SOUS LA DIRECTION DE

Roger Botte, Jean Boutrais, Jean Schmitz

Figures peules



KARTHALA

FIGURES PEULES

Collection « Hommes et Sociétés »

Conseil scientifique : Jean-François BAYART (CERI-CNRS)
Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS), Jean COPANS (EHESS)
Georges COURADE (IRD)
Alain DUBRESSON (Université Paris-X)
Henry TOURNEUX (CNRS)

Directeur : Jean COPANS

Ouvrage publié dans le cadre
de l'Action concertée
Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche,
Centre national de la Recherche scientifique,
Institut de recherche pour le développement

KARTHALA sur internet : http://www.karthala.com

Cartographie : AFDEC, Paris

Couverture : Jeune fille boɗaaɗo (Suudu Suka'el) du Niger oriental.
Photo Brigitte Thébaud (juin 1984).

© Éditions KARTHALA, 1999
ISBN : 2-86537-983-3

SOUS LA DIRECTION DE
Roger Botte, Jean Boutrais et Jean Schmitz

Figures peules

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 PARIS

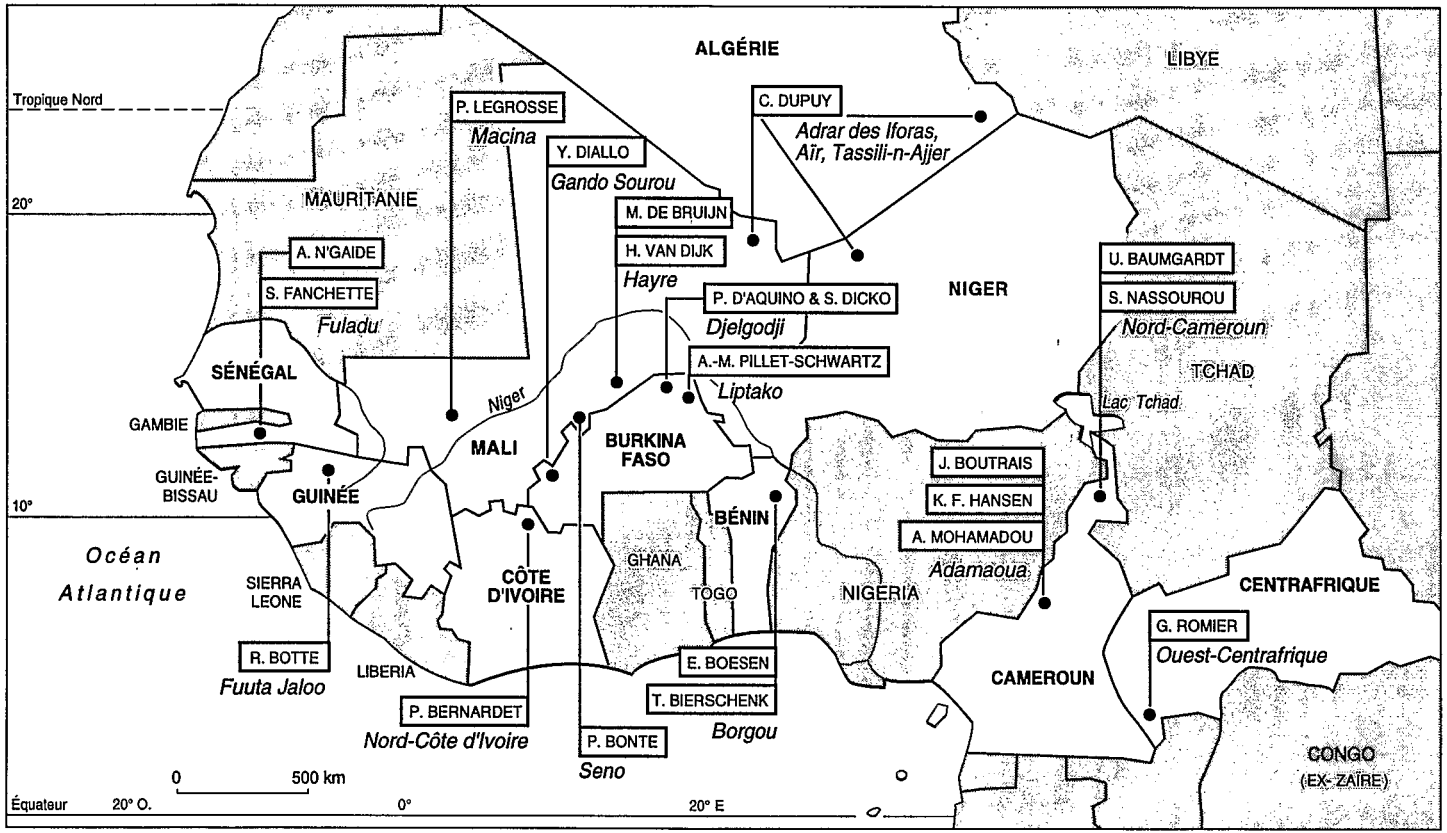
Remerciements

Depuis maintenant dix ans, le premier lundi de chaque mois, les membres du Groupe d'études comparatives des sociétés peules (GRÉFUL) se réunissent dans le cadre d'un séminaire consacré à la diaspora des Fulbe, au rythme de deux ou trois exposés par séance. Chercheurs ou doctorants, ils représentent différentes disciplines des sciences sociales et appartiennent à diverses institutions françaises (CNRS, EHESS, IRD, INaLCO, Université Paris-X...) ou étrangères.

Parmi les thèmes traités lors de ce séminaire, les éditeurs du présent ouvrage ont fait le choix de ces Figures peules, *déclinées comme autant de variations entre pastoralisme et centralisation étatique,* pulaaku *et islam, servitude et liberté...*

Que soient remerciés ici tous ceux qui, en participant au séminaire ou en contribuant à ce recueil, ont initié une réflexion neuve, contradictoire et sereine sur l'inventaire toujours à recommencer de l'«Archipel peul».

R. B., J. B., J. S.



Aires peules étudiées

Préface

I. *Un Peul peut en cacher un autre*

Représentations

Le problème récurrent de l'origine des Peuls, autrefois érigée en imagerie archétypale, aujourd'hui référent obligé des recompositions identitaires, continue d'alimenter des systèmes de représentation largement déconnectés du support matériel des sociétés contemporaines. De fait, tout se passe comme s'il existait un invariant peul malgré la diversité avérée des situations ; comme si, par une espèce de pensée fondamentaliste, ni les évidences ni les conjonctures historiques particulières ne pouvaient influer sur ce symbole identitaire par excellence, le *pulaaku* ; comme si, enfin, la fréquence de la relation maître-esclave n'avait pas importé au sein même de nombre de ces sociétés une altérité fondamentale. C'est à dissiper ces malentendus persistants que s'attachent les deux premiers chapitres de cet ouvrage.

Christian Dupuy se demande ainsi dans quelle mesure l'archéologie peut contribuer à l'histoire ancienne des Peuls. S'il est impossible – à partir des connaissances actuelles sur la culture matérielle des Peuls – d'assigner au document céramique une valeur de marqueur ethnique qui puisse servir à la reconstitution de cette histoire ancienne, l'art rupestre du Sahara, à l'inverse, représente un champ d'étude exceptionnel pour tenter de retracer une ethnohistoire. Les gravures rupestres de l'Aïr et de l'Adrar des Iforas permettraient de formuler une hypothèse nouvelle relative à la migration des Peuls dans la boucle du Niger. En effet, les similitudes entre stations sont trop nombreuses pour n'être que de simples convergences iconographiques. Il semble plus logique d'y voir l'empreinte d'un courant culturel auquel auraient été sensibles des sociétés de pasteurs nomades.

De leur côté, Gilles Boëtsch & Jean-Noël Ferrié démontent le projet de l'anthropologie physique qui consistait à mettre de l'ordre dans la perception de la diversité humaine en créant des taxinomies rigides ; c'est-à-dire en établissant des distinctions systématiques à l'intérieur de l'espèce humaine. Cette façon de penser la diversité humaine, pourtant critiquée par Darwin, demeura dominante parce qu'elle correspondait à une représentation communément partagée selon laquelle un critère de différence (physique) marquait à lui seul l'identité. Cette conception de l'identité biologique des groupes humains fut aisément transportée dans le domaine

« culturel » à l'occasion des distinctions ethniques établies, à la fois, par l'administration coloniale et par les ethnologues. Les auteurs montrent comment ce débat sur l'ethnogénie des peuples de l'Afrique, et notamment les discussions sur l'origine des Peuls, a suscité la même émotion scientifique et les mêmes problématiques tarabiscotées que la théorie sur l'ethnogénie européenne des Berbères.

Vers 1850 le racisme scientifique triomphe (Cohen 1981 : 292-362) et il se trouve en quelque sorte institutionnalisé par la fondation, en 1859, de la Société d'anthropologie. Désormais, la thèse de la race se substitue à celle du milieu comme cause essentielle de la diversité entre les hommes ; elle sert aussi à interpréter l'histoire : ainsi la Révolution aurait représenté la lutte entre les nobles Francs et les Gaulois plébéiens (Guizot) tandis que l'histoire d'Angleterre et de ses divisions internes pourrait se lire à la lumière des conflits raciaux qui opposaient Normands et Anglo-Saxons (Augustin Thierry). La transposition en Afrique de ces théories, l'idée que les variations culturelles sont fonction des diverses races et de leurs particularités physiques, les préjugés concernant la pigmentation et l'existence d'une norme universelle, la race blanche, d'une part et, d'autre part, la singularité des Peuls aux yeux des Européens, conduisirent aux théories les plus diverses et les plus aberrantes.

Dans un travail déjà ancien, mais toujours actuel, Thierno Diallo (1972b) a parfaitement analysé ces théories, tantôt cohérentes et fort sérieuses, tantôt fantaisistes voire fantasmagoriques. Rappelons quelques-unes des parentés les plus invraisemblables attribuées aux Peuls : certains ont vu en eux des Malais, des Pelasges, des Hyksos, d'autres encore ont cru discerner des Romains, des Gaulois, des Tziganes, des Bretons... et ainsi de suite. L'une des plus célèbres de ces théories en a fait des Juifs (judéo-syriens) ; datée de la fin du XVIII[e] siècle, elle a été reprise par nombre d'auteurs et, en particulier, par Maurice Delafosse.

Les traditions orales ou écrites recueillies auprès des Peuls s'articulent pour la plupart autour d'une union entre Oqba, l'Arabe, et Tadjimaou, la princesse juive – ou noire (d'ailleurs plus souvent noire que juive). Ces deux personnages auraient engendré quatre enfants, les ancêtres des quatre clans peuls : Barry (ou Sangare), Diallo (ou Kane), Sow (ou Sidibe), Bah (ou Balde ou Diakhite). Or, Oqba (dont on peut penser qu'il s'agit d'Oqba ben Nafi, conquérant arabe mort en 683), n'a pas dépassé Kawar, au sud du Fezzan. En réalité, ces théories s'expliqueraient, selon Thierno Diallo, par le désir des Peuls devenus musulmans de remonter, en se faisant Arabes, à une racine illustre. Ces traditions sont donc récentes puisque la conversion des Peuls à l'islam est tardive par rapport à l'islamisation du Soudan médiéval.

De même, Robin Law (1984) a montré comment l'historien nigérian Samuel Johnson utilisa des mythes islamiques revendiquant une ascendance arabe afin d'affilier les Yoruba au monde biblique en faisant des

Coptes égyptiens leurs ancêtres. De son côté, Manchuelle (1995) démontre comment Yoro Dyâo, dans ses *Cahiers* (1864), soutenait que les Wolofs venaient originellement d'Égypte. Là encore, l'affirmation sert à asseoir une légitimité islamique en établissant un lien avec le monde arabe. Quant aux Peuls, selon la tradition futanke, c'est l'émigration venue d'Égypte qui créa l'empire légendaire de Dya'ogo (le premier empire des Futanke) ; celui-ci « comprenait des Blancs, des Romains et des Arabes, peut-être même des Berbères ». Selon Manchuelle, cette tradition, reprise dans les *Chroniques du Fouta sénégalais* de Siré Abbaâs Soh et attribuant aux Futanke une origine égyptienne, pourrait bien avoir été influencée par les sources écrites européennes, notamment celles qui se réfèrent au « mythe hamitique ». On le sait : Yoro Dyâo a puisé dans les articles anthropologiques et historiques publiés par *Le Moniteur du Sénégal*, dont une bonne partie était de la plume de Faidherbe. Or, Faidherbe croyait au « mythe hamitique » et la construction de l'image de l'ethnie peule sera la préoccupation permanente de son œuvre (Pondopoulo 1996). Il est ainsi le créateur d'un véritable stéréotype de l'ethnicité peule ; il a contribué à faire entrer l'« objet » peul dans l'histoire universelle et à nourrir la persistante fascination des observateurs occidentaux à l'égard du monde peul. En définitive, cette quête européenne de l'origine des races générera toute une historiographie qui, en retour, influencera les Africains.

Du coup, Froment (1991) s'interrogera sur la diffusion de toutes récentes « traditions orales » qui, ici ou là, situent le berceau des peuples à la « vallée du Nil » ou à l'« Égypte pharaonique ». Que sont ces afrocentrismes qui opèrent la synthèse d'idées et de théories anciennes et nouvelles, nées dans des contextes précis (la lutte contre la colonisation en Afrique, la situation marginale des Afro-Américains ?) Quels sont les réseaux de diffusion de ces idées ? La résurgence de la vieille thèse affirmant l'origine nilotique des Peuls (Lam 1993), dans une perspective de culturalisme racial, relève de la logique identitaire et du racisme scientifique du XIX^e^ siècle. Boëtsch et Ferrié le déplorent : en ce qui concerne les études « raciologiques sur l'Afrique », on aurait pu penser qu'il s'agissait d'un vieux débat anthropologique appartenant à un XIX^e^ siècle positiviste révolu.

Rappelons-en les termes. C'est Cheikh Anta Diop qui proclame (après Volney et Grégoire) le caractère « nègre » du peuplement originel de l'Égypte ancienne, de la nature « africaine » de la civilisation de l'Égypte pharaonique et, par conséquent, de l'« antériorité des civilisations nègres » et de la continuité entre ces antiques civilisations africaines et l'Afrique d'aujourd'hui. À l'encontre des idéologues de la colonisation (et, il y a peu encore, des africanistes) qui faisaient des Peuls des Blancs, il rétablit la « vérité historique » et s'oppose à la recherche forcenée de parents extra-africains à ces « cousins » venus civiliser le continent noir. En fait, Cheikh Anta Diop se refuse à séparer les Peuls des autres populations ; il

intègre l'ascendance des Peuls dans sa théorie générale de l'origine des populations négro-africaines : non seulement les Peuls sont des Nègres qui se sont métissés sans perdre pour autant leur culture négro-africaine, mais encore ils ont un berceau incontestable que Cheikh Anta Diop identifie avec précision – la vallée du Nil – et seraient issus de la haute noblesse égyptienne (Lam 1993).

Obsédé par le problème des origines, l'ethnogenèse, il lui fallait cependant – curieusement dans les mêmes termes que ce qu'il dénonçait – expliquer l'altérité des Peuls. Pour lui, aucun doute, « l'apparition du type peul est liée à deux faits majeurs qui ont introduit massivement des éléments de la race blanche en Égypte : la formidable expansion en Asie des XVIII^e^ et XIX^e^ dynasties et les tentatives d'invasion de la vallée du Nil par les Peuples de la Mer » (Lam 1993 : 76). En philologie, les tripatouillages en tous sens des toponymes et ethnonymes visant à faire surgir une unité linguistique qui apporterait la preuve de l'unité de l'Afrique relève du même procédé consistant à ériger en vérités apodictiques des théories douteuses et parfois invraisemblables. Certaines de ces théories sont d'ailleurs déjà passées au rang de dogme et alimentent des replis identitaires inquiétants. À l'inverse de cette démarche, Mudimbe (1988) récuse tout parti pris culturaliste qui ne verrait dans l'emprunt qu'une altération et postule au contraire que l'acculturation est au fondement de toute culture.

Les sociétés peules constituent donc un champ particulièrement stimulant pour tenter d'évaluer les multiples réaménagements de la mémoire, comme les manipulations plus ou moins radicales dont elle est devenue l'objet dans le cadre de stratégies identitaires contemporaines. C'est ainsi qu'Ibrahima-Abou Sall (1999) analyse le positionnement sur l'échiquier sociopolitique mauritanien des Fulɓe Aynaaɓe. Ceux-ci, organisés au sein de l'Association nationale de l'amitié et du retour aux origines (ANARO), proclament eux aussi vouloir rétablir la « vérité historique », c'est-à-dire l'« arabité des Fulɓe » en marge d'un « nationalisme culturel *pulaar* » plus général. La référence à l'histoire et à la culture pour construire une idéologie de rassemblement « ethnico-raciale » vise en réalité des objectifs plus complexes. L'une des principales revendications de ce nationalisme culturel est le retour aux pratiques socio-économiques et culturelles traditionnelles *(pulaaku)* afin de sauvegarder une « identité en destruction ». En Mauritanie, où se pose – parfois de manière sanglante – la « question nationale » (rapports entre Maures et « Négro-Africains »), il s'agit d'investir les champs politique et administratif dominés par les Maures. D'où la création de l'ANARO, destinée à gérer les réseaux de clientélisme et de solidarité entre les Fulɓe Aynaaɓe, d'une part, les courants pan-arabistes et le pouvoir politique, d'autre part. Ce « pan-fulanisme ethnique », développé par Kibbel Aali Jallo, un Peul de Kankoosa

(Assaba), dans les années 1960, procède par assimilation des Fulɓe aux Arabes. Selon ce nouvel avatar des théories du XIXe siècle, les Fulbe viendraient du Yémen. La thèse, au demeurant, ne fait pas l'unanimité, elle est même combattue par les tenants d'un pan-fulanisme culturel basé exclusivement sur la communauté de la langue *pulaar*.

À dire vrai, ce courant traverse de manière récurrente des sociétés peules. L'Union des Peul, créée en 1947 au Sénégal, exprimait déjà des préoccupations du même ordre (Ba 1986 : 262-263). Ses revendications, formulées systématiquement lors du Congrès de 1957, mêlent d'ailleurs modernité et attachement au passé. Qu'on en juge : lutte contre l'envahissement des cultivateurs et dénonciation de leur ambition d'occuper les forages, incrimination de la responsabilité du FIDES (Fonds d'investissement pour le développement économique et social) dans la substitution de l'agriculture à l'élevage, nécessaire conversion des mentalités (scolariser les enfants pour effacer les « retards des Peuls », commercialiser le bétail, laisser les jeunes entrer dans l'armée) et, surtout, nécessité de « reconsidérer nos coutumes bafouées... » en revalorisant le vieil ordre coutumier de commandement et, notamment, le très ancien titre d'*ardo*.

Quoi qu'il en soit, tous ces réaménagements mettent en évidence l'immense besoin d'identification des sociétés peules. Pour nombre d'entre elles, le *pulaaku* pourrait-il jouer ce rôle ? Ou bien, de la même manière qu'une ethnicité peule a été construite par l'historiographie, faut-il y voir l'invention d'un comportement idéal-type, indépendant de situations historiques particulières ? Elisabeth Boesen, dans une démarche de clarification conceptuelle, récuse à juste titre toute généralisation et analyse la notion de *pulaaku* pour les seuls Peuls du Nord-Bénin. Au fond, ici, pas de discours intemporel et simplificateur sur la « fulanité » mais l'analyse d'un contexte socio-politique, la description de modes culturels d'expression et d'autoréflexion à l'opposé d'une étude de « caractériologie ». De ces jeux de rôle des Peuls, entre soi et les autres, l'ethnologue qui partage leur vie quotidienne ne peut faire abstraction. Au contraire, le code relationnel la concerne ; elle n'est pas coupée de l'expérience et de la notion pratique d'identité ; elle y participe et, du coup, peut saisir attitudes et comportements qui, sinon, demeurent opaques.

Ce *pulaaku* des Peuls du Bénin a pourtant été totalement instrumentalisé lors d'un Séminaire linguistique. En effet, au Borgou (Nord-Bénin), où la crise du modèle socialiste de développement a conduit l'État à renoncer, au début des années 1980, à son projet d'encadrement de la société, la décentralisation a favorisé le redéploiement d'organisations intermédiaires, de discours ethniques, d'initiatives locales et la revalorisation de la « culture traditionnelle ».

C'est dans ce contexte particulier que des intellectuels peuls organisent, en 1987, un Séminaire linguistique en langue peule. Cette tentative

de « refulanisation » avait pour enjeu l'organisation des Peuls en tant que groupe de pression autonome dans une stratégie d'accès au champ politique et au pouvoir. Or, cette catégorie peule indifférenciée, englobant des locuteurs de langue *fulfulde* d'origines libre ou servile, devait, pour exister, éluder toute hétérogénéité et, notamment, construire à travers l'utilisation massive du « nous » l'image d'un groupe ethnique homogène aux intérêts communs. Les Peuls, contrairement aux anciens esclaves, les Gando, étaient quasi inexistants sur la scène politique et, sans l'appui de ces derniers, les intellectuels ne pouvaient espérer y jouer un rôle (Guichard 1990). L'association au sein de l'ensemble *fulfulde* se maintint quelques années mais, finalement, les Peuls abusèrent du « néo-traditionnel » et leur discours sur la « fulanité » finit par indisposer les Gando qui, du coup, se démarquèrent du Séminaire *fulfulde* et du recours à l'ethnicité peule comme modèle d'ethno-développement. Malgré l'ambiguïté de leur statut social, ils engagèrent à leur tour « un processus selon lequel une prise de conscience "ethnique" et une identité [commençaient] à se dessiner » (Hardung 1997 : 128), conscience et identité reposant sur le concept de force physique. Il permit aux Gando de créer une valeur commune et de se reconnaître comme membres d'un même ensemble social partageant la même éthique ; dès lors, de se distinguer des Peuls en revendiquant comme moyen d'émancipation le stigmate ancien de la force physique.

Autre cas de figure. Dans le sud-est du Mali, en pays minyanka, les Peuls sédentarisés ne sont pas considérés comme de « purs » Fulße car le fait même de cultiver serait la preuve de leur « fausse fulanité ». Simultanément, alors même que ces Peuls se sont fixés il y a plusieurs générations, le stéréotype fonctionne toujours qui les peint en nomades susceptibles de lever le camp à tout moment. Eux-mêmes soutiennent cette construction idéologique, fondement de leur « fulanité ». En définitive, ce double paradoxe permet de les exclure à la fois du pouvoir – parce que cultivateurs, donc esclaves – et de la gestion du territoire – parce que Peuls, donc nomades (Dejou 1998).

Délivrances

À la fin du XIX^e^ siècle, le Fuuta Jaloo est une de ces formations où le système esclavagiste constituait le fondement même de la société. À cette époque, les Français en mettant en œuvre une logique d'encerclement du pays, en le coupant de ses fournisseurs en captifs, puis en interdisant leur commerce au Soudan, provoquèrent, avant même l'occupation du territoire en 1896, l'asphyxie d'une économie reposant sur l'exploitation de la main-d'œuvre servile. Il en résulta une terrible crise sociale et politique. Or, la pérennité de l'État dépendait nécessairement du maintien de ce

système esclavagiste. C'est de ce combat paradoxal mené tout à la fois pour l'indépendance, pour la souveraineté et pour l'esclavagisme dont il est question (Roger Botte).

En réalité, partout en Afrique de l'Ouest la question de l'esclavage et de la traite négrière se pose de façon cruciale à partir du début du XIXe siècle. L'abandon progressif de la traite négrière par des sociétés africaines et leur conversion au commerce dit « légitime », préconisé par les abolitionnistes, ne sont possibles que grâce à la production par une main-d'œuvre servile, de biens suffisamment rémunérateurs (arachide, huile de palme, coton, etc.) destinés au marché européen. Cette phase de transition, les adaptations qu'elle suscite entraînent la remise en cause, par les sociétés elles-mêmes, du système esclavagiste. Dans les Rivières à huile *(Oil Rivers)* du delta du Niger où se multiplient les révoltes d'esclaves, on assiste parfois à un transfert du pouvoir à la classe des esclaves enrichie par le commerce des oléagineux. L'un d'entre eux, Jaja, fonde même en 1869 son propre État, Opobo, dont la concurrence va ruiner Bonny, haut lieu de la traite négrière. Dans le royaume asante deux factions antagonistes s'opposent au sein de l'élite dirigeante : un parti de la guerre, convaincu que l'enrichissement de l'État exige la poursuite des razzias d'esclaves ; un parti de la paix, désireux au contraire de stimuler le commerce « légitime » de l'or et de la kola. Au Soudan occidental et en Sénégambie, où se propagent l'islamisme militant et l'élan réformateur des Peuls, les guerres menées par Usuman dan Fodio et le califat de Sokoto (de 1804 jusqu'aux années 1860), Ahmadu Lobbo au Macina (1816-1821), puis celles conduites par Umar Taal (entre 1852 et 1864) et son fils Ahmadu Cheiku ont pu être analysées comme le renversement par des jihads des élites guerrières incapables, face au déclin de la traite transatlantique, de trouver dans le commerce « légitime » des revenus équivalents (Klein 1972).

Ces guerres, quelles qu'en soient les motivations, se traduisent par des asservissements en masse et par un renforcement considérable de l'esclavage local qui permet aux sociétés africaines de fournir aux Européens les biens « licites ». Au Fuuta Jaloo, l'échange direct avec Samori de bœufs contre des captifs (sur la base de un contre un) entraîne à partir de 1883 une large diffusion de la main-d'œuvre servile dans le corps social ; elle atteint même, pour la première fois sans doute, jusqu'aux couches les moins fortunées des petits Peuls libres.

En 1854, lorsque Faidherbe devient gouverneur et le Sénégal une colonie, mesures d'abolition (1848) et conquête, quasi concomitantes, se conjuguent pour nourrir presque partout en Sénégambie des résistances : la dénégation par les pouvoirs locaux du bien-fondé de l'abolition facilite la mobilisation contre l'impérialisme français. D'ailleurs, l'abolition est probablement une mesure incompréhensible : son universalité, proclamée par les nations européennes, échappe à des sociétés où la licéité du principe

de l'esclavage, puisée dans le Coran, rassure les consciences religieuses. Est-ce pour cette raison – ouvrons ici une parenthèse chronologique – qu'en Mauritanie, l'ordonnance du 9 novembre 1981 promulguant pour la troisième fois depuis 1905 l'abolition de l'esclavage n'a toujours pas fait l'objet d'un décret d'application ? En effet, cette abolition, implicite en droit moderne, prise après consultation des ulémas, ne dit rien de ses fondements juridiques en droit musulman. Elle conduit à ce paradoxe : les esclaves les plus aliénés (chez les Maures, les Haalpular'en ou les Soninkés) refusent toujours de se considérer comme libres.

Le décret d'abolition du 27 avril 1848 précisait, dans son article 7, la notion capitale de droit du sol : « Le principe que le sol de la France affranchit l'esclave qui le touche est appliqué aux colonies et possessions de la République. » Faidherbe avait tout mis en œuvre, avec succès, pour que ce décret ne s'applique ni au territoire sénégalais (en dehors de Gorée et de Saint-Louis) ni à l'empire colonial en voie de constitution. Or, en 1882, lorsque le Waalo et le Dimar sont placés directement sous administration française, la traite et l'esclavage y deviennent en principe interdits. Informés de leurs droits, des esclaves en grand nombre gagnent Saint-Louis pour obtenir leur libération et une « patente de liberté ». Leur fuite s'accompagna d'un phénomène largement occulté par l'historiographie : des maîtres désireux de conserver leur main-d'œuvre servile décampèrent vers le Kaarta et le Nioro, États d'Ahmadu. Ce mouvement d'émigration, bientôt massif, affecte principalement les sociétés pastorales peules (non seulement celles du Waalo et du Dimar mais également les Peuls du Kajoor, du Bawol, du Tooro et du Fuuta). L'ampleur de la migration tient en deux chiffres. Un recensement effectué en 1888, alors même que le mouvement se poursuit, estime le nombre des Peuls, répartis entre la banlieue de Saint-Louis et le cercle de Dagana, à 9 598 individus. Or, ils étaient 50 000 à la fin du gouvernement Faidherbe. La solution adoptée par les Français en 1890 – désannexion de la banlieue de Saint-Louis, du Waalo et du Dimar – et la publicité donnée à cette mesure au Soudan permettent d'enrayer l'émigration et, surtout, de provoquer un reflux tout aussi considérable puisque, grâce à la fiction du protectorat, les habitants de ces territoires pourront à nouveau acquérir et conserver légalement des esclaves. Les enquêtes de l'époque relèvent les causes de cette migration des Peuls : elle est l'expression, pour l'essentiel, d'une véritable réaction des maîtres esclavagistes aux mesures de libération. C'est pourquoi, à la différence de l'appel à l'*hijra* par Umar Taal en 1858-1859 (Robinson 1988 : 355) – et le retour en nombre des Peuls le montre –, il ne s'agit plus du tout, selon une conception islamique de la migration, d'échapper à la « souillure » apportée par l'expansionnisme français mais bien du désir moins mystique des propriétaires de mettre leurs biens serviles en sécurité (Botte 1999a).

Finalement, pour l'impérialisme français, la conviction que la réorganisation des rapports sociaux dans des sociétés où l'esclavage constituait un phénomène social total devait être menée avec une grande prudence, conduisit à choisir un lent processus de dépérissement. Comme la doctrine coloniale rejoignait les préoccupations des maîtres africains, rien ne sera fait pour favoriser la libération des esclaves. Au contraire, celle-ci sera freinée pour éviter un mouvement de masse et le chaos que provoquerait à coup sûr, en révolutionnant la base de l'édifice social, une libération en bloc. Ainsi se trouvèrent apaisées les angoisses des maîtres et justifié le *statu quo*.

C'est donc cette dialectique très particulière qui fondera la politique coloniale à l'égard de l'esclavage en Afrique occidentale et qui, violant le décret de 1848, substituera au principe d'affranchissement universel une pratique opportuniste autorisant des populations propriétaires d'esclaves à se placer, avec eux, sous la dépendance de la France. C'est cette ligne politique qui constituera, jusqu'à l'interdiction de la traite négrière en 1902 (28 octobre) et la suppression de l'esclavage en 1905 (12 décembre), la législation concernant l'esclavage en Afrique occidentale française (Miers & Roberts 1988 ; Klein 1998).

Certes, les sociétés ouest-africaines ont connu diverses formes de contestation de l'ordre établi par les maîtres. Le refus de la servitude pouvait se manifester par des déguerpissements individuels et, parfois, par des départs collectifs. C'est le cas d'une partie des esclaves des Touaregs Imajaren Alkasseybaten qui, dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, s'enfuirent de l'Oudalan et vinrent demander protection aux Peuls du Liptaako. Mais ces litiges débouchèrent rarement sur une révolte. Au Fuladu, cependant, un esclave réussit à s'emparer du pouvoir. Dans les luttes qui les opposaient aux Mandingues, les Peuls en avaient fait le chef de leurs armées. Cette insurrection des esclaves des Peuls, les *maccuße*, constitue un événement unique en Sénégambie, modifiant radicalement les rapports sociaux entre l'aristocratie et ses dépendants. Dans une situation de profonds bouleversements économiques dus à l'introduction de la culture de l'arachide, et alors que les maîtres peuls sont eux-mêmes sous la domination politique de l'État mandingue de Ngaabu, les esclaves se soulèvent à l'appel de l'un d'entre eux, Alfa Moolo, et, luttant à la fois pour leur émancipation et pour libérer leurs maîtres, défont les Mandingues en 1870. Ils fondent un nouvel État appelé Fuladu, ou « pays des Peuls », qu'ils dirigent jusqu'à la remise en ordre coloniale en 1903. Ainsi, des hommes traditionnellement mis au ban de la société avaient fini par influer de façon décisive sur les destinées de leur pays (Abdarahmane N'Gaide).

Dans une configuration parfaitement inverse de celle prévalant au Nord-Bénin – ici, les esclaves prennent l'initiative – les tentatives de

« refondation » de la société par Alfa Moolo se réclament pourtant des mêmes référents ethnique, linguistique et culturel. Mais ce mouvement, visant à ébaucher une improbable cohésion sociale entre deux groupes antagonistes, sera voué à l'échec : les maîtres peuls, les *rimbe*, contesteront fortement la légitimité du pouvoir centralisé instauré par leurs anciens esclaves et, encouragés par le Fuuta Jaloo, se montreront réfractaires à toute « territorialisation » ou sédentarisation.

Finalement, on compte peu d'entreprises africaines visant à la libération globale des esclaves. C'est, en partie, le cas du hamallisme qui, dans les années 1940, affiche une volonté d'émancipation des « castes serviles ». Ce sera aussi le cas de Sékou Touré au lendemain de l'indépendance (28 septembre 1958) lorsqu'il décrète la « suppression définitive de l'esclavage ». Aujourd'hui, la nouveauté réside dans l'émergence de revendications collectives portées au sein d'associations où les anciens groupes serviles s'affirment en tant que force organisée : *El Hor* en Mauritanie, *Timidria* au Niger, le Mouvement pour l'éveil du monde bella au Mali...

Mutations

Sylvie Fanchette analyse sur la longue durée le processus de formation au Fuladu d'une nouvelle société où, malgré une cohabitation spatiale maintenue, une forte endogamie ethnique et une grande diversité de pratiques agricoles et pastorales, émerge une unité fondée sur une appropriation commune de l'espace. Là, depuis le XV^e^ siècle, dans ce qui fut l'ultime survivance de l'empire mandingue de Mali, se sont retrouvés des Peuls venus en plusieurs vagues de l'aire sahélienne et, depuis le début du siècle, des marabouts du Ngaabu entraînant dans leur sillage de nombreux esclaves d'origines diverses séduits par leur prosélytisme religieux ; ces marabouts entrent parfois en concurrence avec d'autres marabouts, descendus du Fuuta Jaloo, fondateurs de foyers islamiques auprès des Peuls fulakunda ; à partir des années 1920, avec le nouveau boom de l'arachide, des navétanes en grand nombre, bientôt rejoints par leurs familles, contribuent à leur tour au peuplement ; enfin, un afflux de réfugiés fuyant la Guinée de Sékou Touré ou la guerre d'indépendance en Guinée Bissau sont les derniers apports de ce patchwork démographique. Dès le milieu du XIX^e^ siècle, un processus de fusion était engagé à partir d'une opposition commune des populations, notamment des Peuls et des esclaves, à la domination mandingue. L'islamisation progressive, la culture de l'arachide et la diffusion plus récente dans tous les groupes de l'agropastoralisme contribuent aujourd'hui à une relative intégration et à cette recomposition socio-économique qui fut un fiasco à l'époque d'Alfa Moolo.

Question essentielle car, s'il est vrai que les rapports de production ont changé depuis la colonisation, la déconstruction de la relation décisive maître-esclave est loin d'être achevée : l'abolition juridique, souvent formelle, a rarement été accompagnée d'une libération économique et sociale. Puisque, autrefois, la spécialisation des tâches agricoles et pastorales recouvrait la distinction fondamentale entre hommes libres et non libres, dans quelle mesure les anciens maîtres ont-ils réussi à transformer le système de production esclavagiste et à substituer au travail servile agricole leurs propres bras ? La diversité des sociétés peules concernées par ce retournement radical montre qu'aucun obstacle structurel ne s'oppose à la conversion des pasteurs ou des sédentaires à un statut longtemps méprisé et dévalorisé : seules interviennent des résistances idéologiques, parfois si vives qu'elles sont insurmontables.

Si, dans nombre de cas, les Peuls ont manifesté bon gré mal gré un intérêt ancien pour l'agriculture ou l'agro-pastoralisme, ils entretiennent encore à son égard une attitude spécifique. Marie (1993 : 197 sq.) constate que les Peuls et les Iklan d'Ossolo (Niger), placés dans des conditions techniques identiques, développent deux conceptions différentes de l'usage de la terre : « les Peuls cultivent exclusivement pour se nourrir, les Bella pour dégager, en plus de la production vivrière, des excédents commercialisables ». Ailleurs, la conversion et la modification des attitudes envers l'agriculture peuvent être plus tardives. Chez les Peuls wodeeße de l'Issa-Ber (Mali), c'est la décimation du cheptel qui, lors des dernières sécheresses, a poussé les hommes vers l'agriculture ; quant aux femmes, dont l'activité était exclusivement consacrée à la conservation, la transformation et la commercialisation du lait, elles participent désormais à tous les travaux, quel que soit leur rang social (Sidibé *et al.* 1997 : 234). Et Christian Santoir (1990b : 587) note qu'après l'expulsion des Peuls de Mauritanie, en 1989, les femmes peules mauritaniennes font dans les villages sénégalais tous les travaux autrefois dévolus aux femmes harāṭīn. Cependant, le sentiment de déchéance est parfois si fort qu'il conduit à un véritable blocage, au sens psychanalytique du terme. Au Hayre (De Bruijn & Van Dijk 1995), lors de la famine de 1981-1985, les femmes jalluße préférèrent être affamées, voire mourir de faim, plutôt que de se livrer à la cueillette des plantes sauvages : cette tâche, réservée aux groupes serviles, était incompatible avec leur appartenance à la noblesse.

Par ailleurs, les bergers peuls se rencontrent partout désormais et, au Niger, les groupes wodaaße – ils avaient peu d'esclaves, au demeurant – ont profondément modifié les conditions de la propriété animale : réduction importante des animaux effectivement possédés et augmentation constante des animaux confiés par des propriétaires absentéistes. Certes, ce mouvement social du cheptel s'opère au détriment des éleveurs, mais il leur donne la possibilité matérielle de continuer à vivre dans un cadre pastoral (Bonfiglioli 1985).

Réciproquement, la possession du bétail ou l'obtention de droits fonciers par les anciens groupes serviles sont au centre des rapports sociaux puisque la possession de bétail ou de terre était autrefois interdite à l'esclave. Dans le cadre des nouveaux rapports marchands en milieu rural, de nombreux cas illustrent les progrès accomplis par les groupes d'origine servile, qui investissent dans le bétail les bénéfices qu'ils tirent de l'agriculture : Riimaybe de la mare d'Ossolo au Niger, Jiyaabe du Sénégal oriental (Fuladu) ou Gando du Nord-Bénin se constituent des troupeaux dont la taille tend à dépasser ceux des Peuls. Ils marquent ainsi leur émancipation économique sur le terrain même de leurs anciens maîtres (Marie 1993 : 176; Hardung 1997 : 132; N'Gaide ici même).

S'agissant des droits fonciers l'exemple, exceptionnel, des Riimaybe du delta central du Niger préfigure peut-être d'autres évolutions. Salmana Cissé (1986b) montre que les rapports sociaux nés de la « leydisation » – la division en territoires pastoraux de l'espace deltaïque par les Peuls – sont condamnés. En effet, les changements intervenus depuis la période coloniale ont abouti à faire peu à peu des anciens esclaves les maîtres de la situation économique, sans même affecter d'ailleurs les formes juridiques qui régissent l'occupation spatiale. Elles sont simplement tombées en désuétude car les villages riimaybe gèrent l'espace sans tenir compte ni de la position ancienne des Peuls, ni de leurs préoccupations pastorales actuelles. En fait, les pratiques foncières relèvent de leur seule compétence – d'où la transformation accélérée des pâturages (les bourgoutières) en rizières. Désormais, tout se passe comme si les Peuls étaient étrangers à la gestion de leurs « propres » territoires pastoraux, phénomène encore accentué par la prolifération des troupeaux étrangers aux occupants traditionnels. Max D. Turner (1992) constate de même que des changements sur le plan du contrôle des ressources et de l'affectation des surplus ont radicalement affecté les relations de propriété entre les différents groupes d'utilisateurs du delta, puisque les Riimaybe seraient possesseurs de près d'un tiers du bétail.

Ces avancées générales mais inégales ne s'effectuent pas sans résistances : dans l'Issa-Ber, les Peuls, généralement à la tête de chefferies traditionnelles, se réservent toujours les meilleures terres de culture et les meilleurs pâturages ; au Fuuta Tooro, la réforme foncière de 1983, fondant l'individualisation des terres et créant un cadre juridique pour l'accès des anciens *maccube* à la terre, est largement ignorée dans la pratique ; au Fuuta Jaloo, le code foncier de 1992 demeure inappliqué... On le constate sans réelle surprise, les organismes de développement, de leur côté, éludent généralement de leur réflexion sur le milieu humain la question des exclus de l'accès à la terre ou à l'espace pastoral.

ROGER BOTTE

II. *Joutes de langue et figures de style*

I. Les trois comparatismes

Les premiers voyageurs qui furent en contact avec les Peuls – de Mollien à Barth – ont été étonnés par ces populations qui bien que dispersées sur des milliers de kilomètres le long de la zone sahélo-soudanaise parlaient des dialectes qui renvoyaient à la même langue : encore actuellement les locuteurs du pulaar à l'ouest ou du fulfulde à l'est partagent un fort degré d'intercompréhension. Pour le fils du fondateur du sultanat de Sokoto, Mohammadu Bello, imprégné de références islamiques, cela signifiait que ses ancêtres qui appartenaient au clan Dem étaient des Tooroɓɓe originaires des bords du fleuve Sénégal. Comme l'avait déjà vu Jacques Berque (1953), dans un article fameux intitulé « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine », les enjambements onomastiques sur de très grandes distances renvoient plus à des figures rhétoriques qu'à de réels apparentements, même et surtout quand ils prennent la forme de généalogies ou de chaînes de transmission. Cette vision du peuplement comme dispersion primordiale était d'autant plus recevable pour les voyageurs et les observateurs occidentaux qui leur succédèrent qu'elle suscitait un écho dans ce que Foucault (1997) qualifiait de « trame épistémique », opposant les populations autochtones aux créateurs d'États à partir du XVIII^e^ siècle qu'on rencontre aussi bien en France qu'en Angleterre : Gaulois et Francs d'un côté, Saxons et Normands de l'autre côté du Channel qui furent les emblèmes identitaires des torries et des whigs. Or ces derniers furent à l'origine de la tradition libérale à l'intérieur de laquelle se situera l'anthropologie sociale anglo-saxonne (Kucklick 1991 : 249).

L'identité entre langue et peuple – en Europe on disait à l'époque la race – avait été postulée par les travaux des philologues qui inventèrent l'aire indo-européenne, confrontant non pas seulement les listes de vocabulaires rapportées par les voyageurs mais les racines des verbes à travers une tradition qui, de Franz Bopp et Friedrich Schlegel au début du XIX^e^ siècle, va traverser le siècle jusqu'à Meillet et Benveniste au XX^e^ siècle. Prenant modèle sur la grammaire comparée des langues indo-européennes élaborée par Bopp, Ernest Renan, au milieu du siècle, voulut en faire autant dans le domaine des langues sémitiques et inventa les langues chamito-hamitiques.

Cette nébuleuse de notions à la fois linguistiques et historiques allait tout naturellement être transposée parmi les populations arabo-berbères du Sahara ainsi que chez les Peuls, d'autant que comme le rappelle ici Aliou Mohammadou le nom peul est composé d'une racine et d'un classificateur ou morphème nominal. Mohammadou analyse la façon dont les noms intègrent des marqueurs verbaux indiquant la diathèse

(accompli/inaccompli) et l'aspect (voix passive ou active). Ainsi *semteende* – « honte, pudeur, réserve » –, qui désigne une des composantes principales du *pulaaku*, dérive d'une forme verbale passive et à l'aspect inaccompli.

C'est Maurice Delafosse qui, prenant explicitement modèle sur la linguistique indo-européenne, fut l'artisan de sa transposition en Afrique de l'Ouest (Hazard 1998 : 262). Pour ce dernier en effet, le génie des langues africaines repose sur l'existence des classes nominales. Au-delà, en particulier dans sa synthèse en trois volumes *Haut-Sénégal-Niger*, il va plus loin et met en correspondance la classification linguistique et la série emboîtée des groupes ethniques : famille linguistique/ethnique, groupe linguistique/ethnique, langue/peuple, dialecte/tribu et sous-dialecte/sous-tribus... (Schmitz 1998b : 110). Depuis, les linguistes ont mis en cause l'impénétrabilité réciproque des grammaires qui était au principe de la séparation et donc de la généalogie des langues, pierre angulaire de l'évolutionnisme philologique et première méthode de classification des langues (Szulmajster-Celnikier 1998)[1].

Les adeptes de la classification aréale des langues qui constitue la seconde méthode en appellent à plusieurs métaphores pour décrire l'interpénétration des langues différentes : pour le Russe Troubetskoy, père de la révolution phonologique des années 1920-1930, les langues étaient groupées en « maillons de chaîne », tandis que le Suédois Bertil Malmberg analysait les phénomènes de bilinguisme ou de contact entre les langues en les comparant à des cellules dotées de membranes perméables réagissant les unes aux autres. Enfin si l'on utilise la méthode typologique qui se fonde sur les similitudes de structure[2], on constate qu'en de nombreuses aires une grande diversité génétique s'accompagne de traits typologiques communs. À l'inverse de ce que pensait Delafosse au début du siècle, familles linguistiques et types linguistiques coïncident rarement (Szulmajster-Celnikier 1998 : 79-81).

En outre les Peuls ne constituent pas une « population ancêtre » comme les Soninke ou des Songhay qui furent à la tête d'un « empire » dont les vestiges seraient célés à l'intérieur des mots, mais ils sont dispersés dans un vaste archipel qui traverse des aires où domine telle ou telle langue véhiculaire diffusée par des diasporas commerçantes. Si la langue peule fait partie des langues de l'Ouest atlantique (comme le sereer et le wolof...), elle traverse l'aire mandé (haut bassin du Sénégal et du Niger) où circulaient les marchands manding ou *juula*, l'aire du peuplement

1. On constate un mouvement similaire en linguistique africaine comme l'atteste le travail de Robert Nicolaï (1990) à propos du songhay. Remettant en cause l'approche génétique des langues, ce dernier formule l'hypothèse de l'origine créole du songhay – une forme pidginisée du twareg – en examinant l'évolution de la langue en rapport à ses fonctions sociolinguistiques de langue vernaculaire ou véhiculaire.

2. On distingue le plus souvent les langues agglutinantes, flexionelles, isolantes...

moose qui coïncide avec un État puissant (boucle du Niger), enfin la zone des cités-États hawsa dont la langue véhiculaire a été répandue par les commerçants hawsaphones (Devisse & Vernet 1993).

Aussi bien les ethnologues que les géographes, qui sont majoritaires au Greful par rapport aux linguistes, se sont astreints comme propédeutique à des exercices de lexicographie pour ne pas être pris par l'enchantement des mots, que ce soit sous la forme de l'étymologie populaire ou de façon plus savante par l'illusion des équations onomastiques (Dumézil 1981 : 11), de l'établissement d'identités sociales à partir des racines des mots. Il n'y a pas si longtemps un programme de recherche dans la basse vallée du Sénégal avait comme point de départ l'existence de Wodaaɓe qui se devaient d'être des nomades comme leurs homologues du Niger et du bassin du Tchad, alors que nos recherches ultérieures montrèrent que ces mêmes Wodaaɓe contrôlaient la plus grande partie de la plaine inondée de la province du Dimar. Autre exemple pris maintenant dans la titulature. Le mot *wuro* dont la racine signifie « corésidence » donne le titre de *joom wuro* qui, dans la vallée du Sénégal, désigne le chef de village ou de la communauté des habitants par opposition au maître du territoire, le *joom leydi*, alors qu'il renvoie à une maîtrise pastorale au Maasina et à ce qui se rapproche le plus d'une maîtrise foncière au Liptaako (Burkina Faso).

Les Peuls furent au centre d'une entreprise comparative d'un second type associé au nom de Marguerite Dupire. Son étude monographique sur les Wodaaɓe du Niger intitulée *Peuls nomades* en 1962 fut suivie par la rédaction d'une « étude d'ethnographie comparée », l'*Organisation sociale des Peul*, dont le titre même souligne l'orientation sociologique. À partir d'études de terrain menées parmi des groupes peuls répartis en trois « blocs géoculturels » – oriental (Nigeria du Nord, Cameroun), guinéen et occidental (Sénégal) – ce qu'il s'agit de comparer ce sont des « relations et des institutions liées à la vie pastorale » (Dupire 1970 : 581).

Dès le premier livre, Dupire abandonne le comparatisme axé sur les faits de langue[3] pour lui substituer l'analyse des institutions sociales (mariage sans partage des biens, partage du troupeau *ante mortem*...) et des techniques pastorales. C'est le trait particulier de l'endogamie des Bororo qui servit de fil conducteur et fut mis à l'épreuve de toutes les variations du genre de vie qui va du nomadisme à la sédentarité – elle constate rapidement une endogamie aussi forte chez les Peuls sédentaires de Guinée – en vue de construire un « modèle d'organisation ».

3. L'enquête sur les Bororo du Niger avait néanmoins comme point de départ « l'espoir de retrouver les traces d'une religion préislamique originale que laissait supposer l'existence en langue fulfulde d'une classe nominale énigmatique *(nge)* dans laquelle voisinent la vache, le feu et le soleil », espoir rapidement abandonné sans retour (Dupire 1970 : 14).

Une troisième tradition comparatiste se situant à la charnière du diffusionnisme implicite des aires culturelles, des classifications des objets techniques opérées par les archéologues comme Leroi-Gourhan, ou de la quête des modes de production de l'anthropologie économique dans la France des années 1970, pouvait également prendre les Peuls dans les rets d'une analyse mettant au premier plan le pastoralisme. Ce dernier thème de recherche résulte de la rencontre de la discipline anthropologique et des préoccupations des vétérinaires tropicaux. Ceux-ci voyaient leur centre d'intérêt se déplacer au cours des périodes. Avant la Seconde Guerre mondiale c'est la pathologie animale et les épizooties qui concentrent l'attention des vétérinaires coloniaux, pour la plupart militaires, ce qui donne lieu à une intense activité ethnographique (Landais 1990b) car c'est la gestion du troupeau qui est en cause. Après la Seconde Guerre mondiale on assiste à un double mouvement contradictoire : expérimentation zootechnique en station qui porte dès lors uniquement sur l'animal dans le cadre de l'association agriculture-élevage, mais également politique d'hydraulique pastorale dont les projets les plus ambitieux se dérouleront au Sénégal et au Niger dans les années 1950 et qui, au lieu de répondre aux attentes de ses promoteurs – la sédentarisation des nomades – aboutiront paradoxalement à l'effet inverse, une mobilité sans précédent des Peuls en particulier dans le Ferlo sénégalais (Pouillon 1990 : 182).

C'est à ce moment que fut fait appel une première fois aux ethnologues, la seconde coïncidant avec les sécheresses des années 1970. Pendant plus d'une quinzaine d'années, durant les années 1970-1980, dans le cadre de la Maison des sciences de l'homme fonctionna un groupe de recherche intitulé « Production pastorale et sociétés » qui pratiquait un comparatisme axé sur les données technico-économiques traversant audacieusement les aires culturelles : un grand colloque portant le même intitulé fut publié en 1979 à la fois en français et en anglais, illustrant le caractère international du groupe de chercheurs ainsi associés.

La critique vint de la fécondité du comparatisme lui-même lorsque Khazanov (1984) montra à partir d'un large échantillon de peuples pasteurs qu'aucune société pastorale n'était autarcique, les plus mobiles étant également dépendantes de leurs échanges avec les sédentaires.

D'autre part au sein du monde peul des études diachroniques menées de façon rigoureuse montraient la plasticité techno-économique des groupes pastoraux, ce qui remettait en cause les deux derniers types de comparatisme. Angelo Bonfiglioli, dans *Dudal* (1988 : 109), souligne « l'extrême variation des modèles dans le système de production des groupes woodaaße » durant une période très agitée de leur histoire des années 1860 à celle des années 1920 : le groupe cité en exemple passe ainsi par quatre sous-modèles qui vont de l'agriculture sans aucune

forme significative d'élevage à l'élevage spécialisé des bovins. De même chez les Peuls du Ferlo sénégalais, Pouillon (1990) souligne la rapidité des changements qui par deux fois – par la construction des forages et en orientant la gestion du troupeau vers le marché – en moins de trente ans affectent cette zone après la guerre.

Ainsi la quête des « invariants » de l'archipel peul semble assez décevante. Faut-il en appeler dès lors à l'éventail des notions élaboré depuis une dizaine d'années par l'anthropologie culturelle surtout anglo-saxonne qui effectue une critique de la discipline anthropologique à un double niveau : celui des instruments pratiques d'investigations – le *fieldwork* – mais également celui des cadres analytiques – la notion de modèle privilégié.

Commençons par ce dernier point. En 1990 Richard Fardon – et les anthropologues surtout anglais qu'il a rassemblés – s'interrogent sur la façon dont les traditions s'élaborent non pas seulement à partir des lieux de production (universités), mais en fonction de la superposition des discours sur une même aire culturelle qui donne naissance à une tradition savante localisée *(traditions of regional scholarship)*. S'opèrent alors des cristallisations de clichés récurrents qui peuvent aboutir à l'identification pure et simple de lignée théorique avec des aires culturelles ou des continents : en simplifiant on pourrait dire que le don serait propre au Pacifique, l'honneur à la Méditerranée, le lignage à l'Afrique... Peu avant, en 1988, Arjun Appadurai coordonnait une livraison de *Cultural Anthropology* où ces thèmes étaient déjà abordés, tandis qu'étaient dénoncés dans une optique postcolonialiste les lieux et les modalités de prises de parole à partir desquels les « autorités ethnographiques », le plus souvent occidentales, produisaient des énoncés à propos des sociétés exotiques.

Alors que le comparatisme linguistique que nous avons évoqué plus haut, partant de l'idée classique avant d'être romantique, du langage miroir du peuple, spatialisait des cultures organiquement liées à des populations, l'anthropologie culturelle américaine renverse la perspective et prend pour objets les cultures cosmopolites des diasporas, celles limitrophes des groupes écartelés par une frontière *(border culture)*, enfin les identités locales résultat du processus de mondialisation *(globalization)* (Clifford 1994, 1997). Corrélativement le *fieldwork* entendu comme technique d'observation localisée est reconstruit pour donner une place plus importante au voyage et à la rencontre (Gupta & Ferguson 1997).

Centrales à cet égard sont les réflexions qu'a fait naître le livre de Peter Gilroy (1993) consacré à la culture *Black Atlantic* qui relie l'Afrique, l'Amérique du Nord, les Caraïbes et l'Europe (l'Angleterre), culture dont la métaphore est le bateau transporteur d'esclaves mais dont le moyen d'expression majeur est la musique (Clifford 1994 ; Chivallon 1996). Cette culture hybride et polysémique aurait été un effet de la « mondialisation par le bas » des siècles passés tandis qu'avec les moyens modernes

de transport et de télétransmission informatique on assisterait à l'émergence de cultures mobiles *(traveling culture)* dont un des symboles serait un griot manding participants par ses tournées et ses rythmess à la *world music* (Clifford 1997 : 209).

Sans contester la valeur critique d'un tel décentrement, à tout le moins déracinement, de la notion de culture, nous allons tenter de mettre à l'épreuve l'idée d'itinérance culturelle[4] à propos des identités peules.

En effet une lexicographie « de cueillette » effectuée en marge de lectures des écrits des géographes ou des anthropologues montre qu'un petit stock de mots subit des déformations, des déplacements allant jusqu'à l'inversion de la signification, si l'on traverse l'archipel peul d'ouest en est, suivant l'axe de peuplement. Ce « nomadisme » des mots (Nordman 1996[5]) est particulièrement décelable à travers la dénomination des lieux. Ainsi le mot *wiinnde* qui désigne le campement d'hivernage situé dans les zones exondées, par exemple au sud de la vallée du Sénégal (Schmitz 1986 : 365), se rapporte au gîte situé dans la zone inondée du Maasina comme l'indique ici même Pascal Legrosse. De même le *coggu*, qui est une forme de location de terre au Fuuta Tooro (Schmitz 1990b : 546), sert à désigner dans le delta intérieur du Niger la principale des redevances pastorales que Legrosse assimile à un péage versé au *joowro'* qui a la maîtrise du *leydi*[6]. Il en est de même pour la désignation des groupes sociaux : les *sebbe* (sing. *ceddo*) qui désignent les étrangers internalisés sont les descendants des « guerriers » gardiens des gués par où passaient les pillards maures au Fuuta Tooro tandis qu'ils désignent des pêcheurs Bozo au Maasina.

Néanmoins ce nomadisme des mots est relatif dans la mesure où un stock lexical limité permet autant l'intercompréhension qu'elle explique les quiproquos et les contresens entre locuteurs eux-mêmes ou entre ces derniers et les observateurs. Si l'unité du monde peul n'est pas le lointain écho d'une langue primordiale, de ses catégories syntaxiques comme de son vocabulaire, on peut faire l'hypothèse qu'à l'inverse elle est le produit de processus historiques qu'on peut analyser à l'échelle réduite des pratiques spatiales et de celles qui ont trait au langage.

---

4. Nous préférons ce néologisme à celui de « culture voyageuse » car il évoque non pas seulement un déplacement linéaire mais également les allers et retours, les itérations successives, caractéristiques des pratiques spatiales des Peuls – ce qui justifie probablement qu'il ait servi de titre aux textes rassemblés en hommage au linguiste Pierre-Francis Lacroix.

5. Voir le chapitre particulièrement stimulant et intitulé *cum grano salis* « Le "nomadisme", ou le nomadisme d'un mot et d'un concept » où Daniel Nordman (1996 : 223-232) analyse l'étonnante plasticité du mot qui, à rebours de la trajectoire habituelle, ne s'est pas dirigée de l'Europe vers le Maghreb mais de l'Algérie ou du Maroc vers l'Europe pour désigner, non seulement les déplacements pastoraux des montagnards des Alpes, mais également ceux du colporteur ou de l'artisan.

6. Au Cameroun le même mot désigne toutes sortes de transactions commerciales, que ce soit l'achat ou la vente.

2. Pratiques spatiales mobiles

Deux pratiques spatiales[7] sont constitutives des éléments centraux de la culture peule : la mobilité pastorale ou le passage continu de la transhumance à la migration, et l'islam à travers la déambulation propédeutique au cours de laquelle s'effectue l'apprentissage en relais de la culture arabo-musulmane qui crée un réseau « international » de shaykh entre lesquels circulent les disciples.

Mobilité pastorale : de la transhumance à la migration

Dans les pâturages situés en zone sèche, hormis les dispersions brutales provoquées par les accidents climatiques ou par des violences politiques[8], rien n'est plus éloigné de la divagation connotée trop souvent par le terme nomadisme que les déplacements annuels des troupeaux et des hommes. Dans le cas le plus ordinaire, chez les Wodaaße selon Stenning (1957) et Dupire (1970 : 222), que nous citons ici, « la migration apparaît comme un déplacement lent et saccadé, de forme amiboïde : le groupe abandonne ses pâturages de saison sèche et adopte son secteur de déplacement d'hivernage pour y passer les saisons sèches suivantes ; la migration est le résultat de modifications successives de ce type, apportées dans les déplacements saisonniers ». Dans les Grassfields camerounais Boutrais (1995 : 901) fait le compte des changements de site d'hivernage des Djafun depuis les années 1920, observant de grandes variations entre des déménagements fréquents du début de la période suivis de phases de stabilisation progressive avant d'assister au début des années 1960 à une remobilisation des éleveurs. Le fait que les migrations soient des enchaînements de transhumances explique qu'elles s'effectuent le plus souvent suivant le même axe et à l'intérieur de couloirs qui prolongent et subdivisent les « fuseaux méridiens » traversant le Sahara – fuseau maure, twareg et toubou séparés par des *no man's land* – dont Théodore Monod (1968) dressa le tableau et auxquels se réfèrent les travaux d'Edmond Bernus sur les Twaregs nigériens (1981).

Décrivant l'aire de transhumances des Peuls du Djelgodji du Burkina qui constitue un espace interstitiel situé entre d'anciens États (Yatenga et Maasina), Patrick D'Aquino insiste sur les rivalités des deux chefferies, celle de Barraboulé alliée au Maasina et celle de Djibo alliée au Yatenga Moosi. Les migrations qui en découlent s'insèrent dans des couloirs de

---

7. Notion que nous empruntons à Clifford (1997 : 198) qui lui-même reconnaît sa dette à l'égard de Michel de Certeau.

8. Le même terme *pusngo* – la débâcle, la dispersion en catastrophe – est employé pour rappeler la chute de Nioro face aux Français qui signifiait la fin de l'hégémonie des Toucouleurs d'al-Hājj Umar et la razzia d'État menée par la gendarmerie et les milices mauritaniennes entre 1989 et 1991, soit près d'un siècle plus tard, à l'encontre des troupeaux des Peuls du sud-est de la Mauritanie.

transhumances de petites tailles par rapport aux fuseaux sahariens orientés suivant un axe nord-est/sud-ouest, chaque groupe d'éleveurs s'opposant à son voisin immédiat : aussi les Peuls de Barraboulé plus nombreux sont obligés de contourner le couloir des Peuls de Djibo et d'établir une autre aire alternée[9].

En zone inondée, Pascal Legrosse décrit la transhumance des éleveurs qui se déplacent des hautes terres du Sahel vers les riches pâturages de décrue du delta intérieur du Niger. Au mois de novembre approximativement, chaque groupe pastoral effectue cette descente, ou *joltol*, en empruntant l'itinéraire précis d'une piste *(buurtol)* qui y donne accès : les troupeaux des « citoyens », des « forains » et des Peuls des terres sèches qui sont en position de demandeurs se suivent en file indienne. Cet ordre des troupeaux fait l'objet d'une négociation qui a lieu sur les buttes exondées qui jalonnent les pistes et constituent des gîtes d'étape, ou *wiinde*, dont la maîtrise par un *joowro'* conditionne celle du *leydi*. Dans la progression ultérieure chaque troupeau n'atteint un gîte qu'à partir du moment où le précédent l'a déserté dans un passage de relais transitif.

Déambulation propédeutique

On a vu plus haut que le monde peul traversait plusieurs zones linguistiques qui résultaient des déplacements des commerçants véhiculant non seulement des marchandises mais surtout l'islam, comme c'est encore le cas aujourd'hui (Grégoire 1997). Aussi l'islamisation des Peuls est-elle en partie l'héritière de la diaspora soninke au Fuuta Tooro (cf. Kamara 1998 : 239-293), ou hawsa dans les métropoles que furent Kano ou Katsina au Nigeria (Hamani 1993). Prenant le relais de ces diasporas sur le plan religieux, les Peuls musulmans vont établir des ponts entre ces différentes aires culturelles à travers la propagation du *jihād* aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles laquelle redoublait souvent l'ancienne route du pèlerinage orientée d'ouest en est, de l'Atlantique jusqu'au Soudan et à la mer Rouge. L'exemple le plus connu est celui d'al-Hājj Umar qui, au retour du pèlerinage, bâtit un empire à cheval sur les hauts bassins du Sénégal et du Niger, mobilisant une armée issue des espaces où avait eu lieu une guerre sainte (Fuuta Jaloo, Bunndu, Fuuta Tooro) (Robinson 1988) et organisant de vastes déplacements des populations du Fuuta Tooro vers l'est appelés génériquement « Fergo Nioro » (Hanson 1994). L'islam « qualifiant » les populations à soumettre ou à réduire en esclavage faisait le tri au sein de la population peule elle-même en valorisant la sédentarité. Les stéréotypes devenant clichés, on aboutit à des caricatures savantes. Ainsi au Fuuta Tooro où les musulmans « sédentaires » forment la catégo-

9. Au début du siècle on retrouve le même dispositif mais situé beaucoup plus au nord-est chez les Touaregs de l'actuel Mali tels que Georg Klute (1995) en a reconstruit l'histoire.

rie des *Tooroɓɓe*, et méprisent les *Fulɓe* qui « suivent la queue des vaches », le livre de Yaya Wane (1969), lui-même *tooroodo*, qui faisait autorité, ne mentionne pas l'existence de Peuls *(Fulɓe)* dans la vallée du Sénégal alors que selon les titres des œuvres d'Oumar Ba, admirateur d'Hampaté Ba, il n'y aurait à l'inverse que des Peuls. Tout se passe comme si la mobilité liée à la quête du savoir coranique puis arabo-musulman devait se substituer à la mobilité pastorale.

Prenons l'exemple de la formation coranique de Shaykh Muusa Kamara, qui rédigea dans les années 1920 le *Zuhūr*, la grande ethnohistoire du Fuuta Tooro, dont un premier tome vient d'être publié en français (Kamara 1998). On est frappé par le nombre de maîtres qu'a fréquenté son auteur à la fin du XIX^e^ siècle – une quinzaine – et la dispersion des centres de cet enseignement tout le long de la vallée du Sénégal et en basse Mauritanie, dispersion qui trouve sa principale raison d'être dans la technologie de la communication (Goody) qui tisse étroitement l'oral et l'écrit, modifiant la dichotomie opérée par Jack Goody.

On sait en effet d'après le livre de Pedersen intitulé *The Arabic book* (1984) que, dans la civilisation musulmane, l'écrit doit être proféré oralement à plusieurs reprises pour être légitime, reproduisant la figure du « livre céleste » dicté à Mahomet, à savoir le Coran. Tout livre est dicté à un *warrāq* qui enregistre et transcrit une première ébauche (Pedersen 1994 : 27 et 43). Le copiste la lit à l'auteur qui indique les corrections ou les ajouts à opérer. Ce n'est que lorsque le texte définitif aura été récité en public qu'il sera légalisé ou plutôt certifié par un *ijāza*, c'est-à-dire qu'il pourra être enseigné à un autre shaykh, initiant ainsi une chaîne de transmission *(isnād)* qui remonte à l'auteur du livre. D'autre part l'apprentissage de chaque corpus de savoir incarné en un « livre » était aussi oral puisqu'il s'agit pour le disciple de le mémoriser : les œuvres de beaucoup de shaykh maures sont simplement des versifications de textes de grammaire ou de dogmatique antérieurs dans un but d'apprentissage mnémotechnique.

On retrouve ce type d'itération entre oral et écrit également en Afrique de l'Ouest, mais dédoublé par la distance entre la langue savante, l'arabe, et la langue maternelle, le *pulaar* ou le *fulfulde*. Au texte arabe viennent en général s'ajouter des commentaires en peul. Dans certaines régions, en particulier au Fuuta Jaloo, furent composés des ouvrages entièrement en ajami (peul transcrit en caractères arabes après vocalisation) dont le plus célèbre est le livre de religion *(fikh)*, *Le filon du bonheur éternel* de Tierno Mouhammadou-Samba Mombéyâ (1971), lettré qui vécut durant la première moitié du XIX^e^ siècle. La préoccupation de ce savant était de mettre à la portée de tous l'essentiel de la voie islamique car « nombre de Peuls ne pénètrent pas ce qui leur est enseigné par l'arabe et demeurent dans l'incertain ». Enfin s'est développé, dans la plupart des anciens pôles étatiques de l'archipel peul, un genre littéraire spécifique, la poésie reli-

gieuse versifiée à base de rimes qui se différencie à la fois des épopées par le recours à la musique vocale et non instrumentale – le luth des *Wambaaɓe* qui récitent les épopées guerrières est un don des *djin* – et de la poésie pastorale qui joue uniquement sur les signifiants (Seydou 1998 : 153-156).

Ainsi chaque maître ne maîtrisait bien souvent qu'un seul livre – de grammaire, de dogmatique – ainsi que les commentaires en peul qui l'accompagnaient[10]. D'où l'exigence de mobilité pour parfaire l'apprentissage d'autres livres lors de la *siyāḥa* ou quête du savoir dans tout l'Occident musulman[11]. La succession des phases de verbalisation (d'expression orale) et de transcription (d'écriture) qui caractérise ce mode de transmission explique la dispersion des maîtres ainsi que le caractère international de la communauté des savants qu'autorise par ailleurs le maniement d'une même langue, l'arabe. Dans le cas de Shaykh Muusa Kamara la démultiplication de l'apprentissage dans l'espace et dans le temps est menée si loin que l'apprentissage de trois « livres » se déroula auprès de deux maîtres résidant dans deux villages distincts[12]. Puisque l'apprentissage de tous les « livres » ne peut s'opérer en un seul point du réseau, la transmission de la culture arabo-musulmane n'est donc pas limitée au monde peul. Ainsi Tierno Mouhammadou-Samba Mombéyâ ira parfaire son apprentissage chez les shaykh maures durant la première moitié du XIX^e^ siècle, comme Kamara à la fin du siècle. Réciproquement de nombreux savants du Fuuta Tooro à la fin du XIX^e^ siècle étaient des clercs originaires du Fuuta Jaloo (Schmitz 1998a : 19-22).

Ce type d'apprentissage « péripatétique » auprès de plusieurs maîtres n'est pas réservé à la transmission de l'écriture puisqu'on l'observe également durant la phase d'apprentissage des traditions orales appelées « eaux du flot » par les griots soninké du Kingi (Diawara 1990 : 94-118).

3. Itinérance culturelle

Le rassemblement des troupeaux à Diafarabe dans le Maasina avant la traversée du Niger et l'entrée dans les pâturages de décrue en octobre novembre est l'occasion pour les bergers d'une fête, le *degal*, où se

10. Comme l'indique Kamara à propos de Ceerno Sulayman, maître de son propre maître Moodi Aalimu, qui n'enseignait que la *Risāla*.

11. Dans une étude inaugurale Jack Goody (1968 : 225) parle de *peripatetic system* dans le Nord-Ghana, tandis que Batran (1979 : 120) décrit les *religious wandering* des Kunta du Sahara. Voir aussi Hiskett (1973 : 15-58) à propos d'Usman Dan Fodio.

12. Un seul exemple : Kamara effectue l'apprentissage de la *Risāla*, écrit par 'Abu Zayd al-Qayrawānī (Tunisie actuelle) en 838 et qui constitue le manuel de *fiqh* malékite le plus répandu dans l'Occident musulman, aux deux extémités de son périple au Fuuta Tooro : à Seeno Palel, auprès d'Abdul Elimaan et deux étapes plus loin, à Walalde dans la zone située en aval, auprès d'Alfaa Mammadu Aaw.

déroule une double compétition, à la fois pastorale et poétique, lors du défilé des bêtes décorées : « Tandis que ses bêtes passent dans un nuage de poussière ocre, chaque berger clame à tue-tête le long poème qu'il a composé pour cette occasion » (Seydou 1991 : 14). La notion clef de ces hymnes aux bovins ou *jaamooje na'i* est, selon Christiane Seydou, celle de continuum reproduisant la réalité monotone de la transhumance, notion qui peut fournir une métaphore de la place de la langue chez les pasteurs et de la labilité des sons et des sens des mots qui la composent.

En effet ce principe de continuum est marqué aussi bien au niveau du contenu – absence de narrativité, de construction – qu'à celui des procédés stylistiques. L'absence de syntaxe grammaticale « permet d'accorder le primat dans l'enchaînement des mots à la face sonore des mots » (Seydou 1991 : 26). L'une des deux techniques stylistiques propres à ce genre littéraire nous intéresse particulièrement ici : il s'agit de « la règle du tuilage qui, assurant un chevauchement des mots par la reprise de tel ou tel constituant phonique, bannit toute solution de continuité » (*ibid.* : 28)[13]. On retrouve le même procédé du tuilage dans une pratique vocale onomatopéique appelée *doohi* chez les Jelgooße du Burkina (Loncke 1997).

Ces performances dans la maîtrise de la langue sont très proches des joutes oratoires ou musicales et donc confinent au politique comme l'avait déjà montré Marguerite Dupire (1962 : 317) dans le cas des danses *geerewol* des Wodaaße et comme le confirme Patrick Paris (1998) dans le cas des sacrifices de taureaux qui scellent les « contrats interlignagers » chez les mêmes Wodaaße observés ces dernières années.

Les « guerres du verbe » nocturnes ou *hiirde* qui se déroulaient dans les cases des villages du Nord-Cameroun en présence des femmes qu'analyse Saibou Nassourou sont caractéristiques de ces joutes oratoires. La compétition verbale pour acquérir « un nom » face aux femmes se double de dons de cadeaux symbolisés par des noix de cola qu'on ne consomme pas, mais les deux sont extrêmement codifiés. Les organisateurs de la fête, dont font partie les griots et autres membres de l'orchestre qui jouent de la musique instrumentale, portent des titres hausa-fulani et distribuent des amendes ou mettent en quarantaine celui qui ne maîtrise pas bien sa parole. La valence politique de cette joute oratoire est telle que l'ancien président Ahidjo calqua les fonctions politiques au sein du parti sur celles du *hiirde*, tant et si bien que la diffusion de la musique de ces fêtes sur les ondes de la radio aurait été interdite à sa chute en 1984.

---

13. On passe ainsi d'une dominance phonique en allitération à une autre qui est toujours annoncée tandis que persiste l'ancienne dominante. D'où l'importance de l'anaphore comme principe de classement mnémotechnique des listes d'oiseaux ou de toponymes, classés non géographiquement mais en fonction de leurs phonèmes. On rencontre les mêmes procédés dans un autre genre poétique, celui des *mergi* (sing. *mergol*), qui s'apparente à des jeux d'apprentissage de la grammaire de la langue et qu'analyse également Christiane Seydou (1989a et b, 1991).

Ainsi ces chants, qui au premier abord ne font qu'accompagner d'autres pratiques – montre du taureau de l'alliance, défilé des bovins, exhibition des danseurs grimés et parés –, sont traversés par des institutions caractéristiques d'autres champs du social, que ce soit celui du politique dans le cas du Cameroun ou celui de l'héritage de la tradition comme chez les Wodaaɓe du Niger. Chez ces derniers, la transmission interne au lignage du chant des anciens aux plus jeunes permet à ces derniers d'accéder à une reconnaissance sociale[14], alors que ce vocabulaire de l'héritage s'applique à la transmission des terres au Fuuta Tooro[15].

La valence identitaire de ces joutes oratoires est marquée par le fait que souvent le même mot désigne à la fois la langue et les gens qui la parlent selon le code des valeurs peules. Ainsi au Maasina, chez les Jengelɓe du Sénégal ou les Jelgooɓe du Burkina Faso *pulaaku* désigne aussi bien le code de comportement ou la langue que la communauté de ceux qui la manient[16] (Breedveld & De Bruijn 1996). Symétriquement au Bénin, le mot *fulfulde*, qui signifie généralement la langue, s'applique également aux Peuls.

Dans le califat de Sokoto, auquel Fred Hansen applique la notion de *segmentary State* élaborée par Aidan Southall[17], le *pulaaku* est également le critère de sélection à chaque niveau de pouvoir que ce soit celui du *lamido*, celui de l'émir ou du calife par le conseil. Là aussi la compétition, qui se traduit par les cadeaux aux membres du conseil, est centrale : d'où l'absence de critères simples comme la séniorité qui peut s'appliquer en succession latérale (de frère à frère) ou linéaire (de père à fils), mais au contraire un empilement d'élection par le conseil du même niveau et de confirmation ou d'intronisation par le niveau supérieur.

Dès lors si la langue est le pivot de plusieurs champs de signification, au tuilage des sons pourraient correspondre les glissements de sens et le chevauchement des institutions et des groupes. En témoigne le fait que dans les sociétés peules où la « mise en caste » est la plus poussée, les groupes sociaux sont moins cloisonnés que ne le laissaient penser les taxinomies étiques élaborées par les chercheurs des années 1960. Ainsi au Maasina, Claude Fay (1995b, 1997) dessine les contours flous de groupes peuls chasseurs, de groupes se réclamant d'activités polyvalentes (Fay 1997 : 175) qui interviennent dans la succession des pouvoirs qui se « recouvrent » et se « coiffent » sans jamais se substituer l'un à l'autre : *arɓe, Diina*... De façon analogue, au Fuuta Tooro au même nom de *status*

14. S. Loncke, « Chanter et danser dans les rassemblements interlignagers de *ngaanyka* : une approche ethno-musicologique », exposé au GREFUL, 4 mai 1998.

15. La transmission des terres s'y effectue le plus souvent latéralement de frère à frère ou à cousin agnatique, alors qu'il semble qu'elle soit linéaire, de l'*ardo* à son fils, dans le cas précédent.

16. Durant le *ngaanyka* l'énumération des parties du taureau, d'abord découpé puis reconstitué, est un enjeu de *mbod'angaaku* démontrant pour celui qui l'exécute sa qualité de Boodaado selon Patrick Paris (1998 : 85).

17. Notion enrichie par l'indianiste Stein.

correspondent plusieurs spécialistes d'artisans ou de laudateurs comme vient de le montrer Olivier Kyburz (1998 : 111) à propos des tisserands-tisseurs *(maabuɓe sanyooɓe)*, des tisserands-joueurs-de-luth *(maabuuɓe suudu Paate)* et des tisserands-laudateurs-des-*jaawamɓe (maabuuɓe jaawamɓe)*. Analysant un corpus de contes peuls du Cameroun, Ursula Baumgardt décline les changements d'identité symbolisés par celui de vêtements d'un prince qui, voulant découvrir le monde, devient tour à tour pauvre puis esclave d'un Kanuri avant d'épouser une princesse...

*

En ce qui concerne les Peuls faut-il aller jusqu'au bout du paradigme de l'hybridation culturelle en invoquant la créolisation (Jean-François Bayart) à propos du Cameroun ou le métissage (Jean-Loup Amselle) à propos des rapports entre Peuls et Mandés ? Philip Burnham (1996 : 167), analysant les relations entre Fulɓe musulmans, Mbororo et Gbaya de la région de Meiganga au Cameroun marque aisément les différences qui opposent par exemple la créolisation culturelle à Trinidad et les processus d'assimilation à la culture des Fulɓe du Nord-Cameroun. Ces derniers reposent sur trois piliers : l'emploi du *fulfulde* qui aboutit à une créolisation linguistique, le respect des obligations de l'islam et l'adhésion à un *pulaaku* plus culturel que politique, ce qui permet toutes les formules de transition dans la palette du changement identitaire[18].

JEAN SCHMITZ

18. À l'autre extrémité du monde peul, au Fuuta Tooro, on retrouve deux de ces critères qui là aussi provoquent une sorte de feuilletage de la personne qui rend les conversions identitaires progressives, généralement en deux ou trois générations (Schmitz 1990).

III. *Gens du pouvoir, gens du bétail*

La grande diversité d'organisations sociales, d'activités et de rapports des Peuls à l'espace résiste aux efforts de réduction à des modèles explicatifs simples. Les sociétés peules manifestent une plasticité remarquable : emprunts de savoirs, adaptations dans les activités, initiatives spatiales. L'ubiquité des Peuls complique également les contextes écogéographiques à prendre en compte dans les essais de synthèse. D'un autre côté, cette présence s'impose rarement de façon massive et homogène ; c'est une géographie de discontinuités et la culture peule n'est pas étrangère à celle d'îliens qui s'efforcent d'élargir leur cercle insulaire. Les Peuls ne pensent pas leur espace à une échelle locale ni dans un cadre borné. Les pasteurs, en particulier, ont souvent « les pieds ici mais la tête ailleurs » car ils se demandent si, ailleurs, ce ne serait pas mieux.

L'ordre des lieux

Il peut paraître surprenant de parler d'organisation de l'espace à propos des Peuls, notamment des pasteurs. En effet, lorsqu'ils coexistent avec des sociétés agricoles, il est banal d'opposer l'espace territorialisé et structuré des seconds aux aires fluides et imprécises des premiers. L'espace pastoral des Peuls est pourtant balisé par des repères et des points d'ancrage (campements, lieux d'abreuvement du bétail, pistes à bétail, aires de couche des animaux). Des parcours, apparemment indifférenciés, sont désignés par des toponymes. Ainsi, toute une toponymie peule se surimpose-t-elle parfois à celle des populations locales.

Au-delà de cette perception culturelle d'espaces pastoraux, les Peuls accordent une grande attention à l'emplacement des gens et des choses. Leurs formations étatiques précoloniales fonctionnaient sur des espaces sociaux, des faisceaux de correspondances entre des relations de positions et des rapports sociaux. Ketil Fred Hansen (1999) analyse ainsi l'organisation circulaire de la vieille ville de Ngaoundéré, centrée sur le palais du *laamiido*. Deux enveloppes de fortifications enserraient des espaces emboîtés et contrôlés, le palais étant une véritable ville dans la ville. De même que pour les titulatures des offices, il est probable que cette organisation d'espace urbain fut empruntée aux grandes cités haoussa de l'actuel Nord-Nigéria (Uquhart 1977). La géographie urbaine et l'évolution sociale des villes peules ne sont pas abordées dans cet ouvrage. Pourtant, des processus socio-culturels importants, comme la foulbéisation de populations non peules du Nord-Cameroun ou l'acculturation des Peuls aux Haoussa du Nord-Nigéria, sont liés de façon étroite au milieu urbain. Aujourd'hui, la création et l'extension considérable de nouveaux quartiers s'accompagnent de l'émergence de sociétés peules plus complexes et traversées de nouvelles tensions socio-religieuses (Holtedahl & Djingui 1999).

Un inventaire des rapports que les Peuls entretiennent avec l'espace reste à entreprendre, en tenant compte des systèmes de production, des systèmes politiques et d'ouvertures récentes à des cadres spatiaux plus larges. L'ouvrage propose quelques exemples d'organisations spatiales peules, mises en correspondance avec des situations sociales. Marguerite Dupire (1970) a déjà mentionné l'importance des localisations (par le biais d'orientations, d'alignements) dans l'habitat des Peuls pasteurs. À propos des Peuls du Nord-Bénin, Thomas Bierschenk insiste moins sur des relations hiérarchiques que sur des mises en ordre spatiales. Les emplacements d'attache des animaux au piquet comme reflets de l'agencement des cases dans une concession n'avaient, semble-t-il, jamais été signalés chez d'autres sociétés peules qui, il est vrai, enferment les animaux dans des enclos plus souvent qu'elles ne les attachent. Le classement des animaux n'avait été relevé que par le rangement selon l'âge des veaux à la corde commune (Dupire 1970 : 111). La mise en ordre spatiale des habitations serait elle-même davantage une caractéristique des pasteurs que des concessions de Peuls sédentaires. D'autre part, l'alignement des cases était ordonné sur une ou deux lignes et non en cercle comme chez les Peuls du Nord-Bénin. On a l'impression que ceux-ci ont emprunté une ancienne organisation de campement, en l'adaptant lors de leur sédentarisation. Les Peuls du Nord-Bénin représentent un cas de figure original dans les catégories du monde peul. En effet, ce peuplement relativement ancien n'a pas débouché sur une révolte ni une conquête, entérinées par la mise en place d'un nouveau pouvoir. Les Peuls du Borgou ont continué à dépendre de chefs locaux, tout en se dotant d'une main-d'œuvre servile. D'autre part, ils mènent des activités d'agro-éleveurs, tout en ne disposant pas de droits fonciers. Organisé au niveau familial, l'espace n'est pas structuré à un niveau régional en *leydi* comme dans les États peuls. D'un autre côté, les solidarités supra-familiales ne jouent pas aussi activement que chez les pasteurs peuls sahéliens. On pourrait multiplier ainsi les indices d'une situation ambiguë, intermédiaire entre les nomades et les sédentaires. Tant du point de vue économique que politique, la situation indécise des Peuls du Nord-Bénin préfigure probablement celle que connaîtront des Peuls introduits récemment dans les savanes soudaniennes. C'est une situation de l'entre-deux.

Le décryptage d'un ordre sous-jacent à l'emplacement d'habitations ou même au placement d'animaux est relativement aisé tant qu'il concerne des objets fixes. Au contraire, une logique spatiale est plus difficile à discerner lorsqu'il s'agit d'un ordre mobile et fugace. Les descriptions de mise en ordre de la transhumance dans le delta intérieur du fleuve Niger par Pascal Legrosse prolongent celles de Jean Gallais (1967 : 375, 1984 : 80) qui avait décrit de façon magistrale les principaux temps de la transhumance : attente et fêtes en bordure du delta, descente et première dispersion, seconde avancée dans les nouveaux pâturages découverts,

libre pâture et éparpillement après les feux, concentration finale aux abords des grandes cuvettes. L'ordre pastoral caractérise surtout les premières phases de ce calendrier, régulées par des ordres, des surveillances, des classements de troupeaux, une affirmation de droits de pâturages. Avant l'enchevêtrement des itinéraires en fin de transhumance, les premiers flux organisent un « ordre interne » au delta (Gallais 1967 : 389). D'autres études de transhumances bien établies vers des plaines inondables ont également montré des organisations spatiales cohérentes, même si elles ne durent qu'une saison (Boutrais 1995-96 : 1004).

Pascal Legrosse affine l'analyse des entrées de troupeaux dans le delta du Niger par un relevé précis de leur ordre de mise en mouvement. La distinction entre troupeaux « citoyens » et « forains », déjà repérée par Jean Gallais, est mise en relation avec le versement de redevances de pâture par les pasteurs étrangers. La redevance de pâture participe ainsi à l'ordre pastoral du delta, en manifestant la reconnaissance de droits sur des pâturages. C'est un exemple qui contredit la théorie de l'accès libre et incontrôlé aux pâturages gérés de façon collective. À l'époque précoloniale, l'accès à la plupart des pâturages dans les territoires peuls était ainsi soumis au versement de redevances. L'administration coloniale les a partout contestées et interdites, sous le prétexte d'abus de la part des chefs qui les prélevaient. Ce faisant, elle les a remplacées par des taxes annuelles sur le cheptel bovin. Ces taxes étaient justifiées par les services vétérinaires fournis gratuitement aux éleveurs mais sans que l'utilisation des pâturages continue à être organisée et contrôlée. Les anciennes redevances, devenues illégales, sont tombées dans le domaine du secret, en donnant lieu à des détournements. L'affaiblissement des instances de contrôle des pâturages a permis des initiatives de surcharge, d'exploitation anarchique et de course aux ressources fourragères exploitées le plus rapidement possible. C'est alors que furent réunis les éléments pour que se produise une « tragédie des communaux ».

Plutôt que le niveau local ou celui d'un moment de transhumance, l'échelle régionale a été privilégiée par les études géographiques de l'organisation de l'espace peul. Au contraire des espaces agricoles organisés par des aménagements et parfois des encadrements politiques, les espaces pastoraux apparaissent comme ceux des adaptations, voire de la simple « consommation d'espace ». Jean-Yves Marchal (1983) a présenté ainsi, de façon dualiste, les territoires agricoles du Yatenga et les aires pastorales peules qui s'y trouvent incluses. La gestion de l'espace rural du Yatenga est analysée dans ses deux facettes, celle des espaces agricoles et l'autre du « domaine des pâtures ». En fait, les alvéoles pastorales ne sont pas gérées de façon autonome, elles relèvent de l'organisation politique des cultivateurs mossi. Si les pasteurs peuls du Yatenga sont conscients d'une dégradation de leurs pâturages qui participe d'un processus de désertification (Marchal 1983 : 615), c'est qu'elle leur est imposée par

une réduction draconienne des aires pastorales. Les Peuls du Yatenga pensent toujours l'espace selon des critères pastoraux mais cette conception est contredite par l'occupation du sol, résultat d'une domination. C'est une situation que les pasteurs peuls subissent assez fréquemment en zone soudanienne.

Anne-Marie Pillet-Schwartz étudie un cas de figure apparemment opposé, du point de vue des rapports politiques. Au Liptako, une population peule pourtant peu nombreuse avait réussi à imposer sa domination durant l'époque pré-coloniale. Cela se manifestait par une organisation éminemment politique de l'espace : contrôle d'un territoire réservé à des groupes d'ayant-droits, refoulement des autres populations, sorties guerrières fréquentes pour capturer des esclaves dans les espaces extérieurs. Ce zonage de l'espace politique était assez commun aux États peuls enclavés au milieu d'autres populations. Le lamidat de Ngaoundéré présentait une structure spatiale un peu plus complexe que le Liptako mais comparable dans ses principes. Le territoire peul, contrôlé directement à partir de la capitale, n'était pas très vaste et n'a pas été agrandi après quelques décennies de conquêtes. Par contre, son influence se diffusait plus loin par le biais de chefferies vassales installées aux marges du lamidat. Ces vassaux balayaient eux-mêmes par des razzias des aires très vastes d'où des caravanes d'esclaves étaient envoyées vers Ngaoundéré (Burnham 1996 : 17). Cette structure spatiale auréolaire visait moins à assurer les fondements d'un mode de production esclavagiste qu'à alimenter des courants commerciaux de grande ampleur.

La fin de la pression peule sur les marges du Liptako a permis des migrations en provenance de toutes les périphéries de l'ancien émirat. Les fondations répétées de villages à l'époque coloniale se sont probablement traduites par une réduction et un émiettement des espaces pastoraux. Les réactions des pasteurs ont peut-être freiné le processus mais sans parvenir à l'arrêter. Alors que le rapport des forces était inverse de celui du Yatenga à l'époque pré-coloniale, l'occupation du sol a, semble-t-il, suivi un schéma analogue. Certes, au-delà de la diversité ethnique des agricultures au Liptako, l'élevage est un élément unificateur mais c'est un élevage combiné à l'agriculture et non plus un pastoralisme.

Les Peuls d'aujourd'hui ne restent pas indifférents à une autre organisation de l'espace, de nature plus économique : réseaux de marchés, filières commerciales (en particulier celle du bétail), contraintes spatiales à la vente d'animaux. À un niveau macro-économique, l'effondrement des prix du bétail sur tous les marchés d'approvisionnement au Sahel pendant les années 1980 puis la brusque flambée des cours après la dévaluation du franc CFA en 1994 ont déstabilisé les sociétés pastorales (Ancey 1996). À un niveau micro-économique, les éleveurs peuls sont insérés à l'amont de filières de commerce du bétail qui influencent leur localisation, le calendrier des activités, voire les rapports familiaux. Les

Peuls entrent périodiquement en contact avec d'autres acteurs : acheteurs, courtiers, intermédiaires, logeurs. Les *Jaawambe* représentent ainsi, en Afrique de l'Ouest, un groupe original lié aux Peuls par le biais du commerce du bétail et de l'élevage. Locuteurs de langue peule, ils ne sont pourtant pas peuls d'origine mais ils tendent à s'y assimiler, surtout dans les contrées méridionales. En effet, à mesure que l'élevage peul s'étend dans les savanes, des *Jaawambe* l'accompagnent dans ce transfert, par exemple au nord de la Côte d'Ivoire (Ancey 1996 : 289). Citadins ou résidents des gros villages-marchés, ils interviennent à la charnière entre les Peuls de brousse et le commerce du bétail. Les *Jaawambe* revendiquent eux-mêmes une double compétence : un savoir-faire commerçant et une familiarité avec l'élevage, même si cet élevage est pratiqué par le biais de bergers salariés. Situés à la frange du monde peul, les *Jaawambe* en sont indissociables et, inversement, ils assurent une ouverture indispensable des pasteurs sur le commerce du bétail, domaine qui reste largement étranger aux « gens du bétail ».

Beaucoup de personnes évoluent sur les marchés de bestiaux, en particulier des intermédiaires *(dilaali, teyfaajo, cakayna)* qui facilitent les ventes de bétail. Les services d'élevage ont toujours accusé les intermédiaires de jouer un rôle négatif mais ce jugement devrait être largement reconsidéré. Ils participent à la fois au monde pastoral et à celui du commerce ; ils permettent la sortie délicate des animaux du cercle familial peul et leur entrée dans le système commercial. À l'aval de la filière commerciale, d'autres intermédiaires facilitent encore les transactions entre, cette fois, les maquignons et les chevillards. Anne Join-Lambert et Amadou Sada Ba (1990) ont décrit ces *teefankoobe* sur le marché de Tambacounda au Sénégal, en mettant en évidence leur recrutement au sein des groupes tributaires dans la société peule. De même, les intermédiaires sur les marchés en zones d'élevage sont souvent des affranchis ou des Peuls ruinés. Créateur de nombreux petits emplois, le commerce du bétail offre une alternative presque naturelle, en cas de sortie des Peuls de l'activité d'élevage. Quant aux marchés à bétail, ils constituent les nouveaux lieux centraux des régions d'élevage.

La « création » d'autres Peuls

Dans l'affichage identitaire des Peuls, les différences ethniques ont souvent été renforcées par des spécialisations d'activités, ce qui a donné le dualisme simple et récurrent : Peuls éleveurs versus autochtones cultivateurs. Or, en vieilles régions peules, la majorité des Peuls ruraux sont des cultivateurs. Ailleurs, d'anciens pasteurs mènent de front des travaux agricoles avec les soins au bétail. Occupation autrefois temporaire et imposée par des circonstances difficiles pour l'élevage, l'agriculture

devient une activité permanente. Des Peuls citadins entreprennent eux-mêmes des productions agricoles en mettant en œuvre des techniques modernes : entrepreneurs agricoles plus que cultivateurs, ils s'affichent néanmoins comme « paysans ». L'intérêt d'une recherche comparative sur les sociétés peules tient à ce que la même identité ethnique se conjugue avec une large gamme d'activités et d'organisations politiques.

En fait, l'entité peule est souvent composée de plusieurs facettes qui peuvent s'articuler simultanément autour du pouvoir, des activités et des rapports à l'espace. À mesure que des sociétés peules ont accédé à des pouvoirs et exercé des dominations, des clivages les ont traversées, opposant des groupes aristocratiques à des habitants de la brousse, Peuls marginalisés voire méprisés. À l'époque précoloniale, les dominations peules recouraient à la violence à l'égard des populations « païennes » mais également aux dépens des pasteurs. Bien souvent, ceux-ci furent davantage opprimés par les États peuls que par d'autres États (le Bornou, par exemple) ou des chefferies villageoises qui les accueillaient.

Les sociétés peules étatisées n'ont eu de cesse d'incorporer les pasteurs de même origine, en les pressant de s'islamiser, de se sédentariser et de réduire leur cheptel. L'adoption d'une économie familiale plus agricole allait de pair, à l'époque précoloniale, avec un mode de production esclavagiste. Ainsi, pour renforcer la cohésion de leur territoire, les califes de Sokoto forcèrent-ils les pasteurs peuls Sullebawa à se sédentariser (Last 1967 : 116). Cette politique d'assimilation était contradictoire avec, non seulement une activité mais une façon de vivre. Même à Sokoto, les fondateurs de l'empire peul ne parvinrent pas à empêcher les anciens nomades de continuer à transhumer (Last 1967 : 80). Ailleurs, des politiques antipastorales similaires eurent pour effet de rejeter des groupes peuls qui refusaient de sacrifier leur activité pastorale. Des Peuls « résistants » vécurent ainsi à l'écart des gens du pouvoir, tout en profitant de la sécurité assurée par la domination imposée aux populations locales. Cette situation ambiguë était partagée par exemple, d'une région à l'autre du monde peul, par les *Pulli* du Fouta Djalon, les *Gawoobe* du Liptako et les Mbororo de l'Adamaoua.

L'existence à part de Peuls pastoraux résultait de la conjonction d'aspirations et de contraintes : de grandes exigences en espace pour un pastoralisme mobile ; une mise à l'écart du pouvoir, entérinant une faible participation aux guerres religieuses et une islamisation superficielle ; des actions prédatrices de chefs peuls à l'encontre du bétail. Toutefois, il n'existait pas de clivage absolu entre Peuls dominants et dominés : les premiers avaient besoin du capital bovin des autres ; certains, parmi les derniers, finissaient par rejoindre les sédentaires. D'une région à l'autre, la différenciation est plus ou moins ancienne. Au Fouta Toro, la séparation entre les *Tooroɓɓe* et les Peuls pasteurs remonte à plusieurs siècles, de même que celle entre *Fulɓe Julɓe* et *Pulli* au Fouta Djalon, tandis que

la distinction entre Foulbé et Mbororo de l'Adamaoua ne date que du siècle dernier. Néanmoins, les processus de scission semblent opérer de façon similaire.

La contestation pastorale de l'étatisme du Fouta Djalon a été exaltée par Michel Benoit (1988a), dans ses dimensions conceptuelles et historiques, à propos des Peuls *Boweeɓe* de haute Casamance. D'après l'auteur, leur comportement pastoral privilégie un rapport à l'animal mais il est également porteur d'une philosophie des rapports sociaux et envers la nature : égalitarisme et refus des pouvoirs, respect de la nature par un usage mesuré des pâturages, liberté de déplacement pour assurer le bien du cheptel, isolement des autres populations, notamment des Peuls Foulacounda. Du point de vue historique, ces *Pulli* se sont écartés de plus en plus de la domination et des pillages du Fouta Djalon, en recourant à des migrations centrifuges. D'une façon, leur comportement spécifiquement pastoral se serait affirmé par réaction aux manifestations de l'étatisation du Fouta Djalon.

Répartis du sud de l'Oudalan au Liptako et jusqu'au Yagha burkinabé mais présents aussi au Gourma nigérien, les *Gawooɓe* se démarquent des *Feroobe* du Liptako comme des *Tooroɓɓe* du Yagha. Jérôme Marie (1993) a dressé un tableau de ce groupe peul original, replié sur une forte cohésion interne, relativement égalitaire dans la répartition du cheptel et attaché aux compétences de ses meilleurs bergers. Bien que les *Gawooɓe* d'Ossolo soient engagés dans une forme d'agro-pastoralisme, ils valorisent toujours des comportements typiquement pastoraux, par exemple la solidarité supra-familiale par la pratique du confiage d'animaux. Comme tous les pasteurs peuls, ils accordent peu d'intérêt à leur histoire, en privilégiant une bonne connaissance de leur environnement pastoral (Marie 1993 : 266). Au Liptako, ils ont fait les frais d'une sorte d'entente entre les Peuls dominants et les migrants pour mettre en culture d'anciens pâturages. De façon significative, ils furent les seuls à réagir contre ces atteintes au pastoralisme (Anne-Marie Pillet-Schwartz).

En Adamaoua, une ligne de séparation équivalente entre le « pouvoir peul » et le pastoralisme s'est déplacée au cours de l'histoire de la région (Jean Boutrais). Rappelons que les Peuls de cette région sont constitués par ceux appelés couramment Foulbé et par les Mbororo. Les premiers, en position politique dominante, sont sédentaires *(Fulɓe joodiiɓe)* et parfois citadins *(Fulɓe wuro)*. Les seconds habitent en brousse *(Fulɓe ladde)* en tant que pasteurs *(Fulɓe na'i)*, même si certains d'entre eux se mettent à cultiver. Les deux populations ont parfois établi des relations de symbiose mais, le plus souvent, elles sont entrées en compétition et en opposition.

Dans une phase initiale d'installation de ceux qui sont tous désignés

aujourd'hui comme des Foulbé, des conquérants (les fondateurs de Tibati) se différenciaient des pasteurs (Ngaoundéré, Tignère, premiers arrivants à Banyo). Des rapports de complémentarité mais aussi de suprématie-protection évoluèrent inévitablement en confrontations, dès lors que les anciens pasteurs s'engagèrent eux-mêmes dans une logique de domination et de pouvoir vis-à-vis des populations locales. À partir de la fin du siècle dernier, le binôme pouvoir peul/gens de brousse tend alors à se confondre avec les rapports entre Foulbé et Mbororo. À chaque période et dans chaque lamidat, les gens du pouvoir entretiennent des relations complexes avec les gens du bétail : marginalisation socio-politique mais aussi ponctions en bétail. Lorsque les Foulbé se désintéressent de l'élevage (cas de Tibati), l'association avec des Mbororo fonctionne comme une constante sur la longue durée. Au contraire, l'engagement dans l'élevage de Foulbé se traduit par l'exclusion radicale des Mbororo de leur territoire (cas de Tignère). Une situation plus complexe intervient lorsque la place d'un groupe, d'abord admise, se trouve ensuite remise en cause (Ngaoundéré). La localisation des Mbororo en périphérie du lamidat de Banyo exprime probablement un processus comparable à celui de Ngaoundéré mais qui ne serait pas mené jusqu'à son terme. La géographie des Peuls pasteurs en Adamaoua renvoie à un jeu de rapports de forces autour d'un binôme pouvoir-pastoralisme. Aujourd'hui encore, les Mbororo se localisent surtout dans le lamidat de Tibati et sur des territoires soustraits à l'emprise des Foulbé par l'administration (Meiganga).

Alors qu'en Adamaoua et au Fouta Djalon, l'émergence d'une catégorie de Peuls pasteurs s'inscrit dans un rapport politique, une différenciation similaire peut tenir à une simple divergence d'activités et de rapports à l'espace. Ainsi, Brigitte Thébaud, dans sa thèse, distingue les *Fulbe* agro-pasteurs et les *Wodaabe* pasteurs dans la région de Diffa où aucun émirat puissant ne s'est pourtant imposé. Le dualisme du peuplement peul date de vagues migratoires relativement récentes (années 1920-1930) et s'est renforcé sur place. Les *Fulbe* dits Ndovi'en se sont fixés autour de nombreuses petites cuvettes où ils ont entrepris des cultures de mil dunaire. Quant aux *Wodaabe*, ils s'infiltraient simultanément plus au nord, en s'appuyant sur des puits traditionnels dont ils repoussaient des Toubous encore plus loin vers le nord. Dans la mise en place d'un nouveau peuplement peul, la ligne de séparation entre les deux groupes n'est pas d'origine politique, elle se calque sur un zonage écologique.

L'infiltration, une technique et un comportement

Le thème de l'infiltration, de la pénétration progressive dans les espaces interstitiels des populations locales est une constante chez les Peuls pasteurs. C'est une dynamique spatiale efficace mais qui, en même

temps, reste fragile tant qu'elle ne se prolonge pas en une maîtrise spatiale. Tant qu'ils restent pasteurs, les Peuls sont des « pénétreurs » de la nature mais fort peu des « contrôleurs » d'espaces (Benoit 1988a : 387).

L'infiltration est la technique idéale des Peuls pasteurs pour prospecter et pénétrer de nouveaux secteurs. En effet, la dispersion permet de mieux se répartir les ressources des nouveaux pâturages. À l'inverse, des pasteurs ne peuvent se concentrer longtemps dans des espaces restreints, sous peine de provoquer une diminution sensible et irréversible de la ressource fourragère. Mais, du point de vue des populations locales, l'infiltration ne relève pas seulement d'une technique pastorale. Elle participe d'un comportement simulateur qui est souvent attribué aux Peuls : s'introduire en se dispersant afin de ne pas se faire remarquer, devenir progressivement plus nombreux jusqu'à mettre les hôtes devant le fait accompli d'une présence massive. De technique d'utilisation rationnelle des pâturages, l'infiltration devient alors stratégie de noyautage. Selon un processus historique maintes fois répété, l'infiltration précède le soulèvement et prépare l'établissement d'une domination. Étant incontrôlable, la vraie infiltration répond aux vœux des pasteurs mais en étant perçue par les autres comme une migration à hauts risques.

Le processus d'infiltration pacifique est illustré par l'installation des premiers Peuls de Barani (Yousouf Diallo), avant l'émergence d'une chefferie dominatrice et prédatrice. Dans la plaine de Gondo, l'infiltration pastorale ne se diffusait pourtant pas de façon générale car elle était contrainte de s'appuyer à des puits relativement rares. En milieu déjà soudanien, c'était une contrainte encore sahélienne. Des particularités géologiques et hydrologiques peuvent introduire ce genre de décalage écologique. Mais la nécessité de disposer de puits restreint les possibilités pastorales d'infiltration au milieu de populations paysannes. Les troupeaux doivent être conduits régulièrement à des lieux qui peuvent être soumis au contrôle d'un pouvoir villageois. Dès lors, la stratégie pastorale d'infiltration n'est plus aussi efficace que dans les milieux où l'abondance de l'herbe guide seule les déplacements. Il est probable que la faible pression des pouvoirs villageois dans la plaine de Gondo n'ait pas freiné les arrivées peules. Un pouvoir plus dominateur aurait mieux surveillé et peut-être refoulé les pasteurs. Forme de défense face aux pressions des pouvoirs forts, la fuite-infiltration perd de sa pertinence lorsqu'elle est dépendante d'ancrages fixes. Le contrôle de puits peut, en effet, décider de celui des pâturages environnants.

Il semble que les infiltrations récentes des pasteurs peuls réussissent mieux dans les savanes humides qu'en zone sahélienne. En savanes méridionales, les pasteurs acquièrent une liberté spatiale pratiquement totale, tant que la salubrité du bétail est assurée. En Côte d'Ivoire (Philippe Bernardet) comme en Centrafrique (Gérard Romier), les Peuls recourent à la même échappatoire pour se soustraire à des pressions paysannes ou

politiques. Évitement des chefs foulbé de l'Adamaoua puis récemment des agents du service d'élevage, les grandes migrations des *Wodaabe* vers la Centrafrique relèvent d'une stratégie pastorale fondée sur la mobilité (Boutrais 1990). Les migrations les plus lointaines des Peuls en savanes ont comporté deux facettes assez différentes, en étant à la fois fuites d'opprimés et avancées pionnières. Lorsque les services d'élevage étaient relativement présents sur le terrain, ils ont tenté de canaliser et de contrôler ces infiltrations sans y parvenir vraiment. Aujourd'hui, les intrusions récentes leur sont à peine connues. Seule, l'insécurité qui devient endémique en Centrafrique risque de ralentir la diffusion des pasteurs peuls qui recherchent, désormais, une protection au voisinage des centres ruraux.

Replis peuls

Au Sahel, les pasteurs peuls ne sont plus aussi expansionnistes qu'en savanes. Après s'être infiltrés dans des pâturages habituellement fréquentés par des Maures, des Touaregs, voire des Toubous, ils ont dû lâcher récemment plusieurs secteurs. Alors que les contextes humains diffèrent, des bilans convergent : pertes de pâturages et parfois de cheptel, fragilité aggravée de systèmes pastoraux. Dans la vallée du fleuve Sénégal, Christian Santoir (1990a, b) a analysé l'expulsion des Peuls de Mauritanie en 1989 et restitué le poids de l'histoire pastorale dans cette crise. Le choc subi par les Peuls de Mauritanie s'inscrit dans une histoire mouvementée et encore controversée. Dès la grande sécheresse de 1973, beaucoup de ces Peuls « descendirent » au Sénégal puis ne retournèrent pas tous en Mauritanie. Auparavant, ils s'étaient probablement réinstallés en Mauritanie d'où ils avaient été expulsés à l'époque précoloniale. C'est donc une histoire pastorale très mouvante, faite d'une série de va-et-vient de part et d'autre de la vallée du fleuve.

À l'est du Niger, Brigitte Thébaud (1998) a reconstitué un contexte historique similaire mais plus simple. Alors que l'administration coloniale avait couvert l'entrée des Peuls dans les pâturages des Toubous, les sécheresses des années 1970 et surtout de 1984 se sont accompagnées d'un repli. L'éviction des Peuls se concrétise, à la fin des années 1980, aux puits cimentés publics : Toubous et Arabes éleveurs de camelins monopolisent, jour et nuit, l'usage des puits et en écartent de force les Peuls. Bientôt, il s'ensuit une redistribution des parcours. Contrairement à la rive nord du fleuve Sénégal, le recul des Peuls au Niger oriental n'est pas envenimé par un conflit politique entre deux pays mais le résultat spatial est comparable, d'un point de vue pastoral.

Depuis quelques décennies, les limites sahéliennes du pastoralisme peul ont tendance à se rétracter, résultat d'une plus grande fragilité de leur

élevage bovin sur des franges devenues plus arides mais conséquence également d'une faiblesse sociale et politique de leur occupation de l'espace. C'est surtout face aux cultivateurs que cette faiblesse du pastoralisme peul se révèle, à la fois en zone sahélienne (Pierre Bonte) et en savanes soudaniennes (Philippe Bernardet). Alors que Patrick D'Aquino insiste sur les compétitions politiques pour le contrôle des espaces au Djelgodji, Pierre Bonte met l'accent sur les différences de logiques foncières entre Peuls et Dogons du Seno. Les Dogons exercent un véritable contrôle foncier par l'affirmation de droits sur la terre, l'existence d'un pouvoir rituel et une structure lignagère du peuplement. Le tout est mis en œuvre pour une stratégie expansionniste des terroirs cultivés. Au contraire, les Peuls inscrivent leurs rapports à l'espace dans un cadre politique, sans matérialisation spatiale concrète. De plus, les avantages économiques et politiques ont basculé d'une population à l'autre depuis le siècle dernier. À la domination politique peule du XIX^e^ siècle s'est substituée la supériorité économique actuelle des Dogons ; à l'appauvrissement des éleveurs s'oppose l'enrichissement des cultivateurs. Les pertes d'emprise spatiale et de supériorité économique des Peuls du Seno illustrent une situation assez générale au Sahel : un recul des espaces pastoraux dévolus aux Peuls devant l'expansion des terres cultivées par les populations locales mais surtout des migrants wolof au Ferlo sénégalais, mossi au Djelgodji, songhay et haoussa au Niger méridional.

En savanes soudaniennes, la faiblesse peule n'est pas moindre face aux cultivateurs et elle contraste avec leur dynamisme migratoire. Pourtant, Philippe Bernardet estime que le système agropastoral des Peuls du nord de la Côte d'Ivoire est efficace, d'un point de vue agronomique. D'après lui, les tensions entre Sénoufo et Peuls tiendraient moins à des compétitions entre des systèmes de production différents qu'à des contradictions internes à chaque système social. Ne pouvant les résoudre par elle-même, chaque société tendrait à les reporter sur l'extérieur, en attribuant ses difficultés à l'autre système social. Du côté des Peuls, Philippe Bernardet développe cette hypothèse en montrant les rapports salariaux difficiles qu'entretiennent employeurs et bouviers. Ceux-ci utiliseraient alors une stratégie de détérioration des relations entre leurs employeurs peuls et les cultivateurs, de façon à fragiliser ceux qui les exploitent. Il est probable que l'utilisation de l'autre groupe comme bouc émissaire, de façon à résoudre des problèmes sociaux internes, contribue à instaurer une opposition latente entre les deux populations. Philippe Bernardet reconnaît cependant que l'hypothèse ne rend pas compte de l'éclatement de tous les conflits violents entre Sénoufo et Peuls. Ces conflits semblent se répéter de façon cyclique, dans le cadre d'enjeux politiques plus larges.

À l'hypothèse d'un recours à la stratégie du pire, on pourrait ajouter celle d'une absence d'acteurs de conciliation ou de rapprochement entre les Peuls et leurs voisins. Les femmes peules, par le commerce local de

produits laitiers, jouent un rôle de communication précieux entre les deux communautés. Les études sur la valorisation féminine du lait (Kuhn 1997) sont centrées sur l'importance de cette activité pour l'économie familiale. Entraînant des contacts réguliers avec des acheteurs locaux, le commerce du lait concrétise également des complémentarités entre les Peuls et les autres, ce qui facilite leur coexistence. Or, le commerce local des produits laitiers subit maintenant la concurrence de produits importés, ce qui rend les villageois relativement indépendants des Peuls.

De même, les migrations de Peuls pasteurs vers de nouvelles régions d'élevage s'effectuent sans les anciens esclaves qui restent dans les chefferies d'origine. Or, ces *Riimaybe*, en ayant des attaches des deux côtés, peuvent atténuer les frontières sociales entre les Peuls et les autres. Cette situation intermédiaire, ambiguë et difficile à vivre mais, en même temps, porteuse de dépassement des clivages ethniques, semblait être celle des Gando du Nord-Bénin (Hardung 1997). Pourtant, ce rôle de médiation des *Riimaybe* reste exceptionnel. Le plus souvent, ils prennent leurs distances vis-à-vis des Peuls et même s'opposent à eux. L'absence de groupe humain intermédiaire dans les nouvelles régions de peuplement pastoral ne facilite pas des rapprochements. Peuls et Sénoufo campent ainsi dans un face-à-face conflictuel.

