar : série 2 G 4-30 Hamdallahi, Firdou.
- ROCHE (C.), 1985. — *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance. 1850*, Karthala éd., Paris.
- RONCIÈRE (Ch. De la), 1904. — *Historique du Fouladou (1869-1902)*. Hamdallaye (Résidence du Firdou).
- SAHLINS (M.), 1976. — *Âge de pierre, âge d'abondance*. Bibliothèque des Sciences Humaines, N.R.F., Gallimard, Paris.
- VIEILLARD (G.), 1940. — Notes sur les Peuls du Fouta Djallon. *Bull. IFAN* n° 1-1, tome 2, janv.-avril 1940.
- WANE (Y.), 1974. — Cierno Muhamadu Sayid Baa ou le soufisme intégral de Madiina Gunaas. *In Cah. d'Ét. afric.*, n° 56, vol. XIV.