Juste au nord de la frontière ivoirienne, les Peuls figurent également comme de nouveaux venus auprès des Karaboro du Burkina Faso, les deux populations n'ayant pas entretenu de rapports historiques. Pourtant, Sten Hagberg (1998) estime que des mécanismes de gestion des conflits existent et qu'ils se révèlent relativement efficaces. Beaucoup de contentieux sont réglés directement par les acteurs locaux, sans implication de l'administration. Les villageois éprouvent une satisfaction, voire de la fierté d'être capables de trouver eux-mêmes des solutions à leurs problèmes. Dans le cas de conflits ayant dégénéré en violences, le discours administratif tend à occulter le rôle des acteurs locaux, la solution étant présentée comme venue ou imposée de l'extérieur. En fait, des intervenants locaux (maître de la terre, forgerons, « fils de village ») participent également, au moins de façon symbolique, à l'apaisement de la situation.

La gestion des conflits entre les Peuls et les Karaboro burkinabé renvoie à deux idéologies assez contradictoires. Celle des bonnes relations et du maintien de la paix est surtout mise en avant par les villageois, tandis que les acteurs externes revendiquent plutôt la satisfaction des droits, en l'occurrence ceux des cultivateurs. Les règlements des conflits relèvent ainsi de compromis entre des priorités de paix et d'autres de justice (Hagberg 1998 : 237).

Même en secteurs à peuplement peul récent, les relations des Peuls avec autres populations s'avèrent complexes. Elles le sont encore davantage lorsque les voisins des Peuls s'intéressent, eux aussi, à l'élevage. Alors que le dualisme entre les Peuls et les autres est affirmé dans le

domaine des représentations, la distinction entre éleveurs et cultivateurs perd alors de sa pertinence. Les systèmes de production tendent au contraire à se rapprocher, de part et d'autre, vers des formes d'agro-pastoralisme. Ces systèmes de doubles activités exploitent les mêmes gammes de ressources où s'amorcent, tôt ou tard, de nouvelles compétitions. Tant que les uns et les autres étaient spécialisés dans des activités spécifiques, ils tiraient parti de ressources différentes, en étant amenés à établir des relations de complémentarité. La convergence d'activités entre les Peuls et les autres tend à exacerber la perception ethnique des conflits, alors même que les administrations affichent une interprétation en termes économiques.

La question du pastoralisme sahélien

La faiblesse actuelle des pastoralismes peuls est évaluée ici par référence aux meilleures performances de populations agricoles. Une autre méthode d'évaluation consiste à mesurer les résultats économiques de ces pastoralismes eux-mêmes en se posant la question : les troupeaux permettent-ils aux familles qui leur sont liées de vivre des produits animaux et des revenus qu'ils génèrent ? La question conduit vers la notion fondamentale de la viabilité pastorale et le repérage d'un seuil de cette viabilité, c'est-à-dire le nombre minimal d'unités de bétail nécessaire à la vie d'une famille moyenne. Le calcul du rapport unités de bétail/nombre de personnes par famille est important pour appréhender sa situation économique, notamment après une crise. C'est ce qu'a entrepris de façon rigoureuse Brigitte Thébaud (1999) au Niger oriental, deux ans après la grande sécheresse de 1984. Or, les résultats chiffrés de ses investigations démontrent que les pasteurs *Wodaabe* ont mieux surmonté cette sécheresse que les *Fulbe* agropasteurs de Diffa. Ceux-ci se trouvent alors dans une situation pastorale particulièrement précaire, tant par la taille réduite de leurs troupeaux que par le faible nombre d'animaux « stratégiques » : femelles reproductrices pour l'approvisionnement en lait, mâles adultes et bœufs pour assurer des ventes immédiates, jeunes femelles pour permettre le rétablissement futur du troupeau. Sur tous ces points, les *Wodaabe* bénéficient d'une meilleure position que les *Fulbe*, ce qui démontre l'efficacité des pasteurs, même en zone sahélienne. D'une certaine façon, la faiblesse du pastoralisme peul serait plus relative qu'absolue, plus liée à des critères externes et aux compétitions d'autres activités qu'à une insuffisance des pasteurs eux-mêmes.

Une autre étude récente sur l'arrondissement de Filingué au Niger (Colin de Verdière 1994) évalue les résultats économiques du pastoralisme mais aussi ses effets écologiques, une problématique qui n'est pas abordée dans cet ouvrage. Or, les pasteurs peuls sont souvent accusés

d'être les propres responsables de leurs malheurs, en dégradant de façon irréversible les pâturages. Dans la région de Filingué, avec une moyenne de sept bovins et une quarantaine de petits ruminants, une famille moyenne ne peut pas vivre uniquement de l'élevage ; elle est contrainte de se mettre à cultiver ou de garder du bétail d'autrui (solution des familles les plus pauvres). Si l'agriculture s'est généralisée, elle ne permet pas pour autant de produire suffisamment pour nourrir les familles à longueur d'année, même celles qui s'y adonnent beaucoup. Les compléments alimentaires sont procurés par la vente de lait (apports faibles) et surtout celle d'animaux. Dès lors, les ventes d'animaux sont, dans l'ensemble, élevées. L'évolution des cheptels familiaux dépend donc davantage des aléas de la production agricole que des résultats obtenus dans l'élevage lui-même. Ces résultats sont plutôt bons car les éleveurs ne subissent qu'une faible mortalité des veaux, ce qui témoigne des soins pris à leur égard. Enfin, les déplacements des Peuls nomades et transhumants sont estimés moins dégradants pour les pâturages que les élevages sédentaires. En effet, en rapprochant les animaux des pâturages, les pasteurs mobiles diminuent les allées et venues des troupeaux, notamment en fin de saison sèche. Voilà des données qui remettent en cause bien des opinions admises sur le nomadisme destructeur de l'environnement et ses faibles capacités productives.

En dépit de la capacité de pasteurs sahéliens à surmonter l'une des plus graves crises écologiques qu'ils aient connues au cours de ce siècle, le développement des régions pastorales est presque toujours envisagé à travers une « dé-spécialisation », une diversification de l'économie pastorale. Cette conception dominante gagnerait, pour le moins, à être modulée selon les régions et les groupes. Il existe ainsi une discordance entre les performances des pasteurs peuls et l'orientation dominante du développement en zone sahélienne. Les recherches spécialisées sur le pastoralisme aboutissent souvent elles-mêmes à préconiser des activités plus diversifiées, l'agro-pastoralisme étant l'alternative majeure proposée. Quant aux recherches sur les sociétés pastorales, elles deviennent de plus en plus rares. Cependant, il convient de resituer ce constat dans une perspective historique. Jusqu'aux années 1970, le développement du pastoralisme sahélien faisait l'objet d'un large consensus à la fois scientifique, technique et financier. Ensuite, les grandes sécheresses des années 1970 et de 1984 ont provoqué une rupture. Alors que des pasteurs peuls réussissaient tant bien que mal à surmonter ces crises écologiques, les développeurs ont abandonné les soutiens à la production pastorale.

D'un autre côté, la réussite relative des *Wodaabe* du Niger au milieu des années 1980 n'est pas partagée par tous les pasteurs sahéliens. Jean Gallais (1994) parle, au contraire, de « pasteurs en bout de piste » et Claude Raynaut (1997 : 155) de « mort lente du pastoralisme peul »,

moins par suite des sécheresses que d'une désorganisation de nature structurelle de cette activité. Mirjam De Bruijn et Han Van Dijk (1995) ont témoigné de la détresse des Peuls du Gourma malien après la sécheresse de 1984. Dans ce volume, ils mettent en cause un développement qui serait le même pour tous les Peuls pasteurs du Sahel, en arguant de la crise pastorale des *Fulbe* d'une petite région du Gourma malien. Cette crise est tellement grave que les auteurs contestent le bien-fondé d'un développement pastoral classique à leur égard. D'une part, le pastoralisme n'est plus leur occupation principale ; d'autre part, le surpâturage si souvent invoqué n'est pas une menace réelle, surtout pas après une sécheresse qui a décimé les effectifs de cheptel.

Les auteurs démystifient l'organisation d'associations pastorales qui est devenue, après les déboires des projets exécutés en régie, le principe de légitimité de toute opération de développement de l'élevage. Les associations pastorales permettent d'occulter des stratégies individuelles d'accaparement des bénéfices de projets aux dépens d'autres acteurs locaux. Dans le cas d'une association pastorale pourtant évaluée comme un succès par des experts, les auteurs accusent le profit retiré par ceux – et ils sont rares – qui possèdent encore du bétail, dans la mise en réserve de pâturages pour la saison sèche. Au contraire, des villageois se trouvent exclus de l'opération, en particulier les pauvres qui ne possèdent plus de bétail et qui perdent, en plus, l'accès à une portion de l'espace villageois. Ils se trouvent alors doublement dépossédés.

Les constats de détournements dans l'aménagement de pâturages sont complétés, à propos du même projet de développement, par le texte de Pierre Bonte. Les points d'eau aménagés deviennent rapidement des centres de défrichements agricoles, si bien que les initiatives d'hydraulique pastorale s'avèrent plus néfastes qu'utiles pour les pasteurs. Chaque initiative technique en milieu pastoral comporte donc des bénéficiaires mais ils ne sont pas toujours ceux qui étaient prévus. Sous une forme narrative, Mirjam De Bruijn et Han Van Dijk relatent la mise en place collective d'un grenier de réserve pour répondre aux besoins d'une autre catégorie de population : ceux qui sont menacés dans leur survie par l'impossibilité de se nourrir en période de soudure. D'après les auteurs, cette situation de pauvreté extrême menace la plupart des Peuls au Sahel.

Les Peuls pasteurs du Sahel ne sont plus ce qu'ils étaient. Le témoignage de Mirjam De Bruijn et Han Van Dijk s'inscrit dans les réflexions actuelles sur le développement avec la participation des populations locales. Au-delà du cas spécifique des Peuls, c'est également une contribution à la thématique du développement rural.

Le destin du pastoralisme peul au Sahel tient du paradoxe. Des études récentes ont montré l'efficacité de ce système de production, à la fois dans sa productivité (elle est supérieure à celle des ranchs nord-améri-

cains ou australiens confrontés à un contexte climatique comparable) et dans la capacité des pasteurs à surmonter des crises écologiques, grâce à leur mobilité. Après des années de grandes sécheresses, le pastoralisme peul est incontestablement plus dynamique que celui des Touaregs ou des Maures. Cela tient à une grande capacité d'adaptation des pasteurs peuls. S'ils sont frappés par des pertes catastrophiques d'animaux, ils ne refusent pas de s'engager comme bergers de citadins ou de paysans, dans l'intention de reconstituer un cheptel et de redevenir des pasteurs autonomes. Quant aux femmes, elles participent à cet effort de redressement par diverses activités : collecte de paille pour les toits, commerce de produits laitiers à partir d'achats de poudre de lait... sans aller toutefois jusqu'à se mettre à cultiver. L'histoire de familles peules se résume en une longue série d'adaptations à des contraintes diverses (Bonfiglioli 1988). Par leur capacité à relever des défis, les pasteurs peuls sont relativement bien adaptés au milieu sahélien imprévisible et sans cesse en déséquilibre (Behnke & Scoones 1992).

Une équipe d'agronomes du « Projet de la mare d'Oursi » (Burkina Faso) a démontré l'efficacité du pastoralisme peul dans une région sahélienne, l'Oudalan. Ce constat se trouve exposé, moins dans l'ouvrage général qui présente une synthèse des recherches de l'équipe que dans le rapport issu des enquêtes sur le pastoralisme (Milleville *et al.* 1982). Des suivis continus de troupeaux pendant deux ans (1980 et 1981) ont concerné plusieurs familles, en particulier des Peuls, des Iklan et des Touaregs. Les calendriers pastoraux d'un troupeau bovin de Peuls *Jelgoobe* montrent une grande mobilité saisonnière, avec des allées et venues incessantes entre les abords du campement et des pâturages éloignés, des changements de rythmes d'abreuvement et des transhumances irrégulières, en fonction du contexte écologique, de l'état du cheptel et des décisions des bergers. En effet, le troupeau est toujours gardé. En saison sèche, la présence d'un seul berger implique, en fait, que trois hommes se relaient pour le gardiennage. Au contraire, le troupeau bovin des Iklan est peu mobile et son gardiennage irrégulier car le groupe familial accorde la priorité aux travaux agricoles. À la fin de la saison sèche 1980, ce troupeau subit des pertes graves. Quant à la famille de Touaregs, ayant perdu ses derniers bovins en 1980, il ne lui reste plus qu'une quarantaine de chameaux et des petits ruminants. Ces animaux effectuent encore une transhumance d'hivernage mais, avec un cheptel réduit, elle ne s'imposerait plus. Les animaux suivent maintenant les déplacements des hommes, les Touaregs étant attachés à renouer régulièrement des relations de voisinage avec d'autres groupes.

Avec des conduites de cheptel aussi différenciées, il n'existe pas un mais des pastoralismes sahéliens. Les conduites de bétail se traduisent par des structures de troupeaux assez divergentes, par exemple chez les Peuls et les Iklan de l'Oudalan en 1982. Chez les premiers, une forte représenta-

tion des génisses indiquait un troupeau en cours d'accroissement. Quant aux Iklan, ils tentaient de réparer les pertes de veaux subies deux ans auparavant par des achats de génisses, grâce à la vente de mâles adultes.

La capacité des Peuls pasteurs à reconstruire un cheptel bovin après une catastrophe implique qu'ils restent propriétaires d'un noyau résiduel suffisant d'animaux. Or, les grandes sécheresses se sont traduites un peu partout au Sahel par un transfert plus ou moins important de cheptel aux dépens des pasteurs. Cette dépossession pastorale est-elle un phénomène durable, voire irrémédiable ? Il semble que la réponse varie selon les régions.

Le paradoxe tient au fait que malgré leurs compétences pastorales, les Peuls se retirent de la zone sahélienne. C'est la conséquence de contraintes devenues insurmontables : avancée des cultures sous pluie dans un contexte marginal, alors qu'elles procurent seulement une faible productivité du travail ; annexion de bas-fonds par des cultures irriguées qui soustraient des pâturages précieux de saison sèche ; attaques de pasteurs rivaux et de bandes armées dans un contexte d'insécurité ; restrictions à la traversée de frontières (par exemple par le Nigéria) pourtant indispensable pour les besoins de la transhumance ou pour échapper à une sécheresse. Devant toutes ces pressions cumulées, le transfert des pasteurs peuls en zones de savanes devient une tendance générale en Afrique de l'Ouest et du Centre. Or, si le pastoralisme est le système de production qui valorise le mieux les ressources des zones arides et semi-arides, ce n'est plus le cas en savanes. La redistribution actuelle des activités pastorales entre le Sahel et des savanes exprime des pressions démographiques inégales mais elle touche à l'aberration du point de vue des potentialités.

Multiples cas de figures peules

Dans les relations sociales des Peuls avec les autres populations, un stéréotype tend à s'imposer de part et d'autre. Les « paysans noirs » reconstruisent une identité et un mode de comportement collectif qu'ils attribuent à tous les Peuls de façon indistincte et dépréciative. Les cultivateurs au sud du Burkina Faso résument souvent leur rejet par la formule à l'emporte-pièce : « le Peul est un faux type » (Hagberg 1998 : 205). Inversement, les Peuls eux-mêmes ne sont pas étrangers à l'élaboration de stéréotypes à leur égard, en valorisant une singularité qui sublime leur foulanité. La construction idéologique d'un comportement peul idéal, symbolisé par la notion de *pulaaku*, les écarte et les marginalise des autres sociétés rurales. En fait, cet ethos pastoral n'a plus que rarement des bases pratiques pour s'exprimer ; il devient une simple valeur de référence pour se différencier des autres, dans un rapport de tension réelle ou imaginaire. À l'opposé de cette simplification identitaire, l'objectif de cet ouvrage est de montrer la grande variété des « figures peules ».

Loin de rester seulement une question historique, les anciens clivages entre maîtres et esclaves subsistent actuellement dans les conceptions identitaires comme dans les activités et les hiérarchies sociales, en dépit d'enrichissements et d'ascensions individuelles ou même collectives. De ce point de vue, les stratifications anciennes des sociétés peules resteraient plus vivantes qu'en d'autres sociétés sahéliennes (Raynaut 1997 : 329). Dans certaines régions, les relations entre les Peuls et les *Riimaybe* participent aux compétitions entre élevage et agriculture, aux contentieux dans la gestion des terroirs et aux rivalités foncières. Les recherches en cours de Cécile Pouget le montrent, en particulier au Fouta Djalon et au Macina.

La différence entre Peuls et *Riimaybe* recoupe souvent celle entre éleveurs et cultivateurs mais la ligne du pastoralisme passe surtout au milieu des Peuls eux-mêmes. L'existence de Peuls cultivateurs est attestée de longue date dans la plupart des régions. L'émergence d'un agro-pastoralisme est souvent tenue comme un processus général d'uniformisation des activités. En fait, l'exemple du Liptako démontre des différences assez simples (dans les surfaces cultivées et les choix de cultures) comme d'autres plus subtiles (par l'implication des femmes dans les travaux agricoles). Même en contexte de milieu naturel contraignant, les formules des systèmes de production sont diverses et signent des identités ethniques, séparant notamment les Peuls des autres.

L'écart de plus en plus en plus grand entre les Peuls citadins et ruraux est à peine évoquée dans l'ouvrage, bien qu'elle devienne aujourd'hui une distinction majeure. Qu'ils soient d'origine noble ou servile, les Peuls des villages et de la brousse partagent le destin des sociétés paysannes dominées par l'économie de marché. Au contraire, les Peuls citadins peuvent participer aux nouvelles formes d'enrichissement. À l'ancienne aristocratie guerrière se substitue une aristocratie citadine et marchande, dominée par quelques figures d'hommes d'affaires. Cependant, cette nouvelle ligne de clivage n'est pas spécifique aux Peuls, elle se retrouve dans la plupart des sociétés sahéliennes.

Enfin, la diversité peule tient à un éclatement des cadres géographiques. Autrefois disposé en archipels (Botte & Schmitz 1994a) dans la zone sahélo-soudanienne, le peuplement peul tend à se diffuser et à s'atomiser. Les rapports entre les sociétés peules et la nature ne s'articulent plus de manière uniforme, notamment pour le pastoralisme. Contesté par des cultivateurs et maintenant par des agroéleveurs, le pastoralisme peul l'est également par d'autres pasteurs au Sahel. Les Peuls n'y détiennent pas l'exclusivité de cette activité, loin de là. Au contraire, en savanes et surtout dans les savanes les plus méridionales, ils deviennent les seuls pasteurs. Ni les Maures, ni les Touaregs, ni les Toubous ne viennent leur disputer ces pâturages. Seuls, les Arabes du Tchad sont « descendus » de façon massive dans les savanes de ce pays mais sans déborder la frontière

centrafricaine. En Centrafrique comme en Côte d'Ivoire (mais aussi au Cameroun et au Nigéria) le pastoralisme est peul. Dès lors, les Peuls sahéliens et même soudaniens sont tentés de trouver une solution à leurs difficultés par la fuite en avant, toujours plus loin vers le sud. Philippe Bernardet le montre en Côte d'Ivoire, devant les réactions des Sénoufo, et Gérard Romier en Centrafrique. Un pastoralisme peul se constitue sur de nouvelles bases écologiques dans les savanes humides. Il est probable qu'il ne fonctionne pas de la même façon qu'au Sahel dans sa mobilité à long terme et ses rythmes saisonniers, la constitution des stocks de bétail et les rapports à l'environnement. La réussite de ce nouveau pastoralisme représente le plus grand défi actuel pour les pasteurs peuls.

JEAN BOUTRAIS

1

L'invention des Peuls

CHRISTIAN DUPUY

Les apports de l'archéologie et de l'ethnologie à la connaissance de l'histoire ancienne des Peuls

L'aire géographique occupée par les Peuls est très vaste ; elle s'étend de la bordure atlantique aux abords du lac Tchad. Où qu'ils se trouvent, les Peuls élèvent des bovins. Tandis que certains groupes sont nomades, d'autres ne sont mobiles qu'une partie de l'année. Ceux vivant à la fois de l'élevage et de l'agriculture sont sédentaires. Cette diversité des modes de vie suppose des vécus historiques différents selon les groupes et les régions. L'archéologie peut-elle, dans ces conditions, contribuer à l'histoire ancienne des Peuls ? Les rites d'inhumation en vigueur chez les Peuls non islamisés ont été jusqu'à présent trop peu étudiés pour servir en archéologie funéraire dans un but ethnohistorique. L'habitat des Peuls en matériaux périssables, bien que mieux décrit (Brasseur 1968 ; Dupire 1970 ; Pélissier 1966 ; Richard-Molard 1944), ne peut non plus aider à cet objectif, étant donné la faible probabilité d'en retrouver les traces en fouille. Maints gisements sont, par contre, riches en vestiges céramiques. Malheureusement la signification ethnique à accorder au document céramique est source d'écueils, particulièrement nombreux en ce qui concerne les Peuls.

La céramique des Peuls

La céramique utilisée par les Peuls évoluant dans la vallée de la Kolimbiné (affluent de rive droite du fleuve Sénégal à hauteur de Kayes) illustre cette difficulté. Ni les groupes nomades dénommés Peuls *touros*, ni les groupes sédentaires dénommés Peuls *anarabé*, *foudourabé* et *diaoubé*, ne produisent de la céramique. Tous s'approvisionnent en poteries auprès des agriculteurs soninkés. Les familles *touro* possèdent une, parfois deux jarres à eau. En cas de casse au cours de la transhumance d'hivernage sur les terres salées de Mauritanie, les femmes attendent la

saison sèche pour acheter en remplacement de nouvelles poteries dans la vallée de la Kolimbiné. Les Peuls sédentaires, quant à eux, se rendent en charrette dans les villages soninkés, à moins que des familles de forgerons soninkés dont les femmes sont potières ne soient établies dans les villages peuls pour satisfaire sur place à la demande. Du fait de ces modalités de production et de distribution, la céramique dans les villages et campements peuls est semblable à celle présente dans les villages soninkés. Par voie de conséquence, son analyse comme vestige archéologique ne permettrait ni d'identifier la présence des Peuls ni d'appréhender la diversité du peuplement dans la vallée de la Kolimbiné.

Les enquêtes ethno-archéologiques menées dans deux autres régions de l'Ouest africain auprès de groupes peuls sédentaires qui, eux, produisent de la céramique, montrent combien même dans cette situation, il est difficile d'assigner au document céramique une valeur de marqueur ethnique qui puisse servir à la reconstitution de l'histoire ancienne des Peuls.

La première de ces enquêtes a été menée par N. David et H. Hennig (1972) auprès des potières du village de Bé situé dans le nord du Cameroun. Les femmes peules qui fabriquent des poteries façonnent l'argile par martelage au percuteur de bois sur un moule convexe. La partie supérieure des vases est montée aux colombins. Les décors à base d'impressions roulées et d'incisions appliquées sous les cols seraient d'inspiration *lamé*, un groupe tributaire des Peuls depuis au moins le XVIII[e] siècle.

La seconde enquête s'est déroulée dans la boucle du Niger, une région où les Peuls sont organisés en une société hiérarchisée (Gallay, Huysecom *et al.* 1991). La technique de façonnage la plus utilisée ici par les potières peules, pour la plupart femmes de tisserands, est celle du pilonnage dans une forme concave, un percuteur en terre cuite à la main. Seul le col est monté à l'aide d'un colombin. En raison de la faible épaisseur des parois obtenues, les corps des poteries ne peuvent recevoir que des décors peints. Quelques potières et potiers des ethnies voisines modèlent l'argile selon cette même technique qu'Éric Huysecom (1991-92) est conduit à supposer d'origine peule en raison des noms vernaculaires de racine peule généralement donnés aux percuteurs en terre cuite.

On peut retenir de ce qui précède, d'une part, qu'il n'existe pas de corrélation entre l'entité socio-linguistique peule et un type de production céramique et, d'autre part, que le sens des emprunts techniques en matière de technologie céramique varie selon les groupes et les régions.

Faut-il conclure qu'il est impossible de retracer une ethnohistoire peule, quelle qu'en soit l'originalité, à partir des données archéologiques ? Dans l'état des connaissances actuelles sur la culture matérielle des Peuls, on pourrait répondre par l'affirmative s'il n'existait ce champ d'étude exceptionnel qu'est l'art rupestre du Sahara.

Les peintures rupestres du Tassili-n-Ajjer

H. Lhote (1958) est le premier auteur à s'être intéressé à l'histoire ancienne des Peuls à partir de l'étude de peintures rupestres réalisées aux plafonds d'abris sous roche du Tassili-n-Ajjer méridional. Son attention fut attirée en particulier par le matériel du pastorat figuré et par les traits physiques, ornements corporels et coiffures de certains des personnages représentés, proches de ceux prisés par certains Peuls. Quelques années plus tard, A. Hampaté Bâ et G. Dieterlen (1961, 1966) étendirent le champ des correspondances au domaine du symbolique, en croyant reconnaître, dans certaines fresques, la transcription de mythes connus chez des Peuls de Sénégambie et dans des fresques voisines, une série de rites pratiqués au début du siècle par des Peuls de la boucle du Niger. Peut-on, sur la base de ces liaisons, attribuer à des Peuls la réalisation des peintures du Tassili-n-Ajjer méridional?

L'absence de représentations d'objets impliquant l'usage du métal conduit à attribuer un âge néolithique à ces œuvres rupestres. Au moins trois mille ans nous séparent donc de leur réalisation. Aussi faudrait-il, pour abonder dans le sens d'une filiation des Peuls avec les peintres du Néolithique, disposer de données archéologiques témoignant de la présence continue sur la frange saharo-sahélienne d'éleveurs de bovins dont les traditions et les croyances se seraient perpétuées identiques à elles-mêmes à travers les millénaires et les vicissitudes du climat saharien. Ces données font défaut. Aucune station d'art rupestre apparentée sur le plan des thèmes à celles du Tassili-n-Ajjer et réparties en jalons iconographiques jusqu'au sud de la boucle du Niger ou mieux jusqu'en Sénégambie, soit sur plus de trois mille kilomètres, n'a été découverte à ce jour.

À cette discontinuité s'en ajoutent d'autres. Les Peuls *touros* de la vallée de la Kolimbiné, par exemple, ignorent la mythologie des Peuls de Sénégambie ainsi que les rites du pastorat des Peuls de la boucle du Niger. Les huttes hémisphériques sous lesquelles ils s'abritent, renvoient par contre aux plans des habitations peintes sous les auvents du Tassili-n-Ajjer méridional. Autrement dit, l'habitat figuré en peinture renvoie à celui de Peuls nomades et la scénographie est associée aux mythes et aux rites d'autres groupes qui s'abritent aujourd'hui sous des paillotes rondes, plus rarement sous des cases quadrangulaires en terre. Sans remettre en question l'appartenance à une même entité socio-linguistique de ces divers groupes, les disparités observées traduisent bien l'existence d'interactions et d'évolutions culturelles à travers le temps et l'espace.

Qu'une partie du fonds culturel commun aux Peuls tire son origine de la période néolithique et qu'il ait comme point d'ancrage le Tassili-n-Ajjer méridional est une hypothèse qui mérite d'être considérée puisque certaines œuvres rupestres jouent en sa faveur. Toutefois, en l'absence d'autres données archéologiques, il demeure prématuré d'identifier les auteurs de ces peintures aux ancêtres des Peuls.

Les gravures rupestres du Sahara méridional

L'étude dans leur contexte de plusieurs milliers de gravures rupestres présentes sur trois stations du sud de l'Aïr et sur trente-sept stations du nord-ouest de l'Adrar des Iforas conduit à formuler, à partir d'autres éléments que ceux énoncés pour les peintures du Tassili-n-Ajjer, une hypothèse nouvelle relative à la mise en place des Peuls dans la boucle du Niger. Les relevés exhaustifs effectués sur ces stations (Dupuy 1985, 1991) ont permis une caractérisation fine et par ensemble des vestiges d'art rupestre. Les répartitions spatiales des gravures, les thèmes et les motifs développés sur les rochers, le mode de structuration des compositions, les styles, les superpositions apparaissant sur certaines gravures et, simultanément, les attitudes des personnages représentés, leurs vêtements, parures, armes et autres éléments de la culture matérielle associés, ont amené la reconnaissance de trois phases distinctes de gravures rupestres relevant de trois horizons chrono-culturels différents. Seules les gravures de la phase moyenne vont retenir notre attention. Celles-ci se comptent par milliers.

Un art rupestre animalier à vaste répartition géographique

La plupart de ces gravures furent réalisées aux sommets d'éperons rocheux, parfois à plus de trente mètres de hauteur par rapport au niveau des vallées avoisinantes. L'espace circonscrit à certaines parois gravées est si restreint que ceux qui s'y exprimaient, ne pouvaient qu'être seuls. La forte représentativité des silhouettes gravées de bovins en tout lieu indique que les graveurs faisaient partie d'une société qui pratiquait l'élevage. Aucune composition ne représente les activités domestiques d'une population pastorale. Le caractère répétitif des associations bœuf-autruche, bœuf-girafe et bœuf-autruche-girafe ainsi que des représentations d'animaux fantastiques à silhouettes mi-girafe/mi-bœuf ou mi-girafe/mi-autruche, suggèrent que les graveurs visaient, par leur action, à fixer dans les pierres les plans profonds de mythes qui faisaient souvent référence, à un animal domestique, le bœuf, et à deux animaux sauvages, l'autruche et la girafe.

Des girafes à lien semblables à la trentaine de sujets réalisés dans l'Adrar des Iforas, se retrouvent gravées dans l'Aïr, dans l'Ahnet, dans l'Ahaggar et beaucoup plus à l'est à Ouenat et en Nubie (fig. 1). D'une manière générale, le lien qui descend du mufle des girafes aboutit dans la main de personnages à silhouette filiforme de petite taille. Il aboutit parfois directement sur leurs têtes (Adrar des Iforas, Aïr). En d'autres lieux, son extrémité est connectée à des corps d'autruches (Aïr) ou bien se referme sur le cou des girafes (Adrar des Iforas) ou plus simplement n'aboutit à rien (Adrar des Iforas, Aïr, Nubie). Ces diverses observations me font voir dans ce lien un trait symbolique plutôt que la représentation

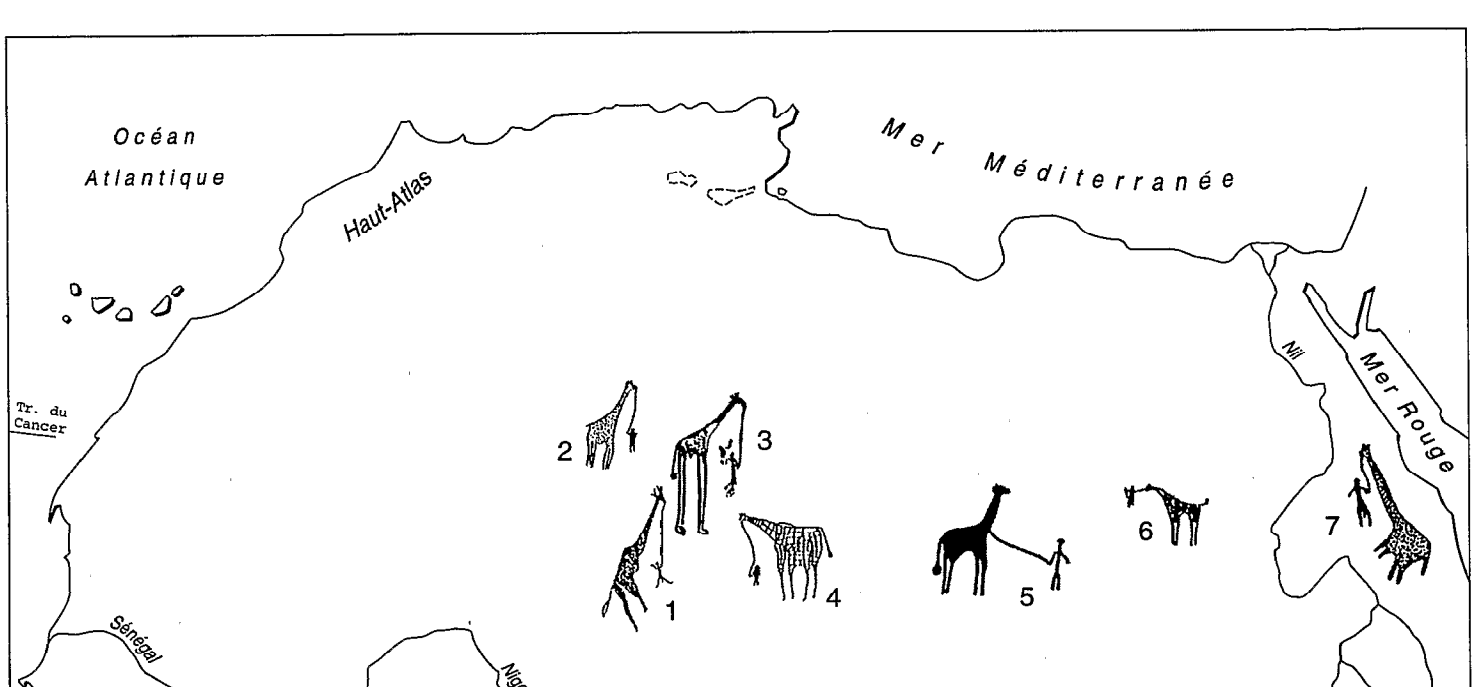


Fig. 1. *Représentations gravées de girafes à lien apparaissant dans des contextes riches en représentations schématiques de bovins, d'autruches et de girafes. Sources :* **1**, Dupuy 1991 ; **2**, Monod 1932 ; **3**, Gauthier & Gauthier 1991 ; **4**, Lhote 1987 ; **5**, Monod 1947 ; **6**, Van Noten 1978 ; **7**, Kromer 1970.

d'une laisse. Dans les régions où ce motif fut représenté, le furent également des bovins montrant des caractères particuliers : bœufs, vaches et taureaux aux corps remplis de motifs géométriques et aux cous parfois sous-tendus de nombreuses pendeloques, ou bien individus au cornage fermé en anneau ou aux cornes à courbures alternées démesurément longues ou encore aux cornes surnuméraires. Ces deux derniers caractères échappent à la réalité. Les autres évoquent des pratiques pastorales spécifiques : déformation des cornages, port de nombreuses pendeloques, décoration des robes.

J'assigne à ces représentations une valeur de marqueur culturel lorsque toutes sont présentes sur un même site ou, plus ouvertement, dans une même région. Ainsi les stations de gravures rupestres riches en représentations schématiques de bovins, d'autruches et de girafes, montrant également des girafes à lien et des bovins aux caractères particuliers, délimitent une aire géographique qui couvre la majeure partie du Sahara central et méridional. Les similitudes entre stations sont nombreuses, trop nombreuses pour répondre de convergences iconographiques. Il semble plus logique d'y voir l'empreinte d'un courant culturel auquel auraient été sensibles des pasteurs de bovins qui avaient pour tradition de graver les rochers des régions qu'ils parcouraient. Les résultats convergents issus des recherches en anthropologie sociale sur les sociétés de pasteurs nomades confortent plutôt cette idée.

Des pasteurs nomades à tradition de gravure rupestre

Au sein des sociétés pratiquant le nomadisme pastoral, ce sont les hommes qui guident le bétail vers les points d'eau et les pâturages dont la gestion collective est facteur d'unité. Ce sont aussi les hommes qui protègent le bétail des dangers de la brousse ; une responsabilité dont les femmes sont déchargées parce que souvent moins mobiles du fait de leur devoir de maternité (Dupire 1960). Aussi est-ce par les hommes et non par les femmes que se transmettent les mythes sur l'origine des premiers animaux domestiques, les recettes magiques de fertilité du bétail, les croyances sur la faune sauvage, qui sont autant de préoccupations masculines tournées vers un monde extérieur aux campements. Une autre régularité se dégage de ces recherches en anthropologie sociale : la tendance générale des sociétés de pasteurs nomades à l'expansion territoriale sous les effets conjugués de la multiplication des lignages et de l'accroissement des troupeaux (Digard 1990) ; une expansion amplifiée en zone saharo-sahélienne par les sécheresses aux conséquences néfastes sur les pâturages. L'exemple des Peuls nomades *wodaabé* illustre bien cette situation. Scindés en petits groupes, ceux-ci se répartissent sur une aire géographique importante à l'ouest du lac Tchad. En année de sécheresse, certains groupes suivent, à travers les savanes arborées de Centrafrique et

du Nord-Cameroun, leurs bovins sur des distances dépassant les cinq cents kilomètres (Boutrais 1988 : 48). Confronté à des situations écologiques défavorables répétées, un groupe peut ainsi parcourir six mille kilomètres en douze ans, soit, pour prendre une image, le continent africain dans sa plus grande largeur... Revenons alors aux gravures rupestres du Sahara, objets des réflexions qui précèdent. En admettant que des hommes, pasteurs nomades aux préoccupations tournées vers l'extérieur des campements, en furent les auteurs, on s'explique mieux la vaste aire géographique que délimitent les gravures, le caractère animalier des thèmes qu'elles développent sur les rochers et l'absence en tout lieu des représentations de femmes.

L'adoption de la lance et l'introduction du cheval dans le sud du Sahara

Cet art rupestre à prédominance animalière montre une évolution : dès lors que le port de la lance devient de tradition, l'image gravée de l'homme se fait imposante (fig. 2). Cette évolution touche essentiellement le sud du Sahara. C'est aux côtés de ces images nouvelles de porteurs de lance qu'apparaissent les premières représentations de chevaux sur les rochers de l'Adrar des Iforas et de l'Aïr. Aucun de ces chevaux n'est monté : six sont attelés par paire à des chars à timon simple et roues à rayons, trois sont touchés par des guerriers armés de lance, quatre sont représentés isolément sur des parois (fig. 3).

En plus des nombreuses gravures de bovins, de girafes et d'autruches qui les entourent, quelques éléphants et rhinocéros font partie du cortège

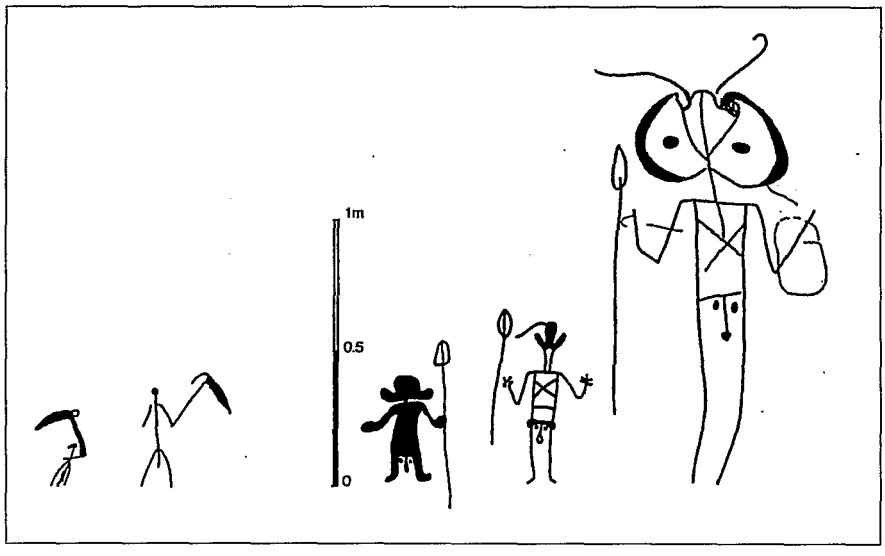
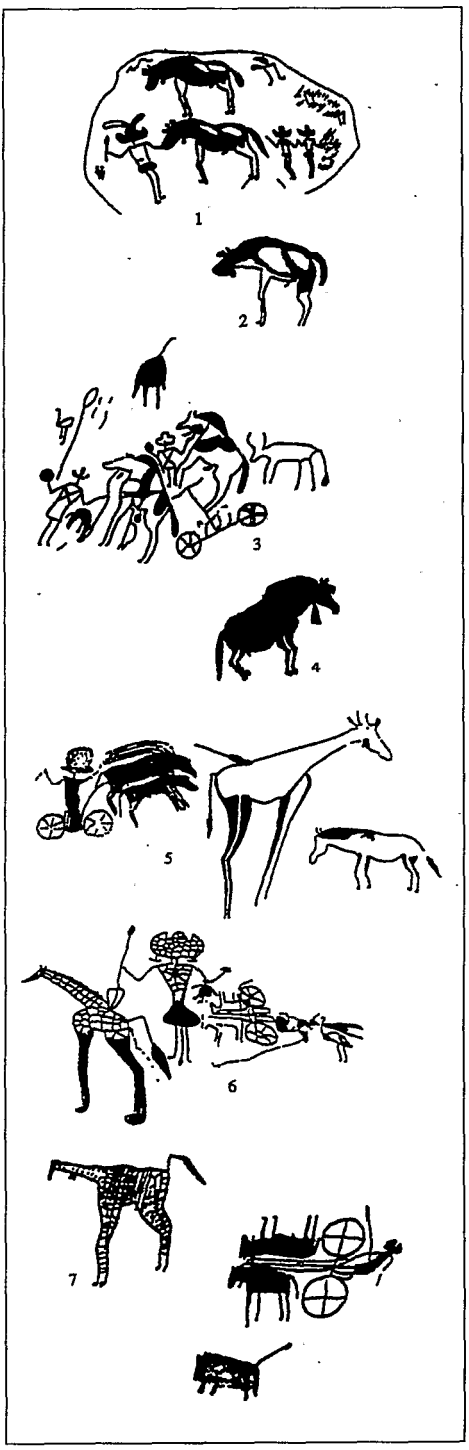


Fig. 2. *Modes de représentation différenciés des porteurs d'objets coudés et des porteurs de lance de réalisation plus récente.*



de ces chevaux (fig. 4). La présence de ces espèces de la grande faune sauvage traduit un biotope plus humide que l'actuel. Élever des chevaux dans un tel milieu était délicat. En effet, le cheval est très vulnérable aux parasites et aux trypanosomes des régions tropicales humides. Conscients du problème, les Khassonkés, agriculteurs et éleveurs du haut Sénégal malien, abritent leurs montures dans des cases qui sont quotidiennement enfumées pendant les pluies de mousson pour en chasser mouches et moustiques. C'est aussi pour limiter les risques d'épizooties que les Marbas, agriculteurs sédentaires vivant au sud du lac Tchad, enferment, pendant cette même période, leurs chevaux dans des écuries intégrées à l'habitat (Seignobos *et al.* 1987 : 49-53).

Ces dispositions particulières tendent à montrer que le cheval ne peut s'accommoder en région tropicale humide d'une vie itinérante à longueur d'année. Le fait qu'aucun des groupes peuls nomades, éleveurs de bovins de l'Ouest africain, n'élève de chevaux – à l'inverse des groupes peuls sédentaires établis dans les

Fig. 3. *Les premières représentations gravées de chevaux dans l'Adrar des Iforas et dans l'Aïr.*
Sources : **1** et **2**, station d'Issamadanen ; **3**, station d'Asenkafa (Dupuy 1995) ; **4** et **7**, station de Tagueï ; **5**, station d'Emouroudou ; **6**, station d'Iwelen (Roset 1971, 1988, 1993).

bassins des fleuves Niger et Sénégal et autour du lac Tchad – abonde dans ce sens. Par les abris ou appentis qu'il nécessite, par les soins réguliers qui doivent lui être prodigués et la nourriture à base de céréales dont il a besoin pour fournir des efforts soutenus, le cheval est source fréquente d'immobilité.

Les premières représentations de cet animal sur les rochers du Sahara méridional aux côtés d'espèces de la grande faune soudanienne, sanctionnent donc un pastoralisme peu sujet à la mobilité, du moins durant la saison des pluies de mousson, de la part des éleveurs de bovins qui avaient décidé d'adopter cet animal et de l'élever avec succès. Les données archéologiques et paléoclimatiques enregistrées ces vingt dernières années dans le sud du Sahara, permettent de fixer l'époque à laquelle fut prise cette décision et de juger du contexte social l'ayant motivée.

J.-P. Roset (1988) a découvert au nord-est de l'Aïr, à Iwelen, trois pointes de lance en cuivre dans un gisement daté du premier millénaire avant notre ère. Les armatures mises au jour sont identiques à celles des lances gravées sur les rochers avoisinants. Ces lances sont tenues par des personnages représentés en plan frontal selon

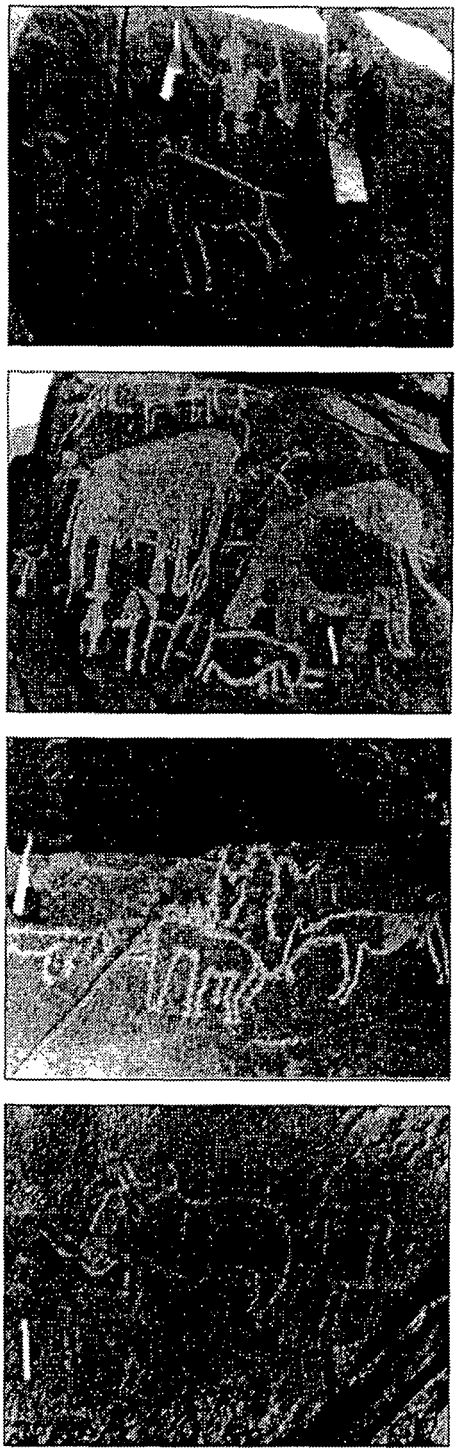


Fig. 4. *Éléphants et rhinocéros associés à des porteurs de lance.*
(Adrar des Iforas: **1**, **2** et **3**, station d'Adarmolen; **4**, station de Tedare).

des conventions que l'on retrouve appliquées à différents endroits dans l'Aïr et dans l'Adrar des Iforas. Maintes représentations de ces porteurs de lance apparaissent dans des contextes animaliers riches en bovins, en autruches et en girafes. Compte tenu des affinités iconographiques qui s'établissent entre stations, les dates obtenues à Iwelen permettent de situer dans le premier millénaire avant notre ère l'âge de pleine expression de cet art rupestre et de dater par conséquent de cette époque les premières représentations de chevaux dans l'Adrar des Iforas et dans l'Aïr. D'autres données viennent, d'une part, corroborer cette chronologie et conduisent, d'autre part, à préciser les circonstances de l'adoption de la lance et de l'introduction du cheval dans le sud du Sahara.

Les recherches menées par M. Raimbault et O. Dutour (1990) dans le Sahara malien d'abord, puis sur le site de Kobadi plus méridional, mettent en évidence un repli progressif de populations sahariennes confrontées à la détérioration du biotope à partir du IIe millénaire avant notre ère. Les villages en pierres sèches des Dhars de Tichitt et de Oualata en Mauritanie qui avaient atteint leur développement maximum à l'aube du premier millénaire, se fortifient puis sont abandonnés aux alentours du IVe siècle avant notre ère, vraisemblablement du fait d'un épuisement des ressources en eau (Munson 1968, 1971). Simultanément et sensiblement sous la même latitude, les bourrelets alluviaux faciles à défendre de la moyenne vallée du Niger sont colonisés. Leur occupation ira croissante et conduira à l'avènement de la première civilisation proto-urbaine de l'Ouest africain au début de l'ère chrétienne (McIntosh & McIntosh 1980). Quelques siècles auparavant, avaient été construits, près de 150 kilomètres à l'est, des dizaines de greniers en boudins de glaise superposés dans une grotte perchée de la falaise de Bandiagara (Bedaux 1972). Les recherches en cours dans le haut Sénégal malien montrent que l'aridité fut à tel point marquée à l'aube ou au début de l'ère chrétienne qu'elle entraîna l'abandon d'un site (Dupuy *et al.* 1995), et vraisemblablement de plusieurs autres (datations en cours) situés une quinzaine de mètres en hauteur par rapport aux niveaux d'occupation des villages actuels alimentés en eau grâce à des puits de plus de dix mètres de profondeur. Ces données, bien qu'éparses, témoignent d'un resserrement du peuplement et, par endroit, d'une insécurité à une époque où le développement de la sidérurgie, grande consommatrice de bois et la détérioration du climat aidant, dut contribuer à la désertification de la frange sahélienne.

Que, dans ce contexte, la lance à armature métallique soit devenue l'arme de prédilection des pasteurs de bovins à tradition de gravure rupestre du Sahara méridional n'est pas pour surprendre. Forts de cette arme, ils pouvaient imposer leur autorité sur les espaces pâturés qu'ils voulaient sauvegarder ou sur les aires de nomadisation nouvelles qu'ils s'appropriaient. Alors que des litiges territoriaux devaient être parfois

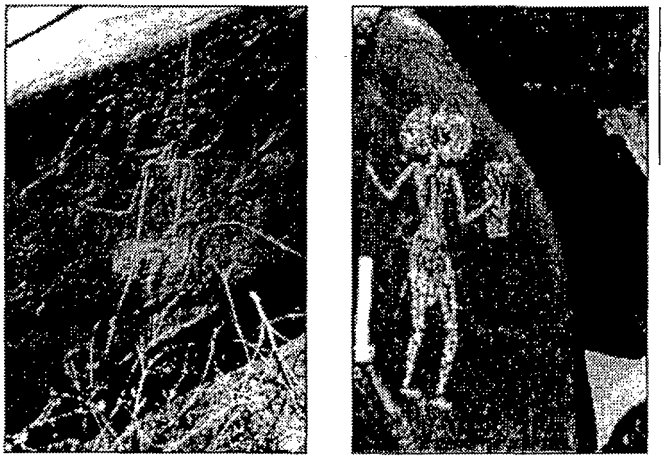
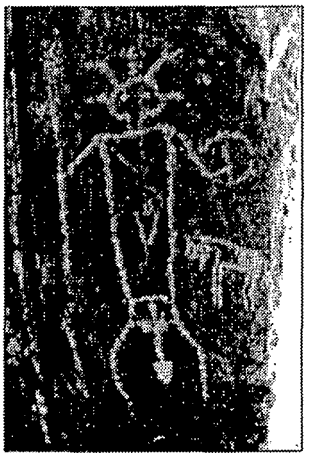


Fig. 5.
Représentations de porteurs de lance dans la vallée de Taghlit (Adrar des Iforas).

résolus armes à la main en combats rapprochés, ces éleveurs de bovins développèrent un art qui donna la primauté aux images de porteurs de lances (fig. 5). Celles-ci occupent souvent une place centrale dans les compositions. Les rapports de force naturels sont parfois défiés, les attributs de masculinité amplifiés, à l'instar de ces hommes fortement sexués appliquant directement la pointe de leur lance sur les corps d'éléphants, de rhinocéros ou de girafes.



Les contours des têtes épousent des formes variées. Leurs dimensions, généralement sans proportion avec le reste du corps, traduisent des architectures de coiffures élaborées, parfois exubérantes, sur lesquelles pouvaient être fixées jusqu'à six plumes d'autruches.

La répartition géographique des types de coiffures témoigne de modes locales. Ainsi la forme trilobée prédomine-t-elle dans l'Adrar des Iforas. Celle bilobée est exceptionnelle alors qu'elle est bien représentée sur certaines stations de l'Aïr. Les organes sensoriels sont rarement figurés. S'y substituent parfois des semis de points et des motifs géométriques dont quelques-uns évoquent les maquillages cérémoniels de pasteurs africains. Certains porteurs de lance ont leurs oreilles parées de pendentifs.



D'autres ont suspendu à leur cou ou fixé au niveau de la poitrine ou du ventre des breloques de formes diverses. Ces éléments d'apparat étaient assortis de tuniques, courtes à mi-longues, légèrement évasées ou étranglées à la taille, plus rarement de culottes ou de pantalons bouffants, parfois complétés du port de ceintures et de lanières croisées sur la poitrine : un habillement diversifié qui, au même titre que les coiffures, les maquillages et les parures, témoigne d'un souci d'élégance personnel prononcé.

Un fait de société important se dégage de ces diverses observations. Si ces images de porteurs de lance attestent de toute évidence l'avènement d'un pastoralisme belliqueux dans le sud du Sahara à une époque où le biotope se détériorait, d'une manière plus particulière, les éléments de parure et les objets d'apparat témoignent, par leur diversité, d'une course à l'embellissement et au prestige dans lequel figurer en permanence à hauteur de son rang social était important. Que les premières représentations de chevaux soient apparues dans ce contexte ne tient vraisemblablement pas du hasard ! Les modalités d'introduction du cheval de l'ouest de la vallée du Nil vers le Sahara central au cours de la deuxième moitié du deuxième millénaire avant notre ère conféraient à cet animal une valeur telle, que c'est peut-être pour parfaire l'efficacité de cette stratégie du prestige que son adoption fut décidée dans le sud du Sahara par des éleveurs de bovins, à la fois pasteurs et guerriers. Une fois leur décision prise, ces éleveurs adaptèrent selon toute vraisemblance leur habitat pour protéger leur nouveau compagnon de voyage contre les épizooties tropicales.

Des chevaux attelés pour servir au prestige d'aristocraties locales

Tandis que les massifs de l'Adrar des Iforas et de l'Aïr devaient encore recevoir, durant la saison des pluies de mousson, l'eau nécessaire au maintien d'un réseau de mares pérennes qui assurait la survie d'une faune soudanienne, plus au nord, en altitude et à l'abri des mouches tsé-tsé du fait des températures basses d'hiver, létales pour les glossines, des chevaux étaient élevés par un groupe qui possédait des chars que des peintres se plaisaient à représenter aux plafonds d'abris sous roche (fig. 6). La fidélité des transcriptions est telle que J. Spruytte (1986, 1996), après avoir construit, grandeur nature, divers types de chars d'après des représentations peintes du Tassili-n-Ajjer, a pu démontrer, expérimentations à l'appui, l'existence d'un système à « barre de traction » original au Sahara central et son efficacité pour le dressage des chevaux à l'attelage.

Au XV^e^ siècle, en Égypte, Thoutmosis III ordonne la réalisation du réseau des « forteresses de la mer » pour prévenir toute menace à l'ouest du Delta. Deux siècles plus tard, Ramsès II fait prolonger ce système

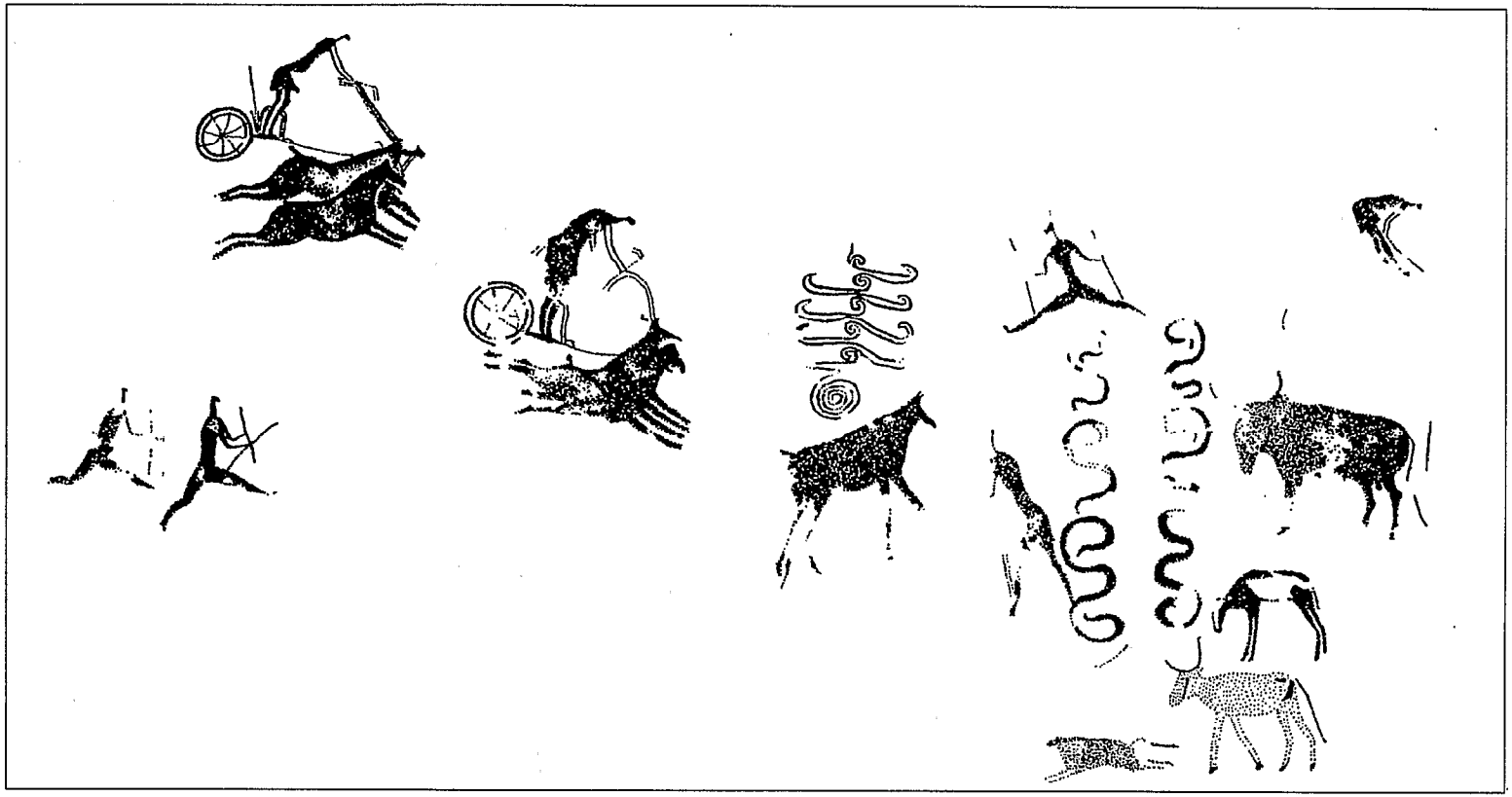


Fig. 6. *Composition peinte au plafond de l'abri sous roche de Weiresen dans le Tassili-n-Ajjer nord-occidental.*
Source : Kunz 1982.

défensif sur près de trois cents kilomètres en direction du désert libyque. À la fin du XIIIe siècle survient dans cette région, une première bataille que Merenptah remporte face à une coalition de Libyens et d'« habitants des pays de la mer », transcription mieux connue sous celle de « Peuples de la mer » (Grandet 1990). À l'issue des combats, douze paires de chevaux appartenant à la tribu des Ribou de Cyrénaïque commandée par un chef libyen dénommé Meryouy sont ramenées dans la vallée du Nil. Une génération s'écoule... Puis la menace à nouveau se précise. Deux coalitions de Libyens et de « pirates » de Méditerranée affrontent l'armée de Ramsès III en l'an 5 puis en l'an 11 de son règne. Les combats consacrent à deux reprises le triomphe de Pharaon. À l'issue de la deuxième bataille, outre de nombreuses épées d'origine mycénienne, une centaine de chars attelés à des chevaux sont pris comme butin de guerre. Du haut de l'un d'eux avait combattu, Mésher, fils du roi vaincu de la tribu libyenne des Mashouash qui nomadisait à l'ouest de la Cyrénaïque (Grandet 1993).

Ces événements témoignent de l'existence à l'ouest de la vallée du Nil de groupes libyens dirigés par des chefs suffisamment puissants et influents pour nouer alliance avec les peuples belliqueux de Méditerranée et les liguer contre l'Égypte du Nouvel Empire. À considérer cet aspect des choses, les représentations peintes de chars du Sahara central aux côtés de signes complexes apparentés à ceux du répertoire mycénien (Dupuy 1995) suggèrent que celles des tribus libyennes qui étaient préparées à recevoir l'innovation, se lancèrent, elles aussi, au milieu du IIe millénaire avant notre ère, dans la construction de chars à timons simples et roues à rayons pour servir au prestige d'aristocraties locales. Une fois conçus et adaptés aux matériaux locaux disponibles, ces chars libyens, attelés à des chevaux et conduits par des guerriers, pénétrèrent au Sahara où ils furent représentés aux plafonds d'abris sous roche, parfois aux côtés de spirales et de rubans développés (cf. *supra* fig. 6). Ces motifs furent vraisemblablement réalisés vers le milieu du IIe millénaire avant notre ère par des artistes peintres sensibles aux décors à base de cercles, spirales et courbes enlacés prisés de longue date par les Égéens. Ils étaient encore prisés lorsque furent érigées, au-dessus des tombes à fosse du cercle A de Mycènes, des stèles représentant pour la première fois en Péloponnèse des guerriers sur des chars. Dans ce contexte, il est permis de penser que ces groupes libyens à charrerie et chevaux, exercèrent d'abord leur domination sur les populations du Sahara central avant de s'attaquer de manière plus ambitieuse aux Égyptiens du Nouvel Empire dont on connaît l'organisation politique et militaire.

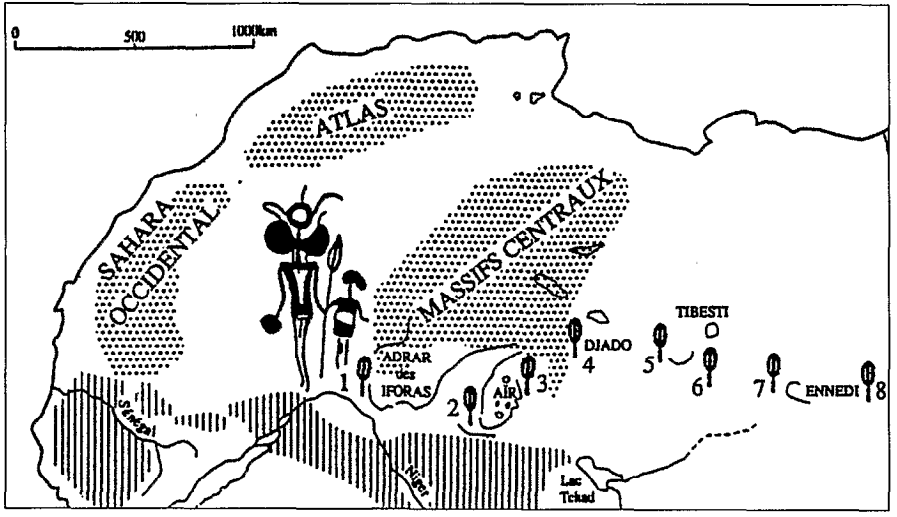
Par la somme considérable des savoir-faire qu'impliquaient leur réalisation et leur utilisation, ces chars, une fois introduits au Sahara central, durent subjuguer ceux qui en découvraient l'existence. Figuraient parmi ces derniers des pasteurs nomades, auteurs des premières gravures

rupestres de la phase moyenne, que la transhumance amenait régulièrement dans les massifs centraux sahariens (Dupuy 1994). Ceux-ci modifièrent en conséquence les compositions animalières de leurs œuvres rupestres en y intégrant, les représentations approximatives et parfois fantaisistes, de ces engins roulants à timons simples qui les fascinaient. Ce n'est que plus tard, au cours du premier millénaire avant notre ère, alors que le port de la lance avait été adopté par leurs descendants, que des chevaux furent représentés dans le sud du Sahara. Comme il l'est indiqué plus haut, cette apparition en gravure du cheval aux côtés de porteurs de lance marque un tournant; elle sanctionne l'avènement d'un pastoralisme belliqueux et simultanément peu sujet à la mobilité, rendant ainsi possible l'élevage du cheval et l'acquisition d'une charrerie, et ce, pour mieux en imposer à son voisin par la stratégie du prestige.

La diffusion vers le sud des chars et chevaux, biens fortement valorisés et déjà chargés d'histoire, devait s'inscrire dans un jeu d'échanges et de relations complexes que fait deviner l'apparentement architectural des sépultures monumentales du Sahara central et méridional (Paris 1993), mais aussi des vêtements et les parures figurés en gravure et en peinture: les tuniques bitriangulaires et les coiffures bilobées, trilobées ou en champignons, souvent surmontées de plumes d'autruches, que l'on observe dans le sud du Sahara se retrouvent portées à l'identique par des conducteurs de chars du Sahara central et certains des personnages leur étant associés sur des parois communes. Les affinités entre l'art peint du Sahara central de l'époque des chars et l'art gravé du Sahara méridional de l'époque des porteurs de lance se limitent toutefois à ces éléments d'apparat et à la présence parfois conjointe d'attelages.

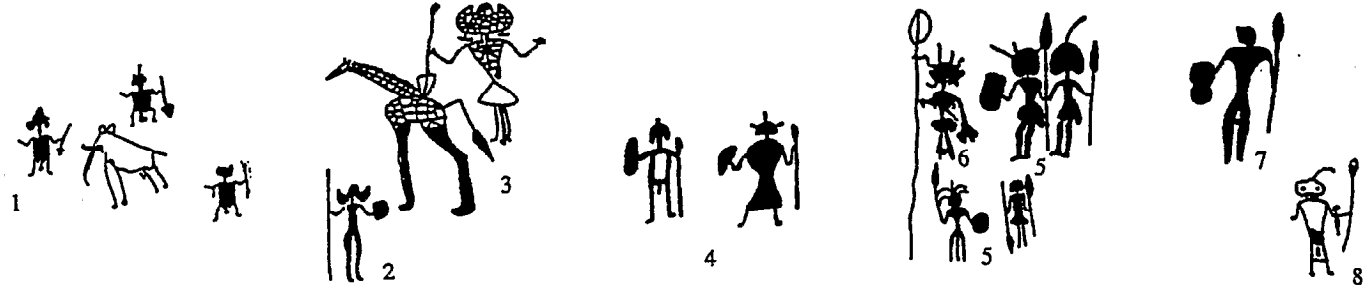
Pour le reste, ces œuvres rupestres sont très différentes. Aucun des auriges du Sahara central, par exemple, n'est sexué. Leurs jambes aux épaisseurs et aux segmentations anatomiques bien rendues contrastent avec celles filiformes et raides des porteurs de lance du Sahara méridional dont les pieds souvent représentés de profil opposé interdisent tout mouvement contrairement à l'animation des auriges du Sahara central. De manière plus fondamentale, l'absence de scènes de vie domestique dans l'art gravé du Sahara méridional s'oppose au caractère socio-anecdotique marqué des compositions peintes du Sahara central. Alors que l'élément faunique prime dans les premières, les secondes puisent souvent leur inspiration dans l'univers des campements.

Ces différences rendent difficile de soutenir la thèse fréquemment avancée d'une migration nord-sud de populations libyennes pour expliquer l'apparition des représentations d'attelages dans le sud du Sahara. Et ce, d'autant plus que l'aire géographique couverte par les stations de gravures montrant des porteurs de lance dans des contextes animaliers riches en représentations schématiques de bovins s'étend jusqu'au nord-



Répartition des représentations de chars

Aire linguistique peule



ADRAR DES IFORAS — AÏR — DJADO — TIBESTI — ENNEDI

est de l'Ennedi (fig. 7), c'est-à-dire à des régions ayant vraisemblablement échappé de tout temps à la sphère d'influence berbère. Ajoutons enfin que cette aire géographique déborde très largement à l'est de celle couverte par les représentations de chars rupestres et surtout n'englobe pas les régions du Sahara central. La réalisation des gravures de chars et de chevaux dans le sud du Sahara se justifie par conséquent difficilement par l'arrivée de groupes libyens. Plutôt qu'un glissement nord-sud de populations, l'art rupestre du Sahara méridional me semble témoigner de l'avènement d'un pouvoir guerrier chez des groupes d'éleveurs de bovins qui furent confrontés à la détérioration du biotope et qui, pour imposer et renforcer leur autorité au cours du premier millénaire avant notre ère, s'armèrent de lances et se dotèrent de chars attelés à des chevaux importés des massifs centraux sahariens où travaillaient de longue date des charrons. Ces derniers peut-être ne transmirent jamais leurs savoir et savoir-faire aux artisans des régions voisines. Ainsi pourrait s'expliquer le fait que la roue ait été abandonnée partout dans le sud du Sahara, dès lors que les charrons du Sahara central s'arrêtèrent de fabriquer des chars qui participaient d'un jeu de relations complexes nord-sud/sud-nord.

Dans un Sahel qui fut peut-être coupé de l'Afrique du Nord le temps que dura l'épisode aride des débuts de notre ère, se développèrent des élevages de chevaux qui en quelques siècles engendrèrent une souche naine, à moins que les premiers chevaux introduits n'aient été déjà de très petite taille. Auquel cas, ni une sélection orientée par l'homme, ni un phénomène d'adaptation au milieu tropical, ne seraient la cause du nanisme des chevaux évoluant encore aujourd'hui dans certaines régions du Sahel et de la frange soudanienne. Ces chevaux, appelés poneys, dont la taille réduite retint à plusieurs reprises l'attention des premiers lettrés arabes à avoir visité le Bilad al-Sudan (Cuoq 1975 ; Mauny 1961), sont vraisemblablement les descendants et les derniers représentants des individus qui avaient été introduits attelés dans le sud du Sahara au cours du premier millénaire avant notre ère.

Les superpositions apparaissant sur certaines gravures ainsi que de nombreuses autres données tirées de l'art rupestre montrent que ceux-là mêmes qui avaient introduit le cheval dans le sud du Sahara ne s'exprimaient plus dans l'Adrar des Iforas et dans l'Aïr lorsque, aux alentours du Ve siècle de notre ère, des Berbères cavaliers et méharistes, connaissant les tifinagh – les ancêtres des Touaregs – et porteurs d'une nouvelle tradition d'art rupestre, se remirent à graver les rochers (Dupuy 1992).

Fig. 7. *Répartition géographique des gravures de porteurs de lance apparaissant dans des contextes animaliers riches en représentations schématiques de bovins.*
Sources : **1**, Dupuy 1991 ; **2**, Lhote 1987 ; **3**, Roset 1988 ; **4**, Vedy 1962 ; **5**, Monod 1947 ; **6**, Staewen & Striedter 1987 ; **7**, cliché aimablement communiqué par Jean Courtin ; **8**, Huard 1963.

La probable identité peule des premiers éleveurs de chevaux de l'Aïr et de l'Adrar des Iforas

À considérer la mobilité restreinte nécessaire au succès de l'élevage équin en milieu sahélo-soudanien, on devrait retrouver parmi les peuples évoluant non loin des massifs de l'Adrar des Iforas et de l'Aïr, les descendants des éleveurs de bovins qui avaient introduit le cheval dans le sud du Sahara au cours du premier millénaire avant notre ère. Il se trouve précisément dans les bassins des fleuves Niger et Sénégal et plus à l'est autour du lac Tchad, des pasteurs peuls sédentaires, éleveurs de bovins, organisés en des sociétés hiérarchisées. L'aire géographique dans laquelle évoluent ces derniers, voisine par conséquent l'aire couverte par les représentations de porteurs de lance (fig. 7). Pour entrer plus dans les détails, focalisons notre attention sur les Peuls établis dans la boucle du Niger qui est la région de l'Ouest africain la plus proche de l'Adrar des Iforas et l'une des régions où les Peuls sont en position sociale dominante.

Sédentaires pour la plupart et majoritaires en nombre, les Peuls de la boucle du Niger sont organisés en une société hiérarchisée. Leurs manières de penser et de faire sont très tranchées vis-à-vis de celles des ethnies voisines vivant de l'agriculture ou bien de la pêche. Les échanges matrimoniaux entre clans ainsi que les prêts et les dons de vaches laitières sont garants de cohésion sociale et d'une permanence des traditions. Les familles nobles sont les propriétaires des importants troupeaux se déplaçant tout au long de l'année dans la moyenne vallée sous la surveillance de jeunes bergers. Elles sont aussi les dépositaires des connaissances pastorales et initiatiques. En leur sein se comptaient les guerriers dont la lance, transmise de père en fils, était l'arme de prédilection. Outre son usage dans les conflits, cette arme servait lors des cérémonies de passage à l'âge adulte aux cours desquelles les jeunes officiants sacrifiaient à coup de lance des bovins. Un artisanat spécialisé comportant des castes de tisserands, de boisseliers, de forgerons et de cordonniers, satisfaisait aux besoins matériels du pastorat et de la guerre. Disposant d'une forte cavalerie, ces Peuls de la boucle du Niger étaient de redoutables cavaliers. Les écuries sont établies, comme elles l'étaient jadis, à proximité des terres exondées favorables à la culture du gros mil rouge destiné aux chevaux. Ce mode d'organisation des Peuls ainsi que leurs coutumes relatées dans le détail par différents ethnologues (Cissé 1986b ; Gallais 1967, 1984 ; Gardi 1985 ; ainsi que les manuscrits Gaden 1900-39 et Vieillard 1927-39 à Dakar, Institut Cheikh Anta Diop), sont troublants tant ils évoquent la forme d'art rupestre bien représentée dans le sud du Sahara et, en particulier, dans l'Adrar des Iforas situé à cinq cents kilomètres seulement de la boucle du Niger.

Cet art rupestre, rappelons-le, nous montre les silhouettes imposantes de porteurs de lance aux côtés de nombreux bovins, parfois d'animaux sauvages et plus rarement de chevaux. Certains des bovins sont représen-

tés montés par des porteurs de lance et guidés à l'aide d'une laisse. Les Peuls *foulankriabe* du Hombori dans la boucle du Niger montent et guident encore aujourd'hui leurs bovins de cette manière (Gallais 1975a: 152). D'autres bovins sont représentés le corps rempli de motifs géométriques. Ces représentations renvoient à une tradition des Peuls du Macina qui, chaque année, vers la mi-novembre, peignent des motifs géométriques sur les robes de certains animaux avant que ceux-ci ne traversent, avec leurs congénères, le fleuve Niger au niveau de Diafarabé à la quête des pâturages de la rive gauche. Ces motifs peints mériteraient d'être étudiés afin d'en définir le sens et de voir s'ils présentent ou non des similitudes avec les signes géométriques gravés sur les corps de certains bovins représentés dans l'Adrar des Iforas. Se trouvent traités à leurs côtés des sujets ayant plusieurs pendeloques fixées à leur cou et à leurs cornes. Ces représentations ne sont pas sans évoquer cette autre tradition des Peuls du Macina qui, l'hivernage terminé, organisent un concours de vaches grasses au terme duquel l'animal primé est paré à vie de colliers et de pendeloques fixés à son cou et à ses cornes.

Le début de la sédentarisation des Peuls dans la boucle du Niger et la fin d'une tradition de gravure rupestre

Les tarikh rapportent que les Peuls de la boucle du Niger seraient originaires du Fouta Toro et qu'ils auraient formé à leur arrivée, aux alentours du XIV^e^ siècle, le premier royaume peul d'Afrique de l'Ouest: le royaume des Diallubés (Dembélé 1991 : 243 ; T. Diallo 1986 : 227). La tradition orale indique, quant à elle, que la sédentarisation des Peuls dans la région remonterait à la première moitié du XIX^e^ siècle suite à leur conversion massive à l'islam sous l'effet du charisme de Sékou Ahmadou (Bâ & Daget 1984).

Les gravures rupestres du Sahara méridional datables du premier millénaire avant notre ère supposent un scénario quelque peu différent. Plutôt que de phénomènes spontanés, la naissance du royaume des Diallubés ainsi que la sédentarisation des Peuls résulteraient d'un processus lent, à savoir de la concentration croissante de groupes peuls qui se seraient fixés dans la boucle du Niger par suite de l'aridification marquée qui culmina dans l'Ouest africain autour des débuts de l'ère chrétienne. Parmi ces groupes, devaient figurer les descendants des pasteurs de bovins qui avaient fréquenté l'Adrar des Iforas et (ou) l'Aïr, ou tout du moins un certain nombre d'entre eux. Accompagnés de leurs troupeaux et de quelques chevaux, ceux-ci s'imposèrent et se fixèrent dans le delta intérieur du Niger à proximité des terres exondées riches en pâturages, propices à la sauvegarde de leur genre de vie basé sur l'élevage des bovins. À cette époque, ils avaient abandonné l'une de leurs traditions

ancestrales, celle qui consistait à exprimer par la gravure sur rochers de plein air des préoccupations pastorales éminemment masculines tournées vers l'extérieur des campements. Elles s'apparentaient sur un plan formel à celles qui aujourd'hui s'expriment dans les *jammooje na'i :*

> «... poèmes ou louanges aux bovins composés par chaque berger peul du Delta durant ses mois de transhumance solitaire en compagnie de ses seules bêtes et clamés en public, une fois par an, lors des grands rassemblements qui, à la décrue du Niger, ramènent tous les troupeaux vers le fond de la cuvette fluviale [...] Les *jammooje na'i* livrent une interminable évocation à jet continu, ne reposant sur aucun plan narratif structuré, ne suivant aucun fil conducteur, le seul lien d'un groupe de mots au suivant étant de nature phonique et la seule unité sémantique étant le troupeau transhumant, objet unique de cette inspiration poétique... » (Seydou 1986 : 109.)

GILLES BOËTSCH & JEAN-NOËL FERRIÉ

La naissance du Peul
Invention d'une race frontière au sud du Sahara

Le projet de l'anthropologie physique fut de mettre de l'ordre dans la perception de la diversité humaine en créant des taxinomies rigides, c'est-à-dire en établissant des distinctions systématiques à l'intérieur de l'espèce humaine. Ces distinctions étaient opérées à partir d'un très petit nombre de caractères (en général dans l'ordre suivant : couleur de la peau, forme et couleur du cheveu et du poil, morphologie du crâne, stature).

Néanmoins, ceux-ci donnèrent lieu à une inflation de classifications concurrentes. Il fallut, de plus en plus, accroître le nombre de taxons pour rendre compte de manière précise et rigoureuse de la diversité des groupes humains. La conséquence paradoxale de cette augmentation (dont ne se préoccupèrent guère les savants) fut de souligner la proximité des groupes entre eux tout en marquant leur irréductible spécificité. En effet, créer des sous-classes atténue l'aspect discriminatoire du caractère principal (par exemple, la couleur de la peau associée à la forme des cheveux fait qu'un « noir » à cheveux lisses est « moins noir » qu'un « noir » à cheveux crépus), tout en établissant des discriminations rigides entre groupes proches, l'affirmation de leur différenciation pouvant alors sembler relever davantage d'un « principe d'ordre » que de la simple observation de faits. Nous avons affaire ici, à une logique dichotomique (et, sans doute aussi, à une idéologie) qui refuse les variations et multiplie en conséquence les taxons pour rendre compte de la variété. L'idée suivie est que chaque différence implique l'existence d'un groupe singulier.

Cette façon de penser la diversité humaine fut critiquée par Darwin (1891 : 190-191) mais demeura dominante parce qu'elle correspondait à une représentation communément partagée selon laquelle un critère de différence (physique) marquait à lui seul l'identité. Cette conception de l'identité biologique des groupes humains fut aisément transportée dans le domaine « culturel » à l'occasion des distinctions ethniques établies, à la fois, par l'administration coloniale et par les ethnologues (Amselle 1985).

Elles fondaient les frontières entre groupes sur des distinctions substantielles, une ethnie étant aussi un taxon au sens biologique du terme.

L'un des caractères les plus discriminants était la couleur de la peau. Il fondait les grandes distinctions raciales et déterminait l'aptitude à la civilisation. C'est ainsi que l'anthropologie du XIX^e^ siècle s'inscrivait dans l'idéologie coloniale (sans être pour autant, il importe de le souligner, l'idéologie de la colonisation). Elle surdéterminait les oppositions noirs/blancs ou nomades/sédentaires, toujours modalisées à partir de la dualité dominants/dominés, conquérants/conquis. L'utilisation de la classification binaire fut considérée comme radicale s'agissant de « Blancs » et de « Nègres » puisque l'opposition conquérants/conquis y relevait du couple dominants/dominés.

Disons tout de suite que cette logique classificatoire portait à faux. On pouvait, en effet, rencontrer toute sorte de « Nègres » comme des « Blancs » de couleur noire, des « Noirs » dominants et des « Noirs » réputés d'origine blanche comme les Peuls. La prolifération de ces « hybrides » était, bien sûr, la conséquence de l'impossible application des taxinomies rigides. Il est cependant remarquable que, face à cette prolifération, le discours savant soit demeuré assertatif, procédant par accumulation de distinctions. Poussant cette logique jusqu'à l'absurde, on créait même des taxons sans contenu morphologique distinct. Il existait ainsi une catégorie de Blancs, dits d'Afrique, différents des Blancs européens bien qu'il soit impossible de les distinguer « du point de vue racial, car ils avaient le même type » (Howells 1948 : 288). Rien donc ne les départage si ce n'est une localisation géographique différente. Précisons que notre but n'est pas de savoir si Howells à raison ou tort, mais de mettre en évidence la logique classificatoire qui a abouti à la prolifération de taxons. Cette logique peut s'énoncer ainsi : l'idée de séparer est plus importante que les critères de la séparation. C'est en ce sens que nous avons parlé d'un impossible objet de la raciologie (Boëtsch & Ferrié 1993).

Les Peuls, difficiles à classer entre « Noirs » et « Blancs » car trop « Noirs » pour être « Blancs » et trop « Blancs » pour être « Noirs », posèrent de nombreux problèmes classificatoires aux anthropologues et continuent même d'en poser puisqu'il convient de se méfier constamment des critères taxinomiques qu'on leur applique (Botte & Schmitz 1994b). Mais, d'une certaine façon, suivre les aléas de leur classification permet de comprendre les contraintes et les apories de l'activité taxinomique telle que nous venons de la présenter.

Noirs et Blancs

Buffon, dans son *Histoire naturelle...*, identifiait déjà, à partir de récits de voyageurs, une « nation basanée » d'une « autre nation entièrement

noire » mais mettait cette distinction sur le compte des différences de nourriture (Buffon 1792 : 150). On sait que, pour ce savant, la nourriture était, après le climat et avant les mœurs, l'une des trois causes de la différenciation des phénotypes. Mais, il est clair que cette question n'a pas pour Buffon d'enjeux taxinomiques, dans la mesure où la diversité biologique de l'homme n'est – pour lui – qu'une série de variations découlant du climat et des comportements humains. Au contraire, l'école polygéniste proposait, elle, le métissage comme seule explication de l'hybridisme des traits, dans une pensée scientifique refusant absolument l'idée même de variation à l'intérieur de l'espèce. Si pour un polygéniste convaincu comme Bory de Saint-Vincent (1827 : 46), « l'Afrique fut jusqu'ici la patrie exclusive de l'espèce éthiopienne », la présence d'Africains hétérogènes dans leur morphologie ne pouvait s'expliquer que par l'hybridisme, comme le montre sa remarque sur « les Foulis sur les bords de la rivière Gambie, déjà un peu croisés avec les Maures » (*ibid.* : 47).

La présence des populations peules posa un double problème à l'anthropologie : celui du métissage (que nous venons d'évoquer) mais aussi celui de la migration, c'est-à-dire de l'origine. La construction d'un modèle anthropologique explicatif de la présence de ces populations devait répondre aux attentes des nombreux observateurs, tel Gustave d'Eichthal (1841 : 1-2) qui remarquait que

> « ... la nation des Peuls, Poules, Foulahs, Foutes qu'on trouve répandue dans la Sénégambie, depuis le fleuve Sénégal jusqu'aux montagnes de Sierra-Leone, a de tout temps été signalée par les voyageurs comme une race distincte de celle des Nègres ordinaires. Les individus de cette nation, ceux du moins chez lesquels il n'y a pas de mélange de sang nègre, ont une couleur de peau foncée que les voyageurs appellent tantôt rouge, tantôt bronzée, tantôt cuivrée, quelque fois presque blanche. »

Mais d'Eichthal ne propose pas d'explication généalogique audacieuse ; il se contente d'expliquer cette morphologie singulière par le principe de la variabilité sans s'avancer sur la genèse de celle-ci :

> « Au point de vue ethnologique, ce peuple présente des caractères qui ne sont pas moins remarquables. Tous ceux qui l'ont observé se sont accordés à reconnaître qu'il diffère essentiellement des Noirs sous le rapport physique et moral, et s'ils n'ont pas osé reconnaître en lui une race distincte de celle des Nègres, du moins l'ont-ils considérée comme une variété toute spéciale de cette race. » (*Ibid.* : v.)

L'ancien débat sur l'origine africaine de la société méditerranéenne – et tout particulièrement de la société pharaonique – demeure d'actualité, débat dont les enjeux idéologiques sont (malheureusement) évidents (C. A. Diop 1967, 1973, 1981) et (non moins malheureusement) toujours actualisables (*e. g.* Dieng 1989), mais sans fondements scientifiques (Froment 1991). Cependant, le débat concernant l'ethnogénie des peuples de l'Afrique et leur apport au « progrès » et à la « civilisation » n'est pas nouveau ; il est dû à l'épanouissement des nationalismes africains ; c'est ainsi qu'au siècle dernier et au début de ce siècle les discussions les plus

passionnées eurent lieu à propos de l'origine des Peuls, laquelle semble avoir suscité la même émotion scientifique et les mêmes problématiques tarabiscotées que la théorie de l'ethnogénie européenne des Berbères.

Les Peuls, en effet, se trouvent dans une situation assez équivalente à celle des Touaregs (qui sont aussi des Berbères) : ils sont situés entre deux zones de peuplements distincts, une zone blanche et une zone noire. Mais le problème des Peuls va plus loin puisque leur étude serait essentielle – dans l'esprit des anthropologues de naguère – pour comprendre l'histoire anthropologique de l'Afrique en raison de caractéristiques qui leur seraient spécifiques (Pittard 1933 : 19). Béranger-Féraud (1875 : 97) note ainsi des différences importantes et significatives avec les populations voisines : « Ces Peuls, bien que vivant au milieu de peuplades entièrement noires, ont des caractères physiques et un degré d'intelligence qui, à première vue comme par une étude plus approfondie, les placent au-dessus des Mélaniens proprement dits. » Les critères de différenciations peuvent paraître sujets à caution, surtout lorsqu'il écrit que « les Peuls n'ont pas l'odeur spéciale aux nègres, même alors qu'ils sont assez foncés, ce qui porte à penser *a priori*, qu'ils ne sont pas de race mélanienne » (*ibid.* : 105). Ces caractères sont physiologiques (on vient de le voir) mais aussi moraux : « Les Peuls ont des mœurs très douces en général, et il est facile de constater qu'ils n'ont ni la rudesse, ni la férocité de la plupart des peuplades nègres qui les entourent. Au contraire de beaucoup des Toucouleurs, par exemple, ils ne sont ni vicieux, ni foncièrement méchants » (*ibid.* : 110). C'est à partir de ces constatations que Béranger-Féraud va élever le Peul dans la hiérarchie des races : puisque « tous ces caractères font qu'il est impossible de refuser aux Peuls une place plus élevée qu'aux noirs dans l'échelle ethnographique » (*ibid.* : 106). Béranger-Féraud est autorisé par ce reclassement à déduire que « les Peuls ont les attributs de la race Libyque » (*ibid.* : 101) et que, par conséquent, on peut les ranger dans la grande race caucasoïde puisque « les traits généraux des Peuls se rapprochent beaucoup du type caucasique » (*ibid.* : 104).

Rouges et noirs

Le docteur Verneau (1890 : 270), successeur de Quatrefages à la chaire d'anthropologie du Museum d'histoire naturelle confirmera ce modèle d'hybridisme racial sans pourtant classer – comme nous le verrons – les Peuls dans le rameau caucasoïde :

> « Les Peuls ne sauraient ne sauraient être considérés comme des Nègres proprement dits. Il suffit, pour le prouver, d'énumérer leurs caractères physiques [...] Leur peau est jaune rougeâtre, leur nez droit, leurs cheveux, noirs ou bruns, sont lisses et assez fins. »

Le grand problème dans la classification phylogénétique des Peuls résulte de l'impression d'avoir affaire à une grande variabilité intra-popu-

lationnelle. En effet, les Peuls sont décrits par l'anthropologie européenne comme divisés en deux groupes : les Peuls « rouges » et les Peuls « noirs » ; il est amusant de remarquer, comme l'écrit C. Monteil (1950), que si nous classons en « noirs » et « blancs », les Africains, quant à eux, classent en « rouges » et « noirs ». Ainsi sont « rouges » les Européens, les Berbères et certains Peuls.

Pour Topinard (1876 : 500), « le type rouge s'associe à des cheveux noirs et lisses. Ça et là, cependant, il est suffisamment isolé [du type Nègre], comme chez les Foulbes par exemple, pour que son indépendance soit démontrée ». Ainsi,

> « ... la couleur des Fulbes les plus purs est tantôt le rouge cuivre, tantôt la nuance même de la rhubarbe. Dans la campagne, où les indigènes vont nus, le contraste des deux types, l'un jaune-rougeâtre, l'autre nègre, est très saisissant. » (*Ibid.* : 501.)

Cette dichotomie est tentante pour créer une hiérarchie raciale à l'intérieur du groupe peul. Topinard la renforce en voulant voir des traits européens chez le Peul :

> « ... en somme, il faut compter dans l'anthropologie de l'Afrique avec un type rouge particulier aux cheveux lisses, se rapprochant du type européen. Aujourd'hui noyé au milieu des races nègres, il n'est plus bien représenté que par les Fulbes non croisés. » (*Ibid.* : 502.)

Le paradoxe étant pour Topinard, successeur de Broca à l'École d'anthropologie de Paris et secrétaire général de la Société d'anthropologie de Paris, de créer par opportunisme discursif un type « européen », type n'apparaissant pas, par ailleurs, dans la nomenclature scientifique de l'anthropologie physique.

Pourtant, ces Peuls dits « rouges » posèrent un réel problème taxinomique à l'anthropologie – au sens où le classement est d'abord un arrangement généalogique, comme le notait Darwin (1876 : 494) – car, s'ils ont toujours été distingués des autres populations noires par leurs caractéristiques physiques, c'est essentiellement du « mystère » de leurs origines dont il a longtemps été question (Delafosse 1927 ; Tauxier 1937). Ils ont, tour à tour, été présentés comme des Berbères anciennement alliés avec des noirs (*e. g.* Cortambert 1860 ; Deniker 1900 ; Sarrazin 1901), les descendants de légionnaires gaulois en garnison à Memphis, des migrants de Malaisie ou d'Inde (Binger 1892, cité par Tauxier 1937), des Tziganes fuyant les invasions mongoles (Thaly, cité par Bordier 1884 : 270), voire des Océaniens (les Mayalo-Polynésiens de d'Eichthal 1841) et bien sûr des migrants originaires d'Égypte comme le note Collomb (1885 : 145) :

> « À la race mandingue, race aborigène, dont le berceau serait les bords du Niger, est venue se mêler une race nomade, émigrée, et semblant provenir de Haute-Égypte, les Phouls ou Foullahs, remarquables par leur couleur rouge, leurs cheveux frisés, la distinction et la finesse de leurs traits. Le Mandingue, au contraire, a les lèvres épaisses, le nez épaté, les cheveux laineux, la peau noire. »

Il est clair que ces éléments de dissemblance des Peuls d'avec leurs voisins sont à l'origine de ces mythes ethnogéniques : « Les Peuls se distinguent de leurs voisins par des traits fins et réguliers [...] aucun caractère n'est négroïde » (Bordier 1884 : 270). Ce qui est repris par C. Monteil (1950 : 160) : « Au physique, le Peul Rouge n'offre pas de type vraiment homogène. Mais il est, dans tous les cas, absolument différent des nègres. » L'idée de la proximité biologique du Peul perdurait encore au début des années 1960, quand Dupire (1962 : 3) écrivait : « Le Peul, ou du moins l'image idéale qu'on se fait de lui non sans raison, est d'aspect plus "europoïde" que "négroïde". »

Rouges ou noirs

Le Peul est donc fréquemment présenté sous une double apparence renvoyant à l'idée de pureté et de mélange. C'est ainsi que Tautain (1885 : 22) pouvait écrire, en conformité avec l'opinion la plus partagée de l'époque :

> « Nous ne pouvons accepter en aucune manière l'opinion exprimée par le voyageur allemand Krause, entre autres qu'il y ait deux catégories de Foulbé, les rouges et les noirs. Pour nous, il n'y a qu'une race Poule et des métis de cette race avec les Nègres. »

Cette taxonomie demeure rigide puisqu'elle distingue les vrais Peuls des populations « négroïdes » et n'accepte de considérer les Peuls « négrifiés » que comme des métis, c'est-à-dire, comme des non-Peuls.

Il existe toutefois des positions divergentes puisque Verneau s'oppose à la présentation officielle du Peul à l'Exposition coloniale de 1889. Celle-ci décrivait ainsi les Peuls

> « Il existe, entre la race blanche et la race noire, une race intermédiaire qu'on appelle la race peulhe. Les Peulhs sont d'un brun rougeâtre ; leurs cheveux sont à peine crépus et leurs traits sont presque européens. » (Exposition coloniale 1890, V : 80.)

S'opposant à cette présentation et réfutant la position de Tautain, Verneau (1890 : 270) affirmait à partir de sa propre observation :

> « Cette description [de M. Tautain], ne correspond nullement aux deux individus que les visiteurs de l'exposition de 1889 ont pu observer à l'esplanade des Invalides, qui étaient deux hommes de haute taille, à peau noire, à cheveux crépus et à nez tellement épaté que l'un deux l'avait juste aussi large que long. Pourtant l'un et l'autre se disaient Peuls et avaient été amenés comme tels. »

Verneau (1895) fut, en fait, le défenseur longtemps écouté de la thèse de la théorie éthiopienne de l'origine des Peuls. On pouvait donc penser que s'achevaient les spéculations sur l'ethnogénie de cette population. Toutefois, Vallois revint (1941 : 68-69) sur la thèse de Verneau, en faisant remarquer, à la suite de l'étude anthropologique menée par Leca lors de la mission Labouret de 1932, que

«... l'on peut se demander si, dans la formation des Peuls, ne serait pas intervenu un autre élément, qui nous est inconnu à l'état pur et leur aurait donné leur stature, leur forte dolicocéphalie, leur teinte rougeâtre, la minceur des lèvres, le prognatisme, tous caractères qui semblent se comporter comme dominant du point de vue génétique. On voit toutes les difficultés que soulève l'interprétation exacte des Peuls dès qu'on quitte les grandes conceptions théoriques pour rentrer dans le détail des faits.»

Mélanisation et métissage

En ce sens, la «mélanisation» est un marqueur d'altérité, d'étrangeté à la civilisation. Perdrals (1949 : 24) placera ainsi sous le vocable «Afrique noire»,

«... le rassemblement de la grand'race noire authentique, mais aussi toutes les autres populations à peau sombre, cheveux ordinairement crépus ou frisés, présentant des caractères culturels communs avec les noirs proprement dits, soit entourés par eux, soit à leur contact immédiat, par le fait du voisinage, d'un métissage profond, ou d'une cohabitation réelle éprouvée par les siècles.»

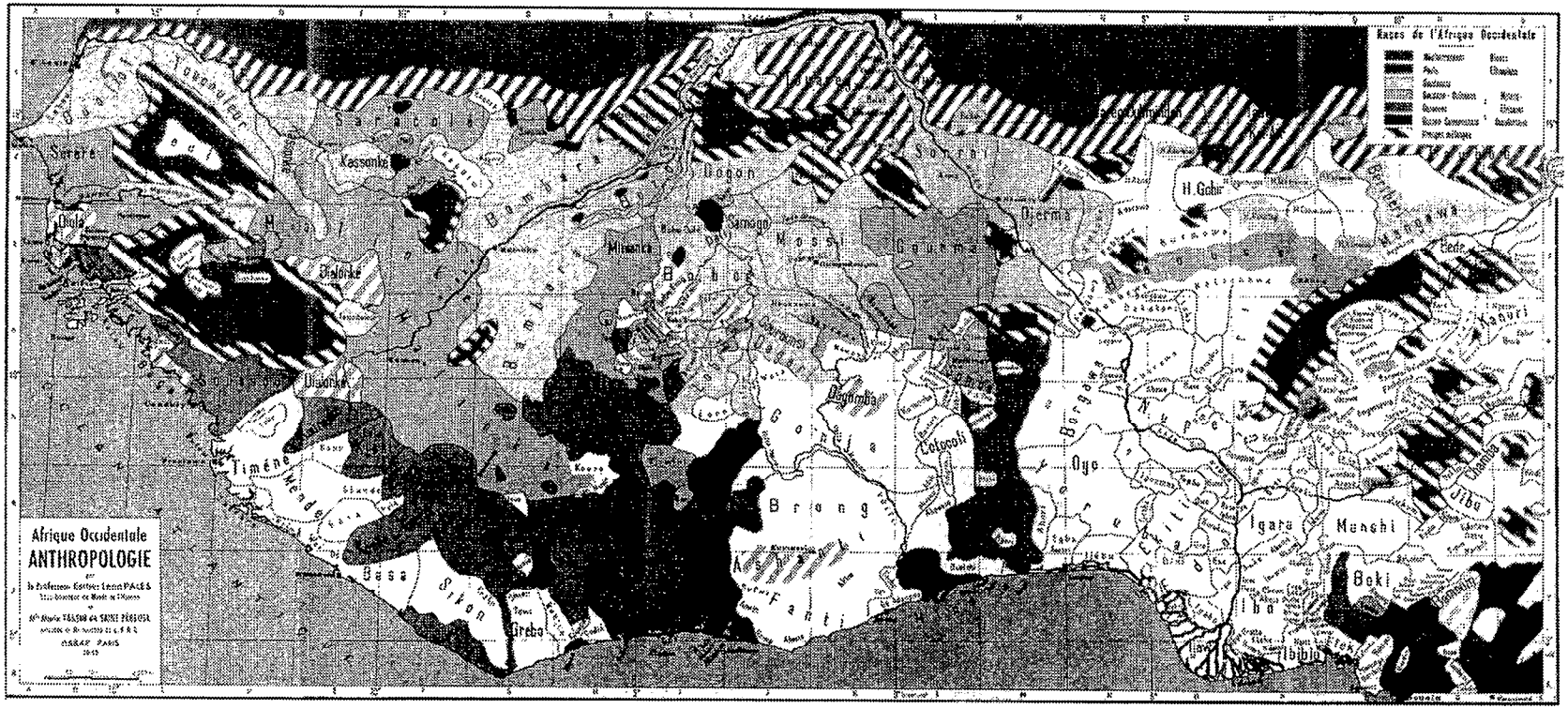
Deniker (1900 : 505), quant à lui, proposera la théorie d'une population peule réduite à l'état de séries discrètes de populations, de plus en plus isolées les unes des autres au cours du temps :

«À l'ouest [de l'Afrique], au contraire, on trouve des îlots, éparpillés sur un immense espace, d'une seule population, celle des Foulahs ou Peuls, issus du croisement des Éthiopiens avec les Nègres du Soudan central et occidental et imprégnée en plus de sang arabo-berbère.»

Cette hypothèse de la diffusion des caractères «raciaux» avec le maintien d'enclaves sera reformulée par Lasnet (1900) puis reprise par Vallois (1940), Monteil (1950) ou Pales (1952). Pales (1952 : 241)fera une description très détaillée de la localisation géographique des Peuls dans la même perspective que celle proposée par Deniker, mais avec la translation vectorielle suivante (cf. *infra* carte) :

«Trois races peuplent l'Ouest africain : la méditerranéenne, la mélano-africaine, l'éthiopienne. Au sud du Sahara se trouve la "race méditerranéenne prolongée". Elle est représentée par deux races dolicocéphales et une discrètement mésocéphale :
– à l'ouest, la sous-race ibéro-insulaire mêlée de Soudanais et de Soudano-Guinéens : les Maures ;
– au centre et à l'est, la sous-race saharienne mêlée de Soudanais et de Soudano-Guinéens : les Touaregs ;
– à l'est, cette même sous-race saharienne, plus fortement nigritisée encore par les Soudanais : les Toubous.»

Ainsi, pour Pales (1952 : 243), les Peuls ne font pas partie des populations dites «blanches» vivant au sud du Sahara mais appartiennent à la grande race éthiopienne. On assiste toutefois à un brassage de populations très important, et la «personnalité anthropologique des Africains tendra de plus en plus à se fondre dans une certaine uniformité».



Races de l'Afrique occidentale.
Source : Pales & Tassin de Saint-Péreuse 1954.

*

Du point de vue du colonisateur, on est dans une situation où l'on doit à la fois construire de l'altérité et maintenir de la proximité, tenir à distance sans éloigner. Ainsi, les indigènes « blancs » d'Afrique du Nord sont-ils toujours plus ou moins mélanisés pour marquer une différence dans la proximité justifiant à la fois le projet d'assimilation et la hiérarchie coloniale ; ainsi, les « Noirs », généralement conçus comme très distants sont-ils quelque peu rapprochés des colonisateurs par la présence en leur sein d'éléments originellement non-noirs. Il s'agit, en quelque sorte, d'une stratégie cognitive visant à mesurer l'altérité, à la réduire pour la rendre manipulable. Mais cette mesure ne fait qu'euphémiser le déclassement des colonisés dans une même étrangeté, fondée sur le fait qu'ils ne sont pas Européens. Nous pourrions nommer cette stratégie cognitive la stratégie du « modèle berbère ». Elle se définit comme l'instauration d'une opposition ethnologique entre deux groupes situés dans le même espace, l'un qui devient proche du colonisateur, l'autre qui en demeure éloigné. Ces deux groupes s'opposent entre eux et c'est cette opposition qui rapproche l'un des groupes de l'Européen. L'avantage évident de ce modèle est de fournir un cadre de lecture universelle de ce que Maunier (1932) appellera le contact des races, définissant une hiérarchie naturelle des peuples. À l'intérieur de ce cadre, toutes les spéculations identitaires deviennent possibles et, d'une certaine manière, légitimes.

Toute critique de l'histoire d'une discipline oblige la reconnaissance d'une altérité au passé, empêchant par là même tout jugement de valeur anachronique. En ce qui concerne les études « raciologiques » sur l'Afrique, on aurait pu penser que le débat sur la question de l'apport de l'élément « négroïde » à la « civilisation » – dont relève la question de l'ethnogénie et de l'identité peules – était un vieux débat anthropologique appartenant à un XIX^e^ siècle positiviste révolu, avec des conceptions structuralistes avant la lettre, parfois teinté de beaucoup d'humanisme, comme celles de Gustave d'Eichthal qui fera de la « race » blanche une « race » mâle et de la « race » noire une « race » femelle (le monde sauvage de Rousseau). Le produit des deux termes du couple, le métis, sera l'enfant commun de l'Humanité nouvelle (Eichthal & Urbain 1839). C'était, en effet, un débat incontournable pour une époque déjà marquée par un très fort déterminisme biologique et par une idéologie européanocentrique. Ainsi, dans le cas du développement de la civilisation égyptienne, il était apparemment difficile, pour la majorité des historiens et des anthropologues, d'admettre la présence de caractères biologiques « négroïdes » chez les peuples créateurs des civilisations méditerranéennes (Boëtsch 1995).

Une autre lecture de l'histoire proposée par Diop – conforme aux hypothèses de Sergi (Boëtsch & Ferrié 1994) et d'Elliot Smith (1928) –

consiste à effectuer une translation entre « méditerranéens » et « nègres » selon le principe que le type absolu (noir) étant impossible à rencontrer, tous les sous-types qui ne seraient pas immédiatement apparentables à un autre type absolu (blanc) peuvent être considérés comme relevant du premier type. Ceci pose le problème des « races » intermédiaires ou « races frontières » dont on sait bien qu'elles sont mélanisées selon les enjeux idéologiques ou politiques du moment.

Pourtant ce débat n'est pas clos et différentes recherches en paléoanthropologie continuent sur ce thème (Keita 1992). L'origine de la population égyptienne demeure un objet de débat extra-scientifique prenant toutefois la « science à témoin ». Ce débat possède une évidente profondeur historique, puisqu'il remonte à la confrontation entre Schœlcher et Courtet de Lisle (*** 1847) portant sur l'apport culturel des peuples africains à l'émergence des civilisations et sur l'identité (blanche ou noire) des anciens Égyptiens. Sur ce dernier point, l'anthropologie biologique n'en finit pas d'être interpellée. C'est ainsi qu'Ortiz de Montellano (1993) a entrepris de réfuter les hypothèses émises par l'école de pensée américaine afrocentrique expliquant que les Noirs (parmi lesquels étaient inclus les anciens Égyptiens) seraient supérieurs aux Blancs sur les plans physique et intellectuel et bénéficieraient, en outre, de pouvoirs supranormaux... tout ceci grâce à l'action spécifique de la mélanine (Barnes 1988). Ainsi, lorsque le déterminisme biologique semble chassé par une porte, il rentre par une autre. Il ne faudrait pas recommencer à prendre les objets sociaux pour des objets biologiques, c'est-à-dire reconstruire un paradigme analogue à celui que l'anthropologie typologiste avait élaboré au cours du siècle dernier.

ELISABETH BOESEN

Pulaaku
Sur la foulanité

La notion de *pulaaku*

Plus peut-être que ses équivalents anglais *(fulanity)* et français (foulanité), le terme allemand *Fulbetum* semble démodé. Si je l'emploie, et si je n'ai pas l'intention de m'en distancier par l'ironie mais plutôt de poser un état de fait, on risque de me reprocher de m'acharner à tenir une position essentialiste. J'aimerais donner les raisons pour lesquelles j'utilise ce terme et expliquer ce qu'il désigne selon moi.

Les *Fulɓe* eux-mêmes parlent de *pulaaku*, un terme qui se compose de la racine *ful-* et du suffixe *-aaku*. Le suffixe *-aaku* caractérise les noms abstraits désignant un statut social et les qualités ou les comportements qui lui sont rattachés *(sukanaaku,* «jeunesse»; *dimaaku,* «noblesse»). Le terme *pulaaku* exprime donc cette chose complexe: le fait d'être Peul. Il condense ou transforme une réalité diffuse en une certitude d'identité. En allemand, la terminaison *-tum* rend assez bien cette idée.

Le fait que les chercheurs travaillant sur les *Fulɓe* ont rencontré la notion de *pulaaku* dans plusieurs régions et chez différents groupes de *Fulɓe* ne signifie pas que nous sommes en présence d'un phénomène intemporel ayant survécu aux années et aux changements socio-politiques. Pourtant, c'est une preuve de la stabilité de la catégorie et une première indication sur sa signification et sa fonction qui, manifestement, ne relèvent pas uniquement des besoins d'identification liés à des contextes historiques particuliers. Dans cette acception très générale, on peut parler de la « foulanité » en tant que conscience d'une identité durable, conscience unissant les *Fulɓe*, indépendamment de toute explicitation au niveau du contenu.

Mon analyse de la notion de *pulaaku* concerne les seuls *Fulɓe* du Bénin. Le but n'est pas d'apporter la preuve qu'au-delà de cette identification générale, nous sommes en présence d'une identité de fait. Si je cite

d'autres auteurs et si j'établis par là une comparaison avec d'autres groupes de *Fulɓe*, ce n'est pas dans l'intention de donner une représentation des formes et des contenus concrets aspirant à l'universalité. Mon objectif est plutôt de procéder à une clarification conceptuelle. Il s'agit de cerner plus précisément l'objet à étudier, d'identifier ce que l'on peut et doit analyser quand on parle de *pulaaku*. De quelle manière le phénomène est-il traité dans l'ethnographie consacrée aux *Fulɓe*?

Le pulaaku *dans l'ethnographie peule*

Les premiers chercheurs qui se sont intéressés aux *Fulɓe* et, bien avant, les premiers voyageurs entrés en contact avec eux, n'ont eu, apparemment, aucun doute sur le fait que les *Fulɓe* disposaient de qualités particulières ou, pour être plus précise, que les « *Fulɓe* purs » ou les « *Fulɓe* rouges » disposaient de telles qualités, tant une distinction nette entre ces derniers et les « *Fulɓe* noirs » leur semblait évidente[1]. C'est à partir de cette différenciation interne que les chercheurs ont établi la spécificité des *Fulɓe* par rapport aux autres, une spécificité qui ne résidait pas seulement dans leur aspect physique mais aussi dans leur culture et leur caractère.

L'éclaircissement du processus de formation et de l'hétérogénéité originelle des *Fulɓe*[2] n'a pas infirmé l'idée d'une forme culturelle à la fois première et distincte: les *Fulɓe* restaient bizarrement différents. Leur spécificité n'était plus considérée comme étant d'une nature raciale (en tout cas, plus en premier lieu) mais culturelle. Pour marquer cette originalité, les *Fulɓe* eux-mêmes utilisaient le vocable *pulaaku*. Dans ce terme de *pulaaku*, les chercheurs ont reconnu quelque chose de traditionnel et, malgré la diversité actuelle du groupe, de fondamentalement constant, dont les racines pourraient bien se trouver dans la vie pastorale, autrefois commune à tous les *Fulɓe*, et dans le lien qui les unissait à leur bétail[3].

Aux descriptions idéalistes qui s'imaginaient pouvoir atteindre l'essence de la foulanité succédèrent alors des analyses beaucoup plus réalistes présentant le *pulaaku* comme un phénomène socio-culturel complexe. Dans sa monographie sur les *Wodaaɓe* du Bornu, Stenning

---

1. Voir par exemple Krause 1883: 183; Monteil 1950; Murdock 1959: 414-415. Cependant Barth (1857-58, vol. 4: 144) constata qu'en raison de contacts avec d'autres peuples, les Fulɓe disposaient d'un « caractère hétérogène et quelque peu indéterminé » et qu'ils avaient incorporé « des éléments nationaux tout à fait différents les uns des autres ».

2. Voir Stenning (1959: 18 et sq.) pour une récapitulation des résultats de la recherche; sur la classification du fulfulde, cf. Greenberg 1949.

3. Voir Dupire 1970: 189 sq.; Stenning 1959: 59. Pour VerEecke (1988: 41) qui cherche à reconstruire l'identité *fulɓe* «... in its traditional form [...] and then to show how it has been shaped by history and social changes», *ngaynaaku* («berger») constitue, tout comme *ndimaaku* («liberté») l'un des « original components of *pulaaku* » (*ibid.*: 51 et sq., voir aussi 1993a: 307). Sur l'impact du *Hirtenkriegertum* («tradition de pasteurs guerriers») sur l'histoire de la civilisation, voir Braukämper 1971: 102 sq.

(1960 : 55) décrit le *laawol pulaaku*, le « Fulany way » comme étant « the exercise of familial virtues » et il dresse une liste des règles générales concernant le mariage, la vie familiale, les devoirs de l'éleveur... Dans son étude sur les *Woɗaaɓe* du Niger, Dupire (1962 : 169) parle du *pulaaku* comme étant un « code moral et social [...] une codification élémentaire des relations sociales ».

Même s'il n'y a pas de correspondance totale, les différents auteurs se sont cependant retrouvés au moins sur la perception fondamentale et l'évaluation de l'objet de leurs recherches. Pour eux, le *pulaaku* était avant tout un système de règles sociales ou, pour reprendre le terme de Dupire, un code relationnel. Ils ont mis l'accent sur l'analyse de la structure sociale et sur une détermination de la fonction sociale que revêt le *pulaaku* à côté du mariage, de la parenté, du système lignager... À partir d'une notion assez diffuse de race et de culture, c'est-à-dire à partir de la nature et de la spécificité des *Fulɓe* s'est développée l'idée d'une institution sociale.

En plus de cette mise en évidence de la fonction normative du *pulaaku*, les ethnographes des *Woɗaaɓe* ont fait avancer, d'une autre façon encore, l'analyse de la notion. Ils ont établi une distinction entre le code social, c'est-à-dire les règles concrètes associées à cette notion, et sa signification idéale exprimée par des concepts abstraits de valeurs et de qualités. C'est à Stenning que l'on doit d'avoir dressé une liste des valeurs qui définissent le *pulaaku* ou qui, plus exactement, associées les unes aux autres « font » le *pulaaku*. À côté du *fulfulde* qui ne désigne pas seulement la langue des *Fulɓe*, mais aussi « a whole range of rights and duties peculiar to a Pullo » (Stenning 1959 : 55), le *pulaaku* se compose également de *seemteende*, une qualité que Stenning traduit par « modesty and reserve », de *munyal*, c'est-à-dire « patience and fortitude », et enfin de *hakkiilo*, « care and forethought ».

Cette conception semble avoir influencé ou stimulé, dès les années 1970, une série de recherches plus approfondies. Le « problème *fulɓe* » se posait de nouveau, à partir du moment où les ethnographes ont commencé à remettre fondamentalement en question la nature de l'objet de leur étude, à savoir la tribu ou l'ethnie. Le *pulaaku* constituait dès lors un thème central des recherches consacrées aux *Fulɓe*. En effet, en dépit des différences économiques, politiques et culturelles, cette notion semblait affirmer l'idée de quelque chose de commun, car les chercheurs travaillant dans différentes communautés *fulɓe* sont, dans leurs analyses du *pulaaku*, pratiquement tous arrivés aux mêmes résultats[4]. Tout comme Stenning, ils ont présenté un concept composite, s'accordant même avec lui sur les différents éléments de ce concept. *Seemteende, munyal* et *hakkiilo* sont,

4. Voir Bocquené 1987 : 233-234, 1986 : 315 sq. ; Dupire 1981 : 169 ; Kirk-Greene 1986 : 42 ; VerEecke 1988. Pour une interprétation originale, voir Dognin 1975. L'analyse beaucoup plus intensive livrée par Riesman (1974) doit être considérée à part.

pour ainsi dire, entrés dans le répertoire standard du *pulaaku*. Les premiers ethnographes, cependant, n'avaient été en contact qu'avec une seule de ces qualités, car ils n'ont attiré notre attention que sur cette qualité que les *Fulbe*, eux-mêmes, appellent *seemteende* ou *gacce* et que l'on traduit par «retenue, réserve, *shame*, honte ou pudeur, *modesty*»[5]. Leurs successeurs n'ont généralement pas donné de précisions sur la façon dont ils sont arrivés à cette multiplicité d'éléments ni comment ils ont procédé pour les isoler les uns des autres[6].

Le *pulaaku* au Borgou

Les résultats obtenus par les chercheurs cités précédemment ont contribué à différencier la notion de *pulaaku*. En discernant une multiplicité d'éléments, on a en même temps précisé la façon dont ils s'articulent les uns par rapport aux autres. On a donc fixé la structure cognitive du concept. Celle-ci semblait très simple : le *pulaaku* est apparu, pour ainsi dire, comme la somme d'éléments de même nature, chacun représentant une valeur absolue et, par conséquent, isolable. Assemblés les uns aux autres, ils donnaient le *pulaaku*.

Pour les *Fulbe* de Bagou, la commune dans laquelle j'ai vécu un an et demi, on peut dire que ce procédé de décomposition ne correspond pas aux représentations émiques. Mes informateurs n'ont pas nommé de composantes. En général, ils ont plutôt donné des exemples simples montrant de quelle manière le *pulaaku* se traduit dans la vie quotidienne ; plus souvent encore, ils ont décrit des faits et des gestes allant à l'encontre du *pulaaku* et représentant un manquement ou un défaut. Dans leurs explications, les *Fulbe* n'ont utilisé le mot *pulaaku* que très rarement, préférant plutôt employer d'autres termes. Voilà quelques réponses exemplaires : « Imagine-toi quelqu'un, un jeune homme qui rencontre un ancien de l'âge de son père, il va vers lui et le regarde droit dans les yeux. Celui-là ne fait pas preuve de *senteene*. Il a jeté son *dimaaku* [sa dignité et sa fierté] ». Ou bien : « Quand tu sais que quelqu'un veut à tout prix avoir quelque chose de bien précis, alors tu le lui donnes. Tu as fait le *fulfulde*. Voilà, c'est cela le *pulaaku*. »

L'idée d'une notion composée de plusieurs éléments bien précis – idée apparemment à l'origine des travaux d'autres chercheurs et motivant leur quête de ces éléments – s'est avérée douteuse au Nord du Bénin. À côté des difficultés méthodologiques des analyses cognitives, il est question ici de la nature même des représentations cognitives du savoir culturel. Ces auteurs se sont surtout attachés à représenter un concept culturel, alors

5. Voir Vieillard 1932 : 14 sq. ; Pfeffer 1936 : 160 ; voir aussi Dupire 1981 : 169.

6. À l'exception de VerEecke (1988) dont l'analyse est fondée sur des données recueillies par interviews standardisées.

que les explications et les exemples donnés au Borgou ont fait apparaître le *pulaaku* comme une réalité de la vie, seulement présent et saisissable dans la perception et l'expérience concrètes[7].

L'étude de ces différents travaux ne permet pas de dire si la foulanité peut être considérée comme quelque chose de commun unissant les différents groupes de *Fulɓe*. La concordance conceptuelle que les analyses sémantiques mettent en évidence ne veut pas dire que la réalisation de cet *ethos* – et, par là, l'expérience sociale de l'identité culturelle – soit la même pour chacun des groupes. En général, ces travaux ne prennent pas assez en compte cette dimension pratique[8]. Le problème du rapport entre les normes sociales et l'action individuelle ou, plus fondamentalement, entre le concept culturel d'identité et la notion de soi de chaque individu fait cruellement défaut dans ces travaux[9].

J'aimerais dépasser le cadre de la clarification sémantique pour voir de quelle manière l'individu réalise concrètement le *pulaaku*. En bref, il s'agit de définir l'importance de l'idée de la foulanité dans la vie des *Fulɓe* du Borgou. Il n'est pas possible d'analyser le problème de façon complète et détaillée. Je me bornerai donc à présenter quelques aspects importants.

La rencontre avec le pulaaku

Que l'étranger ait affaire au *pulaaku* c'est, au moins chez les *Fulɓe* du Borgou, une chose certaine. Leur foulanité les préoccupe au plus haut point. Le fait d'être Peul demande à être représenté et manifesté. Du matin au soir, les occasions ne manquent pas d'évoquer le *pulaaku*, c'est-à-dire de rappeler sa propre foulanité, à soi-même et aux autres, de rappeler, sous forme de commentaire, de critique ou d'auto-ironie, les conditions et les conséquences de cette identité, sans qu'il soit pour autant nécessaire d'utiliser le mot *pulaaku* lui-même. Les *Fulɓe* vivent chaque jour leurs actions les plus banales – par exemple, la prise des repas – comme autant de témoignages et de preuves de leur identité.

De telles observations m'ont donné l'impression que ce qui importe c'est moins certaines valeurs, certaines convictions ou certaines règles intangibles que cet acte d'affirmation, c'est-à-dire la satisfaction permanente d'un besoin criant de se rassurer soi-même. C'est bien dans cet acte d'iden-

---

7. Voir entre autres Barth 1995; Bloch 1991, 1992; Csordas 1990, 1993; Fabian 1994; Jackson 1989; Hannerz 1993; Hastrup & Hervik 1994; Taussig 1993.

8. Cela vaut également pour des études plus récentes suivant une approche déconstructiviste. Les auteurs conçoivent le *pulaaku* comme un élément du discours socio-politique, qui revêt une fonction identificatrice, surtout dans les moments de confrontation avec d'autres groupes. Voir Bierschenk 1995; VerEecke 1993b. Pour une analyse symbolique, voir aussi Bovin 1974-75, 1985.

9. Ainsi Dupire (1981: 196) se contente-t-elle de constater que «l'individu normal se plie si bien à ce modèle imposé par la société qu'il en arrive à faire du *pulaaku* une valeur individuelle détachée de son conditionnement social: c'est l'intériorisation de l'impératif moral».

tification ou dans son accomplissement, constamment demandé à l'individu, qu'il faut vraiment chercher l'essence même de la foulanité. Et c'est peut-être dans ce besoin de se rassurer qu'il faut aussi chercher sa pérennité.

Une description des rôles distincts ne suffirait pas à rendre l'ensemble des facettes du comportement des *Fulße*. Leurs formes d'expression, même celles qui représentent un écart par rapport à la norme ou à l'idéal du « vrai Peul » – par exemple, une apparence craintive, parfois même peureuse ou des gestes théâtraux – dépendent certes du contexte et des relations statutaires ; mais en dehors de cela, elles relèvent toutes d'une attitude fondamentale envers le monde. Pourtant, qu'ils se montrent distants ou, au contraire, qu'ils geignent et se plaignent sans aucune réserve, les *Fulße* revendiquent toujours un lieu hors des motivations et des implications habituelles qui toutefois les concernent. Ils ont pour ainsi dire, toujours affaire à un autre – que ce soit une personne physique ou une instance qui reste non définie – auquel ils se sentent livrés mais nullement obligés. Il semble bien qu'une forme (peut-être même la forme la plus importante) de vivre son identité consiste, pour les *Fulße* du Borgou, dans cette attitude d'être livrés à autrui et, en même temps, radicalement séparés de lui. Cette attitude ne se retrouve pas seulement dans les conversations des *Fulße*, par exemple dans les témoignages sur les chicaneries qu'on leur fait subir de toutes parts. Elle se manifeste encore plus directement de manière corporelle. Par leur corps même, les *Fulße* font l'expérience de leur faiblesse et du fait d'être exposés à toutes sortes de dangers.

L'habitus corporel ne doit pas seulement être conçu comme un mode d'expression ou comme le reflet d'un état d'âme momentané, il constitue aussi des formes spécifiques d'expérience. Leur foulanité se communique donc physiquement aux *Fulße*. Cela ne concerne pas seulement les actes « formels », par exemple les cérémonies de salutation ou le strict comportement d'évitement, mais aussi les actions sociales qui semblent justement se caractériser par un renoncement à toute formalité. Là aussi, on respecte les formes. Même lorsqu'ils font preuve, en plaisantant, d'un certain manque de distance ou lorsqu'ils éprouvent le besoin de tout exagérer de manière dramatique, les *Fulße* se montrent soucieux de respecter des stylisations culturelles. Ces stylisations ne fournissent pas seulement à l'individu un éventail de formes d'expression possible, elles véhiculent aussi un certain mode de perception. La façon de se tenir, le ton de la voix, la mimique, tout livre à l'individu l'idée directe et claire de ce qu'il est, justement parce qu'il s'agit d'aspects du comportement qui n'ont pas de valeur dénotative. Ce sont des moments d'autoréflexion sociale, où l'on se reconnaît et où l'on se révèle. Pour cette raison, ces gestes ne sont pas seulement pleins de sens mais aussi particulièrement satisfaisants. La satisfaction réside dans l'action même. Elle est esthétique et directement sensuelle. Elle est pour ainsi dire l'expérience de son identité.

L'intérêt de cette étude n'est donc pas seulement ou essentiellement orienté vers les domaines du savoir dont disposent souverainement les informants, c'est-à-dire les connaissances qu'ils sont en mesure de transmettre par le discours. L'objet de l'étude s'étend surtout aux perceptions et attitudes qu'il est pratiquement impossible d'évoquer dans une interview, parce qu'elles sont liées à des gestes et à des expériences de la vie quotidienne.

Nous nous trouvons donc en face de problèmes méthodologiques particuliers qu'il n'est pas possible de traiter ici en détail. Néanmoins, je voudrais souligner que l'ethnologue étranger n'est pas complètement coupé de l'expérience et de la notion pratique d'identité de l'autre. S'il ne m'a pas été possible de faire miens de nombreux gestes des *Fulbe*, je les ai parfaitement compris et ce, pas seulement en les observant. L'étranger, lui aussi, peut « vivre » la foulanité ; il peut l'appréhender comme une pratique sensuelle et significative. Il peut le faire à partir du moment où la question du contenu sémiologique des formes culturelles passe au second plan, et où l'échange avec l'autre n'est plus, ou plus seulement, conçu et instrumentalisé comme un processus de communication mais aussi comme une participation émotive et corporelle aux intentions et aux expériences de l'autre[10].

Vivre le *pulaaku*

Dans l'ethnographie, le *pulaaku* est présenté, nous venons de le voir, comme une instance de sanction idéele et également concrète – par exemple dans le cas du *mawɗo laawol pulaaku* des Woɗaaɓe – qui contribue au maintien de l'ordre familial et, plus généralement, à la stabilité et à la continuité de la communauté. Cependant, au nord du Bénin, la fonctionalité des règles associées au *pulaaku* n'est pas aussi évidente.

Au Borgou, le *pulaaku* n'a rien à voir avec les considérations ou les compétences pratiques, identifiées par Stenning *(herdmanship, good husbandry...)*. Si le *pulaaku* entretient un rapport quelconque avec ces qualités, c'est seulement dans la mesure où celui qui ne réussit pas dans ce domaine s'avère fréquemment déficient d'un autre point de vue, plus fondamental, à savoir en tant que Peul. Nous devons donc tout d'abord nous demander dans quels contextes sociaux la foulanité et les valeurs de comportement qui lui sont liées ont véritablement un caractère essentiel pour l'individu. Quels sont les besoins et les devoirs qui rappellent à un Peul sa foulanité ? À quel moment se sent-il appelé et, en même temps, capable de satisfaire aux devoirs de cette identité et de la préserver ?

10. Pour une telle notion, qui ne prend pas l'interaction en premier lieu comme un processus cognitif et qui met en question la conception sémiologique ou textualiste de la culture, voir notamment Csordas 1990, 1993 ; Jackson 1989 ; Lyon 1995 ; Stoller 1989 ; Wikan 1987, 1992.

Le *pulaaku* n'exige pas (ou pas en premier lieu) de l'individu qu'il fasse quelque chose en particulier mais plutôt qu'il s'abstienne d'accomplir certaines choses. Une des règles les plus importantes prescrit : « Un vrai Peul ne mange pas en public *(Pullo dimo nyamataa yaasi).* » Pour l'exprimer autrement, ce n'est pas le bon éleveur ou le père de famille attentionné qui fait preuve de sa foulanité mais celui qui ne mange pas devant tout le monde. Le fait de renoncer à manger dans certaines conditions met en évidence, plus directement que toute autre action, le *senteene* (ou *seemteende*), à savoir : la pudeur, cette qualité que les *Fulße* revendiquent pour eux-mêmes avant toute autre. C'est en réprimant son appétit et sa faim que le « vrai Peul » se révèle : c'est quelqu'un qui sait renoncer, qui est capable de réprimer ses besoins et ses sentiments. Les règles établies par le *pulaaku* visent toutes à la négation des besoins et une attitude fondamentale de renoncement.

L'évitement

Même celui qui ne partage pas la pruderie des *Fulße* n'aura aucun mal à comprendre que, pour eux, l'acte de manger est quelque chose d'intime qui doit donc s'effectuer caché. Mais pourquoi le fait de se retrouver par hasard face à un vieil homme suscite, comme nous l'avons vu, les mêmes sentiments de honte et d'humiliation que le fait d'être surpris en train de manger ? Les *Fulße* décrivent un tel moment comme une torture physique insoutenable : « La honte te saisit et tout ton corps meurt *(Senteene nayete, bannu maa fuu waatan wa)* ». Que peut-il y avoir de si humiliant dans cette rencontre inopinée ?

On dirait que c'est la dignité et l'autorité de l'ancien qui exigent une marque spatiale et physique de déférence. *Mi sentii mo* (« J'ai honte devant lui ») signifie : « J'éprouve du respect pour lui. » Mais si, à l'occasion de telles rencontres, il fallait seulement témoigner son respect, alors on pourrait se demander pourquoi celui-ci ne s'exprime que dans le fait de se cacher, dans la non-présence. Pourquoi ne se traduit-il pas plutôt de manière positive, par une révérence ou une génuflexion, par exemple ? Les *Fulße* du Borgou, ou tout au moins certains groupes, ignorent totalement ces attitudes de prosternation. Le fait de courir se cacher dans les buissons dès que l'on voit arriver un ancien ne doit pas non plus être interprété comme un geste de soumission. Ici, il s'agit plutôt d'un renoncement à toute forme de geste, c'est-à-dire d'une absence d'échange. Cette forme d'évitement, signe de certaines relations statutaires, doit être considérée comme un effort réciproque. Pour l'ancien aussi, la rencontre inopinée est désagréable. Lui aussi, est tenu de l'éviter. Même s'il lui revient de laisser le rôle actif au plus jeune, l'ancien à son tour ne doit pas voir l'autre. S'il évite la vue du jeune, cela ne veut pas dire qu'il éprouve pour ce dernier de l'indifférence ou un manque de considération. Il s'agit

plutôt, ici aussi, de l'expression d'un sentiment de honte, donc de respect à l'égard du jeune. Ainsi tous deux font attention à ne pas offenser l'autre en gardant, littéralement, une certaine distance.

Reste à comprendre en quoi cette rencontre peut être humilante. Apparemment, c'est le regard même qui provoque ce sentiment de honte, c'est l'échange des regards, le fait d'apercevoir son propre regard dans celui de l'autre. Chez les *Fulɓe*, on parle beaucoup de la crainte des regards. Non pas de la peur du « mauvais œil » mais plutôt de chaque œil. On dit qu'autrefois, seuls les anciens se rendaient dans les villages car eux seuls pouvaient supporter les regards des autres. Et de quelques lignages qui ont la réputation d'être particulièrement timides et craintifs, on rapporte qu'ils ne voulaient à aucun prix être vus *(ɓe yiɗaa dareego)* et que dès que quelqu'un approchait, ils s'enfuyaient comme les animaux sauvages de la brousse. Si tout cela remonte à des temps ancestraux, quasi mythiques, on ne peut pourtant pas ignorer la réserve ou, si l'on veut, la timidité dont font preuve les *Fulɓe* dans certaines situations que l'on pourrait caractériser de formelles. Bien sûr, l'on rencontre aussi des *Fulɓe* qui sont plus ouverts et d'un naturel plus insouciant que d'autres : des *daariiɓe gite* comme ils sont appelés (« ceux qui restent debout devant les yeux » ou « ceux qui résistent aux regards »). Mais, en général, les *Fulɓe* sont plutôt craintifs, voire effarouchés. Ils baissent les yeux, se cachent la bouche et le visage avec les mains, rient sans raison apparente ; on pourrait dire qu'ils font des manières. Leur comportement se caractérise souvent par une certaine coquetterie et, peut-être même, par une certaine exagération ironique. Pourtant, il serait faux de ne voir dans ces gestes qu'une timidité feinte ou qu'un manque d'assurance joué. Les *Fulɓe* cultivent certes leur timidité mais ils la ressentent également. Nous sommes en présence d'une mise en forme et d'une intensification culturelle du sentiment de honte, particulièrement frappantes. Chez les *Fulɓe*, la honte individuelle devient publique, c'est-à-dire une expérience collective et le mode central de l'autoréflexion culturelle.

Cela nous ramène à la question des règles du *pulaaku*. De quoi traitent-elles ? Nous avons surtout vu jusqu'à présent que ce n'est pas l'ordre social qui importe, mais l'individu. Pour être plus précise, les règles en question ne produisent pas un rapport social. Elles traitent de rapports internes et non de la relation avec autrui. L'autre n'existe, si l'on veut, qu'en tant que regard : regard qui signifie le monde extérieur. Toutes les règles dont nous avons parlé jusqu'à présent visent à l'effacement physique de l'individu, à sa non-apparition. Elles disent donc de manière très directe qu'il ne faut pas entrer dans le monde extérieur. On nie, en quelque sorte, toute implication avec le monde. On n'a rien à lui réclamer et lui non plus, de son côté, n'a rien à exiger.

La douceur des Fulße

Si l'on se rappelle les exemples du *pulaaku* cités plus haut, on se rend compte que d'autres règles concernent le devoir ou la nécessité de donner. Avec ces règles, il semble bien être question de l'autre et d'une responsabilité sociale. Au sein même du lignage, on échange surtout des dons lors des cérémonies : la réciprocité se limite essentiellement à des cadeaux lors des mariages et des impositions de noms. Ce que nous pouvons qualifier de « réciprocité généralisée », les *Fulße* l'appellent *fulfulde*. Quand, à certaines occasions, ils offrent du lait et d'autres cadeaux, ils « font » le *fulfulde*, c'est-à-dire qu'ils réalisent la communauté. En effet, le terme *fulfulde* exprime notamment la notion de communauté. Celle-ci se matérialise, en quelque sorte, dans les dons. Lors des fêtes, les aliments, les vêtements et les ustensiles de cuisine de la femme sont présentés et examinés et ils deviennent, pour ainsi dire, un symbole du groupe même. Bien qu'on sache qui a apporté quoi, cela ne traduit, pour autant, aucun esprit de concurrence. L'idée du mérite, de la grandeur personnelle qui se manifeste dans l'acte de donner et de recevoir est ici complètement absente. En effet, les actants sont des groupes de parenté et non des individus. La contribution de l'individu, c'est-à-dire non seulement sa contribution matérielle, mais aussi sa présence physique doit plutôt être comprise comme un signe d'appartenance et, de fait, comme un renoncement à toute manifestation individuelle de sa personnalité.

On « fait » aussi le *fulfulde* à d'autres occasions : un geste de solidarité – le don à un parent dans le besoin – est une expression du *fulfulde*. Jusqu'à présent, nous avons parlé de la réciprocité qui marque un domaine restreint : le lignage, ou la communauté du hameau. L'échange de femmes, de dons et, en grande partie, l'échange personnel lors d'une rencontre sont soumis à une formalisation cérémonielle qui en fait un événement collectif. Les intentions et les possibilités de l'individu restent cachées et sont, pour ainsi dire réprimées et absorbées par le phénomène collectif.

Cependant, le devoir de donner ne se limite pas au cercle du lignage. Si la honte empêche le Peul de réclamer quoi que ce soit, elle l'empêche aussi de refuser à celui qui demande. Un « vrai Peul » ne peut pas dire « non ». C'est pour lui une obligation d'être doux et « suave » envers tout le monde. Cette « suavité » *(beldum* ou *bele)* qui n'existe, dit-on, que chez les *Fulße (bele sey to Pullo)* se concrétise non seulement dans leur hospitalité et leur générosité mais dans tout leur comportement. Leur attitude tout entière, le ton de la voix et leurs gestes expriment le souci presque exagéré qu'ils ont de faire attention à l'autre et à son bien-être. Le Peul souhaite la bienvenue avec le sourire et d'une voix douce à tout le monde, même au visiteur importun. Il l'appelle *day*, un mot qui marque le respect en même temps qu'une certaine intimité. « Cher et vénéré... » me semble la meilleure traduction.

L'amabilité d'un Peul se mesure au nombre de fois où il utilise le mot *day*. Les *Fulße* eux-mêmes font la distinction entre ceux qui ne le disent quasiment jamais, et ceux qui exagèrent, qui sont de vrais diseurs de *day*. Malgré ces différences et les doutes que l'on est en droit d'avoir en ce qui concerne la sincérité de cette gentillesse, le *day* – et tout ce qu'il exprime – n'est pas seulement une attitude extérieure. Un « vrai Peul » montre la même prévenance et la même douceur envers tout le monde. S'il n'arrive que très rarement de rencontrer des individus ayant atteint ce degré d'abnégation, celle-ci apparaît quand même comme ce qui est typique, ce qui distingue vraiment les *Fulße* des autres.

Ce ne sont donc pas tous les *Fulße* qui se montrent aimables et généreux. Certes, un Peul ne répondra jamais par un « non » ferme et sans appel, il dira plutôt e *woodi* (« c'est bien »). Or, quand un Peul donne gentiment son accord, cela ne veut souvent pas dire grand-chose. D'eux-mêmes, les *Fulße* disent qu'ils sont tous des hypocrites *(Pullo fuu munaafitiijo nun)*. Notre intention n'est pas de juger si les *Fulße* sont particulièrement prévenants et serviables ou non. Ce qui est remarquable et intéressant en ce qui concerne la nature des règles du *pulaaku*, c'est de constater que les *Fulße* décrivent expressément leur comportement comme étant forcé. Leur sentiment de honte, leur pudeur *(senteene)* ne leur laissent pas le choix. Ils conçoivent alors l'acte de donner, non pas comme la réalisation d'une norme sociale, mais plutôt comme la conséquence d'une qualité particulière dont ils ne peuvent se débarrasser, même s'ils en avaient le désir.

La « suavité » d'un Peul, son désir d'être agréable aux autres n'ont donc rien à voir avec la personne qu'il a en face de lui et avec les devoirs qu'il aurait envers elle. La gentillesse dont il fait preuve, il ne la doit pas à son interlocuteur, mais avant tout à lui-même. Cette gentillesse n'a, en quelque sorte, aucun rapport à autrui ; elle ignore plutôt les qualités de l'autre et les exigences qu'il peut avoir.

Si, dans le cas d'un don généreux, il ne s'agit pas d'un acte social mais, pour ainsi dire, d'un réflexe intérieur, alors ce don n'a aucun mérite. Autrement dit, en agissant de la sorte, un Peul n'attend pas d'être reconnu socialement. En concevant ces gestes démonstratifs en tant qu'action personnelle, on comprend que l'actant a une intention donc qu'il attend une réaction et une reconnaissance sociale. Et c'est justement ce fait d'attendre une reconnaissance sociale que nient les *Fulße* en niant l'acte même et en en faisant une nécessité et même une faiblesse. Leurs gestes formels de gentillesse représentent, tout comme leur comportement d'évitement, un effacement personnel et un éloignement de l'autre. Ils n'ont pas pour but l'échange et la relation mais, si l'on veut, le bannissement. Le bannissement de l'autre et de ses exigences et, du coup, également, la négation de ses propres désirs dont on devient conscient au moment de la confrontation avec l'autre.

La question initialement posée était de savoir si, et dans quelle mesure, l'idée de foulanité est vécue en tant que réalité par l'individu dans ses gestes et ses actions. Ce que je viens d'esquisser montre non seulement que le *pulaaku* prend forme dans certains domaines en tant que réalité sociale, mais qu'il revêt aussi des formes spécifiques de perception et d'expression ou, plus exactement, qu'il s'agit d'un mode fondamental d'expérience que l'on pourrait tout simplement appeler *senteene*. La foulanité se manifeste dans le fait d'éprouver de la pudeur et dans le renoncement à un échange que le sentiment de la pudeur exige. Les normes et les règles de comportement que nous rencontrons dans la pratique quotidienne du *pulaaku* ont toutes pour but le renoncement : le Peul ne mange pas devant les autres ; il se cache ; il n'accomplit pas d'action. Ces règles ne dressent pas un catalogue des devoirs que l'individu aurait à remplir envers la communauté, elles présentent l'idéal de l'individu : le « vrai Peul ».

Un individu est exemplaire quand il dispose de cette qualité fondamentale qu'est l'absence de besoins. L'essence même des règles du *pulaaku*, ou la valeur qu'il permet de réaliser, c'est l'absence de besoins. L'absence de besoins, c'est non seulement surmonter ses besoins physiques ou matériels, mais aussi accepter un renoncement social, c'est-à-dire étouffer des ambitions et éviter toute sorte de prépondérance sociale. La particularité de ce complexe de normes réside dans le fait qu'on n'attend pas de preuves positives d'une adhésion à la communauté (comme cela pourrait s'exprimer par le courage, la bravoure ou d'autres actions désintéressées) et qu'on ne réclame même pas de faire preuve d'égards sociaux. Ce sont plutôt des égards envers soi-même, envers sa propre qualité qui sont exigés. Celle-ci réside dans la foulanité, c'est-à-dire dans l'absence de besoins, qualité que l'on ne peut préserver que par le renoncement et le contrôle de soi.

La notion de faute est étrangère à cette idée d'exemplarité qui n'est donc pas strictement une idée morale. Les règles énoncées ne sont pas « Tu ne dois pas faire ceci et cela », mais : « Un vrai Peul ne fait pas cela *(Pullo dimo wadataa nunnun)* ». Enfreindre ces règles, ou ces vérités, ce n'est pas dépasser des limites qui seraient fixées de l'extérieur. Le non-respect de ces règles ne suscite pas un sentiment de culpabilité, de faute envers l'autre, mais il est la preuve d'une faiblesse, d'un échec vis-à-vis de soi-même et il fait naître un sentiment de honte[11].

Autres règles et autres lois

Mais que se passe-t-il lorsque le désir et l'envie se révèlent plus forts que le *senteene* ? Comment les *Fulße* réagissent-ils à l'agression ? Chez

11. Sur la différence entre *guilt* et *shame*, voir Piers 1953 : 11 ; également Lynd 1958.

eux, le mal et la menace *(bongol)* prennent de multiples formes. Cependant, le mal ne se manifeste pas vraiment dans leur vie sociale. Même s'ils lui donnent des noms *(seydan, lekki, leeɓi bonki, ginaaji*[12]) et l'évoquent dans leurs discours, ils ne s'adressent jamais à lui. Les *Fulɓe* n'ont pas de sanctuaires où ils pourraient s'adresser aux ancêtres ou aux esprits de la brousse. Ils n'ont pas de prêtres chargés de communiquer avec ces derniers ou d'autres puissances. Ils n'ont pas non plus de communautés de culte à l'intérieur desquelles aurait lieu un échange rituel avec les puissances inconnues ou menaçantes. Entrer en contact avec ces pouvoirs et ces influences, c'est l'affaire des autres, des *haaɓe*. Cela se voit tout particulièrement quand il ne s'agit pas de puissances magiques ou d'esprits mais d'une violence physique directe, comme dans les cas d'homicide, fréquents lors de conflits entre les jeunes hommes ; homicides qui sont suivis d'un châtiment[13].

Les *Fulɓe* évitent la question de la faute, c'est-à-dire la question de la responsabilité morale de l'individu. Mais cela ne signifie pas qu'ils ne s'intéressent pas aux qualités morales de leur prochain. Ils font bien sûr la différence entre « l'homme bon » *(tagaado geeto)* et celui dont le ventre, comme ils disent, « est mauvais et ne contient que des ténèbres » *(Reedu maako wooda. Nuiwre tin wooni der reedu makko)*. Il n'est pas possible de séparer le *pulaaku*, c'est-à-dire l'idée du Peul idéal, de la notion du Bien et du Mal. Quand on dit de quelqu'un : *O Pullo nun* (« C'est un vrai Peul »), on le désigne comme une personne honorable, qui n'a rien à se reprocher. On ne peut rigoureusement distinguer ce que le *pulaaku* exige de ce qu'Allah exige. Ces deux ordres se recoupent nécessairement sur la question de savoir ce à quoi doit aspirer un Peul et en quoi réside sa supériorité. Or, quand on observe la vie quotidienne des *Fulɓe* et qu'on examine ce qu'ils attendent les uns des autres, il apparaît clairement qu'ils ne réclament pas la bonté, la vraie noblesse de cœur ou la sincérité dans la compassion. Ils n'exigent pas ces qualités de l'individu de la même manière qu'ils demandent à un « vrai Peul » d'avoir du *senteene*. Cela signifie qu'ils peuvent parfaitement vivre sans ces qualités, sans cette obligation morale réciproque. L'ordre des *Fulɓe*, le *pulaaku*, est de nature plus esthétique que morale. Ce qu'on exige, ce n'est pas l'adhésion à l'autre et à la communauté, mais la réalisation d'une forme idéale.

Du besoin d'agir des autres

Nous avons vu que les *Fulɓe* se distinguent par le renoncement et la distance, qu'ils nient le fait d'être impliqués dans une quelconque relation

12. *Seydan*, Satan ; *lekki*, la magie, les médicaments ; *leeɓi bonki*, lit. « les mauvais poils », symbole d'une puissance personnelle néfaste ; *ginaaji*, les esprits.

13. Pour la condamnation des crimes, les *Fulɓe* s'en remettent aussi à des institutions étrangères à leur communauté ; aujourd'hui, ils s'adressent en premier lieu aux organes de l'État.

avec autrui et avec le monde. Les *Fulɓe* parlent de manière d'autant plus détaillée des actes des autres, à savoir des « grands » *(mawɓe)* ou de ceux qui veulent le devenir. On a disserté des miens également et, surtout, on en a parlé devant moi. Que ce regard qu'on a porté sur moi et sur mes actes puisse m'être désagréable, me couvre de honte tout comme n'importe quel Peul dans ma situation, cela personne ne s'en est soucié. Dans mon cas, le désir fondamental ou la faculté d'exercer une influence pour se faire valoir était, apparemment, hors de doute. C'est pour cela que ce désir a pu être traité ouvertement, bien que l'on ait pu soupçonner une multitude de choses sur mes véritables intentions. Confronter un Peul avec ses faits et gestes, les bons comme les mauvais, est un signe de manque de respect. Féliciter quelqu'un en public est perçu comme un outrage ou comme une critique. Les *Fulɓe* redoutent ces moments-là, tout comme ils redoutent de rencontrer inopinément un ancien, et ils redoutent ceux des leurs qui font preuve d'un tel manque de respect et qui « parlent » *(ɓe batan wa)*, comme ils disent.

On peut tirer profit des possibilités financières et autres d'un Blanc et surtout de son besoin d'activité ou, comme diraient les *Fulɓe*, de son *semme* (« force »). Mais, on peut aussi en avoir peur. C'est justement en agissant à la demande des *Fulɓe* que j'ai confirmé à leurs yeux ce caractère étrange et menaçant qui émanait déjà de moi. Pareillement un Peul qui, d'une façon ou d'une autre, se distingue par son activité et sa résolution, même pour le bien de tous (par exemple, en participant à la construction d'un puits ou d'une école), ne « fait » pas le *fulfulde*. Au contraire, on dira de lui qu'il veut devenir un *mawɗo*, un « grand ». L'action n'est pas une preuve de *pulaaku* mais plutôt de *semme*, de force et de puissance, la qualité des autres. Le Peul énergique s'apparente, quelles que soient ses intentions, à l'autre qui représente l'inconnu et la menace.

Nous voici parvenus à un aspect important du *pulaaku*, un aspect qui jusqu'à présent n'a pas encore été abordé : l'idée et la réalisation de la différence [14]. Les *Fulɓe* sont, sur un point essentiel, « différents », à savoir qu'ils ne sont pas en mesure d'accomplir des actes. Il leur manque *semme*, la force nécessaire pour cela. Les *Fulɓe* ont donc besoin d'actants. D'abord dans un sens pratique, pour tout ce qui nécessite du *semme*, ils ont besoin des Gando (anciens esclaves) qui aujourd'hui encore construisent leurs maisons, aussi bien que des *haaɓe* et des fonctionnaires qui

14. Voir Botte & Schmitz (1994b : 9) qui assignent une fonction identificatoire fondamentale aux esclaves des *Fulɓe* ou à leurs descendants : « la masse servile sature inversement par des traits négatifs – paganisme et agriculture – les valeurs fonctionnelles de l'identité peule, et c'est là probablement qu'il faudrait en chercher le cœur ». Pour les *Fulɓe* du Nord du Bénin ce sont plutôt les *haaɓe*, c'est-à-dire les Bariba, qui constituent le vis-à-vis significatif, un vis-à-vis caractérisé, ici aussi, par les deux traits de l'agriculture et du paganisme ; aux yeux des *Fulɓe*, leurs voisins *haaɓe* sont – en dépit d'une islamisation rapide dès le début du XX^e^ siècle – restés des païens. Voir aussi Ogawa (1993) sur l'importance de *« otherness »* pour l'idée de *pulaagu* chez les *Jenngelɓe* du Sénégal.

règlent leurs conflits. Ils ont également besoin d'eux en tant que vis-à-vis dont la vue peut rendre faible ou bien effrayer et qui, donc, rend la différence quotidiennement visible.

*

Cette présentation du *pulaaku* étant nécessairement schématique, il ne me semble pas inutile d'insister sur le fait qu'il ne s'agit nullement d'un essai « caractérologique ». L'objet de la description ne concernait pas les structures de la personnalité *fulße* mais les modes culturels d'expression et d'autoréflexion qui caractérisent l'échange public ; c'est-à-dire, chez les *Fulße* du Borgou, un échange plus ou moins formel ou cérémoniel.

Je ne prétends pas avoir donné une analyse approfondie du *pulaaku*. Plusieurs aspects importants n'ont pas été abordés. Par exemple, la notion de honte chez les *Fulße* demanderait une étude plus poussée. De même, il aurait fallu développer le contexte socio-politique du *pulaaku* au Borgou et, surtout, son aspect spirituel. Une telle analyse aurait, en outre, mis en lumière la fonctionnalité spécifique de cet *ethos* dans le système global. J'ai tenté ailleurs d'analyser les liens entre valeurs sociales et ces deux éléments fondamentaux de l'ordre social et spirituel des *Fulße* que sont les *haaße* et le bétail[15]. Bref, mon propos ici était plus limité : il s'agissait de donner une idée de la pratique du *pulaaku*, de sa puissance affective et spirituelle que des approches cognitives et symboliques n'arrivent pas à cerner.

15. Sur les relations sociales entre *Fulße* et *haaße*, voir Boesen (1994) et pour une analyse de l'ordre spirituel, voir également Boesen (1998a et b).

2

De la servitude à la liberté

ROGER BOTTE

L'esclave, l'almami et les impérialistes
Souveraineté et résistance au Fuuta Jaloo

La politique française en Afrique occidentale entamée, dès 1854, par Faidherbe se donnait pour objectif d'imposer l'hégémonie politique et économique de la France au sein d'un Empire allant du Haut-Niger à la mer : « L'avenir du Soudan français se trouve [précisément] dans notre établissement sur les riches et salubres plateaux du Fouta Djallon, mis en relation avec nos Rivières du Sud. Nous nous emparerons ainsi d'un vaste domaine commercial, qu'il s'agit de ne pas laisser tomber entre les mains d'une nation étrangère [l'Angleterre], si nous ne voulons pas voir rester stériles les efforts que nous faisons actuellement pour prendre pied dans la région du Haut-Niger[1]. » Ainsi, au sein de ce dispositif agressif, l'État du Fuuta Jaloo fondé au début du XVIII[e] siècle par de pieux musulmans, renommé pour la fertilité d'un sol présumé contenir de fabuleuses richesses agricoles et pastorales, passage obligé des caravanes reliant l'hinterland à la côte, était-il considéré comme une position stratégique. Néanmoins, la pression diplomatique et militaire extérieure ne pourra véritablement s'y exercer qu'à partir des deux dernières décennies du XIX[e] siècle. Certes, la présence française dans les Rivières du Sud datait de 1866[2], mais c'est le traité signé en juillet 1881 entre les almami et Bayol qui marque la première tentative directement impérialiste à l'égard du Fuuta Jaloo : il devenait urgent de contrecarrer l'influence des Anglais qui, installés en Sierra Leone, venaient de parapher – début 1881 justement – un « traité de commerce et d'amitié » avec le Fuuta Jaloo[3].

1. Instructions du 28 novembre 1887 du lieutenant-colonel Gallieni, commandant supérieur du Soudan français, au capitaine Oberdoff, chargé d'une mission au Fouta Djallon, Archives nationales du Sénégal, 15 G 40.

2. Création d'un poste fortifié à Boké le 19 janvier (Arcin 1911 : 312-313).

3. Le traité avec les Anglais est signé le 30 mars, celui avec les Français le 5 juillet (Arcin 1911 : 361, 391-395 ; Barry 1992 : 103-107 ; Diallo 1972c ; Gouldsburry 1882).

Là, le système esclavagiste constituait le fondement même de la société : les esclaves y représentaient un capital sinon le capital et le travail servile était incontestablement la forme dominante des rapports sociaux (Botte 1991, 1994). Concentrés dans des villages de culture, les esclaves travaillaient la terre, s'occupaient du bétail – principalement des bovins – et réalisaient l'essentiel des tâches de production. Ils fournissaient, outre leur propre nourriture et celle de leurs maîtres, la totalité des biens à l'exportation : bétail, cuirs secs, riz, coton, cire, sésame, etc. Simultanément, à partir des années 1880, tandis que s'effondrait la culture des arachides[4] se développait une nouvelle activité s'ajoutant aux exportations anciennes : l'exploitation du caoutchouc, grosse consommatrice de main-d'œuvre servile. Au Fuuta Jaloo, où proliférait la liane *(Landolphia hendelotii)* dont on tire le produit, les hommes libres se mirent alors à utiliser massivement le travail contraint pour saigner les arbres et transporter la récolte vers les factoreries de la côte : d'où le besoin, pour répondre aux exigences de la production, d'esclaves[5] toujours plus nombreux. Comment ce besoin allait-il être satisfait ?

Depuis l'écrasement, en 1868, de l'État païen rival du Ngaabu (actuelle Guinée Bissau) et l'incommensurable butin en hommes qu'ils en tirèrent, les Peuls avaient cessé tout jihad en direction de leurs garennes à esclaves traditionnelles. De prédateurs sans rivaux en Sénégambie, ils devinrent gros importateurs de marchandise humaine, s'approvisionnant sur un marché où les transactions, il est vrai, ne présentaient aucune difficulté : les guerres, d'abord menées par al-hajj Umar puis celles conduites par Samori, jetaient en grand nombre dans les échanges des captifs à vil prix. Ce commerce, beaucoup plus rentable pour le Fuuta Jaloo que l'exercice du jihad[6], lui permit de se procurer – principalement, grâce à ses bœufs – les esclaves dont il avait besoin.

C'est dans ce contexte – une économie d'échange sophistiquée et en pleine expansion – que les Français – ils se pressaient déjà aux frontières nord (Sénégal), ouest (Rivières du Sud) et est (Soudan) du pays – resserrèrent par le sud-est leur étreinte sur le Fuuta Jaloo. En février 1893, chassant les samoriens de Faranah et d'Heremakono, ils y installent leurs postes[7]. Il n'existe dorénavant plus de frontière commune entre le Fuuta Jaloo et ce qui subsiste des États de Samori et, par conséquent, plus de

4. Principalement dans les Rivières du Sud car le Fuuta Jaloo ne fournissait que de très faibles quantités d'arachides décortiquées ; mais, il livrait les esclaves nécessaires à la production, en particulier dans des villages spécialement fondés par les Jakanke (les Tubacayes) pour la culture de l'arachide.

5. Je reprends la distinction de Meillassoux (1986 : 325) entre le captif, qui est une marchandise, et l'esclave, qui est un moyen de production.

6. Car celui-ci a un coût, en particulier en hommes. Ainsi à Ngaabu une armée foutanienne entière avait-elle été décimée par la variole.

7. Leur but visait l'interception des communications de Samori avec la Sierra Leone, Instructions pour M[r] Dargelos allant opérer dans le Kissi, Kérouané, 10 mars 1893, ANS, 1 D 138.

possibilité de se fournir directement en captifs. Cette logique d'encerclement ainsi que l'interdiction quasi simultanée du commerce des captifs au Soudan allaient provoquer, volontairement, avant même l'occupation du pays en 1896, l'asphyxie d'un système économique fondé sur l'exploitation de producteurs asservis avec, pour résultat, une terrible crise sociale et politique. Or, la pérennité de l'État dépendait nécessairement du maintien du système esclavagiste. C'est de ce combat paradoxal pour l'indépendance, la souveraineté et l'esclavagisme, jusqu'alors jamais exploré, dont il sera question.

La résistance diplomatique

En signant des traités avec l'Angleterre et la France à la fois, en 1881, en leur refusant de ce fait l'exclusivité du commerce, les dirigeants du pays, les almami, affichaient leur indépendance à l'égard des deux puissances impérialistes et, du même mouvement, tentaient de les neutraliser: et d'abord, en rejetant la version française du traité[8]. Celle-ci disposait, en effet, que le Fuuta Jaloo se plaçait sous la protection de la France et que, en contrepartie d'une rente annuelle, elle était autorisée à y commercer à l'exclusion de toute autre nation. Les almami opposèrent à cette version volontairement erronée le texte arabe original: il ne mentionnait sous aucune forme ni commerce réservé ni protectorat. La récusation de toute notion de contrôle et d'ingérence, le refus opiniâtre de laisser une puissance étrangère empiéter sur la souveraineté de l'État, non seulement en 1881 mais également lors de tentatives expansionnistes ultérieures[9], s'appuyaient sur un concept lapidaire mais clair: « Le Fuuta Jaloo doit être aux Peuls et la France aux Français ». Or, ce principe nationaliste constamment réitéré privait la France d'une base « légale » d'intervention; elle devra finalement se résoudre, en 1896, à l'occupation militaire du pays.

La résistance diplomatique se montrait d'autant plus déterminée et cohérente que le pouvoir central, lors de l'alternance entre l'almami Ibrahima et l'almami Amadu (1879 à 1890), jouissait d'une autorité et d'une stabilité rares dans l'histoire tumultueuse du Fuuta Jaloo où deux maisons rivales, les Alfaya et les Soriya, se disputaient le pouvoir[10]

---

8. Sur la résistance à l'expansion française entre 1881 et 1896, voir McGowan 1981; et Barry 1992 : 95-149.

9. Colonne Plat en 1887-1888, colonne Levasseur en 1888, colonne Audéoud en 1888. Ces « colonnes » traduisent toutes la politique agressive de Gallieni. Elles visent à mettre au pas le Fuuta Jaloo ou, comme le dit Audéoud, à « braver en face ces Peuls pleins de morgue et dont la suffisance envers les officiers français dépasse toute borne » (Gallieni 1891 : 565). La mission Briquelot (1888-1889), à l'initiative d'Archinard, tentera vainement de convaincre les almami des intentions pacifiques de la France. Voir Arcin 1911 : 436-438; Barry 1992 : 108-121; Person 1968 : 704-705, 708-709.

10. C'est la raison pour laquelle un système bicéphale avait été mis en place qui permettait à deux almami, un Alfaya et un Soriya, de gouverner en alternance chacun durant deux ans. En réalité, les

depuis la fin du XVIII[e] siècle. Certes, Ibrahima reprit le pouvoir en novembre 1879 à la suite d'un coup d'État mais il mena aussitôt une politique d'apaisement en direction des Alfaya : ainsi, mariant sa fille aînée à un frère d'Amadu, il scella la première union importante entre les deux maisons. Surtout, les deux almami – celui qui régnait et celui qui était « en sommeil » – décidaient en commun de la politique à suivre lors des négociations avec les missions étrangères. En outre, ils agissaient sous le contrôle du Conseil des anciens, signe indubitable du bon fonctionnement des institutions fédérales[11].

Dans le même temps, des successions meurtrières et des querelles intestines dans plusieurs provinces affaiblissaient les pouvoirs locaux ; elles donnèrent l'occasion aux almami d'y accentuer ou d'y reprendre leur ascendant. Dans le Labé, la disparition en 1881 d'un chef puissant et prestigieux, Alfa Ibrahima, annonça le déclin des dirigeants de cette immense province et mit l'almami en mesure, pour la première fois depuis longtemps, d'y imposer l'alternance[12]. En 1883, au Fitaba, à la demande des souverains, Samori détruisit le foyer de rébellion des fondamentalistes Hubbu qui, depuis plus de trente ans, s'insurgeaient violemment contre le pouvoir[13]. Enfin, en 1885-1886, lorsque les gros centres commerçants de Timbi Madina et de Timbi Tunni s'affrontaient pour la maîtrise de l'important et lucratif nœud caravanier du Kebu (vers les Rivières du Sud), l'almami Amadu intervint militairement pour y rétablir l'ordre et y dicter des conditions de paix qui renforcèrent encore l'autorité centrale.

Le commerce avec Samori

Le rejet par les almami de toute notion de protectorat – dont ils voyaient bien que le but réel était la mainmise sur l'État – s'accompagnait d'une résistance plus active qui consistait à entraver l'expansion française au Soudan en aidant Samori, le principal adversaire de la France dans la région. Cela n'excluait d'ailleurs pas des rapports parfois conflictuels avec l'Empire samorien, dont l'expansionnisme menaçait le Fuuta Jaloo : les conquêtes de Samori sur la rive gauche du Niger inquiétaient les

---

rapports de force prévalaient presque toujours et la durée des règnes variait d'autant. L'alternance ne concernait pas seulement les almami mais elle s'appliquait aussi à tous les niveaux politiques.

11. En fait, la situation était sensiblement plus nuancée : le Conseil était d'autant plus puissant que régnait Amadu, considéré comme un almami faible. Son règne de trente-trois mois, de mars 1885 à janvier 1888, durée inhabituelle, s'explique pour cette raison. Il en va de même du raccourcissement du règne d'Ibrahima en 1881.

12. En nommant son candidat, l'Alfaya Alfa Qassimu. Par la suite, ce chef refusera de céder la place à un compétiteur désigné par l'almami et c'est – chose inouïe – une coalition Soriya-Alfaya qui impose le choix de l'almami.

13. Sur le mouvement hubbu conjuguant réveil religieux et contestation sociale, voir Botte 1988.

almami, notamment la prise en novembre 1878 du Baleya – un de leurs réservoirs à esclaves –, puis l'annexion de l'Ulada[14].

Toutefois l'almami Ibrahima, au pouvoir lors de ces événements, protesta sans prendre aucune mesure d'ordre militaire. Au contraire, en janvier 1879, il dépêcha même une ambassade qui, au nom de la « solidarité musulmane », négocia un accord de bon voisinage. Samori assura les envoyés de ses intentions pacifiques et de ses sentiments amicaux. Du coup, les Peuls promirent d'aider les samoriens en leur fournissant du bétail et en leur ouvrant un accès à la côte pour y acheter des fusils. De son côté Samori s'engageait à leur rendre le service inestimable de liquider la dissidence hubbu dès qu'il aurait les mains libres[15].

Lorsque l'ambassade de l'almami Ibrahima regagna Timbo, en février 1879, l'almami Amadu était revenu au pouvoir comme le prévoyait l'alternance. L'aristocratie alfaya, qui représentait plutôt l'élite négociante, exprima sa désapprobation d'un accord qui impliquait l'abandon tacite de l'Ulada où elle exportait massivement ses bovins. Ibrahima, sans trop se soucier des critiques des Alfaya, commença donc à fournir Samori en bœufs en échange de captifs et, pour faciliter les transactions avec Freetown, tenta de rouvrir les pistes caravanières encore bloquées par les Hubbu en demandant aux Anglais d'intervenir. Cependant, au Fuuta Jaloo, la contestation à l'égard de la politique extérieure persistait et se manifestait de façon d'autant plus virulente que Samori et un autre chef, Fode Drame, ne cessaient d'empiéter sur ce que l'État peul considérait comme sa sphère d'influence. Ce mécontentement aboutit, en novembre 1879, au coup d'État de l'almami Ibrahima. Il forma aussitôt une armée qui, ravageant l'Ulada, s'empara d'un butin considérable.

Après maints rebondissements, les relations entre Samori et les almami finirent par se stabiliser. Un commerce florissant s'épanouit alors entre trois partenaires, l'Empire samorien, l'État du Fuuta Jaloo et la colonie anglaise de Sierra Leone. Comme les factoreries britanniques de Freetown n'acceptaient pas de captifs en paiement des produits européens, Samori échangeait la marchandise humaine au Fuuta Jaloo contre des bœufs sur pied qui, dirigés vers la côte, servaient à acquérir armes et munitions. Un autre cycle, moins important mais tout aussi prospère, se mit en place parallèlement : d'avisés commerçants du Fuuta Jaloo vendaient eux-mêmes des bœufs contre des fusils en Sierra Leone – ou même dans les Rivières du Sud[16] sous contrôle français – et les troquaient ensuite contre

14. L'Ulada formait une marche entre le Fuuta Jaloo, le Firya et le Baleya et était surtout peuplé par des Jakanke venus de Timbo, la capitale du Fuuta Jaloo.

15. Sur l'accord entre les almami et Samori, voir Person (1968 : 329-330). Les hostilités avec les Hubbu, engagées en 1882, aboutirent à leur extermination en janvier-février 1884 (Person 1968 : 454-456, 461-462).

16. Le 27 juillet 1891, deux caravanes envoyées par l'almami Bokar Biro quittent le rio Pongo (Sakarelli) où elles ont échangé des bœufs « presque à vil prix, contre des fusils à piston, des chasse-

des captifs. À partir de décembre 1883, une fois liquidé l'abcès hubbu, ce commerce ne cessa de progresser : « Les troupeaux de l'aristocratie peule étaient inépuisables, et celle-ci était toujours disposée à acheter de nombreux captifs au conquérant malinké avec qui elle sympathisait[17] ». L'installation à Heremakono (Solima), à la frontière du Fuuta Jaloo et de la Sierra Leone, de l'armée samorienne de l'Ouest commandée par Kemoko Bilali[18] permit aux sofas d'assurer la sécurité de la route vitale de Freetown et la bonne marche du commerce des armes et des captifs. En 1890, les avant-postes français de l'Ulada notaient régulièrement le passage de nombreux troupeaux descendant du Fuuta Jaloo. Les transactions s'accélérèrent encore à partir d'avril 1891, lorsque les Français reprirent sur une grande échelle les hostilités contre Samori et que celui-ci rechercha toujours plus de fusils. Les échanges s'amplifièrent d'autant plus que la peste bovine de 1890-1892, exterminant les troupeaux des savanes de l'Est (Konya, Wasulu), épargnait ceux des hauts plateaux du Fuuta Jaloo. Les derniers grands convois de bétail sont signalés, en janvier 1893, quelques jours avant l'occupation par les Français du gué sur le Niger à Faranah et de la place stratégique d'Heremakono. Les progrès foudroyants de l'offensive française fermèrent brutalement la frontière avec les États de Samori et provoquèrent l'arrêt des opérations commerciales triangulaires[19]. En outre, le verrouillage du Fuuta Jaloo correspondit, à l'application effective (début 1893) de la *Fire arms, ammunitions and gunpowder ordinance* prise le 3 mai 1892 à Freetown et prohibant la vente des armes à tir rapide. Jusqu'alors les intérêts de la colonie anglaise, opposée à l'expansionnisme français, coïncidaient avec ceux de Samori – et du Fuuta Jaloo : ce commerce des armes stimulait grandement la prospérité commerciale de la colonie.

Pour le Fuuta Jaloo aussi, le troc, sur la base d'un bœuf contre un captif, était une opération extraordinairement rentable puisque, avant les guerres menées par Samori, l'acquisition d'un homme adulte coûtait de cinq à sept bœufs (cf. *infra* tableau 1, p. 132). On imagine aisément les effets bénéfiques d'une chute des cours aussi vertigineuse que durable sur une économie fondée sur le labeur servile. Dès 1883 en effet, une partie des cohortes de captifs dont disposait Samori prit le chemin du Fuuta

---

pots et des cartouches, comme le demandait Samory », Conakry, Rapport politique du 15 juillet au 15 août 1891, ANS, 7 G 53. En septembre 1892, un rapport de Kouroussa (ANS, 7 G 43) signale que « Les Dialonkés [de Faranah] achètent des fusils Remington à Sierra Leone, les revendent à l'almamy Bokar Biro qui à son tour les recède à Bilali. »

17. Person 1968 : 937.

18. L'armée de l'Ouest (1 500 fantassins, 200 chevaux) est constituée en décembre 1883. Le choix d'Heremakono s'explique par la proximité du nœud caravanier de Falaba, en territoire anglais (Person 1968 : 1033 sq., 1137, 1192).

19. « Notre présence à Faranah et l'interruption du commerce avec Samory détruisirent brusquement leurs illusions [des almami] en même temps qu'elle arrêta net un commerce excessivement lucratif de captifs. » Lettre du capitaine Brouët, Faranah, 10 novembre 1893, ANS, 7 G 35.

Jaloo : Kono, Kisi, Toma ou Da alimentaient ainsi un flux constant. Les vaincus Toronke, Sankaranke ou Maninka, surtout dirigés vers les propres hameaux de culture de Samori ou embrigadés dans son armée, approvisionnaient également le commerce triangulaire, de même que les Konyanke. Les Wasulonke et les Bambara, échangés de préférence au Sahel contre des chevaux, échouaient aussi au Fuuta Jaloo. Simultanément, les campagnes continuelles que Kemoko Bilali menait sur les Hautes Scarcies – en pays limba par exemple – et sur la frange forestière lui assuraient de nombreuses prises, sans compter les Jalunke du Solima et les Kuranko précédemment écrasés[20]. Ce furent ainsi des milliers de captifs qui, en l'espace de dix ans, de 1883 à 1893, irriguèrent le Fuuta Jaloo[21]. Conduite indifféremment par l'un ou l'autre des almami, Ibrahima et Amadu, la politique d'échanges triangulaires intensifs met en évidence l'importance du principe marchand dans la société précoloniale. Mais, après 1891 et l'accession au pouvoir d'un nouvel almami, le Soriya Bokar Biro (Ibrahima meurt en 1890), la belle entente se fissura. Les Alfaya, rendus prudents par la pression française aux frontières, semblèrent se désolidariser de Samori en déplorant la présence de ses agents dans le pays, tandis que Bokar Biro continuait d'entretenir avec ces derniers d'étroites et fructueuses connivences.

En réalité, les Français se révélaient à peu près impuissants à peser sur les relations entre Samori et les almami. Et cela d'autant plus que, depuis l'autonomie des Rivières du Sud (en août 1889), la France menait une politique d'expansion pacifique à l'égard du Fuuta Jaloo, remettant à plus tard l'éventualité d'une occupation militaire tandis qu'Archinard multipliait les lettres d'apaisement à l'adresse des almami.

À ce revirement, trois raisons : d'abord, la prospérité et l'autonomie financière de la nouvelle colonie des Rivières du Sud dépendaient de manière vitale de l'établissement de relations commerciales ininterrompues avec le Fuuta Jaloo car, pour l'essentiel, c'étaient les biens traditionnels de ce pays (ou transitant par lui) qui alimentaient le marché. Mieux, un nouveau produit dont on n'arrivait pas à satisfaire la demande, le caoutchouc, provenait massivement du Fuuta Jaloo. Or, les préoccupations mercantiles des boutiquiers de Conakry dominaient une politique coloniale qui cherchait, avant tout, à modifier la structure des échanges[22].

---

20. Person 1968 : 927, 1193. S'agissant des captifs, Person indique (*ibid.* : 942) qu'ils valaient jusqu'à trois bœufs. Mais toutes les sources orales au Fuuta Jaloo donnent un bœuf pour un captif.

21. Toute estimation semble impossible. Les calculs remarquables effectués par Person (1968 : 908-909, 941-942, 1197) pour évaluer le nombre d'armes (6 000 armes modernes sans compter les fusils de traite) achetées par Samori ne permettent pas d'estimer leur coût en captifs dans le système triangulaire. D'une part, parce que Person minimise systématiquement l'ampleur de la traite négrière samorienne et que, d'autre part, d'autres produits (ivoire, or, caoutchouc) étaient consacrés à l'achat d'armes. En outre, les bœufs du Fuuta Jaloo servaient aussi à l'alimentation de l'armée de l'Ouest.

22. En 1891, dans ses instructions à Beeckman qui se rend au Fuuta Jaloo, Ballay précise : « Le but le plus important de la mission que vous allez entreprendre au Fouta est de vous occuper de la

Ensuite, la France ne pouvait se permettre d'entretenir simultanément deux guerres : l'une avec Samori, l'autre avec le Fuuta Jaloo, alors même que l'idée de devoir combattre dans un pays montagneux, fortement peuplé et dont les guerriers bénéficiaient d'une réputation avantageuse, répugnait aux Français. Enfin, la conquête militaire ne semblait plus nécessaire car, pensait-on, il suffisait d'encercler totalement le pays pour qu'il tombât comme un fruit mûr.

L'exploitation des rivalités européennes

La défense de sa souveraineté par le Fuuta Jaloo tirait aussi son efficacité de l'exploitation des rivalités entre puissances européennes et, principalement, de l'antagonisme franco-anglais. Jusqu'en juin 1895, date à laquelle les Anglais abandonnèrent toute prétention sur leur pays[23], les almami pratiquèrent un subtil double jeu. Mettant constamment en avant, dans leurs discussions avec les Français, les traités passés par le Fuuta Jaloo avec Freetown, en février 1873 et mars 1881, mais sans jamais en dévoiler les clauses – en réalité de banals accords commerciaux –, ils firent croire à l'existence d'un soutien politique de la part de la colonie britannique. De leur côté, les Anglais jouaient du même registre afin de s'opposer à un protectorat français sur le Fuuta Jaloo[24]. Eux-mêmes, d'ailleurs, ne découvrirent l'existence et la teneur du traité passé en 1881 entre les almami et la France que lors de sa publication en... 1885 car jusque-là les almami en avaient toujours démenti la signature.

Ce double jeu, les almami le compliquaient toujours plus au gré des opportunités du bicéphalisme politique et de la division du pouvoir entre les deux maisons ou les deux partis. C'est ainsi que s'affinèrent progressivement deux figures antinomiques, celle d'un almami « anglophile » et celle d'un almami « francophile ». Les Soriya auraient été traditionnellement partisans de l'alliance française. Cela remontait à l'époque où l'almami régnant, Umar, un Soriya justement, accueillit à Timbo deux officiers envoyés par Saint-Louis (Hecquard en 1850, Lambert en 1860).

---

question commerciale [...] Vous voudrez bien insister très vivement auprès des almami [...] pour qu'ils s'engagent à dépenser l'argent des rentes [versées par la France] dans les Rivières du Sud, à envoyer les caravanes Foulahs directement à la côte et à renoncer définitivement à leurs relations par trop suivies avec les Anglais. Vous pourrez facilement leur démontrer qu'ils trouveront les mêmes articles et les mêmes prix à Conakry qu'à Sierra Leone. Ils ne feront ainsi que se conformer aux clauses du traité de 1881...» Instructions données à M. Beeckman par M. Ballay, gouverneur des Rivières du Sud et dépendances pour sa mission au Fouta, Conakry, 16 octobre 1891, ANS, 7 G 77.

23. Les Anglais avaient signé, le 10 août 1889, un traité reconnaissant officiellement le protectorat français sur le Fuuta Jaloo, mais ce n'est qu'en juin 1895 que le gouvernement britannique interrompit toutes relations officielles avec l'État peul.

24. À l'instar des Rivières du Sud, le développement commercial de la Sierra Leone dépendait très largement de l'accès aux marchés du Fuuta Jaloo et, à travers lui, aux marchés du Soudan de l'Ouest.

Les Alfaya, eux, se seraient montrés plus favorables aux Anglais depuis le séjour à Timbo de Thompson, un missionnaire venu de Sierra Leone en 1842, sous un almami de leur obédience. La bipartition entre « francophiles » et « anglophiles » fonctionna presque parfaitement jusqu'à la chute de l'État en 1896. Ainsi, lors du passage des colonnes Plat et Audéoud en 1888 et 1889, l'almami régnant, Ibrahima, pourtant « le propagateur de l'alliance française[25] », exaspéré par ces irruptions militaires intempestives, menaça de se rallier au camp alfaya, favorable à l'ouverture aux Anglais.

Plus généralement, lorsque l'almami au pouvoir ne souhaitait pas donner suite aux demandes des Français – et aucun ne le voulait –, il alléguait de son incapacité à engager l'avenir au prétexte que l'almami en instance ne manquerait pas de rejeter, dès son arrivée aux affaires, ce que lui-même aurait accepté. De son côté, l'almami en sommeil refusait de donner son avis en objectant qu'il aurait ainsi outrepassé la réserve à laquelle il s'estimait tenu. Bref, les deux almami « se renvoyaient tour à tour la balle pour éluder les propositions françaises[26] ». Lors de l'alternance Amadu/Bokar Biro, le nouvel almami introduisit une variante supplémentaire : Bokar Biro, plus jeune, assurait ne rien pouvoir entreprendre sans connaître les vues d'Amadu, plus âgé que lui et plus expérimenté. En outre, les almami ne se privaient pas d'invoquer la nécessité – réelle, au demeurant – d'obtenir l'agrément du Conseil des anciens, ou même des chefs de province, avant de prendre toute décision. Ces manœuvres dilatoires portaient à l'incandescence l'irritation, les impatiences et les aigreurs françaises.

D'autant que la situation, lors de l'alternance Amadu/Bokar Biro, s'embrouilla un peu plus aux yeux des Français : Amadu qui eut longtemps la réputation d'être l'« homme lige des Anglais » fut bientôt perçu, avec la même cécité politique, comme « tout dévoué aux intérêts français » ; tandis que Bokar Biro, un Soriya pourtant, un temps considéré comme « un partisan de la France », était décrit comme « hostile » et « le plus acharné à combattre les intérêts français[27] ». C'est que le contexte politique, vers 1891, s'était profondément modifié : la guerre faisait rage entre Samori et les Français et ces derniers, désormais, déterminaient leurs amitiés en fonction du conflit. Or Amadu, sous la pression des commerçants, était hostile à la présence au Fuuta Jaloo de partisans de Samori, en quête de bétail, tandis que Bokar Biro leur apportait un soutien voyant. En outre, Bokar Biro s'était emparé du pouvoir au sein du parti

25. Campagne 1888-89 au Fouta Dialon. MM. Briquelot, Aymerick et Crozat, ANS, 1 G 208.

26. Marty 1921 : 17. Voir également Diallo 1972c : 136-138 ; McGowan 1981 : 251.

27. Sur les variations d'appréciation des Français voir notamment : Conakry, Rapport sommaire sur la situation politique [...] du 20 octobre au 20 novembre 1892, ANS, 7 G 33 ; Faranah, Rapport politique du 31 juillet 1893, du 1er novembre 1893 et du 12 août 1894, ANS, 7 G 35 ; Heremakono, Bulletin politique, 5 juin 1895, ANS, 7 G 38.

soriya en tuant son frère, Alfa Mamadu Pate[28], successeur légitime de l'almami Ibrahima mais aussi homme de confiance des Français.

Attiser les dissensions franco-françaises

Pour préserver sa souveraineté, le Fuuta Jaloo sut aussi habilement exploiter les conflits franco-français. Jusqu'au décret du 11 juin 1895 instituant le Gouvernement général de l'Afrique occidentale française[29], explicitement voulu pour harmoniser la politique française, trois colonies étaient concernées par le Fuuta Jaloo : le Sénégal, le Soudan et la Guinée. Chacune d'entre elles activait sa propre politique à l'égard de l'État peul encore indépendant et de profondes divergences les opposaient même si, depuis l'autonomie en 1889 des Rivières du Sud, ce qu'on appelait maintenant la Guinée française (toujours limitée à la seule zone côtière) détenait seule, en principe, la responsabilité des relations avec le Fuuta Jaloo. En réalité, frictions et conflits divisaient en permanence les trois colonies. Querelles territoriales plus ou moins graves entre bravaches militaires, dissensions internes dressant les uns contre les autres civils et militaires, les exemples fourmillent : politique agressive du Soudan de Gallieni envoyant ses colonnes violer le territoire foutanien, soutien apporté par le Sénégal à un chef tributaire du Fuuta Jaloo, Musa Molo, en révolte contre Alfa Yaya du Labé... Ces multiples actions entreprises contre l'avis formel de la Guinée prenaient l'allure de véritables rivalités entre puissances étrangères qui allaient même parfois jusqu'à mettre la troupe en état d'alerte[30].

L'achat du bétail tant convoité du Fuuta Jaloo donnait lieu également à une vive compétition, chaque colonie cherchant à obtenir une part du marché. Lorsqu'en mars 1893, Combes, commandant militaire du Soudan, réclame un millier de bœufs et autant de moutons au Fuuta Jaloo, l'almami Amadu prétexte ne pouvoir répondre favorablement à sa demande sans connaître l'avis du gouverneur de la Guinée française. Réponse dilatoire susceptible d'exacerber les contradictions car le Fuuta Jaloo avait la capacité de satisfaire tout le monde en bœufs : Samori pour ses achats d'armes et pour nourrir son armée, les troupes françaises du Soudan – elles aussi

28. Celui-ci était la figure la plus éminente d'un véritable « parti français », réunissant indifféremment Alfaya et Soriya. Ce « parti » s'était développé à partir de 1881 et, dans les années 1890, il sollicitera de manière de plus en plus pressante une intervention française.

29. Il comprenait le Sénégal, la Guinée française, le Soudan et la Côte d'Ivoire. Les décrets du 17 octobre 1899 et du 1er octobre 1902 consolidèrent l'organisme central tout en affirmant l'autonomie des colonies qui le composaient.

30. Par exemple, en mai 1894, lorsque Lamothe (Sénégal) accusant Ballay (Guinée) de mollesse à l'égard du Fuuta Jaloo veut y monter une expédition militaire, Grodet (Soudan) met en état d'alerte des troupes prêtent à en découdre avec la colonne expéditionnaire (ANSOM, Sénégal VII/16, Sénégal IV/72, Guinée IV/5).

avaient de gros besoins en viande pour mener campagne contre Samori–, les Anglais de Sierra Leone, les Français de la Guinée, sans compter tous les autres clients habituels du pays. Cependant, après 1890, l'approvisionnement en bétail des troupes françaises du Soudan devient un enjeu crucial de l'affrontement à distance entre les Français et le Fuuta Jaloo : d'un côté, en raison des ravages de la peste bovine, seul le Fuuta Jaloo peut fournir les militaires en viande ; de l'autre, l'almami Bokar Biro utilise l'arme du bétail – il en autorise ou non la livraison – pour tenter d'infléchir la politique française à l'égard de l'esclavage, comme on le verra plus loin.

Certes, la relative lenteur des liaisons entre les diverses colonies permettait d'orchestrer ces rivalités franco-françaises, mais le succès de la politique de zizanie était d'autant mieux assuré que chaque colonie défendait bec et ongles son autonomie. La recherche du renseignement en fournit un exemple presque caricatural. Sénégal, Soudan et Guinée entretenaient des espions alors appelés « agents politiques » : ils sillonnaient le Fuuta Jaloo, généralement sous couvert de commerce, assistaient jusqu'aux palabres politiques des almami et sondaient le cœur des populations. Ces agents bien introduits, efficaces, rendaient compte de ce qu'ils avaient vu, entendu, appris. Or, par manque de coordination, tous ces efforts se résolvaient en une vision partielle et partiale de la Guinée, du Sénégal ou du Soudan sur le Fuuta Jaloo, et échouaient à produire une analyse globale. À l'évidence, les trois points de vue, tantôt différents et tantôt carrément opposés, ne faisaient pas une mais des politiques, révélant par là le fonctionnement d'un impérialisme moins univoque qu'il n'y paraît.

Si les almami firent parfois preuve de naïveté politique, ils avaient parfaitement saisi tout l'avantage qu'ils pouvaient tirer de cette mésintelligence. D'ailleurs, ils entretenaient leurs propres espions, souvent les mêmes que ceux des Français, et leur vision, moins parcellaire, semble plus réaliste. C'est donc avec un certain bonheur qu'ils instrumentalisaient les contradictions franco-françaises afin de retarder la mainmise sur leur pays. Nous le voyons pendant l'alternance Ibrahima/Amadu, même si la correspondance des deux almami avec Archinard laisse deviner des divergences entre eux. Amadu y exprime un prosélytisme si incongru aux yeux d'Archinard que celui-ci refuse de répondre à certaines lettres de l'almami[31]. Ibrahima, par contraste, apparaît comme un plus fin politique, réussissant même à négocier un soutien armé des Français du Soudan

31. Amadu déplorant que les Français, à l'instar de Samori, ne soient pas musulmans exclut toutes relations amicales avec eux. Il souhaite se cantonner aux seules relations commerciales, ainsi « chacun de vous et chacun de nous restera dans son fil... » Il termine sa lettre par cette exhortation : « Nous vous prions pour l'amour de Dieu, par le Prophète, par le Coran, par le Pentateuque, par les Psaumes de David et par l'Évangile d'embrasser la religion musulmane. » Amadu à Archinard, 15 octobre 1889, Lettre n° 23, ANS, 15 G 81.

contre une résurgence du mouvement hubbu[32]. La manipulation se poursuivit également pendant l'alternance Amadu/Bokar Biro mais, à ce moment, la marge de manœuvre du Fuuta Jaloo se réduisit de beaucoup car le pays entrait dans un processus de fragmentation des pouvoirs et de désintégration de l'État qui, à terme, allait permettre l'intervention française et conduire à l'échec de la politique de souveraineté nationale.

Le rapport des forces entre Soriya et Alfaya

Si dans l'ensemble les almami opposaient un front commun afin de résister aux expansionnismes, leur entente masquait de réelles divergences. Lors de l'alternance Amadu/Bokar Biro (1891-1896), celles-ci s'aggravèrent dangereusement : les deux hommes ne s'entendaient à peu près sur rien. Amadu, l'Alfaya, âgé et à cette époque déjà malade, décrit comme un homme faible et débonnaire, représentait tous ceux qui se refusaient à l'affrontement direct avec les Français. En ce sens, il a pu être considéré comme plutôt favorable à leurs intérêts. Pour les mêmes raisons – la tranquillité du commerce – il était devenu hostile aux relations amicales avec Samori et, en particulier, à l'hospitalité donnée aux sofas de ce dernier par Bokar Biro. Simultanément Amadu, religieux rigoriste, avait le soutien des vieux notables conservateurs et de l'aristocratie traditionnelle. Mais, comme la plupart des jeunes soutenaient Bokar Biro, il manquait cruellement d'appuis militaires. En fait, le parti soriya, celui de Bokar Biro, depuis longtemps déjà militairement plus puissant, plus riche en terres et en esclaves, bénéficiait de la suprématie[33].

Les traditions orales, remodelées à l'époque de Sékou Touré en fonction du nouvel environnement politique, font de l'almami Bokar Biro le héros quasi mythique de la résistance à l'impérialisme français. Ainsi, vers 1970, Farba Tura Seck, le dernier des grands traditionistes, met en scène la reconquête du pouvoir par Bokar Biro[34] dans les termes mêmes de la Longue Marche de Mao Ze-dong : il est vaincu, il est blessé, il se cache au Monoma – c'est son Chen-Si –, il y forme une armée, il revient

32. « Tu me demandes une armée et je suis disposé à aller avec mon armée pour me joindre à la tienne et punir les Houbous de leurs pillages puisqu'ils sont tes ennemis... » Archinard à Ibrahima, 12 novembre 1889, Lettre n° 24, ANS, 15 G 81. Finalement, Archinard reviendra sur son soutien parce qu'« un ennemi des Français », Soriba, un lieutenant de Samori, se trouve au Fuuta (Archinard à Ibrahima, 6 février 1890).

33. McGowan (1981 : 767-768). Les traditions orales d'inspiration alfaya font aujourd'hui de l'almami Amadu un diplomate hors série et voient en lui un patriote intransigeant. C'est ainsi qu'il aurait répliqué à l'administrateur Beeckman qui lui demandait, avant la conquête du Fuuta Jaloo, d'établir une résidence dans son pays : « Parcours tout le Fuuta Jaloo et occupe l'ancienne concession de ton père ». Certes, la réplique correspond bien à la forme peule de l'humour, mais elle est probablement apocryphe.

34. Après le coup d'État du 13 décembre 1895 où il fut attaqué à Bantinel. Sur cet épisode et son interprétation maoïste, voir Bah (1972 : 51-52).

prendre le pouvoir. Ce parallélisme, en apparence anachronique, prend tout son sens si l'on se souvient que lors du référendum du 28 septembre 1958 la Guinée, dans son ensemble, dit « non » à De Gaulle et à la France et « oui » à l'indépendance dans la proportion de 94 % des votants. À Labé, la ville la plus importante du Fuuta Jaloo, le « non » atteint seulement 58 %. Or, la figure de patriote exemplaire de Bokar Biro telle qu'elle se construit sous Sékou Touré permet d'écarter tout doute quant à l'anti-impéralisme des Peuls dans le contexte de l'époque où l'accusation de « cinquième colonne » conduisait à une mort certaine. Sans doute est-ce pour les mêmes raisons que les récits, aujourd'hui encore, masquent l'existence, à la fin du XIX[e] siècle, d'un véritable parti de l'étranger[35]. Pourtant, qu'en est-il ?

À la mort de l'almami soriya Ibrahima, en juillet 1890, deux de ses neveux, Alfa Mamadu Pate et Bokar Biro, briguent la succession au sein de la maison soriya. Après moultes péripéties, ces candidatures sont constitutionnellement déposées devant le grand Conseil de la religion. En vertu du principe de primogéniture, Alfa Mamadu Pate, l'aîné, devait être élu mais Bokar Biro, grâce à des complicités au sein du Conseil, obtint le turban. Une querelle s'ensuivit qui s'envenima. On s'arma des deux côtés. Bokar Biro bénéficiait du soutien du chef de Fugumba : gardien suprême de la loi, il enturbannait les almami. Alfa Mamadu Pate avait l'appui du chef de la puissante province de Labé, Alfa Yaya, dont il avait épousé la sœur. Tous les protagonistes de cette querelle appartenaient au camp soriya et les Alfaya observaient en spectateurs l'affrontement au sein du parti adverse. Pourtant, les forces qui soutenaient le Soriya Alfa Mamadu Pate étaient grosso modo les mêmes que celles que l'on retrouvait derrière l'Alfaya Amadu. Finalement, Bokar Biro défit son compétiteur – on l'a dit, le meilleur allié des Français au Fuuta Jaloo –, puis l'assassina. Cette guerre fratricide et la victoire de Bokar Biro brisèrent l'unité politique du parti soriya[36]. Alfa Mamadu Pate était un homme populaire – situation plutôt exceptionnelle – et très respecté. Son assassinat choqua une grande partie du Fuuta Jaloo. Il déplut à la plupart des chefs de province, au Conseil des anciens, à un grand nombre de familles aristocratiques et il déplut à l'almami Amadu. Les relations entre les deux maisons régnantes, bonnes lors de l'alternance Ibrahima/Amadu, se dégradèrent sous l'alternance Amadu/Bokar Biro. En revanche, la jeunesse se retrouvait

35. Cf. *supra* n. 28. Curieusement les Français attendront avril 1896 pour s'appuyer sur ce parti et mettre en œuvre la politique consistant à diviser pour régner. Jusqu'alors, malgré des démembrements périphériques, ils misaient sur l'unité du Fuuta Jaloo. Là encore la « tradition » sékoutourienne établit un parallèle entre cette « cinquième colonne colonialiste » et la « cinquième colonne impérialiste » après l'invasion portugaise de novembre 1970.

36. Il s'était distingué par sa cohésion pendant près d'un demi-siècle. En fait, depuis l'avènement au pouvoir en mai 1843 de l'almami Umar, père d'Alfa Mamadu Pate et de Bokar Biro.

massivement aux côtés de Bokar Biro, elle se reconnaissait dans son action car elle y voyait la victoire des cadets sur les aînés[37].

Arrivé au pouvoir, Bokar Biro introduisit des innovations qui accentuèrent davantage la fracture politique au sein du camp soriya et du pays[38]. Il appuyait son pouvoir sur un entourage sélectionné pour sa loyauté : ni Peuls, ni de naissance noble, ni même musulmans très dévots, nombre de ses compagnons étaient des Mandingues, des esclaves ou des jeunes gens issus de familles exclues des charges politiques. Dans le système politique tel qu'il fonctionnait normalement, le Conseil des anciens *(teekun)* désignait des représentants qui servaient d'intermédiaires entre le pouvoir central et les provinces ou les villages *(misiide)*. Bokar Biro, en supprimant ces intermédiaires, privait de ses sinécures le Conseil qui l'accusa de vouloir gouverner seul. Accusation non sans fondement puisque Bokar Biro envisageait également d'abroger, à son profit, l'alternance au pouvoir. Une autre réforme lui aliéna les chefs de province lorsqu'il décida que tout accusé pourrait faire appel directement auprès de l'almami. Ce recours à l'autorité suprême, à peu près impossible dans le système judiciaire antérieur, fut interprété par les chefs de province comme une diminution de leurs prérogatives et comme une ingérence dans leurs affaires intérieures. Enfin, sur le plan économique, Bokar Biro modifia l'organisation des villages d'esclaves appartenant à la couronne en nommant douze chefs *(saatigi)*, esclaves eux-mêmes – dont, pour la première fois dans l'histoire de cette théocratie, une femme. Ces chefs avaient pour fonction de superviser la production des domaines où peinaient des milliers de personnes.

Ce train de réformes et ce raidissement autoritaire feront l'objet d'une récupération idéologique par le Parti-État lors de la Première République : comme Bokar Biro, Sékou Touré se serait appuyé sur les jeunes et les damnés de la terre, il aurait émancipé la femme et la femme la plus opprimée, l'esclave, pour transformer la société. Quoi qu'il en soit de cette instrumentalisation, les mesures de réorganisation des villages d'esclaves stimulèrent incontestablement le développement économique. D'ailleurs, l'intérêt de Bokar Biro pour l'économie est avéré : lors de l'alternance de juillet 1894, il demanda le report d'un mois de son retour au pouvoir afin d'assurer la surveillance de ses cultures car, cette année-là, il avait fait ensemencer de grandes superficies en pistaches[39]. La vente aux Européens

37. Cette victoire fut popularisée par un chant composé par les jeunes et qui commence ainsi : « Le jeune et le vieux se sont brouillés... » *(Kaari e kaairaati hino galdi)*. Dans ce vers, les vieux sont représentés par le terme *kaairaati* ; il désigne un petit livre de droit arabe qu'ils aimaient porter sur eux et qui les symbolisait (Bah 1972 : 23).

38. On lui prête d'ailleurs le constat suivant : « Le Fuuta Jaloo est divisé en trois parties : la première me hait, la seconde a peur de moi et la troisième est avec moi. » Sur les réformes, voir Bah 1972 : 34-36, 116-117.

39. « Le remplacement des almami ne s'est pas effectué d'une manière normale. L'almami Ahmadou devait céder le pouvoir à Bokar Biro le 12 juillet. Bokar Biro ne serait entré à Timbo que

de ce produit de rente, fort prisé à l'exportation, lui permit de se constituer un trésor de guerre. Il serait erroné, cependant, de considérer la réforme des villages d'esclaves comme une mesure visant à la suppression de l'exploitation servile. Quoi qu'en dise désormais la tradition orale, Bokar Biro n'avait rien d'un révolutionnaire : il voulait, au contraire, enrayer la crise du système esclavagiste née de l'encerclement du Fuuta Jaloo par les Français. Il avait compris que la principale menace à l'égard de l'État n'était ni politique ni même militaire mais fondamentalement économique, et il était convaincu qu'indépendance nationale et système esclavagiste allaient de pair. C'est ce que va montrer une analyse de la morphologie du marché négrier et des transactions commerciales au cours de l'année 1894, lors du retour au pouvoir de Bokar Biro[40].

Le Fuuta Jaloo et le négoce négrier

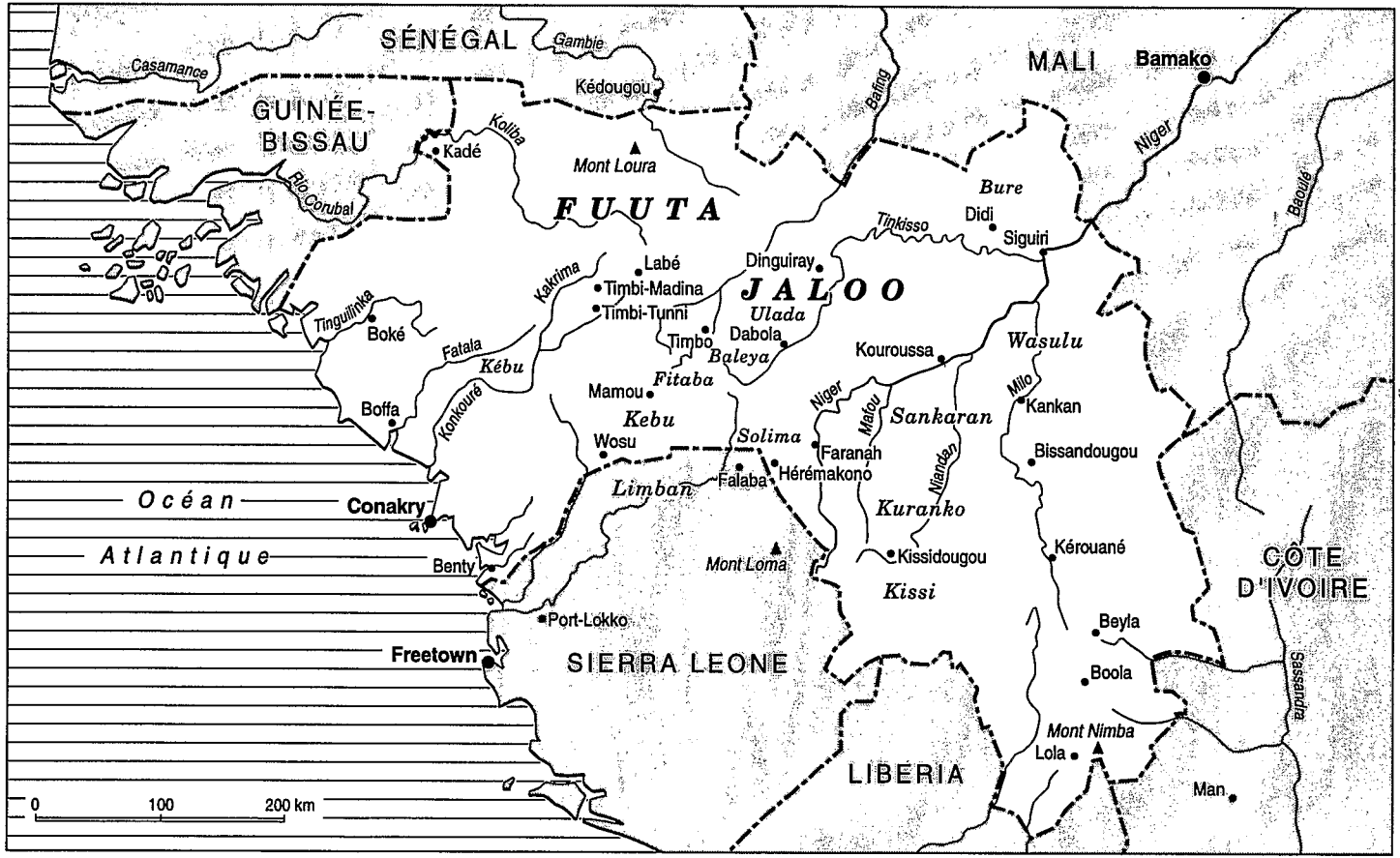
À la fin du XIX[e] siècle, sur l'axe du commerce Niger-Atlantique, une organisation complexe de réseaux dyula (Kuranko, Konianke, Malinke et Kooroko) et de marchés relais, vieille de plusieurs siècles[41], contrôlait l'ensemble des échanges entre forêt du Centre-Ouest africain et savane soudanaise et entre ces zones et le Fuuta Jaloo (cf. carte). En 1894, les exportations de la forêt reposaient encore sur deux biens par excellence : les captifs et la kola ; venaient ensuite l'huile de palme et, loin derrière, l'ivoire, les pagnes en coton du pays et quelques autres produits du cru, comme le riz. À l'importation, sel, bétail, toiles de coton (les guinées) et diverses autres étoffes européennes formaient les marchandises les plus prisées. Par ailleurs, des denrées alimentaires courantes mais très recherchées, comme le beurre de karité, pouvaient atteindre des prix très élevés (Kérouané, tableau 4), tandis que le tabac du Bure et le savon du Fuuta Jaloo trouvaient des débouchés faciles. Certaines marchandises inattendues étaient également objet de trafic : ainsi des poulets transportés depuis Siguiri, sur des centaines de kilomètres, se revendaient à Kérouané avec de gros bénéfices. Les prix des produits vivriers – fonio et maïs (récolte en août), riz (récolte en novembre), mil (récolte en décembre) – variaient

---

vers le 20 août [...] Bokar Biro aurait prié Ahmadou de garder le pouvoir un mois de plus, de façon à lui permettre de surveiller ses lougans (on a en effet récolté les pistaches le mois dernier et Bokar Biro en avait dit-on fait semer beaucoup) », Rapport politique, Heremakono, 1[er] septembre 1894, ANS, 7 G 38.

40. Cette année, décisive pour l'histoire économique du Fuuta Jaloo, peut être analysée grâce aux « Études sur la captivité » fort opportunément demandées par Grodet, gouverneur du Soudan (circulaire du 25 janvier 1894), et aux premières mercuriales établies par les postes militaires français dans la Région Sud (cf. *infra* tableaux 1 à 6, p. 132-138).

41. Vers 1202 Faninkaman Dyomande (Camara), frère d'armes de Sundiata Keita, est reçu par son ami Konsaba Dyomande installé depuis quelques années déjà dans le pays de Beyla comme marchand d'esclaves et, vers 1230, Tumane Kuruma est dit se livrer au commerce de kola dans la région (A. Liurette, Monographie du cercle de Beyla, 1908, ANG, 1 D 1, p. 1 et 3). Sur les Kooroko, voir Amselle (1977b).



Les réseaux dyula, les marchés relais et le Fuuta Jaloo.

bien entendu en fonction des conditions climatiques locales et les marchands n'hésitaient pas à les convoyer d'une région à l'autre pour spéculer sur les cours : le maïs de Kankan était écoulé au prix fort à Kérouané, et les grains étaient exportés vers Faranah par les habitants de Kouroussa, « attirés par les bénéfices énormes qu'ils réalisent[42] ». Et que dire de cet étonnant mais indispensable commerce de calebasses en provenance, par caravanes entières, du Moyen-Niger ?

Au sein de ce dispositif de négoce intra- ou inter-régional et international (ou interethnique), Beyla-Dyakolidugu, en pays konianke, dans la région préforestière, apparaît comme l'un des plus grands centres de redistribution entre le Soudan et le littoral atlantique (Liberia, Sierra Leone). D'autres marchés courtiers très actifs se tenaient plus au Sud, notamment au Bhuuzu et à Boola où se rencontraient Konianke, Loma et Malinke. Boola se trouvait directement sur l'axe majeur des caravanes venant de Sierra Leone et se dirigeant vers Kong (Côte d'Ivoire)[43]. À Boola bifurquait également la voie du Sud qui passait par Beeke, Lola et traversait la république du Liberia jusqu'à la mer (pays vaï), et celle du Nord vers le Soudan, par Beyla ou Kérouané. Quant au marché de Ninguedugu, établi sur la plus méridionale des pistes unissant Kankan à la mer (en Sierra Leone) par Heremakono, il reliait les pays loma, kisi et kuranko et, au-delà, s'ouvrait sur le Solima (via Faranah), le Fuuta Jaloo et les Rivières du Sud. Vers le Nord, Kouroussa[44], capitale du Hamana et annexe de Kankan, en amont du bief navigable du Niger, formait un nœud inter-régional vital : le Firya et le Solima y apportaient les articles européens venant de la côte, le Fuuta Jaloo y échangeait ses bœufs et du sel marin, le Sankaran et les pays plus au sud les esclaves, les kolas et l'huile de palme, les régions de l'Est le beurre de karité, etc. Dans la vallée du haut Niger, Didi, près des placers du Bure, était le marché le plus actif, à la jonction des courants d'échange venant de Dinguiraye et du Fuuta Jaloo, de Médine (Sénégal), de Bamako, de Ségou, etc. Au fur et à mesure de la progression de l'occupation française, et en particulier après l'interdiction de la traite négrière au Soudan en octobre 1894, on assista au détournement de la marchandise humaine sur des voies secondaires moins fréquentées ou à l'inauguration de routes nouvelles, clandestines, qui évitaient les postes français (ou anglais) et les contrôles. Mais, quoi qu'il en soit, le Fuuta Jaloo restait au centre de ce dispositif commercial.

---

42. Là, le grain se vend au prix « énorme » de 1 F le kilo (Faranah, Bulletin commercial de juillet 1893, ANS, 7 G 35).

43. Sur les marchés loma voir Béavogui (1991 : 143 sq.) qui signale l'existence de deux marchés, Bhuseme et Foniaro dans le Oniguame, spécialisés dans la vente d'esclaves femmes et mettant en rapport Konianke, Kpele, Gbandi et Bhele. Sur les grands courants d'échange à la fin du XIX[e] siècle, voir Gœrg (1986).

44. Avant son occupation par les Français en avril 1889, Kouroussa, point de passage naturel des caravanes venant de la côte et descendant dans le centre sud du Soudan, était le principal marché où les habitants du Fuuta Jaloo échangeaient leurs bœufs ou du sel contre des captifs.

Les mercuriales de 1894 (tableaux 2 à 6) traduisent bien les fluctuations des prix d'une place à l'autre et, surtout, elles mettent en évidence un véritable « découplage » des marchés. Ici ou là, un même produit atteignait une valeur marchande différente et acquérait une plus-value selon de multiples critères : la subordination du commerce aux exigences du transport, le jeu de l'offre et de la demande, l'état des marchandises (ou, pour un captif, son âge) déterminaient, en effet, des processus hautement spéculatifs. Dès lors ce système commercial modulait plusieurs espaces de transactions : l'aire de Beyla et de Kissidougou (tableaux 5 et 6), la plus éloignée de la côte, où les produits importés (bœufs, sel, étoffes) rencontraient les produits destinés à l'exportation (captifs, kolas, huile de palme) dans leur zone de production ; celle de Kérouané (tableau 4), déjà excentrique par rapport à la mise sur le marché de ces biens ; et les zones de Faranah (tableau 2), de Kouroussa (tableau 3) et de Kankan, lieux touchés en premier par les caravanes chargées des marchandises importées. Là, ces dernières, toile de guinée et sel par exemple, avaient des valeurs plus basses et souvent plus stables ; ainsi à Kouroussa leur cours restait-il constant toute l'année. Dans sa zone de production (à Kissidougou et Beyla), l'huile de palme se maintenait tout au long de l'année au même cours y compris durant les périodes de fabrication (avril et novembre) et elle enchérissait normalement au fur et à mesure que l'on s'éloignait de la région d'origine : de plus de moitié, en moyenne, à Kérouané et du double à Kouroussa, point de référence le plus éloigné. La valeur des pagnes en coton du pays, égale au tarif des pièces européennes (à Kissidougou) ou inférieure à celles-ci (à Kérouané), restait quant à elle identique ou sans variations majeures à Beyla.

Mais, simultanément, des variations de taux parfois considérables s'exprimaient dans un même espace régional. À Kérouané, la guinée passe de 25 F en janvier à 12 F en août et oscille dans les mêmes proportions à Beyla (25 F en mai, 15 F en août) et à Kissidougou (25 F en février, 13,50 F en septembre). Toile des Vosges et calicot, moins cotés, fluctuent de la même manière. C'est que des aléas climatiques et saisonniers influaient sur l'approvisionnement des marchés : les transactions connaissaient en juillet-août un ralentissement sensible, dû aux pluies incessantes qui, en cette saison, dégradaient les pistes et rendaient difficiles le passage des cours d'eau alors même que les tornades ravageant les cultures provoquaient le renchérissement des grains. À cet égard, le marché de la kola[45] entièrement contrôlé par des marchands professionnels itinérants, les dyula, se révélait extrêmement sensible aux fluctuations de l'offre et de la demande car le commerce de cet excitant pouvait laisser au capital marchand de beaux bénéfices. Récoltée deux à trois fois l'an

45. La grande région exportatrice de kola allait, selon une ligne sud-nord, de la rivière Bandama en Côte d'Ivoire à l'actuelle Guinée en passant par le Liberia et la Sierra Leone.

(septembre-octobre, novembre-décembre, mars-avril) dans la vallée du Nyando (Beretze, Boola), en pays loma, la plus grande région productrice, ou dans le Kisi, la kola suivait de très près la conjoncture. Les prix exceptionnellement élevés à Kérouané (tableau 4) en janvier-février 1894 (11,00 et 10,00 F le cent), le double de ceux pratiqués à Kissidougou (tableau 6) au même moment, sont un effet des troubles provoqués l'année précédente par Samori au Bhuuzu et au Kunukoro. En fait, en 1894, le cours de la kola se maintient partout à un haut niveau – nettement supérieur à Kissidougou à cause de mauvaises récoltes – car l'offre demeure très inférieure à la demande. L'exemple de Beyla (tableau 7) met en évidence un écoulement sans cesse croissant de la marchandise, de 78 200 pièces en mars à 968 900 pièces en décembre et 1 056 600 en janvier 1895. Le débit, on le voit, augmente encore en 1895 et ce sont finalement de très bonnes récoltes qui ramènent le prix moyen de la kola à 3 F le cent en février 1895, 2,50 F en mars et 2 F en mai. En juillet, une fois venu la morte saison de production, il remontera à 3 F le cent.

En réalité de nombreux facteurs, le plus souvent aléatoires, contribuaient à la formation des prix ; ils ne coïncidaient pas d'une place à l'autre ce qui rendait les marchés extrêmement volatils. Caillié a décrit ces petits colporteurs anxieux allant d'un pas pressé et s'enquérant à chaque instant des variations de cours qui pouvaient les ruiner. Ainsi à Kankan[46] en juillet, la rareté des arrivages en provenance de Kayes et de Médine, à cause de la pluie, fait normalement monter le prix des étoffes ; inversement à Beyla (tableau 7), l'arrivée le même mois, malgré les intempéries, de caravanes chargées de 728 pièces de guinée (une augmentation de 287 % par rapport à juin) fait chuter les prix dès le mois d'août. Les ventes de bétail manifestent une tendance analogue, contradictoire. Certes à Kérouané (tableau 4), en mai, l'approche de l'hivernage et le manque d'approvisionnement en vivres sont bien à l'origine du mouvement haussier sur les bœufs ; de même, en septembre, l'augmentation de la valeur des animaux est due au fait que les dyula « n'amènent presque plus de moutons en raison de la mauvaise saison et des attaques des bêtes sauvages qui leur en font perdre de grandes quantités ». Et à Kankan, en juillet, si l'« arrivée de bœufs a diminué de plus des trois quarts », il faut en rendre responsable l'avancement de la saison. Mais les causes de cette diminution tiennent tout autant aux prix élevés demandés par les dyula dont les clients se sont détournés pour aller acheter eux-mêmes leur bétail sur pied dans l'Ulada, le Dinguiraye ou le Fuuta Jaloo : ils l'obtiennent à bien meilleur marché. Pour autant, ceci n'explique pas pourquoi les prix du bétail commencent à grimper en avril à Kissidougou (tableau 6) et seulement en juillet à Beyla (tableau 5) où, là, ils se maintiennent fermement jusqu'en décembre, indépendamment des intempéries.

46. ANS, 7 G 46.

Le même phénomène s'observe pour le sel, denrée pourtant éminemment sensible à l'humidité. Certes, en août, le commerce languit à Kankan mais en juillet, mois tout aussi pluvieux, les importations s'étaient montées à 3 840 kg (contre 2 500 kg en juin). Plus extraordinaire, à Beyla (tableau 7) la demande de sel ne cesse de croître malgré des arrivages massifs et, en dépit de l'hivernage, les quantités offertes progressent de 435 kg en mars à 3 508 kg en juillet et 4 207 kg en août pour atteindre 9 522 kg en décembre, soit une augmentation de plus de 2 000 % entre mars et décembre. Or, malgré les quantités considérables qui alimentent le marché, les prix demeurent à un niveau extrêmement élevé : 8 F en août, 6 F en décembre[47] contre 3 F à Kérouané, 2 F à Kissidougou et Kouroussa et, moins d'un franc à Faranah et au Fuuta Jaloo. On comprend dès lors comment un marchand avisé pouvait engranger des profits en spéculant sur les disparités d'un marché à l'autre.

Dans le même temps, on observe une étrangeté : que les guinées ou les indiennes proviennent de Conakry par le Fuuta Jaloo – pour les articles de fabrication anglaise ou allemande – ou qu'elles soient importées de Kayes – pour les pièces de fabrication française –, elles s'affrontaient toutes au même cours sur les marchés de l'intérieur. Pourtant, à qualité égale, leurs conditions de production, de transport depuis l'Europe et, finalement, leur acheminement vers la clientèle ne s'équivalaient pas. Il en allait de même pour le sel : le sel gemme venu de Médine ou de Nioro par Siguiri et Kankan (point d'aboutissement de la navigation fluviale par le Niger et le Milo) et le sel marin transporté depuis le littoral sierra-léonais ou guinéen à travers le Fuuta Jaloo par des voies diverses en difficultés et en longueur, s'échangeaient au même cours[48].

Cette fringale de sel, jamais satisfaite, ainsi que la demande soutenue en bestiaux et en étoffes ne s'expliquent que par une seule raison : il existait, principalement à Beyla et à Kissidougou, une offre massive de captifs à des prix particulièrement attractifs. En effet, les campagnes françaises de 1893 au Kisi et au Kuranko, l'occupation de Beyla en février 1894, en repoussant Samori toujours plus au Sud avaient ouvert aux traitants des marchés jusqu'alors dangereux, voire inaccessibles. Surtout, la fin des

47. En février 1895, à Beyla toujours, le sel se vend encore couramment à 8 F, il descend à 5 F en mai. De mai à décembre 1896 son prix s'établit entre 2,20 F et 3,00 F le kg (55 à 75 F la barre de 25 kg). Malgré l'interdiction de la traite négrière, il s'échange toujours contre des captifs et si des pénuries sont signalées en juin sur les marchés du Bhuuzu, ceux de Beyla et de Dyorodugu restent très actifs comme le constate le capitaine Thenard : «La vente des captifs se fait sur une assez grande échelle au Liberia mais tout à fait à l'avantage de notre Soudan, qui maintenant vient clandestinement s'y approvisionner de gens tirés des bassins côtiers, et prend ainsi sa revanche des temps passés», Rapport du 25 février 1896, ANS, 7 G 48.

48. Ou encore sel marin venant du Liberia : celui du pays vaï, est le plus courant dans la zone forestière à l'époque précoloniale (Anderson 1971 : 21, 55, 104-105). Les mercuriales dressées par les Français n'en tiennent aucun compte. Ni non plus de l'écoulement des captifs par les Toma vers les deux grands marchés de Kpedebu et Boporo, capitale de l'État de Kondo.

hostilités et les prises de guerre dopaient le marché négrier : le Fuuta Jaloo se fournissait pour ainsi dire directement auprès de la soldatesque qui, sur les arrières de Samori, bradait ses prisonniers. On le sait, depuis la constitution du corps des tirailleurs sénégalais par Faidherbe en 1857[49], il était courant de récompenser les tirailleurs, les auxiliaires et les partisans en leur distribuant les prises[50]. Guillaumet le déplore : les « tirailleurs ne s'engagent sous nos drapeaux [...] que dans ce but : faire des captifs » et, au Sénégal, lorsque cessera l'ère des expéditions, il deviendra difficile de recruter[51]. En Guinée, dans le territoire qui s'appelait encore la Région Sud (du Soudan)[52], des marchands de tout poil affluaient dans ces zones nouvellement conquises, se bousculaient pour profiter du bas prix des captifs et revenir les vendre à Kouroussa ou les expédier au Fuuta Jaloo ou dans le Dinguiraye qui, « manquant de captifs, les paient paraît-il très cher[53] ». Cette formidable braderie dans le sillage des colonnes militaires prenait souvent des allures de foire d'empoigne : comment, en effet, reconnaître les siens ? Les distributions de captifs « amenaient toujours des erreurs et par suite des mécontentements et des révoltes intérieurs chez des gens dont les parents, nos amis, auraient dû être délivrés et qui tombaient de ce chef entre les mains des tirailleurs ou, chose pire encore, de dioulas qui en commerçaient[54] ».

À Kouroussa, le chef de poste observe ces pratiques où tirailleurs, partisans et auxiliaires détournent « un nombre considérable de captifs libérés [de l'emprise de Samori] qu'ils revendent ». Il note :

> « Les prises comptées de la colonne 92-93, principalement des groupes qui ont opéré dans le Kouranko, le Kissi, le Soulima (Dargelos et Briquelot) se sont élevées [...] à plusieurs milliers. Un nombre considérable d'individus ont été délivrés et réintégrés chez eux. Mais combien davantage ne l'auraient pas été sans les vols. Combien de ceux devant être délivrés sont ainsi restés captifs [...] Et il arrive ce fait que les régions dans lesquelles ont opéré les colonnes [...] deviennent, après ces colonnes, des centres d'approvisionnement de captifs considérables dans lesquels les marchands

49. Décret du 21 juillet créant au Sénégal, le corps d'infanterie indigène. Rappelons que les troupes coloniales ne dépendaient pas du ministère de la Guerre mais de celui des Colonies.

50. Deherme 1908 : 25.

51. Guillaumet 1895 : 156. Il cite l'exemple de la campagne du Mossi, en 1894, où, après la prise de Bossé, 1 200 prisonniers furent partagés : « Les officiers eurent droit à un certain nombre, six, je crois, dont les deux tiers pour leurs boys, les soldats de la légion étrangère eurent aussi leur part, et enfin on paya les tirailleurs, les porteurs, les palefreniers avec cette marchandise humaine » (*ibid.* : 155-156). En 1891, le colonel Archinard fut soupçonné d'avoir donné 3000 prisonniers à ses hommes et, en 1894, le commandant de Ségou fut accusé par le gouverneur du Soudan de posséder 140 esclaves, la plupart capturés trois ans auparavant (*La Politique coloniale*, 27 juillet 1892, Gouv. Soudan à M. C., 7 janvier 1895, ANSOM, Soudan I 7/a, cité par Lovejoy & Kanya-Forstner 1994: 7).

52. Elle est créée en 1892 avec siège à Kankan puis transférée, en 1893, à Bissandougou, puis à Siguiri en 1895.

53. Lieutenant Morisson, Étude sur la captivité, Cercle de Kouroussa, mai 1894, ANS, K 14. Le constat est le même à Beyla dans la région de l'extrême Sud, « où les Dioulas affluent déjà dans le but de se procurer à bon compte la marchandise noire dont ils se défont avec gros bénéfices dans les régions du Nord », Capitaine Bohin, Renseignements sur la captivité dans le cercle de Beyla, Kankan, 10 juin 1894, ANS, K 14.

54. Rapport général sur la situation politique du poste, Kouroussa, 15 avril 1894, ANS, 7 G 44.

s'empressent d'accourir de tous les pays, de très loin, pour acheter à vil prix des lots de cette "marchandise" si recherchée[55]... »

C'est ainsi que Kankan, base des colonnes en Région Sud, fut durant plusieurs années un marché en pleine effervescence. À chaque saison sèche, le retour des opérations militaires assurait aux traitants le renouvellement de la marchandise. En 1894, la course au captif se déplaça en direction du Kuranko et du Kisi. Dans ces régions, restées longtemps isolées du Fuuta Jaloo, les habitants souffraient cruellement d'une pénurie de viande et de sel. Par contre, le pays regorgeait de captifs :

« J'évalue à 10000 ou 12000 le nombre des gens pris par nous et au moins à 10000 le nombre de ceux qui ont été pris par le Kissi. Voilà donc d'un seul coup 10000 captifs environ pour le Kissi seulement. On peut donc dire qu'aujourd'hui le nombre de captifs dans la Résidence est assez considérable. J'ai essayé de faire rendre au moins les gens du Kuranko et du Sankaran [parce qu'ils dépendaient de la Résidence] et n'ai pas réussi : je n'ai pas insisté, car cela aurait été la guerre avec chaque village l'un après l'autre[56]. »

Ainsi, au début de l'occupation française (de fin 1893 à fin 1894), un déstockage massif jette sur le marché des milliers de captifs à des prix particulièrement attractifs. Le sel fait d'abord fureur : « On échangeait un captif contre deux ou trois foufous de sel (10 à 15 kgs)[57]. » Ensuite, c'est le bœuf qui prime :

« Entre le Kissi d'un côté et le Fouta et le Dinguiraye de l'autre, il y a un véritable chassé-croisé soit que les marchands du Kissi aillent dans ces pays vendre des captifs pour des bœufs dans la proportion de un captif pour six ou sept bœufs, soit que ceux du Fouta ou du Dinguiraye aillent au Kissi vendre leurs bœufs dans la proportion de un bœuf contre un captif[58]. »

Ici, deux remarques. D'une part, sur le lieu de vente, l'abondance de la marchandise fait que le captif s'échange à un tarif unique sans plus aucun critère de sélection. D'autre part, au loin, le captif enchérit normalement en fonction des aléas encourus et de la prise de risques. Mais la différence de valeur économique entre les deux montre aussi que la marchandise une fois rendue au Fuuta Jaloo devenait du capital. Déstockage massif également à Kérouané, en mars 1894, où le commerce très actif des animaux est attribué à « la quantité de captifs à vendre [...] par suite de l'approche de l'hivernage et du manque d'approvisionnement en vivres chez les propriétaires ». À ce moment « les habitants du Dinguiraye ne craignent pas d'aller eux-mêmes jusque dans le Bouzié où ils ont un captif pour un bœuf, deux captifs pour une vache, un captif pour deux moutons[59] ». Là

55. Morisson, Étude sur la captivité : 34-35.

56. Capitaine Valentin, Rapport sur la captivité dans la Résidence du Kissi, Kissidougou, 8 mars 1894 : 2, ANS, K 14.

57. Ici, le captif coûte la moitié de ce qu'il vaut habituellement en sel (cf. *infra* tableau 1, f).

58. Morisson, Étude sur la captivité : 35-36.

59. Bulletin agricole et commercial, Kérouané, mars 1894, ANS, 7 G 48.

d'ailleurs, à l'ouest de Kérouané, un chef, Kaman Tiekura, avait obtenu l'installation d'un petit poste de tirailleurs à Diodugu, censé l'aider à repousser ses voisins toma : « Il avait ainsi un énorme appui moral qui lui permettait d'attaquer alors sans provocation ses voisins pour faire des captifs [...] Il faisait ainsi la traite sur une vaste échelle[60]. » Le retrait des tirailleurs, en novembre 1894, coïncidera avec l'interdiction de la traite.

Lors de cette espèce de spirale spéculative qui drainait d'un côté les bœufs, de l'autre les captifs, une véritable frénésie d'achat s'empara du Fuuta Jaloo. On se précipitait de partout pour profiter du boom négrier : certains réalisaient même leurs quelques biens pour mobiliser leurs ressources et investir dans la précieuse marchandise. Certes, les données dont nous disposons sont fragmentaires et il est difficile de quantifier les flux commerciaux. Cependant, le tableau 7, au moins pour le trafic de la guinée et des kolas, donne une idée assez juste du mouvement de ces marchandises. Le négoce, on l'a vu, était entre les mains de dyula professionnels et ces marchands avaient besoin pour circuler de certificats ou de patentes – délivrés par l'administration militaire – qu'ils devaient faire viser aux divers postes traversés. Il leur était donc difficile de se dérober aux contrôles, d'autant que ces postes avaient été installés aux passages obligés des voies d'échange traditionnelles du commerce à longue distance. Échappent à tout décompte, en revanche, les captifs échangés contre des bœufs ou du sel entre une multitude de petits vendeurs et acheteurs. Toutefois, il est certain que pour cette période de transactions quasi ininterrompues – du commerce triangulaire avec Samori aux bonnes affaires avec l'armée française –, des milliers d'esclaves affluèrent au Fuuta Jaloo. De leur exploitation naquit un enrichissement spectaculaire, et leur diffusion dans le corps social atteignit même, pour la première fois sans doute, jusqu'aux couches moins fortunées des petits Peuls libres.

Géopolitique de l'étranglement et dépérissement du système esclavagiste

L'encerclement militaire du pays n'eut donc pas d'effets immédiatement néfastes sur un système esclavagiste sans complexe qui, au contraire, renforçait ses capacités productives et commerciales. Cependant, les premières difficultés apparurent à la suite d'un différend entre les almami – en l'espèce, Bokar Biro – et les militaires du Soudan. Lors des conquêtes de Samori à l'est, dans la zone d'influence du Fuuta Jaloo, une partie des populations malinke et jalunke de l'Ulada, du Baleya, du Firya et du Solima s'était réfugiée au Fuuta Jaloo, sur la rive gauche du Tankisso, pour échapper aux exactions. Lorsque les Français succédèrent à Samori

60. ANS, 7 G 41.

aux frontières du pays, les almami, sans considérer ces populations qui contribuaient à la richesse de l'État comme tout à fait assujetties, refusèrent de les voir regagner leurs villages d'origine. Or, ceux-ci faisaient désormais partie du Soudan français. Dès avril 1893, Archinard, « mis au courant de l'opposition faite au retour des réfugiés dans leurs pays d'origine, avait signifié à l'almami du Fouta d'avoir à leur rendre toute liberté d'action sous peine de voir une colonne aller les chercher[61] ». Cauteleux, l'almami Amadou démentit jusqu'à leur existence même et regretta qu'on ait pu « induire en erreur le colonel Archinard sur les procédés des almami vis-à-vis des populations de territoires qui appartiennent maintenant aux Français[62] ».

Justement, Combes, nouveau commandant supérieur du Soudan, se souvenant opportunément de l'existence de ces *sujets français*, réclama à son tour la « libération » des réfugiés. Car il s'agissait de repeupler les zones dévastées par la guerre, de faire redémarrer l'économie et, à terme, de recueillir l'impôt. Après plusieurs tentatives infructueuses pour faire céder l'almami, Combes, en représailles, traça à l'administration militaire une ligne de conduite offensive : « La question des captifs du Fouta Djallon est facile à régler. Tant mieux si les captifs du Fouta Djallon se sauvent. Vous n'interviendrez en aucune façon en faveur de leurs maîtres, etc.[63] » Par les agents politiques, il fit avertir les esclaves du Fuuta Jaloo que tous ceux d'entre eux qui s'évaderaient seraient libres dès qu'ils atteindraient le territoire du Soudan français. En l'occurrence, Combes appliquait le droit du sol tel que défini par l'article 7 du décret d'abolition de l'esclavage du 27 avril 1848 : « Le principe que le sol de la France affranchit l'esclave qui le touche est appliqué aux colonies et possessions de la République. » Or, au Soudan, ce principe était partout bafoué. Les directives de Combes visaient donc uniquement le Fuuta Jaloo[64]. Elles eurent un réel succès : jour après jour, des esclaves s'enfuyaient vers le poste de Faranah. Le mouvement d'évasion fut si prononcé – au moins deux cents déguerpissements en trois mois, de mars à avril 1894[65] – que l'almami Bokar Biro demanda à plusieurs reprises que les esclaves lui soient rendus[66], fournis-

61. Dargelos, commandant la Région Sud à M. le Gouverneur du Soudan français à Kayes, Bissandougou, 28 août 1894, ANS, 7 G 76.

62. Le Gouverneur de la Guinée française à M. le Gouverneur du Soudan français, Conakry, 30 novembre 1894, ANS, 7 G 33.

63. Lettre n° 253 du 15 juin 1893 in Capitaine Brouet au Commandant p. i. de la Région Sud, Faranah, 18 octobre 1895, ANS, 7 G 36.

64. La même mesure avait été prescrite (ordre du 2 mars 1893) à l'égard des « captifs échappés de chez les Maures et Touareg [qui] ne doivent jamais être rendus » (Deherme : 478).

65. « Depuis trois mois, plus de 200 captifs se sont évadés du Fouta et ont rejoint directement leurs villages sur les différents points du Soudan, craignant que, vu nos bonnes relations avec les almami, nous ne les rendions à leurs anciens maîtres, s'ils venaient se présenter aux commandants des postes », Bulletin politique, Faranah, mai 1894 , ANS, 7 G 35.

66. Capitaine de Bouvre à M. le Gouverneur du Soudan français, Kayes, 25 mars 1894, ANS, 7 G 76 ; Lettre de l'almami Bokar Biro à Beeckman, Timbo, 22 juillet 1895, ANS, 7 G 77.

sant même une liste nominative de ceux qui lui appartenaient ainsi que le nom des notables qui réclamaient les leurs[67]. Sans succès, car « par ordre supérieur » les instructions ne seront jamais modifiées.

Bokar Biro, qui n'ignorait pas que le droit du sol selon Combes s'appliquait aux seuls esclaves du Fuuta Jaloo – ailleurs, ils étaient généralement rendus à leurs maîtres –, prit aussitôt des mesures de rétorsion en interdisant la fourniture de bœufs aux militaires du Soudan. L'interdiction, strictement respectée, voulait priver de ravitaillement en viande des troupes coloniales qui en avaient un grand besoin. Son efficacité était assurée :

> « Les marchands de bœufs qui venaient avec de fortes caravanes conduites par leurs captifs, voyant qu'on engageait ceux-ci à déserter, ne sont plus venus qu'avec quelques bœufs conduits par eux-mêmes et leurs parents ; d'aucuns ne sont plus revenus du tout et le ravitaillement en bestiaux a été très pénible[68]. »

Devant les difficultés d'approvisionnement, certains officiers s'interrogèrent sur le résultat des mesures prescrites par Combes et regrettèrent que des « tempéraments » n'y aient pas été apportés :

> « On eût pu [...] proposer à l'almami d'étendre à ses États, le *modus vivendi* imposé au Soudan, c'est-à-dire, rendre les captifs réclamés dans le délai de trois mois ; mais exiger, en échange, le retour dans leurs foyers des populations [...] qui avaient émigré au Foutah pour échapper à Samory[69]. »

Finalement l'almami, sans doute pour tenter d'enrayer les fuites en obtenant le même régime qu'au Soudan – esclaves rendus aux maîtres qui les réclamaient –, décida lors d'une réunion tenue à Timbo (vendredi 12 octobre 1894) de donner satisfaction aux Français en laissant partir les réfugiés[70]. Afin de les informer de l'inflexion de sa politique, Bokar Biro dépêcha à Faranah le griot Dyeli Fode. Ce dernier se présenta au poste le 24 octobre accompagné, en signe de bonne volonté, d'un troupeau de bœufs. Il assura le commandant du poste, Brouet, des « excellentes dispositions de l'almami », il lui fit savoir que les réfugiés pouvaient retourner librement chez eux et que l'almami faciliterait tous les achats de bœufs que les Français désireraient faire[71]. Malencontreusement, le jour même où Dyeli Fode se présentait à Faranah, Brouet annonçait aux populations une mesure aussi stupéfiante qu'unilatérale : la suppression du commerce des captifs. Il rapporte : « J'ai cru devoir inviter le griot à assurer à

---

67. Lettre remise par Bokar Biro à un agent politique et transmise le 3 novembre 1894, Faranah, 18 octobre 1895, ANS, 7 G 36, 7 G 77.

68. Rapport du lieutenant Delaforge (Heremakono, 25 février 1894, ANS, 7 G 38) qui demande que l'on revienne sur la décision de Combes.

69. Capitaine Concard, commandant la Région Sud p. i. au Gouverneur du Soudan français à Kayes, Bissandougou, 3 novembre 1895, ANS, 7 G 77.

70. Capitaine Brouet au commandant de la Région Sud, Faranah, 24 octobre 1894, ANS, 7 G 36. L'en-tête indique par erreur 1895 au lieu de 1894.

71. *Ibid.*

l'almami que cette suppression [...] n'était nullement une mesure dirigée contre les gens du Fouta-Djallon, mais qu'elle résultait d'un accord arrêté entre les puissances européennes, et que, pour notre part, nous l'étendions à tout le Soudan français[72]. » Et, de fait, Grodet, premier gouverneur civil du Soudan, ému de voir figurer les captifs dans les relevés des postes (cf. tableau 7) parmi les articles d'exportation et à l'actif du bilan général, venait de décider que la traite et les marchés de captifs seraient abolis :

> « Je ne puis admettre que, sur le territoire de la République [...] parmi les articles d'achat ou de vente il y ait des représentants de l'espèce humaine. C'est on ne peut plus triste au point de vue humanitaire et tout à fait contraire à l'Acte de Bruxelles [1890], que la France a signé [...] En conséquence vous interdirez, en mon nom, d'une façon formelle, le commerce des esclaves de traite[73]. »

Certes, si la mesure s'appliquait à l'ensemble du Soudan français, elle n'avait aucune validité sur le territoire indépendant du Fuuta Jaloo, mais – quelle que fût l'importance des filières clandestines – l'arrêt brutal des transactions négrières coupait le pays de ses fournisseurs et enclenchait une crise de forte ampleur qui, à terme, allait ébranler les structures mêmes de l'État. Déjà, l'incitation des esclaves à la fuite, les conflits perpétuels avec les postes du Soudan, les bruits de bottes aux frontières et autres procédés d'intimidation, les traités de protectorat avec de petits États situés dans la zone d'influence foutanienne, la création de postes frontière à Wosu et à Laya, en Guinée française, le projet de liaison directe entre le Haut-Niger et Benty, sur la côte, constituaient autant d'empiétements sur l'autonomie politique du pays et ce démembrement insidieux de leur espace géopolitique portait à son comble l'exaspération des almami. Ils ne voyaient plus désormais dans le voisinage des Français que menaces continuelles, et le moindre mouvement de troupes donnait lieu à des rumeurs invraisemblables. Ils étaient d'ailleurs si convaincus de l'imminence d'une agression qu'ils envoyaient chaque année « espionner à Kayes, Bafoulabé et Kita pour savoir dans quelle direction se faisaient les concentrations de troupes[74] ». Les pérégrinations à travers le pays de curieux commerçants (Sanderval, Gauthier) étaient perçues comme autant de prétextes à « lever des plans pour la mise en route d'une colonne[75] ». Dans la capitale, les mises en garde se multipliaient. Un nommé Souleymane, agent politique des Français envoyé demander des bœufs à l'almami Amadou, indique que les chefs du pays réunis à Timbo en « auraient dissuadé l'almami, lui disant "Si tu envoies des bœufs aux

72. Brouet, *ibid.*

73. Circulaire (ordre n° 35) du Gouverneur du Soudan français à Commandants Région Sud, Kayes, 3 octobre 1894, ANS, 7 G 23. Puis, ordres généraux des 30 décembre 1894 ; 12, 16, 17 mai, 29 juin 1895, ANSOM, Soudan XIX/1. En réalité, l'Acte de Bruxelles permettra de justifier moralement la conquête au prétexte de faire disparaître les « coutumes barbares » ou d'« extirper les démons esclavagistes » des Africains.

74. Bulletin politique, Kankan, février 1894, ANS, 7 G 46.

75. Beeckman au Gouverneur de la Guinée française, Cercle de Dubréka, Conakry, 27 juin 1895.

Français, ceux-ci en demanderont de plus en plus et enfin ils en arriveront à te demander de payer l'impôt"[76] ». Les manœuvres d'intimidation s'exerçaient moins dans le champ militaire que dans l'ordre économique. Les Français, encore impuissants à se rendre maîtres des marchés et des routes commerciales, en étaient réduits à espérer attirer les caravanes et les flux commerciaux vers Conakry, le Haut-Niger ou le Sénégal. Or, la fermeture du passage vers la Sierra Leone par les postes de Wosu et de Laya nuisait gravement au commerce légitime, principalement de bœufs, que le Fuuta Jaloo entretenait depuis la fin du XVIII[e] siècle avec Freetown[77], tandis que la relation directe avec la côte avait explicitement pour but de capter le commerce du sel et des produits européens vers l'hinterland. Elle représentait une menace mortelle « pour la prospérité des chefs habitués à s'enrichir des impositions qu'ils frappent sur les transactions commerciales et les transports de marchandises passant à leur portée[78] ». Ce sont donc les échanges commerciaux essentiels – captifs, sel, bœufs – qui s'en trouvent affectés. En fait, l'opposition des intérêts est totale car le Fuuta Jaloo, enclavé dans les possessions françaises, constitue à présent une entrave insupportable à l'expansionnisme français[79].

D'abord, l'interdiction de la traite négrière, en fermant les marchés extérieurs, en réprimant le trafic, en arrêtant les caravanes, empêchait le Fuuta Jaloo de renouveler, d'accroître ou tout simplement de compenser sa force de travail alors qu'il avait un besoin lancinant de main-d'œuvre servile. Les bases sur lesquelles reposait la prospérité s'effritant, l'efficacité économique du système s'en trouvait affectée. En outre, les fuites continuaient :

> « Les évasions de captifs provenant du Fouta deviennent de jour en jour plus fréquentes [...] Pour obvier à ces évasions, qui prennent les proportions d'une véritable émigration [...] les Foutankés ont établi des petits postes armés le long de notre frontière, sur les routes qui mènent à notre territoire. Cette mesure n'a donné paraît-il que des résultats insignifiants, les fugitifs s'engageant en pleine forêt jusqu'à ce qu'ils aient franchi le Tankisso[80]. »

---

76. Cf. *supra* n. 74. Souleymane était porteur d'une lettre du commandant de la Région Sud à l'almami Amadou. Il rentre de mission le 28 février à Kankan, après une absence de deux mois.

77. Bokar Biro dans une lettre à Beeckman (6 mars 1894) se plaint des pressions répétées du Soudan alors qu'il ne devait avoir affaire qu'avec la Guinée française : « ... Je n'ai cessé de recevoir des messages ou des menaces de Siguiri, Dinguiray, Kouroussa [...] Faranah et surtout Ouessou, où l'on m'a coupé la route avec Sierra Leone, ce qui fait que nous ne pouvons plus acheter de belles choses. » Il termine sa lettre ainsi : « J'aime encore mieux la guerre, où je serais probablement vaincu, que la situation actuelle qui est inadmissible », Kayes, 17 août 1894, le Gouverneur à M. le chef de bataillon Dargelos, commandant la Région Sud, Kankan, ANS, 7 G 23.

78. Capitaine de Bouvre, cf. *supra* n. 66. L'État du Fuuta Jaloo délivrait un sauf conduit pour traverser le pays moyennant une redevance estimée à 1/10 de la valeur de la marchandise.

79. « Le grand obstacle qui [s'oppose] (début 1894) à la réunion de la Région Sud et des Rivières [est] le haut plateau du Fouta, dominé par son aristocratie féodale » (Arcin 1911 : 532).

80. Rapport du capitaine Brouet sur la situation politique en février 1895, cercle de Faranah, ANS, 7 G 36.

Ensuite, l'interdiction, en s'attaquant à l'esclave – étalon monétaire universel –, remettait en cause l'ensemble du système d'équivalences. S'il existait bien d'autres référents monétaires – les barres de fer ou *guinze* dans la zone forestière, le riz sur la côte, les cauris ailleurs, etc. – c'étaient des monnaies qui n'avaient pas cours partout, car trop fractionnaires, encombrantes et de faible valeur unitaire ; d'ailleurs, le Fuuta Jaloo n'en usait pas, sauf lorsqu'il troquait du riz contre du sel. Dans le même temps, l'utilisation du bœuf dans les transactions mettait en relation deux marchandises de grande valeur qui possédaient, en outre, la propriété intéressante et peu coûteuse de se mouvoir par elles-mêmes. Leur parfaite parité durant des années – elles s'échangeaient à un contre un –, avait favorisé la croissance économique du Fuuta Jaloo, gros producteur de bovins.

Accessoirement, enfin, l'interdiction en rendant plus difficile le portage – largement assuré par des esclaves – contrariait encore l'efficacité des circuits commerciaux. Au total, la suppression de la traite négrière mettait en cause la politique et le système monétaires du pays, désorganisait les circuits d'échange – bref, portait un grave préjudice aux deux principales exportations du pays : le bétail et le caoutchouc.

Mais ce n'est pas tout. La guerre économique faisait rage et elle donne la juste mesure des considérations humanitaires. Les Français voulaient désormais imposer leur propre système monétaire pour acquérir les bœufs (et le caoutchouc) dont ils avaient si grand besoin : le numéraire devait remplacer l'esclave dans les transactions. Or, le Fuuta Jaloo n'avait pas l'usage des espèces monnayées :

> « Il est certain que la suppression du commerce des captifs, a porté un coup fatal à l'importation du bétail dans la Région Sud. Les Foutankés n'ont que faire de la monnaie dont nous payons leurs bœufs. Pour en tirer parti il faudrait qu'ils aillent l'échanger à la côte contre les produits d'Europe dont ils ont besoin [...] Au contraire, tant que le commerce des captifs a été toléré dans cette région du Soudan, les bœufs ont été faciles à trouver, parce que c'est là seulement que les Foutankés pouvaient encore se procurer cette marchandise de première nécessité[81]... »

Le tableau 1 met bien en évidence l'incompatibilité des deux systèmes monétaires : l'un reposant sur le captif et une échelle de valeur où s'ordonnaient captifs, bétail, étoffes et grains ; l'autre se référant au numéraire comme nouvel instrument d'échange. Si la valeur du captif exprimée en francs était à peu près constante d'un marché à l'autre, cela tient au fait que le prix moyen de rachat avait été uniformément fixé par les Français. Ainsi, avant la suppression de la traite, lorsqu'un bœuf s'échangeait

---

81. Rapport du capitaine Brouet sur la situation politique en décembre 1894, Cercle de Faranah, ANS, 7 G 35. L'auteur du rapport ajoute : « Maintenant que nous n'offrons plus aux Foutankés, en échange des bœufs qu'ils nous amènent à contrecœur, qu'une monnaie qui ne représente pour eux qu'une valeur à peu près inutilisable, on peut prévoir que nous éprouverons d'ici peu d'insurmontables difficultés à continuer régulièrement notre ravitaillement en bœufs. »

contre un captif sa valeur atteignait jusqu'à 200 F, selon qu'il s'agissait d'un homme ou d'une femme ; lorsqu'il était acheté comme viande de boucherie par les militaires, son prix fluctuait seulement entre 45 F et 80 F. Or, les almami, qui avaient leur propre rationalité économique, maîtrisaient parfaitement les termes du troc et des systèmes d'équivalence variés et flexibles, mais ne comprenaient pas l'écart considérable entre les prix d'un bœuf selon sa destination. Ils déploraient la dépréciation de la monnaie bœuf par rapport à la monnaie franc[82] ; les militaires répliquaient : « Contrairement aux accusations des almami chaque achat donne lieu à de longs débats rendus nécessaires par les prétentions extravagantes des propriétaires qui commencent par demander des prix fantastiques comme 200 F ou 150 F pour un animal[83]. » C'est-à-dire, en réalité, son équivalent captif exact.

Le Fuuta Jaloo, qui était au XVIII[e] siècle un partenaire actif de la traite négrière transatlantique, avait déjà été confronté sur le marché international à un système où les transactions s'effectuaient en barres[84] entre Européens et sociétés africaines courtières. Or, la politique monétaire suivie par les almami de l'époque avait toujours ignoré ce système lui préférant un troc produit contre produit (par exemple, captifs ou riz contre sel), plusieurs d'entre eux pouvant intervenir comme monnaie courante (Botte 1991). Seulement, en 1894, les Français ne se confinent plus aux marchés côtiers, comme lors de la traite négrière transatlantique, mais ils essaient de s'assurer le contrôle des routes commerciales intérieures. C'est pourquoi la compétition pour se rendre maître des marchés, l'affrontement entre l'impérialisme français et le Fuuta Jaloo indépendant se jouaient aussi autour des deux systèmes monétaires. Bokar Biro – et la société foutanienne tout entière – ne voyaient encore dans la monétarisation de l'économie qu'un univers abstrait et le refus de vendre des bœufs aux Français – de les convertir en argent et, en fait, de les dévaluer – se fondait sur l'argumentation suivante :

> « Les Blancs ne connaissent que l'argent ; nous, nous ne connaissons que les esclaves ; l'argent ne travaille pas la terre [...] Qu'on autorise le commerce des captifs, qu'on empêche les captifs qui s'évadent de pénétrer au Soudan et qu'on les renvoie au Fouta, et alors l'almami autorisera à nouveau le commerce des bœufs[85]. »

---

82. C'est par exemple l'almami Amadou qui se plaint des transactions commerciales avec le Soudan : « Les bœufs sont payés en espèces à un prix désigné par le chef de poste, mais en aucun cas on ne discute la valeur des animaux », Correspondance de M. l'administrateur principal de Beeckman en mission au Fouta Djallon, Timbo, 7 mars 1894, ANS, 7 G 33.

83. Capitaine de Bouvre à M. le Gouverneur du Soudan français, Kayes, 25 mars 1894, ANS, 7 G 76.

84. Selon chaque région de la côte existait, établi d'un commun accord, un étalon de valeur (barre de fer, pièce, acquêt d'or, etc.) qui servait de référent monétaire pour le commerce entre Africains et Européens. En Sénégambie toutes les marchandises avaient une valeur rapportée à la barre de fer, qui était parfois utilisée pour le paiement effectif.

85. Heremakono, Copie trimestrielle du registre n° 2, 10 novembre 1894, ANS, 7 G 38 ; Capitaine Brouet au commandant p. i. de la Région Sud, Faranah, 18 octobre 1895, ANS, 7 G 36.

Surtout, l'esclave ne répondait pas seulement aux fonctions canoniques de la monnaie (intermédiaire des échanges, expression des prix, réserve de valeur), il était d'abord le principal moyen de production du pays. C'est ce que ne cessait d'affirmer l'almami, car à chaque rencontre, avec chaque émissaire ou agent politique, le message ne varia jamais :

> « L'almami refusa de leur vendre des bœufs disant qu'avec l'argent qu'ils apportaient il ne pouvait rien faire et encore moins cultiver ses lougans [terres]. Les Français ne sont pas bons et au lieu d'être venus ici pour faire le bien, comme ils disaient tout d'abord, ils sont venus faire le mal ; depuis qu'ils sont là, je n'ai plus de captifs et ne puis plus en acheter ; ceux que j'avais se sont sauvés à Faranah où le commandant de ce cercle leur a fait recouvrer la liberté ; aussi pour punir les Français je ne leur vends plus de bœufs et ils ne pourront plus manger de viande[86]. »

De fait, si les mesures arrêtées par Bokar Biro ne modifiaient pas la position française, elles rendaient aléatoire, voire impossible l'approvisionnement de l'armée. Un officier le constatait en octobre 1895 :

> « Ainsi donc la Région Sud se trouvera d'ici peu privée de viande, aliment indispensable à la santé de la troupe et particulièrement à celle de l'Européen, à cause du mauvais vouloir de Mr l'almami Bokar Biro qui veut se venger des Français, accusés par lui de la disparition de ses captifs[87]. »

En réalité, les Français avaient décidé de l'intervention. Ils fourbissaient maintenant le concept de féodalité, inadapté mais commode, paradigme négatif pour stigmatiser la résistance, ouvrir le procès du régime, justifier l'intervention militaire et l'occupation du pays. Le coup vint non du Soudan mais des Rivières du Sud, de Beeckman, en avril 1894 : « Après avoir longtemps combattu l'occupation militaire, je suis arrivé à la considérer comme une nécessité. Il faut extraire cette féodalité faite d'exactions et de vol. » D'ailleurs, l'intervention, si l'on en croit les agents politiques, aurait été attendue par « tout un peuple, les petits cultivateurs, les Bourouré [Peuls exclus du pouvoir], les dioula, toute la plèbe opprimée[88]... ». Dès lors, le sort en était jeté car la crise du pouvoir réunissait tous ceux qui avaient la volonté commune d'éliminer Bokar Biro : elle favorisait l'alliance de l'opposition interne à l'almami et des Français[89]. Pour ceux-ci l'occupation devenue inéluctable n'était plus qu'une formalité et, le 14 novembre 1896, en une victoire sans gloire, ils défaisaient Bokar Biro à la bataille de Poredaka.

---

86. Propos rapportés par Fode Bangoura et Lasuna, agents politiques envoyés dans le Fuuta Jaloo pour y acheter des bœufs et qui ont rencontré l'almami Bokar Biro à Fougoumba. Le capitaine Godfroy résidant du Kissi à M. le capitaine commandant la Région Sud, Kissidougou, 24 octobre 1895, ANS, 7 G 51.

87. *Ibid.*

88. Beeckman, Rapport politique de mars-avril 1894, Colonies des Rivières du Sud, ANS, 7 G 53 ; Arcin 1911 : 533.

89. Sur ces faits et sur l'exacerbation des contradictions internes et la désintégration de l'État précolonial, voir McGowen 1981 ; Bah 1972 : 100-140 ; Barry 1992 : 149-179.

Le Fuuta Jaloo vaincu, immédiatement annexé par la Guinée, devint territoire français. Le 20 novembre, douze jours seulement après Poredaka, Beeckman écrit :

> « Il serait indispensable de prévenir aux commandants du Soudan de ne pas recevoir aussi facilement les fugitifs du Fouta Djallon qui servent à peupler les villages de liberté au détriment de notre nouvelle possession, qui a cependant besoin de tous ses bras pour la culture[90]. »

C'est-à-dire ceux qui furent razziés, vendus, asservis lors du boom négrier, ou avant, et qui désiraient se libérer en regagnant leur pays natal. Décidément, deux ans après les directives de Combes, la destruction du système esclavagiste n'était plus d'actualité car « retirer trop hâtivement leurs captifs aux Foulahs équivaudrait à peu près à les condamner à mourir de faim[91] ». Il s'agissait, au contraire, de le sauvegarder en retardant aussi longtemps que possible les mesures d'abolition. C'est ce que firent avec succès les autorités coloniales de la Guinée française, rendant ainsi à l'almami Bokar Biro un paradoxal hommage posthume.

90. R. de Beeckman à Gouverneur de la Guinée française, Timbo, 20 novembre 1896, ANS, 7 G 78 ; demande réitérée le 12 décembre (ANS, 7 G 83).

91. Cercle de Touba, rapport confidentiel mai 1905, ANS, 7 G 60.

Tableau 1. Valeur moyenne du captif de traite (1894)*

Catégorie de captif	*Cercle de Beyla*[c] *(pays konianke)*	*Résidence du Kisi*[i] *(pays kuranko)*	*Résidence du Kisi (pays kisi)*	*Cercle de Kérouané*[k]	*Cercle de Kouroussa*[l]	*Cercle de Siguiri*[m]
Homme fait	200 F[d] ou 1 bœuf ou 3 000 à 4 000 kolas ou 300 grands *guinze*[e] ou 32 kg de sel[f] ou 12 pagnes (guinée)[g] ou 30 charges de riz[h]	— 1 gros bœuf ou 30 *lankono*[j] ou 600 petits *guinze* ou 30 kg de sel	200 F ou 1 gros bœuf ou 2 bœufs moyens ou 7 pièces de guinée	190 F ou 1 bœuf ou 2 moutons ou 10 pièces de guinée ou 1 vache pour 2 captifs ou 150 à 300 *guinze*	200 F	150 à 200 F
Femme nubile	même valeur qu'un homme		250 à 300 F	400 à 450 F	200 à 250 F	225 à 250 F
Bilakoro[a]	250 F ou 6 000 à 7 000 kolas ou 1 bœuf et 50 F ou 400 grands *guinze* ou 13 à 16 pagnes ou 51 à 53 kg de sel			250 F	175 F (garçon) 150 F (fille)	150 à 175 F
Enfant (5 à 10 ans)				100 F	125 F	50 à 100 F
Enfant (- de 5 ans)[b]				50 F	45 à 50 F	

* *Sources :* ANS, K 14, Études sur la captivité : cercle de Beyla (Kankan, 10 juin 1894, capitaine Bohin), cercle de Faranah (Heremakono, mai 1894, lieutenant Delaforge), cercle de Kérouané (Kérouané, 23 mai 1894, lieutenant Noton), Résidence du Kissi (Kissidougou, 8 mars 1894, capitaine Valentin), cercle de Kouroussa (Kouroussa, mai 1894, lieutenant Morisson), cercle de Siguiri (Siguiri, 24 avril 1894, signé illisible) ; ANS, 1 G 187, Rapport du capitaine Loyer sur sa mission au pays des Tomas (23 janv. 1893) ; ANS, 1 G 188, Rapport sur la Résidence du Kissi (1893, Valentin) ; ANS, 7 G 44, 48, 49, 51, Bulletins agricoles et commerciaux 1894 (Beyla, Kérouané, Kissidougou, Kouroussa).

a. Littéralement : « porteur de cache-sexe » en maninka ; c'est-à-dire enfant de 10 à 14-15 ans, par opposition au garçon déjà circoncis qui, désormais, porte le pantalon bouffant soudanais *(kursi)*. En réalité, seuls les jeunes les plus vigoureux et d'une « taille supérieure à sept mains » entraient dans cette catégorie. Le même terme désignait également les guerriers constituant la garde de Samori et qui, jeunes captifs, avait reçu une éducation militaire collective particulièrement rude en vue d'en faire d'impitoyables combattants.

b. Généralement, les enfants de moins de 5 ans n'étaient pas vendus seuls : ils composaient, avec leur mère, un « lot ».

c. La ville fondée au milieu du XVIII[e] siècle par les Camara se trouve aujourd'hui en Guinée du Sud-Est dite forestière. À sa fondation, en mars 1894, le cercle comprenait la circonscription de Touba rattachée par la suite à la Côte d'Ivoire.

d. La valeur à peu près constante du captif d'un marché à l'autre tient au fait qu'un prix courant de rachat a été uniformément fixé par les Français au Soudan. Par comparaison, au Fuuta Jaloo, avant les guerres de Samori et l'abondance de l'offre, le tableau des équivalences s'établissaient ainsi : un captif égale 5 à 7 et même 9 bœufs ou 1 cheval ; un mouton ou une chèvre égale 7 poulets ; un taureau ou une vache égale 7 moutons ou chèvres ; une génisse égale 9 à 10 moutons ; un bœuf égale 7 à 9 moutons ; un coq égale une natte ou un mortier. La contrepartie des produits manufacturés (région de Faranah) était la suivante : un Coran calligraphié égale 3 à 4 bœufs ; une houe ou une hache ou cinq couteaux égalent 30 kolas ou un poulet ou une natte ; un sabre égale 300 kolas ; une paire de sandales égale 100 kolas et 5 poignées de sel ; un pagne égale 100 kolas ou 5 nattes ou 5 calebasses de riz, ou un poulet les dix coudées.

e. Le *guinze* (ou *gbense*) était une monnaie (petite ou grande) consistant en une tige de fer travaillé de 40 à 60 cm de long et pesant 120 à 140 g. Ces tiges, de faible valeur unitaire, lourdes et encombrantes, avaient pour aire de circulation monétaire l'ensemble de la zone préforestière et forestière : pays konianke, kisi, loma et kuranko en Guinée actuelle, pays gbandi, gola, vaï, kpele, bhele et basa au Liberia, pays mende et kono en Sierra Leone. Ces tiges étaient rassemblées par paquets de vingt pièces, appelés *kpoloe* (ou *buru*), qui servaient d'unité de compte (Portères 1960). À propos de la politique monétaire à l'époque précoloniale, et notamment sur la réglementation du cours du *guinze* pour éviter l'inflation et sur la constitution de banques de réserve et de dépôt, voir Béavogui (1991 : 158-163).

f. L'unité de mesure du sel était le *kokosulu* (ou *fufu*), un tuyau de paille tressée contenant une certaine quantité de sel. Il y en avait de deux sortes : le *kokosulu* du Kuranko mesurant à peu près 1 m de longueur et 0,10 cm de diamètre et recueillant 6 kg de sel environ ; le *kokosulu* de Beyla mesurant lui aussi à peu près 1 m de long mais seulement 0,05 cm de diamètre et prenant environ 3,200 kg de sel. Outre l'humidité qui donne au sel un aspect peu agréable, il fallait beaucoup de soins pour éviter au sel en vrac le contact de la poussière qui le rougit.

g. Le pagne de guinée bleue était une pièce de 15 m environ.

h. À cette époque la charge variait entre 25 et 30 kg, soit ici 750 à 900 kg au total. Avant les guerres de Samori, il fallait 42 charges au lieu de 30 pour obtenir un captif.

i. Aujourd'hui en Guinée forestière. En 1894, lors de l'occupation militaire française, la Résidence du Kisi comprenait : le Kisi proprement dit et le Kuranko.

j. Le *lankono* (ou *nonkon*, ou *kabafaa*) est une toile de coton composée de bandes de 13 à 15 cm de largeur d'un blanc écru – elle mesure alors 100 coudées, soit 50 m environ : la coudée équivaut à plus ou moins 0,50 m – ou, en alternant les fils, de bandes rayées de bleu et atteignant dans ce cas 80 coudées. L'assemblage de ces bandes donne des pagnes et des couvertures à mailles très serrées très résistants et très chauds. En 1893, au Kisi, le *lankono* blanc, le plus courant, équivalait à : 5 F français ou 1 kg de sel ou 5 coudées de guinée importée ou de 500 à 700 kolas, ou encore 5 *guinze*. Avant les guerres de Samori, dans le Kouroussa, le *lankono* valait 10 fois le contenu en grain d'un panier appelé *gbasey* (plus ou moins 100 kg) et 90 *gbasey* (900 kg de grains) permettaient d'obtenir un bœuf qui s'échangeait contre 9 chèvres ou 6 moutons (sur les unités de mesure, voir Traoré 1979).

k. Aujourd'hui en Guinée forestière. Trois voies donnaient accès à la zone forestière : par le pays loma, par le Kpelle et par le Kisi. L'enquête de 1894 constate que, sur ce marché, les captifs hommes de 20 à 40 ans (Loma pour la plupart) ne sont généralement pas cotés car, étant de la région, ils peuvent facilement s'échapper, ce qui oblige les acheteurs à les surveiller constamment.

l. La ville fondée au début du XVIII[e] siècle est aujourd'hui située en Haute Guinée. Outre les valeurs du captif indiqué au tableau le rapport relève les équivalents suivants : homme maigre 150 F, homme âgé 125 F, homme très âgé 85 F, femme maigre 60 à 65 F, femme âgée 50 F, enfant malade ou maigre 125 F. Lorsque le marché a été passé pour un captif qui paraît maladif les deux parties attendent sept jours avant de conclure définitivement. En fait, les captifs âgés ou malades n'étaient généralement pas mis sur le marché car ils ne trouvaient pas preneurs.

m. Aujourd'hui en haute Guinée. À la confluence du Tinkisso et du Niger, les Français y construisirent un fort en avril 1888. En 1894, les limites du cercle s'étendaient jusqu'au Fuuta Jaloo.

Tableau 2. Faranah, mercuriale 1894*

	Janv.	*Févr.*	*Mars*	*Avril*	*Mai*	*Juin*	*Juil.*	*Août*	*Sept.*	*Oct.*	*Nov.*	*Déc.*
Guinée (p. de 15 m)		15,00	10,00	15,00	7,50	15,00	15,00	16,00	16,00	15,00	12,00	12,00
Calicot (p. de 35 m)		30,00					20,00		18,00	18,00	20,00	20,00
Toile des Vosges (pièce)								22,00				
Pagne européen		10,00		10,00	10,00	10,00	12,00		10,00	16,00	7,50	7,50
Pagne en coton du pays												
Toile du pays (pièce)		50,00	50,00									
Étoffe du pays (mètre)												
Lankono (pièce)												
Bœuf		50,00	50,00	50,00	50,00	50,00	130,00			45,00		55,00
Mouton		15,00	13,00	12,00	15,00				15,00	15,00		15,00
Poulet												
Cheval		600,00		200,00								
Sel (kg)			1,00	1,20	2,00							0,65
Sel (boule)	10,00					10,00	10,00	7,00	5,00		15,00	15,00
Kola (cent)			5,00		5,00	5,00	5,00				5,00	5,00
Huile de palme (litre)							1,50	1,50	1,00	1,00		1,00
Tabac du pays (tête)		0,25	0,50	0,25	1,00	0,50		0,50	0,50	0,50	0,50	
Karité (kg)												
Karité (pain)				5,00	5,00						2,00	2,50
Riz décortiqué (kg)					0,40		2,00					
Mil (kg)												
Mil (charge)				15,00								
Fonio (kg)							1,00					
Fonio (charge)												
Calebasse (pièce)		1,00	1,00	1,00		1,00				2,00	2,00	1,50
Natte (pièce)												
Caoutchouc (boule)		0,50			0,50	0,50		0,25		0,50	0,25	0,50
Guinze (pièce)												
Argent monnayé												

* *Sources :* ANS, 7 G 35. Occupation militaire française à partir du 4 février 1893 (capitaine Briquelot). En mai 1893, le colonel Combes fonde le cercle ; par décret du 16 juin 1895, celui-ci est rattaché à la Guinée française.

Toutes les valeurs recensées ici, comme dans les tableaux suivants, sont exprimées en francs. Les dyula paient généralement les porteurs 25 F pour le trajet de Faranah à la côte ou inversement. Ils leur assurent en outre la nourriture. Si les porteurs sont chargés tant à l'aller qu'au retour, ils reçoivent de 35 à 40 F. La charge moyenne est de 25 kg. Les dyula trouvent difficilement le nombre d'hommes nécessaires, aussi les porteurs sont-ils en grande majorité des esclaves ou des captifs. La suppression de la traite va donc considérablement gêner le portage.

Tableau 3. Kouroussa, mercuriale 1894*

	Janv.	*Févr.*	*Mars*	*Avril*	*Mai*	*Juin*	*Juil.*	*Août*	*Sept.*	*Oct.*	*Nov.*	*Déc.*
Guinée (p. de 15 m)			15,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00
Calicot (p. de 35 m)			50,00	20,00	40,00	20,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00
Toile des Vosges (pièce)				20,00	20,00	20,00						
Pagne européen							6,00	7,00	7,00	7,00	7,00	7,00
Pagne en coton du pays			5,50	7,00	6,00	7,00						
Toile du pays (pièce)												
Étoffe du pays (mètre)							0,25	0,25	0,30	0,30	0,30	0,25
Lankono (pièce)												
Bœuf			80,00	60,00	55,00	60,00	80,00	50,00	50,00	50,00	50,00	45,00
Mouton			15,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00
Poulet				3,00								
Cheval			500,00	500,00	500,00							
Sel (kg)			2,00	2,00	2,00	2,00	2,00	2,00	2,00	2,00	2,00	2,00
Sel (boule)												
Kola (cent)			10,00	10,00	10,00	10,00	10,00	7,00	8,00	8,00	8,00	8,00
Huile de palme (litre)							2,00	2,00	2,00	2,00	2,00	2,00
Tabac du pays (tête)												
Karité (kg)												
Karité (pain)			2,00	2,50		5,00		2,00	3,00	3,00	3,00	3,00
Riz décortiqué (kg)			0,25				0,20		0,20			
Mil (kg)												
Mil (charge)				7,00	7,00	7,00						
Fonio (kg)							0,20					
Fonio (charge)				7,00								
Calebasse (pièce)			0,75	0,75	0,75	0,75	0,75	0,75	0,75	0,75	0,75	0,75
Natte (pièce)			1,50	3,00		1,50			2,00	2,00	2,00	
Caoutchouc (boule)			0,25	0,20	0,25	0,25	0,20	0,50	0,50	0,50	0,50	0,50
Guinze (pièce)												
Argent monnayé[a]												

* *Sources :* ANS, 7 G 44. Occupation militaire française à partir d'avril 1889.

a. L'argent monnayé (essentiellement la solde des militaires), comme pour tous les autres marchés, n'a cours qu'autour des postes. Il s'échange uniquement dans les équivalents locaux. Il n'est jamais demandé en tant que tel. Par ailleurs, le passage des réquisitions en nature à l'impôt (mai 1893 à Siguiri) ne nécessite pas de numéraire car, au début de l'occupation, il est versé en nature (grains).

Tableau 4. Kérouané, mercuriale 1894*

	Janv.	*Févr.*	*Mars*	*Avril*	*Mai*	*Juin*	*Juil.*	*Août*	*Sept.*	*Oct.*	*Nov.*	*Déc.*
Guinée (p. de 15 m)	25,00	25,00	25,00	25,00	22,00		20,00	12,00	12,00	12,00		12,00
Calicot (p. de 35 m)[a]		30,00	30,00	100,00	85,00		80,00	18,00	18,00	18,00		18,00
Toile des Vosges (pièce)	30,00											
Pagne européen	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00		12,00	15,00				
Pagne en coton du pays			10,00	10,00			10,00	10,00	10,00	10,00	10,00	10,00
Toile du pays (pièce)												
Étoffe du pays (mètre)												
Lankono (pièce)												
Bœuf	75,00	75,00	75,00	75,00	125,00		70,00	75,00	75,00			
Mouton	25,00	30,00	35,00	30,00	30,00		15,00					
Poulet	3,00		4,00									
Cheval					500,00						350,00	
Sel (kg)		3,00	3,00	3,00	3,00		2,50		3,00		3,00	3,25
Sel (boule)												
Kola (cent)	11,00	10,00	4,00	5,00	4,00		6,00	4,00	4,00	4,00	4,00	4,00
Huile de palme (litre)		1,00	2,00	2,00	2,00		1,50	1,00	1,50	1,50	1,50	1,50
Tabac du pays (tête)	0,50	1,00	1,00	1,00	0,75				0,40	0,40	0,40	0,40
Karité (kg)												
Karité (pain)[b]	25,00	20,00	6,00		7,00					15,00		
Riz décortiqué (kg)				1,50	1,00		1,00					0,65
Mil (kg)				1,00	0,75		0,75					
Mil (charge)												
Fonio (kg)				1,50								
Fonio (charge)												
Calebasse (pièce)		2,00	2,50	2,50			1,00	1,00				1,00
Natte (pièce)	2,50											
Caoutchouc (boule)												
Guinze (pièce)							0,25	0,20				
Argent monnayé												

* *Sources :* ANS, 7 G 48. Occupation militaire française à partir de janvier 1892.

a. En avril, mai et juillet les pièces de calicot mises sur le marché sont des pièces de 50 m (contre 35 m les autres mois) et, pour moitié, de fabrication anglaise.

b. Les pains de karité sont de deux sortes : gros (janv., févr., oct.) ou petits (mars, mai). Les pagnes de coton viennent de Beyla. Les moutons viennent de Siguiri et de Kankan. Les uns sont du pays, les autres proviennent des commerçants maures. Les chevaux sont importés de Bamako. Le tabac est du pays, il n'y a pas de tabac européen.

Tableau 5. Beyla, mercuriale 1894*

	Janv.	*Févr.*	*Mars*	*Avril*	*Mai*	*Juin*	*Juil.*	*Août*	*Sept.*	*Oct.*	*Nov.*	*Déc.*
Guinée (p. de 15 m)					25,00	25,00	25,00	15,00	15,00	15,00	15,00	15,00
Calicot (p. de 35 m)							50,00	35,00	35,00	35,00	35,00	35,00
Toile des Vosges (pièce)					25,00	25,00	25,00	15,00				
Pagne européen					15,00		15,00	15,00	10,00	10,00	10,00	10,00
Pagne en coton du pays[a]							5,00	10,00	10,00	10,00	10,00	10,00
Toile du pays (pièce)							30,00		30,00			
Étoffe du pays (mètre)												
Lankono (pièce)												5,00
Bœuf[b]				60,00	60,00	60,00	100,00	100,00	120,00	120,00	120,00	120,00
Mouton					25,00		25,00	25,00	35,00	35,00	35,00	35,00
Poulet												
Cheval					500,00		400,00					
Sel (kg)[c]					6,00	6,00	8,00	8,00	7,00	6,00	6,00	6,00
Sel (boule)												
Kola (cent					2,50	2,50	2,50	3,00	3,50	4,00	4,00	4,00
Huile de palme (litre)					1,00			1,00	1,00	1,00	1,00	1,00
Tabac du pays (tête)					0,50			1,00	0,50	0,25	0,50	0,25
Karité (kg)							6,00		3,00	5,00	5,00	
Karité (pain)												
Riz décortiqué (kg)							2,00	1,00				
Mil (kg)												
Mil (charge)												
Fonio (kg)												
Fonio (charge)											2,50	
Calebasse (pièce)							2,00	1,50	1,00	1,50	1,50	1,50
Natte (pièce)												
Caoutchouc (boule)												
Guinze (pièce)												
Argent monnayé												

* *Sources :* ANS, 7 G 49. Occupation militaire française à partir de février 1894, création du marché en mars, début des relevés en mai.

a. Un pagne de dimensions courantes pesait environ 1,100 kg.

b. Comme pour tous les autres marchés, les bœufs proviennent toujours du Fuuta Jaloo.

c. Le sel fin provient de la côte et le sel en barres de Nioro ou de Médine par Siguiri et Kankan.

Tableau 6. Kissidougou, mercuriale 1894*

	Janv.	*Févr.*	*Mars*	*Avril*	*Mai*	*Juin*	*Juil.*	*Août*	*Sept.*	*Oct.*	*Nov.*	*Déc.*
Guinée (p. de 15 m)		25,00	20,00	20,00			20,00	20,00	13,50	13,50	13,50	18,50
Calicot (p. de 35 m)		30,00	20,00	20,00			20,00					
Toile des Vosges (pièce)								20,00	20,00	19,50	19,50	19,50
Pagne européen			20,00	10,00			10,00	10,00	10,00	10,00	10,00	10,00
Pagne en coton du pays			15,00	10,00			10,00	10,00	10,00	10,00	10,00	10,00
Toile du pays (pièce)												
Étoffe du pays (mètre)												
Lankono (pièce)		5,00		5,00					5,00	5,00	5,00	5,00
Bœuf		60,00	80,00	200,00	200,00		150,00	150,00	100,00	100,00	150,00	
Mouton		15,00	15,00				15,00	15,00	15,00	15,00	15,00	
Poulet		1,00										
Cheval		600,00	500,00	600,00			500,00				500,00	
Sel (kg)		2,00	2,00	2,00			2,00	2,00	2,00	2,00	2,00	2,00
Sel (boule)												
Kola (cent)		5,00	5,00	5,00			5,00	9,00	10,00	10,00	7,00	5,00
Huile de palme (litre)			1,00	1,00			1,00	1,00	1,00	1,00	1,00	1,00
Tabac du pays (tête)		1,00	0,50	0,50			0,50	0,50		0,50	0,50	0,50
Karité (kg)		1,00	1,00	1,00			1,00		1,00			1,00
Karité (pain)												
Riz décortiqué (kg)				5,00			1,00					
Mil (kg)							1,00					
Mil (charge)												
Fonio (kg)												
Fonio (charge)												
Calebasse (pièce)		2,00	2,00	2,00			2,00	2,00	2,00	2,00	2,50	2,50
Natte (pièce)												
Caoutchouc (boule)[a]									0,25			0,25
Guinze (pièce)												
Argent monnayé												

* *Sources :* ANS, 7 G 51. Occupation militaire française à partir de mars 1893.

a. C'est la première fois en septembre que le caoutchouc apparaît à l'exportation dans les statistiques françaises pour le Haut-Niger, mais Samori en faisait déjà le commerce pour financer ses achats d'armes à Freetown. La boule n'est pas pesée, mais elle est évaluée à un poids moyen qui varie selon les régions. À Labé, 6 à 7 boules font un kilogramme contre 10 boules à Timbo.

Il n'existe pas de relevés de prix en juin : en raison de l'hivernage, les chemins sont quasiment impraticables pour les dyula.

Tableau 7. Mouvement des caravanes : importations (guinée, sel) et exportations (captif, kola) 1894*

	Janv.	*Févr.*	*Mars*	*Avril*	*Mai*	*Juin*	*Juil.*	*Août*	*Sept.*	*Oct.*	*Nov.*	*Déc.*
Beyla												
Nb. dyula importateurs			8	31		104	129	141	124	107	164	121
Guinée (nb. pièces)					288	188	728	307	529	276	257	252
Sel (en kg)					435	788	3508	4207	3823	4036	7358	9522
Nb. dyula exportateurs			17	22	63	81	126	137	154	140	137	167
Captifs					140	174	122	114	143	72		
Kola (nb de pièces)			78200	91600	190700	139700	244800	374700	542000	528400	500300	968900
Kérouané												
Nb. dyula importateurs		28	51	56	34		54	39	10	8	8	22
Guinée (nb. pièces)	360	108	87	96	129		138	28	40	49		28
Sel (en kg)		170	95	110	75		90		280		85	100
Nb. dyula exportateurs		79	76	68	44		106	40	41	32	23	27
Captifs		78	68	55	31		112		14			
Kola (nb. de pièces)	7300	22100	61400	23500	37650		9970	20800	16440	31000	35500	66000
Kissidougou												
Nb. dyula importateurs	150	122	109	48	47	46		42	53		79	33
Guinée (nb. pièces)						247						
Sel (en kg)						827			2473			
Nb. dyula exportateurs		150	173	131	82	35			50		12	36
Captifs		135	143	118	133	52	72	56	80	84		
Kola (nb. pièces)	100000	700000										

**Sources :* ANS, 7 G 48, 7 G 49, 7 G 51, 1 G 148.

Seuls sont comptabilisés ici, tant à l'importation qu'à l'exportation, les marchands (dyula) avec patente: ils constituent avec leurs porteurs une caravane, selon les critères retenus par les militaires dans leurs mercuriales. Le nombre de dyula égale donc le nombre de caravanes.

Cependant, pour avoir une idée plus juste du mouvement commercial, il faut ajouter à ce nombre les porteurs (qui ne sont pas recensés au tableau). On obtient alors les chiffres suivants :

– à l'importation, 1968 dyula (929 à Beyla, 310 à Kérouané, et 729 à Kissidougou) et 3849 porteurs (3694 libres et 155 esclaves), soit un mouvement commercial de 5817 personnes ;

– à l'exportation, 2249 dyula (1044 à Beyla, 536 à Kérouané et 669 à Kissidougou) et 6022 porteurs (3978 libres, 48 esclaves et 1996 captifs), soit un mouvement commercial de 8271 personnes.

Selon la définition donnée *supra* n. 5 (qui est aussi celle des mercuriales), les 48 esclaves (non comptabilisés au tableau, de même que les 155 esclaves porteurs à l'importation) sont de simples porteurs tandis que les 1996 captifs nouvellement acquis (765 à Beyla, 358 à Kérouané et 873 à Kissidougou) sont d'abord une marchandise.

ABDARAHMANE N'GAIDE

Conquête de la liberté, mutations politiques, sociales et religieuses en haute Casamance
Les anciens *maccuße* du Fuladu (région de Kolda, Sénégal)

La révolte organisée et dirigée, vers le milieu du XIX^e siècle, par des esclaves *(maccuße*[1]*)* a entraîné d'importantes mutations dans la structure sociale des Peuls du Fuladu. Ces changements ont influencé de manière décisive les comportements et les rapports sociaux entre anciens esclaves et anciens nobles : désormais l'histoire sert de référent ou, mieux, de justificatif pour l'invention d'une nouvelle identité.

Lorsque les Français s'installent au Fuladu au début du XX^e siècle, les populations sont peu affectées par la politique coloniale en raison de l'occupation tardive du pays, de la difficulté à le parcourir et, surtout, de leur mobilité : en effet, elles se déplacent d'un territoire à l'autre au gré des circonstances. Cependant, le fait colonial provoque l'éclosion puis la consolidation d'une mentalité nouvelle.

Malgré l'importance de l'islam, le Fuladu, contrairement aux autres États peuls de l'Ouest africain, n'a jamais été une théocratie. Or, au début du XX^e siècle sous l'influence de marabouts originaires du Gaaßu (les Gaaßunke), la pratique de l'islam devient un élément d'identification décisif pour des esclaves à la recherche de personnalité et de dignité. C'est pourquoi, aujourd'hui, le rôle politique joué par leurs descendants (députés et responsables politiques locaux) permet la perpétuation de leur ascendant sur leurs anciens maîtres, restés marginaux dans l'exercice du pouvoir politique.

Dans quel contexte sont nées ces mutations ? Quelle identité les anciens esclaves s'attribuent-ils aujourd'hui et sur quelles bases est-elle bâtie ? Que subsiste-t-il de l'ancienne structure socio-économique et politique ?

---

1. *Maccudo*, plur. *maccuße*, « esclave ».

Ces questions sont sous-jacentes à un constat fondamental : l'affirmation, par les anciens *maccuße*, d'une nouvelle identité puisqu'ils se réclament comme Peuls à part entière.

Repères historiques : la naissance du Fuladu

Extension du Gaaßu, colonisation de la haute Casamance par les Mandingues

Le Fuladu se situe au contact de quatre États contemporains : la Gambie, la Guinée-Bissau, la Guinée et le Sénégal (soit aujourd'hui, une grande partie de la région actuelle de Kolda). Grâce à ses terres fertiles, il fut occupé très tôt par des peuples dont l'activité principale était l'agriculture. Les vagues de migrants malinkés venus du royaume de Mali vers le XII[e] siècle trouvèrent sur place des Baïnouks[2] et d'autres peuples tels que les Diolas et les Mancagnes. Ceux-ci étaient les premiers habitants de la contrée mais, sous la pression des envahisseurs, ils amorcèrent un glissement progressif vers l'embouchure du fleuve Casamance[3]. Par la suite, ils furent soit asservis et vendus aux négriers soit « mandinguisés » et intégrés dans le royaume du Gaaßu.

Celui-ci formait un vaste territoire, de la Guinée-Bissau actuelle à la Gambie, dont les provinces étaient dirigées par des *farin* (gouverneurs), délégués du roi. L'occupation spatiale du royaume en haute Casamance laissait de vastes espaces ouverts au peuplement car les Mandingues du Gaaßu, guerriers et esclavagistes, ne tenaient que quelques villages fortifiés *(tata)* et « une province n'était souvent qu'un *tata* installé au milieu de sa brousse parcourue par quelques familles peules et leurs troupeaux » (Benoit 1988b : 510). Cette occupation discontinue du territoire facilita l'insertion des pasteurs peuls et de leur bétail dans le royaume et tous les témoignages indiquent que les provinces étaient d'autant plus riches que les Peuls y étaient nombreux : « C'est en proportion du nombre de Fouls établis sur son territoire, que le chef de village manding doit la force, le pouvoir, la richesse, la considération dont il jouit : car ceux-ci lui font continuellement des présents » (Bertrand-Bocandé 1849 : 59). Mais ces Peuls, arrivés après la fondation du royaume, étaient soumis à l'autorité des Mandingues du Gaaßu.

Infiltration des Peuls en haute Casamance

Il est difficile de dater avec exactitude l'arrivée des Peuls : des haltes multiples au cours de leur migration ne permettent pas toujours de déter-

2. Entretien avec Demba Balde, Ndorna, 13 avril 1996.

3. Les *tumbun*, anciens emplacements de villages tombés en ruines après le départ de leurs habitants, témoignent de cette occupation antérieure. Généralement, les fondateurs des nouveaux villages ne réoccupent pas ces sites mais s'installent à quelques mètres de là.

miner précisément l'origine de telle ou telle vague. On distingue néanmoins des migrations diverses venues du Maasina, du Bunndu, du Fuuta Tooro, de la Guinée portugaise et du Fuuta Jaloo. Ces deux derniers mouvements se sont produits tardivement, à partir du début du XX[e] siècle, et de manière importante seulement vers le milieu du siècle.

C'est par groupes de familles et d'alliés que les Peuls s'installèrent dans le territoire mandingue. Les migrations étaient provoquées par la recherche permanente de pâturages mais elles prenaient également l'allure d'une fuite permettant d'échapper aux luttes qui secouaient les royaumes entre les fleuves Sénégal et Niger. Plusieurs informateurs parlent de vagues venues du Maasina et du Bunndu voisin[4], et ces mouvements ressemblent à celui, célèbre, de Koly Tenguella qui, au début du XVI[e] siècle, gagna le Fuuta Tooro. Parmi les divers itinéraires qui lui sont prêtés, l'un d'entre eux le fait passer par le Fuuta Jaloo, la Guinée-Bissau actuelle et la Casamance. Il n'est pas impossible que des éléments de sa suite aient choisi de s'y installer.

Cette contrée, la Casamance, allait se révéler une zone de contacts et de brassages intenses. Dès leur arrivée, les Peuls eurent des facilités foncières pour disposer d'espaces où faire paître leurs troupeaux. Ils s'installèrent près des mares et des cours d'eau, renforçant le pouvoir économique et politique du royaume dont ils dépendaient. Plus tard, ils se sédentarisèrent et, grâce au travail de leurs esclaves, s'adonnèrent à une petite agriculture.

La lutte pour l'émancipation, ou quand l'esclave libère son maître

Longtemps marginalisés, les Peuls du Fuladu profitèrent du grand mouvement de « restructuration économique » qui, à partir des années 1840, suivit l'introduction et le développement de la culture de l'arachide. Les bouleversements économiques s'accompagnaient également d'une restructuration politique et sociale et le mouvement de révolte des Peuls du Fuladu fut une réponse spécifique à cette situation. Pressurés de toutes parts et subissant vexations et brimades de la part des Mandingues, les Peuls finirent par se soulever. Ce faisant, ils embrassèrent l'islam qui avait servi de ciment lors des différentes révolutions théocratiques peules : au Bunndu (1690), au Fuuta Jaloo (1725), au Fuuta Tooro (1776), dans les États musulmans du Nord-Nigeria (Sokoto) (1804) et au Maasina (1810).

Une situation économique, politique et sociale favorable à la révolte

L'affaiblissement du royaume du Gaaɓu, en raison de la crise économique consécutive à l'interdiction du commerce des esclaves (à partir de

4. Demba Balde, 13 avril 1996 ; Mamadou Balde, Sare Yero Bana, 2 juin 1995.

1807) et les luttes internes qui s'ensuivirent, favorisèrent le soulèvement des Peuls Jaawaringa[5]. Comme le note Boubacar Barry, le royaume du Gaaɓu était secoué dans ses provinces périphériques par les contestations permanentes de chefs locaux qui profitaient de son affaiblissement économique. Le Fuuta Jaloo, sous prétexte d'islamisation, tentait d'exploiter cette situation pour étendre son pouvoir et annexer le Foréah[6]. Dans ses possessions du Nord, le Gaaɓu subissait les assauts permanents du marabout du Rip, Maba Jaxu Bâ (Barry 1988 : 267-272), tandis qu'au Firdu la contestation prenait la forme d'une sécession peule.

La situation du Gaaɓu était donc catastrophique du fait des luttes internes et, surtout, des attaques du Fuuta Jaloo. Cet État conduisit, entre 1851 et 1864, plusieurs expéditions qui affaiblirent considérablement l'État mandingue. Attaqué de l'intérieur et de l'extérieur, le royaume gaaɓunke ne put ni s'opposer efficacement à la lutte d'indépendance des Peuls, ni empêcher sa dislocation en plusieurs provinces autonomes. C'est donc sur fond de crise que les Peuls, sous la conduite d'Alfaa Moolo Balde, défièrent le pouvoir des *seɓɓe* (nom donné aux Mandingues par les Peuls) dont le puissant chef était établi à Kansonko dans la province du Firdu[7]. Alfaa Moolo Balde, le dirigeant de la révolte, était un esclave *(jiyaaɗo)* qui vivait avec son maître, Samba Egge, à Soulabaly.

Au même moment, les Européens commençaient à s'intéresser à ce qui se passait à l'intérieur du continent et y fondaient des comptoirs de commerce dynamiques. Il arrivait qu'ils s'immiscent dans les affaires internes de ces États lorsque leurs intérêts étaient en jeu.

La révolte proprement dite

Les éleveurs peuls n'avaient aucune organisation politique et militaire susceptible de menacer la domination mandingue, et ce manque d'organisation explique sans doute le caractère tardif de la révolte. Le mécontentement, lui, couvait depuis longtemps dans une partie de la population, et le passage d'al-Hajji Umaar Taal dans le Firdu impulsa probablement la volonté de s'organiser afin d'affronter les Mandingues. Plusieurs récits mettent en évidence un fait incontestable : les Peuls libres, Samba Egge le premier, fournirent les moyens à l'achat d'armes et de poudre tandis que les esclaves constituèrent l'armée[8], dirigeant la révolte et se battant pour la libération du pays[9].

---

5. Jaawaringa est le nom des Peuls autochtones, plus connus sous l'appellation de Fulakunndaa. Le terme, d'origine mandingue *(kele jaawara)*, signifie « courageux » ou « braves », peut-être en référence au comportement des Peuls pendant les guerres qu'ils livrèrent contre les Mandingues.

6. Province située au sud du royaume du Gaaɓu, à la frontière avec le Fuuta Jaloo. Elle était habitée par des Peuls.

7. Kansouko jouait le rôle de capitale de province et se situait dans les environs de Hamdallaye, l'une des futures capitales de Muusa Moolo.

8. Lali Diawo, Saré Dembara, 4 février 1995.

La bataille de Kansala et la défaite du Gaaßu devant l'armée du Fuuta Jaloo profita largement aux révoltés puisqu'elle fut à l'origine du départ massif des Mandingues. Certains se réfugièrent en moyenne Casamance, dans les régions côtières de la basse Casamance, en Gambie et en Guinée-Bissau. D'autres se retranchèrent dans la province du Firdu. Là, ils continuèrent d'exercer une pression à l'encontre des Peuls, organisant contre eux des expéditions afin de s'approvisionner en denrées alimentaires (vaches, moutons, mil...). Les souvenirs de ces exactions sont encore vivaces dans les mémoires[10]. Cependant, sous les effets conjugués de la crise économique et sociale, le royaume gaabunke avait perdu tout prestige et sa puissance, redoutée pendant des siècles par les peuples soumis, s'était effondrée.

Alfaa Moolo réunit ses guerriers à Soulabaly mais un malentendu surgit entre nobles et esclaves. Il anticipait les difficiles relations entre les deux classes sociales après la lutte de libération. Selon certains informateurs, les nobles refusèrent de suivre l'appel d'Alfaa Moolo. En effet, ils invoquaient non seulement son état d'esclave[11], mais ils craignaient également les conséquences d'une défaite devant les Mandingues. En 1867, Alfaa Moolo attaqua sans succès Kansonko, bien défendu par les guerriers mandingues. En 1869 (Roche 1985 : 128), profitant d'une situation confuse et grâce à l'appui des almamy du Fuuta Jaloo et du Bunndu, les Peuls détruisirent Kansonko, dernier bastion de la domination mandingue. D'autres soulèvements eurent lieu dans les provinces où subsistaient encore des poches de résistance. La généralisation de la révolte allait être un élément important pour l'organisation et surtout pour la consolidation d'une armée par Alfaa Moolo Balde. Après l'indépendance des provinces, Alfaa Moolo fut reconnu comme le dirigeant du Fuladu. Débutée en 1865, la guerre prit fin en 1870 : elle avait duré cinq ans.

Des frictions subsistaient entre nobles et esclaves car les premiers ne voulaient pas laisser la direction du pays entre les mains des seconds. Dès 1879, les nobles, sous la conduite de Samba Egge, tentèrent de se révolter avec l'appui du Fuuta Jaloo dont l'almamy était « mécontent des velléités d'indépendance d'Alfaa Moolo » (Cissé 1978 : 81-82). Samba Egge était établi à Boguel[12] et plusieurs nobles lui auraient déclaré : « Samba, tu achètes un esclave et tu le laisses régner *(Samba, coodaa kanti ɗalaa ɗum laamoo)*[13]. »

---

9. Les anciens esclaves rappellent encore : *Yiiyam maamiraaße amen riiwi laamu seßße* (« C'est le sang de nos ancêtres qui chassa le pouvoir des Mandingues »).

10. Lali Diawo, 4 février 1995 ; voir aussi Hawkins 1981 : 66.

11. *Maccuɗo haarii* (« l'esclave est rassasié »).

12. Ce village qui était habité, semble-t-il, par des guerriers *(kele Kuntiiji)* permettait de surveiller la frontière entre le Fuladu et le Pakao où les Mandingues avaient trouvé refuge. Les *rimße* qui y habitaient ont fui après la répression exercée contre eux par l'armée d'Alfa Moolo.

13. Diata Sabaly, Kanwali, 19 mars 1996. D'autres disent que le différend entre Samba Egge et Alfa Moolo a surgi lors d'une fête de circoncision. En effet, le soir une grande séance de danse *(kafu)*

Ainsi, avant même de pouvoir organiser les territoires libérés du joug mandingue, Alfaa Moolo fut confronté à cette révolte. Dès lors, il lutta sans répit hors des frontières pour repousser non seulement les tentatives de reconquête mandingue, mais également pour réduire au silence la contestation des nobles. Cette lutte entre Alfaa Moolo et son ancien maître et allié fut à l'origine du départ massif des Peuls nobles vers le Pakao[14].

Alfaa Moolo mourut à Dandu, en 1881, après avoir agrandi son royaume. Il laissait à ses descendants un pays mal organisé économiquement, politiquement et socialement.

Muusa Moolo et la consolidation du pouvoir des Peuls au Fuladu

Luttes de succession et avènement de Muusa Moolo

À sa mort, Alfaa Moolo laissa le pays à ses trois fils, Dikoori Kumba, Muusa Moolo, Sambel Kumba et à son frère, Bakari Demba. Ce dernier reprit la direction des opérations de guerre. En effet, cette période est marquée de luttes incessantes pour réprimer plusieurs soulèvements mandingues. Mais la force et l'organisation de l'armée peule étaient supérieures. Muusa Moolo avait commencé à faire ses preuves avant la disparition de son père. À la fin de ces guerres, il se retira à Ndorna[15].

Quelques années plus tard, se sentant menacé aussi bien par son oncle et ses frères que par le Fuuta Jaloo (ce pays avait conquis une partie du Fuladu), il chercha un allié « sûr ». Le 3 novembre 1883, les Français établis depuis quelques années à Sédhiou signèrent un traité de protectorat avec Muusa Moolo. Même s'il faut considérer avec beaucoup de circonspection les allégations et les témoignages des administrateurs coloniaux, tout indique que Muusa Moolo entretenait la terreur pour maintenir le Fuladu sous son autorité[16]. Il commença à s'inquiéter lorsqu'il comprit que son oncle et son frère, Dikoori, trouvaient des appuis dans le pays. Dès lors, une logique de compétition s'instaura entre Muusa Moolo et son frère, débouchant sur une guerre fratricide. Avec l'appui des Français il

---

fut organisée au cours de laquelle les gens chantèrent : *Cuudo, cuudo amataa doo, Cuudo, cuudo, maccudo amataa doo*. Ce qui signifie que l'esclave ne dansera pas ici. Le terme *maccudo* (« esclave ») aurait choqué ceux qui étaient venus de Ndorna, capitale d'Alfa Moolo, assister à la fête. Ce fut un prétexte pour lever une armée et attaquer Samba Egge qui fut poursuivi et tué. Au-delà de l'anecdote se profile la lutte entre les deux classes sociales.

14. Diatta Sabaly, 19 mars 1996.

15. Charles de La Roncière, Historique du Fouladou. Travail d'hivernage. Haute Casamance. Ancien territoire de Moussa Molo, Dakar, ANS, 1903 : 7.

16. Tous nos informateurs reviennent sur les exactions commises par Muusa Moolo ; même sa petite fille, vivant actuellement à Hamdallaye, a abondé dans ce sens lors de notre entretien le 7 février 1996.

attaqua Dikoori, qui se retira dans sa résidence fortifiée[17]. Il ne put, malgré l'aide d'une compagnie de tirailleurs, en venir à bout. Alors, il lui tendit un piège en lui demandant de venir signer la paix. Pendant qu'ils en discutaient les modalités, Muusa Moolo envoya son armée détruire le repaire de Dikoori. Ce dernier s'enfuit se réfugier à Pata mais quelque temps plus tard, il fut assassiné. Bakari Demba, oncle de Muusa Moolo, plus prévoyant, s'enfuit en Gambie sous administration britannique. En éliminant ses rivaux, Muusa Moolo régna sans partage. Il construisit deux résidences fortifiées, à Hamdallaye et à Ndorna, et s'occupa de l'organisation de son pays.

Tentatives d'organisation de l'État

Muusa Moolo, dont la tradition a retenu les faits d'armes et les exactions à l'égard des populations, a été selon ces mêmes traditions un digne continuateur de l'œuvre entreprise par son père. On lui doit la consolidation du pouvoir peul et l'extension du royaume vers la Gambie et la Guinée-Bissau actuelles. Son État avait presque épousé les limites du Gaaɓu. Réprimant toute velléité d'indépendance et de rébellion, il mit en place une armée solide et réputée qui fut sollicitée à plusieurs reprises par ses alliés français.

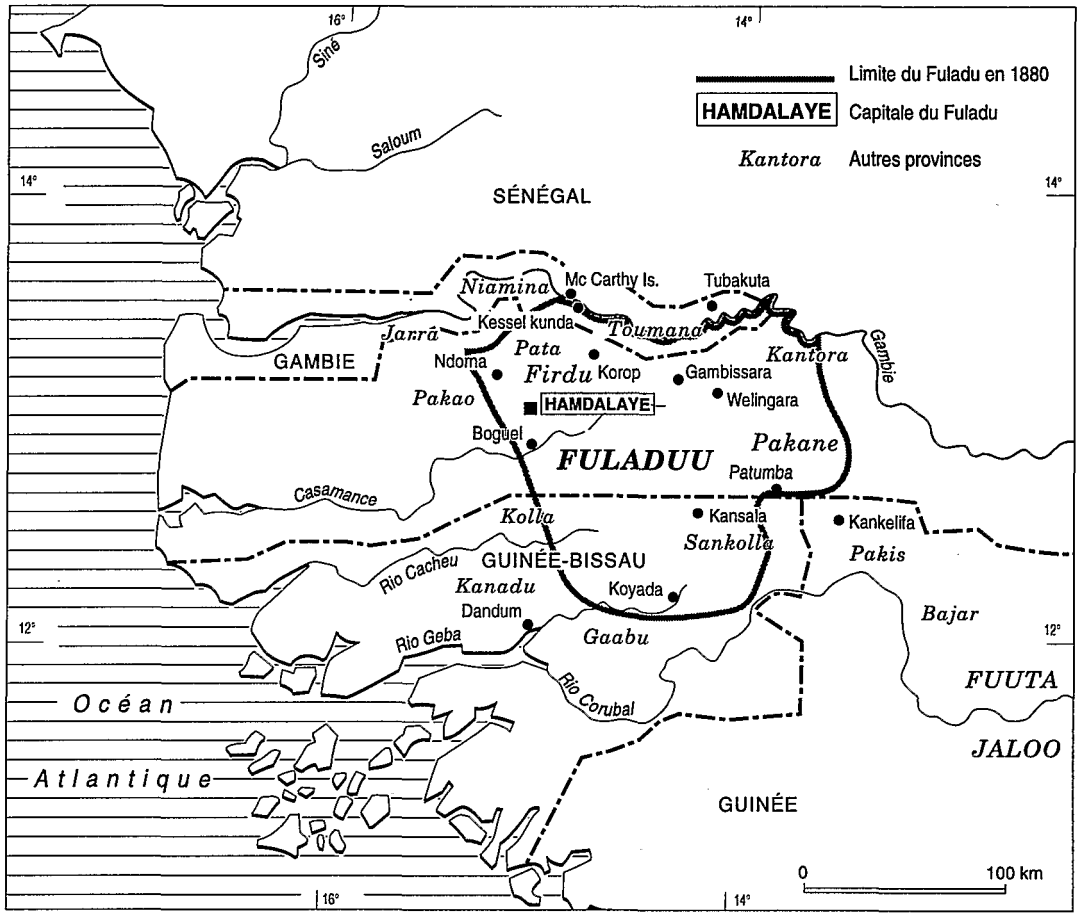
Cependant, trente ans ne suffirent pas à l'organisation d'un royaume aussi vaste où persistaient les clivages entre *jiyaaɓe* et *rimɓe*[18]. Les Peuls nobles, poussés par leur orgueil et soutenus dans leur résistance par les almamy du Fuuta Jaloo, voulaient prendre la direction du pays ou devenir indépendants, afin de ne pas vivre sous l'autorité d'un esclave *(jiyaaɗo)*. Il est difficile d'obtenir des données précises sur les clivages entre les deux classes sociales car la question est généralement esquivée par les informateurs. Ceci en dit long sur les rapports qui existaient entre les deux groupes. Toutefois, quelques informateurs d'origine servile affirment que Muusa Moolo n'a pas poursuivi l'œuvre de libération des esclaves initiée par son père car il s'est surtout appuyé sur les nobles pour régner[19].

Le règne de Muusa Moolo fut à l'origine d'un départ massif de populations vers la Gambie, la Guinée-Bissau et d'autres territoires où régnait la

17. Ou *saŋe*, fortification édifiée avec du bois mort.

18. Muusa Moolo avait, comme son père, mené quelques expéditions contre les nobles qui contestaient son autorité en évoquant son statut de *jiyaaɗo*. La tradition raconte que le chef du Fuladu eut des démêlés avec un Peul noble, Sellou Koyada, établi en Guinée portugaise. Ce dernier avait une jument qui portait le nom de la mère de Muusa Moolo : Kumba Wudde. Ce même noble organisa une fête à laquelle il convia des griots qui scandaient une chanson disant : *Ko maccuɗo haari fof ko dimo ɓuri ɗum* (« l'esclave est esclave quoi qu'il advienne. N'importe qui porte des scarifications aux tempes est Bambara »). Cette version nous a été donnée par Diatta Sabaly. Un autre informateur abonde dans le même sens (Mamadou Baïlo Balde *alias* Baïlo Oussou, Madina Al Hadji, 13 février 1995 ; voir aussi Hawkins 1980 : 249-250.). Vers la fin du XIX[e] siècle Muusa Moolo lançait des attaques permanentes contre le Kolla, le Sankolla et le Kanaduu (cf. carte) pour réduire les velléités indépendantistes des *Fulɓe rimɓe*.

19. Nfaly Diawo, Thiara, 23 mars 1996.



Le Fuladu en 1880.

paix. Ces réfugiés se recrutaient aussi bien chez les anciens maîtres *(rimbe)* que chez les anciens esclaves *(maccube)*. Malgré ses exactions, Muusa Moolo avait réussi à se faire respecter et à mettre en place des chefs dévoués à sa cause qui levaient l'impôt à son profit. En fait, il avait réussi à bâtir un État peul dirigé par des esclaves : le Fuladu (cf. carte).

Situation coloniale et rapports avec la France

La rupture

Les Français, voyant leurs intérêts menacés par la politique de terreur conduite par Muusa Moolo, annexèrent le Fuladu avant même que son chef ne pût l'organiser complètement. Or, si Muusa Moolo a été, à l'intérieur, un bon stratège militaire et un fin politicien, sa politique extérieure

était encore plus habile. Profitant des rivalités franco-anglaises, il nouait des alliances en fonction de ses intérêts propres.

Les luttes que se livraient les puissances coloniales envenimaient les rapports entre la France, la Grande-Bretagne et le Portugal tandis que leurs effets négatifs se répercutaient sur l'organisation politique et sociale des royaumes de la région. Chaque puissance coloniale tentait, d'une manière ou d'une autre, d'attirer sur son territoire les populations de l'autre, afin de développer et de maintenir des intérêts économiques symbolisés par les comptoirs, relais importants de la pénétration coloniale. En effet, la culture et la commercialisation de l'arachide (plus tard du coton) avaient pris une importance capitale dans la vie économique de cette zone. Or, le Fuladu était mal connu et sa population, difficilement contrôlable, se déplaçait tout au long de l'année en fonction de besoins spécifiques et des conditions climatiques, sociales et politiques.

La paix entre colonies concurrentes n'améliora pas les rapports entre Muusa Moolo et ses anciens alliés français. Des conventions spéciales délimitant les territoires respectifs furent signées en mai 1886, entre le Portugal et la France, et en août 1889, entre la Grande-Bretagne et la France (Roche 1985 : 205, 227). La France en profita pour renforcer son emprise sur le Fuladu et, au-delà, sur la haute Casamance. Des malentendus, notamment à propos de l'impôt, aggravèrent les relations entre Muusa Moolo et ses anciens alliés. C'est alors que les Français se résolurent à mettre fin à ses agissements.

De la résidence d'Hamdallaye à l'installation définitive

Installés à Sédhiou depuis 1838, les Français avaient toujours manifesté un intérêt particulier pour cette partie de leur colonie qui formait, avec la moyenne et la basse Casamance, une zone riche mais encore mal connue. Plusieurs missions d'explorations remontèrent le fleuve Casamance pour étudier sa navigabilité, les régions qu'il traverse et les populations qui habitent ses rives[20]. L'objectif final était d'évaluer les moyens nécessaires à la pénétration et à l'installation dans l'hinterland pour les besoins du commerce.

Cette zone fut, par ailleurs, l'objet de remaniements territoriaux permanents entre les différentes puissances coloniales. Vers la fin du XIX[e] siècle, les Français en contrôlaient une partie du fait de l'introduction de la culture de l'arachide, ce qui leur permettait non seulement d'accélérer la conquête du pays mais aussi d'obtenir la soumission des populations. Boubacar Barry (1988 : 236) le constate :

> « C'est en fait l'arachide qui attire de plus en plus, au Rio Pongo, les commerçants français déjà solidement établis au Rio Nuñez et dans la Mellakore. Le monopole

20. *Exploration de la Haute-Casamance et de ses rivières*, 1860-1866, ANS, 1 G 34.

économique de la France sur la production de l'arachide explique en grande partie cette mainmise territoriale précoce au détriment des Anglais, établis à Freetown et à Bathurst».

Dans l'esprit des Français, l'introduction des cultures commerciales devait permettre aux Africains de se dégager d'une organisation socio-économique fondée sur l'inégalité des statuts.

Plus tard, la Colonie jugea qu'Hamdallaye était difficilement accessible et qu'il convenait de se rapprocher davantage du fleuve Casamance: l'escale de Kolda fut donc fondée vers la fin de l'année 1909. Afin de mieux exploiter ce riche territoire, les Français mirent en place une nouvelle organisation administrative, les cantons. Ils s'appuyèrent sur les anciens alliés de Muusa Moolo ou... sur ses anciennes victimes pour asseoir leur politique: «Il faut conserver les chefs de l'époque à la même place pour mieux contrôler la population[21]...». Et Thibaut note que les Peuls commencèrent à s'intéresser d'une manière progressive à la culture de l'arachide; denrée qui faisait déjà la prospérité du Sine et du Saloum. L'idée de la construction du chemin de fer fut relancée[22].

Politique de peuplement du Fuladu par les colonisateurs

L'abolition de l'esclavage suscitait une nouvelle vision et une nouvelle politique dite de rentabilisation des colonies. Dès la deuxième moitié du XIX[e] siècle la France, comme toutes les autres puissances coloniales, allait accélérer son processus de pénétration à l'intérieur du continent africain.

La politique de peuplement du Fuladu devait permettre de fixer et de stabiliser les populations. Il fallait donc trouver des moyens pour les encadrer en fonction des besoins et des objectifs de la colonie. Or, les populations peules ont toujours posé de sérieux problèmes au pouvoir colonial, du fait de leur instabilité «chronique». En effet, le Peul de cette région était toujours en déplacement, suivant ses intérêts pastoraux ou fuyant la moindre adversité politique. Insaisissable et incontrôlable, il ne pouvait jamais s'insérer dans les politiques de développement. C'est pourquoi il fallait une politique qui prenne en charge les populations et favorise leur stabilité[23].

Il fallait non seulement concurrencer les Anglais qui drainaient vers leurs différentes escales de Gambie une population toujours croissante mais aussi les Portugais installés en Guinée. Ces deux territoires étaient bien desservis par des fleuves (N'Gaide 1995: 6). Pour faire face à cette surenchère il fallait, de l'avis de La Roncière, construire une ligne de chemin de fer traversant le Fuladu. Ainsi,

---

21. C. de La Roncière, *Historique du Fouladou. Travail d'hivernage. Haute Casamance, ancien territoire de Moussa Molo*, 1903, Dakar, ANS.

22. Consulter à ce sujet le rapport Thibaut, Relations avec la Guinée portugaise, ANS, 2 F 8.

23. C. de La Roncière, *Historique du Fouladou*, 1903.

« ... le Fouladou deviendrait [...] le plus riche de toute la Sénégambie : il drainerait tous les produits du Fouta et de la Guinée portugaise et enlèverait à la Gambie le plus clair de ses revenus. À la suite de plusieurs constatations je ne crois plus en effet à la réussite par la rivière[24]. »

Dès lors, le royaume éphémère d'Alfaa Moolo et de son fils Muusa Moolo fut intégré dans une économie marchande qui prit de plus en plus le pas sur des formes traditionnelles d'échanges. La sédentarisation amorcée depuis quelques années s'accentue et l'agriculture devient un élément fondamental dans l'organisation socio-économique des Peuls. La meilleure façon de peupler cette contrée consistait pour les Français à encourager la venue de populations des territoires voisins. Cette politique se traduisit par un afflux massif de Gaaßunke au début du XX[e] siècle. Ceux-ci allaient jouer un rôle déterminant sur l'échiquier économique, social et même politique de la haute Casamance. Ce sont eux, les Gaaßunke, qui consolidèrent l'islam dans la région.

La France ne pouvait mener de front son installation, la compétition avec les autres puissances et l'application de lois susceptibles de fonder ses rapports avec des populations qu'elle voulait fixer. La politique suivie fut donc de respecter les habitudes et de s'appuyer sur les chefs locaux pour permettre une domination sans heurts.

Le Fuladu était encore affecté par les séquelles de la guerre de libération, les luttes entre nobles et esclaves et les antagonismes entre puissances coloniales. Ces bouleversements socio-politiques avaient une influence décisive sur l'évolution des rapports sociaux entre les deux classes : ils jouaient en faveur de changements profonds dans le statut des esclaves.

Changements et évolution du statut des esclaves

Origine et statut de l'esclave au Fuladu

Comme beaucoup de sociétés ouest-africaines, celle des Peuls du Fuladu comptait deux catégories sociales distinctes : les nobles *(rimße)* et les esclaves *(jiyaaße*[25]*)*. L'esclavage faisait partie de la structure économique et sociale et chaque famille d'éleveurs, selon ses possibilités, s'était attaché une ou plusieurs familles esclaves pour les besoins de l'agriculture et d'autres travaux pénibles. Dès leur installation dans ce territoire, les Peuls nobles eurent besoin de disposer d'une main-d'œuvre servile, lui assignant les travaux jugés, par eux, dégradants. Grâce à leur richesse en bétail, ils purent faire l'acquisition d'esclaves qui s'occu-

24. *Ibid.* : 22.

25. *Dimo*, plur. *rimße*, « noble ». *Jiyaado*, plur. *jiyaaße*, « esclave ». La plupart des documents, anciens ou plus récents, parlent de *fula foro* et de *fula jon*, termes bambara pour désigner le noble et l'esclave.

paient de leurs champs tandis qu'eux-mêmes se consacraient à leur activité favorite, l'élevage.

Il est difficile de déterminer avec exactitude l'origine des esclaves au Fuladu. On sait, cependant, qu'ils sont issus de divers groupes ethniques. Arrachés très jeunes à leur milieu et ayant grandi dans la famille du maître, ils ont perdu tout souvenir de leur origine et se rattachent à la famille de leurs maîtres dont ils ont d'ailleurs adopté le patronyme. Ils n'ont plus de généalogie et ne se souviennent plus du pays de leurs ancêtres. Ils ne sont pas incorporés au sens strict du terme dans la famille de leurs maîtres mais ils y passent la majeure partie de leur temps. Ils partagent quelquefois la même concession ou bien ils ont la leur à côté de ces derniers. Leur *iwdi* (origine) se perd dans la nuit des temps. Il est fréquent d'entendre : « Il m'est interdit de raconter mon origine. C'est la tradition. » Cette interdiction est-elle liée à l'impossibilité de retrouver des racines ou est-elle un moyen de les rejeter ?

D'après nos enquêtes, une partie des esclaves était d'origine bambara comme le père d'Alfaa Moolo[26]. D'autres ont, vraisemblablement, pour ancêtres des Baïnouk, des Diola, des Mandingues, etc. Ces derniers auraient été capturés et mis en esclavage lors des luttes de libération et des guerres menées par les troupes peules contre le pouvoir mandingue. Toutes ces populations se sont « foulanisées » et, désormais, leurs descendants se déclarent Peuls.

Ainsi, les esclaves résulteraient, d'une part, de l'asservissement des peuples trouvés sur place ; d'autre part, ils proviendraient d'achats effectués par les Peuls au temps de la splendeur du royaume de Gaaɓu, grand pourvoyeur de captifs tant auprès des Européens que des peuples de l'intérieur. Le témoignage de Bertrand-Bocandé (1849) montre que les Peuls pouvaient, avec leurs richesses, acquérir des esclaves pour les travaux agricoles et domestiques. En outre, la lutte de libération permit aux nobles et même aux anciens *maccuɓe* d'obtenir des esclaves pour travailler les champs et s'occuper également de leurs chevaux : les *suufaa* (palefreniers).

L'adage populaire : *Buraaɗo fof ko jiyaaɗo* (« Toute personne dominée est possédée ») souligne à quel point nul n'était à l'abri de l'asservissement. Aujourd'hui, la population est composée, pour près de la moitié, de descendants d'esclaves. Le nombre important d'esclaves autrefois en milieu peul du Fuladu tenait à plusieurs facteurs : les guerres, à l'image de

26. Le père d'Alfaa Moolo, Malal Coulibaly, est un Bambara originaire du Mali qui, dit-on, serait arrivé à Soulabaly (déformation de Coulibaly ?) en tant que guérisseur. Il fut accueilli dans la famille de Samba Egge qui avait une esclave malade. Par ses pouvoirs « magico-mystiques », Malal réussit à extirper du corps de l'esclave les *jinn* (« diables ») qui la hantaient. En guise de récompense, Samba la lui donna comme épouse. Mais il avait posé comme condition à Malal de rester dans la famille. Les enfants nés de ce mariage, dont Alfaa Moolo est le plus connu, allaient changer de patronyme et adopter celui de Balde. Ce récit en dit long sur l'origine ethnique d'Alfaa Moolo mais ne nous explique pas pourquoi il a changé de nom.

celles menées par Muusa Moolo, et les besoins en main-d'œuvre. C'est ainsi qu'il était permis aux *jiyaaße* d'avoir jusqu'à dix femmes[27]. En fait, ils étaient considérés comme des animaux reproducteurs car la force économique du *dimo* se mesurait au nombre d'esclaves qu'il possédait.

Le statut de ce nouveau membre de la famille était précaire puisqu'il était possédé *(goodaaɗo)*. La maxime peule : *Jeyaaɗo jeyaa ko roondii* (« Celui qui est possédé n'est pas propriétaire de ce qu'il porte sur sa tête ») traduit fidèlement l'idéologie attachée à la condition servile. Le statut de l'esclave au Fuladu était assez comparable à celui de l'esclave au Fuuta Tooro (Wane 1966: 104 sq.) si ce n'est qu'ici, l'accès à l'éducation coranique et à l'école moderne semble avoir été moins ouvert.

Vers une nouvelle identité des esclaves ?

Il est nécessaire de distinguer entre *maccuɗo* et *jiyaaɗo*.

Le *maccuɗo* est celui qui a été acheté (*coodaaɗo*, de *soodde* « acheter ») et/ou fait prisonnier (*nanngaaɗo*, de *nanngeede* « être pris ») (Hawkins 1980: 40) lors d'une guerre *(konu[28])* ou qui, par peur d'être vendu, est venu se réfugier auprès d'une famille influente[29]. La pauvreté semble avoir été aussi une cause d'asservissement car nombre d'individus sont venus, de leur propre gré, se mettre sous la « protection économique » d'un noble riche[30].

Arraché de son milieu et transplanté dans un autre avec un statut inférieur à celui qu'il avait dans sa société d'origine, le *maccuɗo* est utilisé sous la contrainte et sans son avis. Il doit être disponible à tout moment et en toutes circonstances pour toute activité que son maître lui assigne. C'est un « outil[31] », un objet... Le *maccuɗo* effectuait tous les travaux pénibles que son maître ne pouvait faire. La Roncière le constate : « Les serviteurs ou captifs ne sont pas considérés, et doivent assurer tous les gros travaux, toutes les grosses fatigues[32]. »

Le *jiyaaɗo*, qualificatif mieux toléré que celui de *maccuɗo*, a été, semble-t-il, adopté au temps d'Alfaa Moolo Balde pour désigner les anciens *maccuße* libérés. En effet, les *maccuße* recouvrèrent leur liberté et ne furent plus attachés à leurs anciens maîtres que par sentiment et non par soumission et subordination. Le terme *maccuɗo* se transforma peu à

27. Oumar Balde *alias* Oumar Mamboa (ancien chef de canton), Dioulacolon, 2 février 1996.

28. Les Toucouleurs du Fuuta Tooro parlent de *dahaaɗo* pour désigner ceux qui ont été faits prisonniers lors de ces guerres. D'ailleurs, un adage populaire dit : *Dahaaɗo laaßaa konu* (« Celui qui a été pris lors d'une attaque est le seul habilité à la raconter »).

29. *Mooliido*, de *moolaade* ou bien *nakiido*, de *nakaade*, « se réfugier ».

30. Quelques informateurs disent : *Mo ßur maa nay (jawdi) fof coraa e les mum* (« Celui qui a plus de vaches que toi, tu te réfugies auprès de lui »). Ceci dénote aussi le poids économique et social des vaches en milieu peul.

31. *Kuutorgal*, de *huutoraade*, « utiliser, user ».

32. C. de La Roncière, Coutumes du Sénégal, 1907. Coutumes peulhes, p. 3, ANS, 1G 330.

peu et prit une acception qui ne recouvre plus l'idée de servir. Longtemps marginalisé, le *maccuɗo* acquit une autre personnalité et devint un personnage clé sur l'échiquier politique, économique et social. D'esclave il devint guerrier, libéra son pays et son maître et, du même coup, se libéra lui-même.

Aujourd'hui, les *jiyaaße* de la région se répartissent en quatre groupes selon leur origine : ceux qui étaient sur place et qui se réclament de la *suudu* (« maisonnée ») de Muusa Moolo, ceux qui ont été asservis lors des diverses guerres, ceux qui ont fui le Fuuta Jaloo et ceux qui sont arrivés de Guinée portugaise vers 1936. Ces quatre groupes entretiennent des relations matrimoniales poussées qui leur permettent de consolider leur *ɗeɗam*[33] dans un territoire qu'ils considèrent comme le « leur ». Ils affirment fréquemment que « le Fuladu est le pays des *jiyaaße (Fuladu ko leydi jiyaaße)* ». Actuellement, la majeure partie d'entre eux se réclame de la *suudu* de Muusa Moolo pour se donner une légitimité et profiter de la notoriété de ce dernier. En effet, tout ce qui permet de se rattacher à une origine glorieuse est magnifié. Ainsi, l'histoire est remodelée en fonction de la personnalité que l'on veut s'attribuer. Tout ceci participe de l'affirmation d'une conscience commune, celle d'appartenir à la lignée *(leŋol)* des *jiyaaße*.

Cette distinction est révélatrice d'une situation originale consistant à s'attribuer une nouvelle identité. Au début de nos enquêtes, nous n'avions pas perçu la nuance entre les deux termes, *maccuɗo* et *jiyaaɗo*, et surtout nous n'avions pas apprécié correctement le contenu du vocable *jiyaaɗo*. Nous pensions qu'il pouvait s'agir d'un glissement sémantique dans la mesure où, au Fuuta Tooro, les mots *jiyaaɗo* et *maccuɗo* renvoient à un seul et même statut et ont la même connotation. Au Fuladu, au contraire, les termes ne se recouvrent pas et permettent de suivre l'évolution du statut servile. Pour pouvoir s'affirmer Peul, le *maccuɗo* avait besoin de s'inventer une identité propre, traduisant mieux sa place dans la société et sa personnalité nouvelle. Il s'affirme donc Peul à part entière et tente de manifester sa « foulanité » ou son *pulaagu* par des faits concrets. Dans l'esprit du *jiyaaɗo*, les Fulße se distinguent essentiellement des autres par leur activité : l'élevage. Ceci explique pourquoi les *jiyaaße* s'adonnent de plus en plus au pastoralisme car autrefois, disent-ils, cette activité leur était interdite, du fait de leur statut, par les nobles. C'est ainsi que quelques-uns ont constitué d'importants troupeaux comptant plus d'une centaine de têtes. Bref, les *jiyaaße* veulent devenir ce à quoi ils aspirent : des Fulße dans le plein sens du terme. Ceci exprime clairement leur désir d'indépendance par rapport à leurs anciens maîtres et surtout leur volonté de retrouver leur dignité d'homme.

33. *Ɗeɗam*, parenté, au sens utérin du terme.

Les conditions du rachat de la liberté (*cootagol*, de *soottaade* « se racheter ») étaient très lourdes[34] pour un individu déshumanisé et qui ne pouvait rien posséder en propre. Elles rappelaient constamment l'infériorité de l'esclave et renforçaient du même coup l'autorité du maître. Le *maccudo* restait dépendant de son maître jusqu'à sa mort. Les rapports d'exploitation qui le liaient à ce dernier participaient d'une manière décisive à son aliénation. Mais l'augmentation en nombre des esclaves, leurs conditions de vie marquées par une double oppression et la sédentarisation progressive des pasteurs auxquels ils étaient liés ont conduit à la naissance d'une conscience de classe. La première manifestation, et la plus spectaculaire, fut le recours aux armes et la constitution d'une armée pour, à la fois, s'émanciper du joug mandingue et s'affranchir de la tutelle de maîtres plus soucieux de conserver leurs biens que leur indépendance. Cette conscience se renforça jusqu'à devenir un moyen de consolidation des rapports entre *jiyaaße*. Aujourd'hui, ils assument avec fierté le rôle qu'ils ont joué dans l'histoire. Même si les préjugés liés à leur condition de *maccudo* persistent, ils ont trouvé une échappatoire pour dépasser cette situation en se constituant une nouvelle identité.

La preuve par l'histoire

La longue domination mandingue a profondément transformé les coutumes et pratiques peules. Ainsi, la division entre *fula foro* et *fula jon* s'atténua. Le Peul *dimo* a été « dominé, malmené et maltraité par le mandingue[35] », à côté de son *jiyaaɗo*. Cette domination a entraîné un « nivellement » de la société. Autre fait important : c'est le Peul *jiyaaɗo* qui a chassé les Mandingues. Cet acte historique a pesé d'un poids décisif pour substituer aux anciens rapports de subordination des liens d'interdépendance et de complémentarité. D'une certaine façon, l'engagement militaire des Jiyaaße peut être comparé au *coottiigu* (« rachat ») qui, au Fuuta Tooro, permet à l'esclave de se libérer.

Au Fuladu, en plus de sa libération, l'esclave accède désormais au pouvoir, avec toutes les prérogatives et tous les honneurs qui lui sont liés. Malgré son règne éphémère, Alfa Moolo a réussi à libérer les esclaves du joug, non seulement des Mandingues mais aussi des Peuls nobles. Son fils Muusa Moolo continua son œuvre, même s'il s'est attaché les services de nombreux esclaves parmi lesquels des eunuques (*aynaakooße*, sing. *gaynaako* « berger ») chargés de surveiller ses femmes[36].

Dès lors, des esclaves, travaillant pour leurs maîtres dans l'agriculture et l'élevage, changent d'activité. Pour eux, la guerre devient un métier et un moyen d'enrichissement et, du même coup, d'affranchissement. Le

34. Diatta Sabaly, op. cit.
35. Yacouba Bâ, Ourossogui, 11 décembre 1994.
36. Demba Balde, op. cit.

pays vit au rythme des expéditions militaires et les prisonniers capturés deviennent de nouveaux esclaves. L'esclave, à son tour, fait des esclaves ; il se libère et devient maître à double titre : en asservissant les autres et en dirigeant le pays aux dépens des nobles que leur défiance à l'égard de la guerre a relégués au second plan. Ces changements dans le statut sont à l'origine d'une mutation profonde de la condition de l'ancien *maccudo*.

Les villages maraboutiques, fondés au début du XX^e siècle, comportent également des Jiyaaße mais en nombre réduit. Le fondateur de Madina Al Hadji, Al hajji Aali Caam, avait ainsi un « talibé-esclave » qui jouissait de sa considération et de sa confiance. Aujourd'hui, les descendants de ce talibé-esclave dirigent le plus gros village[37] de la sous-préfecture de Dabo (département de Kolda). Malgré leur origine servile, ils sont parfois à la tête de villages importants alors que, auparavant, ils n'avaient pas d'autonomie politique ni religieuse. La plus grande partie de ces esclaves *gaaßunke* est arrivée dans les années 1930, à la suite de conflits pour le contrôle du pouvoir les opposant aux nobles en territoire portugais. Au lieu de rejoindre les villages gaabunke existants, ils s'installèrent chez les esclaves « autochtones » ou fondèrent leurs propres villages.

Par ailleurs, le pouvoir colonial, s'appuyant sur les institutions en place, légitima la nouvelle position de l'esclave[38]. En fait, les colonisateurs n'étaient en faveur ni des nobles ni des esclaves. Ils poursuivaient leurs propres objectifs, préoccupés par le « repeuplement » du pays après les hécatombes provoquées par les guerres et surtout l'exode entraîné par la fuite de Muusa Moolo en Gambie. Il fallait arrêter cette hémorragie et organiser le territoire nouvellement annexé. La politique économique et administrative comptait plus que la philanthropie. D'ailleurs, « les lois françaises ne se transplantent pas étourdiment, elles n'ont pas la vertu magique de franciser tous les rivages sur lesquels on les importe ; il faut, en tout pays, que le présent compte avec le passé[39] ». Malgré la pertinence de cette affirmation, il n'en demeure pas moins vrai que la politique coloniale contribua d'une manière décisive, comme aiment le rappeler beaucoup de nos informateurs, à la prise de conscience que nobles et esclaves ont désormais les mêmes devoirs et les mêmes droits. Elle permit une accélération du processus que la libération du pays par les Jiyaaße avait enclenché.

---

37. Ce village a été fondé en 1936. D'aucuns disent qu'il fut créé à l'instigation de quelques esclaves attachés à des familles du village de Madina Al Hadji. Le fondateur, Ceerno Bokar, était le talibé d'Al Hajji Aali Caam, fondateur de Madina Al Hadji. C'est après la mort de ce marabout que les esclaves sont allés fonder un village où ils pourraient exercer les fonctions de chef et d'imam, auxquelles ils n'avaient pas accès. Aujourd'hui, ce village joue un rôle économique important dans la zone puisqu'il pourvoit en mil et autres denrées de consommation tous les villages environnants.

38. Sur l'esclavage en Afrique occidentale française, consulter aux ANS la série K.

39. Jules Ferry, cité par Deherme, *L'esclavage en Afrique occidentale française. (Étude historique, critique et positive)*, juin-septembre 1906, ANS, K 25.

L'islam comme facteur de mobilité sociale, ou quand l'esclave devient marabout

L'enseignement coranique et l'introduction de l'école moderne ont joué un grand rôle dans la prise de conscience des Jiyaaße. Dans toutes les théocraties musulmanes peules de l'Afrique de l'Ouest, l'islam a joué un rôle prépondérant dans les mutations sociales et les changements de statuts (Botte & Schmitz 1994b). Pour conduire la révolte avec l'appui des almamy du Fuuta Jaloo, Alfaa Moolo se convertit à l'islam et porta le titre honorifique d'Alfaa. La tradition évoque encore l'hospitalité offerte par sa femme au « prophète toucouleur », Sayku Umaar Taal, lors de son passage dans le Fuladu, à destination du Fuuta Jaloo. À son arrivée dans le village de Soulabaly, Sayku Umaar rencontra la famille de Samba Egge à laquelle il aurait lancé pour la saluer : *Assalaamu aleykum maccuße Alla* (« Bonjour les esclaves de Dieu »). Mais des membres de cette famille, ayant très mal pris le terme *maccudo*, dirent au « prophète » de continuer son chemin car la famille des *maccuße* habitait de l'autre côté. Ce qu'il fit. Il alla trouver la femme de Moolo Egge, *alias* Alfaa Moolo, qui l'accueillit chaleureusement. Une autre version soutient que les étrangers étaient toujours reçus chez les esclaves. Quoi qu'il en soit, les informateurs sont unanimes pour affirmer que le « prophète toucouleur » fut accueilli dans la famille des esclaves. D'ailleurs, on lui attribue la prédiction du soulèvement du Fuladu contre l'empire du Gaaßu.

Les documents coloniaux mentionnent le fait que les esclaves furent les premiers à embrasser l'islam. Il est difficile de confirmer ou d'infirmer cette information mais sa pratique s'est effectivement renforcée au début du XX^e siècle, avec l'arrivée massive des Gaaßunke, sous la direction du marabout d'origine toucouleur Al hajji Aali Caam. Au Fuladu, les anciens *maccuße* purent accéder aux connaissances islamiques car l'islam a joué très vite un rôle important dans leur prise de conscience. Ils faisaient leur initiation auprès de marabouts gaaßunke installés dans le pays puis se perfectionnaient au Fuuta Tooro (à Boki Diawe pour le Sénégal et à Kaédi pour la Mauritanie) ou au Fuuta Jaloo. À leur retour au pays, ils ont fondé leurs *dude* (sing. *dudal*, « foyer coranique ») et enseigné les enfants et les adultes. Ce sont très souvent des foyers islamiques importants, véritables pôles d'attraction pour les populations des villages environnants. L'islam devient ainsi un élément d'identification et surtout d'émancipation sociale. En tant qu'idéologie, la religion a permis l'émergence de marabouts *jiyaaße* bénéficiant d'une audience au-delà des limites de leurs villages. Le marabout de Sare Konko, village situé à la frontière de la Guinée-Bissau, illustre ce phénomène. Ce village est aujourd'hui un foyer islamique réputé, abritant non seulement une grande mosquée mais aussi un *dudal* qui rassemble des milliers de talibés. En effet, ce marabout reçoit aussi des talibés de Guinée-Bissau et le jour saint du vendredi, des

fidèles habitant de l'autre côté de la frontière viennent y prier. Beaucoup de villages d'anciens esclaves, situés dans un rayon de dix kilomètres, envoient leurs enfants chez ce marabout alors qu'ils se rendaient auparavant au village gaabunke de Madina Alfaa Sadou, où d'ailleurs le maître spirituel du marabout a fait ses études coraniques.

Le marabout actuel a poursuivi sa formation à Kaédi en Mauritanie.

> « Son dynamisme et sa position de concurrent par rapport à Madina Al Hadji lui ont 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, explique en partie l'audience qu'il a pu acquérir non seulement auprès des populations peules du Sénégal mais aussi de celles de Guinée-Bissau. Ce marabout est très apprécié par les autorités administratives. En effet, un administrateur affirme : "C'est un marabout exemplaire qui s'investit dans des activités de développement, donc il est en collaboration étroite avec l'administration". » (N'Gaide 1995 : 14.)

Au Fuladu, l'islam n'est donc pas l'apanage des nobles comme cela fut le cas dans d'autres États peuls, au Fuuta Jaloo par exemple (Botte 1994). Ici, il a été l'affaire des esclaves. Beaucoup d'entre eux se fondent sur l'islam pour critiquer l'ancienne organisation socio-économique. Il est fréquent d'entendre de jeunes *jiyaaɓe* ayant acquis des connaissances islamiques tenir le raisonnement suivant :

> « L'esclavage relève de la tradition. Nous, qui avons appris le Coran et l'exégèse des textes du *hadith* et du droit musulman, nous avons compris qu'il existe une grande différence entre ce que dit l'islam et la tradition. En m'appuyant sur les enseignements de l'islam, je peux affirmer que l'esclavage que nous avons connu ici est totalement aberrant et qu'il ne reposait sur aucun critère solide[40]. »

L'influence de l'école moderne

De son côté, l'école française a permis aux esclaves d'accéder aux connaissances modernes et de s'investir dans la politique. Comme dans beaucoup de sociétés africaines, les nobles s'arrangèrent pour envoyer les enfants des classes inférieures à l'école moderne. Ceci était vrai également au Fuladu. « Au tout début, les nobles n'envoyaient pas leurs enfants à l'école, ils s'arrangeaient toujours pour envoyer les fils d'esclaves. C'est ainsi que ces derniers dirigèrent le pays, au grand dam des nobles[41]. » Effectivement, depuis l'indépendance jusqu'aujourd'hui, la plupart des députés du département de Kolda sont soit d'origine ethnique non peule, soit d'origine servile. Même si l'éducation n'anoblit pas au vrai sens du terme, elle participe en tout cas d'une amélioration de la condition du *jiyaaɗo*. Actuellement, presque tous les villages possèdent une école ou quelques classes. En plus, dans le cadre d'actions de développement, des ONG (organisations non gouvernementales) alphabétisent

40. Amadou Diahe Kande, Kambeydari, 6 février 1996.
41. Mamadou Yéro Balde, Dar Salam, le 20 mars 1996.

en langue nationale, ce qui permet à tous, sans distinction de statut, d'accéder à la connaissance.

Évolution actuelle

La domination mandingue, la révolte des Peuls Jiyaaɓe puis la colonisation, avec l'emploi de Peuls sans distinction de statut comme agents coloniaux, ont eu pour conséquence majeure l'égalisation des deux catégories sociales. Rimɓe et Jiyaaɓe ont fini par s'admettre.

La mutation de l'esclavage au Fuladu a revêtu plusieurs formes mais sa caractéristique essentielle est le rejet de tout ce qui peut rattacher l'individu à la servitude. Même si les descendants d'esclaves ne nient pas leur origine et qu'ils en parlent, ils rejettent avec énergie l'état lié à cette situation. Cette division de la société est maintenant reléguée au plan du *aada* (les us et coutumes). Néanmoins le Peul noble toise toujours le Jiyaaɗo. Certes, les esclaves se sont affranchis des travaux chez leurs anciens maîtres. Cependant, tout en ne s'identifiant plus à la condition servile antérieure, ils n'en conservent pas moins un statut lié à leur naissance. Ils sont des Jiyaaɓe jusqu'à la fin des temps *(haa laakara)*. Cette expression révèle dans toute sa rigueur que la naissance détermine la place de l'individu. On ne devient plus esclave mais on l'est par naissance, par le sang. Aujourd'hui, ce statut n'entraîne aucune incidence majeure sur la place des Jiyaaɓe sur l'échiquier social, politique et économique, que ce soit au village, en ville ou dans le pays. Pourtant, les mentalités n'ont pas encore complètement changé, malgré les mutations amorcées dès le milieu du XIXe siècle. Bien que les discriminations restent limitées, les stéréotypes anciens sont encore vivaces, même si le Sénégal est un État républicain où l'esclavage au vrai sens du terme n'existe plus. L'existence de villages séparés rappelle ces pesanteurs, à la manière des *duume* (sing. *ruunde*) du Fuuta Jaloo (Botte 1994).

Dans les villages, de vieux esclaves manifestent encore des rapports de subordination, en effectuant des tâches spécifiques. Ils distribuent des offrandes *(boyol* ou *sadaka)* lors des mariages, baptêmes ou décès ; ils s'occupent de l'abattage des animaux et exécutent d'autres menus travaux. Il est très fréquent, lorsqu'une famille noble organise une fête, d'entendre un ancien esclave dire : *Bee ko Fulɓe amen cosaan : maamaaji amen njaɓaani maamaaji mumen koya*[42] (« C'étaient nos Peuls ; nos ancêtres n'ont jamais accepté que les leurs soient déshonorés »). Invoquant cette subordination ancienne, il fait tout ce qu'il faut pour que la fête soit une réussite. Ces travaux, autrefois gratuits, donnent lieu aujourd'hui à des contreparties sous forme de dons et d'assistance. Ces entraides relèvent des rapports de *enɗam*. Le comportement solidaire des anciens esclaves

42. Diatta Sabaly, op. cit. (*koyeera*, de *hoyde*, « déshonneur, déchéance »).

est contesté par les jeunes qui l'interprètent comme une subordination dépassée. Au demeurant, la coercition n'a jamais été un élément fondamental des rapports entre nobles et esclaves, elle n'a jamais été déterminante dans la soumission de l'esclave à son maître, ni servi de fondement à l'organisation sociale et aux rapports de domination.

Même si des traditions et stéréotypes liés à chaque classe sociale survivent, il serait simpliste d'affirmer que la société peule du Fuladu est réfractaire aux changements, notamment à la disparition des relations de domination, de dépendance et de subordination. Tout en servant de référence et de justification constamment rappelées, *dum ko aada* (« cela relève des us et coutumes »), les traditions font l'objet de mises en cause permanentes. Elles sont influencées par les évolutions socio-économiques. Dans un État républicain, appliquant les principes de la démocratie, l'insertion socio-économique des individus ne tient pas à leur statut ni à leur position sociale antérieure. Ce principe est reconnu partout mais des réactions renvoient à l'appartenance sociale. Ainsi, lors des élections, les votes se fondent selon une logique d'appartenance sociale. Il est fréquent d'entendre : « Je préfère voter pour ce candidat car il représente un espoir pour notre *endam*. Il saura mesurer et apprécier à sa juste valeur notre situation. » Si les nobles n'affichent pas leur mécontentement vis-à-vis des députés d'origine servile, nombre d'anciens esclaves affirment que les Rimɓe vivent mal ce fait. Selon les Jiyaaɓe, les Peuls rimɓe ont oublié le rôle historique qu'ils ont joué dans la libération du pays. Au contraire, ce fait est toujours rappelé par les Jiyaaɓe, avec « orgueil » et « vanité ».

Beaucoup d'éléments restent donc vivaces et rappellent l'ancienne organisation sociale des Peuls du Fuladu. De plus, les Jiyaaɓe habitent parfois un quartier à part, selon une ancienne ségrégation spatiale. Le village de Bantancountou Mawnde[43] et son quartier d'esclaves Gaɗa Kallu (« derrière la route ») est représentatif de la persistance d'une certaine ségrégation dans l'occupation de l'espace[44]. Cependant, la séparation des habitats n'est pas généralisée ; esclaves et nobles cohabitent dans des villages où la distribution des concessions n'obéit à aucune logique statutaire. Le plus souvent, des villages rassemblent d'anciens esclaves devenus majoritaires et quelques familles nobles, descendantes des fondateurs. La fondation de tel ou tel village est souvent attribuée à

43. Ancien chef-lieu de *leydi* au temps d'Alfaa Moolo.

44. Quelques informateurs affirment que le choix de l'emplacement était lié aux rôles assignés aux Jiyaaɓe. En effet, les attaques venaient de leur côté du fait de l'existence d'un gué en face de leurs habitations. Ils jouaient un rôle de sentinelles et de boucliers. (Ceci rappelle les villages fondés après la révolution tooroodo de 1776 au Fuuta Tooro. En effet, les Fuutanke avaient créé des villages habités par des Seɓɓe (guerriers) en face des zones guéables). Aujourd'hui, à Bantancountou Mawnde, une séparation nette existe entre le quartier Gaɗa Kallu et le reste du village, marquée par une piste. Les esclaves de la famille fondatrice du village étaient très nombreux. Quelques-uns de leurs descendants continuent à travailler pour elle.

une famille noble, aujourd'hui disparue, par extinction de la lignée ou la mort du père et la récupération des enfants en bas âge par les oncles paternels. Il arrive fréquemment aussi que l'esclave hérite des enfants de son maître ; ils grandissent alors chez ce dernier qu'ils considèrent comme un père[45].

Lorsque des Jiyaaɓe habitent avec une minorité de Rimɓe, des conflits peuvent surgir à propos de la chefferie du village ou de la représentation au conseil rural. Les répercussions possibles de ces conflits sont importantes, dans le processus de régionalisation au Sénégal.

Rapports matrimoniaux entre Jiyaaɓe et Rimɓe

L'étude des rapports matrimoniaux révèle, elle aussi, l'existence de blocages dans l'intégration effective des deux catégories sociales.

Échange à sens unique : une preuve de la discrimination sociale

Les règles matrimoniales sont strictes et caractérisées par une endogamie très poussée entre individus de même statut social. Nul ne peut s'identifier et se reconnaître que dans son groupe d'appartenance sociale qui est un ensemble d'individus « identiques » partageant les mêmes prérogatives et auxquels sont assignés des rôles bien déterminés dans la hiérarchie de la société. Le Jiyaaɗo ne trouve sa plénitude qu'en se référant à un ensemble d'individus aux origines multiples mais partageant un sort identique au sien. Le vécu quotidien et les rigueurs de la servitude et de la subordination ont forgé une cohésion sociale que renforcent des mariages endogamiques. Ces alliances matrimoniales permettent non seulement d'accroître le groupe des Jiyaaɓe mais aussi de maintenir et surtout de consolider les liens entre eux. L'individu se confondant (ou se conformant) au groupe, il est impossible et même impensable qu'un Jiyaaɗo demande une Dimo en mariage. Chaque membre de la société épouse son égal et surtout quelqu'un de même statut *(pasiraaɗo)*[46].

Un de nos informateurs, agent de l'administration territoriale et originaire de la région de Kolda, s'exprime ainsi sur le sujet :

> « Ma famille, je la surveille. Je m'occupe de mes ascendants, de mes descendants. M. X est Jiyaaɗo, il ne viendra pas demander une femme en mariage chez moi. Il sait qui il est et je sais qui je suis. On n'échangera pas de femmes, je n'irai pas en prendre chez lui. Donc, on s'en tient là. Les gens s'en tiennent à la surveillance de leur lignée. Au plan matrimonial, on est encore très rigoureux et à cheval là-dessus[47]. »

---

45. Sambayel Mballo, Thiara, le 23 mars 1996.

46. Ceci rappelle la rigidité qui caractérise les règles de mariages inter-sociaux en milieu toucouleur du Fuuta Tooro. En effet, aujourd'hui encore, il est rare d'y voir quelqu'un épouser une femme hors de sa classe sociale.

47. Yacouba Bâ, op. cit.

Ce témoignage manifeste un sentiment général, partagé par beaucoup de Rimɓe et même de Jiyaaɓe. Un Jiyaaɗo se plaindra que la femme noble se prévaut de son origine pour refuser les ordres du mari, ou bien l'accusera de ne pas respecter ses devoirs matrimoniaux *(Rewɓe fulɓe ngonaa aadiyankooɓe ko ɓe janfotooɓe).*

À l'inverse, un Dimo peut épouser une Jiyaaɗo sans difficultés aucunes et cela se produit fréquemment. Cela peut être le cas d'un Dimo qui n'a pu avoir d'enfants ; il épouse alors une femme d'origine servile *(kordo)* ; elle donnera, le plus souvent, naissance à de nombreux enfants qui feront le bonheur de leur père. De même, un noble peut se marier à une Kordo pour améliorer sa situation économique (augmentation du troupeau...). C'est le *ngaaɓdi*[48] (la « chance ») lié à ces femmes qui explique ce genre de mariages, noués après consultation d'un « fétichiste ». Ainsi, une contradiction existe entre le statut d'une esclave et le bonheur, la chance qu'elle peut apporter à un noble lors d'une alliance matrimoniale. Il est étonnant de constater que le *ngaaɓdi* ne joue que dans le sens du mariage d'un noble avec une esclave.

Autrefois, il était pourtant interdit aux nobles d'épouser une esclave[49]. Il était impensable de souiller la lignée, l'origine généalogique et surtout, de rompre l'équilibre social par l'introduction d'un élément non seulement inférieur mais étranger et sans « histoire ». Les Jiyaaɓe sont considérés comme un corps étranger par rapport aux autres Peuls (les « vrais » Peuls). En effet, comme partout ailleurs, ils sont appelés *Fulɓe ɓaleeɓe* (« Peuls noirs ») par opposition aux *Fulɓe raneeɓe* (« Peuls blancs »). Cette appellation, au-delà d'une distinction physique, exprime le rejet des Jiyaaɓe par les Rimɓe. Ce sont, semble-t-il, les règles religieuses de l'islam et l'influence des Gaaɓunke qui ont légitimé les mariages mixtes. De fait, quelques marabouts d'origine gaaɓunke ont, les premiers, contracté des rapports matrimoniaux avec les Jiyaaɓe. Les enfants issus de ces mariages sont, *de facto*, des Rimɓe. Certes, la Kordo conserve un statut lié à son origine mais elle ne travaille plus comme les autres esclaves et elle a le même titre que ses co-épouses rimɓe.

Aujourd'hui, malgré des mutations, les mariages mixtes restent assez rares. Certes, il existe une circulation des femmes entre les deux groupes et quelques grandes familles nobles consentent même à donner leurs filles à des esclaves. Les échanges s'effectuent de manière préférentielle entre des familles aisées sur le plan économique et disposant d'un pouvoir politique. Cependant, les pesanteurs historiques et sociales restent vivaces et ne favorisent pas une mutation rapide des mentalités. Ainsi, de jeunes Rimɓe contestent cette discrimination sociale mais, en même temps, ils

48. Voir Ogawa (1994) pour comprendre le sens et la portée idéologique de la notion de *ngaabdi.*
49. Oumar Balde *alias* Oumar Mamboa, op. cit.

affirment : *Maccudo ko maccudo tan*[50] (« L'esclave est un simple esclave, quoi qu'il advienne »). Ce faisant, ils reprennent des stéréotypes attachés au statut et au rang de l'esclave dans la société. Le *maccudo* est décrit comme un être extravagant, sans aucune mesure et avec un comportement étranger aux normes de la civilité selon les canons du *dimo*. Dès lors, à la moindre faute, leur statut et leur origine leur sont rappelés. C'est seulement en ville que, sous couvert de l'anonymat (et de la réussite sociale ?), Dimo et Jiyaado se côtoient, se marient et nouent des liens.

Statut social et accès à la terre

Les Jiyaaße, comme leurs anciens maîtres, sont des agriculteurs. Marginalisés autrefois sur le plan économique car travaillant pour le compte d'un maître, ils ont pu accéder, après leur libération, à tous les types de champs : le *bammbee*, le *kene*, le *segeli*[51]. La souplesse des règles d'accès à la terre leur a permis de devenir indépendants de leurs anciens maîtres. Déjà, lorsqu'ils travaillaient sous leurs ordres, les maîtres leur octroyaient des champs qu'ils cultivaient deux jours par semaine. L'activité agricole et le développement de cultures de rente semblent avoir favorisé un « nivellement » de la société peule du Fuladu.

La libération des esclaves ne s'est pourtant pas accompagnée d'une restructuration économique effaçant les disparités anciennes. En effet, pour de nombreux informateurs, le malheur de l'esclave est d'avoir toujours travaillé pour son noble qui, lui, était occupé à thésauriser les vaches. Étant lui-même un bien, le Jiyaado ne pouvait rien posséder en propre. Aujourd'hui, les bénéfices qu'il tire de l'agriculture lui permettent d'acheter des vaches. L'agriculture est un moyen pour le Jiyaado d'atteindre son objectif final : constituer un grand troupeau, affirmation de son appartenance au monde peul.

*

De l'ancienne organisation sociale des Peuls du Fuladu, subsistent encore quelques survivances. Les relations de soumission, de respect et de dépendance ont disparu ou pris une autre signification. Elles sont désormais désignées par *endam*. Ce concept désigne une forme de parenté qui implique des obligations d'assistance et d'entraide mutuelles, ce que M. Dupire (1994 : 273) appelle des « relations d'obligations mutuelles ». L'esclave et son maître deviennent des *dendiraaße* (parents à plaisanterie, relation qui rappelle paradoxalement des rapports de « prééminence politique antérieure ») ou mieux, des *banndiraaße* (des parents).

50. X., Bantankountou Mawnde, 5 décembre 1995.

51. *Bamnbee*, champ qui jouxte les concessions ou qui se situe entre ces dernières. Le *kene* est un champ qui se situe entre le *bamnbee* et le *segeli*, champ de brousse nouveau.

Les conditions matérielles déterminent la position sociale. Aujourd'hui, avec la disparition des rapports d'exploitation, les Jiyaaße disent: *Aduna jooni mo liggaaki wuurataa* (« Celui qui ne travaille pas ne vit pas »). Les réalités socio-économiques et politiques ont changé. Chacun cherchant par tous les moyens à sortir de la crise, la prise en charge d'autres personnes devient impossible et même impensable. Certes, il est difficile de changer les mentalités mais la situation économique, l'islam, l'école moderne, la multiplication des mariages mixtes et l'influence des responsables politiques contribueront à la prise de conscience que les différences de statuts ne sont plus déterminantes dans le contexte d'un État républicain. L'état antérieur de chaque individu dans la société se perpétuera peut-être dans les consciences mais ce ne sera plus une condition pour l'accès au pouvoir, à la richesse et surtout à la dignité humaine.

SYLVIE FANCHETTE

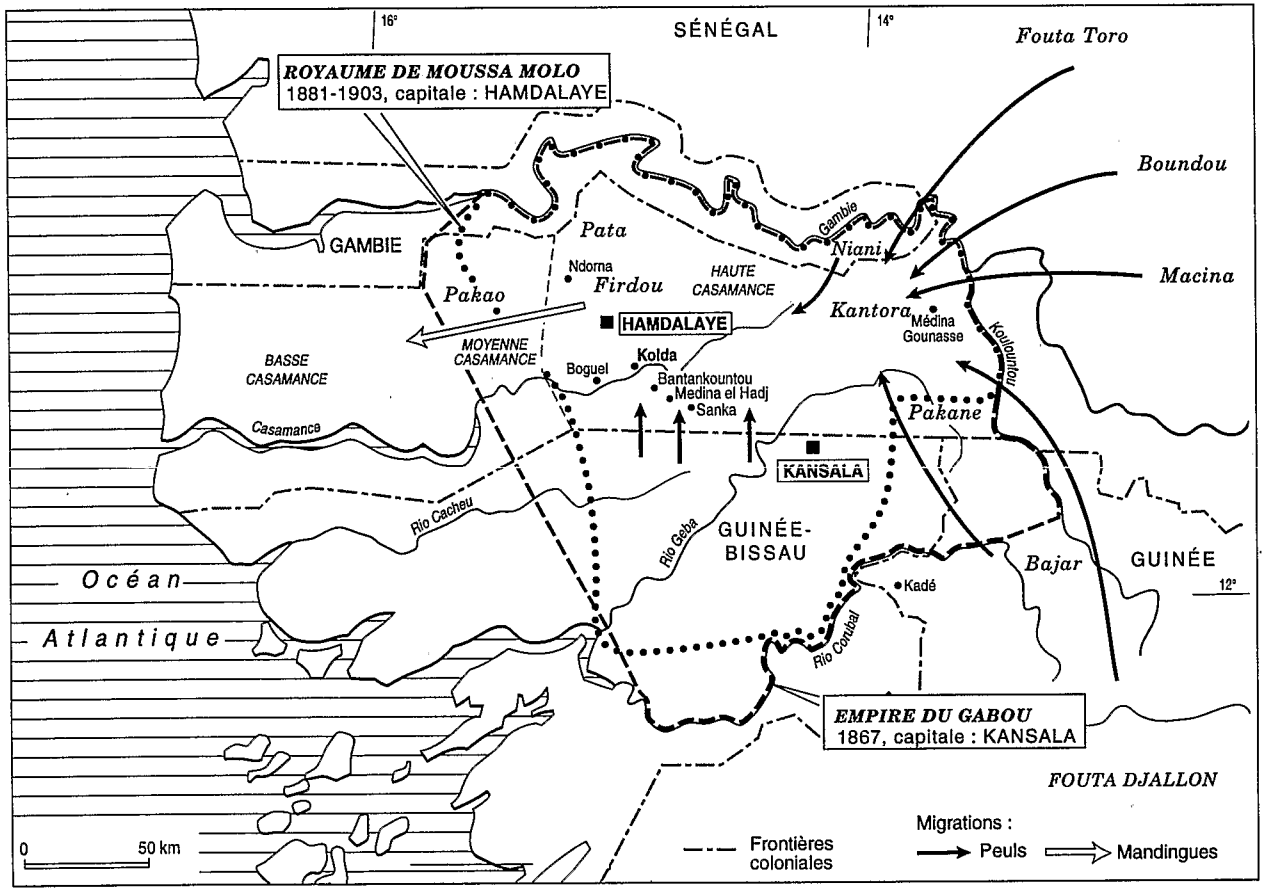
Migrations, intégration spatiale et formation d'une société peule dans le Fouladou (haute Casamance, Sénégal)

D'origines géographiques et sociales diverses, arrivés dans la région en plusieurs vagues migratoires, les Peuls[1] du Fouladou ont subi un long processus de transformations de leurs modes de vie et de production au contact des anciens maîtres des lieux, les Mandingues. En provenance, à partir du XVe siècle, de l'aire sahélienne entre les fleuves Sénégal et Niger puis du Fouta Djallon et de Guinée portugaise pour les migrations les plus récentes, les Peuls de haute Casamance ont créé une société originale. Aux migrants d'origine peule se sont joints des éléments d'origine servile : Bambara, Jallonke, Mandingue, Diola, Baynouk... À l'époque coloniale, fuyant les potentats locaux ou la rigueur de la colonisation française, des populations peules ou d'origine servile quittèrent en grand nombre le Fouta Djallon et la Guinée portugaise pour se réfugier dans le Fouladou qui est, pour les Mandingues, le pays des Peuls.

Selon que leurs migrations se sont effectuées en groupes ou individuellement, qu'elles ont fui les guerres et les crises politiques, qu'elles se sont déplacées progressivement à la recherche de pâturages ou qu'elles ont cherché à étendre l'islam, ces populations se sont installées dans le Fouladou selon des modes variables. Par ailleurs, d'une époque à l'autre, les conditions politiques et écologiques comme les particularités des sociétés avec lesquelles elles sont entrées en contact (mandingue et peule à l'ouest, wolof au nord, badiaranké et bambara à l'est) ont exercé une influence sur leur mode de fixation dans l'espace (carte 1).

Mis à part les règnes éphémères d'Alpha Molo (1867-1881) puis de son fils, Moussa Molo (1883-1903), durant lesquels une administration

1. Dans cet article, nous utilisons le qualificatif « peul » pour toutes les populations parlant le pulaar, ayant des patronymes peuls et se reconnaissant comme telles, quelle que soit leur origine sociale (libre ou servile).



Carte 1. *Origine des vagues migratoires vers le Fouladou.*

fut édifiée sur les ruines d'institutions pluralistes datant de l'époque mandingue (Quinn 1971), il n'y a pas eu dans le Fouladou de pouvoir structurant, qu'il soit militaire, commercial ou religieux. Alpha Molo et Moussa Molo n'étaient que des chefs à peine islamisés qui, du fait de leur statut d'anciens captifs, n'ont pas réussi à faire l'unanimité de la population, et notamment des Peuls libres. Pour évincer les Mandingues à la fin du XIX[e] siècle, ils durent appeler à l'aide les almamy du Fouta Djallon, intéressés par le contrôle du fleuve Gambie, sans pour autant parvenir à créer un royaume indépendant dans le Fouladou. Puis la présence française a fait obstacle à la formation d'un pouvoir fort dans une région qu'elle cherchait à contrôler depuis longtemps.

Les contextes socio-politiques et écologiques dans lesquels vivaient auparavant ces populations ont en partie déterminé leur mode d'intégration dans le Fouladou. Si quelques groupes ont cherché à conserver leurs particularismes socio-économiques ou culturels, notamment les grands éleveurs, d'autres (principalement les Jiyaaße[2] ou les navétanes[3]), ont aspiré à se fondre dans la société du Fouladou, en s'islamisant ou en pratiquant l'élevage. L'ancienne classe servile, tout en s'affirmant aujourd'hui comme étant peule, conserve l'appellation de Jiyaaße pour se différencier des Peuls Rimße appelés Fulße Aynakooße. Du reste, ces derniers sont considérés plus comme des éleveurs que comme d'anciens maîtres.

Quatre facteurs ont joué un rôle déterminant dans le processus d'intégration des populations du Fouladou. Ils ont favorisé la création d'une société sédentarisée et poulophone qui, tout en étant métissée, du fait de nombreux emprunts culturels, de mariages avec les populations mandingues et des origines diverses des populations asservies, a réussi à sauvegarder certaines particularités propres à la société peule, notamment son intérêt pour l'élevage :

- la guerre des Peuls contre les Mandingues et l'atténuation de la hiérarchie sociale entre les Rimße et les Jiyaaße ;
- l'influence grandissante de l'islam et l'émancipation des Jiyaaße ;
- le boom de l'arachide et l'afflux de travailleurs saisonniers : les navétanes ;
- le développement récent de l'agropastoralisme.

Comment, dans cette région soudanienne peu contrastée sur le plan écologique, différentes populations se sont-elles regroupées et côtoyées au cours des siècles ? Comment se sont-elles appropriées l'espace et ont-elles fondé une nouvelle société ?

2. Les Jiyaaße, les anciens captifs des Peuls, se considèrent comme étant peuls, et sont vus comme tels par les Rimße, même s'ils n'ont pas les mêmes intérêts ni les mêmes connaissances que ces derniers en matière d'élevage. Pour eux, il existe deux types de Peuls : les Rimße et les Jiyaaße.

3. Navétanes : travailleurs saisonniers venant au Sénégal pour la culture de l'arachide.

Le peuplement du Fouladou : coexistence spatiale et emprunts entre les groupes

Les Peuls constituent la majeure partie de la population du Fouladou : 84 % en 1960 (CINAM-CERESA 1960b) les autres étant surtout des Mandingues et des Wolofs. Ces Peuls sont répartis en plusieurs groupes selon leurs origines sociale et géographique : ceux d'origine noble ou libre, les Rimɓe appelés également Foulakoundas ; l'ancienne classe servile, les Jiyaaɓe ; les Peuls venus de l'ancienne Guinée portugaise, les Gabounkés ; et les Peuls dits « Fouta », originaires du Fouta Djallon.

Les grandes forêts soudaniennes de la haute Casamance ont toujours constitué une région refuge pour des populations fuyant les guerres ou la désagrégation socio-politique des grands empires voisins, tandis que des agropasteurs, à la recherche de pâturages ou de terres à défricher, ont quitté les plateaux peu fertiles du Fouta Djallon ou les maigres pâturages de la vallée du Fouta Toro pour s'installer sur des terres plus riches.

Ces infiltrations se sont surtout effectuées par le sud et l'est de la Casamance, en provenance du Mali, du Boundou, du Fouta Djallon et de l'actuelle Guinée-Bissau. Peu de Peuls originaires du nord du Sénégal ont osé franchir le fleuve Gambie avec leurs troupeaux de zébus pour s'installer dans une zone infestée de glossines. Ceux qui ont fui récemment les sécheresses se sont arrêtés au bassin arachidier, au nord de la Gambie.

Les vagues du peuplement peul

Le peuplement du Fouladou (faisant partie du Gabou à l'époque mandingue) s'est effectué en quatre périodes d'inégale importance : la première, la plus longue, pendant la domination mandingue, aurait duré du début du XV^e^ siècle jusqu'à la moitié du XIX^e^ siècle ; la deuxième, de la chute de l'empire du Gabou (1867-1868) au début du XX^e^ siècle, débute avec la révolte des Peuls contre les Mandingues et couvre les règnes d'Alpha et de Moussa Molo ; la troisième, jusqu'à 1960, correspond à la période coloniale ; la dernière commence avec l'indépendance, période durant laquelle le Fouladou a joué le rôle d'une région refuge pour les Peuls du Fouta Djallon et ceux de la Guinée-Bissau, en pleine guerre civile.

Les infiltrations peules à l'époque de l'empire du Gabou

À la suite des premiers conquérants mandingues originaires de l'empire de Mali qui occupèrent progressivement la haute Casamance au XIII^e^ siècle, des petits groupes de Peuls nomades s'infiltrèrent dans la région, attirés par les riches pâturages. Depuis longtemps, Peuls et Mandingues vivaient ensemble dans le royaume de Mali et le Wagadou, leur cohabitation s'appuyant sur la complémentarité de leurs économies fondées sur l'élevage et l'agriculture. Un dicton gabounké ne dit-il pas :

« Là où un Mandingue s'installe le matin, il est rejoint le soir par un Peul » (Niane 1989 : 47).

À la fin du XVe siècle, des Peuls entrèrent en grand nombre dans les provinces septentrionales du Gabou et au Fouta Djallon où Koli Tenguella essaya de créer un royaume avec pour capitale Guémé Sangan, à la lisière du plateau. Au début du XVIe siècle, il traversa le Gabou pour conquérir de nouveaux espaces dans la région du Fouta Toro. Selon les traditions locales, cette vague migratoire serait la plus importante pour le peuplement du Fouladou par les Rimɓe. Ces premières arrivées furent suivies par

> « ... four centuries of migration to Gambia region from the south, the east and the north, until by the nineteenth century the river valley and the districts surrounding it has become one of the most important area of Fulɓe settlement in West Africa. Many thousand of Fulɓe lived in small scattered villages particularly in the south Gambia kingdoms of Kantorã, Tomani and Jimara, where Mandingo clans has ruled for over four centuries. » (Quinn 1971 : 428.)

Ces populations se soumirent aux autorités mandingues avec qui elles cohabitèrent plus ou moins pacifiquement. À leur contact, les pasteurs se sédentarisèrent, construisant leurs villages au bord des bas-fonds. Les Peuls élevaient les animaux des Mandingues, les aidaient dans leurs aventures guerrières et réduisirent en captivité de nombreuses populations. Ces captifs travaillaient les champs des Mandingues et des Peuls, favorisant ainsi la sédentarisation de ces pasteurs nomades qui n'éprouvaient plus le besoin de partir en transhumance.

La libération du Fouladou
par les Jiyaaɓe et leur expansion spatiale

Vers la fin du XIXe siècle, les relations entre Mandingues et Peuls se détériorant, des Peuls dirigés par un Jiyaaɗo, Molo Egue (il s'appellera plus tard Alpha Molo), se soulevèrent et repoussèrent vers la moyenne Casamance leurs oppresseurs. Depuis le début du XIXe siècle, l'empire du Gabou était en pleine crise : l'abolition du commerce des esclaves et les guerres menées par l'État théocratique du Fouta Djallon, soucieux d'étendre son territoire jusqu'à la Gambie, avaient sonné le glas de sa splendeur d'antan. Les chefs de province exerçaient une pression économique de plus en plus forte sur les Peuls, devenus presque leur unique source de richesse (surtout en bétail).

La guerre contre les Mandingues fut longue et la chute du Gabou ne fut acquise que grâce à l'aide des almamy du Fouta Djallon, intéressés par le contrôle de cette riche région. Puis Moussa Molo, le second fils d'Alpha Molo, tenta de s'émanciper du pouvoir de ces derniers en faisant appel à l'armée coloniale française, mais il échoua dans son rêve de création d'un royaume indépendant au Fouladou. Cette période a eu des conséquences décisives dans la répartition du peuplement.

La guerre contre les Mandingues puis les exactions de Moussa Molo ont provoqué un important redéploiement de populations. Des Jiyaaɓe

aussi bien que des Rimɓe fuirent en grand nombre le Firdou, centre du royaume, pour les provinces méridionales : « Dans le sud du Fouladou, il y avait peu de monde à l'époque et puisque c'était la guerre, les gens se rapprochaient des gros villages[4]. » Puis, quelques fidèles guerriers de Moussa Molo fondèrent des villages afin de contrôler la frontière séparant le Fouladou de la moyenne Casamance où s'étaient réfugiés les Mandingues : Sare Kediang, Boguel, Sibikaranto, près de Medina Alpha Sadou, Bodeyel Abdoul, Sare Pathe Kamako, Sare Koli[5]. Enfin, au moment de la fuite en Gambie de Moussa Molo, d'autres guerriers sont partis s'installer dans le sud du Fouladou.

Certains de ces guerriers Rimɓe fondèrent des villages avec l'aide de leurs Jiyaaɓe. Ce fut le cas de Mounkou Diaw, fondateur de Sanka, chef-lieu du Kanfodiang, de Djoubeirou Kande, fondateur de Bantankountou Mawnde, chef-lieu de la province du Kamako, ou de Dembayel qui a fondé Sare Dembayel, actuellement le plus grand village de Jiyaaɓe du Fouladou. Les provinces périphériques du Fouladou, le Niampayo, le Coudoura et le Kibo, une fois libérées du joug mandingue, furent peuplées par des captifs appartenant aux chefs Rimɓe ou Jiyaaɓe qui se partagèrent le pays, tout en reconnaissant la suzeraineté d'Alpha Molo. La polygamie et le clientélisme permettaient de repeupler rapidement un secteur déserté[6].

Avec les guerres d'Alpha et de Moussa Molo, le nombre des captifs n'a fait que s'accroître, du fait des nombreuses prises que les guerriers opéraient chez les Mandingues. Ainsi Moussa Molo possédait des centaines de captifs dans ses concessions de Hamdalaye et de Ndorma.

Plus tard, l'abolition de l'esclavage, même si elle n'entra dans les faits que très lentement, fut à l'origine de l'éclatement de nombreuses localités, les captifs émancipés créant de nouveaux villages.

Enfin, durant la guerre de libération de la Guinée portugaise, des groupes d'origine servile ont fui en grand nombre et se sont installés au sud du Kamako. Certains vinrent comme navétanes chez les Rimɓe, tandis que d'autres rejoignaient les villages de Jiyaaɓe.

La conquête coloniale, l'émancipation des esclaves et le développement de l'islam : des flux migratoires contrastés vers une région pacifiée

L'administration coloniale tenta de repeupler le Fouladou pour développer les cultures vivrières et l'arachide. Dans ce but, elle favorisa l'implantation de villages maraboutiques et l'installation de travailleurs saisonniers. C'est seulement dans les années 1930 que des familles d'origine noble, ayant fui les exactions de Moussa Molo vers les régions

4. Awdi Balde, *jarga* de Saré Dembayel, mars 1996.
5. Ladde Kande, *jiyaado*, Sanka, mars 1996.
6. C. de La Roncière, Renseignements sur la population du Fouladou, 1904, Dakar, Archives nationales du Sénégal.

voisines du Niani et du Pakao, revinrent peu à peu, « chassées par la famine », et créèrent de nombreux villages d'éleveurs.

• L'implantation des marabouts gabounkés et de leurs disciples : une politique coloniale pour repeupler la haute Casamance

Au début du siècle, la persécution des musulmans du Gabou par Moundiouri (véritable potentat, il faisait régner la terreur) provoqua la fuite de centaines de Peuls Foulakoundas hors de Guinée portugaise. Ils suivaient un marabout toroodo, El Hadj Ali Thiam, qui les avait convertis à l'islam. L'administration coloniale, quoique inquiète des risques politiques que pouvait causer la venue de marabouts, favorisa l'installation de ces populations encadrées par des autorités religieuses intéressées au développement de l'arachide. Ayant perdu une part importante de leurs troupeaux lors de la traversée de la frontière, les premiers migrants dits Gabounkés s'adonnèrent principalement à l'agriculture. Ils travaillaient sur les champs immenses des marabouts et cultivaient des lopins pour leur compte.

À partir du premier village fondé par El Hadj Ali Thiam, Medina el Hadj, environ soixante-dix villages satellites ont été créés par les disciples ou les descendants du marabout fondateur, renforçant ainsi le pouvoir du village-mère.

> « Al Hadji Ali fondait des villages pour l'exploitation des terres. En effet, il recevait beaucoup de gens à Madina et comme les terres y étaient déjà occupées, il fallait aller chercher ailleurs des zones inoccupées. Il voulait satisfaire les besoins en terre des nouveaux arrivants. Un étranger qui vient te trouver chez toi, il faut lui trouver à manger[7]. »

Les marabouts gabounkés attirèrent aussi dans leur exode des Jiyaaße voulant se convertir à l'islam. Ils furent regroupés en deux villages distincts, Missira et Guiro Yero Bocar.

Tout en étendant l'islam, les Gabounkés, au cours de la première moitié du XX^e siècle, essaimèrent dans les espaces laissés libres par les Foulakoundas, activant ainsi les flux migratoires en provenance du Gabou portugais en crise. Aujourd'hui, ils entretiennent des rapports sociaux et matrimoniaux très étroits entre villages :

> « Nous avons des rapports matrimoniaux avec Madina et nous sommes des *musiße*[8] car nous sommes venus ensemble dans ce territoire. Tous les Gabounkés de la zone se sentent unis par une origine et un destin communs[9]. »

À la mort de Thierno Ali Thiam, des querelles de succession entre ses fils et ses disciples ont provoqué le départ de plus de la moitié des familles, favorisant du même coup l'expansion spatiale de populations à la recherche de terres et de pâturages. Plus d'une centaine de familles ont suivi dans leur « jihad » de jeunes marabouts puissants comme Thierno

---

7. Amadou Abassy, Medina el Hadj, entretien A. Ngaide, août 1995.
8. *Musiße :* parents, personnes alliés par mariage.
9. Ousmane Balde, Guiro Yéro Mandou, entretien A. Ngaide, août 1995.

Bocar et Thierno Mamadou Saidou, à l'origine de la fondation des deux plus grandes agglomérations du Fouladou (après Kolda et Velingara). Medina Gonasse est devenue une ville religieuse renommée et puissante regroupant plus de 15 000 habitants, Guiro Yero Bocar en compte plus de 2 000 ; quant à Medina el Hadj, elle atteint près de 1 000 habitants, ce qui est exceptionnel dans une région où la taille moyenne des villages ne dépasse pas 200 habitants.

• Migrations de marabouts peuls Fouta
pour convertir les Foulakoundas à l'islam

À la suite de conflits avec les Français au début du siècle, de nombreux marabouts et leurs disciples quittèrent le Fouta Djallon pour la Guinée portugaise, la Casamance et la Gambie où les Peuls, encore en majorité animistes, constituaient une population susceptible d'être islamisée. Bien que peu nombreux, des marabouts peuls Fouta avaient déjà été les premiers à créer des foyers islamiques au Fouladou comme Soboulde, aujourd'hui le plus important des centres religieux de la région [10]. Les disciples des marabouts peuls Fouta ne fondent pas de villages, mais installent des *dude* ou foyers coraniques chez les Foulakoundas.

> « À l'époque, les gens buvaient beaucoup ici et les disciples du marabout avaient peur que s'ils créent des villages, les Foulakoundas imposent leur mentalité. Donc ils ont préféré ne pas en construire [11]. »

La plupart des imams officiant chez les Foulakoundas sont originaires du Fouta Djallon et descendants des marabouts et imams venus à l'époque d'Alpha Molo pour lui prêter main-forte dans sa guerre contre les Mandingues : « Ils étaient quarante à venir du Fouta Djallon, dont sept imams pour l'aider pendant la guerre et installer l'islam [12]. » Certains sont restés dans le Fouladou, une fois la guerre terminée, et ont suivi Thierno Aliou dans sa campagne de conversion. Ils vivent à part et se marient entre eux. Les quelques disciples de Thierno Aliou Diallo qui ont créé des villages comme Darou Issa ou Darou Beyda n'ont pas réussi à attirer beaucoup de fidèles, leur vie austère étant trop dure pour les Foulakoundas. Leurs établissements sont très petits : Darou Beyda compte trois concessions et Darou Issa sept. Leur but n'était pas, à l'instar des marabouts gabounkés, de créer de grands établissements regroupant leurs fidèles, mais plutôt de prêcher et de convertir les gens.

• L'afflux des navétanes

Dans les années 1920, les réquisitions de navétanes pour la culture de l'arachide au Sénégal ont provoqué le départ de plusieurs milliers de

---

10. Sa création fut l'œuvre de Thierno Aliou Diallo, un marabout originaire du Fouta Djallon que Moussa Molo avait fait venir à ses côtés durant la guerre contre les Mandingues (Thierno Mouhamadou Diallo, marabout de Soboulde, entretien A. Ngaide, décembre 1995).

11. Wopa Ly, imam toucouleur de Boguel, février 1996.

12. Yaya Diallo, *jarga* de Darou Beyda, février 1996.

Guinéens vers le bassin arachidier et la Casamance. La dureté de la colonisation française – du fait des impôts très lourds et des travaux forcés – a accentué ce processus, notamment chez les anciens captifs, les premiers à être sollicités. Les maîtres peuls, privés de main-d'œuvre, partirent eux aussi en direction de la haute Casamance, du Gabou et du Badiar, vers des contrées où le pouvoir colonial était moins oppresseur (David 1980 : 147).

Il est vrai que jusqu'en 1928, les documents officiels de Guinée ne font pas mention d'une émigration régulière à destination des zones arachidières de la Sénégambie. Ainsi aucune statistique d'ensemble n'est fournie bien que les mouvements migratoires se soient amorcés dès l'immédiat après-guerre (*ibid.* : 149). En 1932, le même auteur relève dans les archives de l'AOF que sur 10 279 navétanes originaires de Koumbia (Fouta Djallon) et recensés lors de la campagne arachidière au Sénégal, 1 408 travaillaient en Casamance. La situation fut si pénible au Fouta Djallon en 1935, année d'endettement maximum, du fait de la rareté du bétail et du coût élevé des impôts, qu'on assista pour la première fois à une migration tous azimuts touchant autant les maîtres que les serviteurs. Les serviteurs arrivés les premiers préparaient la venue de leurs maîtres, ou inversement (*ibid.* : 152). Cette année-là, le même auteur avance que plus de 4 000 navétanes, principalement originaires du Fouta Djallon, étaient venus travailler au Fouladou, attirés par la sécurité qui y régnait et les vastes terres en friche.

Dans une région dont la population dépassait à peine 50 000 habitants, la venue d'autant de navétanes ne passa pas inaperçue. Ces migrants se fixaient souvent pour plusieurs années consécutives. En 1936, David note que 19 107 Guinéens, toutes provinces confondues, participèrent à la campagne arachidière au Sénégal. Certains se sédentarisèrent, s'installant dans des villages foulakoundas, tandis que d'autres, plus rarement, se regroupèrent à part.

Dans leur sillage, des familles entières quittèrent le Fouta Djallon et vinrent s'installer dans le Fouladou pour cultiver à leur compte l'arachide. Logées dans un premier temps par des Foulakoundas ou d'anciens navétanes sédentarisés, elles ont été à l'origine de plusieurs villages dans la province Pathim, au centre du Fouladou.

Le Fouladou à l'indépendance : une zone refuge pour les populations guinéennes

Sous le régime de Sékou Touré, les flux migratoires devinrent peu structurés et peu organisés. Les gens fuirent la dictature dans des conditions très difficiles, perdant parents et troupeaux en chemin. Du fait des exactions de l'administration de Sékou Touré – les éleveurs étaient durement imposés lorsqu'il fallut fournir de grands effectifs d'animaux à l'État (un dixième du cheptel par an) – de nombreux éleveurs bowebe quittèrent les grandes plaines de Gawal et les Bowe pour les forêts du Kantora. D'autres s'installèrent plutôt du côté de Velingara, au sud-est du

Fouladou, dans le Kamako car, du fait de l'afflux des réfugiés de Guinée portugaise, il leur était difficile de trouver des espaces pour fonder des villages[13]. En effet, durant la guerre de libération en Guinée portugaise, les Peuls, considérés comme les soutiens des colonisateurs, ont fui en grand nombre leur pays pour s'installer au Sénégal. Souvent liés par des relations de parenté avec les Foulakoundas sénégalais ou d'anciens migrants, les réfugiés s'installèrent dans les villages existants et ne fondèrent que rarement de nouveaux établissements. On estime leur nombre à 16 000 dans le département de Kolda, répartis entre la ville de Kolda (19 %), l'arrondissement de Dioulacolon (38 %), l'arrondissement de Dabo, au centre du Fouladou (31 %), et au nord de la région dans le Medina Yoro Foula (12 %). Dans les années 1970, ces réfugiés représentaient environ 15 % de la population totale des arrondissements de Dioulacolon et de Dabo (Ba 1974). À la fin de la guerre, un certain nombre de ces réfugiés a préféré rester en Casamance, où la pression foncière était moindre et les conditions de production agricole meilleures qu'en Guinée-Bissau.

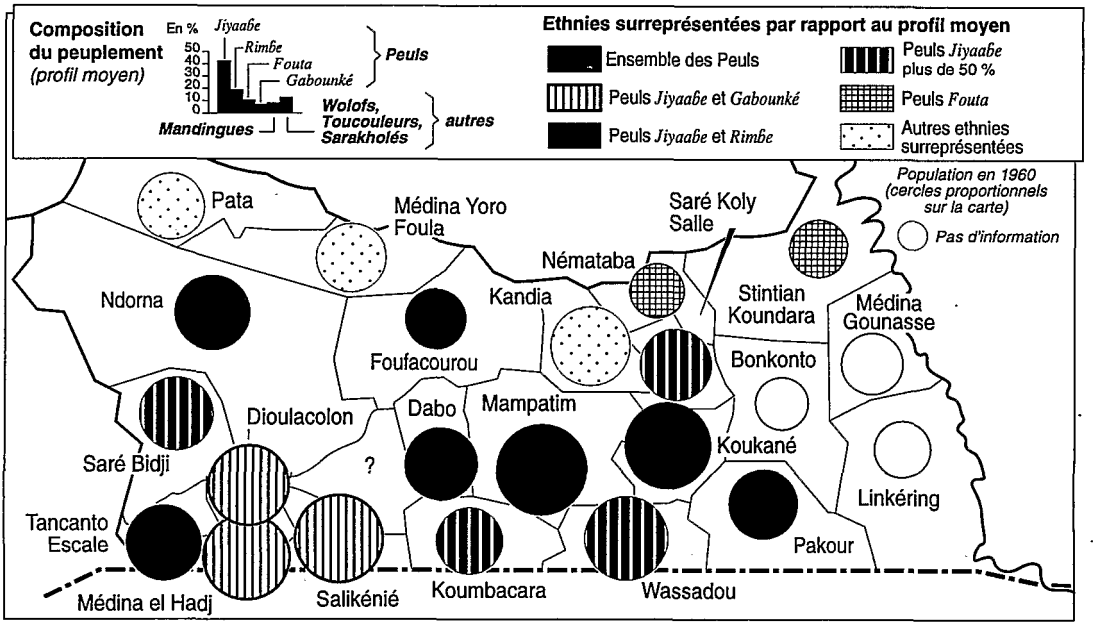
Les Peuls ont ainsi peuplé le Fouladou en plusieurs grandes vagues migratoires depuis le XV^e siècle et ont occupé cette région selon des modes variables : certains groupes se sont dispersés, tandis que d'autres ont eu plutôt tendance à se regrouper.

En 1960, les Peuls Jiyaaße constituent le groupe le plus important, soit 42 % (CINAM-CERESA 1960b). Excepté dans la zone nord-ouest où les populations non peules dominent, ils sont régulièrement répartis, avec toutefois de fortes concentrations dans les communautés rurales méridionales de Wassadou et de Koumbacara où ils représentent jusqu'à 65 % de la population (carte 2). À ces Jiyaaße Foulakoundas, on peut ajouter les Jiyaaße originaires du Fouta Djallon et du Gabou portugais qui ont fui leur pays à l'époque des travaux forcés et de l'abolition de l'esclavage.

Les Peuls Rimße, non originaires des deux Guinées, sont peu nombreux : seulement 20 % de la population en 1960. Ils se regroupent surtout dans les communautés rurales du centre du Fouladou (Mampatim, Sare Koli Salle et Kounkane), et celle de Sare Bidji à l'ouest, à vocation plutôt pastorale. À l'inverse, ils sont faiblement implantés dans le sud-ouest où la noblesse gabounkée les a devancés, et à la frontière gambienne où les populations wolofs et sarakholées dominent.

Les Peuls Fouta, qui forment 11 % de la population en 1960, se distinguent par des origines sociales fort diverses et les raisons de leur installation dans la région. À l'exception des Boweße qui se sont fixés à la frontière avec la Guinée Conakry et dans les forêts désertes du Kantora, les Peuls originaires du Fouta Djallon n'étaient pas de grands éleveurs. Ils

13. El Hadj Maladho, Timbi Médina, décembre 1994.



Carte 2. *Répartition des groupes peuls et des ethnies dans le Fouladou, par communauté rurale (1960).*

se sont dispersés par petits groupes dans les villages foulakoundas à l'ouest et regroupés dans ceux de la partie orientale du Fouladou.

Enfin, les Peuls du Gabou (7 % de la population totale) sont implantés surtout dans le Mamboa et le Kamako, près de la frontière avec la Guinée-Bissau, où ils représentent 25 % de la population. Ils ont un peu essaimé au nord du Kamako, autour de Ndorna, où ils ont fondé des villages à l'emplacement d'anciens sites abandonnés durant les guerres de Moussa Molo.

Une sédentarisation encore en cours : les fondements de l'occupation de l'espace par les Peuls

En s'installant en pays mandingue, les Peuls ont repris le même type d'occupation de l'espace que leurs hôtes : établissement des villages à la fois le long des bas-fonds, pour s'adonner à la riziculture, et en bordure des plateaux forestiers, pour faire pâturer leurs troupeaux. Malgré la pratique de l'agriculture, qu'ils délèguent en fait à leurs esclaves jusqu'au début du XX^e^ siècle, les Peuls ne sont pas stables ; c'est le développement de la culture de l'arachide, au début du siècle, qui les aurait poussés à se sédentariser. Selon l'idéologie coloniale de l'époque, les Peuls, jusqu'alors nomades se seraient sédentarisés grâce à la politique agricole de l'occupant. En effet, La Roncière affirme :

> « Depuis quelques années, grâce aux efforts soutenus des résidents de province, alléchés aussi par les offres de plus en plus avantageuses du commerce, les Peuls

commencent à entreprendre la culture de l'arachide et à s'accoutumer à une organisation plus durable que celle des campements de pasteurs nomades, leurs ancêtres[14]. »

Malgré tout, les Peuls ont conservé une certaine mobilité spatiale. À partir des histoires de vie, il est rare que trois générations successives aient vécu dans le même lieu, sauf dans le cas de villages très anciens. Pour le seul canton de Pathim Kandiaye, dix villages ont disparu et trente-quatre ont été créés au cours de la seule année de 1958 (CINAM-CERESA 1960b).

Dans le Fouladou, notamment à proximité des forêts, de nombreux tounboun, sites d'anciens villages, sont reconnaissables aux couronnes de baobabs. Ces anciens établissements humains, de taille modeste, sont révélateurs d'une forte mobilité chez les Peuls Foulakoundas. Plusieurs éléments contribuent à cette mobilité.

Instabilité pré-islamique des Foulakoundas

Des Peuls sont à l'origine de nombreux villages qu'ils abandonnent ensuite au bout de cinq à dix ans. Car il est dit que le Peul fondateur d'un village aura plus de chance dans l'au-delà. Cette instabilité et un certain individualisme des chefs de famille ont contribué à la multiplication des villages dont la taille trop faible leur confère peu de pouvoir politique.

« Dans la vie ordinaire chaque famille, ou pour mieux dire, chaque carré est indépendant. Chaque chef de carré va d'un village à l'autre ou s'isole suivant sa volonté. Et pour les Peuls qui n'ont pas encore adopté la tradition musulmane, il doit, lorsqu'il a été chef de carré ou de village, fonder dans des endroits différents avant de mourir trois ou quatre carrés ou villages : plus il en a créé, plus il est heureux dans l'autre monde. Chaque individu veut laisser son nom pour la postérité[15]. »

Par ailleurs, encore fortement empreints de croyances pré-islamiques, les Peuls Foulakoundas fuient presque systématiquement les villages frappés par la mort. Qu'un chef de village ou un marabout puissant décède, que plusieurs personnes viennent à mourir dans la même concession ou qu'une partie du troupeau soit décimée par maladie, et les Peuls abandonnent leur village. En effet, ils pensent n'être plus protégés contre les « mauvais esprits » par le pouvoir surnaturel de leur chef ; on dit alors que « la chance du village » est terminée. À Medina el Hadj, les membres d'une famille ayant subi un double deuil ont été sommés de partir le jour même car ils « avaient bouffé leurs âmes ». Parfois, on ne quitte sa concession que pour la reconstruire dans une autre partie du village. Réputés instables, car fuyant la mort, les Foulakoundas ont, contrairement aux Peuls Fouta, été peu sollicités par des chefs de villages désireux de peupler leurs localités, notamment par ceux de la province du Firdou, dévastée par la guerre et les exactions de Moussa Molo.

14. C. de La Roncière, Renseignements sur la population du Fouladou, 1904.
15. *Ibid.*

Conflits au sein des familles pour la chefferie ou la gestion des troupeaux

Autrefois, une des causes de la dispersion des familles tenait à des conflits de succession à la chefferie villageoise, généralement à la mort du *jarga* ou du marabout (comme à Medina el Hadj), ou dans le cadre du lévirat. Depuis les années 1960, une autre cause d'éclatement des villages tient au désir d'émancipation des jeunes et à la croissance du cheptel. Lors du décès des grands éleveurs, leurs héritiers sont assez souvent confrontés à des problèmes de gestion des troupeaux, source de conflits. En général, les frères de même mère quittent le village avec leur bétail pour fonder de nouveaux hameaux en brousse.

Aujourd'hui, les *galle* abritant cinquante à cent personnes se font plus rares. Une certaine émancipation sociale et surtout économique tend à dissocier ces grands rassemblements familiaux.

> « Dans les temps anciens, les gens n'acceptaient pas que les concessions se dispersent car cela affaiblissait les familles. Il était impossible de trouver un village de moins de dix familles, mais aujourd'hui tu trouves des villages d'un *galle* avec trois femmes. Ce ne sont pas des villages[16]. »

Au sein des villages, la pression démographique et celle du cheptel bovin tendent à provoquer des conflits entre agriculteurs et éleveurs, du fait des dégâts causés par les animaux dans les champs. Ces conflits se soldent souvent par le départ des grands éleveurs vers des zones moins peuplées.

Instabilité politique et mobilité chez les Peuls

Lors des guerres, notamment celles entreprises par Moussa Molo, de nombreux villages furent abandonnés, des Peuls fuyant vers des zones où ils pouvaient pratiquer l'élevage sans risquer de se faire voler leurs troupeaux. Ces fuites tenaient également à des conflits entre populations libres et asservies. Ainsi, des nobles, récalcitrants au pouvoir de Moussa Molo, partirent vers le Niani et le Wouli, près de la Gambie, au début de la guerre contre les Mandingues.

Les Peuls qui vivaient au Firdou furent tués ou émigrèrent pendant les guerres de Moussa Molo. Ils ont aujourd'hui disparu et ce sont d'autres Peuls, venus du Pathim porter secours à Alpha Molo, qui le repeuplèrent après avoir chassé les oppresseurs mandingues.

De son côté, Moussa Molo, lors de sa fuite vers la Gambie en 1910, décida de vider la province du Firdou de sa population en emmenant ses gens avec lui. À cet effet, il fit brûler son sanié d'Hamdalaye et incendier Soulibaly, Mandianke, Tougoude, Tanconfara, Boundou Sambou, Koukouse, Medina Diaobe et Sare Molo afin de contraindre

16. Oumar Balde, dit Omar Mamboa, ancien chef de canton du Mamboa, entretien Ngaide à Dioulacolon, juin 1995.

les habitants à le suivre[17]. Ceux-ci se réfugièrent en Gambie et en Guinée portugaise. Les autorités coloniales savaient que, dans cette province frontalière, les populations peules pouvaient facilement fuir et se réfugier chez leurs voisins, les privant ainsi d'une main-d'œuvre sollicitée pour le développement d'une agriculture de rente.

> « Nous n'avons pas à craindre dans le Fouladou qu'on nous résiste par la force, mais en revanche, si on y trouble les habitudes et les coutumes des gens, la population émigrera chez les Portugais ou chez les Anglais qui la sollicitent depuis longtemps. Au contraire, en ne la froissant pas, nous attirerons chez nous tous ceux qui, depuis plus de dix ans, se sont réfugiés chez nos voisins et en peu de temps nous triplerons la population du Fouladou[18]. »

Ainsi, les guerres et les remous politiques ont limité le processus de sédentarisation des populations peules dans le Fouladou, au grand dam des autorités coloniales.

Prosélytisme religieux et contrôle de l'espace

Afin de renforcer leur pouvoir politique et religieux, les marabouts gabounkés du village-mère Medina el Hadj ont créé avec leurs disciples tout un réseau de villages, unis sur le plan religieux. Rapidement peuplés par des migrants fuyant la tyrannie des potentats de la province portugaise de l'ancien Gabou, de nombreux villages ont été fondés entre les années 1930 et 1950. À l'origine, les villages gabounkés étaient tous concentrés au sud-ouest du Fouladou, dans les environs de Medina el Hadj, mais à partir des années 1940, de nouvelles installations ont vu le jour au nord de Kolda, zone en partie dépeuplée lors de la fuite de Moussa Molo en Gambie. Actuellement, on compte environ soixante-dix établissements gabounkés dans la région de Kolda. Caractérisés par une forte endogamie et d'étroites relations sociales et religieuses, ces villages ont renforcé leur pouvoir par une véritable stratégie d'occupation de l'espace. « Pour les marabouts "bâtisseurs", la technique consistait à mettre à la tête de chaque village un frère ou un fils afin de maîtriser le pouvoir spirituel et temporel sur les disciples[19]. »

Le développement d'un agropastoralisme, fondement de la société peule du Fouladou

Avec la libération de l'esclavage, la division des activités entre les Rimɓe, spécialisés dans l'élevage, et les Jiyaaɓe, confinés dans l'agriculture, a presque disparu. Désormais, les deux groupes pratiquent aussi bien l'agriculture que l'élevage. En se sédentarisant, les grands éleveurs se sont

17. C. de La Roncière, Renseignements sur la population du Fouladou, 1904.
18. *Ibid.*
19. Oumar Sane, Santankoye, entretien A. Ngaide, avril 1995.

adonnés à une petite agriculture de subsistance pour ne pas puiser dans leur troupeau ; les anciens captifs, grâce aux revenus procurés par la culture de l'arachide en pleine expansion à partir des années 1940, ont acheté du bétail à une époque où la lutte contre les grandes épizooties rendait moins fragile leur entreprise. Même si de grandes différences subsistent entre les modes de vie, les modes d'habitat et les pratiques agricoles et pastorales des Jiyaaße et des Rimße, le développement d'un agropastoralisme a favorisé un certain rapprochement entre les deux composantes de la société peule foulakounda.

Le regroupement des populations

> « Le modèle d'occupation de l'espace des Peuls en zone soudanaise repose sur la sédentarité, le peuplement villageois, le fractionnement des unités migratoires, la prédominance des groupes territoriaux sur les groupes parentaux. L'occupation de l'espace se fonde beaucoup moins sur l'organisation des parcours que sur l'organisation des terroirs villageois. » (Ba 1986 : 72.)

Ce modèle s'applique également au Fouladou. Au contact des Mandingues, les Peuls se sont mis à la riziculture de bas-fonds et, comme eux, ils ont cherché à s'établir le long des nombreux marigots de la haute Casamance. Les villages, localisés sur les pentes colluviales, sont adossés aux forêts de plateaux qui procurent des parcours aux troupeaux de bovins. Qu'il s'agisse des Peuls originaires du Fouta Djallon, du Gabou ou de ceux établis dans le Fouladou depuis plusieurs générations, la localisation des villages est plus ou moins identique.

Toutefois, certains groupes se différencient par leurs modes d'organisation et d'utilisation de l'espace et ils ont parfois tendance à se regrouper en villages homogènes. Quant aux villages hétérogènes, ce sont en général de gros établissements, d'anciennes places fortes, des marchés, des localités administratives, ou bien ils sont situés aux frontières. En 1960, les lieux habités par des Peuls de même origine constituent, en moyenne, les deux tiers des villages du Fouladou mais ce rapport varie selon les provinces et selon les groupes (CINAM-CERESA).

Au sud du Kamako, où la pression démographique est élevée, un plus grand brassage ethnique s'est effectué, du fait de l'ancienneté du peuplement peul et de la présence mandingue. Dans le Pathim Kandiaye, à l'est du Fouladou, mis à part les Peuls Fouta qui se sont regroupés dans des villages homogènes sur le plan social, la plupart des Jiyaaße et des Rimße vivent ensemble.

Ailleurs, plus de la moitié des Jiyaaße vit dans des villages homogènes, tandis que seuls 20 % des Rimße se sont regroupés. Les Rimße habitent en général des villages qui comportent beaucoup de Jiyaaße, ce qui montre leur intérêt à vivre au contact d'autres groupes peuls. Dans ces villages mixtes, soit les Rimße sont majoritaires et ils ont amené leurs captifs comme main-d'œuvre, soit ils ont rejoint leurs Jiyaaße. Ceux-ci détenaient

des savoirs mystiques, ils connaissaient bien la brousse en tant que chasseurs, et pouvaient intercéder auprès des divinités religieuses de la forêt pour la fondation de nouveaux établissements.

La tendance à l'homogénéisation des villages s'est amorcée après l'abolition de l'esclavage, au début du siècle, époque à laquelle les Rimbe se sont mis à l'agriculture et les Jiyaabe à l'élevage. Le besoin de complémentarité qui existait au siècle dernier a moins de raison d'être, sauf pour les grands éleveurs. Autrefois, les Jiyaabe vivaient avec leurs maîtres dans la même concession et travaillaient dans leurs champs. Peuplées de collatéraux et de Jiyaabe, certaines concessions pouvaient compter plus de trente foyers. Après l'abolition de l'esclavage, certains Peuls émancipèrent leurs Jiyaabe et les laissèrent travailler à leur compte :

> « Les relations entre *pullo* et *jiyaado* se sont terminées avec la colonisation. Ceux qui le voulaient pouvaient partir. Ceux qui vivaient dans la concession du Peul n'avaient rien et ne travaillaient que pour leur noble. Il y avait des captifs qui étaient courageux, qui avaient de grandes familles et qui demandaient à leur Peul de s'en aller[20]. »

Quant aux villages gabounkés, ils regroupent également des populations de même origine. Ils ont été fondés par des familles partageant plus ou moins les mêmes aspirations : pratiquer l'islam, fuir les potentats de l'époque coloniale et s'adonner à l'agriculture. Toute personne se pliant aux conditions de l'islam pouvait demander une parcelle pour installer sa concession et, s'il y avait de la place, un *bambey*[21]. Or, les conditions de vie très rigides dans ces villages n'attirèrent pas les Foulakoundas, peu enclins à supporter le pouvoir religieux des marabouts.

Les Peuls Fouta, quant à eux, habitent souvent des villages hétérogènes (dans les quatre cinquièmes des cas), du fait de la spécificité de leur passé migratoire. Certains navétanes se sont installés chez des Foulakoundas au sud du Fouladou où ils constituent une minorité. Dans la province du Firdou, en partie dépeuplée au début du siècle, les chefs de village ont cherché à attirer des populations étrangères. C'est l'arrivée des navétanes qui l'a permis. Dans les années 1930, le *jarga* de Soulabaly, ancien fief d'Alpha Molo, les accueillait, leur disant d'amener leurs amis et familles.

> « Les chefs de village préféraient faire venir des Peuls Fouta car ils ne bougent pas comme les Foulakoundas qui, eux, ne tiennent pas en place. Comme il n'y avait pas assez de monde dans le village, le *jarga* retenait les navétanes et les mariait avec ses filles[22]. »

Les grands éleveurs, privés de main-d'œuvre servile, ont également cherché à embaucher des navétanes pour augmenter leurs cultures d'arachide et les chaumes pour leurs troupeaux en saison sèche. En même temps, le défrichement des brousses permettait d'éclaircir la forêt, diminuant ainsi les risques de trypanosomiase. Comme la brousse était vaste

---

20. Ladde Kande, Jiyaaɗo, Sanka, mars 1996.
21. *Bambey* : champs céréaliers entourant la concession.
22. Moussa Sidibe, ancien navétane Peul Fouta, Touba Sankoung, février 1996.

en limite des forêts, il n'y avait pas encore de risques que l'agriculture et l'élevage se concurrencent.

> « Ici il y a assez de brousse pour le troupeau, donc pas de problèmes s'il y a beaucoup de gens. Je préfère qu'il y ait des gens dans le village car si je meurs, ce ne sont pas les vaches qui vont m'enterrer. Les gens peuvent défricher autour du village, mais qu'ils ne touchent pas à la brousse[23]. »

Dans la province du Pathim, au centre du Fouladou, où la pression sur la terre est peu élevée, les Peuls Fouta ont fondé leurs propres villages ou occupé en grand nombre des villages foulakoundas, provoquant le départ des anciens maîtres des lieux. Ainsi, dans plusieurs villages de cette province, lors d'enquêtes menées en mars 1996, on a recensé jusqu'à trente concessions de Peuls Fouta, alors que les Foulakoundas n'en comptent pas plus de trois ou quatre. Lorsque la pression foncière est devenue trop forte, les grands éleveurs foulakoundas ont fini par partir. Plusieurs villages ont ainsi été fondés par des Foulakoundas puis peuplés progressivement par des navétanes originaires du Fouta Djallon.

Certains Peuls Fouta disent que si les Foulakoundas ne peuvent vivre avec eux, « c'est que les Foulakoundas buvaient du *konjam* (vin de palme) et dansaient alors que les Peuls Fouta prient. Les Foulakoundas ne supportent pas de les voir prier et verser de l'eau à tous moments pour faire leurs ablutions[24] ».

Au sein des villages mixtes, les familles de même origine se regroupent par quartiers. De même, les Jiyaaße habitent souvent un quartier à part dans les villages où ils sont minoritaires.

Modes d'utilisation de l'espace agropastoral par les Peuls : complémentarité et conflits fonciers

L'adoption de plus en plus fréquente de l'agropastoralisme a favorisé une certaine homogénéisation des pratiques agricoles et d'élevage. Dès lors, les terroirs du Fouladou sont souvent organisés de façon similaire, l'espace agropastoral étant utilisé de façon saisonnière par les cultures et les troupeaux. Le terroir villageois comporte plusieurs parties : dans les bas-fonds et les bas de pente, les *faro* ou rizières sont bordées par des palmeraies ; sur les pentes colluviales, le village est entouré de *bambey* ou champs vivriers, puis de *kene* ou champs périphériques (céréales et arachides) ; les *coile* ou jachères alternent avec les champs périphériques ; sur les brousses de plateau se dispersent les *segueli* ou champs de brousse ; les animaux y disposent également de pâturages.

Le système d'élevage extensif repose sur la mobilité spatio-temporelle des troupeaux qui utilisent de façon saisonnière les parties du terroir et

23. Djibi Diaw, *jarga* Foulakounda, Touba Sankoug, février 1996.
24. Imam de Boconto Fouta, février 1996.

des brousses villageoises. En juillet, au début de l'hivernage, dès la levée des semis, les bovins sont envoyés en brousse avec les bergers. Dans un premier temps, ils pâturent les anciennes jachères et les brousses périphériques, en s'abreuvant aux mares de plateaux. Les animaux sont attachés la nuit en limite de terroir sur d'anciennes jachères que les exploitants cultiveront l'hivernage suivant. Les petits ruminants sont mis au piquet dans les jachères proches, déplacés une à deux fois en cours de journée puis parqués le soir au village.

À partir du mois d'octobre, comme des mares commencent à se tarir, des éleveurs partent en petite transhumance à la recherche de mares permanentes. Ils restent là-bas jusqu'à la récolte du mil ; ils pourront alors redescendre avec leurs troupeaux sur le terroir pour pâturer les chaumes. Toutefois, le riz n'étant pas encore récolté, les bergers doivent surveiller attentivement leurs animaux qu'ils abreuvent dans de petites mares aménagées dans les *faro*. De nombreux conflits éclatent avec les rizicultrices jusqu'aux mois de décembre-janvier, date des dernières récoltes.

À la fin de la récolte du riz, les animaux sont libérés et évoluent à leur gré sur les chaumes, se nourrissant des résidus de culture, du riz et d'herbes qui poussent en bas-fond. Dans les grands bas-fonds, ils s'abreuvent aux mares résiduelles. Les animaux sont parqués dans les *bambey* la nuit pour fumer les champs. En général, on les laisse un mois par champ, mais tout dépend des superficies à fumer et de la taille du troupeau.

À partir de février-mars, les éleveurs creusent des puits *(bide)* dans le *faro* et y abreuvent deux fois par jour leurs troupeaux. Au cœur de la saison sèche, vers les mois d'avril-mai, une fois les chaumes et les pâturages de bas-fond épuisés, les problèmes d'alimentation du bétail commencent à se poser et ceux-ci sont d'autant plus graves que les feux de brousse détruisent les quelques rares pâturages.

Si le troupeau est assez important, une fois les *bambey* fumés, les éleveurs fument les *kene* destinés à la culture du mil ou du maïs. L'eau est accessible facilement dans les *bide* jusqu'à la fin de la saison sèche, mais les animaux, mal alimentés jusqu'aux premières pluies, maigrissent du fait du manque de pâturage. Il arrive parfois que des animaux s'éloignent jusqu'en Guinée-Bissau à la recherche de nourriture.

Si les Peuls s'adonnent tous à l'agriculture, il n'en demeure pas moins vrai que la pratique de l'élevage et la taille des troupeaux d'une part, leur capacité à mettre en valeur les terres agricoles d'autre part, diversifient les rapports qu'ils entretiennent avec l'espace. Les différences de pression démographique et pastorale entre les gros villages gabounkés peuplés principalement d'agriculteurs et ceux d'éleveurs accentuent les risques de conflits fonciers, notamment dans un contexte de désaccords politiques ou religieux entre les groupes. Les premiers occupants peuls, les Foulakoundas, détiennent en général un droit d'usufruit prioritaire sur les terres qu'ils ont défrichées, que ce soient des terres utilisées actuellement pour

l'agriculture, la riziculture ou les parcours. Toutefois, la venue de populations expansionnistes sur le plan agricole et regroupées en de gros villages, comme les Gabounkés, a été à l'origine de nombreux conflits fonciers. Les terroirs pastoraux et rizicoles des Foulakoundas ont été peu à peu grignotés par ces agriculteurs dynamiques, fondateurs de villages de grande taille et encadrés par des dignitaires religieux puissants. Les Gabounkés et les Foulakoundas ne s'entendent guère. Certains grands éleveurs affirment clairement : « Nous avons refusé de nous faire coloniser par les marabouts[25]. »

Par ailleurs, les anciens rapports de domination entre les Jiyaaɓe et leurs anciens maîtres perdurent en matière d'utilisation de l'espace. Tout dégât causé dans un champ entraîne normalement le paiement d'une amende, mais du fait des rapports de subordination entre ces deux groupes peuls, la loi est difficilement applicable. Les habitants de Sare Dembara, village peuplé surtout de Jiyaaɓe, ont de grandes difficultés à empêcher les troupeaux des éleveurs de Bantankountou de causer des dégâts dans leurs champs.

Les grands éleveurs : tant qu'il y aura de la brousse, ils survivront

Les grands éleveurs foulakoundas ou bowebe préfèrent les zones à pâturages abondants et population peu dense, principalement en limite des grands plateaux forestiers et en amont des marigots, où les terres sont peu fertiles. Ils ont quitté les bas-fonds densément exploités où les grands troupeaux ne disposent plus de suffisamment de pâturages. S'ils se sont sédentarisés, ils continuent à changer de village d'une génération à l'autre pour accéder à de nouveaux pâturages[26]. Les grands éleveurs d'origine noble gèrent souvent plusieurs centaines de têtes et habitent des villages où le cheptel peut dépasser mille têtes, ce qui est rare dans la région. À Meribe Demba, on dénombre quatorze troupeaux comptant en moyenne 80 à 100 têtes.

Même dans le sud très peuplé de la province du Kamako (50 hab./km^2, contre une moyenne de 22 hab./km^2 pour la haute Casamance en 1988), il reste quelques grands éleveurs. Parmi eux, des chefs de village assez âgés ne tiennent pas à abandonner la chefferie. En hivernage, ils sont obligés d'envoyer leurs troupeaux dans les forêts, les brousses proches des villages étant surpâturées.

Beaucoup de grands éleveurs possèdent trois ou quatre épouses et parfois plus lorsqu'ils ont hérité de femmes dans le cadre du lévirat. Le maintien de la famille élargie constitue une garantie pour la croissance du

25. Saidou Diamanka, *jarga* de Saré Samboudiang, août 1995.

26. « Après la mort de Sita Seydi, il y a eu une sorte de compétition entre les fils pour voir celui qui ferait le plus grand troupeau. » (Mama Seydi, *jarga* de Sare Gardi, août 1995). Ils ont quitté Sare Gardi et fondé deux villages à la lisière de la forêt de Guimara, Sare Gardeyel et Kataba Ousmane. En l'espace de trente ans, leur troupeau a plus que quadruplé.

troupeau. En effet, les femmes possèdent une part importante du cheptel de la concession. Les filles de grands éleveurs sont très sollicitées pour des mariages. Elles savent faire fructifier leur dot ou leur douaire et achètent en plus des chèvres et des moutons avec les bénéfices de leur petit élevage avicole ou de leurs rizières, puis les échangent contre des vaches. Parce que leur troupeau est rarement mis à contribution, le bétail des femmes s'accroît rapidement, contrairement à celui du mari, obligé de régler les dépenses avec ses propres animaux.

Parfois, au moment de la succession du père, le troupeau est dilapidé entre les mains des héritiers. On met en avant la mauvaise éducation donnée aux enfants par la mère, contrairement à ce qui se passe dans les grandes familles où les femmes ont conscience de la valeur des vaches.

> « Chez Pathe Boukel, le chef d'une immense concession à Bantankountou dans les années 1940, certaines femmes non originaires de grandes familles ont dilapidé le troupeau et ont vécu tranquillement en profitant des biens hérités. Elles n'ont pas donné à leurs enfants le goût du travail et ne les ont pas poussés à faire fructifier leur troupeau[27]. »

Toutefois, au contact des Mandingues et du fait du développement des cultures de rente, les grands éleveurs foulakoundas ont adapté leurs systèmes de production. Seules les femmes bowebe et gabounkés continuent à traire les vaches, tandis que celles de grands éleveurs de la province du Kamako ont pris les habitudes mandingues et ne pratiquent plus la traite. Dans cette zone, par ailleurs, sans doute du fait du métissage, certains tabous concernant la consommation du lait et les comportements à suivre dans les parcs à bétail ont été abandonnés, même chez les grands éleveurs, et ceci contrairement aux Bowebe sédentarisés depuis peu.

Les grands éleveurs ont été contraints de se mettre à cultiver, après l'abolition de l'esclavage. Certains, comptant sur les bénéfices de l'arachide pour développer plus rapidement leur troupeau ou faire face aux grandes épizooties qui ont décimé leur bétail, ont embauché des navétanes, venus en grand nombre de Guinée au moment du boom de l'arachide. D'autres ne s'adonnent qu'à une petite agriculture vivrière familiale (mil/maïs, sorgho et riz), à côté de quelques cordes[28] d'arachide, sur des champs bien fumés par leurs grands troupeaux. Leur terroir est en général de petite taille, et ces agro-éleveurs ne pratiquent la jachère que pour avoir des terres qui conviennent à la culture de l'arachide. Ils ne cherchent pas à augmenter leurs superficies cultivées, mais ils laissent leur cheptel se développer naturellement. Pour ces éleveurs, les « vrais » Peuls ne doivent compter que sur la reproduction naturelle pour agrandir le troupeau et non pas sur les bénéfices de l'agriculture.

---

27. Saidou Diamanka, *jarga* de Sare Samboudiang, août 1995.
28. Une corde = 25ares.

Dans certains villages bowebe, des chefs de famille cultivent maintenant du coton, changement notable dans le système de production de ces anciens éleveurs semi-nomades. « Nous sommes perdus, nos vaches sont finies[29]. » Sur les 600 têtes que son père a conduites depuis la région des Bowe, le *jarga* de Welia Kalifa ne possède plus que 100 vaches. Leurs femmes cultivent un peu de riz, mais le bas-fond est étroit. Ils n'ont pas beaucoup de matériel agricole et ne veulent pas déstocker leurs troupeaux pour en acquérir.

Les agro-éleveurs à la tête de troupeaux de taille moyenne

D'origine noble, ces éleveurs ont vu diminuer la taille de leurs troupeaux au cours de multiples héritages, et ceci malgré un contexte sanitaire favorable à la croissance du bétail. Des conflits de familles, les remariages dans le cadre du lévirat et l'éloignement du village à la mort du père, ont eu raison de l'héritage légué par certains grands éleveurs, les fils dilapidant au cours de mariages multiples le bien familial. Avec l'éclatement des concessions dans les années 1960 et la fin des grandes épizooties, les troupeaux, autrefois entre les mains de chefs de familles élargies, ne sont plus gérés de la même façon. Les jeunes cherchent à s'émanciper de la tutelle paternelle et à se constituer des troupeaux avec les bénéfices de leurs champs. Vivant dans des zones où la pression foncière et pastorale est forte, il leur est difficile de faire croître leur cheptel. En revanche, ces jeunes éleveurs cherchent à intensifier leur système d'élevage et mettent une partie de leurs animaux en stabulation contrôlée. Grâce aux étables « fumières », ils bénéficient d'un engrais organique de qualité et, du fait de la meilleure alimentation de leurs vaches, ils disposent de lait toute l'année.

À la tête de familles restreintes, ces agro-éleveurs, très occupés par les travaux des champs, sont obligés d'engager des bergers pour surveiller leur bétail en hivernage, pratique impensable chez les grands éleveurs. Ils ont perdu certaines de leurs traditions pastorales, notamment en ce qui concerne le rôle des femmes dans la gestion du troupeau et certains tabous concernant l'utilisation du lait. L'agriculture joue un grand rôle dans leur économie car leurs capacités à développer leur élevage sont limitées. Ils cherchent à intensifier leurs pratiques agricoles et à intégrer au maximum l'agriculture et l'élevage.

Les Peuls avec peu de bétail :
les multiples facettes de l'intégration agriculture-élevage

À quelques exceptions près, les Gabounkés, les Peuls Fouta et les Jiyaabe pratiquent peu l'élevage et s'adonnent principalement à l'agriculture. Ces Peuls ont tendance à se regrouper en villages de plus grande

29. *Jarga* de Welia Kalifa, février 1996.

taille que les grands éleveurs peuls d'origine noble et, même s'ils se sont mis à l'élevage, ils n'ont pas les savoir-faire ni les relations sociales nécessaires à l'expansion des troupeaux. Les femmes, principales détentrices du cheptel chez les Peuls d'origine noble, jouent un rôle peu important chez les Jiyaaße ou les Peuls Fouta.

• Les Gabounkés : de grands défricheurs

Dans les villages gabounkés les plus importants, les grands troupeaux sont peu nombreux car le terroir cultivé est très vaste et éloigne d'autant plus les pâturages. D'un autre côté, le marabout de Medina el Hadj, voulant contrôler ses adeptes, avait cherché à limiter la prospérité économique de certaines familles, susceptibles de remettre en cause son pouvoir économique et politique. À la suite d'un conflit avec celui-ci, un grand éleveur, pourtant fervent musulman, a dû quitter le village. Ceux qui ont voulu faire prospérer leur troupeau et qui étaient moins attachés à la famille du marabout sont allés s'installer au nord de Kolda ou à l'est du Fouladou, où la pression foncière est plus faible.

L'emplacement et la taille des terroirs gabounkés se distinguent des autres. En effet, situés souvent à l'amont des bas-fonds, où il est possible de défricher de grands espaces, ils sont d'une taille bien supérieure à la moyenne. Les *bambey* occupent une part minime du terroir, les villages étant en général lotis. À Medina el Hadj, par exemple, de nombreuses familles n'ont pas de *bambey* car les derniers arrivés y ont installé leurs concessions. Les habitants sont obligés d'aller défricher des champs en brousse assez loin. L'agriculture y est plus collective, et même les cultures de rente, comme l'arachide, sont faites dans les *maru*[30]. À Guiro Yero Bocar, les champs de la famille maraboutique sont plus grands que ceux des Peuls Foulakoundas.

L'étroitesse des bas-fonds limite le développement de la riziculture ce qui pousse les femmes gabounkés à cultiver de l'arachide pour leur propre usage[31].

• Les Jiyaaße : une grande diversité des pratiques agricoles et pastorales

Le peu d'animaux que possèdent les Jiyaaße est mis en commun sous la garde d'un *jom wuro*, en général l'éleveur possédant le plus de bétail. Certains Peuls expliquent le manque d'engouement pour l'élevage des anciens captifs par le fait que

> « ... leurs ancêtres n'étaient pas intéressés par l'élevage. Ils pensaient que c'étaient des choses réservées aux Peuls[32]. » « Une des raisons pour lesquelles les Jiyaaße ne parviennent pas à se constituer de grands troupeaux est que cela demande beaucoup de travail. En plus, pour les Rimße l'élevage est leur tradition, ils ont des secrets que les Jiyaaße ne possèdent pas[33]. »

30. *Maru* : champ de céréale cultivé collectivement pour l'alimentation de la concession.
31. Cheikh Oumar Mballo, Medina el Hadj, février 1995.

Il faut toutefois rappeler que du temps de l'esclavage, « il était interdit aux Jiyaaße de posséder des vaches. Seuls les esclaves libérés par leurs maîtres pouvaient en élever. En général, lorsque le *dimo* anoblissait son *jiyaaɗo*, il lui donnait parfois des vaches[34] ». Par leur travail les Jiyaaße ont largement participé à la richesse des Rimße, au détriment de la constitution d'un capital propre.

Excepté à Guiro Yero Bocar et Missira, qui sont des villages de Jiyaaße gabounkés, les femmes ont peu de vaches, mais elles s'adonnent à l'élevage de moutons. En général, leur douaire disparaît rapidement. Il est dit qu'« elles n'ont pas de chance avec les vaches ». Il existe toutefois des cas isolés de femmes ayant beaucoup d'animaux, comme cette veuve du village de Kandiator qui a mis toute son énergie dans l'accroissement de son troupeau. Elles commencent par élever des moutons, puis achètent des vaches.

Certains Jiyaaße ont réussi à se constituer des troupeaux avec les bénéfices de l'arachide, parfois en embauchant des navétanes pour augmenter les superficies cultivées. « À l'époque, l'agriculture rendait bien. Les Jiyaaße échangeaient du mil et du sorgho contre des vaches[35]. » Des Jiyaaße avaient appris à s'occuper des animaux de leurs maîtres, savoir qu'ils ont transmis à leurs enfants, tandis que les descendants des anciens guerriers de Moussa Molo ont pu hériter les troupeaux constitués par leur butin de guerre ou le bénéfice de leurs cultures (ils avaient eux aussi des captifs). D'autres qui entretenaient de bons rapports avec leurs maîtres ont constitué peu à peu un petit cheptel. Quelques rares Jiyaaße ont migré vers la zone du Medina Yoro Foula, où les pâturages sont plus abondants, pour faciliter l'expansion du bétail.

Les Jiyaaße cultivent habituellement de grandes superficies héritées de leurs parents, que ce soit dans les *bambey* ou les *faro*. Mais, faute de bétail ou de matériel agricole suffisant, ils rencontrent de nombreuses difficultés pour mettre en valeur ces terres. En période de soudure, ils n'ont d'autre possibilité que de louer leurs services chez les anciens maîtres, et ceci au détriment de leurs propres champs.

L'exploitation de jardins fruitiers, plantés au bord des *faro*, constitue une de leurs principales sources de revenus. Thierno Bocar, le fondateur jiyaaɗo de Guiro Yero Bocar ayant interdit, selon les conseils de Thierno Ali Thiam, la riziculture aux femmes, a fait planter les bas-fonds en vergers. Aussi ce village possède-t-il les plus grands vergers de manguiers de la région. À l'époque de Thierno Bocar, le *faro* était également couvert de bananeraies. Actuellement, les femmes y pratiquent du maraîchage en hivernage.

---

32. *Jarga* de Sare Pathe, Jiyaaɗo, février 1996.
33. Ladde Kande, Jiyaaɗo, Sanka, mars 1996.
34. Diatta Sabaly, Jiyaaɗo, Kanwali, entretien A. Ngaide, mars 1996.
35. Wandianga, Jiyaaɗo, Sare Yoro Bana, mars 1996.

• Les Peuls Fouta : des « étrangers » à faible pouvoir foncier

Les populations originaires du Fouta Djallon, très diversifiées, regroupent aussi bien d'anciens captifs propriétaires de troupeaux que des Rimbe vivant dans des villages maraboutiques et ne pratiquant pas l'élevage ou des navétanes démunis. La possibilité de s'émanciper financièrement par le navétanat ou de s'adonner à l'enseignement coranique paraît avoir bouleversé les statuts d'autrefois. Toutefois, les Peuls Fouta pratiquent moins l'élevage que les Foulakoundas. « Ils ne connaissent pas l'élevage. C'est fatiguant. Ils n'osent pas. Ils ne connaissent que le Coran et le commerce. Ils n'ont pas l'idée de l'élevage. Ils n'ont pas la connaissance[36]. » Certains confient leurs animaux aux Foulakoundas ou regroupent tous leurs animaux au sein d'un seul troupeau. Lorsque les parcours sont abondants, ces Peuls s'adonnent davantage à l'élevage.

Selon les provinces où ils se sont installés, leurs conditions de vie et leurs pratiques agropastorales diffèrent. Dans la province du Kamako où ils constituent une minorité, ils vivent un peu en marge de la société et disposent d'un faible pouvoir foncier. En revanche, dans l'est du Fouladou ou à la frontière sénégalo-gambienne, ils se sont regroupés en villages où ils sont majoritaires et accèdent à une plus grande liberté d'usage de l'espace agropastoral.

Installés récemment dans les villages foulakoundas de la province du Kamako, les Peuls Fouta ont rarement accès aux bas-fonds. Lorsqu'elles pratiquent la riziculture, leurs femmes empruntent des parcelles à l'année. À défaut, elles partent en brousse cultiver de l'arachide avec leur mari, sur des terres difficiles. Des chefs de familles nombreuses ont toutefois réussi, à force de travail, à cultiver en brousse de grandes parcelles d'arachide et à capitaliser dans le bétail. Ils s'adonnent souvent à un petit commerce en saison sèche.

Les Peuls Fouta se singularisent par leur propension à cultiver beaucoup de manioc qu'ils plantent dans leurs *bambey* enclos comme dans leur région d'origine. Leur système de culture diffère peu de celui des Foulakoundas auquel ils ont emprunté les techniques et les instruments aratoires. Au bout d'une ou deux générations, les femmes peules Fouta adoptent parfois les habitudes des Mandingues et abandonnent la traite des vaches aux jeunes gens pour se consacrer principalement à la riziculture.

Cohabitation spatiale et maintien de spécificités sociales des groupes

Malgré une longue coexistence, les diverses composantes de la société peule du Fouladou ont maintenu certains aspects de leurs modes de vie spécifiques.

---

36. Khalifa Diallo, *jarga* de Welia Khalifa, Bowedo, février 1996.

Une forte endogamie malgré la diversité démographique

La mixité de nombreux villages n'a pas favorisé pour autant l'exogamie. Les grands éleveurs se marient entre eux, d'autant plus que leurs femmes sont propriétaires de nombreuses têtes de bétail. Dans le Kamako, ils prennent la première femme chez les « bonnes familles » des villages de Bantankountou, Sare Samboudiang, Sare Yoro Bana, Sare Gardi. Les Jiyaaße, gabounkés et foulakoundas, n'échangent les femmes qu'au sein de leur groupe.

S'il arrive rarement qu'un *dimo* épouse une femme d'origine servile, il est quasiment impossible pour un *jiyaado* d'épouser une femme *dimo*.

> « Tu peux épouser la fille de ton *maccudo* si un marabout te dit que ça va te porter chance. Une femme captive ne reçoit comme douaire qu'une chèvre, car la vache a plus de valeur qu'elle. Si on ne t'a pas dit d'épouser une captive, tu ne le fais pas. Les femmes captives n'ont pas la chance avec les vaches, mais elles ont la chance avec les chèvres. Ici personne n'a fait ça dans le village. Si un garçon veut épouser une captive, les parents refusent[37]. »

Les Peuls Fouta se marient le plus souvent entre eux. Car, « chez les Foulakoundas le mariage coûte plus cher, il faut apporter en plus des vaches, de l'argent. Mais, dans ce village, des Peuls Fouta ont commencé à épouser des femmes Rimße[38] ». Malgré cette évolution, ils continuent à penser que « si tu épouses une femme de chez toi, tu peux rester au Sénégal ou repartir. Cela ne pose pas de problèmes. Alors que si tu épouses une femme d'ici, c'est difficile de partir[39]. »

Quant aux disciples des villages maraboutiques des Peuls Fouta, ils prennent parfois des femmes foulakoundas, mais ne donnent jamais leurs filles. « Ils ne veulent pas donner leurs filles à des mécréants qui refusent d'abandonner leur *dialan* [fétiches][40].»

Regroupement ethnique et type d'habitat

Originaires du Fouta Djallon ou du Gabou, grands éleveurs ou agro-éleveurs à la tête de petits troupeaux, chaque groupe imprime une configuration spécifique à l'habitat, malgré des conditions de milieu sensiblement identiques d'une région à l'autre et une pratique de plus en plus développée de l'agropastoralisme.

• Les grands éleveurs boweße et foulakoundas

Les villages boweße, en général de petite taille, sont constitués de concessions dispersées où résident des familles nucléaires. Chaque famille vit isolée dans son *galle* au milieu des champs vivriers où est parqué le bétail en saison sèche. Depuis qu'ils se sont installés dans le

37. Sano Diallo, Boweɗo, Yero Mballokounda, février 1996.
38. Sherif Ba, Foulamori, février 1996.
39. Mamadou Aliou Diallo, Peul Fouta, Sare Guiro, février 1996.
40. Mamouni Diallo, disciple peul Fouta de Thierno Aliou, Jañet, février 1996.

Kantora, ces anciens pasteurs se sont mis à marquer leur territoire en plantant des arbres fruitiers et en creusant des puits. L'eau et les pâturages abondent en hivernage comme en saison sèche, si bien que les éleveurs n'ont plus besoin de transhumer. « Avant, dans le Badiar, on n'avait même pas de manguiers et on se fatiguait. C'était difficile de faire bouger la famille[41]. » Les cases des Bowebe sont grandes, très bien finies, avec des toits qui descendent jusqu'à terre comme au Fouta Djallon. La plupart des Peuls originaires du Fouta Djallon et du Badiar ont reproduit ce type d'habitat foutanien. Malgré leur sédentarisation, ces anciens éleveurs semi-nomades continuent à se comporter sur le plan politique comme leurs ancêtres, en manifestant un manque d'intérêt total pour les responsabilités administratives[42].

Quant aux grands éleveurs foulakoundas, qu'ils vivent en petits villages regroupant uniquement leurs familles ou qu'ils aient fait venir des navétanes pour les aider, ils ont en général d'immenses concessions. Un village se limite parfois à un seul *galle* composé d'une trentaine de cases abritant le chef de famille, le *jom galle*, ses femmes, ses enfants mariés et ses neveux. La case du *jom galle* est de grande taille, bien finie, parfois même en ciment avec des ornements.

• Les Peuls Fouta

Les concessions sont encloses par des palissades en bambou, les *krinting*, ou des piquets en bois et entourées de leurs *bambey* de manioc. Elles sont séparées par des ruelles que l'on interdit aux gens de fermer. Les gens ne traversent pas les concessions comme c'est le cas dans les villages foulakoundas. « Ce n'est pas une concession si tu rentres comme tu veux[43]. » Les villages sont plus ou moins lotis, mais pas alignés comme le sont les villages gabounkés.

• Les Gabounkés

Les villages gabounkés les plus importants ont été lotis par les marabouts fondateurs. À Medina el Hadj, Dar el Salam et Guiro Yero Bocar, ils tracèrent trois rues parallèles principales, puis trois rues perpendiculaires. Au centre, ils firent édifier la mosquée et installèrent leur concession en face. Puis les familles se placèrent en fonction de leur ordre d'arrivée. Depuis l'arrivée des marabouts dans la région, une certaine urbanisation est apparue dans l'organisation de l'habitat.

Guiro Yero Bocar est composé de plusieurs quartiers : Leesal (« en bas »), Lerinde (« au milieu »), Galle Dowal (« en haut »). Récemment, un

41. Ibrahima Diallo, Worofis, février 1996.

42. Ainsi, les populations de Worofis et de Mballokounda Pakam, établies dans le Fouladou depuis plus d'une génération, n'ont pas cherché à fonder de villages indépendants sur le plan administratif. Elles n'ont pas de chef de village et dépendent du village de Mballokounda Yéro dont elles se sont rapprochées pour bénéficier des soins du service de l'Élevage.

43. Amadou Diallo, Boconto Fouta, février 1996.

quatrième quartier a été construit de l'autre côté de la route, Gadda Kallu («près de la route»). Chaque quartier a son chef, sous la responsabilité du *jarga*. Les *bambey* se trouvent à l'intérieur des carrés mais, dans les quartiers les plus peuplés, ils tendent à disparaître. Tout nouveau venu construit sur le *bambey* des premiers installés. Les concessions sont groupées autour de la mosquée et les champs vivriers rejetés en périphérie. La construction de mosquées en dur a favorisé la fixation des villages.

À Medina el Hadj, les familles aisées et les marabouts ont abandonné la case peule en terre et en chaume pour de grandes habitations recouvertes de tôle ondulée, tandis qu'à Guiro Yero Bocar, dans les concessions des fondateurs, les grandes maisons carrées aux toits de chaume dominent.

• Les Jiyaaße

Il serait difficile de définir un type d'habitat typiquement *jiyaaɗo*, tant est variée la configuration des villages. Ces populations d'origines très diverses ont été influencées par les modes de vie peuls à des degrés variables et disposent de ressources très inégales. Toutefois, les concessions des Jiyaaße sont toutes moins structurées que celles des autres groupes peuls et moins souvent encloses de *krinting*. Sans doute, la moins grande propension à la pratique de l'élevage ne les pousse pas à protéger leurs habitations des animaux[44].

Dans la plupart des villages ou des concessions de Jiyaaße, les femmes habitent des cases communes, appelées *bumba*. De grande taille, elles peuvent abriter cinq à six femmes, alors que chez les Peuls d'origine noble, il est rare que plus de deux femmes partagent la même case.

*

Malgré des origines sociales et géographiques diverses et la persistance de certains clivages sociaux, les Peuls du Fouladou ont connu une intégration sociale et spatiale assez poussée, du fait de la généralisation de l'agropastoralisme et de l'islam, du nivellement de la société lors des guerres contre les Mandingues et du recours à plusieurs milliers de travailleurs saisonniers pour la culture de l'arachide à partir des années 1930.

Le navétanat a bouleversé, chez les migrants, la structuration sociale très hiérarchisée de la société foutanienne. Fuyant les crises politiques ou sociales, qu'ils soient anciens captifs ou libres, les navétanes du Fouta se sont mis au service des Foulakoundas et ont été relégués aux travaux agricoles. Peu ou mal intégrés dans ces villages, ils ont essayé de se regrouper. Anciens captifs et nobles se sont donc mêlés dans de nouveaux villages et l'organisation spatiale hiérarchisée des *misiide*[45] et des *ruunde*[46] du Fouta Djallon a disparu.

---

44. À Sare Dembayel, le plus grand village *jiyaaɗo* de la région, les descendants des fondateurs du village, anciens guerriers de Moussa Molo, vivent dans une très grande concession, de même type que celles des grands éleveurs, regroupant une soixantaine de cases.

Dans cette riche région soudanienne aux pâturages encore peu exploités au début du siècle, l'éradication des grandes épizooties (notamment la trypanosomiase), l'abolition de l'esclavage et l'extension de la culture de l'arachide ont également favorisé le développement de l'élevage. Les anciens serviteurs, déchargés des travaux pour leurs maîtres, ont pu travailler pour leur propre compte. C'était une façon pour eux de se « foulaniser ». Simultanément, l'émancipation des Jiyaaße a obligé les Rimße à se mettre à l'agriculture et notamment aux cultures spéculatives.

L'adoption de l'élevage a permis une certaine émancipation des Jiyaaße, alors que la forte pression démographique et pastorale dans certaines provinces comme le Kamako[47] a limité les possibilités d'accroissement des troupeaux des Peuls Foulakoundas. Ainsi, malgré leurs origines diverses, les populations du Fouladou ont adopté un système de production plus ou moins similaire fondé sur la pratique de l'agriculture et de l'élevage.

Le faible pouvoir de certains chefs de village, l'éclatement des grandes concessions et le morcellement des troupeaux familiaux qui permettaient une gestion sur de vastes espaces, le poids démographique des villages gabounkés face aux autres villages et l'émergence d'autorités religieuses ayant capté le pouvoir politique des communautés rurales, tout cela risque, dans un contexte de pression démographique et de course à la terre, de susciter des dissensions entre les divers groupes peuls.

Déjà, entre Gabounkés et Foulakoundas, des conflits à propos des rizières avaient éclaté dans les années 1940. Nombreux sont les villages foulakoundas désormais uniquement peuplés de Peuls Fouta, après le départ des fondateurs vers des espaces pastoraux moins encombrés. Entre certains Jiyaabe et leurs anciens maîtres, de vieilles querelles demeurent, notamment du fait des dégâts causés par les animaux de ces derniers. Les liens qu'ils entretiennent, souvent sur le mode de la parenté à plaisanterie, rendent difficile l'application des lois sur le dédommagement des cultures.

L'accès au cheptel constitue un nouveau critère pour différencier les populations sur l'échelle sociale. Il faudrait étudier les rapports qu'entretiennent les Peuls Rimße avec de nouveaux grands éleveurs Jiyaaße pour mesurer si leur statut actuel est surtout déterminé par l'origine sociale ou le pouvoir économique. De même, avec le développement de l'islam, une nouvelle stratification de la société a commencé à s'édifier.

45. *Misiide :* village du Fouta Djallon peuplé de Peuls libres.
46. *Ruunde :* village peuplé de captifs ou *maccuße.*
47. Kamako : province du sud-ouest du Fouladou.

3

Apprivoiser l'espace

THOMAS BIERSCHENK

Structures spatiales et pratiques sociales chez les Peuls du nord du Bénin

L'abondante littérature sur les Peuls (*Fulbe*, anglais : Fulani) fut marquée dès son début par quelques perspectives stéréotypées[1]. Gottlob A. Krause écrivait déjà en 1883 (p. 28) :

> « Parmi tous les peuples qui habitent en Afrique centrale septentrionale, il n'y en a aucun qui, comme les Peuls, présente un tel intérêt pour l'ethnologie et la linguistique. Leur origine mystérieuse, tout comme leurs conquêtes fameuses dans des temps plus récents attirent doublement l'attention sur eux. »

Deux de ces stéréotypes sont classiques : la fixation sur le « mystère » de l'« origine » des Peuls et la tentative de prouver qu'ils ne sont pas « un vulgaire peuple nègre » (Krause 1883: 181) ; la fascination pour leur caractère dit « conquérant » et « aristocratique ».

Un troisième thème apparaît plus récemment : aujourd'hui, les Peuls sont de préférence présentés comme des éleveurs nomadisant dans la zone sahélienne, où ils sont menacés par la sécheresse.

Ces images stéréotypées ont souvent empêché les ethnologues et autres chercheurs en sciences sociales de remarquer que beaucoup de Peuls vivent tout autrement. Ainsi, des Peuls habitent depuis longtemps la zone des savanes humides de l'Ouest africain (Boutrais 1988) ou encore la zone forestière pluvieuse proche du golfe de Guinée, où généralement ils travaillent comme bergers salariés (Schneider 1997). D'autre part, les mouvements migratoires des Peuls vers le sud et l'est ont pris une ampleur massive durant les trente dernières années. Ces faits sont pourtant rarement étudiés par les anthropologues qui, en revanche, concentrent leurs intérêts sur les Peuls de la zone sahélienne. Ce sont donc les modes de vie, régionalement limités, de ces derniers (nomadisme et élevage de zébus) qui forment la représentation la plus généralisée de « l'être peul authentique », chère aux spécialistes et à l'opinion, surtout depuis la crise

1. Pour la littérature sur les Peuls, voir Seydou 1977 ; Kyburz 1991.

du Sahel. Ces représentations ont manifestement gêné un grand nombre d'ethnologues dans leur perception de réalités sociales moins spectaculaires des Peuls en zones plus méridionales. En outre, il est souvent oublié que le nomadisme pastoral « pur » des Peuls du Sahel, comme par exemple celui des Wodaaße du Niger, ne représente pas un « archétype », mais qu'il s'est développé tardivement à la fin du XIX[e] siècle à partir de modes de vie agropastoraux antérieurs (Bonfiglioli 1988, 1990).

Les Peuls du nord du Bénin ne se conforment à aucun des trois stéréotypes cités plus haut. C'est peut-être pourquoi il n'existait, jusqu'à la fin des années 1980, aucune étude sur eux à l'exception d'un unique article de quatre pages de Jacques Lombard (1957) et de la mention qu'il en fait dans sa monographie classique sur le Borgou (1965). Il est attesté que les Peuls sont établis depuis plusieurs siècles dans le Borgou[2], sans qu'ils se réclament pour autant d'un quelconque mythe d'origine. Aujourd'hui, ils comptent environ 150 000 habitants et constituent à peu près 15 % de la population de la province béninoise de Borgou. Politiquement marginalisés depuis la période précoloniale, la domination coloniale et les différents changements de régime après l'indépendance en 1960 ont très peu changé cette situation. Enfin, ils sont sédentaires et associent à l'élevage bovin d'autres activités, notamment une agriculture manuelle, l'élevage de petit bétail et la cueillette.

Ce texte vise à combler une lacune ethnographique et à souligner la grande diversité de modes de vie de ceux qui s'appellent tous *« fulße »*. Leur diversité est telle qu'elle ne permet pas de retenir des modes de vie particuliers comme plus « authentiques » ou « archétypiques » (Kintz 1985) que d'autres (Schmitz 1990)[3]. Dans la présentation du mode de vie des Peuls du nord du Bénin, j'ai privilégié les aspects économiques et politiques, à partir d'une analyse des structures de l'espace sur trois niveaux, celui de la case d'habitation *(suudu)*, celui de la ferme *(wuro)* et celui du hameau *(gure)*. Ce faisant, je considère les structures spatiales comme des représentations concrètes des rapports sociaux, à partir desquelles les principes d'organisation d'une société sont lisibles[4]. En

2. C'est-à-dire la région historique qui s'étend de l'est de la province actuelle d'Atakora de l'actuel Bénin, jusqu'au Nigeria occidental.

3. L'article est le résultat de recherches de terrain sur le thème : « Culture et langage d'une minorité ethnique : les Peuls du nord du Bénin », conduites par l'Institut für Ethnologie de la Freie Universität Berlin entre 1986 et 1992. Les résultats de ce travail sont détaillés dans Bierschenk 1988, 1989, 1992, 1993, 1995, 1997 ; Bierschenk & Forster 1991 ; Bierschenk & Le Meur 1997 ; Boesen 1997 ; Guichard 1990 ; Hardung 1997 ; Jung 1997 ; Kuhn 1997 ; Schneider 1997 ; Welte 1997. Une première version en langue allemande de cet article a été publiée dans les *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* (vol. 13, 1992). Je remercie Karine Guillonin pour ses corrections de la traduction française.

4. J'emprunte cette idée à Duncan (1990) qui parle du « paysage » comme d'un « texte à décoder ». Je n'adopte pas pour autant son orientation post-moderniste qui marque d'ailleurs une bonne partie de la nouvelle géographie culturelle.

cela, les structures spatiales représentent un élément constitutif du processus social. Elles rendent possibles, en même temps qu'elles les délimitent, les actions sociales, tout en remplissant par excellence une fonction objectivante : elles font croire à ceux qui s'inscrivent dans ces espaces que les faits sociaux sont « naturels » et ainsi inévitables alors qu'ils sont des produits de l'histoire et de la culture. Dans ce sens, les structures spatiales peuvent être considérées comme la « biographie inconsciente » (Lewis 1979 : 12) d'une société.

1. L'organisation de l'espace[5]

Lors de la première visite d'un hameau peul *(gure)* du Borgou, on remarque une grande uniformité dans l'organisation spatiale de chaque ferme *(wuro)*. Pour un étranger, cela peut rendre difficile l'identification d'une ferme particulière. De la même façon, l'intérieur de toutes les cases *(suudu*, plur. *cudi)* présente une organisation spatiale identique. Dans les deux cas, le principe régissant l'organisation de l'espace est un partage en zones d'habitation masculines et féminines, selon un axe est-ouest dans la ferme et gauche-droite dans la case[6].

La ferme (wuro)

Le point pivot de la disposition spatiale (fig. 1) est un arbre, le karité *(karehi)*, qui marque la limite de la ferme, du côté de l'ouest. Sans cet arbre, un Peul du nord du Bénin ne saurait construire sa ferme. L'arbre de karité porte bonheur à l'habitation. La couleur blanche de la chair de son fruit rappelle celle du lait, le fondement de vie des Peuls pasteurs. La noix en elle-même est une denrée alimentaire importante. Si un jour l'arbre venait à être renversé, par exemple par une tempête, le *wuro* devrait sans délai être déplacé. D'après nos informateurs, l'arbre idéal a des feuilles noires plutôt que rougeâtres ou bleutées. Il est aussi préférable qu'il soit légèrement incliné vers le sud.

L'aire autour de l'arbre est une zone féminine de vie et de travail. Là, se trouvent le grenier *(lummuure)* où les femmes prélèvent le grain et les mortiers dans lesquels il est pilé. Un mortier placé ailleurs, par exemple dans la zone masculine, apporterait le malheur. Juste à l'est de cet arbre, à une distance qui dépend du nombre de cases et de l'importance du troupeau qui passe la nuit dans la cour intérieure, se trouve la case d'accueil

5. Les informations de cette partie proviennent de Bierschenk (1997 : 119-135).

6. L'organisation de l'espace en sphères masculines et féminines est connue d'autres groupes peuls mais l'application de ce principe peut varier. Par exemple, chez les Peuls de l'est du Nigeria, étudiés par Stenning (1958), les zones masculines de vie et de travail se trouvent à l'ouest, et celles des femmes à l'est. C'est le contraire au Bénin.

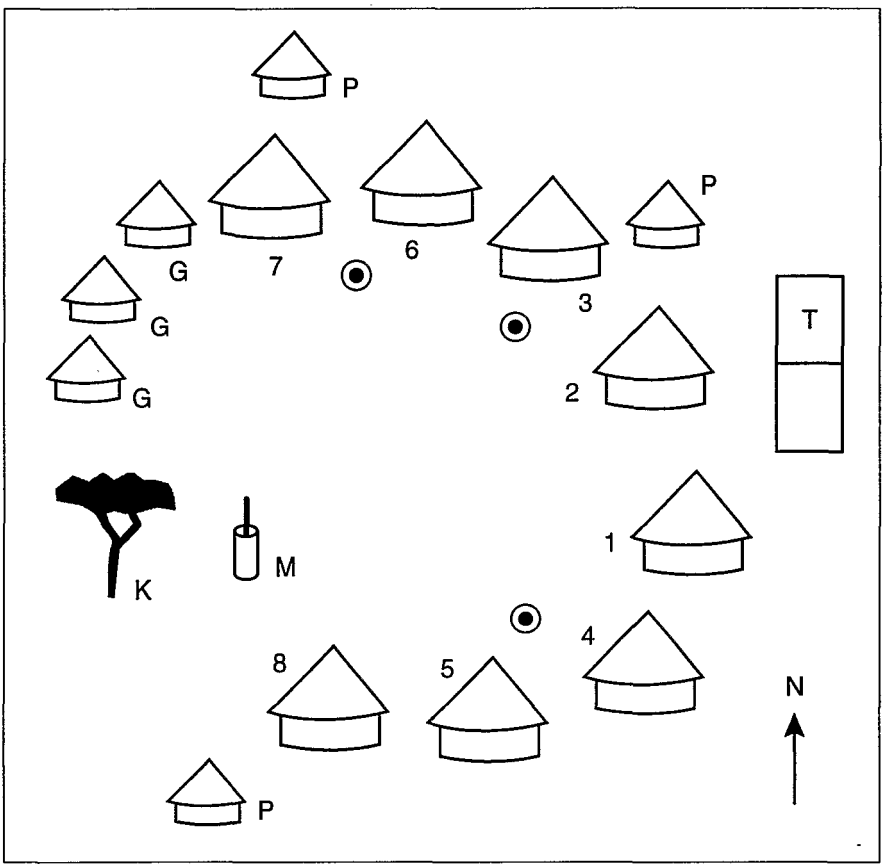


Fig. 1. *Plan d'un* wuro.
Source : Bierschenk 1997 : 120 (distances non mesurées).

1, case de réception de Julde (*dottiijo* : doyen de la ferme) ; **2**, case de l'épouse de Julde ; **3**, cuisine de l'épouse de Julde ; **4**, case de l'épouse d'Alu (frère du *dottiijo*) ; **5**, cuisine de l'épouse d'Alu ; **6**, cuisine de l'épouse de Mamadu (fils aîné du *dottiijo*) ; **7**, case de la femme de Mamadu ; **8**, case du fils d'Alu (mort en 1985 ; depuis, la case sert de case de passage) ; **K**, arbre karité ; **T**, tombe de la première épouse de Julde ; **P**, poulailler ; **M**, mortier ; **G**, grenier.

(bawra) de l'aîné de la ferme *(dottiijo)*. C'est là que les hommes adultes de la ferme passent la journée, et que les hôtes masculins (ainsi que les ethnologues de passage) sont logés pour la nuit.

Les cases d'habitation *(cuudi*, pl. de *suudu)* et les cuisines *(bawra)*, à plan circulaire et dans la plupart des cas en paille tressée, sont disposées au nord et au sud à partir de la case d'accueil, en formant un demi-cercle qui se ferme près de l'arbre karité. Lorsque l'aîné possède sa propre case, indépendante de celles de ses femmes, celle-ci se trouve juste au nord de la case d'accueil. (Ce n'est pourtant pas le cas dans la figure 1.)

La case et la cuisine de sa femme, éventuellement celles de ses femmes, sont placées à la suite de la case de l'aîné selon un arc de cercle orienté

vers l'arbre. Suivent les cases des femmes de ses fils mariés. Si l'aîné a un frère cadet qui vit avec lui dans la ferme (comme fig. 1), les cases et les cuisines de ses femmes se trouvent alors directement au sud de la case d'accueil. Les hommes plus jeunes peuvent construire leurs cases à la suite.

Le troupeau de bovins est attaché pendant la nuit dans la cour intérieure *(fageere)* ainsi formée par le cercle des cases. Ceci uniquement pendant la saison des pluies. En saison sèche, le troupeau est transféré dans les champs attenants (fig. 2). L'emplacement est régulièrement déplacé afin d'obtenir une bonne fumure. D'une saison à l'autre, la disposition des animaux reste identique (fig. 3). Cette rigidité de disposition peut être repérée visuellement. En revanche, une connaissance précise des rapports de parenté des hommes et des animaux comme des conditions de propriété individuelle sont nécessaires pour distinguer un principe sous-jacent important : le troupeau est attaché dans la cour intérieure selon le modèle d'agencement des cases. Dès lors, tout se passe comme si la

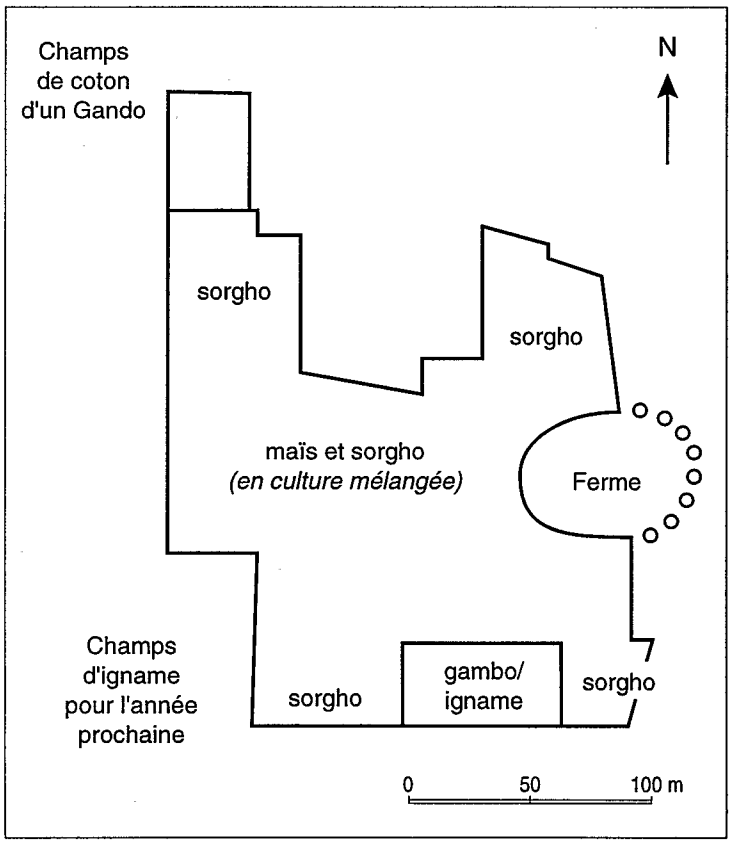


Fig. 2. *Les champs d'une ferme peule.*
Source : Bierschenk 1997 : 185. (Les chiffres indiquent les distances en mètres.)

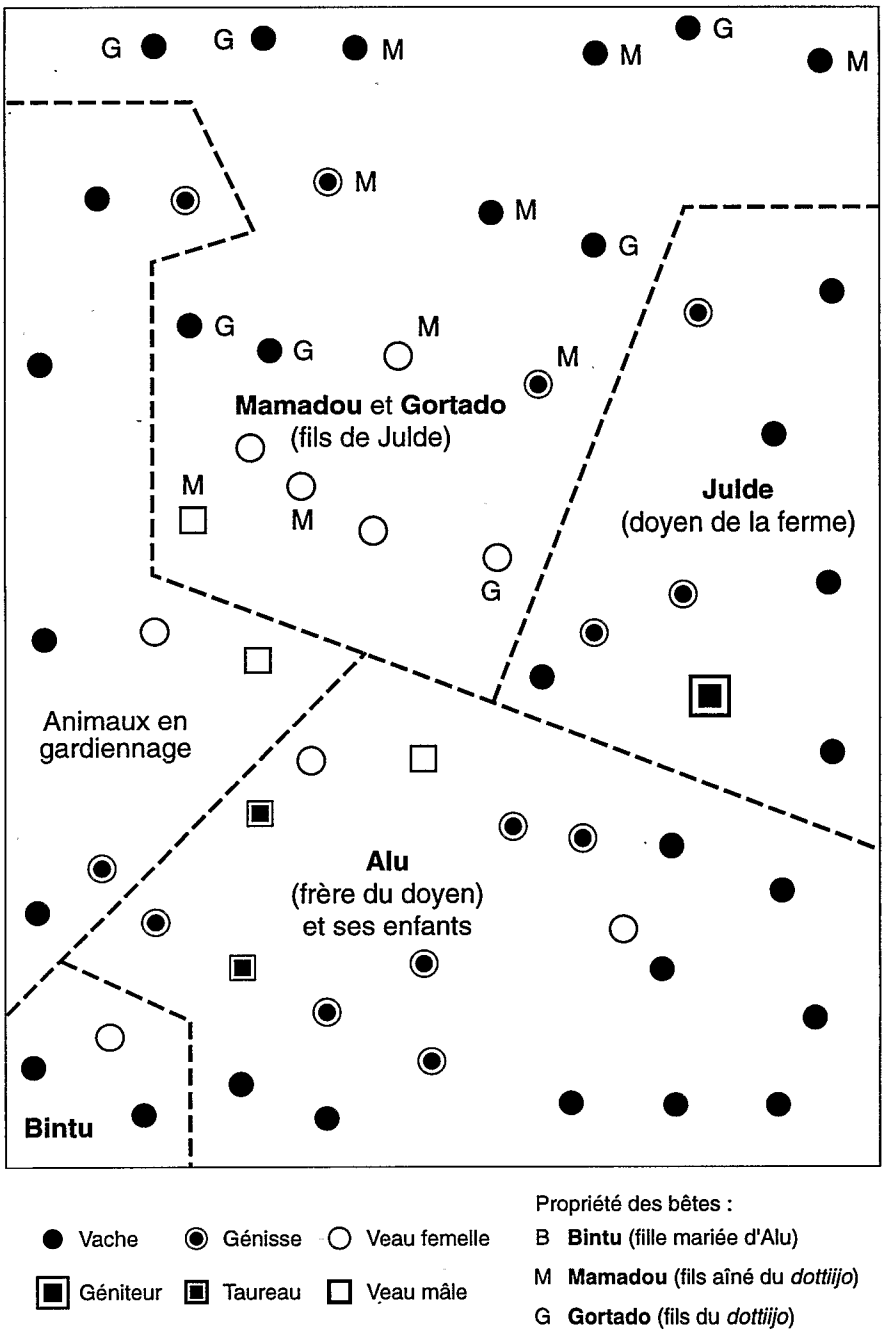


Fig. 3. *La disposition du troupeau attaché pendant la nuit.*
Source : Bierschenk 1997 : 122.

figure 3 était un agrandissement de la cour intérieure dans la figure 1. La proximité de la maison marque la propriété et l'ancienneté : les vaches les plus âgées se trouvent près de la case de leur propriétaire. Derrière, suivent celles des descendants. Tout à fait à l'extérieur et à l'ouest, se trouvent les bêtes « étrangères », les bœufs qui appartiennent aux agriculteurs *(haaße)* qui les confient aux Peuls. C'est donc toujours sa plus vieille vache qu'un Peul voit en premier lieu le matin en ouvrant la porte de sa case : la mère ou la grand-mère de cette vache lui a été donnée par son père à sa naissance *(sussuke)*, ou bien, elle fut amenée par la mère *(cogite)* de ce Peul. Ces vaches, les plus anciennes, ont vécu si longtemps avec les hommes qu'elles en retirent un statut particulier : même devenues stériles elles ne sont pas abattues mais entretenues par charité. C'est seulement quand la viande risque d'être immangeable qu'elles sont abattues.

La case ronde (suudu)

Alors que les hommes contrôlent toutes les activités, élevage et agriculture, les cases restent le domaine des femmes. Pour qu'une femme nouvellement mariée accepte de venir vivre dans la ferme de son mari après la naissance de son premier enfant, deux conditions doivent être remplies : disposer d'une case personnelle et disposer du lait d'un nombre suffisant de vaches.

Comme celui de la ferme, le plan intérieur de la case est très régulier (fig. 4). Ici aussi le principe qui régit les éléments est celui d'une distinction sexuée. Cependant, en raison de la disposition circulaire des cases dans le *wuro*, elle ne se réfère pas aux points cardinaux mais à un axe gauche-droite et avant-arrière. Le point pivot en est alors la petite porte d'entrée *(dammugal)*. Le lit de bambou et de tiges de mil *(dow leeso)*, sur lequel dort le couple, se trouve toujours à gauche de l'entrée. On dort la tête orientée vers le milieu de la case, où se trouve l'emplacement du feu *(hußbinirde)*, de sorte que l'entrée se trouve toujours à gauche. Immédiatement à gauche de l'entrée et devant le lit

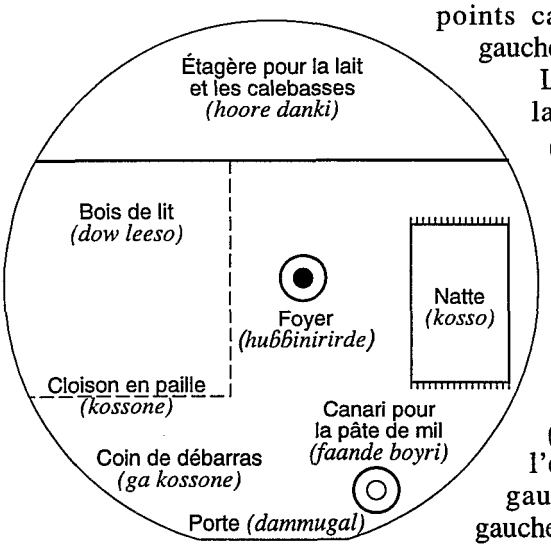


Fig. 4. Plan d'une *suudu*. *Source :* Bierschenk 1997 : 125 (échelle non respectée).

dont il est séparé par une natte de paille, un petit espace *(ga kosonni)* sert à déposer les outils agricoles et des ustensiles ménagers. Le visiteur éventuel s'assied sur une natte *(kosso)* à droite de l'entrée, seul endroit public dans l'espace privé de la case. C'est là aussi que les enfants dorment sur un lit aménagé à leur attention.

Plusieurs calebasses *(cirurga)* où la femme conserve le lait *(kosam)* sont posées sur une étagère *(hoore danki)* au mur du fond de la case. Juste à droite de l'entrée, une jarre en terre *(faande boyri)* sert à stocker la bouillie de mil *(boyri)* préparée à l'avance pour plusieurs jours. Le lait doit toujours se trouver sur l'étagère du fond. Il est ainsi soustrait à la portée des hommes. La bouillie, par contre, doit rester à côté de l'entrée. La présence des calebasses de lait et de la jarre de bouillie indique infailliblement que la case est celle d'une femme.

En résumé, l'espace de la ferme, y compris l'intérieur des cases, est structuré socialement selon des critères géométriques rigoureux. Le principe ordonnateur en est la distinction entre hommes et femmes projetée selon un axe est-ouest ou gauche-droite.

Le hameau (gure)

La disposition spatiale du hameau, la plus grande unité résidentielle des Peuls du Borgou, contraste avec la structure géométrique de la ferme et de la case. Ces hameaux regroupent en général jusqu'à quinze fermes, soit alignées les unes après les autres, soit agencées en groupes informels. Les critères de positionnement des fermes dans le hameau ne ressortent pas clairement. Le principe, formulé par certains de nos informateurs, selon lequel les cadets (d'installation postérieure) s'établissent uniquement au sud des aînés (premiers habitants), ne semble pas respecté dans la réalité.

Un hameau regroupe un ensemble de fermes toutes identiques sauf par la taille. La notion de *gure* désigne donc seulement le pluriel de *wuro* (ferme). Il manque à ces hameaux un centre, par exemple un lieu de rassemblement ou un marché, une mosquée qui pourrait être interprété comme le cadre de fonctions politiques et économiques collectives unissant le groupe. Or, ces lieux n'existent que dans les villages *(siire)* d'agriculteurs. Au Borgou, ils appartiennent le plus souvent aux groupes ethniques des Baatombu (mieux connus comme Baribas) et des Boo (ou Boko), les deux groupes étant appelés *haaße* par les Peuls. Un ou plusieurs hameaux peuls peuvent coexister avec un village d'agriculteurs (à une distance d'un à quelques kilomètres). À ce niveau, aucun principe d'organisation n'apparaît, par exemple par rapport aux points cardinaux ou à la distance. Ainsi, lorsqu'un Peul dit : *Mi yaham luumo* (« Je vais au marché »), il sous-entend : « Je vais dans le village des agriculteurs. » C'est surtout là que les anciens *(dottiiße)* peuvent se rencontrer et palabrer

en petits groupes. C'est là aussi que les femmes obtiennent leurs principaux revenus grâce à la vente du lait. C'est encore là que paradent et se jaugent les jeunes gens et les jeunes filles[7].

2. Traits principaux de l'organisation sociale[8]

La vie économique, sociale et politique des Peuls s'organise selon les trois niveaux d'espace distingués. Le contraste entre les règles spatiales très formelles à l'intérieur des fermes et des cases et l'absence d'une structure comparable au niveau du hameau est significatif des pratiques sociales. La ferme est donc l'unité économique et politique de base. La différenciation socio-économique entre les fermes ainsi que la hiérarchie socio-politique restent faibles et les formes de solidarité économique peu développées. Par ailleurs, les Peuls du Borgou sont dominés par les paysans baatombu et boo dont ils sont les clients, comme ils l'étaient, à l'époque précoloniale, par les guerriers *wasangari*.

L'économie familiale agropastorale

Une ferme peule compte en moyenne quinze à dix-huit personnes, dont six à sept enfants de moins de 12 ans. Comme la main-d'œuvre est surtout familiale, les fermes sont presque toujours habitées par les membres d'une famille patrilinéaire élargie : l'aîné de la ferme *(dottiijo)* avec une ou plusieurs femmes, un ou plusieurs frères cadets, leurs femmes, ainsi que leurs enfants respectifs (éventuellement mariés) et les petits-enfants. Au cours du cycle de développement familial, la composition de la ferme change, en particulier quand les frères se séparent à la mort de l'aîné ou, plus rarement, les fils à la mort du père. Le cycle de développement de la famille et celui du troupeau sont intimement liés. Pour qu'un homme décide de quitter la ferme de son père ou de ses grands frères, il doit disposer de suffisamment d'actifs pour s'occuper du bétail et des champs.

Ainsi, outre sa fonction résidentielle, la ferme apparaît surtout comme l'unité de gestion d'un troupeau. Pour beaucoup de Béninois, les Peuls sont des éleveurs de bœufs et rien d'autre ; c'est d'ailleurs de cette façon que les Peuls eux-mêmes aiment à se présenter. En réalité, ils pratiquent une sorte d'économie mixte, en combinant l'élevage bovin avec l'agriculture, l'élevage de petit bétail et la cueillette. Une stricte division du travail répartit les activités entre les hommes et les femmes : les hommes s'occupent de l'élevage (y compris de la traite), des travaux agricoles les plus pénibles (préparation des champs, sarclage manuel, récolte des

7. Boesen (1997) met en évidence l'importance sociale des marchés villageois pour les Peuls béninois.

8. Les informations de cette partie proviennent de Bierschenk (1997 : 156-215).

tubercules d'igname) et de la récolte des fruits de néré ; les femmes se consacrent à la transformation et à la vente du lait, à la récolte des noix de karité, à tous les travaux ménagers ainsi qu'à la surveillance des jeunes enfants. Elles aident également les hommes pour les semailles et les récoltes.

L'élevage est extensif : il est pratiqué avec un minimum d'investissement monétaire (avec des dépenses limitées aux vaccins et aux médicaments) et par l'utilisation de pâturages librement accessibles. Pendant la longue saison sèche, entre octobre et mai, quand de nombreux points d'eau dans le Borgou sont taris, la plus grande partie des troupeaux, accompagnée de quelques jeunes hommes et femmes, gagne des zones mieux pourvues en eau (vers le sud ou le long des grandes rivières). Ce système classique de transhumance a généré une idée fausse, mais très largement répandue au Bénin, selon laquelle les Peuls du Borgou sont des nomades. En réalité, les troupeaux et ceux qui les accompagnent retournent généralement dans les fermes en avril ou en mai, juste à temps pour le début de la saison des cultures.

Une autre représentation héritée de la période coloniale persiste chez des fonctionnaires béninois : l'élevage des Peuls serait orienté vers le prestige plutôt que vers des objectifs économiques « rationnels »[9]. La possession du plus grand nombre d'animaux possible serait pour les Peuls une valeur en soi et le fondement d'un statut social élevé. Ceci expliquerait une réticence à commercialiser leurs bœufs sur une grande échelle, comme l'a toujours réclamé l'administration, coloniale et post-coloniale. Cette conception omet un fait essentiel : l'objectif premier de l'élevage bovin des Peuls n'est pas une production maximale de viande, mais bien la production de lait. Dans un troupeau moyen (l'effectif le plus fréquent que nous avons relevé avoisine les cinquante têtes), environ les trois quarts des animaux sont des femelles (cf. *supra* fig. 3). Les animaux mâles sont consommés lors de rites précis ; deux taureaux *(gari dabirdi* et *gari kenitirdi)* constituent la dot traditionnelle mais leur nombre a tendance à augmenter aujourd'hui. D'autres animaux mâles sont vendus en bas âge en cas de besoin financier. Outre la production abondante de lait, le fait de garder surtout des femelles présente un autre intérêt : il augmente la capacité de reconstitution du troupeau. Lorsqu'un troupeau est décimé par des maladies bovines (éventualité fréquente jusqu'aux années 1980 malgré des services vétérinaires modernes renforcés par des projets de développement), le temps nécessaire pour sa reconstitution est d'autant plus court que le nombre de femelles est grand. Ce comportement est donc beaucoup plus « rationnel » que veulent bien le croire

9. Pour cette question, voir Bierschenk & Forster (1991). Les représentations stéréotypées des Peuls du nord du pays répandues dans les administrations béninoises remontent au début de la période coloniale et elles sont le fait des premiers officiers coloniaux. Sur cette question, voir Bierschenk 1997 : 66-72.

certains experts du développement et agents d'État ; il nous semble même difficile, comme le font certains ethnologues, de parler ici d'une « autre rationalité ».

Les animaux d'une même ferme sont en général conduits ensemble aux pâturages. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils soient la propriété collective des habitants de cette ferme – ni d'ailleurs la propriété privée d'une seule personne, l'aîné *(dottiijo)* par exemple. Au contraire, tous, y compris des enfants et des femmes, peuvent détenir des animaux dans un même troupeau. L'appartenance d'une bête à tel propriétaire est révélée par l'endroit où elle est attachée pendant la nuit. Dans la figure 3, les bovins de l'aîné de la ferme et de ses deux fils se trouvent au nord alors que ceux de son frère et de ses enfants sont attachés au sud. Rattachées à ce dernier groupe, les bêtes de la fille mariée, Bintu, forment un sous-groupe séparé. Dès que Bintu aura donné naissance à son premier enfant dans la ferme paternelle, elle devra emmener une vache dans la ferme du mari. Cette vache, éventuellement accompagnée de son veau, est offerte comme don de naissance *(cogite)* par le père de Bintu, c'est-à-dire le grand-père maternel *(maamiraao weco inna)* de l'enfant. La descendance de cette vache sera héritée par les enfants de Bintu. Les autres bovins de Bintu resteront dans la ferme de son père, pour être finalement partagés entre ses frères. Ceci lui donne le droit de réclamer l'aide matérielle de son père ou de ses frères en cas de besoin, par exemple après un divorce. Ainsi, le droit de la femme à posséder du bétail est clairement subordonné au patrilignage. La plupart des bêtes productives (femelles) d'un troupeau restent dans la ferme du père. Les garçons héritent donc la plus grande partie des animaux du père, soit par don de naissance *(sussuke)*, soit à sa mort *(dondoni)*.

Être propriétaire de bovins ne signifie pas pour autant pouvoir en disposer librement. Des discussions prolongées précèdent toujours la vente d'une femelle. L'aîné tente toujours de la conserver en lui substituant l'un de ses animaux mâles, voire celui d'un autre membre de la famille. Il peut également essayer d'interdire carrément la vente de la bête. Qu'il y réussisse ou non dépend de son autorité, de son habileté à négocier et des rapports de forces à l'intérieur de la ferme.

Le lait *(kosam)* des bovins est un aliment de base pour les Peuls (Kuhn 1997). Il est bu tel quel ou mélangé en bouillie avec du mil. Quand les ingrédients sont disponibles, cette bouillie *(boyri)* est consommée quotidiennement. C'est elle aussi qui est offerte aux visiteurs. En même temps le lait représente un bien économique primaire. Les hommes assurent la traite puis le lait est partagé entre les différentes épouses. À leur tour, celles-ci décident quelle part réserver à la consommation familiale et quelle autre destiner à la vente sur le marché, après transformation éventuelle en fromage *(gasiiri)*. L'argent du lait, contrôlé par les femmes,

représente une part importante des revenus de la ferme peule et égale presque le revenu que les hommes obtiennent par la vente de bovins. Ceci procure aux femmes une position économique relativement forte. Pourtant, cette position est limitée parce qu'en définitive ce sont toujours les hommes qui décident de la quantité de lait à traire et de son partage entre les différentes épouses. La décision de laisser une certaine part de lait au veau, ou bien de traire beaucoup de lait pour la consommation humaine, conduit à un conflit d'intérêts entre des objectifs de consommation à court terme ou à long terme (investissement dans l'accroissement du troupeau et ainsi, promesse de davantage de lait dans le futur). C'est sur cette question du partage du lait entre les femmes que se cristallisent la plupart des conflits conjugaux ; ils conduisent parfois jusqu'au divorce.

Une ferme peule du Borgou est presque toujours entourée de champs (cf. *supra* fig. 2). Avec deux hectares en moyenne par exploitation, les Peuls peuvent concurrencer les paysans du Borgou qui travaillent sans attelages. Pourtant, les Peuls ont des cultures moins diversifiées, limitées au mil *(gawri)* et au maïs *(kokkoliiri)*, souvent en culture associée. S'y ajoute une petite parcelle (0,25 ha) plantée d'igname *(dunduure)*, toujours cultivée sur un terrain nouvellement défriché. Les années suivantes, ces champs seront cultivés en céréales. Grâce à la fumure animale, une culture quasi permanente est possible. Lors de nos enquêtes, il n'était pas rare de trouver des fermes installées au même emplacement depuis plus de vingt ans. Le fumier augmente la productivité du champ, en même temps qu'il réduit considérablement les besoins en force de travail. Les Peuls peuvent donc combiner agriculture et élevage.

Alors que les produits d'élevage, lait et animaux pour l'abattage, sont au moins en partie commercialisés, l'agriculture des Peuls est essentiellement vivrière. Ceci n'exclut pas que des surplus soient commercialisés, sous le contrôle de l'aîné, à condition que la subsistance de la famille ne soit pas menacée. Les revenus ainsi dégagés sont en partie investis dans l'acquisition de petit bétail et de bovins. Seuls l'igname et le coton, dans les rares cas où ce dernier est cultivé par les Peuls, ne sont pas des produits « collectifs ». Les jeunes hommes qui les cultivent peuvent en disposer librement. Avec les revenus du coton, ils achètent des biens modernes (radios, montres, bicyclettes...), mais ils en investissent souvent une partie dans l'achat d'animaux. L'igname sert d'abord à la consommation familiale ; elle est aussi souvent donnée comme cadeau de faible valeur.

En combinant l'élevage de bovins à l'agriculture, l'élevage de petits ruminants et de volaille, ainsi que la cueillette des noix de karité et des fruits de néré, la ferme peule apparaît comme un système de production complexe à grande flexibilité interne et forte autonomie économique. Les pertes dans un secteur peuvent être compensées par un autre. Ceci semble

être la raison pour laquelle des formes supra-domestiques de solidarité économique, bien connues des agriculteurs (Elwert 1980) et des pasteurs purs d'Afrique, ne sont que faiblement développées chez les Peuls du Bénin.

Enfin, plusieurs mécanismes évitent qu'une différence sociale importante entre les exploitations ne se consolide sur plusieurs générations [10]. L'accès à la propriété du bétail reste en principe ouvert à tous les hommes. Au plus tard à la mort du père, les fils disposent de leur propre troupeau et sont donc en principe à même de fonder leur propre ferme, même si, pour les raisons exposées plus haut, ils décident de rester ensemble au moins jusqu'à ce que leurs propres fils soient assez grands pour s'occuper de la conduite du troupeau et des travaux des champs. Il n'y a pas non plus de séparation entre les producteurs et leurs moyens de production. En outre, les maladies bovines qui se déclarent périodiquement ont toujours eu un effet de nivellement. Ainsi, pour les Peuls, le succès dans l'élevage est essentiellement lié à la notion de « chance » *(riiku)*.

En résumé, la ferme familiale peule, avec une distribution spatiale et une organisation sociale structurellement homogènes, apparaît comme l'unité fondamentale de cette économie agropastorale.

3. Peuls, agriculteurs et État depuis 1900

La structure informelle du hameau contraste donc avec celles de la case et de la ferme, beaucoup plus régulièrement agencées. L'absence de lieux centraux ainsi que la dépendance de ces hameaux vis-à-vis des villages des Baatombu renvoient au statut politiquement dépendant que les Peuls occupent dans la société du Borgou depuis la période précoloniale [11].

D'après la tradition orale (celle que relevèrent les premiers officiers coloniaux, et encore vivante aujourd'hui), les Peuls ont jadis immigré pacifiquement en petits groupes au Borgou. Tout comme les migrants actuels vers les régions côtières du golfe de Guinée (Schneider 1997), la plus grande partie des Peuls vint certainement au Borgou sans bétail, en tant que *boy* (berger salarié) pour garder le bétail des Baatombu et surtout celui de leurs guerriers (les *wasangari*). Les chefs de terre baatombu leur assignèrent des terrains pour s'établir et, au fil du temps, les Peuls parvinrent à constituer leurs propres troupeaux à partir du bétail confié pour le gardiennage. Aujourd'hui encore les Peuls emploient le terme de « terre »

10. Nous entendons ici l'absence de mécanismes internes de stratification sociale. Le fait que les chefs politiques peuls *(mawße)* sont en général plus riches que les autres, surtout à cause du droit de prélever certains produits de l'élevage et agricoles, et que leur position est devenue quasi héréditaire, ne contredit pas cette proposition. Le rôle des chefs est en premier lieu de représenter les Peuls vis-à-vis de leur patron baatombu : leur position sociale est donc, d'une certaine manière, imposée de l'extérieur (Bierschenk 1993 ; 1997 : 39-72).

11. Pour une sociologie historique du Borgou, voir l'étude classique de Lombard (1965).

(leydi) uniquement à propos des « agriculteurs » *(haaße)*, ce qui donne le concept de *leydi haaße*. Le concept équivalent pour les Peuls serait *gure fulße* (« le hameau des Peuls »). La terre appartient donc aux agriculteurs, même si les Peuls peuvent y résider, y cultiver quelques champs et y faire paître leur bétail. Tant lors des querelles entre les guerriers, fréquentes à l'époque précoloniale, qu'avant les grandes fêtes, les troupeaux des Peuls étaient la cible régulière de razzias. C'est pourquoi leurs hameaux étaient placés sous la protection de guerriers, avec lesquels s'étaient développées des relations de clientèle. De leur côté, les Peuls disposaient d'esclaves *(maccuuße* ou *gandukeeße)*, qu'ils utilisaient entre autres pour cultiver (Baldus 1969 ; Hardung 1997).

Avec la colonisation française, ces liens de dépendance et ces hiérarchies sociales furent modifiés de façon importante. Comme ailleurs dans leur empire colonial d'Afrique de l'Ouest, les Français ont mené une « politique de races » fondée sur les représentations, courantes à l'époque, du « caractère collectif » propre à chaque « tribu », ce qui conduisit à une séparation en groupes particuliers. Ils pouvaient ainsi mieux dominer, selon le principe *divide et impera*. La situation sociopolitique des Peuls s'est considérablement améliorée pendant cette période, grâce à l'effondrement du pouvoir des guerriers *wasangari* et la protection de la pax gallica contre le pillage des troupeaux. À ce nouvel ordre de relations entre les groupes, relève aussi la création par la puissance coloniale des « chefs de tribu peuls » qui n'existaient pas auparavant au Borgou (Bierschenk 1993, 1997 : 39-72).

Cette situation s'est surtout modifiée au cours des années 1970. Une forte croissance des populations et du cheptel, la diffusion de la culture attelée et des cultures commerciales, particulièrement celle du coton, la pression monétaire accentuée qui en résulte (Fett & Heller 1978 ; Bierschenk 1987), l'élimination des instances d'autorité intermédiaires « traditionnelles » (les chefs de tribu peuls) sans que le régime révolutionnaire qui accède au pouvoir en 1972 ne parvienne pour autant à consolider son autorité sur le pays (Elwert 1983 ; Allan 1989) : tout cela conduit à des conflits plus fréquents entre Peuls et agriculteurs à propos de l'utilisation de la terre et de l'eau (De Haan *et al.* 1990). Ces conflits sont aggravés par le fait qu'au Nord-Bénin, divers régimes fonciers coexistent toujours, et que la possibilité d'accéder à la propriété de la terre se ramène souvent, en fait, au droit du plus fort politiquement (Meissner 1990).

Dans ces conflits, comme face à la corruption généralisée des représentants de l'État central (Wong 1982), les Peuls sont désavantagés par rapport aux agriculteurs, mieux représentés dans les institutions de l'État moderne. C'est la conséquence, en particulier, d'une scolarisation beaucoup plus faible que chez les autres groupes du Borgou. Pour les Peuls, l'école moderne reste l'« école des Blancs » *(janirde batuure)*. Depuis la suppression des chefs de tribu en 1972, ils se retrouvent donc sans protec-

teurs (patrons), capables de représenter leurs intérêts, face à l'État et aux autres groupes ethniques, dans un contexte politique régi par des comportements clientélistes. En ce sens, la situation précoloniale se répète. Les tentatives illégales de certains représentants de l'État moderne pour obtenir la saisie des troupeaux des Peuls peuvent être comparées aux anciennes razzias. De façon significative, les Peuls stigmatisent le comportement de ces fonctionnaires par l'expression (*nyaama taki*, « exploiter ») qui désignait le comportement des *wasangari* à l'époque précoloniale[12].

12. Depuis le milieu des années 1980, les Peuls essayent de s'opposer à cette situation par une organisation politico-culturelle fondée sur l'identité ethnique et des intérêts pastoraux communs (Bierschenk 1992 ; Guichard 1990).

ANNE-MARIE PILLET-SCHWARTZ

Approche régionale d'un îlot de l'« archipel peul » L'émirat du Liptako d'hier à aujourd'hui (Burkina Faso)

Le terrain

La diversité des terres de l'« archipel peul » suppose une infinité d'approches régionales qui accordent une large place au savoir-faire du géographe. C'est à lui que revient le rôle de les appréhender dans leur particularité et, si besoin, de les démythifier. Si le décryptage de l'entité culturelle qu'elles représentent est affaire d'historien ou d'ethnologue[1], la différenciation des îles ou des îlots qui émergèrent au XIX^e siècle dans les remous d'un djihad est un peu son privilège. Chacun d'entre eux se présente en effet comme un véritable continuum doté d'une logique interne et d'une personnalité à forte connotation régionale. Le chercheur doit cependant se défier dans leur cas de l'étroite imbrication qui lie historicité et régionalité. La prise en compte de l'« insularité » d'un groupe peul qui s'imposa au XVIII^e ou au XIX^e siècle par sa seule identité politique peut effectivement l'amener à sublimer une épopée aujourd'hui vidée de son contenu, à projeter abusivement dans l'espace les stigmates du passé, en bref à perpétuer une région historique dont la physionomie est forcément différente au XX^e siècle de ce qu'elle était un siècle ou deux auparavant.

La connaissance des territoires qui servirent de support aux théocraties peules est certes indispensable à l'appréhension des populations qui s'en réclament aujourd'hui, que ce soit par héritage (cas des Peuls ou des autochtones qui les précédèrent) ou par adoption (cas des Rimaïbe ou des allochtones qui leur succédèrent), mais elle ne saurait suffire. Les noyaux ethno-démographiques de jadis ont fait place avec le temps à des noyaux

1. À cause notamment de l'immensité, la discontinuité et la diversité tout à fait exceptionnelles de cette aire culturelle.

socio-économiques, moins cohérents dans leurs structures mais plus homogènes dans leurs dynamiques, en raison notamment de la disparition de l'esclavage. Autres temps, autres rythmes, autres échelles : spontanément ou sous l'effet de pressions externes, des recentrages et des connexions se sont opérés, de nouvelles périphéries se sont créées... En bref, les établissements originels, s'ils restent repérables, ne constituent plus en général le centre de gravité des nouveaux espaces peuls. D'autant que les États et les idéologies modernes les isolent de plus en plus les uns des autres et que les nations autoritaires qui les enserrent rendent de plus en plus aléatoire leur identification.

Au nord-est du Burkina Faso se trouve l'un de ces îlots issu d'un émirat aujourd'hui disparu, l'émirat du Liptako. Plus connu sous le nom de « région de Dori », cet espace peul constitue, malgré sa faible extension, un bon exemple de terrain ambigu, difficile à cerner, parce que difficile à définir par rapport à ce qu'il était du temps de sa puissance. Créé en 1809-1810, au terme d'un djihad inspiré et béni depuis Sokoto par Usman dan Fodyo, l'émirat lui-même exista officiellement jusqu'en 1963[2], mais perdit en fait tout pouvoir et tout prestige « le 30 avril 1897, lorsque les troupes françaises [...] [l']abattirent [...], écartèrent le gouvernement islamique et établirent l'hégémonie coloniale » (Irwin 1976 : 3). Ce fut tout au long du XIX[e] siècle une entité politique et commerciale bien organisée, mais dont la prospérité était indissociable de l'esclavage et donc de la guerre. Fortement centralisé, il ne résista pas à la « pacification coloniale » : il fit place à un territoire multipolarisé, construit sur la base d'un pluri-ethnisme insolite au terme d'un siècle de conflits identitaires (même s'il s'agit là d'un processus historique banal).

La façon dont cette société peule a pu passer d'une domination sans partage à une intégration sans complication soulève plusieurs questions. Comment les populations de toutes origines qu'elle côtoie aujourd'hui, issues, pour une bonne part, les unes de l'esclavage, les autres de l'immigration, se positionnent-elles par rapport à l'ancien émirat ? Quelles relations entretiennent-elles avec les descendants des groupes dominants ? Comment évolue le paysage humain ? Une nouvelle région, au sein de laquelle le phénomène peul serait, sinon éclipsé, du moins banalisé, n'est-elle pas en train de se construire ? Autant de questions qui devraient permettre d'échapper au mirage du passé, de ne pas lui aliéner l'espace... Mais qui peuvent aussi pousser acteurs et observateurs à reléguer les héritiers du Liptako au rôle de personnages mythiques et à attribuer aux nouveaux venus un destin global, qui ne cadre pas forcément avec la réalité... L'analyse régionale sous-tendue par l'histoire devrait être malgré tout pertinente, sous réserve d'en user avec circonspection, de ne

2. Date où le dernier *amiiru*, Nassuru, Dicko Abdoulaye Usman de son vrai nom, fut destitué par l'autorité voltaïque.

pas sacrifier notamment à une image du passé déconnectée de l'espace. Un juste milieu en somme qui permette dans ce cas précis de prendre en compte à parité les dynamiques de la société peule et celles de la nation burkinabè...

La genèse

Si la « région de Dori » peut se prévaloir du titre de « région », c'est avant tout par contraste avec l'homogénéité des aires ethno-linguistiques qui l'entourent. L'hétérogénéité de son peuplement lui confère en effet une singularité, qui habituellement n'est pas celle d'une « région » en Afrique soudano-sahélienne, où l'ethnicité fournit « le plus souvent la base la plus appropriée à une division de l'espace » (Gallais 1984 : 25). C'était l'un de ces espaces interstitiels caractéristiques de la frange sud du Sahel, véritables vides inter-ethniques lorsque s'opéra, à la charnière des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, la transition entre la période fastueuse des empires sahéliens et la période chaotique qui présida à la montée des royaumes soudaniens. Localisé à la hauteur du 14^e^ parallèle de latitude nord, il était encore enclavé à l'époque, aux côtés des futures régions de l'Oudalan et de l'Aribinda, entre l'aire culturelle issue de l'empire songhaï et les royaumes gourmantché et mossi naissants. Si Delafosse estime que les Peuls y vinrent dès le XV^e^ siècle, les spécialistes s'accordent en général pour dater leur arrivée au XVII^e^ siècle, époque où un grand nombre de migrants traversèrent le Gourma en direction de l'est (Madiéga 1982 : 121). De toutes les façons, comme l'écrit un historien : « Le XV^e^ siècle est hors des connaissances des traditionalistes et nous ne connaîtrons jamais l'identité des premiers Peuls qui foulèrent le sol du Liptako, quand ils y vinrent et d'où ils vinrent » (Irwin 1976 : 8).

Ce ne sont pas les Peuls en fait, mais les Kurumba qui auraient occupé les premiers la région de Dori – antériorité également retenue à propos du peuplement des falaises de Bandiagara, du Yatenga ou du Djelgodji, par exemple, où ils sont connus sous d'autres noms (Chantoux 1964 : 9 ; Izard 1985 : 9 ; Kiéthéga 1993 : 17 ; Madiéga 1982 : 115). Les Kurumba cependant ne dominèrent jamais les Peuls avec lesquels ils partageaient l'espace, même si leur principal village, Diobbou, jouissait d'un certain rayonnement et même s'il leur arrivait d'employer certains d'entre eux comme bouviers, notamment les Kurojiibe. Il semble même qu'ils aient fini par avoir des problèmes d'autorité à la longue (à moins qu'ils n'aient eu des problèmes de succession), puisqu'ils cédèrent leur pouvoir au début du XVIII^e^ siècle à un représentant de la dynastie gourmantché la plus septentrionale, celle des Jagbira, à laquelle ils étaient apparentés.

À la même époque, autour de 1705-1707 (Delmond 1953 : 26 ; Hama 1971 : 343-368), des Peuls Sondeebe du Macina, qui se seraient rebaptisés

peu après Feroobe[3], migrèrent dans la région. Les Peuls qu'ils trouvèrent sur place (et qui étaient donc là en principe depuis moins d'un siècle) appartenaient à différents clans. Trois selon Madiéga (1982 : 121) : celui des Toroobe, qu'il considère comme les premiers venus, ceux des Wakambe et des Sillube. Cinq selon Delmond (1953 : 23) et K. G. Barry (1984 : 10) : celui des Kurojiibe, qui, selon eux, seraient arrivés les premiers, celui des Toroobe, auxquels ils reconnaissent malgré tout une réelle préséance[4], ceux des Wakambe, des Jallobe et des Baabe. On ignore quand ils se fixèrent définitivement, mais il semble qu'une partie des villages qui existaient au moment du djihad, une douzaine au minimum, selon Irwin (1976 : 8), ait été créée dès le XVII[e] siècle : les quatre plus anciens au moins, à savoir Wendu, Selbo, Torodi et Kampiti, qui auraient déjà constitué à l'époque un embryon de région appelée Liptako (Delmond 1953 : 25). Un indice plaide en faveur d'une sédentarisation précoce de ces pionniers peuls : le mariage de Birmaali Sala Paate, leader des Feroobe, avec la fille du *jooro* de Wendu, le village-mère des Toroobe, où s'arrêta le taureau qui, selon la légende, les guidait, lui et les siens, dans leur migration. Cette alliance permit en effet aux Feroobe de récupérer le pouvoir (plus moral que réel, il est vrai) qu'exerçaient jusque-là les Toroobe de Wendu sur l'ensemble des clans peuls de la région, ce qui donne à penser que cette société était déjà bien ancrée au début du XVIII[e] siècle, même si elle n'était pas vraiment organisée politiquement (et que ce fait était connu).

Les Gourmantché

Les Gourmantché (Gulmanceba de leur vrai nom) auraient commencé à dominer la région autour de 1718 (Madiéga 1982 : 124). Balibagini, le premier *bedo* (roi), consolida leur pouvoir en créant sa propre capitale, Koala (Kuala), à proximité de Oulo (Wulo), la capitale religieuse des Kurumba. Il prit ainsi ses distances par rapport à ceux-ci, en refoulant un grand nombre vers l'Aribinda, où était en train de se mettre en place une « société de type symbiotique » dominée spirituellement par d'autres Kurumba[5]. Il s'en prit également aux Peuls, auxquels il interdit l'accès de son royaume sous peine de châtiment[6], ce qui contribua peut-être à freiner leur immigration, puisqu'à la veille du djihad ils n'étaient encore, comme

3. Ils sont connus depuis sous ce nom, qui serait issu du verbe *ferude*, « migrer » (Irwin 1976 : 10).

4. Une préséance qui est loin d'être spécifique au Liptako.

5. Originaires du Yatenga, ces Kurumba imposèrent aux Songhaï et aux Mossi avec lesquels ils cohabitaient dans l'Aribinda non seulement leur langue, le *kurumfe*, mais aussi leur nom. C'est toutefois le terme de Foulsé (qui désigne les Kurumba en *moore*) qui est le plus couramment employé à leur égard.

6. Cette mesure n'aurait été levée que sous Paamba, le cinquième des huit *bedo* qui dirigèrent le royaume de Koala (Madiéga 1982 : 121).

les Gourmantché, que quelques milliers (Irwin 1976 : 9). Le territoire de Balibagini était pourtant plus étendu que le futur Liptako, du moins à l'est et au sud. Il en recula les limites « jusqu'à l'eau » (le Niger) grâce aux *nyoagisi* (« fétiches ») des Kurumba et annexa, à la mort de son frère, Udan Jari, le *diema* d'où il était venu (Madiéga 1982 : 115-116)[7].

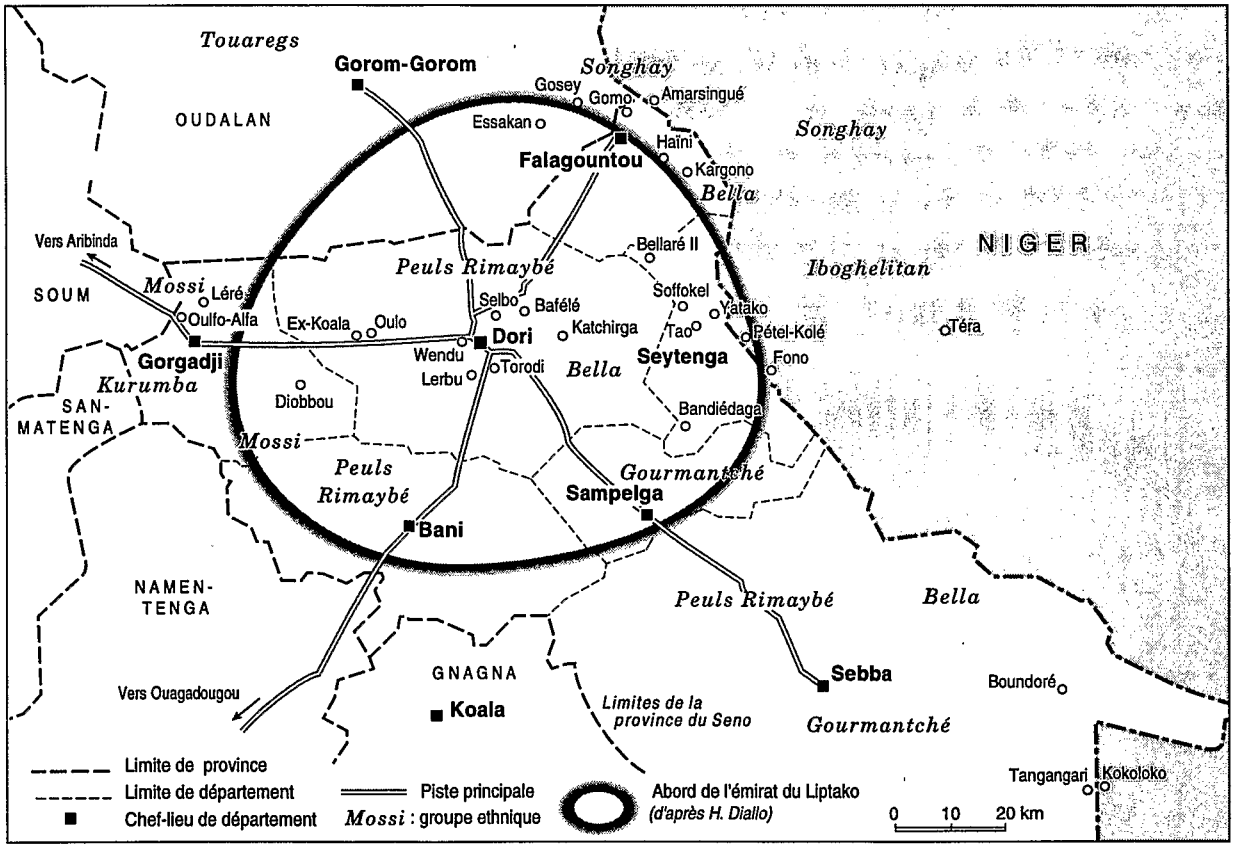
Le royaume de Koala ne connut jamais cependant l'essor qu'avait pu laisser présager la politique offensive de Balibagini. Il était même singulièrement affaibli à la veille du djihad, miné entre autres par les querelles qui opposaient entre elles les différentes branches de la famille royale[8]. Quant aux modus vivendi qui avaient pu s'instaurer avec les Kurumba (qui gardaient malgré tout leur aura de premiers occupants des lieux) et avec les Peuls (du fait de leurs qualités de bouviers), ils dégénéraient souvent en affrontements qui tournaient facilement à l'avantage des Gourmantché. Jusqu'au jour où le *bedo* Yencaari voulant, selon la coutume, récupérer l'héritage d'un Peul qui venait de décéder à Selbo (une vache seulement étant laissée à la famille du défunt !), se heurta à un refus qui mit le feu aux poudres. Les versions peules et gourmantché relatives aux causes et au déclenchement du djihad diffèrent quelque peu, mais la plupart font état d'incidents qui ont pour théâtre le village de Selbo et qui mettent en jeu les chiens des Gourmantché d'un côté, les vaches des Peuls de l'autre (Madiéga 1982 : 125-130).

Tantôt un ou plusieurs chiens ont bu dans la calebasse de lait d'une femme peule, qui manifesta violemment sa réprobation, ce qui lui valut d'avoir la tête rasée et à un Gourmantché d'être tué d'un coup de lance... Tantôt Yencaari ou son fils Umaru ont massacré des génisses appartenant aux Peuls pour nourrir leurs chiens, ce qui valut à Umaru d'être tué lui aussi ou du moins sévèrement humilié... Quoi qu'il en soit, la riposte fut sanglante et la guerre considérée comme inévitable. Braahima Seydu, petit-fils de Birmaali Sala Paate, *jooro* de Wendu, envoya alors à Sokoto une délégation de Toroobe, Wakambe et Feroobe, à laquelle Usman dan Fodyo prodigua ses bénédictions et remit la bannière du combat, transformant la révolte populaire des Peuls contre le pouvoir oppressif des Gourmantché en un véritable djihad[9]. La bataille décisive eut lieu au bord du Yayré, marigot d'où est issue la mare de Dori, et se solda par la défaite des Gourmantché qui se replièrent sur Babirka et Bani, à 30 et 40 km au sud-ouest de là. Ces derniers ne furent malgré tout définitivement vaincus qu'aux environs de 1817, époque marquée par la mort de Braahima

7. La légende veut même qu'il ait tenté de porter ses conquêtes jusqu'à Kujuabongu, au sud de Pamma, d'où seraient partis entre 1510 et 1570 les Buricimba, fondateurs de la dynastie des Jagbira. Mais il paraît évident qu'il y a là amalgame entre les exploits du héros et les grands faits d'armes qui firent du XVIII[e] siècle une période exceptionnellement faste pour les Gourmantché.

8. La branche aînée alors au pouvoir, le *diegu* d'Alfa, allait jusqu'à commettre ses exactions sur les *berijaba* (princes), les *berisiaba* (princesses), les *tindamba* (chefs de terre), etc.

9. Djihad qui n'était en fait qu'une manifestation parmi d'autres de l'hégémonisme peul du XIX[e] siècle et plus particulièrement de la Qadiriya.



L'émirat du Liptako (province du Séno).

Seydu, le premier *amiiru* du Liptako, et par la création du nouveau royaume de Koala, dont les *bedo* renoncèrent dès lors à remonter vers le nord, sous peine de malédiction[10].

L'émirat

Si le royaume de Koala n'eut que peu d'échanges avec l'extérieur, il en alla tout autrement de l'émirat du Liptako. Celui-ci, moins vaste, vécut en osmose presque constante avec ses voisins, mais sur la base d'une violence pratiquement inconnue pendant l'ère gourmantché[11]. Deux facteurs jouèrent un rôle essentiel dans cette dynamique : l'importance de l'esclavage dans le système socio-économique des Peuls et les collisions de ce système avec celui, comparable, des Touaregs. La dynastie régnante ne manifesta jamais pourtant de réelles ambitions territoriales : limité à la moitié nord de l'actuelle province administrative du Séno, le Liptako n'excédait pas 7 000 km² (cf. carte). Elle s'imposa par contre par un pouvoir fort et centralisé, créant dans cet esprit, sous le règne de Braahima Seydu (K. G. Barry 1984 : 7) ou sous celui de son successeur, Saalu Hamma (Delmond 1953 : 30), sa propre capitale, Dori, ce qui était avant tout une façon de se dégager de l'emprise des Toroobe de Wendu.

Dori, sans doute un campement au XVIII[e] siècle, n'est séparée de Wendu que par la mare qui porte son nom. Le terme de Dori lui-même n'a aucune signification dans la langue des Peuls. D'origine gourmantché, ce qui plaide en faveur d'une occupation précoce du site, il signifierait « les rives de la mare » et plus précisément « celles qui sont au-delà de l'eau », ce qui situe bien le lieu d'attache des Feroobe par rapport à celui des Toroobe. Des versions gourmantché substituent à cette évocation du face-à-face Wendu-Dori celle d'un phacochère en train de sortir de l'eau au moment où un berger peul s'enquiert auprès d'un paysan gourmantché de l'emplacement de cette mare : interprétation qui met en présence non plus les deux principaux clans peuls mais les deux ethnies rivales de la région, sans faire allusion pour autant à la guerre qui les opposa. Le toponyme a un sens moins anodin dans la langue des Songhaï, pour lesquels il évoquerait le « mal », un « lieu chaud », en bref toutes les luttes qui ravagèrent non pas tant Dori que l'espace dont elle devint le cœur à la place de Wendu.

L'émirat du Liptako participa à tant de conflits qu'on oublie souvent que Dori fut un grand carrefour caravanier, que fréquentaient les marchands de villes aussi éloignées que Kayes, Tombouctou, Gao, Sokoto

10. Cela n'empêcha pas le *bedo* Yenpabu, qui régna de 1940 à 1986, d'accompagner en 1957 le gouverneur Bourges à Dori, où il passa une nuit, à la plus grande inquiétude des siens.

11. Le terme Liptako lui-même qui, selon la tradition, aurait été choisi par Usman dan Fodyo signifie « que l'on ne peut terrasser », ce qui montre la détermination de ses fondateurs.

ou Ouagadougou. Certains d'entre eux s'y installaient, comme ces Songhaï du Hombori qui, se sentant menacés par le djihad de Seeku Amadu au Macina, créèrent vers 1830 le quartier de Homborire, donnant une véritable impulsion au développement de la ville, au commerce bien sûr, mais aussi à l'architecture (Delmond 1953 : 42). Malgré l'*usuru*, la dîme prélevée par l'aristocratie feroobe sur toutes les marchandises, on y négociait toutes celles que pouvaient offrir à l'époque les grands marchés du Sud sahélien, bétail, beurre, sel, céréales, tabac, kola, étoffes, bimbeloterie européenne..., à l'exception notable des esclaves. Ceux-ci servaient parfois aux Peuls de monnaie d'échange pour les animaux (trois hommes valant un cheval, par exemple). Ils étaient de toute façon rarement négociés et en principe ailleurs qu'à Dori. Tactique efficace, puisqu'à la fin du XIX^e^ siècle c'est le Liptako qui comptait le plus d'esclaves dans la colonie du Soudan (Lovejoy 1983 : 186) : 50 000 pour autant d'hommes libres, d'après H. Diallo (1979 : 174). Il ne cessa cependant, tout au long de son histoire, de s'enfermer dans le cercle vicieux, « des guerres pour les esclaves, des esclaves pour les guerres », politique dont les effets étaient largement accentués par la concurrence des Touaregs.

Les Touaregs

Arrivés dans l'actuel Oudalan au milieu du XVII^e^ siècle (Langlois & Milleville 1991 : 51) ou au début du XVIII^e^ (Barral 1977 : 24), regroupés en une confédération de tribus autour des Oudalan (Udalen de leur vrai nom), les Touaregs lancèrent leurs premiers raids sur le Liptako avant même que les derniers Gourmantché n'en aient été chassés [12]. C'est seulement sous le second *amiiru*, Saalu Hamma, que les Peuls prirent la direction du nord pour repousser ceux qu'ils appelaient les Safambe. La bataille décisive eut lieu en 1827 à la mare de Kissi (à quelque 20 km du site de Gorom-Gorom), mais elle fut beaucoup moins glorieuse pour l'émirat que celle qui avait été livrée sur les bords du Yayré, lors du djihad. Elle fut par contre tout aussi riche de conséquences, dans la mesure où elle galvanisa les Peuls, qui ne connurent désormais plus de repos – et n'en laissèrent plus à l'ensemble de leurs adversaires. Astreint à payer un tribut annuel aux Oudalan *imajaren* (deux chevaux et soixante pagnes du Haoussa), « cependant que les villages peuls et rimaïbe du Liptako étaient diversement taxés et, en cas de refus, razziés » (Barral 1977 : 36), l'*amiiru* eut à compter dorénavant avec la menace permanente des Touaregs qui, tout au long du XIX^e^ siècle, ne cessèrent d'affluer, attirés par les richesses de l'émirat.

12. Les Gourmantché avaient encore sous le premier *amiiru* quelques foyers de résistance dans le Liptako, comme à Koria, par exemple, à 15 km au sud-est de Dori.

Le danger pouvait surgir aussi bien de l'est que du nord d'ailleurs : l'opération réputée la plus meurtrière, la mise à sac de Katchirga, fut menée par les Tengueregueguedech et les Logomaten de la région de Téra, tribus qui n'avaient aucun rapport, si ce n'est de rivalité, avec les Oudalan et leurs alliés. Menée vers 1840, l'attaque aurait fait 1 900 morts, chiffre qui prend toute sa signification lorsque l'on sait que les Peuls du Liptako n'étaient encore que quelques milliers au tournant du XIX[e] siècle. Une nouvelle fois, l'*amiiru* au pouvoir, Sori Hamma, fut condamné à payer un tribut régulier aux vainqueurs[13]. La pression se maintint jusqu'à l'époque coloniale, les envahisseurs ayant tendance avec le temps à venir de plus en plus loin. Les Ioulliminden de la région de Ménaka (à l'est de Gao) « descendirent » eux-mêmes, en 1895, semer le désordre dans le Liptako. Voulant revassaliser les tribus de l'Oudalan qui avaient reconnu autrefois leur suzeraineté, ils s'y engagèrent à leur suite, ainsi qu'à celle des Alkasseybaten[14], en profitant pour razzier les villages peuls, sans se préoccuper du second traité que l'émirat venait de signer avec la France. Contraintes néanmoins à partir de là à « l'union sacrée », les tribus touarègues du Gourma et leurs alliés, tels les Peul-Mossibe de Diagourou, reculèrent et finirent par déposer les armes, après la terrible défaite qui leur fut infligée, en 1916, à la mare de Yomboli (près du site de Gorom-Gorom), par les troupes françaises.

La domination

Si la pression touarègue a empêché l'émirat de prospérer sereinement, elle ne l'a pas empêché de mener une « politique du ventre » efficace, qui profitait essentiellement à l'aristocratie feroobe, dont la « turbulence » était connue (Delmond 1953 : 13), et aux commerçants étrangers (songhaï, haoussa, yarsé ou autres). Sous-tendue par l'exploitation des *haaBe* (les non-Peuls), en particulier des Soudaniens (les Gourmantché, les Mossi, les Gourounsi ou autres), cette politique reposait sur deux principes : d'une part sur une hiérarchisation de l'espace, laquelle consistait à maintenir à distance tous ces peuples, à commencer par les Kurumba, qu'à l'instar des Gourmantché les Peuls refoulaient régulièrement vers l'ouest ; d'autre part sur une mobilisation militaire permanente, dirigée contre les

13. Il n'est pourtant pas exclu que Sori Hamma ait livré lui-même Katchirga aux Touaregs. Il y comptait en effet un rival, conséquence d'une alliance matrimoniale contractée par le premier amiiru du Liptako, Braahima Seydu, et les Touaregs jouaient volontiers dans la région le rôle de mercenaires, notamment chez les Songhaï de la région de Téra.

14. Les Alkasseybaten sont des descendants des conquérants marocains de l'empire songhaï qui ont opté pour le genre de vie touareg tout en continuant à parler de préférence l'*azofe*. Installés en un premier temps à Bamba, sur la rive haoussa du Niger, ils suivirent au XVIII[e] siècle les Oudalan *imajaren* dans leurs migrations vers le sud, ce qui leur permit de préserver au moins partiellement leur identité ethnique.

populations voisines, à commencer par les Gourmantché. Ainsi l'élite au pouvoir disposait-elle d'un territoire dans lequel pouvaient se mouvoir sans encombre esclaves, hommes libres, commerçants ou guerriers. Un territoire d'autant mieux contrôlable qu'il était peu étendu, tout en restant largement ouvert sur d'inépuisables réservoirs d'hommes, aux marges desquels nomadisaient, entre deux raids, les innombrables *duroobe* (pasteurs) qui contribuaient à entretenir sa richesse et son prestige. La chasse aux captifs poussa le Liptako à guerroyer dans toutes les directions : qu'il s'agisse des Songhaï de Téra, des Kurumba d'Aribinda, des Mossi de Kaya ou de ses anciens rivaux de Koala, par exemple, nul n'échappa à l'engrenage. Beaucoup y trouvaient leur compte d'ailleurs, n'hésitant pas à nouer des alliances contre nature pour riposter parfois plus que nécessaire. Les Gourmantché de Koala finirent par infliger aux Peuls une défaite mémorable à Koala même, en 1887-88, indice parmi d'autres de l'affaiblissement qu'ils connaissaient à la veille de l'époque coloniale[15].

Cette dynamique constamment agressive des Peuls du Liptako est-elle à mettre sur le compte d'une logique de guerre spécifique aux États peuls des XVIII[e] et XIX[e] siècles ? Il est difficile de l'interpréter comme le prolongement du djihad, tant y était importante la recherche du butin et apparemment secondaire le désir de propagation de l'islam. Elle apparaît davantage comme la stratégie de survie d'un émirat peul isolé, enclavé au cœur d'aires ethno-linguistiques plus anciennes et plus vastes que lui, un modeste émirat déterminé à affirmer par tous les moyens sa suprématie sur ses voisins. À s'appuyer sur des troupes essentiellement constituées de Rimaïbe, issus pour la plupart des régions où ils devaient combattre, il finit cependant par perdre son efficacité[16]. À vouloir trop pressurer les hommes libres également, astreints à fournir de multiples prestations[17] et exposés à toutes sortes d'exactions, les Feroobe finirent par créer une situation peu propice à la reproduction de leur système. Les représentants des autres clans peuls, à commencer par les Toroobe, qui supportaient mal d'être relégués au second rôle[18], alors qu'en maints endroits de l'Afrique de l'Ouest ils occupaient le devant de la scène, se désolidarisèrent petit à petit de l'élite au pouvoir. Ils eurent même dès 1840 leur résistant, Hamma Amadu, du village de Lerbu, mais c'est surtout à partir de 1862,

15. Les Feroobe utilisaient pourtant pour combattre les Gourmantché de Koala les services des Mossi de Boulsa et même de mercenaires maures. La guerre la plus importante, qui eut lieu sous les règnes des *amiiru* Sori Hamma (1831-32 - 1860-61) et Amadu Lisa (1886-87 - 1890-91) et du *bedo* Yenkuagu (1878-79 - 1917-18), dura une vingtaine d'années.

16. Ce serait à cause de la mauvaise volonté des Rimaïbé enrôlés dans l'armée que le Liptako n'aurait pas réussi à écraser le royaume de Koala en 1887-1888.

17. Ils devaient fournir entre autres la *zakât*, récupérée ici comme en maints endroits par la classe au pouvoir.

18. Les Toroobe procuraient dans six villages, Wendu, Torodi, Kampiti, Lerbu, Babirka et Dori, les membres du collège chargé d'élire l'*amiiru* (Dicko 1975 : 14).

lorsque Al-Hajj Umar Tal, lui-même Toroodo, entreprit la conquête du Macina, qu'ils commencèrent vraiment à se montrer vindicatifs. Enfin, comme chez les Gourmantché, quatre-vingts ans auparavant, des dissensions au sein de la lignée des *amiiru* finirent par avoir raison des Feroobe eux-mêmes.

La pacification

Après les deux traités que signèrent successivement, en 1891 et 1895, les représentants des branches aînée et cadette de la dynastie, les premiers avec le capitaine Monteil, les seconds avec le capitaine Destenave[19], le Liptako dut compter avec un nouvel occupant, le colonisateur français. Aux conflits inter et intra-ethniques, plus ou moins réprimés ou récupérés par celui-ci, vinrent s'ajouter d'autres types de luttes : luttes contre l'appareil colonial, luttes entre pasteurs et paysans pour l'occupation du sol, escarmouches aux motifs obscurs, liées de façon générale à la désorganisation de l'espace... Ce n'est qu'un quart de siècle plus tard que finirent par s'apaiser guerres, razzias et esclavage, et que la région cessa d'être polarisée sur Dori.

L'installation dans le Liptako des Bella[20], dont beaucoup préférèrent quitter l'Oudalan après la reddition de leurs maîtres, permit l'amorce d'une nouvelle dynamique d'occupation de l'espace. Les Bella, qui étaient (et sont toujours) dix fois plus nombreux que les Touaregs dans l'Oudalan, n'étaient perçus jusque-là par les Peuls et les Rimaïbe que comme des guerriers sans pitié. Le fait qu'ils choisissent de se fixer dans la région pour cultiver la terre mit fin à leur légende. Bon nombre de Rimaïbe, par exemple, qui se tenaient encore sur leurs gardes aux côtés de leurs anciens maîtres, partirent s'installer dans les campements de culture où ils avaient l'habitude de travailler – et où les Peuls parfois vinrent leur demander l'hospitalité ! Au début de la décennie 1920 le Liptako était vraiment considéré comme « pacifié ».

La force d'attraction qu'une telle région ne cessa d'exercer du début de l'époque coloniale jusqu'aux sécheresses des années 1970 et 1980 peut paraître étonnante, surtout lorsqu'elle met en jeu des paysans soudaniens, tels les Gourmantché et les Mossi, qui vivent habituellement sous des latitudes plus clémentes. Paradoxalement elle ne joua pas dans le sens nord-sud : aucun agro-pasteur du « grand Nord » ne « descendit » et si les Touaregs mirent une vingtaine d'années à cesser de harceler le Liptako colonisé, ils se replièrent tous vers le futur Oudalan, ses mares pérennes et

19. Soutenue d'un côté par Sokoto et, de l'autre, par les Torooe de Wendu, la branche cadette sortit vainqueur de la querelle de succession qui l'opposait alors à la branche aînée.

20. Le terme Bella est celui qu'employaient les Songhaï pour désigner les *iklan* (esclaves) des Touaregs. Les Bella constituent aujourd'hui un groupe ethnique à part entière.

ses pâturages sahéliens, n'abandonnant derrière eux que ceux des Bella qui avaient pris leur indépendance. De même, certains Peuls-Gaobe, plus habitués à coexister avec les Oudalan *imajaren*, les Iwaragwaragen imgad ou les Alkasseybaten qu'avec l'aristocratie feroobe, restèrent-ils indifférents aux possibilités que leur offrait la situation (une liberté et une mobilité plus facile que du temps de l'émirat). Ces Peuls « targuisés », selon l'expression de Barral (1977 : 35), cherchaient sans doute également à éviter le colonisateur (ce qui était possible dans le nord du cercle de Dori), celui-ci n'ayant de cesse de niveler la société peule et, par conséquent, de réduire le nomadisme après avoir réduit l'esclavage – ce qui entraîna, selon K. G. Barry (1984 : 92), la révolte, la fuite ou même le suicide de *duroobe*, pasteurs purs, parmi lesquels les Gaobe étaient de loin les plus nombreux et les plus représentatifs.

La (re)structuration

Si la situation de la région à la jonction des mondes sahélien et soudanien en fit jadis une zone répulsive, elle représente un atout au XX^e^ siècle. La rencontre de deux grandes civilisations agraires, symbolisées l'une par le mil et l'iler, l'autre par le sorgho et la daba[21], la possibilité d'y pratiquer un certain nombre de cultures dites « secondaires », légumières (haricot, gombo, oseille), oléifères (arachide, sésame) ou céréalières (maïs) (même si elles ne fournissent souvent que des feuilles pour les animaux), l'assurance enfin de pouvoir y combiner agriculture et élevage : ces facteurs ont certainement été déterminants pour des populations que l'insécurité avait confinées jusque-là dans leur milieu d'origine où, en partie à cause des guerres esclavagistes, elles subissaient une pression démographique, sociale et foncière dont l'émirat déchu était en mesure de les libérer.

Les migrations dans la région de Dori ne furent ni une ruée vers des « terres neuves » de toute façon limitées, ni une tranquille expansion en tache d'huile, comme pourrait le donner à penser le fait que la plupart des allochtones se trouvent là « à l'extrême pointe de leur aire ». Elles se firent plutôt sous forme de vagues successives, dont la première souvent ne comptait que quelques pionniers : un processus migratoire comparable à celui des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, les Kurumba étant toujours considérés comme les seuls habilités à effectuer les sacrifices nécessaires à une installation durable. Si c'est essentiellement à partir de la décennie 1920 que s'esquisse la (re)structuration de l'espace, cela n'exclut pas qu'il y ait eu auparavant des tentatives d'accession à la terre, y compris lorsque

21. La daba est la houe africaine. Elle a généralement un manche court, on la trouve sous toutes les latitudes. L'iler est un instrument conçu pour les sols légers du Sahel. Il est constitué d'un manche long au bout duquel se trouve une lame de fer en forme de croissant.

l'émirat était encore libre. Des Songhaï, eux dont les ancêtres n'avaient fait aucun cas de cette marche, du temps de leur propre gloire, tentèrent les premiers de s'y tailler un fief. Dès la première moitié du XIXe siècle en effet (peut-être même dès l'époque du djihad), un groupe de paysans d'origine songhaï-kado[22] venu de l'ouest tenta de s'implanter dans la région de l'actuel Falagountou. À la mort de leur père-fondateur, Bamoye Gado, cependant, ils ne furent plus en mesure d'y rester et partirent pour Borobo[23], d'où ils ne revinrent qu'après la signature du traité de 1891 : entreprise encore très hasardeuse, mais qui se solda cette fois par un succès, Falagountou formant aujourd'hui, avec quelque 6000 habitants, le plus gros noyau songhaï du Burkina Faso.

La création de nouvelles localités au début de l'époque coloniale fut surtout le fait des premières redistributions dans l'espace de Rimaïbe et secondairement de Peuls, ces derniers n'hésitant pas dans bien des cas, aussi surprenant que cela puisse paraître, à demander l'hospitalité à d'anciens esclaves, même et surtout aux leurs. Deux exemples sont significatifs, ceux des villages, très différents, de Haïni et de Soffokel, qui comptent aujourd'hui environ 300 et 1500 habitants. Créé vers 1915 dans l'orbite de Falagountou par des Rimaïbe d'ascendance songhaï venus de Bafélé (à une dizaine de kilomètres de Dori), Haïni fut investi peu après par des Peuls-Jallobe de la même localité. Purs pasteurs, ceux-ci purent exercer sans contrainte leur activité jusqu'à la grande sécheresse de 1972, avant de se mettre à l'agriculture sur le modèle de leurs hôtes et des Songhaï. Le phénomène se répéta à Soffokel que les Rimaïbe des Feroobe de Katchirga fondèrent à quelque 25 km de là, sur les champs de leurs anciens maîtres, avant même la signature du traité de 1895. Ils y accueillirent des familles de toutes origines : haoussa, songhaï-zarma, bella, gourmantché, ou encore des familles peules de différents clans, toroobe, wakambe et surtout feroobe, ces dernières n'hésitant pas à leur demander encore en période faste une part de leur récolte ! Et encore oublient-ils, quand ils font l'inventaire de leurs « réfugiés », les Gaobe qui campent une partie de l'année sur leur territoire, comme s'ils ne comptaient pas. La capacité d'accueil des Rimaïbe mérite d'être soulignée et, dans bien des cas aussi, leur attachement à leurs anciens maîtres. En témoigne l'attitude de ceux de Wendu, d'ascendance mossi pour la plupart, qui ont choisi de rester auprès des leurs, se comportant à leur égard en véritables frères cadets.

Les Peuls eux-mêmes firent montre après leur « pacification » d'une tolérance qui tranche avec l'intransigeance dont ils avaient fait preuve

22. Les Songhaï-Kado seraient des descendants de tributaires songhaï qui auraient été métissés avec les Gourmantché, *alias* Bemba ou Buricimba, qui occupaient jadis, à l'est, la rive haoussa du Niger. Ceux de Falagountou comptent également des Mossi dans leur ascendance.

23. Borobo est situé dans la vallée du Gorouol, à quelque 30 km au nord-est de Falagountou, apparemment à l'écart, au XIXe siècle, des parcours des belligérants peuls et touaregs.

auparavant. Ils manifestèrent notamment à l'égard des Bella qui s'installèrent dans le Liptako une neutralité de bon aloi, d'autant plus inattendue que ceux-ci se répartirent dans l'espace de façon beaucoup plus diffuse que les Kurumba, les Mossi ou les Gourmantché (qui s'établirent en majorité dans les secteurs correspondant aujourd'hui aux départements périphériques de la province). Les anciens esclaves des Touaregs sont en effet présents partout mais, à l'inverse des autres immigrés, ils habitent souvent des hameaux de moins de 300 habitants, situés parfois à l'orée des terroirs rimaïbe. C'est tout de même le long de l'axe Dori-Seytenga ou de l'actuelle frontière du Niger qu'ils sont les plus nombreux. Il s'agit en général de « Bella noirs », à l'exception au moins des Iboghelitan, qui se considèrent comme des « Bella rouges ». Ces derniers créèrent dans le courant de la décennie 1920 le village de Yatako, qui compte de nos jours près de 1 000 habitants. Frontalier comme Soffokel et Falagountou et fondé comme eux dès la fin du XIX[e] siècle, Yatako avait dû être abandonné peu après, du fait, semble-t-il, de l'appartenance ethnique de ses fondateurs[24] : ce qui était déjà possible au début de l'époque coloniale pour les Rimaïbe et les Songhaï ne l'était pas pour les Touaregs ou assimilés, même animés des intentions les plus pacifiques.

Les *modus vivendi*

Les seuls Peuls qui réagirent avec véhémence à l'installation de tous ces nouveaux venus furent les Gaobe, *duroobe* dont les pâturages étaient trop souvent assimilés par les immigrés à des terres de culture. Les Mossi et les Gourmantché notamment, qui occupent de préférence, les premiers les départements de Gorgadji et Bani, les seconds ceux de Falagountou, Seytenga et Sampelga, furent presque tous un jour ou l'autre (le plus souvent lors de leur installation) confrontés aux pasteurs du Liptako, ce qui semble n'avoir été qu'exceptionnellement le cas des Kurumba ou des Songhaï. Le rapport nomades-sédentaires est assurément plus complexe lorsqu'il concerne des paysans soudaniens plutôt que des paysans sahéliens. Le village kurumba d'Oulfo-Alfa, par exemple, que des ressortissants de Diobbou créèrent autour de 1924 près de Gorgadji et qui compte aujourd'hui près de 1 000 habitants, n'a jamais eu de problèmes avec les Gaobe. Des cas d'alliance matrimoniale avec eux y sont même signalés, situation que peuvent admettre à la rigueur les Songhaï, mais qui paraît inconcevable aux Gourmantché et aux Mossi. Le phénomène

24. Considérés comme des *imgad* de par leur filiation paternelle, comme des *iklan* de par leur filiation maternelle (Guignard 1984 : 17), les Iboghelitan revendiquent en fait, dans ce cas précis, l'héritage d'une chefferie maraboutique vieille de neuf générations – héritage qui fait d'une partie d'entre eux au moins des *kel es souk* (des ressortissants de la classe des marabouts), c'est-à-dire en fait d'authentiques *illelan* (Touaregs), aux côtés des *imajaren* et des *imgad*.

semble récent malgré tout, si l'on se réfère aux observations de Staude (1967 : 70) qui présentait en 1965 les Kurumba comme s'entendant très mal avec les Peuls. Quoi qu'il en soit, leur cas contraste avec celui de quatre frères mossi fondateurs d'un village voisin, Léré, dont la première installation, qui se situe entre 1925 et 1928, donna lieu à un conflit avec des Gaobe. Celui-ci se termina au détriment de ces derniers (emprisonnement des uns à Dori, disparition des autres), mais les Mossi en pâtirent également ; du moins Léré, malgré son ancienneté, ne dépasse-t-il pas de nos jours 600 habitants. Le problème fut le même mais le processus un peu différent pour des Gourmantché de la région de Koala. Ils créèrent à partir de 1925 (près de Seytenga) Bandiédaga-Gourmantché, leur plus gros centre dans la région, environ 1 500 habitants actuellement, puis à partir de 1967 (près de Falagountou) Kargono, leur village le plus septentrional (où l'on immigrait encore en 1974, poussé par la « famine »). Leurs habitants eurent de nombreux accrochages avec les Gaobe ; ils durèrent jusque dans les années 1980 à Kargono, la préfecture de Dori, moins expéditive que l'administration coloniale, donnant raison tantôt aux uns, tantôt aux autres, incapable apparemment de trancher le problème.

Les motivations des Gourmantché qui accomplirent ainsi le « retour au Liptako » n'eurent jamais de rapports directs avec le rôle joué par leurs ancêtres avant et pendant le djihad. S'ils eurent des problèmes avec les *duroobe*, ils ne semblent pas en avoir eu avec les autres Peuls[25]. Bien au contraire, ils étaient venus là pour échapper au travail forcé et sans l'intervention des *amiiru* l'administration coloniale n'eût pas attendu dix-huit ans pour les « trouver ». Il est vrai qu'elle les ramena alors dans la région de Koala (d'où les hommes valides furent envoyés sur des chantiers, près de Fada N'Gourma), mais ils purent revenir deux ans après[26]. Le retournement des relations Peuls-Gourmantché dans le Liptako et, de façon générale, l'harmonie des rapports inter-ethniques tiennent en grande partie au fait que l'aristocratie feroobe n'a pas véritablement structuré ce territoire. Ainsi les populations voisines ont-elles pu venir s'installer pendant des décennies dans une zone de culture et de pâture centrée sur Dori, mais sans statut foncier précis et sans limites réelles. Chacune y a fondé ses villages, dont les occupants ont trouvé ou retrouvé un semblant de cohésion spatiale, qui va de pair dans bien des cas avec une rupture de fait, sinon de principe, avec la terre de leurs ancêtres. Ce qui n'empêche pas qu'ils aient gardé, par-delà la langue et le nom, une certaine façon

25. Depuis le début de l'époque coloniale, les Peuls du Liptako ont eux-mêmes créé 25 villages dans le royaume de Koala, qui en compte 86 de nos jours (actuelles préfectures de Koala, Mani et Liptougou).

26. Usman Bubakar, le père de Dicko Abdoulaye Usman, qui n'était encore à l'époque que le « gestionnaire » des affaires intérieures de l'est de l'émirat colonisé, approuva officiellement leur réinstallation, allant jusqu'à faire remarquer, quand ils lui rendaient allégeance par un don de sorgho ou autre, que leur seule présence était déjà en elle-même un cadeau. C'était au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les temps avaient bien changé.

d'être, leur propre personnalité. Le schéma se complique avec la politique d'ouverture que tous ont adoptée au Liptako, chaque centre ayant ses satellites de familles « étrangères », chaque groupe ethnique ayant lui-même ses immigrés sur les territoires des « autres ».

Clef de voûte de ce pluri-ethnisme, les Peuls et les Rimaïbe occupent de préférence la zone interne correspondant au département de Dori (les *haabe* ayant préféré au départ s'installer le plus loin possible des représentants de la France coloniale). « Peuls majoritaires », pour reprendre l'expression et l'analyse de Kintz (1982 : 215 ; 1986 : 320), ils représentent officiellement 163 000 des 270 000 habitants de la province du Séno (INSD 1991 : 194)[27]. Aucune statistique ne permet de préciser la ventilation des autres groupes ethniques qui y vivent, mais aucun ne domine l'autre. Le Liptako est aujourd'hui une région multipolarisée, même si Dori, chef-lieu de la province, garde avec ses quelque 11 000 habitants (d'après le recensement de 1991) une certaine prééminence sur les six chef-lieux de préfecture qui l'entourent. Cette situation est, il est vrai, largement favorisée par des densités démographiques relativement faibles : une vingtaine d'habitants au km² pour l'ensemble du Séno, ce qui permet à chaque communauté d'être à l'aise dans sa zone d'influence, tout en vivant en symbiose avec les autres, même à Falagountou où la concentration humaine est exceptionnelle.

La mise en valeur

Jusqu'en 1984, année du boom de l'orpaillage au Sahel burkinabè, l'unique motivation de ceux qui immigraient dans l'ancien Liptako était l'agro-pastoralisme. Il est tentant d'attribuer au milieu sahélien un rôle niveleur, surtout depuis la grande sécheresse de la décennie 1970, qui a vu les précipitations annuelles de la région se stabiliser autour de 400 mm[28], mais l'étude des systèmes de production agricole propres à chaque groupe humain montre qu'ils sont loin d'être uniformes, même si les stéréotypes habituels sont parfois difficiles à retrouver. Ce n'est pas chez les Peuls, par exemple, que les troupeaux y sont les plus importants, mais chez les Gourmantché[29]. Ces derniers peuvent posséder jusqu'à trente têtes, alors que la plupart de leurs voisins avancent à ce propos des chiffres inférieurs à dix[30]. À l'inverse, c'est chez les Peuls que les rendements de mil sont

27. Si l'on tient compte du fait que les six départements correspondant à l'ancien Liptako regroupent les deux tiers de la population du Séno (INSD 1988 : 254 ; 259), les Peuls devraient y être actuellement près de 100 000.

28. Des départements enregistrent même certaines années des « creux » à 200 mm. Ainsi, par exemple, ceux de Falagountou et de Sampelga, lors de la campagne 1990-91.

29. Le temps est loin où les précurseurs du djihad ne cessaient de reprocher aux Gourmantché de ponctionner leur cheptel pour accomplir des sacrifices ou pour nourrir leurs chiens.

30. Cet ordre de grandeur est confirmé par les enquêtes du Centre régional de promotion agro-pastorale (CRPA du Sahel/DEP 1990 : 70).

les moins catastrophiques et non chez les Kurumba, eux que l'histoire mythique de l'Aribinda présente comme des « sorciers du mil », dotés de la « force du vent et de l'eau », capables d'assurer une double récolte annuelle (Guillaud 1993 : 16). Les Peuls obtiennent en effet des rendements de l'ordre de 400 kg à l'hectare, alors que partout ailleurs ils oscillent entre 200 et 300[31].

Les Kurumba partagent malgré tout avec les Gourmantché et les Mossi le privilège d'avoir les plus grandes exploitations agricoles de la province du Séno, celles-ci pouvant excéder 8 ha, ce qui pour la région est exceptionnel (CRPA du Sahel/DEP 1990 : 67). Ce sont les Peuls par contre qui ont les plus petites. Chez les Toroobe de Wendu, par exemple, elles sont de l'ordre de 2 à 3 ha (de 4 à 5 chez les Jallobe de Haïni), alors que chez les Rimaïbe, les Iboghelitan et les Songhaï elles atteignent plus fréquemment 5 ou 6 ha, voire davantage parfois. Les superficies cultivées par individu présentent des écarts moins marqués : d'environ 0,50 ha, par exemple, à Falagountou, où la pression démographique est indéniable, à environ 0,70 à Bandiédaga ou Soffokel. Celles-ci sont cependant là encore inférieures chez les Peuls : de l'ordre de 0,30 ha à Wendu, chiffre qui n'a d'équivalent que chez les Iboghelitan de Yatako. Il existe incontestablement une hiérarchie entre les terroirs des uns et des autres avec, aux deux extrêmes, les Gourmantché de Bandiédaga et les Toroobe de Wendu. Hiérarchie que confirment les superficies cultivées par actif, pourtant assez constantes d'une communauté à l'autre, puisqu'elles oscillent partout entre environ 1,10 et 1,30 ha, sauf à Wendu et Yatako, où elles restent inférieures à un[32].

À quoi correspondent ces dynamiques différentielles ? Les immigrés ou leurs descendants s'investissent plus ou moins dans leur exploitation. Leur volonté d'occuper l'espace, liée notamment à la mobilité des hommes et à la part de travail réservée aux femmes (deux normes rarement remises en question), varie notablement d'un groupe ethnique à l'autre. Le fait que les Peuls et les Iboghelitan aient les plus petites superficies cultivées par individu et par actif peut être mis sur le compte de leur héritage culturel, de leur appartenance à une civilisation jadis purement pastorale, encore que chez les Toroobe de Wendu cela ne soit pas évident. Ils parviennent, quoi qu'il en soit, à se nourrir en « faisant moins grand » que les autres – attitude apparemment délibérée, qui n'est pas liée à la pression foncière, comme ce pourrait être le cas chez les Songhaï de Falagountou. Confronté à des conditions bioclimatiques peu favorables,

31. Cet ordre de grandeur est confirmé là encore par les enquêtes du CRPA (CRPA du Sahel/DEP 1990 : 16).

32. Le CRPA avance pour l'ensemble du Séno une moyenne de 1,71 ha par actif, avec une modulation importante, il est vrai, selon la taille des exploitations. Les plus vastes ne semblent exister qu'au prix d'un plus grand effort par actif, lequel assume 2,5 ha en moyenne dans celles de plus de 8 ha (CRPA du Sahel/DEP 1990 : 67).

chaque type d'exploitant essaie d'être le plus rationnel et le plus performant possible afin d'assurer au mieux sa survie et, pour ce faire, chacun fait d'abord appel à ses propres référentiels avant d'expérimenter ceux des autres, surtout s'ils exigent moins d'efforts (les Peuls ne sont-ils pas justement ceux qui obtiennent les rendements de mil les moins mauvais ?).

On peut s'étonner évidemment qu'un demi-siècle à un siècle de coexistence, voire davantage en ce qui concerne les Peuls et les Rimaïbe, n'ait pas réduit la diversité des stratégies d'occupation et d'exploitation de l'espace. On observe bien ça et là quelques effets de mimétisme en période de crise, l'étanchéité n'est pas totale entre les pratiques des uns et des autres. Selon les années, on fait « sauter » une culture ou on adopte celle que pratique plus couramment le voisin, mais ces tentatives restent limitées. Chacun trouve normal de conserver les spécificités de son exploitation agricole, y compris parfois un outillage susceptible d'être amélioré (l'iler entièrement métallique, par exemple, à laquelle tiennent sans raison apparente les Toroobe ou les Iboghelitan). Le seul facteur commun finalement semble être l'élevage : mis à part ceux qui restent de purs pasteurs, chacun, s'il en a les moyens, est agro-pasteur, en particulier, bien que cela soit de prime abord paradoxal, depuis les grandes sécheresses de 1972 et de 1984. Le nombre de têtes de bovins se situe pour la province du Séno dans une fourchette allant de 148 000 à 287 000 (CRPA du Sahel/DEP 1990 : 70). Cela représente en moyenne une demi- à une unité de bétail par habitant, ce qui est peu, mais montre que le cultivateur de la région de Dori est capable de s'adapter à des activités nouvelles, y compris à celles des *duroobe*, s'il estime que cela apporte un plus à son exploitation agricole. La pratique de l'élevage, il est vrai, déborde du cadre de celle-ci, dans la mesure où elle est avant tout un moyen de thésauriser et où elle met en jeu une charge émotionnelle qui est, dans la région, aussi forte chez n'importe quel paysan que chez les Peuls.

Les systèmes de production

Les Gourmantché et les Mossi

L'attachement à des savoirs et des techniques hérités du passé est particulièrement fort chez les paysans d'origine soudanienne, les Gourmantché et les Mossi. Malgré des ajustements superficiels, ils continuent souvent à appréhender et à exploiter l'espace comme s'ils étaient encore dans leur milieu d'origine.

Ainsi les Gourmantché ont-ils choisi leur principal site, celui de Bandiédaga, non seulement parce que la brousse y était épaisse et peu hospitalière aux représentants de l'administration coloniale, mais aussi et surtout parce qu'il était riche en bas-fonds propices à la culture du sorgho.

Depuis lors beaucoup d'entre eux s'adonnent à une quasi-monoculture de cette céréale. Celle-ci peut représenter jusqu'à 80 % des terres ensemencées dans certaines exploitations, les femmes elles-mêmes lui sacrifiant souvent le temps et l'espace qu'elles réservaient traditionnellement à l'arachide et au gombo. Quant au mil, il est relégué au rôle de culture secondaire : on le trouve au bord des champs, comme l'oseille, au bord des cases, comme le maïs, ou encore, semé dans les mêmes poquets que le sorgho, comme le haricot. Contrepartie de ce choix : des soukkalas (concessions traditionnelles) dispersées, comme en zone soudanienne ; des exploitations agricoles complètement éclatées, comprenant parfois une dizaine de parcelles éparpillées dans un rayon de quatre ou cinq kilomètres ; un terroir ou plutôt un territoire dans lequel les quartiers sont eux-mêmes très disséminés dans l'espace, ce qui alourdit l'emploi du temps des habitants, d'autant que la pratique de la jachère (de plus en plus rare dans la région) allonge encore les distances.

Les Mossi de Léré ont une approche de l'espace différente, mais caractérisée également par le morcellement de l'exploitation agricole, qui peut compter jusqu'à 20 parcelles. Celui-ci est dû dans leur cas à l'extrême variété de leurs cultures, motif qui ne nécessite pas la même dispersion des champs et de l'habitat qu'à Bandiédaga-Gourmantché. Cette diversité exceptionnelle (et très soudanienne), dans laquelle le mil trouve sa place depuis la sécheresse de 1972, mais pas l'iler (!), nécessite une mobilisation optimale de toutes les forces vives, en particulier de la main-d'œuvre féminine. Aucune autre communauté de la région ne tente sa chance de façon aussi systématique que celle de Léré, qui doit beaucoup, la polygamie aidant, au dynamisme des femmes. Celles-ci ont la particularité de réserver une place importante aux céréales (y compris au riz parfois) dans leurs champs personnels, sans négliger pour autant leurs trois cultures fondamentales, le gombo, l'arachide et le pois de terre. Elles y sèment également les cultures secondaires des grands champs familiaux de mil ou de sorgho, le haricot, l'oseille et le sésame. Ainsi leurs parcelles représentent-elles en moyenne 30 % de l'exploitation agricole, proportion dont on ne retrouve pas l'équivalent ailleurs (15 % chez les Gourmantché, entre 10 et 5 % chez les Songhaï et les Kurumba, moins de 5 % chez les autres). Cela leur permet de dégager parfois de petites sommes pour leurs besoins personnels (kola, tabac, voire pagnes si l'année est « bonne »).

Les Rimaïbe et les Peuls

De type intermédiaire entre les systèmes de production agricole soudaniens et ceux qui sont franchement sahéliens, celui des Rimaïbe de Soffokel accorde depuis la sécheresse de 1984 une place importante au sorgho, « mutation » inverse de celle observée chez les Mossi – et qui montre qu'en cas de grande sécheresse chacune des deux céréales peut

être indifféremment supplantée par l'autre. Si le sorgho peut représenter jusqu'à 70 % de l'exploitation agricole à Soffokel, l'influence des Gourmantché étant indéniable, sa place est cependant moindre qu'à Bandiédaga. Les Rimaïbe gardent les réflexes sahéliens qu'ils ont acquis au contact des Peuls : leurs champs de mil restent des champs à part entière, fumés et sarclés à l'iler et leurs champs de sorgho, bien que travaillés à la daba, font comme ces derniers l'objet de semis en ligne et de complantations de cultures secondaires, tels l'arachide, le sésame, l'oseille ou la calebasse. L'habitat lui-même y conserve (du moins dans le quartier principal) des allures défensives bien sahéliennes. Chaque communauté conserve ses repères, même lorsqu'elle procède à un « emprunt » important : ceux des Rimaïbe de Soffokel sont incontestablement plus proches de ceux des Peuls que de ceux des Gourmantché, tout en étant relativement plus souples. En tant qu'anciens esclaves, peut-être ont-ils encore plus de points communs avec les Bella, si l'on considère ce facteur comme primordial. Yatako n'est pas loin et même si les Iboghelitan ne sont qu'à moitié *iklan*, ils affirment la même volonté que les Rimaïbe de ne pas se laisser dominer totalement par le Sahel. Celle-ci est perceptible, par exemple, dans leur façon d'intégrer à leurs champs de mil la trilogie sorgho-haricot-oseille. Ils sont cependant plus sahéliens que les Rimaïbe : isolement plus grand, habitat marqué à la fois par la hiérarchie sociale et par l'insécurité qui prévalait jadis, exploitations plus ramassées sur elles-mêmes. Enfin, cas unique dans la région, leurs épouses, à l'instar de la plupart des femmes bella, manient l'iler comme les hommes (ce qui n'empêche pas Yatako d'« afficher » les superficies cultivées par actif les plus faibles !).

Qu'ils soient séculaires ou vieux de seulement deux décennies, les systèmes de production agricole des Peuls ont un point commun, qui contredit peut-être, là aussi, certains stéréotypes : la place accordée à la femme. Bien que le travail de la terre soit censé être tabou pour elle (alors qu'il ne l'est plus pour l'homme), elle joue un rôle primordial dans le fonctionnement de l'exploitation agricole. Ainsi chez les Toroobe de Wendu est-ce à elle que l'on confie la période de gestation du mil. Elle est chargée notamment du démariage, précédé d'un premier sarclage à la daba des jeunes touffes de mil, travail très minutieux à ne pas confondre avec le nettoyage classique du champ que les hommes réalisent plus tard avec l'iler. Elle assume là une responsabilité matérielle, qui remet en question d'ailleurs le rôle de la fumure animale sur les rendements du mil, mais aussi et surtout une responsabilité morale chargée de signification : c'est à la mère plus qu'à l'épouse que l'on s'en remet à ce moment crucial de la saison agricole, dans l'espérance d'une moisson généreuse. C'est aux femmes également que les époux confient après les récoltes la gestion des greniers, se montrant d'avance indulgents pour leur prodigalité. Elles vendent souvent en effet une partie de la production familiale pour s'ache-

ter bijoux et thalers, sans garder de quoi subsister pendant l'hivernage[33]. À Haïni pourtant, où les Jallobe ne se sont mis au travail de la terre qu'au moment de la sécheresse de 1972, on essaie de « tenir » jusqu'à l'hivernage, comme le font les Songhaï de Falagountou, qui sont très prudents en la matière. Il est vrai que ceux-ci, ainsi que les Rimaïbe originaires de Bafélé qui les ont accueillis, étaient la seule référence de ces *duroobe* lorsqu'ils ont opéré leur reconversion. En l'absence d'un fond technologique éprouvé et consacré par le temps, ils ont su néanmoins innover : les femmes sont impliquées, là encore, dans le démariage, étape-clef qu'elles réalisent d'autant plus facilement qu'elles n'ont pas, comme dans la plupart des autres groupes ethniques, de champs personnels. Ce facteur contribue certainement d'ailleurs, que ce soit à Wendu ou à Haïni, à la faible extension et à la concentration de l'exploitation agricole peule.

Les Songhaï et les Kurumba

Chez les Songhaï de Falagountou, véritable médina, auprès de laquelle Haïni fait figure de hameau[34], les champs féminins occupent par contre une place importante. On leur affecte pratiquement toutes les cultures, à l'exception du mil, et ils sont en général labourés avant les semis, ce qui est unique dans la région. La trilogie gombo-sésame-sorgho y reste la règle, le maïs et l'arachide étant par contre en perte de vitesse (et reconnus comme tels !). La disparition des jardins de case, inhérente à la densification de l'habitat, a dans le cas du maïs renforcé les effets de la sécheresse. Les exploitants simplifient ici leur système de production agricole, comme d'autres le renforcent ailleurs par l'emprunt d'une culture, mais ils ne le modifient pas dans son essence. Ce n'est pour eux qu'une façon parmi d'autres de faire face à une pression démographique et foncière exceptionnelle. Certes, beaucoup d'entre eux n'hésitent pas à ouvrir des champs au-delà de la frontière du Niger (initiative que l'on retrouve ailleurs, il est vrai, notamment à Bandiédaga), bien que le bornage de celle-ci soit en cours. Cela ne résoud pas pour autant leurs problèmes de place. Un fait est significatif : des parcelles de gombo ou de sorgho de quelques dizaines d'ares sont localisées à dix kilomètres et plus de l'habitat. Une quinzaine de campements de culture ont d'ailleurs été créés pour faire face aux problèmes que pose ce gigantisme (gestion du temps, surveillance, etc.), mais une décompression doit être envisagée à plus ou moins court terme[35].

33. Seules les femmes mossi peuvent se permettre de tels achats grâce à l'importance de leurs champs personnels.

34. Malgré sa petite taille, Haïni est en février le lieu de rendez-vous des Peuls de la région.

35. Ces descendants de l'empire songhaï représentent un cas extrême dans la région, en raison de leur concentration exceptionnelle dans l'espace et de leur situation à la limite de l'Oudalan. Les Touaregs au nord, les orpailleurs à l'ouest, les Nigériens à l'est leur imposent une promiscuité dont les effets ont été malgré tout jusqu'à présent plus positifs que négatifs.

Le modèle qui synthétise peut-être le mieux tous les autres est celui des Kurumba d'Oulfo Alfa, ce qui répond à une certaine logique dans la mesure où les Kurumba furent les premiers occupants de la région de Dori. Sahéliens, mais aussi agriculteurs avant tout, ceux-ci sont de « gros » producteurs de mil. Ils s'avèrent capables toutefois de cultiver autant de sorgho que les Gourmantché, lorsque la saison est bonne; comme elle le fut, par exemple, en 1988. Pragmatiques, ils n'insistent pas le cas échéant: ils s'orientent vers une quasi-monoculture du mil avec, comme à Bandiédaga, une pratique assez exceptionnelle de la jachère. Les femmes elles-mêmes se spécialisent parfois dans cette céréale, sans pour autant remplacer la daba par l'iler, qui reste l'apanage des hommes. Ceux-ci avouent quelquefois être tentés par la démarche inverse (le remplacement de l'iler par la daba), influencés peut-être en cela par la dichotomie mil/iler qui prévaut chez leurs voisins mossi de Léré. Opérer la reconversion équivaudrait cependant pour eux à une véritable remise en question de leur système d'exploitation, qu'ils ne semblent pas prêts à assumer: nouveau déploiement sur le terroir, nouvelle vocation des espaces interstitiels, nouvelle répartition du travail, etc. On mesure à travers leur aveu, d'une part, la vitalité du réseau qui relie entre elles ces communautés, de l'autre par contre, la force des liens que chacune d'elles a tissés avec sa terre d'élection. Entre les desiderata des uns ou des autres et leur routine, existe souvent un fossé. De même, entre leur routine et la réalité sahélienne. Officiellement, par exemple, les cultures secondaires sont toujours pratiquées à Oulfo Alfa (on y tient !), mais elles le sont sans conviction et ne produisent guère, sans qu'il soit possible de dire où est la cause, où est l'effet. Cette soumission au milieu naturel et humain, peu compatible en général avec une remise en cause de « paquets technologiques » séculaires, semble être davantage le fait d'une attitude raisonnable que d'un fatalisme passif. C'est ce qui ressort de l'organisation de l'espace de ces villageois : un habitat regroupé en quartiers bien individualisés, des exploitations agricoles limitées à cinq ou six parcelles (aussi étendues cependant que celles des Gourmantché), une dispersion modérée (dans un rayon de deux à trois kilomètres au maximum). En bref une pondération (peut-être idéale en soi, sinon dans la pratique) qui rejoint d'une certaine manière leur capacité d'adaptation en matière de relations inter-ethniques (comme en témoignent leurs échanges matrimoniaux avec les Gaobe, par exemple), mais qui n'exclut pas les querelles entre quartiers !

L'identité ethnique

L'extrême diversité des systèmes de production agricole traditionnels contraste avec la constance des résultats, qui, sauf conjoncture exceptionnelle, ne sont jamais vraiment performants. Au mieux, l'exploitant

parvient-il à boucler la saison sans recours extérieurs : il est de toutes les façons sans cesse sur la brèche, sans cesse à la limite de l'échec. Les Mossi de Léré, eux-mêmes, qui pourtant engagent un maximum d'atouts dans leur exploitation agricole, sont parfois obligés comme beaucoup d'abandonner leur village en saison sèche pour trouver de quoi se nourrir ailleurs (CPLES/Séno 1990 : 8). Pourquoi, dans de telles conditions, chaque communauté persiste-t-elle à miser sur telle ou telle culture, sur tel ou tel sol, sur telle ou telle structuration de l'espace, sur telle ou telle organisation du travail, etc. ? Une chose est certaine : les différences ont résisté aux décennies (et aux pires), ce qui est la preuve que personne n'a trouvé la solution idéale (« cela se saurait » depuis le temps que ces populations coexistent !). Cela suffit-il cependant à expliquer un cloisonnement qu'aucune autocritique, aucune concession ne parviennent à ébranler ? On ne peut pourtant le mettre sur le compte de « souvenirs historiques », de « siècles de luttes sanglantes », comme le fait J. Gallais (1962 : 109) à propos des techniques des éleveurs peuls, maures et touaregs du Mali. Les Peuls et les non-Peuls vivent ensemble par choix dans l'ancien Liptako et si chaque groupe ethnique s'enferme dans le cocon de son système d'exploitation traditionnel, ce n'est pas par peur de voir resurgir les épouvantails du passé. À la lumière de l'infléchissement qu'a connu l'histoire du Liptako au XX^e^ siècle, ce « verrouillage » ressemble plutôt à un non-événement, chaque génération ne faisant en somme que suivre la voie tracée par la précédente. Son caractère systématique invite cependant à interpréter ce comportement comme une façon de rester soi-même, une façon d'affirmer son identité ethnique face à un milieu naturel qui menace à tout instant l'individu dans son intégrité physique et, par-delà, dans son existence ; une façon également de résister face au rôle relativement niveleur de l'islam. Intuitivement ou sciemment, les populations semblent avoir fait leur le postulat selon lequel l'abandon de techniques ancestrales originales peut « ébranler profondément le sens ethnique » en milieu sahélien (Gallais 1962 : 120).

Replacé dans le contexte des grandes crises qui affectent en cette fin de siècle le Burkina Faso et plus particulièrement sa partie sahélienne (crise écologique, crise économique, crise politique), le « verrouillage » des systèmes de production agricole traditionnels ressemble encore davantage à une démarche volontariste. Simple manifestation de routine jusque-là, il devient une réaction à des situations d'urgence (ni les agents du développement ni ceux de la révolution burkinabè ne peuvent dans ces conditions faire passer leurs messages). Ce durcissement en faveur d'une appréhension conservatrice de la terre va de pair en fait avec une appréhension globale de l'existence elle-même très réservée. Chaque unité « budgétaire » se doit en effet d'assumer le second volet de sa survie, qui consiste en la recherche d'un minimum d'espèces monétaires, ce qui implique un minimum de mobilité. Or celle-ci n'est plus ce qu'elle était

autrefois. Les voyages au Ghana ou en Côte d'Ivoire, que la plupart des hommes adultes ont accomplis au moins une ou deux fois dans leur vie, se font rares. La nouvelle génération, qui aimerait vivre encore à l'échelle des anciens, se contente d'une mobilité douce, limitée à la région, profitant non seulement de ses réseaux de solidarité, mais aussi de nombreux sites d'orpaillage ou de son extension au Niger et dans le département de Sebba[36]. Ce type de migration est en principe moins lucratif que la migration lointaine[37], mais il permet à ces groupes minoritaires d'éviter la déperdition de leurs forces vives, de préserver la pérennité de leur système d'exploitation agricole et, par-delà, leur intégrité ethnique.

L'agro-pasteur de la région de Dori maîtrise suffisamment le mode de vie dualiste auquel il est astreint pour qu'il ne soit pas source de destabilisation : d'un côté la sécurité du village, le système d'exploitation agricole traditionnel, l'identité ethnique préservée à travers lui, de l'autre les ressources de l'espace régional, la recherche d'un gain, la survie assurée grâce à lui. D'une certaine manière, la recherche de la qualité de survie prime celle de la survie elle-même. On commence par assurer la première dans l'exploitation agricole, au risque de passer à côté de la « modernité », on voit ensuite ce que l'on peut faire à l'extérieur pour s'en sortir réellement. La transmission de l'héritage moral de chaque groupe ethnique ne passe pas seulement par la tradition orale et la perpétuation d'une culture (au sens premier du terme), mais aussi par l'application d'un certain nombre de normes sociales et spatiales, de savoirs théoriques et pratiques. Le patrimoine culturel, que l'on cherche à préserver en respectant au sein de chaque unité agricole les marqueurs les plus anodins et les combinaisons les plus sophistiquées, apparaît effectivement comme la seule valeur sûre dans ce morceau de Sahel, d'où la razzia et l'esclavage ont disparu. Dûment partagée entre gens de mêmes traditions, une relation personnalisée à l'espace y est incontestablement le meilleur moyen, de nos jours, d'affirmer son identité ethnique et de se ménager une qualité de survie.

La menace

Quel sera l'avenir de l'ancien émirat du Liptako ? Qu'ils soient Peuls ou non, ses occupants y sont condamnés à une double activité pour survivre, sans réelles perspectives d'amélioration. Des systèmes de production agricole traditionnels, la cause est entendue, personne n'attend davantage que ce qu'il en obtient, les technologies proposées par le développeur étant encore perçues comme des éléments superflus, sinon

36. La transhumance des Bella et même de certains Touaregs de l'Oudalan dans le département de Sebba est un phénomène relativement récent, surtout en ce qui concerne les seconds. Elle tend à évoluer en une migration définitive en ce qui concerne les premiers.

37. La migration lointaine est toutefois moins intéressante depuis la dévaluation du franc CFA.

perturbateurs. Des activités extérieures par contre, tout le monde attend confusément quelque chose. Or, si des commerçants, des artisans ou des orpailleurs arrivent à tirer leur épingle du jeu, ce sont des exceptions. Le paysan classique, pris au piège de son exploitation agricole, n'a pas dans son espace les coudées assez franches pour être des leurs. La promotion sociale appartient à celui qui a su couper le « cordon ombilical », qui a su changer non l'agriculture (qu'a-t-il à y gagner ?), mais la mobilité. Bien que beaucoup moins marquée de nos jours qu'au XVII[e] siècle par le pastoralisme, la mobilité des populations du Séno reste pour le moment très proche de ce qu'elle devait être alors, en raison non seulement de l'incertitude qui plane sur l'objectif à atteindre, mais aussi des bouleversements qu'engendrerait la désintégration des communautés. Combien de temps cependant la majorité s'en tiendra-t-elle à cette attitude prudente ?

L'ancien émirat du Liptako risque en effet d'entrer dans une période plus sombre. L'espace vécu, l'espace maîtrisé, mais largement ouvert qui le caractérise, pourrait évoluer, sous l'effet d'une mobilité débridée, en un espace désorganisé privé des structures ethniques, agraires et régionales qui font sa cohérence actuelle. Les « coupeurs de routes » et trafiquants de tous bords y sévissent déjà : ceux des sites aurifères, des frontières, des marchés, des greniers, du bétail et même ceux, encore peu nombreux, des « 4x4 », qui ont fait leur apparition en 1993, à la suite des réfugiés touaregs du Niger ou du Mali. En dépit du rôle qu'ont joué ces derniers dans l'histoire de la région, ce ne sont pas eux qui représentent le facteur de destabilisation le plus inquiétant. Le danger qui la menace actuellement tient plutôt à la présence des sites aurifères, célèbres du Sénégal au Niger et du Ghana au Nigeria (les Ivoiriens étant les seuls, à des lieues à la ronde, à avoir évité jusque-là ce type d'enfer). Inondés de drogue par les Ghanéens, ces sites risquent, le jour où l'activité commencera à décliner, de libérer des forces incontrôlables. Le complexe Essakan-Gosey, situé aux portes de Falagountou, ne compte-t-il pas au coeur de la saison sèche jusqu'à 30 000 personnes, qui acceptent de vivre et de travailler dans des conditions sanitaires... inacceptables ? L'ancien émirat du Liptako porte en lui les germes d'une situation explosive. Il pourrait se remettre à fonctionner un jour à l'échelle et au rythme qui étaient les siens au XIX[e] siècle : le temps des razzias et de l'esclavage, revu et corrigé par l'histoire, pourrait bien revenir.

Le Séno, il est vrai, n'est pas encore installé dans la violence comme il l'est dans la sécheresse. Le temps y est toujours cyclique et les distances y sont encore souvent mesurées en durée. La principale préoccupation de chacun reste les pluies et l'approvisionnement en céréales. Peu importe que les pistes séculaires des nomades de l'Oudalan, du Mali ou d'ailleurs aient été quelque peu brouillées : du moment que les camions de l'Office national des céréales (OFNACER), des marchands bella ou songhaï du Niger ou des organismes caritatifs peuvent « passer » en période de

soudure, c'est là tout ce qui intéresse les populations. Seuls ceux qui vivent dans l'orbite immédiate de Dori, c'est-à-dire majoritairement des Peuls et des Rimaïbe, échappent à cette angoisse – surtout depuis 1992, année où fut achevé le bitumage de la piste Ouagadougou-Kaya. Les avantages que peuvent tirer les Peuls de leur situation dans l'espace – et qui ne sont pas sans rappeler, même de très loin, tous les privilèges que leur conférait le pouvoir au XIX^e^ siècle – sont à peu près les seuls qui leur restent aujourd'hui. Quelques réminiscences du passé transparaissent parfois dans les expressions populaires, du genre « ils sont trop fragiles pour aller faire l'orpaillage » *(sic)*, mais les Peuls eux-mêmes n'affichent plus d'attitude ostentatoire, la révolution sankariste n'ayant pu que les conforter dans leur volonté d'effacement et décourager les nostalgiques de l'époque héroïque. L'assurance que confère le sentiment d'une certaine puissance n'appartient plus qu'à quelques commerçants haoussa ou songhaï, ainsi bien sûr qu'aux représentants de l'appareil d'État.

Le symbole

Ce sont pourtant des Peuls qui manifestent le plus concrètement cette volonté d'une construction régionale si bien « rendue » dans le vécu des habitants de l'ancien Liptako, dans leur attitude vis-à-vis de la terre et de l'espace. Chez les Toroobe de Wendu, qui bénéficient, il est vrai, de la proximité de Dori, les hommes assument plus aisément qu'ailleurs l'inévitable dichotomie agriculture/argent qui caractérise la région. Pour faire face aux deux dernières grandes sécheresses, ils ont, tout en restant agropasteurs, développé un artisanat de type moderne qui ne nécessite pas de recourir à une mobilité désorganisatrice. Ils s'adonnent entre autres, depuis une génération, au métier de tailleur, en marge duquel certains exercent le commerce de la friperie, des couvertures, voire même de la kola. « Leurs » Rimaïbe ont leurs propres spécialités. Moins exigeants, ils occupent les secteurs les plus durs ou les moins rentables, conjuguant les activités traditionnelles et modernes : d'un côté les tisserands (qui contribuent à perpétuer plus ou moins les célèbres « couvertures de Dori »), les forgerons et les potières, de l'autre les cordonniers, les bijoutiers, les maçons et les bouchers. Leur opportunisme, même s'il n'est pas toujours synonyme d'efficacité, représente un atout pour le village historique de Wendu. On peut dire, cas suffisamment rare pour être souligné, qu'il a fait son entrée dans l'économie tertiaire et qu'il est prêt à utiliser toutes les possibilités de la région : bien que les débouchés ne manquent pas sur place, le champ d'activité des uns et des autres englobe en effet l'énorme complexe aurifère d'Essakan-Gosey.

Premiers Peuls sans doute à avoir foulé le sol du futur émirat du Liptako, contraints de s'incliner tour à tour au cours des siècles devant les

pouvoirs successifs des Gourmantché, des Feroobe et des Français, les Toroobe sont, plus que tout autre groupe, attachés à leur identité ethnique, comme le montre au demeurant leur façon de gérer avec leurs épouses travaux agricoles et récoltes. L'on peut légitimement s'étonner que ce soit leur communauté qui ait opéré une percée aussi notable dans le secteur para-agricole moderne. Il ne serait guère surprenant par contre que cette expérience de diversification des activités soit «reprise» par des Peuls ou par d'autres. Leur exemple a d'autant plus de chance d'être suivi que, tout en jouissant d'un pouvoir moral indiscutable, ils n'ont jamais exercé d'autorité directe sur les populations et qu'ils représentent un modèle d'intégration Peuls - Rimaïbe. Les localités qui pourraient rivaliser avec Wendu dans le domaine para-agricole s'adonnent à l'artisanat traditionnel (au tissage essentiellement), comme Soffokel, au commerce du bétail, comme Seytenga, à l'orpaillage, comme Falagountou, ou encore à la contrebande... Des modèles usés, du moins dans ces cas précis, même si la dévaluation du franc CFA a relancé au moins temporairement certains secteurs. Il est symbolique et, d'une certaine manière, rassurant que les habitants de Wendu, village plusieurs fois séculaire, s'affirment ainsi comme les pionniers d'une ère inconnue, aussi inconnue que l'était l'aire découverte par leurs ancêtres au XVII[e] siècle.

PASCAL LEGROSSE

Perception de redevances de pâturage et transhumance des Peuls au Maasina (Mali)

Chaque année, la montée des eaux apportées par les pluies et les crues des fleuves Niger et Bani oblige les bergers peuls et le gros de leurs troupeaux, bovins, ovins, caprins, à quitter la plaine inondée du delta central du Niger. Derrière eux, les familles restent au village, sur des buttes à l'abri des eaux, avec quelques vaches laitières, ainsi que les autres groupes socioprofessionnels, Bozos pêcheurs, *Riimaaybe*[1] agriculteurs. Les troupeaux se dispersent dans le Sahel de trois à cinq mois sur des pâturages renouvelés par les pluies, effectuant une cure de terre saline dans certaines zones propices. À la fin de la saison des hautes eaux, les bergers du delta rebroussent chemin, se regroupent et reconduisent les troupeaux vers leurs villages de la plaine. Contrastant avec la relative « anarchie » des pâtures passées, le retour s'organise en ordre strict et en étapes fixes à partir de l'entrée dans la plaine. Quittant les pâturages alors appauvris du Sahel et des zones exondées, les animaux sont groupés sur les collines et les marges sèches à la périphérie du delta. Ensuite, en file, selon un ordre de préséance entre segments de lignage, les troupeaux progressent par des voies précises dans les pâturages et les champs de riz fraîchement récoltés de la plaine, le long de pistes pastorales relevant des droits et maîtrises de leur lignage. Un *joowro*, chef berger aîné du lignage, fait respecter la discipline de la transhumance jusqu'à l'arrivée dans son pâturage lignager *(burgu)*, après avoir éventuellement suivi un ou plusieurs autres *joowro'en* et d'autres troupeaux dont il doit emprunter les pistes, traverser les pâturages, avant d'accéder au sien.

La richesse en pâturage de cette zone attire les pasteurs résidant dans les régions exondées. Accompagnés de leur famille, chargeant bœufs ou ânes de leurs multiples bagages et ustensiles, ils viennent s'installer dans

1. La transcription phonétique utilisée ici pour le *fulfulde* (la langue des Peuls) est celle qui a été élaborée par le Congrès pour l'unification des alphabets des langues nationales de l'Ouest africain (UNESCO, Bamako, 1966).

le Maasina[2] le temps de nourrir leur troupeau et de troquer du lait contre du riz avant de rentrer dans leur village au retour des pluies où la majorité cultive aussi un peu de mil. Ce grand mouvement de déplacement saisonnier vers le Maasina incluant Peuls de la plaine inondée et Peuls des zones exondées est canalisé par une organisation socio-territoriale pointilleuse des parcours, des délais et des hiérarchies à respecter. On distinguera les Peuls du Maasina, ayants droit des *burgu* de la plaine inondée, des Peuls « étrangers » au *burgu*, non autochtones, qui subissent un traitement différent des premiers au cours de leur transhumance dans le Maasina. La transhumance de ces pasteurs des zones non inondables reste mal connue aussi bien du point de vue de l'importance de ses effectifs humains et en bétail que de ses modalités et de ses règles ; alors que leurs stratégies de maintien de droits d'usage précaires sur les pâturages du Maasina par les armes des faibles – ruse, diplomatie, soumission à certaines règles imposées par les ayants droit – mettent en évidence les liens particuliers entre l'homme et l'herbe et la complexité de la transhumance dans cette région. Notre analyse portera sur le fait que l'accès à l'herbe pour les Peuls non autochtones est conditionné par des prestations sociales et économiques dont la principale est le *conngi*. Le but étant de montrer qu'à l'occasion de l'accès au *burgu*, ces pasteurs mettent en évidence les liens et les enjeux entre organisation territoriale et rapports sociaux, entre maîtrise de l'espace, attribution de ces différentes parties et légitimation de cet ordre.

Les différents pasteurs au Maasina

La recherche sur laquelle s'appuie cette étude a débuté au moment où la rébellion touarègue s'est aggravée en 1990 et l'insécurité suscitée dans toute la région Nord par les pillages de petits groupes armés[3] a perturbé grandement les activités et les départs en transhumance dans le Sahel. Les conséquences sont multiples : plus aucun Touareg ne conduit ses animaux dans le delta, la plupart des Peuls *Seenonkoobe* abandonnent leurs parcours habituels entre le Sahel et le Maasina (pour reprendre d'anciennes pistes pastorales entre les régions très agricoles de Bankass, Bandiagara et celles de Djenné et Mopti), les bergers du Maasina, qui conduisent des troupeaux de grands propriétaires, ne quittent plus la plaine inondée ; globalement, tous les parcours se sont réduits. La baisse

2. Le terme Maasina, en *fulfulde*, peut recouvrir différentes extensions géographiques suivant le contexte d'énonciation, en référence aux différentes formations politiques qui se sont succédé dans le delta. Nous retenons ici l'acception la plus utilisée localement pour désigner la rive gauche du Diaka et la région de Ténenkou, traversée par le Diaka, qui s'étend du Jaafaraabe au Wuro Ngiya (cf. *infra* fig. 5).

3. On consultera Fay (1995a : 32-33) sur les problèmes du Nord et la paix civile.

des liens de solidarité ne permet plus aux Peuls de s'organiser en groupes de transhumance comme ils le faisaient encore au début du siècle pour se protéger des razzias dans le Sahel. À l'inverse, les Bellas, les Peuls des terres sèches du Nampalaari, du Farimake (cf. *infra* fig. 3) viennent plus nombreux et plus longtemps dans le Maasina[4].

Les Peuls des terres sèches

Quel portrait peut-on dresser de ces Peuls quittant leurs terres de la zone exondée pour venir transhumer en grand nombre dans le Maasina? Leurs campements aux alentours des villages ne manquent pas d'attirer l'attention. Ces Peuls sont appelés *baajankooɓe* et qualifiés par les autochtones du Maasina de *jananɓe* (sing. *janano*), « autrui, étranger », ou de *hoɓɓe* (sing. *kodo*) c'est-à-dire « les étrangers avec lesquels s'établissent des relations économiques et sociales ». En fulfulde, on oppose ce terme à *dugule*, l'« autochtone », celui qui est issu du lieu, du lignage. Le vocabulaire de la distance sociale est riche et permet surtout de définir l'autochtonie, particulièrement stratégique quand il s'agit d'accéder de droit ou non à des ressources. Comme l'écrit Michel Izard (1983 : 312), « on n'est pas autochtone en soi, on l'est par rapport à un autre, qui ne l'est pas ; et l'on n'est pas autochtone dans l'indifférenciation d'une sorte de statut pur, mais en vertu d'un encodage spécifique du monde et des fonctions sociales qui rendent compte de son organisation ». Si l'étranger *janano* est une personne qui n'a pas ses racines dans le lieu, qui « n'est pas du milieu », qui n'appartient pas à un lignage local, on entretient cependant épisodiquement des relations avec lui, tel l'hôte (qui reçoit l'hospitalité, *kodo*). Ces termes sont à distinguer de l'étranger venant d'un autre pays *(joola)*, l'émigrant dont on ne sait rien, qui est sans référence familiale, et du non-Peul *(kaado)*, qui n'est pas de langue ou de culture peule (plur. *haaɓe*, appellation donnée aux Dogons). Pour les autochtones (les *Maasinankooɓe*, « habitants du Maasina », les *ley maayo*, « gens [à l'intérieur] du fleuve ») le terme de *baajankooɓe* renvoie à leur propre qualité de villageois, se rassemblant à la mosquée, ayant somme toute des mœurs plus civilisées, étant mieux habillés, et dont les femmes n'ont pas à travailler. Ce vocable vient de l'arabe *al-bādiya,* qui désigne les errants. Il regroupe les personnes ayant un genre de vie nomade et, par conséquent, éloigné de la mosquée... qui s'applique aux Peuls originaires de l'extérieur du *burgu*. Parmi les plus « éloignés », les Bellas, anciens esclaves noirs des Touaregs, forment un autre ensemble très mobile où rares sont ceux qui possèdent de grands troupeaux. Ils se consacrent plutôt à l'élevage de petits ruminants. Les Bellas qui pénètrent dans le Maasina

4. Les *Fulankiriyaaɓe*, qui transhument sur la rive droite du Niger et ne viennent pas au Maasina, ne sont pas retenus dans cet ensemble des Peuls « étrangers » des terres sèches : cf. Marie (1975).

ont peu d'animaux et préfèrent louer leur force de travail et leurs ânes pour vivre et accumuler quelques sacs de riz. Quant aux Peuls des terres exondées, ils se répartissent en quatre grands groupes qui se distinguent, outre le lignage, principalement par des différences dans la sélection des bovins, l'habillement des femmes et la forme des huttes.

Le système socio-économique global des Peuls des régions non inondables peut se résumer de la façon suivante :

- La famille est attachée à un village dont la présence des membres fluctue selon les travaux agricoles et les possibilités d'entretien du bétail. Les catégories les moins mobiles de la population du village y demeurent toute l'année, tandis que les plus mobiles n'ont quasiment pas de contact avec le village d'origine.
- Une fréquentation alternée d'une mare et de lieux de culture à proximité du village en hivernage et d'un terroir villageois du Maasina en saison sèche où s'installe saisonnièrement la plus grande partie du groupe transhumant.
- Le plus souvent, le gros du bétail effectue une transhumance sous la conduite des hommes, distincte du déplacement de la famille, qui les rejoint dans des campements, et de la population (non peule et non pastorale) qui reste au village avec des vaches laitières.
- Les groupes de transhumance sont le plus souvent constitués de familles agnatiques étendues, avec une préférence pour l'association des frères, auxquels s'ajoutent parfois des parents maternels, des amis. Dans de nombreux cas, seule la famille nucléaire transhume, et plus rarement des adultes seuls.

Ces caractéristiques générales sont à compléter, pour les groupes peuls déjà évoqués, par des traits particuliers relatifs à chacun et de leur influence sur leur transhumance et leur séjour dans le Maasina. Nous les présentons dans un tableau comparatif qui permet de mettre en évidence les différences remarquables (fig. 1). Les traits distinctifs mentionnés sont ceux que ces groupes considèrent eux-mêmes comme significatifs et utilisés comme emblèmes de différence sans être constitutifs de leur particularisme. Cette liste descriptive n'est pertinente que dans la plaine inondée. Par exemple, hors Maasina, les Wuwarɓe utilisent des huttes plus spacieuses dans le Nampalaari, les Peuls du Farimake vivent dans des villages dont l'habitat est en dur.

Deux groupes peuls très différents sont absents de la figure 1 : les Seenonkooɓe et les Wuwarɓe. Les premiers sont les Peuls originaires d'une région sableuse spécifique (*seeno* signifie « une région sablonneuse, un sol sablonneux, le sable ») qui s'étend à l'est et au sud du plateau de Bandiagara[5] et parlent le « dialecte » *seenonkoore*.

En transhumance, les Seenonkooɓe n'emportent pas de hutte comme le font les autres pasteurs « étrangers » au *burgu*, mais préfèrent s'installer là où les femmes pourront facilement trouver les hautes herbes leur permet-

5. Les particularités régionales du *fulfulde* de ces différents groupes sont aussi un élément de distinction entre eux et à l'égard du *fulfulde* du Maasina : *fulfulde* du Aawsa (Cookinkooɓe), du Farimake (Farimakenkooɓe, Sonnaaɓe et Nasadinkooɓe), du Seeno Mango et Bankass (Seenonkooɓe) et du Nampalaari (Wuwarɓe), etc.

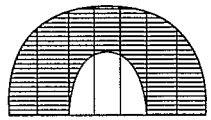
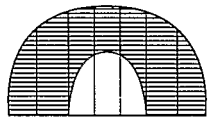
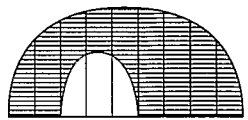
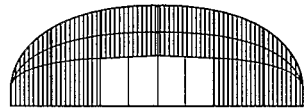
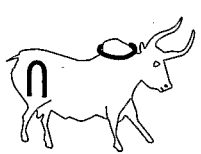
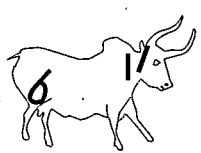
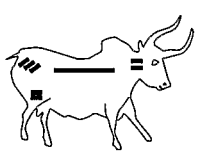
	Farimakenkooße	*Sonnaaße*	*Nasadinkooße*	*Cookinkooße*
Forme de la hutte				
Description de la hutte	La hutte des Farimakenkooße et celle des Sonnaaße sont quasi identiques. Le toit est fait de nattes recouvertes de seccos* de couleurs naturelle et noire.		Peu de différences avec les huttes des Farimakenkooße et des Sonnaaße; elle est plus vaste; les seccos et les nattes sont plus colorés.	La hutte est plus large, l'armature très complexe. Le toit est fait de larges nattes, de couleur naturelle.
Le lit	Des nattes et des seccos, entassés sur une armature en bois reposant sur des piquets fichés dans le sol.			Pas de lit, mais des nattes à même le sol.
Robe des vaches	Rouge et blanche, *jamali booɗeeji*.			Blanche et noire, *bunaaje*.
Marques de bétail	Pas de marque commune ou de dessin caractéristique. Chaque lignage possède sa marque.			
Destination en saison sèche	Ils se rendent au nord du Maasina, dans une aire ne dépassant pas les *leyde* Kootiya et Soosoobe au sud, ni le *leydi* Jallube Burgu à l'est. Ils ne forment pas de campement commun. Les campements restent sur la rive gauche et les *garci* sont conduits dans le Jallube et vers le lac Débo.		Traversent peu le Diaka.	Ne traversent pas le Diaka.

Fig. 1. *Caractéristiques comparées des Peuls du Farimake et du Aawsa.*
* Le secco est un panneau fait de tiges (paille de mil) entrelacées et quelquefois teintes, utilisé dans la constitution du sommier du lit, pour décorer l'intérieur des huttes et des maisons.

tant de façonner la hutte qu'ils abandonneront le jour du départ. Ils n'ont généralement pas d'ânes : les femmes transportent sur leur tête les calebasses empilées et rassemblées dans un filet. Le centre du delta, Soosoobe, Wuro Moodi, et la région est, le Jenneeri (cf. *infra* fig. 5), sont leurs zones de destination privilégiées en saison sèche. Ayant pour la plupart abandonné leur parcours du Maasina pour d'autres situés plus à l'est, nous n'en ferons pas de description plus détaillée[6].

Les seconds (Wuwarbe, sing. Buwaaro), « de clan Bah, sont une famille des *'ûr-ur-Be* ; ils descendent d'un ancêtre éponyme : Bodi Buwar, originaire du Soudan, ayant fait souche au Fouta sénégalais avec une femme *DawBe* ; leur nom est parfois transcrit d'une façon défectueuse en : *warBe* » écrit Lavergne de Tressan en 1952. En fait, les anciens rappellent surtout que c'est à la suite de la bataille entre les Wolarbe et eux, au début de la *Diina* de Sékou Amadou[7], qu'ils ont quitté le Bakounou pour se rendre dans le Kareeri[8]. Puis, la guerre entre Toucouleurs et Peuls du Maasina les a obligés à s'installer définitivement dans le Nampalaari (région de Nampala). Ils acquirent une grande notoriété par les combats qu'ils menèrent avec leur chef El Hadj Bougouni contre les Français.

Ces dernières années, le Nampalaari a beaucoup souffert des pillages dus à l'insécurité provoquée par la rébellion touarègue. La région est désertée, les campements de saison des cultures sont abandonnés et les Wuwarbe sont nombreux à s'être installés en bordure du delta, autour de Diguissiré ou sur les hautes plaines de Dia. Comme le notait Jean Gallais en 1967 (p. 382), « leur aire de distribution est bien limitée » et n'a guère varié. « Vers le sud-est leur pointe avancée atteint les plaines hautes du Leydi Diafarabé, autour du village de Laourou. Sur les rives du Diaka jusqu'à Koumbé-Niasso, ils s'installent en de nombreux points. » Néanmoins, ils entrent désormais plus avant dans le Maasina, vers le *leydi* Muraari, précédemment investi en grand nombre par les Seenonkoobe[9].

6. Nous avons réalisé de nombreux entretiens et enquêtes auprès des Peuls *Seenonkoobe* jusqu'en 1993, mais nous n'avons pas continué suite à la baisse spectaculaire de leur effectif dans le Maasina depuis 1990. Ils entraient dans le Maasina directement sur les pas des Peuls autochtones, en les doublant d'ailleurs régulièrement, et formaient un ensemble relativement indiscipliné, mais riche, et riche en bétail. Les Seenonkoobe sont souvent de gros éleveurs, possédant de nombreux troupeaux qui restent la propriété de leur famille. Ils s'adjoignent les services d'un bouvier salarié pour les aider pendant la saison sèche. La marque de propriété de leur bétail est celle de leur village d'origine telle la marque *yiroodeewal* des Seenonkoobe Ba'abe du village de Doukoro, arrondissement de Dialassago, cercle de Bankass (sur les Peuls du Seeno Mango, voir De Bruijn & Van Dijk 1995).

7. Trois formations étatiques se sont succédé dans le delta central du Niger et ont façonné son organisation socio-territoriale : les *arbe*, correspondant à la domination des pasteurs peuls du XV^e^ au début du XIX^e^ siècle ; la *Diina*, appellation de l'État musulman de Sékou Amadou, dirigé par des lettrés musulmans (marabouts), jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle où se succèdent la conquête toucouleure (El Hadj Omar) puis la conquête coloniale ; enfin intégration dans l'État malien issu de la décolonisation. Pour ces périodes historiques, voir Fay 1994, 1995a ; Gallais 1984 ; Kassibo 1994 ; Sanankoua 1990.

8. Voir aussi les détails dans Ba & Daget (1984 : 185-193) sur cette séparation et les territoires dont les Wuwarbe ont eu la chefferie.

9. Le *leydi* désigne des aires agro-pastorales dont un lignage ou plusieurs segments de lignage ont la « maîtrise-propriété ». Dans le Maasina, cette maîtrise est exercée par l'aîné du lignage, le *joowro*.

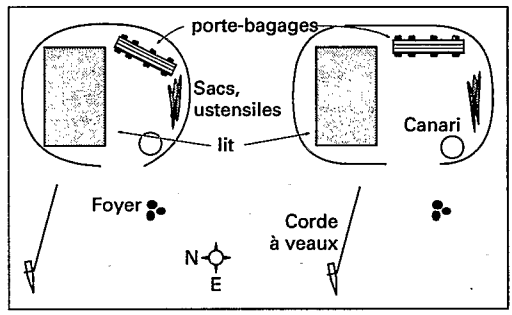
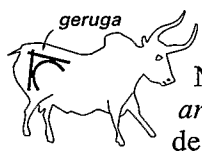


Fig. 2. *Type de hutte et marque de propriété des Wuwarbe.*

Leurs campements sont constitués de huttes de même aspect que celles des Peuls du Farimake, mais plus réduites et quelquefois couvertes de nattes extrêmement soignées que les femmes tissent sur place. Certaines sont de forme ronde, d'autres de forme concave (fig. 2). Les choix de sélection font du zébu des Wuwarbe un animal aux caractéristiques uniques de par sa stature et de part sa robe. Il est plus grand et plus massif que le zébu du Maasina ; sa robe est entièrement blanche, quelquefois tachetée de noir et ses cornes en lyre sont très longues. On comprend par ce fait qu'un troupeau de zébus ait pu servir d'arme de combat pour enfoncer les défenses de l'ennemi (voir l'exemple de la bataille de Noukouma, qui donna la victoire à Sékou Amadou sur les *arbe* et les Bambaras – Ba & Daget 1984 : 40). Le dessin de la marque de propriété, appelée *geruga*, est elle aussi caractéristique des Wuwarbe, à laquelle chaque lignage ajoute une marque qui lui est propre.



Les flux de transhumance

En novembre, la plupart des habitants des terres exondées ont achevé la récolte de leurs petits champs de mil[10]. Les Peuls transhumants barricadent d'épineux leurs paillotes, ou ferment leur maison, chargent leur hutte en pièces détachées sur des ânes et s'ébranlent en famille à la suite des troupeaux, ne laissant au village que quelques vieillards, femmes, jeunes enfants et, pour leur nourriture, quelques vaches laitières. Puis, les troupeaux se dirigent en ordre lâche vers la plaine du delta. Aujourd'hui, les *Riimaaybe* ayant un important cheptel s'organisent pour conduire eux-mêmes leurs troupeaux. Mais ils quittent le Farimake après les Peuls et restent en arrière, reproduisant ainsi les hiérarchies statutaires. Tous ces pasteurs vont se retrouver, souvent plusieurs fois au cours de leur

Un segment de lignage peut avoir la maîtrise d'un pâturage particulier qui a ses gîtes et ses règles d'accès pour les animaux, fixées par la préséance à l'intérieur du *leydi*. Dans certains *leyde*, il existe une différenciation entre *joowro'en* suivant le type de *burgu*, ou sa localisation, fruit de l'histoire : il est *joowro joom-hudo*, *joowro joom-tolo* ou *joowro joom-togge* (Ba & Daget 1984 : 73-74). Cette différenciation est aussi relative à une « écologie culturelle » (Gallais 1984 : 37, 125-126) qui ferait correspondre une configuration naturelle à un titre et au statut d'un lignage.

10. Le mil est un terme générique désignant plusieurs graminées cultivées qui constituent la base de l'alimentation dans les régions non inondables du Sahel.

parcours, en relation avec l'un ou l'autre des nombreux *joowro'en* du Maasina. À chaque fois, ils auront à traiter avec eux, ou avec leurs représentants, des conditions de leur passage ou de leur stationnement dans le *burgu*. Comme nous l'avons dit précédemment, l'ensemble de la plaine inondée est désigné en fulfulde par le nom générique de *burgu*[11]. Le mot a aussi un sens restreint et s'applique aux pâturages, libérés lors du retrait des eaux[12]. Il s'applique aussi aux prairies pastorales appropriées dont le *joowro* a la maîtrise au nom de son lignage pour en régler l'accès, y accueillir des troupeaux de non-ayants droit, et déclasser certaines parties au profit de l'agriculture.

Le mouvement d'entrée dans la plaine

Les principes de la transhumance associée à la crue

Les mouvements de la transhumance dans cette région s'appuient sur deux grandes zones de pâture : la zone exondée des hautes terres du Sahel, que les animaux abandonnent lorsque les ressources en fourrages et en eau sont épuisées au début de la saison sèche, et la plaine inondée du Maasina où la décrue libère de riches pâturages, qu'il est aussi nécessaire de quitter pour retourner dans les régions non inondables lors du retour de la crue. L'importance des ressources du delta, l'attrait qu'elles exercent pour l'élevage, et les luttes acharnées des Peuls pour y acquérir des droits d'accès, font de l'organisation de la pâture dans le Maasina la plus minutieuse du Sahel.

L'entrée dans le Maasina se fait en suivant chaque année les mêmes pistes pastorales au fur et à mesure que les eaux se retirent (fig. 3). Ce mouvement de retour des animaux est appelé *joltol* (de *joltude*, « aller vers, entrer dans l'eau, descendre »), et donne lieu à de grandes festivités. À l'inverse, le départ en transhumance vers le nord se nomme *yeeŋol* (de *yeeŋude*, litt. « sortir de l'eau »). Ainsi, la transhumance alterne entre des déplacements de saison sèche dans la plaine d'inondation et des déplacements de saison des pluies dans la zone exondée.

À travers la transhumance et sa quête de l'herbe et de l'eau, la stratégie est d'optimiser l'exploitation des vaches laitières tout en assurant une sortie de la plaine du delta à la plus grande partie du cheptel pendant la saison des pluies. C'est la raison pour laquelle les Peuls du Maasina divi-

---

11. *Burgu* est un terme d'origine malinké *(buruku)* qui signifie : « boue gluante, sanie, pus, morve (maladie du bétail), herbes aquatiques saccharifères dont les racines emmêlées forment un fouillis vaseux infranchissable pour les pirogues, nom donné à la zone d'inondation du Niger où abondent ces herbes » (Delafosse 1929 : 86). En *fulfulde*, la plante est appelée *gamaraawol (Echinochloa stagnina)*.

12. Pour les descriptions du *burgu*, voir Gallais 1958 ; sa composition floristique, voir Riou 1995 ; et ses caractéristiques pour l'élevage, voir Wilson 1983.

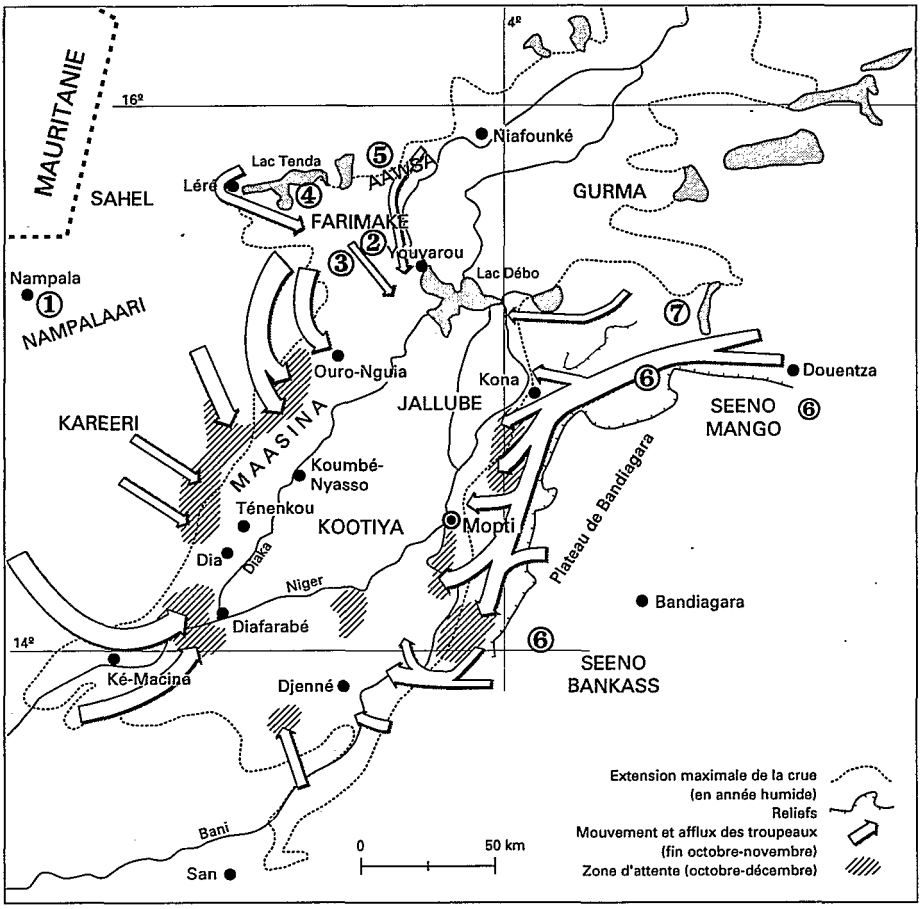


Fig. 3. *Flux de transhumance et localisation des Peuls des régions exondées. Source :* Wilson 1983 : 57.

Peuls « étrangers » : **1**, Wuwarbe ; **2**, Farimakenkoobe ; **3**, Sonnaabe ; **4**, Nasadinkoobe ; **5**, Cookinkoobe ; **6**, Seenonkoobe ; **7**, Fulankiriyaabe.

sent leur troupeau en *garci, benndi* et *duumti*[13]. À l'opposé, les Peuls des terres sèches font la même division chez eux pour que l'essentiel de leur cheptel bénéficie des pâturages renouvelés du Maasina en saison sèche. Ainsi, les Wuwarbe séparent le gros du troupeau transhumant *(garci)* des laitières *(bireeteedi)* et les Peuls du Farimake divisent le cheptel entre le *garci*, les laitières *(dabbitooji)* – qui rejoignent les *garci* dans le Maasina au mois de mai – et quelques vaches laitières *(ceettooji)* qui restent au

13. Le *garci* est composé de la plupart des vaches non allaitantes, des femelles en gestation, des taurillons, des génisses, des bouvillons plus âgés, de taureaux géniteurs, de quelques vaches en lactation et leurs veaux pour fournir du lait aux bergers qui les conduisent ; le *benndi* est formé de l'essentiel des vaches laitières et leurs veaux ; le *duumti* correspond à un nombre limité de laitières restant au village, les « vaches encerclées par l'eau ».

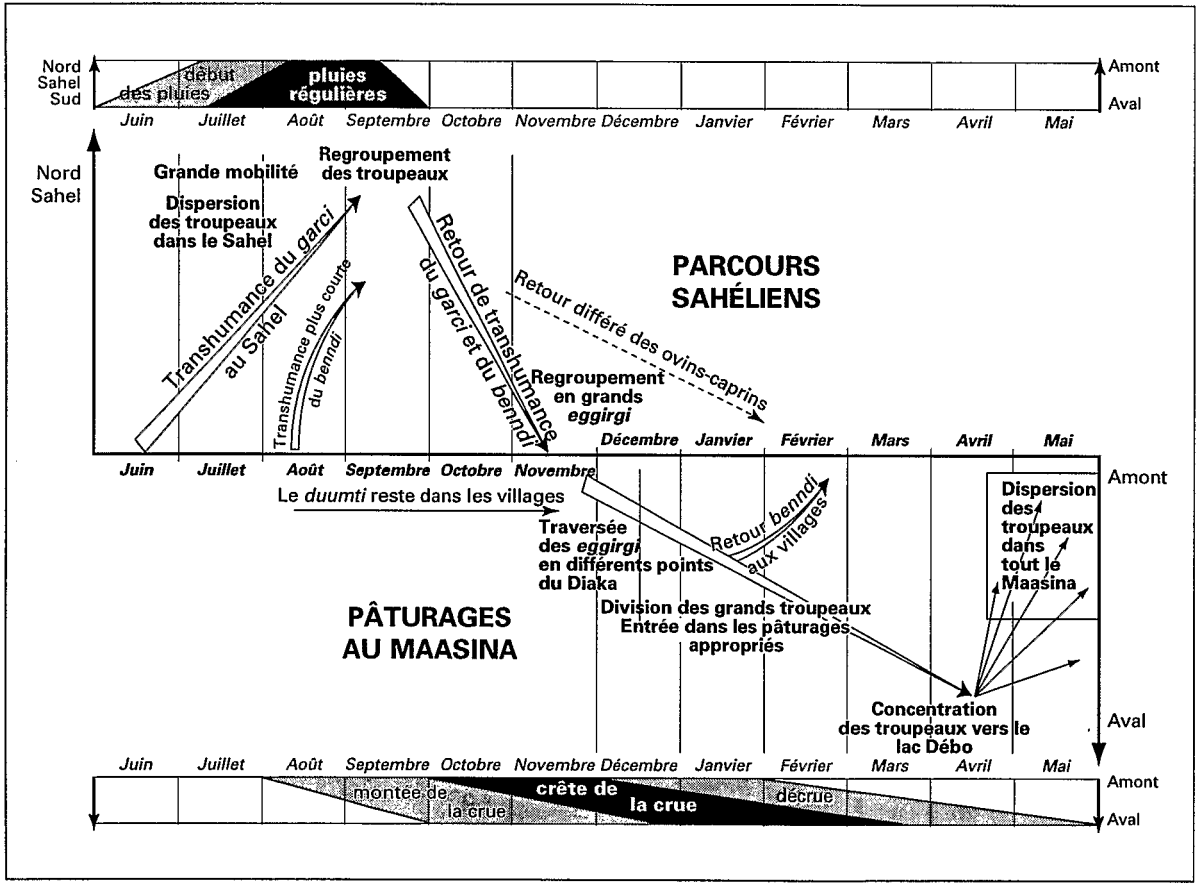


Fig. 4. *Schéma du système de transhumance lié au Maasina.*

village toute la saison sèche. Si la terminologie change, les divisions ne dépendent pas de la crue dans ces zones, la préoccupation est la même en zone inondée ou exondée : les éléments de la famille restant au village ont besoin de quelques vaches laitières, la constitution du troupeau devant être adaptée aux stratégies familiales et à un habitat sédentaire d'une partie de la population.

Les parcours de saison sèche et les activités rurales dans le Maasina

La conduite des différents troupeaux tient compte des activités agricoles et est directement associée aux saisons et à des jalons fixés sur le calendrier musulman[14]. Ainsi, *dabbunde*, la « saison froide » (novembre-février), est marquée par la pénétration des animaux dans le *burgu* (mois de *al sawla*[15], fin novembre à début décembre, fig. 4) alors que les récoltes du mil, puis du riz, s'achèvent. C'est une saison d'abondance et de douceur, mais aussi d'intenses activités. Au cours des mois précédents, un certain nombre de troupeaux dispersés dans les régions non inondables du Sahel ont effectué un mouvement vers les zones de production de mil, exploitant les résidus de récolte, pendant que la plupart se regroupaient pour partir vers les zones d'attente afin d'effectuer les premières entrées dans le Maasina au mois de novembre. Les regroupements se font d'après les lieux d'entrée traditionnels.

En novembre, les troupeaux commencent à pénétrer dans les plaines inondées du Maasina. Les pasteurs « étrangers » s'approchent des villages et des hameaux de culture dont la population récolte le riz ; leurs familles se regroupent : c'est le début du troc de lait contre des céréales, du poisson et des condiments. Ils cherchent un emplacement pour l'installation plus fixe du campement sur les *burgu* abandonnés par les troupeaux autochtones. Les bergers organisent partout un pâturage nocturne des bovins menés par les jeunes hommes.

Le *colte* est la « saison entre la saison froide et la saison chaude » (février-mai). C'est la fin des travaux champêtres, mais aussi le temps des fortes chaleurs le jour et du froid la nuit. Aux alentours de la période de l'étoile *balmal* (23 mars-4 avril) commencent les feux de brousse et le marquage des animaux. Les pasteurs attendent impatiemment la traversée

14. Le calendrier peul est divisé en quatre saisons principales et en plusieurs petites saisons qui marquent les transitions. Cette division de l'année en quatre périodes inégales est différente d'autres aires peules, qui n'en retiennent que trois (Donaint 1975 : 103). Les quatre divisions de l'année sont déterminées par le calendrier musulman et ses vingt-huit périodes stellaires.

15. Les rapprochements et parallèles entre mois, étoiles et activités sont très riches et donnent un rythme très vif au cycle des saisons. On joue par exemple de l'homophonie entre le mois de *al sawla* et le verbe *sawlude* (« être souillé par les mouches ») parce que les vaches qui se précipitent dans le *burgu* sont comme un essaim de mouches sur un aliment ! Ce mois est un repère, mais les troupeaux peuvent avoir envahi la plaine depuis le mois précédent. Si les labours commencent à *balmal*, c'est parce que l'on est alors certain qu'à cette date, les libations de fécondité ont été faites par les maîtres de terre markas.

des troupeaux de transhumance *(garci)* à Dialloubé pour entrer dans les plaines du lac Débo (événement marqué par des festivités). Le mouvement est suivi par de nombreux troupeaux « étrangers » accompagnés seulement de leurs bergers, car la famille reste au campement dans les zones de culture toute la saison. Après les récoltes, les pasteurs du Maasina viennent percevoir leurs revenus pour les animaux loués aux sédentaires (bœufs de trait et vaches laitières des *duumti*) ou recherchent auprès des agriculteurs, commerçants et fonctionnaires d'autres animaux à garder. Souvent, il leur faut vendre quelques animaux pour payer les impôts.

Pendant le *ceedu*, « saison sèche et chaude » (mai-août), le problème de l'alimentation et de l'abreuvement des animaux devient crucial. L'herbe perd tous ses éléments nutritifs et les troupeaux doivent se disperser vers les cuvettes les plus profondes du delta. Les feuilles et les fruits des arbres sont très recherchés. La production de lait devient très faible ou s'arrête et les animaux subissent un amaigrissement poussé. Les rivières et les grandes mares s'assèchent pendant que les besoins en eau des animaux augmentent. Des puisards sont creusés dans les mares, les puits doivent être surcreusés. De nombreux troupeaux et la plupart des pasteurs des régions exondées se concentrent sur les bordures du Maasina, autour des puits et des puisards, en attendant le début de la saison des pluies pour se rendre dans les régions non inondables du Sahel.

Avec la période de *korsol* annonçant la pluie, les labours des champs de mil et de riz débutent tandis que les pasteurs font les préparatifs pour le départ en transhumance. Les vaches laitières prêtées par les pasteurs au *joowro* en paiement de la redevance sur l'herbe *(conngi)* sont reprises et le mouvement de transhumance hors Maasina vers les régions non inondables du Sahel peut commencer. *Deminaare* est la fin de la saison sèche et le début des premières pluies. C'est une période particulièrement difficile pour les animaux et les hommes. L'herbe fraîche n'est pas encore suffisamment haute pour la consommation des animaux et la paille, très réduite en quantité, est couverte de poussière. C'est aussi une période de décision stratégique pour le berger qui conduit son troupeau dans les régions non inondables du Sahel, car il doit être certain d'y trouver déjà un peu d'eau de pluie pour que ses animaux puissent bénéficier les premiers de l'herbe nouvelle.

Au moment des pluies abondantes, on effectue une nouvelle division des troupeaux laitiers : le *benndi* part en transhumance et le *duumti* reste au village. Commence alors *yaawnde*, la « saison des hautes eaux » (août-septembre) : période de crue dans les plaines du Maasina et de transhumance dans les terres sèches.

Ce rythme des activités saisonnières et de l'exploitation organisée des meilleures zones de pâturages est le lot de l'ensemble des pasteurs de la région (Turner 1992). La différence dans la gestion des rythmes et l'opti-

misation des pâtures va dépendre directement des privilèges afférents au troupeau lui permettant l'accès de droit ou non aux pâturages appropriés du Maasina.

Les règles d'accès au *burgu*

En octobre-novembre, les troupeaux du delta se rassemblent en bordure du Maasina et se mettent en « file indienne » selon un ordre précis pour emprunter les pistes qui les conduiront à leurs pâturages *(burgu)* respectifs.

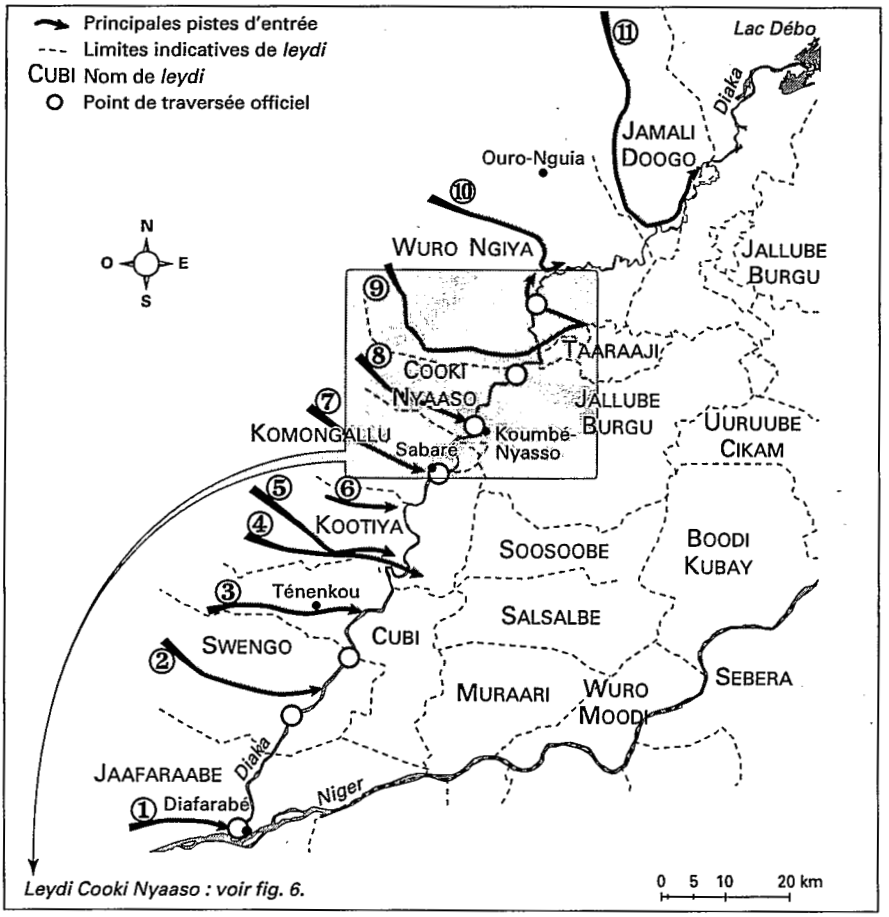


Fig 5. *Portes d'entrée du Maasina et localisation du* leydi *Cooki Nyaaso. Source :* CIPEA 1983. Maîtrise des principales pistes pastorales d'entrée au Maasina : **1**, Joowro Jaafaraaji de Diafarabé ; **2**, Joowro Hoore Na'i Bori de Mayataké (Swengo) ; **3**, Joowro Hoore Wumbere de Roundé (Cubi) ; **4**, Joowro Na'i Hadi de Kékeye (Kotiya) ; **5**, Joowro Hoore Caŋaaji de Mopti-Kéba (Kootiya) ; **6**, Joowro Hoore Na'i Sori Galel de Tiéhal (Kootiya) ; **7**, Joowro Teeti de Sabaré (Komongallu) ; **8**, Joowro Cooki (Cooki Nyaaso) ; **9**, Joowro Cori (Wuro Ngiya) ; **10**, Joowro Na'i Arɗo (Wuro Ngiya) ; **11**, Joowro Jamali (Doogo).

Chaque groupement en file ordonnée de troupeaux a un nom (Teeti, Na'i Ardo, etc.), et à chaque groupement correspond un itinéraire précis, la « piste pastorale » (*buurtol*, voie de passage aménagée pour les animaux). Les Peuls reconnaissent ainsi onze portes d'entrée principales pour accéder au Maasina (fig. 5) correspondant chacune à un groupement de troupeau et à un *joowro* chef. Parmi elles, l'entrée contrôlée par le *joowro* Cooki (du Cooki Nyaaso) nous permettra d'expliquer l'organisation des parcours, les règles de préséance et la discipline que fait régner le *joowro*.

L'exemple du leydi *Cooki Nyaaso*

Situé à cheval sur les arrondissements de Diondiori et de Toguéré-Koumbé, dans le cercle de Ténenkou, le *leydi* Cooki Nyaaso, d'une superficie inférieure à 300 km², est limité au sud par le *leydi* Komongallu et le parcours du groupe *Teeti*, à l'est par les pâturages du *leydi* Jallubé et au Nord par le *leydi* Wuro Ngiya et le parcours du groupe Cori (fig. 6)[16]. Le *leydi* n'a pour ainsi dire pas de *burgu*, mais il est surtout renommé pour ses pâturages de la frange qui constituent une importante zone d'attente du Maasina. Suivant les années, les concentrations d'animaux atteignent environ 30 000 bovins début novembre, massées au nord et à l'ouest du *leydi* sur les pâturages d'attente[17]. Cette zone d'attente à la périphérie du Maasina se caractérise par des plaines découpées par des séries de buttes sableuses plus ou moins allongées sud-ouest à nord-est. L'agriculture et l'élevage sont les activités majeures de ce *leydi* qui présente à la fois richesse en cheptel et densité de population élevée, d'où une trame foncière pastorale complexe[18].

Le Cooki Nyaaso forme une des principales portes occidentales d'entrée dans le delta et joue donc un rôle essentiel dans l'organisation pastorale du Maasina. Cette porte est le passage obligé des groupements de troupeaux du Jallube Burgu pour accéder à leur pâturage. En outre, les abords de ses villages attirent un grand nombre de Peuls du Farimake en saison sèche, qui s'y fixent un temps après le passage du peloton des troupeaux du groupe Cooki. Celui-ci continue son parcours vers le lac Débo où il retrouvera les autres groupements de troupeaux du Maasina. Les facteurs écologiques jouent un rôle important dans le choix d'aller dans

16. Une liste des *leyde* a été dressée dès la fin des années 1950 (Ba & Daget 1984), puis ils ont été décrits (Gallais 1967) et enfin cartographiés (CIPEA 1983). Leur nombre varie entre ces trois travaux, montrant que ces frontières ne sont pas fixes (Schmitz 1986 : 375-376).

17. Sources : Services de l'Élevage et CIPEA 1983.

18. Les fortes densités en bétail et un taux d'occupation des sols élevé entraînent des frictions parfois vives entre éleveurs et agriculteurs. Les *joowro'en* et leurs familles ont aussi un rôle ambigu, vivant parfois plus de leur rôle de chef de terre et de chef de pâturages que du revenu de leurs troupeaux, comme dans le reste du Maasina. Ils auraient aussi tendance à admettre beaucoup trop de troupeaux étrangers, selon les Peuls autochtones, dans des pâturages que la pression agricole tend à réduire avec la complicité des mêmes *joowro'en*.

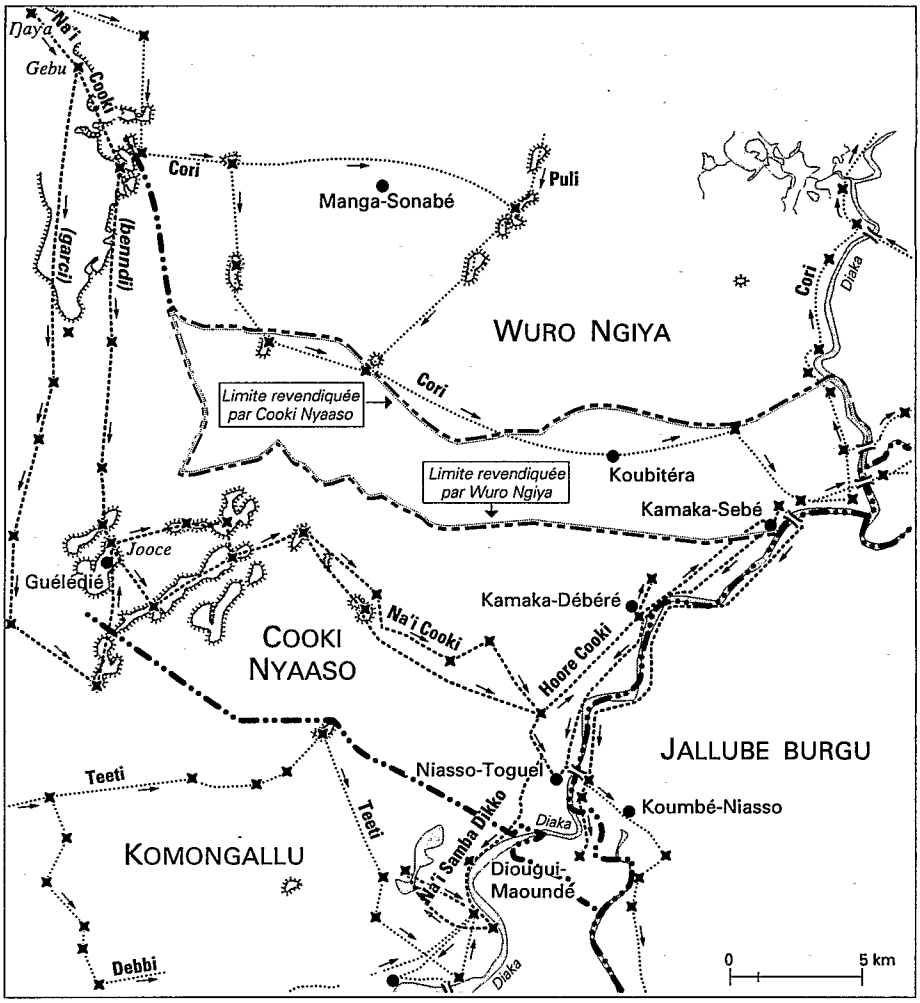


Fig. 6. *Pistes pastorales du* leydi *Cooki Nyaaso*.
Source: CIPEA 1983.

les riches *burgu* des grandes cuvettes du lac Débo où s'y concentrent pourtant en masse les troupeaux de bovins. Mais la recherche du prestige et les liens de réciprocité entre les *joowro'en* des portes du Maasina et les *joowro'en* du Débo sont les raisons principales de ce choix.

L'analyse de l'organisation des parcours dans un *leydi* nécessite de distinguer trois positions différentes dans l'ordre des préséances et des

droits d'accès. En premier viennent les troupeaux des « citoyens » du *leydi*, avec à leur tête le troupeau du *joowro*. Cet ensemble constitue le peloton de troupeaux bovins *(eggirgol)* qui respecte, en son sein, son propre ordre de préséance entre segments de lignage, suivant leur parenté avec le *joowro*, leur statut historique dans le *leydi*, leur puissance politique, etc. Suivent, en deuxième position, les troupeaux forains (Schmitz 1986 : 378), ressortissants d'autres *leyde*, qui doivent passer par les pâturages du groupe « citoyen » pour accéder aux leurs. Une réciprocité les lie qui permet aux premiers de passer chez les seconds pour rejoindre les *burgu* du Débo. Viennent enfin les Peuls des terres sèches en position de demandeurs. Au fil des ans, ils ont tissé des liens avec certains *joowro'en* ou des Peuls citoyens afin de favoriser l'issue des négociations conditionnant leur accès aux pâturages convoités et leur installation auprès de villages qui les approvisionneront en riz par le troc ou la vente.

Dans l'exemple du Cooki Nyaaso, les troupeaux citoyens se rassemblent et forment le groupement des troupeaux au gîte de ŋaya, sur les buttes sableuses en périphérie de la plaine. Ensuite, le peloton de bovins se lance vers le *burgu* dans l'ordre de la préséance, Hoore Cooki, le troupeau du *joowro*, en tête. Les troupeaux forains du Maasina (tels ceux du Jallube Burgu) rejoignent le groupement à ŋaya ou à Gebu suivant leur information sur sa position. De même, les étrangers voulant se joindre au groupement viennent se présenter sur un gîte. En cours de chemin, le *benndi* (les vaches en lactation et leurs veaux, du *leydi* uniquement) prend plusieurs fois une piste différente du reste du groupement. Cette division des parcours se justifie par le soin particulier porté au régime alimentaire de ces vaches laitières et la nécessité d'un accès progressif des veaux aux pâturages inondés.

Le *joowro* principal du Cooki Nyaaso réside à Niasso-Toguel et dirige seul le groupement des troupeaux de la zone d'attente jusqu'à proximité du fleuve. Arrivé au gîte de Juggol Njammi, le groupement se divise et l'autre *joowro*, qui réside à Diougui-Maoundé, prend la direction de son sous-groupe pendant que Hoore Cooki se rend à Kamaka-Débéré. Le territoire du *leydi* n'est pas pour cela divisé en sous-*leyde* comme le Wuro Ngiya, le Jallube Burgu, relevant de *joowro* différents, mais forme un ensemble où le *joowro* Cooki a le rôle d'intégration des activités agricoles et pastorales, la totalité du *leydi* étant divisée en neuf finages villageois (Schmitz 1986 : 374)[19].

Il est par ailleurs intéressant de remarquer que le sous-groupe Na'i Samba Dikko termine son parcours dans le *leydi* voisin du Komongallu, partageant certains gîtes avec le groupe Teeti.

---

19. Comme dans le reste du Maasina, on n'a pas dans le *leydi* un espace agricole et un espace pastoral, mais deux « maillages » différents d'un même espace. Une source importante de conflits aujourd'hui est l'empiétement des cultures sur les pistes et les gîtes.

La question de la frontière des *leyde*[20] mériterait un développement particulier. On peut préciser que les étrangers sont quelquefois victimes de l'imprécision et de la flexibilité des frontières et peuvent se retrouver face à deux *joowro'en* qui réclament successivement leur redevance de pâture. De la même façon, cette position d'entre-deux leur permet de renvoyer les *joowro'en* dos à dos et de chercher à éviter de payer le *conngi*. La frontière des *leyde* a cette particularité de n'être pas une limite, le bornage d'un système clos, mais de comporter plutôt l'idée de deux bords. Elle est la lisière de l'espace des pâtures dont l'exploitation se fait à partir des gîtes (propres à un *leydi*) et de l'aire de contrôle des ressources par un lignage. En fait, les droits des différents lignages s'interpénètrent souvent aux frontières des *leyde* (ou des frontières internes des sous-*leyde*). La priorité est davantage donnée, pour les pâturages, à la maîtrise des gîtes qui donne au lignage propriétaire des droits exclusifs sur les pâturages auxquels ils donnent accès et le pouvoir d'accueil ou de rejet[21]. C'est donc sur le gîte, au cours de la pénétration du groupement des troupeaux dans son *leydi*, que se décide la stratégie du lignage et de son *joowro* vis-à-vis des allochtones au *leydi* (et des forains d'autres *leyde*).

Le gîte de Jooce

Le dimanche soir 27 novembre 1995, nous avions rejoint le groupement qui s'installa sur le gîte de Jooce. Chaque troupeau avait sa place habituelle sur le gîte, qu'il reprend chaque année, de génération en génération. Le lundi, les bergers préparèrent leurs plus beaux animaux qui allaient le lendemain défiler pour le *nabbere* (montée-traversée) du village de Guélédié, à un kilomètre de leur gîte de Jooce. Ce fut ensuite la fête qui dura deux jours. Quelques vaches étaient peintes de motifs en arabesque ou portaient des guirlandes autour du cou. Les jeunes avaient mis leurs plus beaux habits et s'étaient coiffés méticuleusement. Ces réjouissances étaient comparables à celles qui se déroulèrent le long du Diaka, lors des traversées du fleuve *(lummbal)*, comme celle de Diafarabé, la plus célèbre, trois semaines plus tard (voir Ba & Daget 1984 : 96-97 ; Gallais 1984 : 83). Le défilé des animaux citoyens fut suivi d'un grand troupeau *seenonkooji* (de Peuls étrangers du Seeno Bankass) puis des troupeaux forains du Jallubé et enfin d'autres allochtones du Farimake sous l'œil vigilant du *joowro* qui n'hésita pas à refouler un troupeau citoyen qui ne se trouvait pas à sa place dans la file.

---

20. Pour l'analyse du *leydi*, on se reportera aussi à Cissé 1982, 1986a ; Schmitz 1986.

21. La conquête peule des pâturages inondée du Maasina *(burgu)* s'est d'abord faite par les gîtes (*biille*, sing. *wiinnde*, monticules suffisamment élevés pour être atteint au cours de la décrue pour le repos et la traite des animaux), traçant ainsi des parcours à travers la plaine (*buurtol*, piste reliant les gîtes). Les *arbe* puis la *Diina* ont ensuite fixé le partage du *burgu*, délimitant les zones d'influence des parcours en leur sein. Le tracé des frontières des *leyde* a plusieurs fois changé au cours de l'histoire pour des raisons politiques (Gallais 1984 : 122), mais très rarement le tracé des parcours.

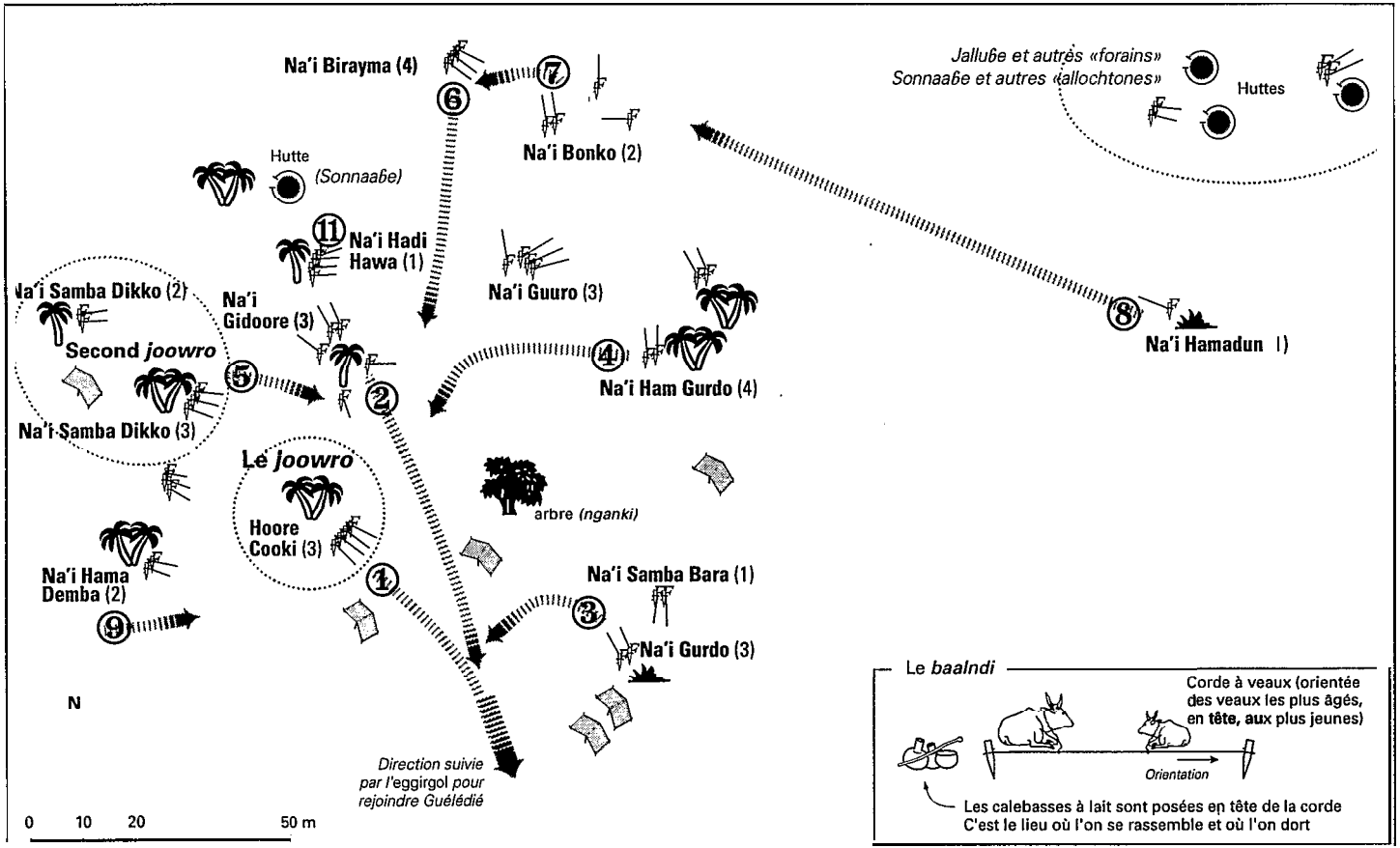

Na'i Birayma (4)
Na'i Bonko (2)
Jallube et autres «forains»
Sonnaabe et autres «allochtones»
Huttes
Hutte
(Sonnaabe)
Na'i Hadi
Hawa (1)
Na'i Guuro (3)
Na'i Samba Dikko (2)
Na'i
Gidoore (3)
Second joowro
Na'i Samba Dikko (3)
Na'i Hamadun (1)
Na'i Ham Gurdo (4)
Le joowro
arbre (nganki)
Hoore
Cooki (3)
Na'i Hama
Demba (2)
Na'i Samba Bara (1)
Na'i Gurdo (3)
N
Direction suivie
par l'eggirgol pour
rejoindre Guélédié
0 10 20 50 m
Le baalndi
Corde à veaux (orientée
des veaux les plus âgés,
en tête, aux plus jeunes)
Orientation
Les calebasses à lait sont posées en tête de la corde
C'est le lieu où l'on se rassemble et où l'on dort

Fig. 7: *Plan du gîte* (wiinnde) *de Jooce, occupé par l'*eggirgol *Cooki Naaso, 28 novembre 1994.*

Ordre de préséance des premiers troupeaux de l'*eggirgol*

1	**Hoore Cooki** *(joowro)*	Niasse	7	**Na'i Bonko**	Walo
	Cooki Moodibo	Niasso		**Na'i Hama**	Diougui
	Cooki Cello	Niasso	8	**Na'i Hamadun**	Bouta
				Na'i Samba	Bouta
2	**Na'i Gidoore**	Niasso		**Na'i Koola**	Bouta
3	**Na'i Gurdo**	Niasso	9	**Na'i Hama Demba**	Walo
4	**Na'i Ham Gurdo**	Walo	10	**Na'i Hama Jam**	Bouta
5	**Na'i Samba Dikko** (2e *joowro*)	Diougui		**Na'i Hambarke**	Tenda
6	**Na'i Birayma**	Diougui		**Na'i Nuhu Ba**	Guélédié

Na'i Gurdo (3) *Baalndi*, segment de lignage (les vaches de Gurdo) et nombre de membres (3) ayant leur propre troupeau

Palmier, arbre, arbuste remarquables

Piquet de tête et corde à veaux (voir le *baalndi*)

Tente (Bellas)

Place dans la préséance et sens du départ

Hutte (Peuls «allochtones»)

Sur le gîte de Jooce, le *joowro* de Cooki s'installa au pied d'un grand arbre, du type orme (*nganki*[22]), à cinquante mètres de ses cordes à veaux, où l'accompagnèrent des bergers, notables et visiteurs. Des calebasses et des gourdes étaient posées près de l'arbre contre lequel étaient appuyés son fusil et sa lance à longue hampe terminée par un fer bien travaillé, héritage de sa famille[23]. À côté, des Bellas avaient planté leur tente et y faisaient la cuisine pour le *joowro* et ses invités ; de même, d'autres Bellas, nombreux sur le gîte, rendaient divers services contre l'autorisation de s'installer pour la saison dans la zone (fig. 7).

Résumons la façon dont se sont déroulées les négociations entre les étrangers et le *joowro*, sur quelles bases et selon quel cérémoniel. Ce dialogue *joowro*/étrangers aurait pu se dérouler aussi hors gîte, quand ils se rencontrent, à la hutte familiale ou auprès du troupeau de l'étranger.

Les redevances de pâture

L'accès autorisé au *burgu* pour les pasteurs non ayants droit du pâturage est conditionné par le versement d'une redevance au *joowro*, le *conngi*. Ce *conngi* est conçu, du point de vue du maître de pâturage, comme étant la contrepartie à l'usage d'une richesse naturelle relevant de la maîtrise-propriété de son segment de lignage. Il manifeste d'une certaine façon la reconnaissance, par le pasteur allochtone, des droits de la communauté locale sur son territoire et sur les conditions de l'accès à ses

22. *Celtis integrifolia* (micocoulier africain). En cas de disette, les feuilles du *nganki* sont utilisées pour faire une sauce en remplacement de celles du baobab, mais elles sont beaucoup plus amères. Les feuilles vertes ou sèches sont bien appétées par les ruminants.

23. La lance *(labbo)* se transmet de père en fils ou entre successeurs dans une chefferie.

ressources. Inversement, ces prestations sanctionnent la distance sociale existant entre les droits des troupeaux citoyens du *leydi*, du forain ressortissant d'un autre *leydi*, et de l'allochtone au *burgu*.

Terminologie

Dans le Maasina, la redevance que versent les non-ayants droit pour l'exploitation du *burgu* n'est pas dénommée du terme *tolo* retenu par les auteurs qui ont abordé ce sujet, mais par *conngi*[24]. Ce terme technique de *conngi* désigne la redevance, le péage, pour profiter du *tolo*; le terme *tolo* désigne l'herbe nouvelle dont la pâture est très recherchée et l'accès contrôlé (à rapprocher de *tolde*, des bas-fonds qui, à la décrue, sont les premiers à être exondés et à se couvrir d'herbe). Si ce n'est par métonymie, il semble donc impropre d'utiliser *tolo* pour le paiement d'une redevance de pâture.

L'emploi de *tolo* est ancien[25] mais l'influence des travaux de Jean Gallais sur la recherche dans cette région en a fixé l'usage, même dans l'administration malienne. Un des premiers articles de Jean Gallais (1958: 125) montre que le terme *conngi* lui est connu:

> « [Le dioro] se préoccupe de l'utilisation raisonnable du bourgou, admet les étrangers, perçoit le diongui, la taxe que ces derniers doivent verser à l'entrée du pâturage. La propriété du bourgou familial est collective: le dioro ne peut ni l'aliéner ni vendre une partie du bourgou; il doit verser aux hommes de sa famille une partie du diongui (note 16: ce terme très général de redevance est remplacé chez les Ouroubé, pour la taxe d'entrée dans le bourgou, par le terme plus précis de tiogou. Le tiogou est fixé chaque année. C'est une source considérable de revenus pour les dioros) ».

Le « tiogou » correspond au terme peul *coggu* (« prix, vente ») tandis que *conngi* est ici translittéré en « diongui ». Ce terme est bien repéré, mais il choisit l'emploi de *tolo* dans sa thèse (Gallais 1967: 139), emploi qui sera constamment repris[26].

Justification du point de vue des joowro'en

Voici comment les *joowro'en* justifient la perception du *conngi*: « Si tu t'es installé le premier sur une zone et que tu te l'appropries, si quelqu'un

---

24. *Conngi* peut se traduire littéralement par « butin » comme pluriel de *sonngo*, « la prise », du verbe *sonngude*, « frapper, poursuivre à la chasse ».

25. R. Clément, *Les pâturages peulhs. Étude consacrée aux bourgoutières de la subdivision de Mopti*, 1949, 37 p. multigr. (Mopti, Archives nationales du Mali, 1 D 49-5).

26. Le *conngi* désigne aussi la location de terre par les agriculteurs désireux d'implanter une rizière dans le *burgu*. Pour cela, on peut distinguer en *fulfulde* trois types de *conngi*: le *conngi hudo* qui est la redevance d'origine pastorale, le *conngi leydi* qui est la redevance d'origine agricole et le *conngi ndiyam* qui est la redevance en poissons des pêcheurs bozos. Pour la terre, la négociation porte sur le versement d'une rente sur la production. Elle peut être, la première année, suivant la production espérée, par exemple d'un taureau, puis les années suivantes, d'un sac de riz si la récolte est bonne. Le *joowro* (avec l'accord du patrilignage) a toute latitude de déclasser quelques parties de ses pâturages au profit de l'agriculture et la gestion lui en incombe directement.

vient sur cette zone, il faut qu'il te donne quelque chose. Il faut que tu parles et que tu t'entendes avec lui. Il enlève une chose et te la donne. » « Ils viennent à nous, et si on a un *aada* (« règle, coutume, habitude ») entre nous, ils nous versent seulement le prix du thé. Ils viennent chaque année, on ne peut rien leur dire, mais celui qui est nouvellement venu, pour lui montrer qu'il y a un gardien du *leydi*, il faut qu'il donne le prix du thé au *joowro*. »

Comme nous l'expliquait un *joowro* : « Lorsque des étrangers sont de passage pour se rendre à Maayo-Tama (le *leydi* Jamali de Dogo), nous leur demandons de faire un détour pour éviter les pâturages de nos animaux. Mais s'ils se proposent de donner une chose avantageuse, nous les autorisons à passer sans faire de détour. » Pour des pasteurs des régions exondées connus, « je peux laisser pénétrer le troupeau d'un étranger connu dans notre *burgu* sans rien dire à ce dernier car je suis certain qu'une fois son troupeau entré, il nous donnera une chose d'une grande importance ». Aucun pasteur étranger ne doit échapper au *conngi* : « Si je le laisse, quand les descendants viendront, ils diront que c'est à eux ; si les descendants trouvent que leurs parents ne donnaient rien et qu'on ne leur dit rien, ils diront que c'est à eux[27]. »

Le versement du *conngi* ne donne qu'un droit d'usage temporaire de l'herbe d'un pâturage, mais il est à renouveler chaque année. « Toute personne qui vient, donnera de sa richesse (bétail) et part ensuite » ; « toute personne sera taxée puis elle part[28] ».

La collecte du conngi

Les concertations entre le *joowro*, ses parents et les percepteurs, sur la collecte du *conngi* se déroulent lors d'une assemblée en brousse au retour des animaux de leurs parcours sahéliens : « l'assemblée de celui qui est venu pour être taxé » disent les Peuls *(batu so won gardo faa nanngee)*. Ce type de réunion se fait près de la corde à veau du *joowro*, à côté du lieu où chaque berger dépose les gourdes à lait de son troupeau, le *baalndi*.

Le *baalndi* (de *waalannde*, « campement de nuit ») est un lieu très important et hautement symbolique. Lorsque le groupe transhumant s'arrête pour camper, chaque berger, s'il est marié, aménage un espace particulier près de la corde à veau pour la nuit, à l'opposé du lieu où stationnent ses animaux pour le repos et pour la traite (cf. *supra* fig. 7). C'est là qu'il met ses gourdes, ses calebasses, ses ustensiles pour la traite, et surtout le lait lui-même. Si son épouse est avec lui, cet espace n'a plus de raison d'être puisque c'est l'espace de la hutte qui l'occupe. Le lieu de repos du lait se trouve alors près de la porte, du côté opposé au lit. Le soir,

---

27. *So mi yoppii ɓe fuu so taaniraaɓe ngarii mbiyan kanyum njeyi. So taaniraaɓe tawii walaa hokkata walaa ko we'ete mbiyan kanyum njeyi.*

28. *Neɗɗo fuu waran, hookan jawdi mum witta. Neɗɗo fuu nanngete tan witta.*

la femme reçoit le lait des mains du berger, au fur et à mesure de la traite, et elle le verse dans une grande calebasse avant de décider la répartition à faire (transformation, consommation ou vente). En outre, le *baalndi* n'est pas seulement l'espace du lait mais renvoie directement à l'association *(waalde)* des parents (membre du segment de lignage) qui composent les troupeaux dont les cordes à veaux restent séparées, mais côte à côte, sur le gîte. Le *joowro* principal du campement organise avec les chefs de baalndi un tour de garde, appelé *waalannde*, pour la durée de l'étape. Dans les zones exondées, cette organisation doit protéger le campement des fauves et des voleurs et éviter la dispersion des animaux en cas de pluies. Dans la zone inondée, elle vise à éviter l'anarchie des pâtures et les dégâts des champs.

Le versement du *conngi* à cette étape du parcours de l'*eggirgol* dans la zone inondée permet à l'étranger d'intégrer son troupeau au groupement. Le *joowro* lui donne une place, généralement à la queue de la file. En étant dans le groupe des troupeaux, ses animaux vont profiter des meilleurs pâturages quasiment comme les animaux des autochtones. Ils camperont sur le même gîte et pâtureront les mêmes herbes. L'avantage en est maximum pour la productivité et pour le prestige.

Quand un étranger veut s'intégrer à un groupement de troupeaux particulier, il s'adresse au *joowro*, propriétaire du *burgu* où il désire s'installer pour la saison sèche en se rendant à son *baalndi*. Dans le meilleur des cas, celui-ci appelle les chefs de famille de son patrilignage et, en assemblée, ils estiment ce que devra donner l'étranger. Par exemple, si un Sonnaajo (plur. Sonnaaɓe) veut aller près du village de Diougui (gîte de Juggi Mawnde dans le Cooki Nyaaso) il s'adressera au *joowro* de Na'i Samba Dikko qui décidera de l'intégrer. Si ce Sonnaajo veut s'installer à proximité de Kamaka-Débéré, il s'adresse au *joowro* de Cooki, qui lui dit ce qu'il veut recevoir pour son *conngi*.

Les troupeaux qui entrent dans un *burgu* après le passage du peloton des troupeaux citoyens souffrent d'une prairie déjà pâturée et piétinée : ils ont l'« herbe de la boue » *(hudo buukal)*. Ils s'installent plus ou moins loin des villages ou sur le lieu habituel qui leur a été indiqué par le *joowro*. Dans ce cas, soit ils vont s'adresser au *joowro* chez lui, soit attendre son passage ou celui de son représentant. Le patrilignage *(suudu baaba)* propriétaire peut déléguer deux ou trois personnes pour se rendre dans les campements des pasteurs des terres exondées afin de prendre ce qu'ils doivent verser. Les délégués reviennent rendre compte de leur collecte et le résultat est partagé dans le patrilignage. Comme les fils du *joowro* et ses frères vont aussi chercher le *conngi* pour le patrilignage ou pour eux-mêmes dans certains *leyde* aux multiples percepteurs, les pasteurs étrangers se trouvent plusieurs fois sollicités.

Pour certains troupeaux, qui ont des liens historiques avec le *leydi* et avec lequel s'est instauré un lien de cousinage (*hoolaare*, « confiance,

serment ») sur le mode de la parenté à plaisanterie, la perception d'un *conngi* est différente : le *joowro* sollicite un *conngi* symbolique, qui ne sera pas ressenti – tel l'argent ou un animal – comme « une saisie sur un troupeau étranger » *(nanngo-nagge janane)* ; il choisit dans le troupeau quelque chose à sa convenance, en général une vache à traire pendant le reste de la saison *(nagge ɓiramaawe)*. « On ne leur prend même pas un franc », dit un *joowro*, « mais nous prenons avec eux tout ce que nous désirons. »

Une réciprocité lie aussi les propriétaires de troupeaux de certains *leyde* ou de terrains complémentaires. Comme nous l'avons expliqué, l'un vient pâturer chez l'autre en début de saison puis *vice versa* en fin de saison. C'est ainsi que des *joowro'en* de pâturages complémentaires se prennent l'un l'autre une vache à traire ou se font des cadeaux, offrent des gourdes de lait sur le gîte du *joowro* qui les accueille.

Remarques sur les relations autochtones/allochtones

Le *conngi* est le résultat d'une négociation et aussi d'un marchandage. Pour que l'affaire se conclue, il faut que le *joowro* et le pasteur allochtone (pasteur des terres exondées) s'entendent sur un prix, « selon la coutume et les moyens[29] ». S'il connaît bien le *joowro*, une petite somme d'argent, ou du thé et du sucre, peut suffire, sinon il lui faudra donner un mouton, une vache laitière en fermage, ou une génisse, suivant la demande du *joowro*.

Le partage du conngi *dans le lignage*

Du temps des *arɓe*, le *conngi* revenait semble-t-il à l'*ardo* chef qui le rétrocédait en partie aux *joowro'en*. Ces derniers, chefs de familles puissantes, « rendus très riches par l'importance des redevances qu'ils percevaient, formaient une petite féodalité respectée[30] ». C'est à l'arrivée au pouvoir de Sékou Amadou que fut imposée une répartition du *conngi* en un tiers au *joowro*, un tiers aux héritiers mâles de sa famille paternelle et un tiers au percepteur désigné par le *joowro*. Ce partage devait affaiblir la puissance du *joowro*... il a plutôt assuré sa position et son contrôle des perceptions (Galloy 1963 : 176 ; Gallais 1975b : 362 ; Schmitz 1986 : 378).

Ce partage des gains dans le patrilignage entre aînés de famille se pratique ainsi : si une vache à traire est confiée comme *conngi*, elle est offerte à l'un des aînés du patrilignage ; lorsqu'une autre est confiée, elle

29. *Al aada, e pamral, e no joomum warrata*, « selon la coutume, avec la compréhension mutuelle, et le peu que voudra faire le propriétaire » : c'est-à-dire d'une part l'accord du lignage pour son accès et d'autre part les moyens dont dispose l'allochtone pour verser sa contribution.

30. R. Clément, *Les pâturages peulhs...*, p. 6.

est offerte à un autre, et ainsi de suite. Lorsque c'est de l'argent, chaque famille reçoit sa part. Ensuite, chaque chef de famille ira le redistribuer aux membres de sa famille. Suivant les *leyde*, une part peut être reversée au chef local et on procède ensuite à la répartition familiale.

Quelquefois, le *joowro* n'est pas le seul à percevoir le *conngi*: le patrilignage désigne deux ou trois personnes du lignage pour se charger aussi de la collecte. Dès leur retour, les membres du patrilignage « s'assoient » et « partagent » les revenus. De fait, si le *joowro* a la responsabilité générale des pâturages, il n'en est pas pour autant le propriétaire. Le *burgu* est un bien indivis entre les héritiers mâles de la branche paternelle, qui tous ont droit et de donner un avis sur sa location ou son déclassement (pour la culture) éventuel, et de bénéficier des avantages qu'il procure.

Sa pérennité

Qu'est-ce qui peut expliquer la permanence de cette redevance ? Pourquoi la grande majorité des pasteurs des zones non inondables acceptent-ils son principe, bien qu'ils soient souvent accusés de ne respecter ni la préséance dans l'ordre d'accès au *burgu*, ni quelquefois les points de traversée et les pistes pastorales ?

Pour montrer son autorité à l'étranger, le *joowro* n'hésite pas à l'intimider (*gidaade*, « menacer, effrayer, intimider »), par exemple en lui disant que si ses animaux vont dans tel pâturage, il se chargera de le faire décamper avec son bâton. Si l'étranger vient frauduleusement dans un pâturage approprié et qu'il n'accepte pas ensuite de verser le *conngi*, le *joowro* peut venir frapper ses vaches pour le chasser, ou autoriser les enfants à venir le chahuter et à mettre le désordre dans son troupeau. Il peut en arriver à arracher la corde à veau, ce qui est considéré comme une grave offense. À la menace de la violence légitimée, s'ajoutent les croyances liées aux dangers de la brousse et aux pouvoirs occultes des *joowro'en*. On attribue en effet au *joowro* le dangereux pouvoir de frapper les vaches de stérilité ou d'assécher les laitières.

La redevance est un élément du maintien de l'ordre pastoral et du renforcement des lignages maîtres de pâturage. La reconnaissance de la valeur de l'herbe est imposée aux allochtones par les rigueurs de l'organisation des parcours dans la plaine à laquelle s'ajoute, pour eux, la redevance monétaire qui fixe la frontière entre ayants droit de l'herbe et non-ayants droit. L'autorisation d'accéder au pâturage d'un tiers et la rétribution de la valeur de la pâture passent par l'expression monétaire soit en argent soit en nature (chèvre, vieille génisse, prêt d'une vache en lactation, etc.). L'herbe de ces pâturages est précieuse : personne n'y accède n'importe comment et, de plus, les allochtones doivent en payer le prix.

Évolution et changements

Le principal critère pour évaluer le *conngi* est la taille du troupeau. Si le troupeau est grand, on peut demander à l'allochtone une génisse, un taureau de deux ou trois ans, sinon, on lui demande un litre de beurre fondu, le prêt d'une vache laitière, d'un animal de transport, ou une somme d'argent, entre 5 000 et 25 000 F CFA[31] (pour certains *burgu* des cuvettes du Débo, le montant peut être bien supérieur). Avec l'augmentation du cheptel, la réduction des pâturages, le développement de l'économie marchande, le *conngi* a pris de l'importance pour devenir une «rente» se payant de plus en plus souvent en argent. De plus son montant a connu une hausse importante depuis la *Diina* (qui avait tenté d'en fixer les règles), pour atteindre des sommets vertigineux (Gallais 1984 : 198). Ceux qui ne veulent pas ou craignent de ne pas pouvoir payer le *conngi* attendront le mois de mars pour jouir de la vaine pâture. Avant cette date, ils se cantonnent dans les endroits délaissés des autochtones.

Le montant du *conngi* va varier suivant différents critères, mais il dépend aussi de la distance qui est maintenue par les pasteurs des terres exondées avec les troupeaux autochtones, allant de l'intégration au peloton du groupement transhumant à l'installation plusieurs semaines après son passage. En outre, quand la demande d'accès est faite lors de l'entrée dans le *burgu*, le montant du *conngi* donne lieu à une négociation, qui n'est plus possible lorsque le campement de l'étranger manifeste une utilisation déjà effective du *burgu*. Il doit alors payer le prix demandé (dont les modalités sont à négocier) sous peine d'être humilié en étant chassé, ou d'être mis devant le fait accompli si le *joowro* se sert d'autorité dans le troupeau. De plus, une redevance peut être exigée afin d'obtenir le droit de passage pour se rendre au lieu de pâturage désiré. En effet, le *conngi* n'est pas seulement le loyer du pâturage. Il se paie également au moment de franchir tout obstacle naturel qui s'oppose à l'entrée dans le *burgu*, plus spécialement les buttes sableuses de la périphérie du Maasina, les fleuves et les rivières (Charpentier 1952 : 56)[32]. Les allochtones peuvent avoir à payer plusieurs fois, à chacun des obstacles qu'ils rencontrent, avant d'atteindre le lieu de leur séjour.

L'évolution de la fonction et du montant du *conngi* est importante. Avant, le *joowro* se contentait d'une vache à traire qui restait chez lui jusqu'au départ du campement allochtone. En cas de bonnes relations, l'allochtone laissait la vache au *joowro* plusieurs années. Le *conngi* correspondait à un geste concret de reconnaissance et d'honneur de l'étranger vis-à-vis de la maîtrise-propriété du *joowro* et de son lignage sur ses biens. Ce geste devient, dans de nombreuses situations, un rapport

31. En 1996, 1 FF correspond à 100 F CFA.
32. R. Clément, *Les pâturages peulhs...*, p. 5.

vénal à la maîtrise des pâturages. On peut probablement situer l'intensification de la prise du *conngi* après des batailles importantes entre Peuls et Touaregs investissant des *burgu* avant les autochtones pendant la période coloniale (Gallais 1975b: 362); intensification qui marque une volonté de renforcer la distance sociale entre ayants droit et non-ayants droit par ce moyen plutôt que par les représailles violentes, durement condamnées par les agents coloniaux. Cette période correspond aussi au passage à la monétarisation des échanges marchands et à la pression de plus en plus forte de l'administration sous forme d'impôts, de taxes et de prébendes (Fay 1995a: 39) à verser en argent.

De fait, une autre évolution – consécutive aux indépendances et aux périodes de sécheresses – s'opère parallèlement à la monétarisation du *conngi*: les activités agricoles connaissent un développement spectaculaire qui réduit sans cesse le domaine pastoral et accentue le déclin de l'organisation de la transhumance. Face à ces attaques de l'ordre pastoral, certains *joowro'en* vont adopter des stratégies antinomiques: vanter les qualités de leur *burgu* pour attirer les pasteurs forains et allochtones et déclasser des parcelles de plus en plus nombreuses de leur *burgu* au profit d'agriculteurs étrangers au *leydi*, afin de conserver la maîtrise sur un espace que les autochtones leur contestent de plus en plus efficacement.

L'ordre et la périphérie

La reconnaissance des droits d'un lignage sur ses ressources s'opère par le versement d'une redevance par l'obligé dont le montant, s'il peut être minime, n'en est pas moins socialement fixé à chaque gué, passage, obstacle à l'entrée dans le *burgu*. Le péage est la condition d'une régulation avérée de l'accès. D'ailleurs, l'ayant droit du pâturage d'un *leydi* n'échappe pas à différents statuts au cours du cycle des parcours Sahel/plaine inondée, passant de citoyen dans son *leydi*, à forain (pour l'atteindre ou le quitter), et enfin à allochtone hors delta, et il peut être amené à verser le *conngi* lors de l'accès à des lieux du *burgu* où son lignage n'a pas ou n'a plus de relations de réciprocité.

Les relations entre citoyens d'un *leydi*, forains originaires du *burgu* et allochtones des zones non inondables du Sahel ne sont pas figées. En particulier, on ne peut les réduire à une hiérarchisation verticale qui se résumerait dans le pouvoir territorial des ayants droit, attestée comme telle par le paiement d'un tribut, par exemple. Les relations fondées sur les liens familiaux sont rares entre Peuls citoyens et étrangers, mais sont plus fréquentes dans le cadre des relations lignagères entre ressortissants du *burgu*. Un certain nombre d'obligations sociales les lient, fruit de l'histoire, doublé de liens économiques par les réciprocités dans l'accès aux pâturages lignagers *(burgu)* respectifs. En revanche, les relations de type

personnel sont plus fortes avec les pasteurs étrangers qui constituent les clients des citoyens d'un *burgu* que le *joowro* règle en dernier ressort.

Il nous semble qu'à la suite des batailles en vue de la conquête du *burgu* et de la maîtrise de ses accès, la pacification des parcours par les *arbe* a conduit à l'organisation de préséances et de péages, réglementations sociales du « droit d'y mettre le pied, de passer ». Des tributs étaient perçus directement par ces chefferies guerrières à l'intérieur de leur domaine, et des butins à l'extérieur. Un péage permettait probablement à l'étranger de se garantir contre le pillage, en particulier par l'intégration au groupement des troupeaux transhumant du *joowro* assurant sa protection. Les droits perçus en fonction de maîtrises lignagères sur le *burgu* ont alors évolué en rentes de situation pour les *joowro'en* et leur patrilignage mais servent toujours à financer les frais du lignage : payement de tributs divers, compensation pour un conflit, investissements collectifs, cadeaux pour se concilier l'autorité, etc.

La *Diina* a eu un rôle de structuration et de différenciation des maîtrises territoriales, ainsi que des différentes ponctions sur la paysannerie du Maasina, elle a reconnu le pouvoir de perception du *joowro*. Mais, la notion de *conngi* s'est trouvée ensuite obscurcie par les bouleversements de la période coloniale qui, supprimant les prérogatives des *joowro'en*, introduisit un temps le permis de transhumance et imposa des taxes sur le bétail. Des conflits violents opposèrent alors les autochtones et les étrangers les ayant devancés sur leurs pâturages. Si l'ordre du parcours dans la plaine inondée fut finalement reconnu, la perception de redevances reste officiellement condamnée, l'administration se chargeant de réguler l'accès au *burgu* par l'intermédiaire des « conférences des bourgoutières » qui fixent annuellement le calendrier des parcours de la périphérie au lac Débo.

LEXIQUE

ardo, pl. *arbe*	chef de guerre, titre de noblesse, jusqu'au début du XIX[e] siècle
baajankoobe	errants, nomades
baalndi	espace du lait, lieu du campement sur un gîte
benndi	troupeau de vaches (destiné à la production du lait)
burgu	plaine inondée, pâturage de cette plaine
buurtol, pl. *buurti*	parcours dans la plaine inondée pour le passage des troupeaux
conngi	redevance de pâture sur un pâturage approprié
diimaajo, pl. *Riimaaybe*	affranchi, descendant d'esclave, agriculteur
Diina	religion, État musulman fondé par Sékou Amadou (1818-1863)
dugule	autochtone
duumti	« vaches encerclées par l'eau », vaches laitières restant au village
eggirgol, pl. *eggirgi*	groupement ordonné de troupeaux suivant un parcours de la plaine inondée
garci	troupeau de bovins (destiné essentiellement à la reproduction)
janano	autrui, étranger
joltol	retour de transhumance au Sahel pour entrer dans la plaine inondée
joowro, pl. *joowro'en*	maître-propriétaire de pâturage organisant les parcours des troupeaux
kodo, pl. *hobbe*	hôte, visiteur étranger
ley maayo	« intérieur du fleuve », autochtones de la plaine inondée
leydi, pl. *leyde*	« terre », « territoire » agro-pastoral relevant d'une maîtrise lignagère
Maasinankoobe	habitants du Maasina, région du delta central du Niger (Mali)
seeno	plaine sableuse
suudu baaba	maison du père, patrilignage
toggere, pl. *togge*	butte sableuse exondée
yeeŋol	départ en transhumance vers les parcours sahéliens
wiinnde, pl. *biille*	gîte d'étape où sont rassemblés les animaux pour la traite et le repos

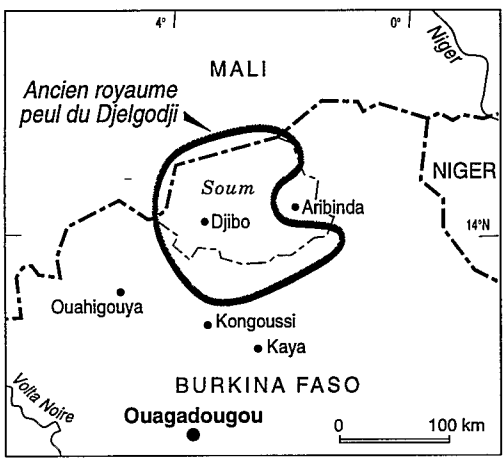


PATRICK D'AQUINO & SAÏDOU DICKO

Contribution à l'histoire du Djelgodji (Burkina Faso)

Les bases historiques de l'occupation peule de l'espace

La province du Soum, dans le nord du Burkina Faso, est majoritairement occupée par des pasteurs peuls. Ses limites, sauf pour la partie orientale qui recouvre l'ancien territoire fulsé d'Aribinda, correspondent à la région historique peule du Djelgodji[1] (carte 1). Les particularités de ce peuplement peul sahélien, en marge des grandes entités politico-religieuses de la sous-région et en limite septentrionale du front de colonisation agricole, ont préservé jusqu'au début du XX[e] siècle une grande partie de son organisation coutumière. La richesse et la diversité de cette société peule n'ayant pas été occultées par une hégémonie musulmane, la confrontation des mondes agricoles et pastoraux s'y traduit par une multitude de situations locales, qui s'insèrent dans des racines historiques structurantes. L'histoire du Djelgodji reste à écrire, mais il était nécessaire dans le cadre d'une étude sur l'occupation spatiale de la région de souligner certaines étapes. Nous nous proposons donc ici d'éclairer quelques éléments de l'histoire du Djelgodji intéressants pour la « lecture » du présent.



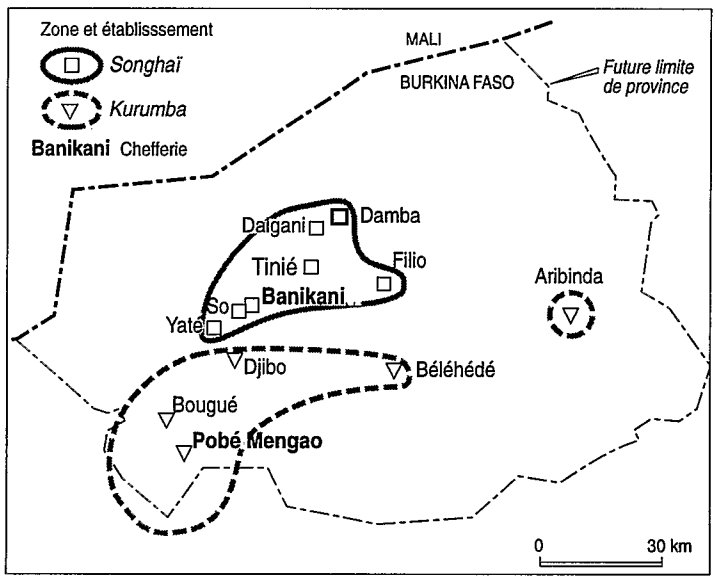
Carte 1. *La province du Soum et l'ancien royaume peul du Djelgodji.*

1. Superficie d'environ 11 000 km².

Principaux jalons de l'histoire de la région

La genèse du Djelgodji

Les Dogon sont les premiers occupants connus de la région (Tauxier 1917 : 52-53). Ils se sont maintenus ensuite de manière plus dispersée avec l'arrivée des premiers conquérants, les Fulsé (ou Kouroumba). Venant des régions fulsées des actuelles provinces du Bourzanga et du Bam, ces nouvelles populations s'installent pacifiquement (Delafosse 1912 : 314) dans la partie centrale du Djelgodji, la partie orientale du Yatenga actuel et fondent le royaume fulsé du Lorum au XVe siècle (Izard 1985 : 19). À la fin de ce siècle, le Lorum est constitué autour de sa capitale Pobé Mengao, de commandements régionaux plus ou moins



Carte 2. *Occupation de la province avant l'arrivée des Peuls.*

indépendants (Tauxier 1917 : 53 ; Izard 1985 : 23)[2]. Par la suite, ceux des Fulsé qui ne s'assimileront pas aux futurs migrants songhaïs[3] se regrouperont surtout dans le sud-ouest de la province autour de l'ancienne capitale du Lorum, Pobé Mengao, et sur les marches orientales de la province à Béléhédé (carte 2). Le Lorum central (Pobé) sera alors évité par le royaume mossi naissant du Yatenga jusqu'aux incursions du début du XVIe siècle, où Naaba Rataageba, par le sud, atteindra So depuis

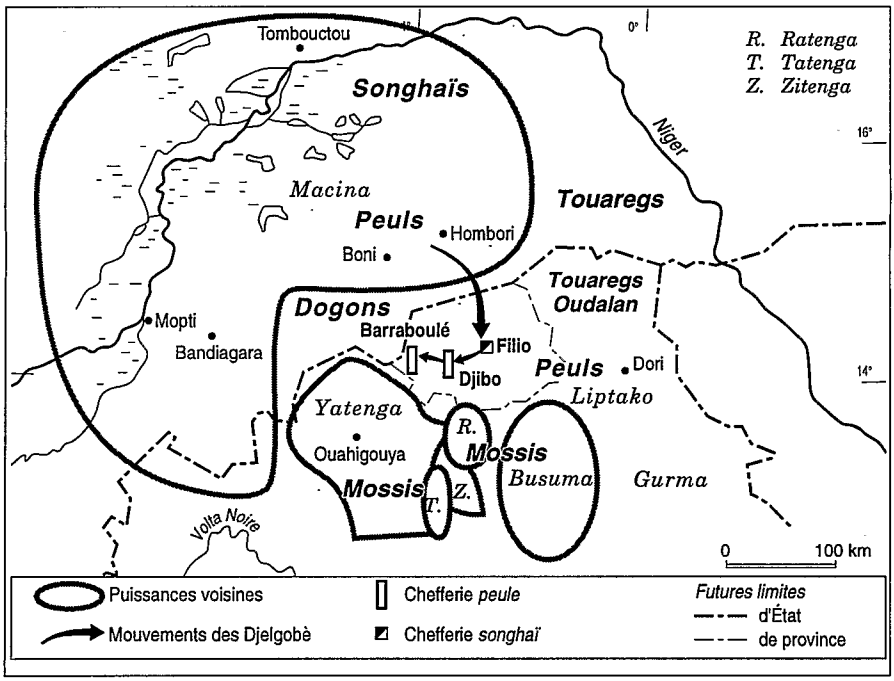
2. Au Djelgodji, c'est le cas de Djibo et Tinié.

3. En zone de peuplement songhaï, les Fulsé sont actuellement presque tous métissés (Guillaud 1993 : 81).

l'extrême sud du Ratenga (carte 3) et contraindra le roi du Lorum à se placer sous sa protection (Izard 1985 : 21). Le Lorum continuera alors d'exister mais ce ne sera plus qu'un État moribond.

Les premiers Songhaïs vinrent du Mali, peut-être en deux vagues (Izard 1985 : 96 ; Guillaud 1993 : 70). La première aurait été provoquée par l'établissement d'un régime islamique plus contraignant dans l'Empire songhaï (début du XVIe siècle). Ces premiers migrants se sont intégrés aux Fulsé et ont constitué une population métissée.

La seconde vague d'immigration est consécutive à l'effritement de l'Empire songhaï à la fin du XVIe siècle. Plus importante, elle s'est traduite



Carte 3. *Le contexte politique de la région au XIXe siècle.*
Sources : Izard (1985), Ki-Zerbo (1987).

par la constitution d'un territoire songhaï bien individualisé[4], plus ou moins assujetti au pouvoir songhaï de Hombori (Guillaud 1993 : 71). Ce pouvoir songhaï dépassait le cadre actuel du Djelgodji et s'étendait à l'est jusque dans l'actuelle province de l'Oudalan. Il était organisé en deux chefferies, Banikani à l'ouest et Oursi à l'est. Cette chefferie de Banikani, dans le Djelgodji, occupait à l'arrivée des Djelgobè une zone de bas-fonds et de cordons dunaires au nord et au centre-est de la province.

4. Madiéga (1981 : 223) cite, à propos de l'Empire songhaï, « l'influent Aribinda-Farma Bokar en 956 (1449-1450) » (cf. *Tarikh es Sudan*).

Les Peuls de la province sont venus de régions maliennes proches, le Macina et le Kunaari (région de Mopti), entre le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles. Les premiers à arriver dans le futur Djelgodji sont sûrement inorganisés et venus en ordre dispersé jusqu'au XVII^e^ siècle (Sanankoua 1990). Population plus ou moins « servile » qui se consacre au pastoralisme, ils se mettent sous la protection des Songhaïs, guerriers réputés, et s'occupent des troupeaux de leurs protecteurs.

De même que pour les Songhaïs, la seconde phase d'immigration peule est beaucoup plus marquante : c'est une partie du lignage Dicko, les Djelgolbè[5], qui provient de la région comprise entre Douentza et Boni dans l'actuel Mali, où ils étaient spécialisés dans le gardiennage des animaux des Diallobè. Ils ont donné leur nom au Djelgodji. Ils émigrent dans la région entre la fin du XVII^e^ et le début du XVIII^e^ siècle, « à la suite de famines ou de querelles dynastiques plus vraisemblablement » (Sanankoua 1990), en emmenant les troupeaux des Diallobè. Cette migration s'inscrit dans un mouvement général des Peuls du Macina vers le sud, d'autres groupes émigrant notamment au Yatenga (Izard 1985 : 87).

Sous la conduite de leur « ancien »[6], ils s'installent d'abord à Filio[7], en pays songhaï, alors appelé le Kelli[8], où ils y retrouvent les premiers Peuls[9]. Il ne leur a ensuite fallu que deux générations pour devenir suffisamment nombreux, disputer le pouvoir aux Songhaïs[10] et les dominer[11]. Ils s'emparent ensuite de Djibo, qui devait être le centre du pays fulsé du sud du Kelli[12]. Après y avoir laissé une fraction de la chefferie[13], ils continuent leur conquête vers l'ouest jusqu'à la frontière malienne actuelle et s'installent à Ouendépolli. La région devient le Djelgodji et regroupe deux chefferies, celle établie à Ouendépolli puis à Barraboulé[14], dirigée par la branche aînée[15], et celle de Djibo, dirigée par la branche cadette[16].

Les Djelgobè ont conquis le territoire songhaï. Quant aux Fulsé, les parties centrale (Pobé) et orientale (Djibo) du Lorum passent sous la

---

5. On les nommait ainsi à cause d'une coupure particulière qu'ils faisaient aux oreilles de leur bétail pour le reconnaître.

6. Nommé Simbikoï (de Simbi, localité proche de Boni au Mali : cf. *supra* carte 3).

7. Toutes les informations qui suivent proviennent de sources orales (anciens des villages, héritiers de la fraction aînée de Barraboulé).

8. Le pays songhaï dépendant de Banikani était divisé en deux chefferies : Banikani correspondant à l'actuel Djelgodji, Zaran pour ce qui constitue aujourd'hui l'Aribinda, à l'est du Djelgodji (Guillaud 1993 : 70).

9. Nommés Fulbè Kelli parce qu'ils dépendaient du chef songhaï, le Kellikoï Yassabè.

10. Les Djelgobè s'allient dans un premier temps aux Songhaïs pour repousser leurs anciens maîtres Diallobè du Mali, venus récupérer leurs troupeaux. Ils se seraient alliés pour cela avec des Dogon présents en pays fulsé (à Djibo notamment) et probablement aux Fulsé eux-mêmes.

11. Ils les battent à Banikani, capitale du Kelli, sous la conduite du fils de Simbikoï, Hamadoum.

12. Ce faisant, ils se sont retournés contre leurs anciens alliés Fulsé installés à Djibo.

13. Le frère cadet du chef, M'Boula Simbikoï.

14. À la mort de Hamadoum Simbikoï, son fils, Hamadi Djamboldi, fonde Barraboulé et s'y installe.

15. Nommée Pella et dirigée par les Tarabè N'Boldi.

16. Appelée M'Boula et dirigée par les Tarabè Adama.

domination djelgobè[17]. Chez les Songhaïs, des débris de Banikani sont nées deux chefferies soumises : Damba (où s'est réfugiée la famille royale) et Filio. La famille royale se repliera ensuite à Tinié où elle s'associera avec les pouvoirs fulsés du lieu. Lors de son passage, vers 1850, Barth (1860-1861 : 292) considérera Tinié comme une localité songhaï. Les anciens bergers des Songhaïs, les Fulbè Kelli, seront eux aussi assujettis par les Djelgobè. Ils auraient alors débuté dès cette époque une lente migration pastorale en direction de l'est[18] et du nord-est, notamment jusqu'à l'actuelle province de l'Oudalan où beaucoup s'installent encore dans la première moitié du XX^e siècle (Barral 1977 : 51).

La région du Djelgodji sera toujours située aux marches des grandes puissances qui se constitueront dans le Soudan central : royaume mossi du Yatenga à l'ouest, Peuls maliens au nord, et empire de Sokoto à l'est. Les Djelgobè ont joué de cette proximité de puissances opposées. Cette position périphérique leur procurait une quasi-indépendance qui n'était fragilisée que par leurs querelles intestines, exacerbées par les problèmes de succession[19].

Le même scénario s'est répété plusieurs fois, gens du Yatenga et du Macina s'affrontant dans le Djelgodji, à l'appel et à la place des Peuls autochtones. Dès le XVIII^e siècle, le roi du Yatenga, Naaba Kango (1754-1787) est appelé à l'aide par les Djelgobè en lutte contre les Songhaïs de Didja au Mali (région de Hombori), qui tentent de leur imposer leur domination (Izard 1985 : 96). C'est même le Naaba Kango qui assoit l'autorité maraboutique dominante dans le Djelgodji[20]. Mais cette association entre pouvoir mossi et peul est de courte durée et le Yatenga n'aura de cesse jusqu'au XIX^e siècle de menacer le Djelgodji, craignant un encerclement au nord par les différentes fractions peules : clan peul Barri du Nord-Yatenga, Peuls du Macina et du Djelgodji. Il cherchera à nouer une alliance avec les royaumes mossi du sud-est, Ratenga, Tatenga et Zitinga, « dirigée principalement contre les Djelgobè » (Izard 1985 : 97).

Le XIX^e siècle et les « guerres de Barraboulé »

Après ce premier conflit, l'histoire du Djelgodji va surtout être reliée à l'établissement d'une puissance peule et musulmane à la limite nord de son territoire, la *Diina* du Macina (1818-1862), sans qu'il y ait cependant une participation directe à ces croisades des Djelgobè, réputés de tout temps et jusqu'à nos jours pour leur laisser-aller religieux (Izard 1985 : 112 ;

17. Bien qu'il n'y ait pas eu de combat dans la partie centrale du Lorum.

18. Tongomayel, puis Aribinda furent les étapes de cette migration.

19. Problèmes provoqués par leur conversion, peut-être trop superficielle, à l'islam. Par exemple, dans la tradition des Djelgobè, c'est le frère cadet qui succède au frère aîné (Riesman 1974 : 113), tandis que la religion musulmane prône la succession père-fils.

20. Ces marabouts étaient installés à Ouro Saba près de Djibo (cf. *infra* carte 4).

Sanankoua 1990). Le XIXe siècle est marqué par une insécurité croissante. Les auteurs[21] qui ont analysé la succession de conflits les interprètent de façon différente. Il y aurait eu deux conflits principaux, dans la première moitié du siècle, dont les conséquences sur les dynamiques actuelles sont fondamentales : les « guerres de Barraboulé » (Izard 1985 : 99).

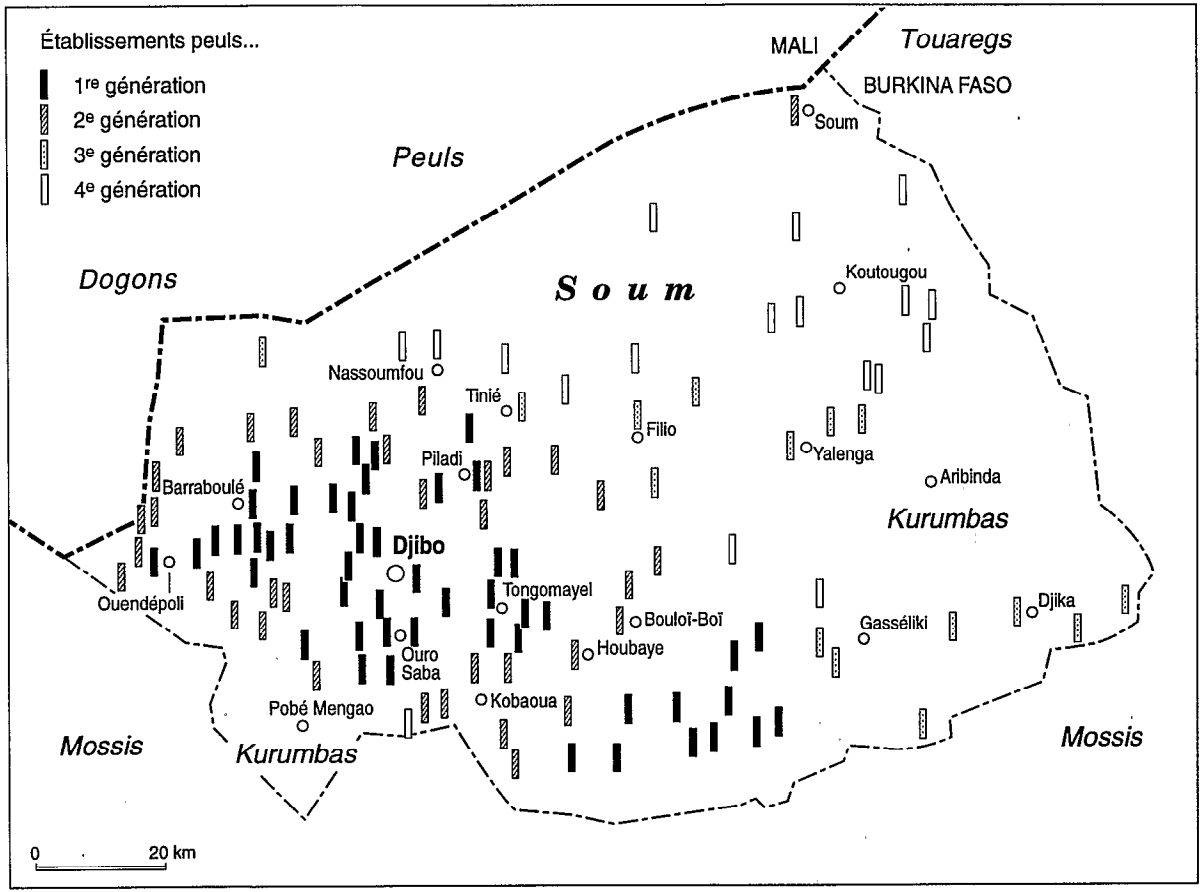
En 1805, la première guerre sainte au nord du Djelgodji, menée par le Toucouleur Ousman dan Fodio, bâtit un empire à l'échelle du Soudan central, vaste mais aux liens trop fragiles. Le Djelgodji sera compris dans ce grand ensemble. À la mort d'Ousman dan Fodio (1817), la scission de l'empire passe à l'est de Djibo, au marigot de Béléhédé (Menvielle 1896, cité par Tauxier 1937 : 176) : royaume du Mali d'un côté, de Sokoto de l'autre. Ces frontières sont assez théoriques et les « possessions » limitrophes, que ce soit le Djelgodji à l'ouest ou l'Aribinda fulsé à l'est, sont peu dépendantes du pouvoir central. Jusqu'aux années 1830, le Djelgodji est donc pratiquement autonome. L'envoyé du Macina a été tièdement reçu[22]. Le contact s'est cependant traduit par l'installation de deux garnisons symboliques, à Djibo et Béléhédé (marche orientale).

Mais les Djelgobè s'épuisent en querelles intestines. Vers 1830 (Ki-Zerbo 1987 : 253), un des prétendants à la chefferie de Barraboulé supplanté par son frère cadet Amadou Alika, demande secours à la *Diina* qui envoie un corps d'intervention placé sous les ordres d'El hadj Moddi Saïdou. Les forces djelgobè, enfin réconciliées face à ce qui est en fait une tentative de domination directe, sont taillées en pièces. Le pays est ensuite ravagé par les forces maliennes : Piladi, Filio, Tinié, Houbaye, Béléhédé, Kobaoua (cartes 3 et 4) sont incendiés (Izard 1985 : 116). Des négociations s'engagent alors, les Djelgobè tentant de se soustraire au joug du Macina. Lassé de leur résistance, l'envoyé du Macina fait assassiner les négociateurs : tous les notables du Djelgodji périssent. Le seul rescapé, l'héritier de l'*Ardo* de Djibo, demande alors l'aide du Naaba du Yatenga, Naaba Totebalbo (1834-1850), pour chasser les occupants. Les Mossi, inquiets de cette intensification de la présence du Macina à leurs marches, s'empressent d'intervenir, rassemblent leurs troupes (Yatenga et Ratenga) à Pobé Mengao, et repoussent pour un temps les troupes du Macina. Les Mossi occupent alors provisoirement le Djelgodji. Mais les exactions des vainqueurs sont telles que la révolte gronde bientôt chez les Djelgobè qui harcèlent les Mossi provoquant le repli des forces du Yatenga. La première « guerre de Barraboulé » (Izard 1985 : 117) est terminée. Le Djelgodji renouvelle son allégeance au Macina (Sanankoua 1990), la *Diina* acceptant un statut particulier pour la région : le pays choisira lui-même ses chefs, y compris ses percepteurs d'impôts.

---

21. Bâ & Daget 1984 ; Marchal 1980 ; Izard 1985 ; Tauxier 1917 ; Sanankoua 1990 ; Ki-Zerbo 1987.

22. Une expédition militaire du Macina, dont le but officiel était de poursuivre un chef rebelle, est passée par le Djelgodji au début du XIXe siècle (Izard 1985 : 113 ; Sanankoua 1990).



Carte 4. *Extension des Peuls sur la province, du XIXe au XXe siècle.*

C'est au milieu du XIX^e^ siècle que se situe l'un des événements les plus importants de l'histoire locale. La maison de Djibo intervient dans un conflit de succession à la chefferie de Barraboulé. Tout d'abord, elle accueille le prétendant évincé. Puis, elle demande au Naaba Woboga l'aide du Yatenga pour rétablir ce prétendant. Le Yatenga semble en effet être devenu l'allié de la maison de Djibo. Les Mossi ont aussi leur intérêt dans l'affaire : des bandes de brigands issues du (premier) conflit (Izard 1985 : 121) sévissent alors à l'est et au sud de Barraboulé. Ce sont surtout des gens de Barraboulé qui y participent et lancent de nombreuses razzias jusqu'aux marches du Yatenga[23] (Tauxier 1917 : 102). Les Mossi du Yatenga lancent une opération militaire, conduite par le Naaba Yemdé[24] : c'est la deuxième guerre de Barraboulé. Ils exécutent l'*ardo* de Barraboulé et pillent le village, puis mettent en place le neveu de celui-ci, qui est soutenu par l'*ardo* de Djibo. D'après Tauxier, les gens de Barraboulé appellent alors à leur aide les gens du Macina pour contrer les troupes du Yatenga : nous aurions donc eu d'un côté le Macina et Barraboulé, de l'autre le Yatenga et Djibo ! Mais ce dernier fait n'est pas corroboré par les sources locales.

Les troupes du Macina, menées par Bâ Lobbo, semblent cependant avoir écarté la menace mossi : aucun des textes consultés n'est précis à ce sujet. Il se peut aussi que ni le Yatenga ni le Macina n'aient eu les forces nécessaires (surtout après ce conflit) pour s'imposer en pays djelgobé. Izard (1985 : 125) note l'affaiblissement du royaume du Yatenga à cette époque, tandis que le Macina est mobilisé par la vague irrésistible d'un nouveau djihad[25]. Le Djelgodji en profite pour se rendre quasiment indépendant[26], tandis que la « guerre fratricide » (Sanankoua 1990) entre les Futankobè d'El Hadj Omar et les Maassinkobè durera au Mali jusqu'à l'arrivée des Français en 1893.

Tous ces événements affermissent le pouvoir de la maison de Djibo, alliée privilégiée du Yatenga, et scellent la division entre les Tarabè N'Boldi de Barraboulé et les Tarabè Adama[27]. À cette époque, le Djelgodji devait être au faîte de son influence sur les populations voisines. Chéron (1924) note dans son histoire du Tatenga, chefferie mossi du sud

23. Cette insécurité dans l'ouest de la province se poursuivra au début du XX^e^ siècle. L'administrateur Girodon (Rapports mensuels du cercle de Dori, 1900, Aix-en-Provence, ANSOM, AOF XII, n° 3) l'attribue aux « fils de Saga », fraction mossi opposée au pouvoir installé par le colonisateur à Ouahigouya (Izard 1985 : 125-134). Mais l'éloignement du poste, le fait que ce soient les Djelgobè qui ont rapporté cette accusation, laisse supposer que les Peuls de Barraboulé y ont pris part.

24. Selon les auteurs, cette expédition aurait eu lieu vers 1852 (Sanankoua 1990), 1853 (Izard 1985: 121) ou 1858 (Riesman 1974: 54).

25. Ce djihad mené par El Hadj Omar Tall s'empare du Macina en 1861 (Ki-Zerbo 1987: 369).

26. Cependant, il dépend encore coutumièrement du Macina, comme l'illustre cette remarque de Coutouly (1923 : 274) : en cas de contestation d'une décision des chefs du Djelgodji, « c'était le chef de Bandiagara, Tidjani, leur suzerain, qui intervenait ».

27. Cette alliance Yatenga-Djibo aurait même abouti à l'organisation de forces communes qui auraient affronté les Touaregs de l'Oudalan, menaçant la frontière nord-est (Izard 1985 : 126).

du Djelgodji, que Naaba Koalaga fit appel au « chef des Djelgobè » contre le Naaba de Kaya, ce qui constitue l'une des incursions « politiques » les plus méridionales pour le Djelgodji.

À la périphérie du Djelgodji, le XIX^e siècle est marqué par des incursions meurtrières de ses voisins. Nous avons déjà noté l'insécurité à l'ouest, provoquée par les guerres de Barraboulé et la proximité d'autres fractions peules[28], qui entraîne de multiples incursions de la cavalerie mossi du Yatenga. Mais il y a aussi l'affirmation du royaume d'Aribinda à l'est[29] et même, au nord-est[30], les razzias de Touaregs, les Kel Tamachek de l'Oudalan, qui constituent une menace permanente (Madiéga 1981 : 224). De leur côté, les Djelgobè ne seront pas en reste : outre la « guérilla » des gens de Barraboulé à l'ouest, leurs exactions sont signalées au sud (Chéron 1924), les guerres entre le Yatenga et son voisin oriental du Tatenga, entretenant une insécurité (Izard 1985 : 119) propice aux exactions.

L'arrivée des Français

En 1893, les Français en remontant le Niger parviennent dans la région et s'installent à Bandiagara. La conquête puis l'occupation française se calquent sur la géopolitique régionale et le Djelgodji reste à l'écart des préoccupations des nouveaux conquérants. Le résident de Bandiagara, le capitaine Destenave, passe à Djibo en août 1895 et négocie le protectorat avec les *arbe*. Mais les axes de conquêtes évitent la province. Les Français se concentrent sur l'avancée anglaise au sud et à l'est du pays mossi : la colonne Voulet-Chanoine passe à l'ouest de la région (au Yatenga, à Ouagadougou, puis en pays bobo et lobi) et un autre corps à l'est (à Dori, en pays gourmantché).

La région djelgobè sera assez calme et l'on relève peu d'incidents[31]. L'occupation du Djelgodji par les Français est en fait aussi ténue que celle des « occupants » précédents[32]. La région, éloignée des chefs-lieux de cercle successifs (Dori puis Ouahigouya), sera directement peu touchée par le colonisateur. Le rattachement administratif sera fluctuant (Djibo dépend du poste de Dori jusqu'en 1917, puis du Yatenga ensuite) et illustre le peu d'intérêt accordé par la colonie à ces territoires. De fait, les

28. Peuls Barri de Banh (Nord-Yatenga) et Peuls maliens de la plaine du Gondo (Gallais 1975a).

29. Bataille de Bouloï-boï, perdue par les *Djelgobè* (Guillaud 1993 : 100).

30. En 1827, après la défaite des Peuls du Liptako à Kissi (Delmond 1953), l'Oudalan tombe sous la domination des Touaregs et leurs incursions méridionales deviennent plus nombreuses.

31. En 1898, « des réfractaires sont combattus par Destenave au Djelgodji » (anonyme 1931 : 469). En 1909, l'assassinat par les Dogon d'un administrateur-adjoint à Bandiagara, provoque une agitation chez les Peuls du Djelgodji (anonyme 1909, cité par Marchal 1980 : 36).

32. « Depuis que nous occupons la boucle du Niger, ce petit pays a forcément été négligé » (C. Girodon, Rapports mensuels du cercle de Dori, 1900) ; « notre action en région peule est surtout théorique » (anonyme 1930, cité par Marchal 1980 : 153).

sources écrites sur la région sont rares, les travaux (ceux des premiers administrateurs ou de chercheurs plus récents) s'étant concentrés sur les grandes entités voisines (Yatenga, Macina) et sur les chefs-lieux de cercle (Dori, Ouahigouya). Il est remarquable de constater que les monographies sur les deux cercles qui ont successivement englobé le Djelgodji (Dori et Ouahigouya) effleurent à peine cette région[33] : le Djelgodji, *terra incognita.*

Les bases historiques de la tenure foncière

Le Djelgodji s'étend en latitude du marigot oriental de Béléhédé à Ouendépolli. Mais les limites ne sont précises que lorsque les territoires habités se jouxtent ; au Djelgodji elles ne sont effectives qu'entre les différentes chefferies, ou avec l'Aribinda. En effet, les marches occidentales sont peu sûres, le sud offre des espaces socio-politiquement plus faibles où les incursions des Djelgobè sont fréquentes[34] (et donc les limites de leur territoire plus floues, environ jusqu'à Kongoussi). Enfin, les limites septentrionales sont elles aussi vagues, le Macina étant assez distant au-delà d'espaces parcourus seulement par des pasteurs, que ce soit dans le nord du Djelgodji ou plus loin en plaine du Gondo.

L'occupation de l'espace s'organise alors selon ces réalités (cf. *supra* carte 4). La région est articulée d'est en ouest entre les deux chefferies de Barraboulé et Djibo. Elles se sont positionnées aux deux extrémités du vaste et riche parcours sableux *(seeno)* du centre-ouest de la région. Le Djelgodji n'a pas réellement d'unité politique, malgré la prééminence traditionnelle de la branche aînée de Barraboulé. Deux autorités politiques se partagent et administrent le territoire.

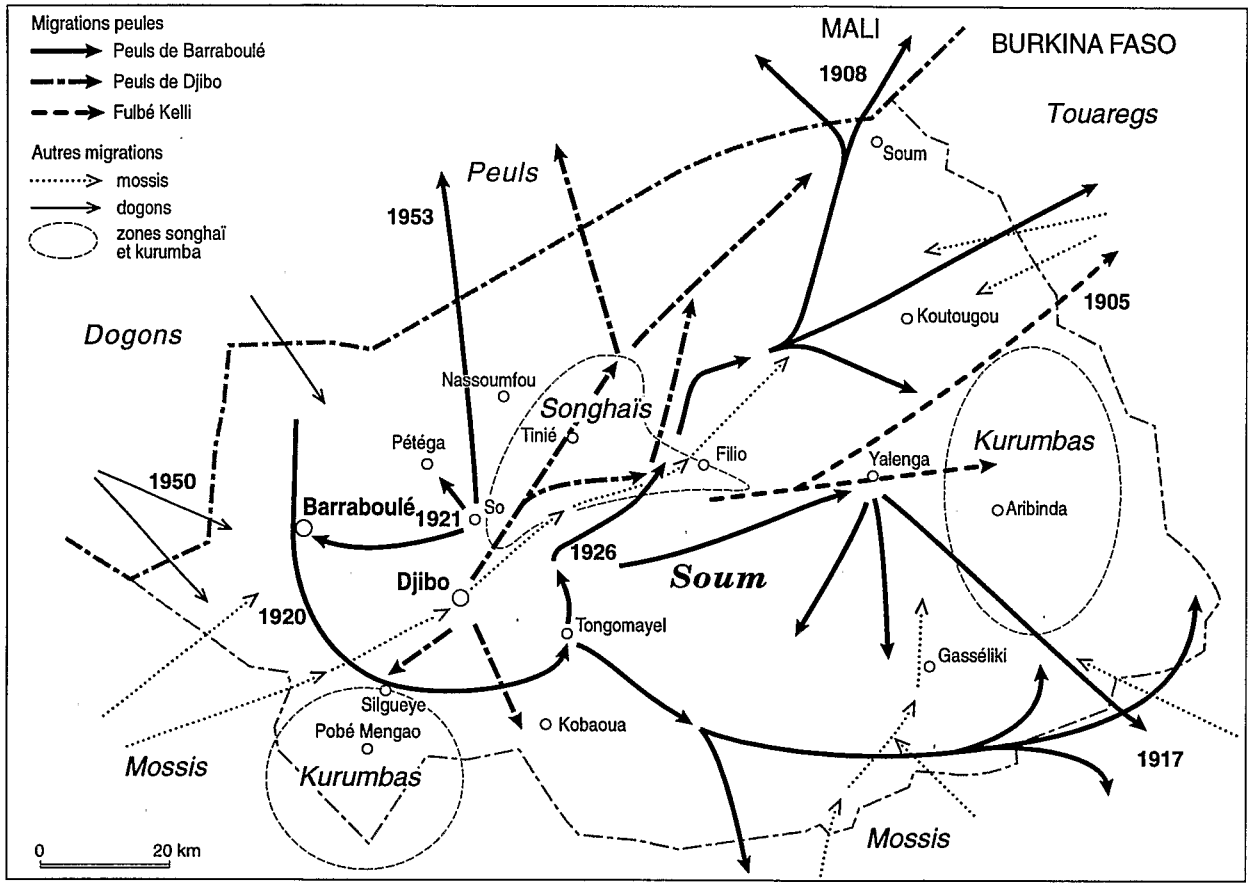
L'insécurité[35] régnant sur les marches occidentales, la présence insistante du Yatenga sur leur flanc sud-ouest poussent les Tarabè N'Boldi à diriger leur expansion vers le nord et l'est. En suivant la marge septentrionale du cordon dunaire vers l'est, ils se rapprochent ainsi très près des établissements des Tarabè Adama de Djibo. Au sud-est, ils évitent Djibo en passant par Silgueye et occupent les étendues sableuses de l'est de Djibo (carte 5). Peut-être ces dernières investigations (surtout le village de So) ont-elles été encouragées par la prééminence traditionnelle sur Djibo de la branche, aînée, de Barraboulé.

---

33. Cf. Tauxier 1917 ; Coutouly 1923 ; Delmond 1953 ; Franc 1958. C'est seulement en janvier 1949 qu'est établie définitivement la subdivision de Djibo, jusqu'alors rattachée à Ouahigouya. Une année plus tard, avec l'arrivée du premier chef de subdivision, elle est divisée en quatre cantons : Djibo, Barraboulé, Tongomayel, Bottodji comprenant dix-sept villages mossi ; en 1958, un poste administratif est à nouveau créé à Aribinda (Franc 1958 : 14, 12).

34. « Les royaumes (Mossi) du Ratenga et du Rissiam (Tatenga) subissent au cours du XVIII[e] siècle des revers face aux Peuls qui réussissent à s'opposer à leurs ambitions sur le Lorum et les environs de Titao » (Benoit 1980 : 31).

35. Elle amène les Tarabè Boubou à déplacer trois fois leur chefferie : Oudouga, puis Ouendépolli, et enfin Barraboulé situé plus à l'est.



Carte 5. *Migrations et occupation de l'espace du XIX^e^ au XX^e^ siècle.*

Une organisation foncière a-territorialisée

Les deux (puis plus tard trois) *arbe* sont en réalité chez les Djelgobè des chefs de lignage. Ils ont sous leur juridiction tous les membres de leur lignage, c'est-à-dire concrètement tous ceux qui sont originaires de la résidence de l'*ardo* (Barraboulé ou Djibo). Ainsi les juridictions de l'une et l'autre chefferies peuvent se superposer spatialement. Les juridictions se calent sur les hommes, sur un ensemble de lieux habités plus que sur des surfaces. L'organisation sociale, et donc foncière, peule s'appuie sur l'origine de l'individu, sur le lignage[36]. C'est l'homme qui est un enjeu de pouvoir et non l'espace[37]. Cette organisation sociale répond à un mode de vie pastoral et nomade, sans réelle attache territoriale. Elle n'est fonctionnelle que lorsque la densité de population est assez faible pour permettre des limites imprécises, que ce soit entre les deux chefferies ou, surtout, entre les différents points d'occupation de l'espace.

Or les Djelgobè, même si leurs troupeaux peuvent effectuer de très longues transhumances, se sont sédentarisés en créant le Djelgodji, entité spatiale fixe. Au Mali, la meilleure réussite de la sédentarisation peule a tenu à la présence de très vastes espaces sans points d'eau et la constitution d'une organisation sociale nouvelle (fondée sur l'islam) et spatialisée. Ici, la situation méridionale réduit les grands espaces inhabitables (climat plus humide et populations agricoles proches) et la position marginale empêche toute fédération réelle avec des populations peules voisines qui connaissent des changements politico-religieux.

Des chefferies distinctes sans unité politique, un mode d'organisation territoriale se fondant sur les hommes plus que sur les espaces: ces caractéristiques du Djelgodji sont les racines historiques des modes actuels d'occupation de l'espace.

Tout comme les populations peules voisines du Nord-Yatenga (clan Barri), les Djelgobè ont conservé de par leur marginalité une organisation socio-culturelle peu adaptée à la sédentarisation et à la densité démographique croissante qui en découle. Mais ces antécédents vont être modifiés par un nouvel événement historique capital, la colonisation.

Les bouleversements de la colonisation

La colonisation française génère de profondes mutations dans l'organisation sociale et l'occupation de l'espace, qui agissent encore aujourd'hui.

---

36. « L'éloignement géographique n'a pas de signification symbolique préétablie [...] il y a comme un réseau d'hommes liés entre eux par la parenté » (Riesman 1974: 51).

37. On retrouve cette logique au niveau du village *(wuro)*: tout emplacement d'une « unité possédant un homme reconnu comme [son] chef, et dont les membres sont liés [...] s'appelle un *wuro* [...] Au sens le plus large, tout groupement qui se pense communauté est un *wuro*. Même un groupe de voyageurs, s'arrêtant la nuit, crée un *wuro* » (Riesman 1974: 39).

Ces pressions ont provoqué une importante migration peule contemporaine, dès le début du siècle et qui continue aujourd'hui, en direction de l'est et surtout du nord-est.

L'arrivée des Français a eu quatre conséquences principales, dans leur ordre chronologique : la création artificielle d'une troisième chefferie, l'immigration agricole des populations mossi du sud et de l'ouest, la cristallisation de la volonté d'expansion de la maison de Djibo, enfin une stratégie coloniale, relayée à l'indépendance (1960) par les administrations nationales, visant à réduire l'influence du peuple peul sur la région.

Lorsque les Français reviennent à Djibo vers 1897-1898, ils trouvent la chefferie en crise profonde. En 1896, l'*ardo* de Djibo est décédé sans qu'il y ait d'entente sur le choix de son successeur : il n'y a plus d'*ardo* à Djibo. Le prétendant officiel, Amidou Alou Bayel, s'est alors installé avec ses gens à Gankouna, près du campement de Tongomayel à l'est de Djibo, d'où il gouverne plus ou moins, semble-t-il, le territoire de Djibo. Le colonisateur installe alors[38] un « chef de canton » à Djibo et un autre à Tongomayel.

L'arrivée des Français entraîne ainsi la destitution du représentant légitime et surtout la création, artificielle, d'une troisième chefferie (appelée canton par les colonisateurs), celle de Tongomayel. Elle sera rapidement dirigée par un membre de la famille régnante de Djibo (Tarabè Adama), alors qu'elle est occupée par des fractions issues des Tarabè N'Boldi, les Tarabè Boubou.

Plusieurs auteurs (Quinquard 1974 ; Guillaud 1993 ; Izard 1985 ; Marchal 1980) se sont ainsi trompés en disant que le Djelgodji a toujours comporté trois chefferies, trois *arbe*. Sur ce sujet les sources locales sont confirmées par quelques écrits : « les deux chefs du pays, qui résident à Barraboulé et Djibo » ; « les dissensions intestines ont amené le partage en trois cantons »[39]. L'insertion totalement artificielle de cette « chefferie » aura de lourdes conséquences sur l'organisation spatiale régionale et sur l'évolution des stratégies d'utilisation des ressources. C'est l'un des faits qui mérite d'être souligné pour la lecture du présent. Autre conséquence, la prééminence traditionnelle, bien que peu respectée, de Barraboulé est effacée : Djibo sera le centre de la « subdivision ».

La marginalisation de la région, dans la nouvelle organisation administrative, se traduit par l'absence quasi complète des colonisateurs dans la région[40]. Cela entraîne, dès 1900, l'immigration de populations mossi, et

38. C. Girodon, Rapports mensuels du cercle de Dori, 1900.

39. L. Destenave, Lettre au gouverneur général de l'AOF, 12 avril 1895, Aix-en-Provence, ANSOM, Soudan III, n° 3 ; C. Girodon, Rapports mensuels du cercle de Dori, 1900.

40. « La subdivision de Djibo n'a jamais fonctionné depuis son rattachement » (anonyme 1926, cité par Marchal 1980 : 117).

dans une moindre mesure fulsé, qui fuient les travaux forcés et les impôts instaurés plus au sud par l'administration coloniale.

La population mossi provient au début essentiellement du Yatenga[41]. Cette dynamique s'accroît avec le démantèlement de la colonie de Haute-Volta (1932) et le rattachement du Yatenga au Soudan, tandis que les régions au sud du Djelgodji (cercle de Kaya) sont associées à la Côte d'Ivoire. La pression et les exactions coloniales sont plus fortes en Côte d'Ivoire (plantations, chemin de fer) et les populations fuient vers les régions septentrionales globalement plus épargnées (Soudan français) et localement plus inaccessibles (Djelgodji). « Tout le secteur sud des cantons de Tongomayel, Djibo et Barraboulé est le refuge des indépendants Mossi, tant du cercle de Kaya que de Ouahigouya et même de Koudougou[42]. » Jusqu'en 1938, les rapports administratifs abondent de références sur cette situation.

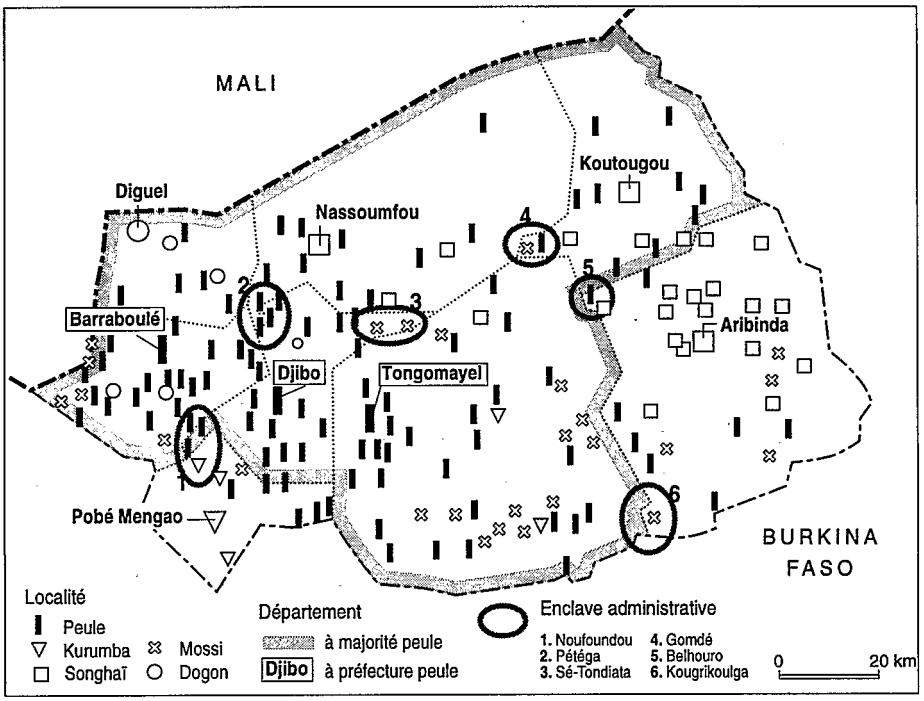
Le colonisateur impose aussi sa logique et sa compréhension du foncier. Des limites sont tracées, des cartes sont dressées, des chefs-lieux sont identifiés... et des responsables sont désignés pour lever les impôts et recruter la main-d'œuvre. Les *djorro* ne sont officiellement plus que des « chefs de village » qui ont une juridiction limitée aux abords de leur agglomération. Chaque responsable de localité a autant de responsabilités qu'eux.

Paradoxalement, le pouvoir des *arbe* augmente avec leur transformation en interlocuteurs privilégiés de l'administration (chef de canton) et la suppression des *djorro*. Ils sont notamment chargés de collecter les impôts coloniaux, dont ils prélèvent une part. Ces transformations encouragent une nouvelle attitude des *arbe*, particulièrement de celui de Djibo[43]. Avec l'installation d'une chefferie, donc d'un canton à Tongomayel, le « territoire » de Djibo se trouve dans une position très inconfortable : réduit vers le sud par le cercle du Yatenga dont les limites sont à une dizaine de kilomètres de Pobé, et surtout comprimé en son centre sur une largeur d'une dizaine de kilomètres (carte 6). D'un autre côté, alors que son canton est le plus exigu, l'*ardo* de Djibo est nommé chef de la subdivision et devient donc prééminent sur la branche aînée de Barraboulé. Cette situation administrative privilégiée et cet « inconfort » spatial l'amènent à pratiquer une politique résolument prédatrice sur les autres cantons. L'appropriation du nouveau canton de Tongomayel, occupé par une fraction de Barraboulé, les Tarabè Boubou, en est le premier acte. Ce sera une

41. « Le Yatenga Naaba et les quatre chefs de la province soumettent le problème du nombre de Mossi qui, depuis quelques années déjà, vont se fixer dans le sud des cantons peul de Djibo pour échapper aux obligations » (anonyme 1929, cité par Marchal 1980 : 139).

42. Anonyme 1930, cité par Marchal 1980 : 154.

43. Il existait déjà des prémices précoloniales de cette attitude dans l'alliance de Djibo avec le Yatenga contre Barraboulé.



Carte 6. *La province du Soum de nos jours : mise en cause de l'emprise pastorale.*

cause première de l'émigration des Tarabè Boubou au XX^e siècle. Mais la politique d'expansion de Djibo va surtout s'appuyer sur les migrants. La chefferie de Djibo leur confie des terres stratégiques, limitrophes des cantons de Barraboulé et Tongomayel, afin d'élargir son aire d'influence : vers le territoire de Tongomayel, vers Barraboulé[44]. Le premier « chef de village » mossi est désigné à Bangaharé par l'*ardo* de Djibo vers 1930, puis progressivement jusqu'à l'indépendance, dans d'autres localités sont installées des chefferies villageoises mossi[45], parfois même peules lorsque cela est utile à l'expansion (So en 1952, émancipé ainsi de Pétéga qui dépend de Barraboulé).

L'installation de ces « chefferies villageoises » de migrants est une innovation très perturbante : c'est la première intrusion foncière en zone peule. Ainsi la maison de Djibo, en accroissant son aire d'influence, fragilise la tenure foncière peule dans la région. Cette brèche ouverte par Djibo va être agrandie par l'administration qui se met en place.

44. Respectivement : Bangaharé, Sé vers 1930, puis Gomdé ; Borguiendé vers 1936, So vers 1924, Noufoundou dans les années 1930.

45. Sé, Gomdé, Borguiendé, Noufoundou en 1952.

Les colonisateurs tentent de clarifier la situation en 1938, en regroupant les immigrés dans dix-sept villages[46]. Un canton particulier, sans territoire défini, est créé en 1939 (Quinquard 1974 : 41), pour administrer les Mossi du canton de Tongomayel. C'est le début de l'influence directe[47] de l'administration coloniale sur la province.

Progressivement, les initiatives coloniales, reprises par les administrations nationales, vont bouleverser l'occupation et l'utilisation de l'espace régional et agrandir les « brèches » introduites par l'*ardo* de Djibo dans l'occupation peule de l'espace. Le colonisateur favorise la reconnaissance administrative de villages à population agricole et amenuise le territoire peul à la faveur des redécoupages. Lors du recensement de 1947, l'administration confie ainsi le sud du territoire de Tongomayel[48] à un chef mossi du village de Dablo et ampute du même coup le Soum de sa partie méridionale : des immigrants mossi du canton de Tongomayel sont alors rattachés à une autorité administrative qui ne fait partie ni de la même subdivision, ni du même cercle ! À la même période, le canton mossi de Botodji est confirmé au sud de Tongomayel, alors qu'Aribinda, à l'identité beaucoup plus affirmée n'est pas encore érigé en chef-lieu de canton (Franc 1958 : 3). Selon la même logique, des dépendances orientales de Tongomayel (Yalenga, Djika) seront rattachées plus tard au canton voisin d'Aribinda.

À partir de l'indépendance, cette volonté prendra un caractère plus ethnique. Le pôle politique mossi monopolise la plupart des fonctions administratives, régionales et locales. Lors des litiges fonciers, de la reconnaissance administrative de nouveaux villages et des redécoupages périodiques des circonscriptions, il est rare que les Mossi, ou plus généralement les agriculteurs, soient pénalisés. La création de trois nouveaux départements septentrionaux en 1984, en zone pastorale, désormais placés sous l'administration de localités non poulophones[49], est une illustration probante de cette volonté de déstructuration.

Les contours actuels (provisoires) de la province du Soum soulignent cette politique, et font ressortir les « enclaves » administratives illogiques. Ainsi, la maison de Djibo s'accapare des localités mossi[50] dont elle a favorisé l'installation. Les remembrements administratifs de 1984 ponctionnent considérablement le « territoire » peul. Des localités aux

46. Il s'agit uniquement de ceux situés au sud de la province. On recense alors 14 783 migrants « ne dépendant d'aucun groupement » (Marchal 1980 : 188).

47. Jusque-là, les immigrants mossi font administrativement partie de la localité de Djibo, ce dont a bénéficié l'*ardo* de Djibo.

48. La limite est le bas-fond qui court d'est en ouest au sud de Tongomayel.

49. Diguel (Dogon), Nassoumbou (Songhaï) et Koutougou (Fulsé).

50. En 1947, elle réussit à faire intégrer dans son département Noufoundou à l'ouest, Sé et Tondiata à l'est. En 1953, c'est Pétéga et So, fractions de la maison de Barraboulé, qui sont ainsi récupérés, provoquant la migration vers le Mali de groupes peuls (Gallais 1975a : 151) originaires de Barraboulé.

ressources agricoles convoitées sont englobées dans les nouveaux cantons. D'abord, l'ancien *djorro* peul de Belhouro-Yalenga est rattaché à Aribinda, ce qui désorganise totalement l'organisation de l'occupation de l'espace dans l'est du département voisin de Tongomayel (qui était sous la responsabilité de ce *djorro*). Ensuite, en rattachant la localité mossi de Kougrikoulga à Aribinda, le pouvoir la soustrait à la dominance territoriale des *djorro* de Tongomayel, entérinant ainsi un terroir agricole artificiel dans la zone pastorale méridionale. Enfin, au sein même de ces nouvelles administrations non poulophones, les déstabilisations se poursuivent : l'agglomération peule de Gomdé, menacée par l'expansion des superficies cultivées, se voit rattachée à Koutougou, ce qui à la fois la coupe de son territoire pastoral (nord-ouest) et la « soumet » à l'administration dont dépendent ses migrants agricoles.

La plupart des ressources pastorales de la province sont donc sous la responsabilité administrative des agriculteurs (cf. *supra* carte 6). En modifiant ainsi les responsabilités sur l'utilisation de l'espace, en ouvrant la région à une colonisation agricole anarchique, ces dynamiques du XX^e^ siècle ont entraîné une importante émigration des pasteurs Djelgobé.

L'émigration peule contemporaine

Cette fragilisation de la tenure foncière peule et la colonisation agricole du centre et du sud du Djelgodji poussent au départ les groupes peuls encore purement pastoraux. Ce sont ceux qui désirent conserver leur idéal pastoral et qui aspirent à des pâturages vierges : des troupeaux importants de bovins sont en effet difficiles à maintenir dans le Djelgodji sans les parcours sableux accaparés en priorité par les cultivateurs. Les conflits sociaux ont également une importance capitale dans cette émigration. Une dissension entre fractions (Djibo/Barraboulé par exemple) ou simplement une volonté de s'éloigner du lignage régnant sont des constantes chez les Djelgobè : l'opposition aîné-cadet génère des migrations[51].

Les premiers effets de ces mouvements étendent les frontières du Djelgodji vers le nord-est et l'est dans les deux premières décennies du XX^e^ siècle. Dans une deuxième étape, l'émigration, qui se poursuit aujourd'hui, atteint à partir des années trente des régions voisines : Mali, Oudalan, Liptako-Gourma, Niger. Deux catégories sont principalement concernées par cette émigration contemporaine : les Tarabè N'Boldi[52], évincés par la maison de Djibo de plusieurs zones, les Fulbè Kelli, dont l'ancienne condition servile était difficile à assumer.

---

51. Prenons le cas de la chefferie de Barraboulé. Ce phénomène est très bien décrit par Riesman (1974 : 37) : « les lignages aînés se trouvent plus près de Barraboulé, tandis que les lignages puînés s'en trouvent de plus en plus éloignés, vers l'est et le nord-est ».

52. Tarabè Boubou, Tarabè Pâté, Tarabè Belco, Tarabè Sambourou, Tarabè Sambo.

Le départ des grands éleveurs vers le Mali est resté dans les mémoires. Ce sont les Tarabè Boubou, pasteurs réputés et évincés de leur rôle prédominant sur la province, particulièrement dans les zones de Pétéga et de Tongomayel, qui constituent la force vive de ce grand mouvement toujours en cours. Beaucoup s'installent dans la région de Hombori, au Mali, près de leurs lieux d'origine : des Tarabè Sambourou en 1940, des groupes originaires de So en 1950, sous la pression de Djibo. D'autres Djelgobè nomadisent du nord-est de la province jusqu'à l'est de la mare de Soum (région de l'Oudalan) et s'y installent vers 1908. Certains d'entre eux aboutiront plus tard au Mali, très loin jusqu'à l'est d'Ayorou sur la rive gauche du Niger pour quelques groupes (Gallais 1975a : 151). Les marches nord et sud de l'Aribinda, inoccupées par les Fulsé-Songhaïs, sont elles aussi progressivement colonisées par des Tarabè Boubou originaires de Tongomayel. Lorsque la chefferie artificiellement créée par les Français passe sous la tutelle des Tarabè Adama, les pasteurs Tarabè Boubou se déplacent vers le nord-est, où ils se mêlent aux mouvements déjà évoqués et, vers l'est. Une « chefferie » *(djorro)* est même installée à Yalenga, avant-poste repris sur Aribinda, dont dépendent les installations de Houbaye et Djika. Dans chaque cas les mêmes conditions président au départ : tensions sociales et raréfaction des pâturages.

Les mouvements des anciens assujettis, les Fulbè Kelli, sont plus difficiles à restituer à travers la tradition orale des Djelgobè. Nous avons pu localiser deux zones de regroupement de ces populations dans le Djelgodji à la fin du XIX^e^, les mêmes que celles des descendants des Tarabè N'Boldi : le nord-est de la zone de Barraboulé (Quinquard 1974 : 31-32) et la région de Tongomayel (Guillaud 1993 : 280-282). Les Fulbè Kelli sont d'ailleurs toujours présents au nord de Pétéga (Riesman 1974 : 34). D'autres migrations de ces Fulbè Kelli partent de la région de Tongomayel : la création d'une nouvelle chefferie a dû, pour eux aussi, précipiter le départ.

En se basant sur les concordances géographiques relevées avec les Tarabè N'Boldi, une hypothèse peut être avancée : ces populations assujetties auraient été surtout liées à la fraction traditionnellement dominante, c'est-à-dire la branche aînée de Barraboulé. La déstabilisation de cette fraction par les Tarabè Adama pourrait avoir précipité le départ des assujettis (affranchissement ou solidarité ?). Si cette hypothèse se vérifiait, elle renforcerait l'importance des situations précoloniales sur la migration contemporaine.

La migration diffuse des Fulbè Kelli, débutée dès l'arrivée des Djelgobè dans l'ancien pays songhaï-fulsé, semble avoir essentiellement visé des « retrouvailles » avec ce groupe socio-culturel Songhaï-Fulsé : pays d'Aribinda où de nombreux pasteurs, assurément Kelli[53], cherchent une

53. Soulébè et Sampargoubè, « premiers Peul du Djelgodji » dans les années 1920, Kanankobè, « venus de la zone songhaï et encore très liés à eux » dans les années 1930, etc. (Guillaud 1993 : 280-282).

protection au début du XX^e siècle ; région d'Oursi dans l'Oudalan où leur population est actuellement importante. Quelle que soit leur région d'accueil, ces anciennes populations serviles se caractérisent par une remarquable intégration aux sociétés-hôtes (Barral 1977 : 51-52 ; Guillaud 1993 : 229-233). Remarquons que la gêne provoquée par la présence des anciens maîtres semble être plus prépondérante dans leur mobilité que la recherche de nouveaux parcours : la région agricole d'Aribinda n'offre pas un pâturage de choix.

À partir de ces réflexions, une question se pose : l'émigration contemporaine des Djelgobè est-elle principalement liée aux pressions agricoles et aux conflits engendrés par la colonisation ou celle-ci n'a-t-elle fait que révéler un antécédent socio-politique décisif : l'antagonisme Tarabè Adama/Tarabè N'Boldi (y compris pour les Fulbè Kelli) ?

*

Deux constantes caractérisent l'histoire des Djelgobè et expliquent leur singularité socio-politique : l'importance de leurs querelles intestines, dont le poids se fait sentir dans les difficultés foncières actuelles, et leur farouche volonté d'autonomie, si ce n'est d'indépendance, qui les a écartés des mouvements politiques et religieux hégémoniques du XVIII^e et du XIX^e siècle. Izard en a bien relevé les traits caractéristiques : « Il [l'envoyé du Macina] put rapidement se rendre compte que s'ils s'entendaient mal entre eux, les chefs Djelgobè étaient au moins d'accord pour se défier des visées [du Macina] » (Izard 1985 : 113).

Ces deux forces mobilisatrices sont aussi à l'origine de la remarquable émigration contemporaine des Djelgobè. Le nomadisme des Peuls est considéré par de nombreux auteurs (Benoit 1988a ; Bonfiglioli 1988 ; Gallais 1975a) comme une réaction à une tentative politique de domination et de sédentarisation ; c'est en effet pour le Djelgodji l'une des explications aux migrations. D'abord, l'arrivée des premiers Dicko dans la province correspond à l'affirmation de la puissance peule du Macina. Ensuite, pour échapper à la nouvelle organisation de l'espace qui se met en place dans le Djelgodji, certains groupes de pasteurs des plus « nomades »[54] glissent vers le nord et l'est de la province, puis entreprennent une remise en mouvement de plus grande ampleur.

Mais, tout au moins dans le cas du Djelgodji, cet individualisme de la société peule n'est-il pas également la conséquence d'une recherche permanente d'équilibre avec le milieu ? Ne faut-il pas considérer cette volonté d'indépendance, cette tendance à la division, comme l'expression la plus visible des réactions d'une société face à l'amorce d'un déséquilibre dans l'utilisation des ressources ? D'un côté, nous avons vu que

54. Le nomadisme, « technique échappatoire aux dominations politiques » (Gallais 1975a : 194).

l'extension de l'agriculture a fragilisé l'utilisation pastorale du milieu. Au-delà de la pression des immigrants, la maison de Djibo s'est aussi plus adonnée à l'agropastoralisme que d'autres fractions Djelgobè. C'est une tendance à la sédentarisation caractéristique de certains groupes peuls, dans certains contextes[55]. D'un autre côté, dans ce contexte, la simple transhumance saisonnière du cheptel ne suffit pas à organiser une utilisation des ressources « viable à long terme » (Weber 1994) : une séparation plus définitive est nécessaire, permettant la nomadisation vers des espaces libres[56] et une utilisation plus rationnelle des ressources pastorales[57]. Les Djelgobè émigrés sont d'ailleurs réputés, dans toutes les contrées qui les accueillent, comme les meilleurs éleveurs : Mali (Gallais 1975a : 151), Oudalan (Barral 1977 : 52 ; Benoit 1984 : 13), Liptako (Delmond 1953 ; Coutouly 1923). Ils prouvent ainsi leurs facultés d'adaptation aux ressources pastorales d'un environnement fragile et changeant.

55. Le confinement spatial du « territoire » de Djibo limite les possibilités pastorales ; son développement comme centre administratif, puis urbain et commercial (marché au bétail) induit une diversification des activités.

56. Gallais (1975a : 195) remarque le glissement des Djelgobè vers de nouvelles lignes de faiblesse : « le trépied des lignes inter-États Mali, Haute-Volta, Niger ».

57. Détruisant le Macina, pacifiant les groupes dogon du nord et les Touaregs du nord-est, l'occupant français a facilité ce redéploiement des pasteurs vers le nord et l'est.

KETIL FRED HANSEN

Le califat de Sokoto, un État segmentaire : le segment de l'Adamaoua*

Le califat de Sokoto fut, au XIX^e siècle, l'un des plus vastes empires de l'Afrique sub-saharienne. Il fut fondé au début du siècle par des adeptes du *jihad*, la guerre sainte musulmane, conduit par Usman dan Fodio : sa formation fut, dès l'origine, un résultat de ce *jihad*. Pourtant, la conquête religieuse avait aussi des fins séculières. La plupart des historiens soutiennent que le califat fut entretenu et consolidé par la force militaire. Ils maintiennent que le califat n'était pas principalement lié par la religion et le rituel, mais que c'était une entité guerrière[1].

Je fais l'hypothèse que le califat était unifié par le biais d'échanges rituels, et que le pouvoir guerrier et administratif n'était pas centralisé mais distribué entre des centres périphériques, et je le démontrerai en appliquant à Sokoto la théorie de l'État segmentaire. Si l'on admet que le califat était un État segmentaire, une recherche apparemment inconsistante devient claire, et de mon raisonnement découle une explication quant à la nature de la conquête puis de l'administration coloniales.

Formations étatiques en Afrique

Avant qu'Aidan Southall (1956) ne développe sa théorie des États segmentaires, les africanistes avaient distingué trois types d'organisation sociale : l'État centralisé, l'État féodal et la société acéphale.

Le premier, plus proche de l'autocratie que de la démocratie, était représenté en Afrique de l'Ouest par l'Ashanti, le Dahomey, le Borno et le Ghana : le contrôle militaire, politique et juridique d'un territoire

* Je remercie Pamela Price et Jean Boutrais pour leurs utiles commentaires d'une version antérieure de cet article. Je remercie également le Conseil norvégien de la Recherche de son aide financière qui m'a permis de mener à bien ce travail.

1. Kirk-Greene 1958 ; Johnston 1967 ; Sa'ad Abubakar 1977 ; T. H. Bah 1986.

particulier reposait entre les mains d'un groupe spécifique tandis qu'un pouvoir central exerçait son autorité sur toute l'étendue de l'État.

Plusieurs chercheurs ont recouru au terme « féodal » pour décrire les États africains : ainsi Nadel compare explicitement la société nupe à la féodalité de l'Europe médiévale, tandis que Passarge, un administrateur colonial allemand, et les gouverneurs français Marchand et Delavignette, s'exprimaient de façon identique à propos du califat de Sokoto[2]. Tous ces discours recèlent un même point de vue comparatiste et évolutionniste : les États africains du XIXe et du XXe siècle sont comparés à ceux qui ont existé en Europe huit cents ou neuf cents ans plus tôt ; en somme, l'Afrique aurait huit à neuf siècles de retard par rapport à l'Europe.

Toutefois, nombre d'auteurs se sont servi du concept de féodalisme à propos des empires africains sans les comparer explicitement à des États européens médiévaux : il en est ainsi du Rwanda et du Baganda (Goody 1963). D'autres, encore plus nombreux[3], soutiennent que Sokoto était une société féodale où le calife était le « roi » et les émirs ses vassaux. La question demeure ouverte de savoir s'il est possible d'user du concept de « féodalisme » tout en évitant l'eurocentrisme et l'évolutionnisme. Ceci fait partie d'un débat plus général portant sur le fait de transposer en Afrique, de façon légitime et fructueuse, des concepts élaborés en Europe et pour elle. Certains estiment que pour se livrer à des comparaisons, les historiens ont besoin de concepts communs et que la comparaison est un exercice utile ; d'autres se défient de l'application de tout un ensemble de perceptions et de notions puisées dans l'histoire européenne. C'est précisément sur ces bases que Goody (1963 : 11) estime que « there appears little to be gained by thinking of African societies in terms of the concepts of feudalism ». Il nous faudrait plutôt élaborer des concepts spécifiques, propres à l'analyse des sociétés africaines.

Une démarche qui se révèle fructueuse consiste à comparer les institutions, les structures ou les idéologies. Le concept de féodalisme est chargé d'une grande pluralité de sens, selon qui en use et selon le contexte. Il serait sans doute possible d'en donner une définition suffisamment large pour être admise par tous ; peu, cependant, la trouveraient rentable ou féconde. Ceux qui ont parlé du califat de Sokoto comme d'un état féodal sans le référer pour autant à l'Europe médiévale y ont décelé des similitudes avec certains traits du système féodal : une agriculture largement autosuffisante, une petite classe dirigeante disposant de la supériorité militaire, enfin des relations politiques fragmentaires, fondées sur un

2. Nadel, 1954 ; Passarge, 1895 ; Archives nationales du Cameroun (ANC), Yaoundé, série 2 AC, n° 8534, Lettre du haut-commissaire Marchand au chef régional à Ngaoundéré, 20 juin 1924 ; R. Delavignette, « La psychologie des Africains, des primitifs aux évolués », conférence à l'École supérieure de Guerre, 21 février 1957 : il y souligne que « le seigneur musulman des savanes africaines apparaît en pleine Afrique actuelle comme un féodal de notre 13e siècle ».

3. Rudin 1938 : 110 ; Kirk-Greene 1958 : 25 ; Tougueri 1959 : 1 ; Johnston 1967 : 166, 266 ; Hatch 1971 ; T. H. Bah 1986 : 4 ; Abwa 1989 : 153.

rapport contractuel et individuel de maître à vassal. Les auteurs ont dès lors tenu ces éléments comme des conditions suffisantes pour user, sans plus de précision, du concept de féodalisme à propos de Sokoto.

Dans l'idéologie de Sokoto, Allah est propriétaire des terres. Ses représentants ici-bas (les *lamiße*, les émirs, le calife) les administrent pour lui. En d'autres termes, le droit de disposer d'une terre est lié à une position dans la hiérarchie musulmane au pouvoir. Cette place et ce droit ne sont pas héréditaires. La disposition d'une terre selon ce principe diffère du féodalisme (Lunden 1972 : 52). Les *lamiße*, les émirs et les califes règnent sur des communautés humaines et non sur un territoire foncier particulier : ceci rend également impropre le terme de « féodalisme ». Burnham et Last (1994) ont critiqué l'usage du terme « féodalisme » à propos de Sokoto, en le qualifiant de « stéréotype politique ».

Les sociétés acéphales ont été caractérisées par Evans-Pritchard (1968) comme des sociétés où dominait une « anarchie ordonnée ». Robin Horton (1975) les a définies comme des États dépourvus de pouvoir central, et les a assimilées aux sociétés sans État. De fait, les unes et les autres ont des traits communs : il est difficile d'y distinguer un dirigeant prééminent ; il n'y existe qu'une faible concentration de pouvoir ; et ce pouvoir n'a de pouvoir que sur une petite partie de la vie des gens ; la résolution des conflits se fait selon des règles non écrites reconnues par tous, et non par la force ou la coercition. En Afrique, de nombreux groupes ethniques vivent en société acéphale : les plus connus sont les Nupe, les Tiv et les Nandi.

Les sociétés acéphales les plus « pures » sont celles qui sont organisées selon un « système lignager segmentaire », où le lignage et la parenté fondent la hiérarchie sociale. Dans un tel système, les divers groupes sont structurellement semblables, et il n'y a entre eux aucune cohésion. Khazanov (1984 : 145) parle de « stability without government » pour caractériser ces sociétés. C'est la famille étendue qui en est la base. Cette structure ressemble quelque peu à un État segmentaire mais, alors que ce dernier organise de grands groupes hétérogènes, composés de plusieurs ethnies, le « système lignager segmentaire » consiste uniquement en un lignage au sein d'un seul groupe ethnique.

Pour Horton, les Mbororo sont représentatifs de ce groupe[4]. Le terme Mbororo désigne de façon collective des Peuls nomades, éleveurs de bétail, qui vivent en petits groupes sans frontière géographique bien fixe. En cas de conflit, les chefs *(ardo'en)* prennent la tête de leurs gens ; autrement, aucune organisation ne lie entre eux les différents segments des Mbororo. Tout Mbororo sait quel *ardo* suivre et à quel clan il appartient, mais ceci n'a pas d'importance tant qu'il est en paix avec les autres. Sous

4. Sur le « système lignager segmentaire », cf. Horton 1975. Sur les Mbororo, cf. Dupire 1970 ; Bocquené 1987.

la conduite de leurs *ardo'en*, les Mbororo firent partie de ces Fulɓe qui menèrent le *jihad* d'Usman dan Fodio (Oliver & Atmore 1981 : 31).

La théorie des États segmentaires

Aidan Southall (1956) a démontré la théorie des États segmentaires en l'appliquant à l'analyse des Alur d'Afrique de l'Est, une population de cultivateurs mixtes : ils élevaient du bétail et faisaient pousser du sorgho. Avant qu'ils migrent en direction du sud, vers les régions situées au nord et à l'ouest du lac Victoria, ils formaient une société acéphale, ordonnée en un système lignager segmentaire. Au cours de leur migration, l'influence de certains de leurs chefs rituels augmenta ; ceux dont l'autorité grandit étaient les guides les plus astucieux et les chefs rituels qui, grâce à leur bonne relation avec les dieux, assuraient des conditions favorables aux récoltes comme au bétail et aux hommes. L'un d'entre eux devint le chef rituel des Alur et fut également un facteur de cohésion après qu'ils furent devenus des sédentaires. Les Alur s'adaptaient aisément aux autres groupes ethniques et lorsqu'ils s'établirent dans leur nouvel environnement, aucun conflit ne surgit entre eux et les autochtones. Ils s'intégrèrent aux populations indigènes et, dans le même temps, développèrent des rituels communs. Ainsi la légitimité des chefs alur fut-elle reconnue dans une grande partie de la population (Southall 1988 : 59). Plusieurs petits chefs admirent comme chef rituel celui qui, durant la migration, avait agi en meneur. Quant aux autochtones, ils se soumirent peu à peu et au chef rituel dominant des Alur, et à leurs chefs de moindre importance.

Ces derniers conquirent le contrôle politique de leurs propres territoires, mais le chef dominant fut leur chef religieux à tous. Ce fut comme si plusieurs petits « royaumes » avaient été réunis en une entité plus vaste, dans laquelle ils étaient subordonnés à un « roi principal ». C'est de ce fait que Southall put parler d'un royaume alur et pas seulement de divers groupes inorganisés d'une même ethnie. Une population antérieurement acéphale se trouva, selon lui (*ibid.* : 58), cimentée en un empire de multiples petits chefs sous un chef religieux rituel : les Alur s'étaient réunis en un État segmentaire.

Depuis 1956, des chercheurs – en Inde méridionale notamment – se sont servis de la théorie de Southall[5]. Burton Stein (1980) est peut-être l'historien le plus connu qui, le premier, s'en est inspiré. Southall (1988 : 53) trouve tout aussi curieux que flatteur le fait que Stein ait été porté à appliquer à des sociétés indiennes une théorie développée « dans la brousse africaine ». En Inde, toutefois, les historiens ont usé du concept en un sens inverse de Southall. Alors que ce dernier partait des sociétés sans

5. Price 1996; Goodwin-Raheja 1988; Rudolph 1987.

État pour arriver aux États segmentaires, en Inde, Stein (1991 : 219) prit comme point de départ des États qui, auparavant, avaient été considérés comme unitaires ou féodaux et conclut qu'ils étaient segmentaires.

Southall et Stein sont récemment tombés d'accord sur ce qu'impliquait le concept d'« État segmentaire ». Leurs définitions initiales n'étaient pas vraiment différentes mais tous deux ont trouvé nécessaire de les préciser ; aucun d'eux n'a exprimé de désaccord avec les singularités théoriques de l'autre. Il est par conséquent justifié de résumer leurs caractérisations et leurs définitions d'un État segmentaire, de 1956 à 1991 (Southall 1956, 1988 ; Stein 1980, 1991).

Caractéristiques de l'État segmentaire

La souveraineté territoriale se caractérise différemment dans un État segmentaire et dans un État unitaire. Dans ce dernier, un pouvoir central exerce son autorité sur l'ensemble des territoires qu'il dirige politiquement. Dans un État segmentaire, nulle institution n'a d'autorité ni de contrôle politique sur la totalité de l'État ; plusieurs petits chefs ont un contrôle politique sur certains territoires dans l'État tandis qu'un seul détient l'autorité rituelle sur l'ensemble des petits chefs. Dans un état segmentaire il n'y a, en d'autres termes, pas de correspondance territoriale entre le pouvoir politique et l'hégémonie rituelle. Cette hégémonie rituelle est ainsi décrite par Rudolph (1987 : 740-741) :

> «Cultural activities, symbols, and processes that in the absence of instrumental mechanisms nevertheless create a domain, a realm [...] The ritual domain, then, consists of realms – the ceremonial, aesthetic, and theatrical ; the genealogical and historical ; and the cultural processes of assimilation that create a communal form of life.»

Stein (1980 : 266) a fait remarquer qu'un État segmentaire a un territoire politiquement défini et un domaine rituellement défini. Le chef prééminent détient une autorité politique sur les petits chefs sans avoir de contrôle politique sur eux. Les petits chefs ont un pouvoir politique mais sont soumis à l'autorité rituelle du chef prééminent. Depuis lors, Stein (1991 : 219) a souligné que le fait d'avoir une autorité rituelle donnait aussi un certain pouvoir politique. Nous parlons ici, en d'autres termes, de degrés variables de pouvoir politique.

Il est possible de distinguer tous les segments de l'État. La structure sociale est identique dans chaque segment, mais la taille des segments peut varier. Ce qui nous autorise à parler d'un État segmentaire et non simplement de plusieurs royaumes indépendants est que tous les segments reconnaissent et respectent l'autorité rituelle du chef prééminent dans le segment central. Les dirigeants de rang inférieur sont investis d'un statut divin par le chef prééminent et acquièrent de la sorte une hégémonie rituelle dans leur propre segment. Southall (1988 : 64) caractérise tout à

fait simplement l'État segmentaire : « I define the segmentary State as one in which there is a central kingship and many peripheral rulers ». Stein (1991 : 219) quant à lui spécifie :

> « The segmentary State is a political order in which : *1)* there are numerous centres, or political domains ; *2)* political power [...] and sovereignty [...] are differentiated in such a way as to permit appropriate power to be wielded by many, but full, royal sovereignty, only by an anointed king ; *3)* all of the numerous centres, or domains, have autonomous administrative capabilities and coercive means ; *4)* there is a State in the recognition, by lesser political centres, often through ritual forms, of a single ritual centre, an anointed king. »

Nous aurons une vision plus claire de l'État segmentaire si nous examinons de quelle manière il change de forme. Un État segmentaire peut se transformer en un seul État unitaire ou en plusieurs petits États unitaires. Ceci a lieu si l'autorité et la force rituelle du chef prééminent décroissent ou bien si est instauré un système fiscal pérenne. Le droit royal de propriété sur la terre ou le développement d'une bureaucratie salariée précisément définie sont aussi des facteurs contribuant à la transition d'un État segmentaire vers des structures étatiques unitaires (Southall 1956 : 260-263). Nous pouvons penser que ceci survient dans des États segmentaires qui entreprennent leur modernisation : la construction des voies de communications, l'accroissement de la mobilité sociale et géographique, la sécularisation et la bureaucratisation mettent en question l'hégémonie rituelle d'un chef traditionnel. En pareil cas c'est le fondement de l'existence de l'État qui disparaît également.

La théorie de l'État segmentaire est une théorie opérationnelle qui nous permet de mieux comprendre certaines sociétés. Si cette théorie est appliquée au califat de Sokoto elle apporte des explications à un certain nombre de sujets controversés : comment le califat dans son entier s'est ordonné et comment fonctionnaient les différentes parties. Cette théorie nous permet une meilleure compréhension de certains problèmes et de certains conflits qui surgirent au début de l'ère coloniale ; elle explique aussi l'autorité que détiennent aujourd'hui encore les sultans.

Le califat de Sokoto analysé comme un État segmentaire

Au XIX^e^ siècle, Sokoto était l'un des plus vastes territoires d'Afrique. Pour Heussler (1971 : 578), c'était « among the most advanced and best organised native regimes in sub-Saharan Africa ». Il était composé d'une grande partie de l'actuel Nigeria et du Nord-Cameroun et couvrait, à son apogée, près de 650 000 km² (Adeleye 1971 : 3).

Le calife était le chef religieux et politique le plus élevé de cet immense empire. Un certain nombre d'émirs lui étaient subordonnés qui, à leur tour, avaient sous leur autorité un certain nombre de sous-émirs, ou *lamiɓe*[6]. Cette structure a incité nombre d'historiens à qualifier le califat

d'empire féodal. Un pouvoir militaire organisé selon un système féodal dans lequel le calife était le roi et les émirs ses vassaux assurait l'unité de l'empire. Les auteurs signalent qu'un tribut régulier sous forme d'esclaves était expédié des sous-vassaux aux vassaux et de ceux-ci au « roi ».

Sa'ad Abubakar (1977 : 49) estime que « the early Caliphate was highly centralized, no doubt because the territory under Muslim control was limited ». T. H. Bah (1986 : 3) prétend que la supériorité de la puissance militaire des Peuls régnants explique l'importance et l'existence du califat : « Il est certain que dans le processus historique qui a abouti à l'hégémonie peule au XIXe siècle, le facteur militaire constitue un élément fondamental qui explique comment ce peuple, nettement minoritaire au début, a pu venir à bout de peuples si nombreux. » E. Mohammadou (1965 : 42) lui aussi met en avant la puissance militaire pour expliquer l'unité du califat. De son côté, J. Simensen (1991 : 91) pense que « even though the Fulani empire was founded by means of a religious uprising to realise Islamic law, it is clear that it was, at the end of the 19th century, first and foremost an empire based on force. Physical and military disciplinary measures played a large role. »

Certains de ceux qui ont soutenu que le califat fut militairement contraint à l'unité ont aussi prétendu que les *lamiße* étaient tenus de verser un tribut à l'émir et que les émirs y étaient semblablement obligés à l'égard du calife. L'anthropologue Philip Burnham (1980 : 45) conteste le fait que ce tribut ait été versé régulièrement : le lamidat de Ngaoundéré « only paid this tribute when it suited Ngaoundere to do so ». H. Dermais (1896) ne dit rien du versement d'un tribut régulier par le *lamido* de Ngaoundéré à l'émir de Yola mais signale que le *lamido* envoyait des présents à l'émir après le ramadan. La théorie de l'intégration militaro-féodale du califat ne tient pas si nous considérons le tribut adressé aux chefs « centraux » par les segments périphériques comme un échange plus ou moins volontaire de présents.

Le nombre des soldats et des armées qui agissaient ensemble a aussi été utilisé comme une preuve que le califat était uni par la force militaire. La taille des armées est cependant l'objet de controverses. L'armée de Sokoto a été estimée entre 6 000 et 30 000 hommes (Killingray 1989 : 147). Cette armée n'était ni centralisée ni permanente (Burnham & Last 1994 : 319). Le fait que les petites armées aient coopéré ou non à l'intérieur du califat prête également à discussion. P. K. Tibenderana (1987 : 257) soutient que les émirats doivent être plutôt considérés comme des « competitive monarchies ». Chaque lamidat, chaque émirat avait sa propre armée. Ni l'émir ni le calife n'exigeaient que ces armées aient une dimension déterminée. L'émir ne parvenait pas toujours à résoudre les

6. Paden (1986) range sous l'appellation commune de « District Head » tous les sous-émirs du califat. Je préfère utiliser *lamiße*, même si ce terme n'avait cours que dans les segments où le *fulfulde* servait de *lingua franca*.

conflits armés (E. Mohammadou 1965, 1979 ; Strümpell 1982 ; East 1934). Le lamidat de Rey put se séparer de l'émirat de Yola sans que l'armée de Yola reçoive une aide quelconque des armées des lamidats voisins (Strümpell 1982 : 79 ; East 1934 : 33-37). Tibati et Rey soutinrent l'*ardo* Njobdi dans sa guerre contre les Mbum de Ngaoundéré (Njeuma 1993 : 92). Les lamidats de Banyo, Tibati et Ngaoundéré se révoltèrent tous contre Yola dans le but d'être reconnus par Sokoto comme des émirats et non comme de simples lamidats (Strümpell 1982 : 78-80 ; East 1934 : 51-55). On voit qu'il n'y avait aucune règle précise de coopération militaire au sein du califat.

Il est par conséquent trop simpliste de prétendre que le pouvoir militaire fut le facteur d'union du califat de Sokoto. Les récits de voyages européens[7], les documents écrits en arabe et la tradition orale (East 1934 ; Strümpell 1982) prouvent que la puissance militaire fut, à certains moments, un important facteur politique dans la plupart des segments[8]. Toutefois le califat ou les émirats ne recouraient à la force militaire que dans les segments où l'autorité religieuse du calife ou de l'émir était mise en question. Cela pouvait se produire lorsqu'un nouveau calife, de nouveaux émirs ou *lamiße* accédaient au pouvoir. Comme ils étaient à l'origine des chefs de clans peuls *(ardo'en)* et non des musulmans instruits *(moddiße)* (Njeuma 1993 : 93), certains d'entre eux contestaient leur subordination à l'égard de l'émir ou du calife. Il fallait établir la loyauté personnelle de chaque nouveau dirigeant. Comme nous le verrons, ceci était fait par le biais de rituels islamiques et non par la soumission militaire. Le pouvoir des armes servait seulement à résoudre les conflits matériels. C'est la religion et l'ethnicité qui étaient l'élément unifiant, c'est-à-dire l'islam et le *pulaaku*.

Cela ne signifie pas que l'autorité religieuse était séparée du pouvoir séculier. La conquête musulmane avait des fins politiques autant que religieuses. Pour les *ardo'en* peuls la construction d'un empire et de meilleures conditions pastorales étaient des objectifs aussi importants que l'islamisation. En fait, les *ardo'en* n'étaient pas très empressés de diffuser l'islam car un musulman ne peut avoir d'esclaves musulmans et le califat de Sokoto était fondé sur un mode de production esclavagiste. Il est par conséquent plus juste de parler d'une « fulanisation » du califat et d'une islamisation des *ardo'en* que d'une islamisation de tout le califat.

Tous les chercheurs ne sont pas d'accord avec le fait que l'armée était le facteur unifiant du califat. Certains prétendent que l'islam en était le vrai facteur de consolidation. Murray Last et Richard Adeleye penchent tous deux pour cette interprétation. Last (1967 : 232-234) soutient que « the universal nature of the Law, having an existence and validity separate

7. Sur le segment de l'Adamawa, cf. Morgen 1893 ; Passarge 1895 ; Zintgraff 1895.

8. Il faut se souvenir que les différents segments du califat se sont développés différemment à différents moments.

from the Sokoto Caliphate, gave Sokoto the power it did not have militarily ». Tous les émirs respectaient l'islam et la loi musulmane. Ceux qui ne reconnaissaient pas le calife de Sokoto comme leur supérieur étaient tenus pour incroyants. Ceci donnait au calife un grand pouvoir. Adeleye (1971 : 3-7) souligne également que l'unité du califat reposait avant tout sur la loi islamique et non sur une puissance militaire commune. Il développe ainsi ce thème :

> « In an age of slow communications, the enormous distances [1 350 km de Sokoto à Yola] between the various Emirates and Sokoto did not render administrative control from the centre easy. Yet it was possible through the application of Islamic norms of State organisation to evolve a structurally coherent administrative system for the Caliphate. In the arrangements that emerged, the Caliph was the effective source of all authority and, certainly, the common bond which held the component parts together as one polity. » (*Ibid.* : 38.)

Sélection et investiture des *lamiße*

À travers le mode de sélection et d'investiture du calife, de l'émir et du *lamido*, on saisira comment l'islam et les rituels islamiques étaient le facteur décisif d'union du califat. C'est en effet en de telles cérémonies que se forgeaient les liens de loyauté. C'est au cours de la cérémonie d'investiture que les nouveaux dirigeants recevaient pouvoir et légitimité. C'étaient des cérémonies particulières au contenu clairement symbolique, que les analyses antérieures du califat de Sokoto ont négligées. Un des problèmes concernant le contenu idéologique du rituel tient à la confusion qui a été faite sur la procédure de sélection des nouveaux émirs ou *lamiße*. Les historiens jusqu'à maintenant ont considéré cette sélection comme aléatoire ou fortuite. Il est important de distinguer entre le choix et l'investiture d'un émir ou ceux d'un *lamido*.

Je m'attacherai désormais à l'émirat de l'Adamawa et plus précisément au lamidat de Ngaoundéré. Ils sont représentatifs de la structure segmentaire du califat. La similarité structurelle des différents segments du califat a été notée par nombre d'historiens. Selon Last (1967 : 186), « the household [du calife], like the village, was a microcosm of the State, repeating the names if not the functions of State offices, and copied from the common fund of Gobir titles[9] ». Quant à Sa'adAbubakar (1977 : 76), il soutient que « the structure of the Emirate of Fombina was a replica in miniature of the Caliphate » tandis que Johnston (1967 : 174) souligne : « In Sokoto the metropolitan sultanate was administered on much the same lines as the Emirates of the Empire. » Les traditions orales recueillies

9. En 1994, il a vraisemblablement changé d'opinion puisqu'il écrivait (in Burnham & Last 1994 : 318) : « it is much facile to assume a single stereotyped form of government that could be taken as the norm for the Sokoto Caliphate ».

par Richard East au Nord-Nigeria dans les années 1930 traduisent aussi par certains de leurs aspects la similarité structurelle des différents segments du califat. C'est ainsi que East traduit « *Lamido Julbe* » par « sultan », « *Lamido* » par « émir » et « *Lamdo* » par « chef » (East 1934).

Le *jihad* dans l'Adamawa

En 1804 le calife Usman dan Fodio chargea Adama de mener le *jihad* dans l'Adamawa. Adama n'était pas plus puissant que les autres chefs de clan fulbe de la région et, par conséquent, ne fut pas immédiatement reconnu par eux comme dirigeant du *jihad*. Néanmoins, ils tombèrent d'accord pour recevoir d'Adama la bannière, un voile blanc noué sur une lance (Sa'ad Abubakar 1977 : 49-57, 66 ; Njeuma 1989 : 11). Un chef de clan fulbe avait exprimé sa volonté de participer à la guerre sainte pour apporter l'islam aux populations en recevant cet étendard. Cet étendard n'était pas un symbole d'unité politique ou territoriale. Le fait de l'accepter peut être comparé au fait de recevoir et de porter la flamme olympique vers son but (le stade olympique) plutôt qu'au fait de planter un drapeau dans le sol comme signe de conquête territoriale. La bannière du *jihad* symbolisait la compétition dans la foi et la volonté de diffuser l'islam (Bosworth, van Donzel *et al.* 1986, vol. 5 : 349).

Les chefs de clans qui reçurent cet étendard des mains d'Adama étaient quasiment aussi puissants que lui. Ces chefs de clans subalternes fondèrent à leur tour des lamidats. En 1860, il y avait près de quarante lamidats sujets de Yola[10]. Les plus puissants d'entre eux pouvaient presque rivaliser en grandeur avec l'émirat de l'Adamawa. L'émirat de l'Adamawa devint finalement le plus grand de tout le califat de Sokoto (Sa'ad Abubakar 1977 : 38).

Après la disparition de la première génération des dirigeants du *jihad*, il fallut leur trouver des successeurs. Le problème était aussi crucial à Sokoto que dans l'Adamawa et à Ngaoundéré. Il n'existait pas de procédure clairement définie. Plusieurs chercheurs ont soulevé la question dans leur recherche sur le califat ou l'un de ses segments[11]. Mais même s'il n'existait pas de règle de succession précise, il y avait quelques lignes directrices, vagues mais similaires pour tous les segments du califat.

---

10. Njeuma 1989 : 11. Les critères qui ont servi à définir un lamidat ont connu de grandes variations chez les administrateurs coloniaux et les chercheurs. Tandis que certains ont soutenu que Yola était le seul véritable lamidat et que lui seul avait des *ardo'en* sous son autorité, d'autres parmi les plus « extrêmes » ont considéré que tous les groupes ethniques politiquement organisés de façon plus ou moins indépendante constituaient des lamidats indépendants. J'ai décidé d'appliquer le terme « lamidat » aux zones gouvernées par un *ardo*, ou *lamido*, qui était sujet de l'émir de Yola.

11. Last 1967 : 97 ; Adeleye (1974 : 89) : « The Shaika, like the Prophet Muhammad, laid down no clear-cut procedures for succession to the office of « caliph ». Similarly, succession systems and

Critères de sélection d'un *lamido*

La seule qualité requise pour accéder au commandement était un lien de parenté avec le fondateur du lamidat. Cette exigence suscitait des rivalités puisque les *lamiɓe* avaient plusieurs épouses et encore plus d'enfants. Certains critères renforçaient la position d'un candidat mais ils n'étaient ni exclusifs ni toujours mesurables ou objectifs. Idéalement, le *lamido* devait être un « ancien » (Last 1967 : 98), et le prétendant devait donc être un homme âgé. Cependant, le *faada*, le Conseil du *lamido*, pouvait préférer un candidat très jeune qui permettrait aux membres du Conseil d'exercer une plus grande influence. En d'autres occasions, les conseillers pouvaient s'opposer de façon tellement virulente sur deux candidats relativement jeunes qu'ils venaient à en choisir un troisième, très âgé, dont le décès était prévisible à brève échéance. Les conseillers mettaient ainsi à profit ce laps de temps pour rechercher un accord (Paden 1986 : 58).

Le prétendant le plus âgé n'était pas toujours élu. C'est ainsi qu'en 1922, à Ngaoundéré, le fils du défunt *lamido* Issa fut préféré au frère d'Issa, Yerima Baba[12]. Dans le récit de son voyage à travers l'Adamawa en 1893-1894, Passarge (1895 : 267) consacre un chapitre à Ngaoundéré et raconte : « am Nachmittag machten uns die königlichen Prinzen, sechs an der Zahl, einen Besuch. Der älteste, Issa, der präsumptive Thronfolger, ist ein Junge von zwölf bis dreizehn Jahren... ».

Aucune règle précise n'avait établi que le fils aîné du défunt *lamido* devait lui succéder. Lorsque Lauwal, émir de Yola, voulut avant sa mort faire accéder son fils au pouvoir, il adressa une requête en ce sens à Sokoto. « The sultan gave him permission, and sent him a gown and turban » (East 1934 : 84-87). Mais Sanda, le frère de l'émir, s'y opposa : il dit que c'était en vain que Lauwal essayait de désigner son fils comme émir avant de mourir et avant que tous ses frères soient également morts. Lauwal recula, et Sanda lui succéda.

On trouve chez Henri Dermais (1896) un troisième exemple démontrant que le titre de *lamido* n'était pas héréditaire : « À la mort du dernier *lamido*, son fils, Bello, a été évincé malgré ses importants services et ses victoires, au profit de son cousin Abbou ben Aissa. »

Le prétendant au titre devait être à la fois instruit et généreux ; il devait connaître et respecter le Coran (Boutrais 1984 : 245). Selon Stenning (1965), le nombre de ses épouses et de ses enfants jouait également un rôle. Son respect du *pulaaku*, le code de conduite propre aux Peuls, était

---

office-holding in the emirates remained in flux » ; Paden (1986 : 58) : « In theory, if not always in practice, the succession to leadership in the caliphate [...] is a competitive process among the broadest possible cohorts of "extended family" candidates, of all ages and backgrounds and lineage relations to the incumbant. »

12. ANC, Yaoundé, V.T. 17/203, Lettre de Baba Yerima au haut commissaire, via l'administrateur colonial à Garoua, 2 novembre 1922.

également apprécié par les conseillers. Le *pulaaku* englobe les coutumes et les règles de vie morales des Fulbe. Kirk-Greene (1958 : 41-42) traduit *pulaaku* par « Fulani way of life ». Nelson (1983 : 203) rapporte que dire à un Pullo qu'il n'a pas de *pulaaku* revient à le traiter de « moins que rien ». Le *pulaaku* implique à la fois civilité, hospitalité, prévenance, patience, modestie et maîtrise de soi. Il signifie également la maîtrise de la langue peule, le *fulfulde* (VerEecke 1988).

À partir de ces critères quelque peu flous le *faada* choisissait le successeur du *lamido*. Et comme ces critères étaient difficilement mesurables, les prétendants à la succession se ruinaient souvent en présents luxueux offerts aux membres du *faada* pour tenter de les influencer.

Il existe de grands désaccords sur la question de savoir si l'élection du *lamido* par le Conseil était souveraine. Selon D. Abwa (1989 : 157) : «This assembly was sovereign and its choice was final as regards the selection of a *Lamido* ». A. Gondolo (1978 : 50) est d'accord sur ce point avec Abwa. De son côté, H. A. S. Johnston (1967 : 167) soutient que l'émir avait « the authority to depose as well as to appoint them [the *Lamiɓe*] ». Quant à V. Azarya (1978 : 28), il avance que le calife de Sokoto avait un droit de veto général sur le choix des *lamiɓe* par le *faada*. Un officier allemand, Kurt Strümpell (1982 : 96), spécifie que c'était l'émir de Yola qui intronisait les *lamiɓe* de l'Adamawa.

Un processus à deux échelons, source de confusion

Je voudrais démontrer que l'émir de Yola devait introniser les *lamiɓe* de la même façon que lui devait l'être par le calife de Sokoto. Même si c'était le *faada* qui proposait le nouveau *lamido* (ou le nouvel émir), celui-ci n'était pas formellement intronisé ou reconnu jusqu'à ce que son supérieur (l'émir, le calife) lui ait offert un grand boubou et un turban (East 1934 : 84-87). Autrement dit, les conseillers du *lamido* étaient des électeurs tandis que l'émir (ou le calife) approuvait leur choix et intronisait réellement le *lamido* (ou l'émir).

Cette théorie se trouve étayée par nombre d'exemples où l'on voit des califes déposer des émirs et des émirs, des *lamiɓe*. En 1840, l'émir du Gwandu déposa son vassal de Nupe. Le sultan (émir) Aliyo Babba démis de sa charge le sarkin (*lamido*) du Katsina en 1844. Dans l'émirat de Zaria on trouve quatre occurrences où l'émir démet ses subordonnés (Johnston 1967 : 170). Il existe un cas dans l'Adamawa où un candidat à l'émirat, Mallam Hamidu, récusa le choix du *faada*. Il écrivit au calife que : « he surpassed Sanda [the chosen candidate] in valour and learning, and, moreover, he was before him in seeing the light of the day ». Le calife répondit en enjoignant les conseillers de l'émir de choisir Mallam Hamidu. Les conseillers répondirent qu'Adama, fondateur de l'émirat et

père de Sanda et Hamidu, avait lui-même décidé de l'ordre de succession avant sa mort. Cependant avant que le calife ait pu répondre à cette lettre, Hamidu mourut et ce fut Sanda qui devint émir[13]. Nous ne pouvons ici que déceler un léger indice sur la nature des relations entre les conseillers qui choisissaient le *lamido* et l'émir qui l'intronisait.

Selon la généalogie et l'ordre de succession du calife de Sokoto et des émirs de Gwandu, Kano, Borno et Kebbi on constate que le titre n'était pas dévolu à la nouvelle génération avant que les frères du défunt calife ou émir aient accédé à la fonction (Johnston 1967 : 269-273). Cela peut signifier que la relation de parenté au père du défunt était extrêmement importante mais cela peut aussi vouloir dire que l'âge jouait un rôle considérable. Cette pratique n'était cependant pas générale dans tout le califat.

Ces divers exemples de succession au commandement démontrent de façon suffisamment détaillée qu'il n'existait aucune règle de succession clairement définie. Même en l'absence de procédures précises, le mode de succession au commandement et la cérémonie au cours de laquelle le nouveau *lamido* ou le nouvel émir était intronisé nous éclaire sur la manière dont le califat se constitua en un État. L'émir devait introniser le *lamido* et le calife investir de même l'émir. Cette cérémonie d'investiture mettait en œuvre des fonctions symboliques essentielles à la pérennité du califat.

La cérémonie d'investiture

L'émir offrait au *lamido* nouvellement élu une lettre d'intronisation. Lorsque le nouvel élu se présentait à l'émir pour en recevoir cette lettre, il lui apportait de nombreux présents : de l'ivoire, du sel, des chevaux, des esclaves, du bétail. Outre cette lettre d'intronisation, l'émir donnait au *lamido* un turban et un boubou ; le calife faisait de même à l'égard de l'émir lors de son intronisation. Un turban, dans l'islam soufi, peut être comparé à une couronne dans la chrétienté. Le *lamido* était ainsi couronné par l'émir. Cette cérémonie d'investiture peut être remontée jusqu'à Mahomet. Mahomet donna un turban à Ali lorsqu'il le nomma gouverneur du Yémen. Il noua un turban sur la tête de tous les gouverneurs qu'il nomma pour les instruire dans la bonne voie et leur conférer leur titre (Gibb Hamilton & Kramers 1991 : 598). Le turban symbolisait dignité et majesté. C'était un élément du « costume d'honneur » que le dirigeant soufi offrait à ses émirs. Le turban était blanc et c'est donc sa taille plutôt que sa couleur qui signalait le statut du titulaire.

L'autre élément composant ce costume était un boubou. La réception d'un tel vêtement signifie pour un soufi que « the spiritual director [...]

13. East 1934 : 84-87. Il existe nombre de cas de décès extrêmement « inattendus » parmi les émirs et les *lamiße*. Il n'était pas inhabituel d'empoisonner un émir ou un *lamido* impopulaire.

transmits to the initiate [...] the blessing inherited from the Prophet». Ce qui est important ici repose dans l'investiture et son maître spirituel, qui « penetrates the most intimate thoughts and needs of the initiate and becomes "his real father" » (Bosworth, van Donzel *et al.* 1986, vol. 5 : 17-18).

En Inde, dans les royaumes musulmans Mughal, un échange identique de présents signifie « an act of incorporation ». Selon Bernhard Cohn, « the recipient was incorporated through the medium of the clothing into the body of the donor ». Ceux qui recevaient de tels vêtements du Mughal ne devenaient pas seulement les serviteurs du roi mais aussi, rituellement, une part de lui-même : ils partageaient sa souveraineté. En acceptant ces vêtements, on reconnaissait l'empereur Mughal comme son supérieur et on lui faisait allégeance (Cohn 1983 : 168-170).

Le peuple ne reconnaissait pas les émirs ni les *lamiße* avant qu'ils aient participé à cette cérémonie. Une fois qu'ils l'avaient accomplie, ils devenaient « le représentant de Dieu, le « Commandeur des croyants ». La souveraineté étant d'essence divine, le chef idéal est nanti d'une véritable bénédiction divine, « risku », qui se traduit par la chance et la prospérité » (Boutrais 1984 : 245-246). Au terme du rituel, le *lamido* prétendant devenait un roi divin. Les caractéristiques de l'émir comme chef, sa puissance et sa divinité, étaient transmises au *lamido* par l'offrande du boubou et du turban. Le boubou et le turban recouvraient complètement le récipiendaire. Ils le dissimulaient en tant que personne, dans le même temps où ils l'incorporaient à la personne du donateur.

Le *lamido* de Ngaoundéré reçut de l'émir de Yola un boubou vert (Passarge 1895 : 269). Pour les musulmans, le vert est la couleur la plus vénérée : celui qui porte du vert est parvenu au plus haut niveau possible pour un musulman – il est devenu un « messager » d'Allah (Baldick 1989 : 95). La relation entre les émirs et les *lamiße* était identique à celle du calife aux émirs. Adeleye (1971 : 83) la dépeint en ces termes :

> « The ultimate dependence of each Emir on Sokoto [...] for his appointment and continuance in office, was a guarantee of loyalty to his overlord and of equitable rule in his province. The importance of this factor to the unity and the preservation of the Caliphate can hardly be overstressed. That Sokoto was the source of ultimate power and authority in the Caliphate gave a semblance of centralisation to the government of the Caliphate. In theory this centralisation was indeed real, but in practice, as long as an Emir kept within the limits imposed by the constitution by fulfilling his obligations both to his overlord and his subjects, he remained virtually independant of control because by acting correctly he rendered intervention by Sokoto unnecessary. »

*

Étant donné que nous considérons l'islam et la cérémonie rituelle de présentation des symboles du pouvoir par le calife aux émirs et par les émirs aux *lamiße* comme le facteur de cohésion le plus fort du califat, il nous faut analyser les sources disponibles d'un point de vue neuf. De ce

fait, nous constatons que la suprématie rituelle du calife de Sokoto avait une beaucoup plus grande extension que sa souveraineté territoriale et politique. De grandes distances, de mauvaises communications et de petites armées autonomes sont les raisons pour lesquelles Sokoto n'était pas un califat centralisé, fondé sur la force militaire. Néanmoins, nous pouvons indiscutablement parler d'un grand empire, à l'intérieur duquel existaient de façon relativement indépendante de nombreux centres. L'organisation politique du calife se reproduisait en descendant jusqu'aux plus petites unités. Le calife était reconnu par les émirs et les *lamiɓe* comme le chef religieux et rituel de tout l'empire, tandis que les émirs et les *lamiɓe* avaient quasiment les mains libres dans leurs propres provinces. Cependant, l'autorité religieuse des dirigeants leur conférait également une influence politique.

Si nous admettons que le califat de Sokoto était un État segmentaire, la colonisation sera également abordée sous un angle différent. Les émirs et les *lamiɓe* bénéficiaient d'une grande autonomie politique et leurs armées ne coopéraient pas. Par conséquent, le calife était loin de capituler au nom de l'ensemble du califat. Chaque segment, jusqu'au niveau du lamidat, combattait seul et jusqu'au bout contre l'attaque européenne.

La période coloniale doit également être considérée sous un nouvel éclairage. Les problèmes administratifs qui pesaient sur les autorités britanniques et françaises sont dus au fait que le califat n'était pas un empire au territoire et au gouvernement centralisés. Ni les émirs ni les *lamiɓe* n'étaient soumis à un contrôle et à des ordres. Autrefois leur liberté politique avait été tout aussi naturelle que leur obéissance religieuse ; cela fut inversé pendant la période coloniale.

Les premiers écrits sur l'Adamaoua, rédigés pendant la période allemande, ont mis en lumière le fait que les lamidats colonisés par les Allemands se sont plus éloignés de Yola et de Sokoto que ceux colonisés par les Britanniques. La raison en serait que les lamidats sous autorité germanique étaient soumis à un gouvernement colonial différent de celui qui dominait à Yola et à Sokoto. Ils furent coupés les uns des autres par les frontières d'État tracées entre eux. Pour prouver aux *lamiɓe* du Nord-Cameroun qu'ils n'étaient plus sujets de Yola, les Allemands leur accordèrent davantage de liberté (Sa'ad Abubakar 1977 : 151-153).

Le fait que le califat de Sokoto était gouverné par deux puissances coloniales différentes qui avaient établi de nouvelles limites territoriales ne suffit pas néanmoins à briser la solidarité et l'unité des segments du califat. À Sokoto, le calife conservait son prestige religieux de même que l'émir à Yola. Le professeur d'histoire camerounais E. Mveng prétend que, même pendant la période coloniale, le *lamido* de Ngaoundéré allait se faire introniser à Yola (Mveng 1963 : 448). La structure du califat et de ses segments ne fut pas détruite durant cette période ; nombre d'institutions traditionnelles furent préservées, même si leur statut et leur signification furent modifiés.

4

Jeux de mots

SAÏBOU NASSOUROU

Le *hiirde* des Peuls du Nord-Cameroun

Le *hiirde*, fait culturel capital dans l'ancienne société peule du Nord-Cameroun, demeure encore très mal connu, y compris des spécialistes de cette société. À notre connaissance, seuls deux auteurs, G. Pfeffer (1936) et M. Dupire (1970 : 467-471) mentionnent ce phénomène dans leurs travaux. Une étude systématique du *hiirde* permet d'en faire ressortir la rationalité sociologique et les facteurs de changement. Selon notre hypothèse, le *hiirde* est une institution sociale qui, au-delà de fonctions de divertissement, assure une socialisation et un contrôle des valeurs sociales et éthiques. Notre méthode de recherche repose principalement sur la collecte de matériel oral : chants, poèmes, musique, blasons, proverbes et des entretiens avec notamment d'anciens amateurs de *hiirde*, des griots et des marabouts. Les investigations de terrain ont surtout concerné les régions du Diamaré et du Mayo Danay dans l'extrême Nord, notamment dans les villes et villages de Meskine, Goubéwo, Zongoya, Tchôfi, Boula, Mînawa, Dôyang, Zokok, Maroua, Salak, Djapay, Bôray (Diamaré), Kalfou, Yagoua (Mayo Danay). En plus, quelques entretiens ont été menés dans le Nord et l'Adamaoua à Rey Bouba, à Keyni dans le lamidat de Tchébôwa, puis à Ngaoundéré et Gnambaka.

Cette enquête a mis en évidence le fait que le *hiirde* était autrefois un phénomène général dans les trois provinces du Nord-Cameroun. Pour certains informateurs, le *hiirde* est encore un objet de passion qu'ils évoquent avec nostalgie. Pour d'autres, c'est une pratique révolue dont on se rappelle seulement les aspects plutôt extravagants. Pour d'autres enfin, en particulier des femmes, le *hiirde* est une page noire du passé qu'il convient d'oublier. Avant de restituer les modes d'organisation et de présenter le contexte du *hiirde*, il convient d'en définir les formes.

La notion de *hiirde*

Le terme *hiirde* vient du verbe *hiirgo* qui revêt deux sens : d'une part, il signifie « être le soir », il a alors rapport au temps et exprime un moment

de la journée. Ainsi, *naange hiiri* signifie que la journée touche à sa fin ; *hiirngo* est la partie de la journée comprise entre 18 h et 20 h environ. D'autre part, *hiirgo* signifie « passer la soirée », généralement en compagnie de plusieurs personnes en causant ou en jouant, bref en se divertissant.

C'est ce second sens de *hiirgo* qui a donné le *hiirde*. Le *hiirde* revêt trois formes. Premièrement, il désigne un moment de détente, de délassement au cours d'une soirée, de rêverie solitaire si l'on parle d'une personne, ou de causerie, s'agissant d'un groupe de personnes. Cette forme du *hiirde* est la plus banale, la plus naturelle. Elle n'a ni organisation, ni cadre appropriés. Toute personne qui se repose le soir peut se dire en train de passer le *hiirde*.

La deuxième forme du *hiirde* est une manifestation de réjouissance collective organisée le soir en rapport avec une cérémonie sociale : mariage, baptême, intronisation... Elle peut aussi être organisée spontanément pour le plaisir d'une personnalité renommée : un *laamiido* ou un notable quelconque. Animée par un ou plusieurs groupes de musiciens, c'est essentiellement une fête collective nocturne, appelée tout simplement *fijirde*, le « jeu ». Elle se déroule en plein air devant le domicile de la personne en l'honneur de qui la cérémonie est organisée. Au milieu d'une foule de spectateurs, les différents groupes de musiciens viennent sur scène à tour de rôle, chacun avec son orchestre. Quelques-uns, parmi les spectateurs hommes et femmes, s'activent, cherchent à se distinguer l'un après l'autre dans l'arène du jeu : ils interpellent les musiciens, ils tiennent des propos recherchés sur des sujets divers, ils commandent au prix de généreux cadeaux (argent, vêtements, taureaux) leurs propres louanges et celles de leurs amis. Dans ce cadre, chanter les louanges de quelqu'un consiste à glorifier son nom, sa généalogie, le nom de sa (ses) épouse(s) ou de son amante (si le joueur est un homme), de ses relations amicales, de son métier.

Faire chanter ses louanges par les griots engendre souvent rivalité, compétition ouverte entre les personnes, chaque protagoniste cherchant à imposer son nom, sa propre renommée. Ceci se traduit par une « guerre » des cadeaux et du verbe car il faut se montrer plus apte à offrir et plus habile à parler que son rival. La compétition entre deux personnes finit parfois par opposer deux familles, ou même deux villages. Toutefois, c'est une « guerre » qui s'arrête avec la fin du *hiirde* : elle ne dure que le temps d'une nuit. Si un compétiteur n'est pas satisfait du dénouement, il est libre de relancer la compétition le lendemain dans le cadre d'une autre séance et ainsi de suite jusqu'à épuisement des capacités d'une des parties à poursuivre l'épreuve. N'importe quel genre de musique peut servir de support à cette forme de *hiirde*.

La troisième forme de *hiirde* se déroule à l'intérieur d'une case. Elle réunit un public nécessairement mixte et relativement jeune. C'est donc

un public sélectionné. L'entrée dans la case est payante pour les hommes. Quant aux femmes, elles sont choisies en fonction de leurs qualités personnelles. Ce sont toutes, en principe, des femmes « libres », c'est-à-dire dégagées des obligations du mariage. Cependant, des femmes mariées en fugue ou celles venues visiter leurs parents peuvent participer à cette forme de *hiirde*. Le mari mécontent n'y peut rien et, surtout, n'ose pas se faire entendre dans le village de ses beaux-parents. Certains chefs de village se montrent partisans de la pratique. On cite, par exemple, Ardo Dalil de Yonkolé qui aimait à rappeler aux jeunes de son village : « Considérez comme "libre" toute femme en fugue ou en simple voyage qui entre dans Yonkolé[1]. » La participation des hommes n'est pas restrictive : y assiste tout homme qui le désire, marié ou non. Il est seulement interdit aux enfants de se joindre à leurs aînés.

La troisième forme de *hiirde* peut commencer le jour pour s'achever dans la nuit. Il a lieu sous la direction bienveillante de responsables élus des jeunes, choisis parmi les hommes et les femmes en fonction de leur moralité, sagesse, savoir-vivre et de leur connaissance de la culture peule.

Le genre musical qui caractérise cette forme du *hiirde* est le *dummbo*. Il est joué par un orchestre dirigé par un chef *(ardo)*. L'*ardo* joue d'une petite guitare *(moolooru)*, tandis que les autres musiciens tambourinent sur des calebasses retournées contre le sol. Le rythme donné par le jeu des calebasses est dit *kara*. Tout en jouant de la guitare, le chef chante surtout des louanges. Il est accompagné par un *maabaajo*. Celui-ci est son guide et sa mémoire : il lui rappelle les détails de composition de chaque chant de louange. Les autres membres de l'orchestre, les joueurs de *kara*, reprennent un refrain qui accompagne chaque composition. Le *dummbo*, musique instrumentale *(moolooru* et *kara)*, est le genre typique et exclusif de cette troisième forme de *hiirde*, riche en appellations : *sukaaku* (« jeunesse »), mais également *mugaama, flaaba, njoonde* ou encore *mustaaɗaha*.

Le *sukaaku* désigne le jeu que mène un homme pour conquérir une femme ou que celle-ci conduit pour conquérir un homme dans le cadre du *hiirde*. Ce jeu consiste pour chaque intervenant à dépenser plus et à se montrer meilleur maître de la parole que son rival. Il impose aussi une stricte discipline. En effet, dans le cadre du *sukaaku*, il est interdit de parler sans autorisation du responsable du *hiirde*, et celui qui la reçoit doit s'exprimer correctement, sans faute et sans lapsus.

Au travers de ces différentes formes, le *hiirde* apparaît comme un jeu, un divertissement auquel s'adonne un public de jeunes, une fois dégagés

1. Yonkolé est un petit village du lamidat de Meskine, proche de Maroua. Son chef, Ardo Dalil était réputé pour son courage et son franc parler exceptionnels. L'autorisation qu'il donnait aux jeunes de *hiirde* d'inviter une femme, même mariée, venant d'un autre village n'est que la reconnaissance d'une pratique courante. En général, un mari qui surprend sa femme dans le *hiirde*, recourt rarement à la violence ou à la justice du *laamiiɗo*, mais il essaie simplement de récupérer sa femme, parfois juste à la fin de la séance.

de leurs travaux de la journée. En ce sens, le *hiirde* est une forme de loisir spécifique d'une société villageoise.

Notre étude se rapporte à deux formes de *hiirde* : le *hiirde-fijirde* et le *hiirde-sukaaku*, les plus significatives sociologiquement.

Le cadre social du *hiirde*

Par cadre social du *hiirde*, nous entendons tout ce qui concourt à cette manifestation : les lieux où elle se déroule, puisque le *hiirde* varie en fonction de son cadre spatial, les principaux acteurs, les biens socialement valorisés dans ce contexte.

Les espaces du hiirde

La cour de la maison, l'intérieur de la case, la brousse, le marché sont les lieux qui accueillent le *hiirde* et où l'on en discute.

Des cérémonies sociales comme le baptême, la circoncision et surtout le mariage, rassemblent un grand nombre de personnes et donnent lieu à un *hiirde*. Les souverains *(laamiiße)* ou leurs vassaux directs *(lawan' en)* entretiennent en permanence un ou plusieurs groupes de musiciens professionnels qui organisent au moins une séance de *hiirde* par semaine, notamment les vendredis soir. Périodiquement, en particulier après les récoltes, des groupes de musiciens arrangent des tournées auprès de personnalités renommées (souverains ou riches éleveurs) pour donner un spectacle de *hiirde*.

Telles sont les différentes occasions de *hiirde* dont le centre est la cour de la maison où a lieu la cérémonie. Ce genre que l'on pourrait appeler *hiirde* de plein air, rassemble sans aucune restriction un grand nombre de personnes : c'est une fête collective ouverte aux enfants, aux jeunes et aux adultes, aux femmes et aux hommes. L'on y assiste pour écouter les musiciens et communiquer avec un large public.

Une case peut également constituer le cadre spécifique du *hiirde-sukaaku*. C'est celle d'un homme ou d'une femme connus des milieux de *hiirde*. Il est de coutume, en effet, qu'une femme « libre », en instance de remariage, obtienne de son père ou de son tuteur une case *(ajabaaru)* à l'entrée de la concession familiale *(saare)* qui peut servir de cadre au *hiirde-sukaaku*. De même, tout jeune célibataire a sa case, la case du célibat *(badigorru)*, à l'entrée du *saare* de son père et cette case peut également servir de cadre au *hiirde-sukaaku*. Bref, n'importe quel organisateur de *hiirde* est en mesure de mettre à la disposition des joueurs une case à cet effet. Celle-ci, meublée des plus sommairement, est nettoyée et débarrassée de tout ustensile habituel. Seules quelques nattes et une bougie suffisent pour le « décor ».

L'entrée dans la case du *hiirde-sukaaku* s'effectue de manière sélective. Les plus âgés s'excluent d'eux-mêmes, car le *sukaaku* est avant tout une affaire d'adolescents et de jeunes adultes. Les enfants n'y ont pas accès, car leur mélange avec les aînés dans ce genre de cérémonie ne peut être toléré. Le public est nécessairement composé d'hommes et de femmes. Les femmes invitées à entrer dans la case sont choisies en fonction de leurs qualités personnelles, notamment de leur aptitude à jouer au *hiirde*.

L'entrée, payante pour les hommes, consiste à donner un certain nombre de noix de kola dont le montant et la valeur sont fixés selon les circonstances. Les noix de kola servent d'offrandes aux femmes présentes comme souhait de bienvenue. Outre le paiement de l'entrée en kolas, d'autres conditions peuvent être retenues. L'un de nos informateurs, Hammadou Katchalla, se souvient d'un *hiirde-sukaaku* où il fallait marcher sur du coton égrené étalé à l'entrée de la case. Chaque candidat ne pouvait entrer qu'à la condition de n'avoir aucune fibre collée à la plante de ses pieds. Dans le cas contraire, il était repoussé. Cette exigence visait à opérer une sélection entre les candidats aux beaux pieds lisses et ceux, malpropres, aux pieds rugueux.

À l'intérieur de la case, les hommes se tiennent d'un côté, les femmes de l'autre en s'asseyant les premières sur les quelques nattes disponibles. Les personnes ayant pouvoir et autorité dans le déroulement du *hiirde* occupent une position séparée. Celles de statut servile, hommes *(maccuɓe)* et femmes *(horɓe)*, se tiennent à l'écart des personnes libres *(rimɓe)*. Les griots occupent également une position à part. Le *dummbo*, musique de circonstance, est uniquement joué de manière instrumentale, *muukaaru*.

Le *hiirde* se déroule en brousse lorsqu'il est convoqué par de jeunes bergers en transhumance et parfois aussi par des brigands, les célèbres coupeurs de route, car ceux-là ne se sentent jamais en totale sécurité à l'intérieur d'une case. À l'occasion, femmes et griots sont invités pour la tenue du *hiirde-sukaaku* qui est alors organisé sous les étoiles ou au pied d'un arbre.

Le marché n'est jamais un lieu de *hiirde*, mais c'est là qu'on en discute. À la faveur des rencontres sur la place du marché, les informations concernant un *hiirde* se propagent d'un village à l'autre. Par exemple, une sanction prise à l'encontre d'un fidèle du *hiirde* dans tel village sera diffusée le jour du marché pour être connue de tous.

Les acteurs du hiirde *: le griot, la femme, le berger*

Animateur du *hiirde-fijirde* comme du *hiirde-sukaaku*, le griot galvanise les participants. Par ses chants mélodieux, inspirés des expériences de

la vie passée et présente, par ses louanges adressées au public, par sa musique, il excite l'intérêt, éveille les résonances les plus profondes et jette ainsi les joueurs dans une frénésie des plus folles, consistant à donner argent, vêtements, taureaux, voire même une partie de leur propre corps. Cet emballement consiste également à parler avec un talent d'orateur.

De près ou de loin, la femme participe activement à la vie du *hiirde*. En effet, les hommes qui se lancent dans le jeu veulent conquérir une image flatteuse, tant auprès des femmes présentes que de celles qui se trouvent au loin. La tenue du *hiirde-sukaaku* est donc impensable sans la présence des femmes. La femme représente le sujet central, l'enjeu, celle qui galvanise, celle qui donne son souffle au *hiirde*. Dans cette compétition où les hommes rivalisent de cadeaux jusqu'à se ruiner totalement, c'est bien la présence de la femme, l'idée que l'homme se fait d'elle qui pousse le joueur au sacrifice, au dépassement de soi. La réciproque est également vraie, car rien n'exclut qu'une femme soit animée de la même idée de vaincre et de se dépasser.

La femme a acquis une place si centrale dans le *hiirde* qu'elle parvient à lui imposer une marque féminine. Ainsi, lorsqu'une personne s'illustre par sa capacité à rassembler et à héberger les fidèles (hommes et femmes), à organiser le jeu, elle est appelée mère du *hiirde (daada hiirde)*. De façon significative, l'expression *daada hiirde* s'emploie aussi bien pour un homme que pour une femme.

Le jeune berger, gardien du troupeau familial, héritier ou salarié, représente le prototype même du joueur de *hiirde*. Les villages d'éleveurs, les sites de transhumance ont de tout temps été les foyers les plus actifs en matière de *hiirde*, du *hiirde-sukaaku* notamment. Le métier de berger est la seule activité qui fait l'objet, en tant que profession, d'un chant d'éloges *(taakiyaare)*. De fait, les bergers sont les plus grands meneurs de *hiirde* car leur esprit de compétition est rarement égalé.

Les biens du hiirde

L'espace du *hiirde* coïncide avec la circulation de certains biens que nous appellerons biens sociaux du *hiirde*. En effet, leur valeur et leur destination n'ont de signification que purement sociologique. Ils vont des plus courants (la noix de kola, le parfum, la cigarette) aux plus recherchés : le vêtement, l'argent, la vache et l'esclave.

La noix de kola est le premier bien que l'on rencontre dans le *hiirde*. Tout se fait par son intermédiaire : le souhait de bienvenue aux femmes dans la case du *sukaaku*, la demande de la parole aux responsables du *hiirde*, la déclaration de son amour par un homme ou par une femme, même les amendes infligées aux sujets coupables d'un mauvais comportement sont payées en noix de kola.

Lors du *hiirde*, le prix de la noix de kola n'a pas de limite. Il varie en fonction de la volonté de l'acheteur, c'est-à-dire de l'importance qu'il veut donner à l'action d'offrir. Ainsi, la noix de kola que l'on veut offrir à une personne aimée peut être achetée contre un pagne, une bague, un taureau, voire un esclave ; c'est-à-dire à un coût sans aucun rapport avec son prix réel.

Dans le contexte du *hiirde*, la noix de kola n'est pas consommée mais détruite. Les noix de kola échangées comme cadeaux sont croquées par leur petit bout, puis délaissées. Ici, la noix de kola n'a d'autre valeur que symbolique. Comme cela apparaît dans les blasons conçus en son nom et récités dans le cadre du *hiirde*, elle est symbole de beauté, d'amitié et d'amour.

Le parfum est un autre bien apprécié dans les milieux du *hiirde*. D'ailleurs, à un cadeau de noix de kola répond un cadeau de parfum car, disent les fidèles du *hiirde*, le parfum « suit » la noix de kola comme la boisson suit le repas. Les fidèles consomment aussi beaucoup de cigarettes et les échangent en cadeaux. Les vêtements (pagnes et boubous) sont offerts aux griots par les femmes aussi bien que par les hommes, de même que l'argent. La vache, bien très valorisé, ne provient que des éleveurs et ce cadeau les distingue des autres donateurs. L'esclave n'est offert comme cadeau qu'exceptionnellement. Et dans ce cas, les responsables arrêtent généralement le *hiirde*, car estiment-ils, plus rien de valeur supérieure ne peut intervenir.

Seuls, ces biens circulent lors du *hiirde* : les autres – en particulier la nourriture et tout ce qui s'y rapporte – sont systématiquement repoussés. Hormis la noix de kola et la cigarette, il est interdit de consommer quoi que ce soit pendant toute la durée du *hiirde*. Et l'idée n'en viendra même pas à l'esprit de quelqu'un. La présence de nourriture est ce qu'il y a de plus inconcevable : « Ne m'apporte pas de farine pendant le *hiirde (Taata waddanam kodde e hiirde)* » dit-on, dans la vie courante, pour marquer l'aspect incongru d'un sujet.

Avant de se rendre au *hiirde*, les fidèles prennent leurs dispositions. Ils mangent sobrement, sans mélanger les aliments. Ceci afin d'éviter certaines indispositions digestives qui se traduiraient par le besoin de se retirer pour péter, uriner ou déféquer durant le *hiirde*. Certains, s'ils sont hors de chez eux pendant deux ou trois jours, préfèrent même s'abstenir de manger durant toute cette période.

Le *hiirde* exige donc de ses fidèles une parfaite maîtrise de soi. En ce sens, il est le cadre d'application de l'idéal du *pulaaku*, parfaitement défini par l'anthropologue P. Riesman (1974 : 128) : « Dans une hypothèse extrême, on dirait que l'idéal du Peul serait un homme sans besoin, un homme capable de vivre sans manger, boire ou déféquer par exemple. Autrement dit, un être entièrement culturel et indépendant de la nature, un être dont les gestes ne sont jamais involontaires. »

Le *hiirde*, une institution sociale

Le *hiirde* est une institution sociale, en tant qu'émanation de la société, chargée d'établir l'ordre et la discipline parmi les participants. Il fonctionne sur la base de règles déterminant la conduite des individus et prévoit des sanctions en cas d'errements. Le *hiirde* est organisé à l'image de la société globale et fonctionne suivant son modèle. À celle-là, il a emprunté titres et fonctions que portent ses personnages centraux. Ses fonctions sont un complément à la volonté de la société de promouvoir ses valeurs morales et consistent à en contrôler le respect et l'application.

L'organisation politique du hiirde

L'*alkaali* est le principal responsable du *hiirde*. Il est élu par ses pairs, les jeunes qui, au préalable avertissent le *laamiiɗo* de leur intention. L'*alkaali* est choisi en fonction de ses qualités intellectuelles et morales, également de ses aptitudes de rassembleur. Il conduit le *hiirde*, rend la justice, prend des sanctions (mais il ne faut pas le confondre avec l'*alkaali*, juge à la cour du *laamiiɗo*). L'*alkaali* chef du *hiirde* est aussi appelé *sarkin samaari* (terme haoussa : « chef des jeunes ») et chez les Mbororo, Peuls nomades, il se nomme *laamnga sukaaku*, le grand chef du *sukaaku*. Responsable de la conduite des jeunes, il reçoit son investiture de l'*ardo*, guide des lignages, en ces termes : « Je te confie ces jeunes, veille sur eux, partout où ils se trouvent, à la danse, à la cérémonie d'imposition du nom ; qu'ils se comportent dignement ».

L'*alkaali* règne indistinctement sur les jeunes gens et les jeunes femmes, mais avec un homologue ou plutôt un substitut auprès des femmes, la *sarkin-maata* (en haoussa : « chef des femmes »). L'*alkaali* est donc toujours un homme et la *sarkin-maata* toujours une femme. Elle gère la conduite des femmes dont elle est le porte-parole auprès des hommes. Elle joue aussi le rôle de mère, de conseillère et d'éducatrice des jeunes femmes adeptes du *hiirde*. Sa case sert le plus souvent de lieu de rencontre des jeunes et d'organisation du *hiirde-sukaaku*.

Le *guraama*[2], toujours choisi parmi les hommes, est le proche collaborateur de l'*alkaali* chargé des relations avec les femmes. C'est un intermédiaire qui permet le dialogue entre l'*alkaali* et la *sarkin-maata* en particulier, entre les hommes et les femmes en général. Dans le *hiirde-sukaaku*, le *guraama* transmet les cadeaux et les paroles des hommes auprès des femmes et *vice-versa*.

Le *sarkin-dare* (en haoussa : « chef de nuit ») est chargé d'assurer la sécurité du *hiirde* en effectuant des rondes autour du lieu de la cérémonie.

---

2. Dans les provinces de l'Adamaoua et du Nord, le *guraama* est appelé *lawan*, titre à ne pas confondre avec le *lawan*, premier vassal du *laamiiɗo*.

Il veille surtout à empêcher les rencontres entre les hommes et les femmes en cachette, c'est-à-dire en dehors du cercle du *hiirde*. Il a le pouvoir de perquisitionner la case d'un jeune, suspecté d'ignorer cette règle. Sa mission est d'interdire les unions illicites, c'est-à-dire non autorisées par l'assemblée du *hiirde*. Le « couple » qui se fait surprendre par le *sarkindare* est immédiatement traduit devant le « tribunal » du *sukaaku*.

Le *ustooku* a pour fonction de plaider en faveur des inculpés afin d'alléger les sanctions prises à leur encontre.

Le *sankara* est le serviteur du *hiirde* chargé de distribuer les noix de kola aux participants. C'est parce qu'il est un « casseur » (distributeur) de noix de kola qu'il a reçu ce nom de *sankara*, terme qui désigne aussi une certaine maladie de la noix de kola.

Les *tuuse'en* (sing. *tuuseejo*) forment un conseil de sages qui entoure l'alkaali et son équipe. Ce sont des personnes suffisamment avisées sur les questions de *hiirde*, car en ayant une longue expérience. Elles sont non seulement des conseillers de l'*alkaali* et de son équipe mais aussi, en cas d'errements, des interlocuteurs suffisamment habiles et respectés pour pouvoir orienter le *hiirde* dans le droit chemin.

Le *govornel*, du français « gouverneur », est choisi parmi les *tuuse'en*. Les questions qui embarrassent l'*alkaali* sont remises à son jugement mais, dans la pratique, ses fonctions sont surtout honorifiques. La compétence d'un *govornel* peut couvrir plusieurs « territoires » administrés par différents *alkaali'en*.

La discipline du hiirde *ou la compétence de la classe des élus*

Les élus du *hiirde*, sous la responsabilité de l'*alkaali*, ont collectivement pouvoir de décision sur les jeunes en particulier et sur l'ensemble de la société en général. En effet, ils ont compétence pour traiter de toutes les questions relatives au *hiirde* et à la morale.

Dans le déroulement du *hiirde*, une discipline doit être maintenue. Les responsables arrêtent les conditions d'entrée dans la case du *sukaaku*. Toute femme « libre », invitée à participer au *hiirde*, a l'obligation de s'y rendre. Ni elle, ni ses parents ne peuvent s'y opposer. La prise de parole lors du *hiirde* est strictement réglementée. Il faut poser sa demande « timbrée » au prix de quelques noix de kola et attendre l'autorisation de l'*alkaali*. Sans cette autorisation, même un chuchotement est condamnable. La parole une fois accordée, il faut s'exprimer correctement et avec un certain style. N'importe quelle faute, même un lapsus, peut condamner son auteur. Une décision arrêtée dans le cadre du *hiirde* doit être respectée par tous. Les relations amoureuses non légitimées au préalable par le cercle du *hiirde* sont formellement interdites et les contrevenants sont poursuivis par le « tribunal » du *sukaaku*. On reprochera à l'homme son manque de courage et d'esprit de compétitivité et à la femme sa facilité à

se laisser séduire. Ainsi, les responsables du *hiirde* veillent sur le comportement social et la conduite morale de leur communauté tout entière.

Les jeunes doivent respect et obéissance à leurs parents et aux aînés en général. Une conduite jugée fautive conduit automatiquement son auteur devant le « tribunal » du *sukaaku*. La conduite morale des adultes doit être irréprochable : tout ce qui est contraire à la morale peule (le *pulaaku*), c'est-à-dire tout ce qui est considéré comme honteux, leur est interdit.

Il existe une séparation très nette des compétences entre l'*alkaali*, chef du *hiirde*, et le *laamiido*, guide politique suprême de la société globale. Tout délit moral (mensonge, calomnie, grossièreté, bassesse, abus de confiance, inceste...) est jugé par le « tribunal » du *sukaaku*, placé sous l'autorité de l'*alkaali* qui se saisit lui-même de l'affaire ou est touché par une plainte. Les autres types de délits, que l'on pourrait qualifier de « physiques », relèvent de la seule compétence du *laamiido* ou de son substitut. L'action de l'*alkaali* renforce celle du *laamiido* et concerne une sphère sociale bien définie, à savoir la morale.

Le jugement du « tribunal » du *sukaaku* est contradictoire. L'amende infligée au coupable consiste à exiger de lui une certaine quantité de noix de kola à distribuer aux membres du cercle ou à l'ensemble de la communauté qui peut, selon la gravité du délit, regrouper plusieurs villages.

Le refus d'exécution de la sanction entraîne la mise en quarantaine *(hommboodu)* du condamné. Il est banni de la vie publique ; il n'a le droit d'adresser la parole à quiconque et personne ne la lui adresse ; il vit solitaire dans son village, aux pâturages et même au marché ; il lui est même interdit d'aller à la mosquée. Ses femmes elles-mêmes finissent par l'abandonner si la durée du *hommboodu* se prolonge. La sanction est levée dès que le condamné sollicite expressément le pardon et accepte de payer l'amende qui lui a été infligée.

Le *hiirde* en scène

Après un tableau des protagonistes, les récits d'informateurs permettent de « mettre en scène » le déroulement de quelques-unes des formes de *hiirde*.

Le cas du hiirde-fijirde

Le spectacle musical des griots s'ouvre le soir dans la cour d'une maison à l'occasion d'une cérémonie quelconque, à l'invitation d'une personnalité, ou à la faveur d'une tournée entreprise par un groupe de griots. Les spectateurs passent, l'un après l'autre, devant la scène du *hiirde* tenue par une troupe de griots. Généralement, le joueur qui entre s'annonce en frappant le sol à l'aide de son soulier tenu à la main. Arrivé

devant la scène, il interrompt le griot chef d'orchestre, parle, développe avec brio un sujet quelconque, puis demande au griot de chanter ses propres louanges et/ou celles de ses amis, de ses femmes ou de ses amantes, qu'ils soient ou non présents à la cérémonie. S'il est satisfait, il l'exprime en bougeant la tête et en levant haut le bras. Les hommes sortent leur couteau et en frappent l'air. Enfin, le joueur offre les cadeaux au griot.

L'entrée sur scène du *hiirde* est ouverte à qui le veut et le peut, homme ou femme. Celui ou celle qui occupe trop longtemps la scène, suscite la jalousie des autres, parce que personne ne peut supporter longtemps d'entendre chanter les louanges de son amant(e) à la commande de quelqu'un d'autre. En outre, le discours des intervenants consiste très souvent en attaques personnelles plus ou moins voilées, en provocations. Au cours du *hiirde*, des rivalités entre individus ou groupe d'individus finissent toujours par se manifester.

Elles se traduisent par une compétition ouverte devant la scène du *hiirde*. Il faut en faire plus que son rival : le surpasser dans l'art du discours et en cadeaux offerts aux griots. Le vainqueur de la partie n'est pas proclamé solennellement. C'est au public d'apprécier, à la fin de la séance, d'après ce qui a été dit et fait par chacun des protagonistes. Cependant, quand une des parties en compétition se montre particulièrement faible et ridicule, elle peut être huée et rejetée hors de la scène.

Le cas du hiirde-sukaaku

Ici, la compétition se déroule sans masque. L'enjeu de la rivalité est clairement posé : il s'agit pour un homme de gagner les faveurs d'une femme ou, inversement, pour une femme de gagner les faveurs d'un homme.

Après les souhaits de bienvenue aux femmes, les responsables du *hiirde* imposent à chacune de désigner l'homme de son cœur. Puis, il est demandé à chaque homme de réagir au choix qui s'est porté sur lui en donnant des cadeaux à la femme, aux griots et à l'assistance. Après quoi, le « mariage » du *hiirde* est célébré et le couple ainsi formé est libre, en principe, d'aller finir la nuit en un endroit de son choix. En réalité, les choses sont souvent plus complexes parce qu'au moment où un couple se prépare à partir, un deuxième et même un troisième prétendant peut surgir de l'assistance et relancer la compétition à propos de la femme.

Il arrive également, surtout quand il y a plus de femmes que d'hommes, que l'offrande de cadeaux soit renvoyée du côté des femmes. Dans ce cas, c'est la femme qui choisit l'homme, qui fait les cadeaux aux griots et à l'assistance et qui sort avec l'homme. Là aussi, de la même manière que précédemment, deux ou plusieurs femmes peuvent se disputer le même homme.

Les chants du *hiirde*

Derrière l'apparente diversité des compositions émanant d'innombrables chanteurs, il existe des répertoires bien définis, distincts par leur rythme, leur contenu et leur forme, et qui constituent la base invariable où l'inspiration des différents musiciens prend sa source.

Le chant d'éloges des femmes *(taakiyaare rewɓe)* est une longue litanie où le griot vante l'une après l'autre les femmes qui ont laissé un nom, c'est-à-dire celles qui ont connu la célébrité par le *hiirde*. Le griot nomme le village, cite les camarades, décrit la généalogie, les qualités physiques, etc. de chaque femme ainsi louée. Le souhait de toute femme est d'arriver à faire partie de ce répertoire.

Dans le chant d'éloges des bergers *(taakiyaare waynaaɓe)*, le griot les loue en nommant et situant leur village et leurs différentes zones de pâturages ; il énonce leur généalogie sans oublier de rappeler que ce sont eux, les bergers, qui incarnent la pureté de la race peule. Le désir de tout berger est donc, comme pour les femmes, de figurer dans ce répertoire.

Les professionnels de certaines pratiques ou les habitués de certains jeux ou loisirs bénéficient généralement de chant d'éloges, sans doute parce que les Peuls ne méprisent pas ces activités. On a ainsi un chant d'éloges des brigands *(taakiyaare sonngooɓe)*, un chant d'éloges des joueurs de hasard *(taakiyaare fiyooɓe caca)* et, enfin, un chant d'éloges des clients des cabarets et buveurs d'alcool *(taakiyaare yarooɓe)*. Le *taakiyaare sonngooɓe* est une énumération des brigands célèbres avec mention de leurs actes de bravoure. Le *taakiyaare fiyooɓe caca* est également une énumération des différents grands joueurs de hasard (jeu de cartes), présentés comme de si parfaits connaisseurs de ce jeu qu'ils ne perdent jamais. Le *taakiyaare yarooɓe* nomme les buveurs, vantés pour leur générosité à payer des boissons.

En dehors des individus et des métiers, un seul domaine fait l'objet d'un chant d'éloge : l'amour *(yiide)*. Il vante l'universalité de l'amour mais avertit des dangers de son glissement vers la passion.

Aucun chant n'en fait l'éloge mais dans le cadre du *hiirde*, le *guraama* récite fréquemment des sortes de blasons sur la noix de kola.

En dehors de ces principaux thèmes chantés, les griots innovent en inventant de nouveaux chants à la gloire d'un individu, d'un souverain, d'un commerçant...

Socio-psychologie du *hiirde*

Qui participe au *hiirde* ? Quels sont les effets du *hiirde* sur ses acteurs ? Que recherchent les adeptes du *hiirde* ?

L'analyse sociologique des acteurs de *hiirde* montre que les principaux adeptes de ce jeu sont issus en majorité de bonne famille, fils ou fille de

chef ou de riche éleveur. Leurs parents portent des jugements contradictoires sur le *hiirde* : les uns y sont résolument favorables, les autres aussi résolument hostiles, les derniers enfin indifférents.

Si les adeptes du *hiirde* connaissent une certaine instabilité matrimoniale (les femmes comme les hommes se sont mariés et ont divorcé plusieurs fois), cela n'est pas une caractéristique propre aux joueurs de *hiirde*, mais un phénomène plus général à la société peule. De même, le fait d'être élevé par des parents adoptifs à la suite du décès ou du divorce de ses parents ne semble pas donner une personnalité particulière aux adeptes du *hiirde*.

La fréquentation du *hiirde* n'est pas contraire à l'exercice de fonctions de responsabilité, puisque des anciens du *hiirde* sont devenus des chefs de village.

Parmi les effets du *hiirde*, ce jeu prend pour ses adeptes la valeur d'une sorte de lieu d'exorcisme, provoquant chez les fidèles un prodigieux effet d'envoûtement. Il éveille en eux les résonances les plus profondes ; il excite, il fait exploser. Interpellé par le chant du griot ou provoqué par un rival, le joueur réagit avec emportement : il parle, il danse et il donne sans compter. En l'espace d'un instant, les poches peuvent se vider, le troupeau de bœufs être dilapidé. Parfois, le joueur est comme saisi d'une crise de folie : il enlève ses vêtements pour les donner ; certains vont jusqu'à se mutiler en coupant un morceau du muscle de l'avant-bras (le long supinateur) ou du mollet (les jumeaux) pour l'offrir.

Le *hiirde* vient d'un élan intérieur qui jaillit du fond de l'esprit et du cœur du joueur. Une célèbre actrice du *hiirde* du nom de Mamma Wâde comparait ce jeu à un fruit qu'il faut d'abord goûter pour en avoir une véritable idée. Bref, il faut vivre le *hiirde* pour le comprendre réellement. Un tel état d'esprit, exceptionnel, renvoie à de puissants mobiles. Hommes et femmes se rendent au *hiirde* parce qu'ils y voient l'unique occasion de mener une vie véritablement publique, de rencontrer un monde mixte où hommes et femmes se côtoient. C'est aussi l'occasion de communiquer avec les autres, de se divertir au son et au rythme de la musique des griots.

Au-delà de ces facteurs, le déterminant sociologique le plus important, celui qui anime le *hiirde* et aiguise l'esprit de compétition de ses fidèles est la recherche du *innde*, le nom, le nom d'éloges bien entendu. Ceci se dégage de l'axiome suivant : *Duuniya, innde ; alaahira, aljanna* (« Vie terrestre, nom ; vie céleste, paradis ») selon lequel le but ultime de la vie terrestre est la diffusion du nom et celui de la vie céleste, le paradis.

Cette inspiration se traduit par une recherche effrénée des fidèles pour acquérir un nom d'éloges au *hiirde*. Les fidèles, femmes et hommes, n'ont d'autre objectif que de réussir à ce jeu. Celui qui se lance dans le *hiirde* et qui entre en compétition avec un rival est assuré du soutien explicite ou implicite de tous les siens, amis et parents. Certains parents n'hésitent pas

à rappeler à leur enfant : « Si tu te laisses vaincre par ton rival au *hiirde*, ne reviens pas me retrouver ici. » Certaines épouses disent la même chose à leur mari qui se rend au *hiirde*.

La victoire ou la défaite sur une scène du *hiirde* ne concerne pas seulement les deux individus qui se sont directement affrontés ; elle touche un ensemble de familles, de relations et de villages.

Le *hiirde* et l'islam : un conflit de valeurs

La société peule est anciennement islamisée, car elle a très favorablement accueilli l'islam dès son introduction en Afrique. Les *Fulße* ont même participé à la propagation de la religion du prophète Mohammed sur le continent. Aujourd'hui, l'ensemble des observateurs reconnaît que l'islam est une composante essentielle de l'identité peule : la « musulmanité » *(njuulndamku)* est devenue partie intégrante de la « foulanité ».

Pourtant, des points de divergence considérables subsistent entre les principes de l'islam et l'orientation culturelle et comportementale des Peuls – et ceci dans la mesure où le *hiirde* peut être considéré comme un trait culturel identitaire peul.

En effet, l'islam condamne le *hiirde* pour plusieurs raisons. Le *hiirde* est une rencontre au cours de laquelle des gens passent leur temps à jouer, à bavarder, à rire, bref à se divertir, alors qu'ils devraient plutôt être occupés à lire les saints versets, à prier ou à s'entretenir avec leur famille. Le *hiirde* réunit sans aucune réserve hommes et femmes, et ceci est un interdit absolu *(haram)*. Le griot, dont le métier est condamnable, joue un rôle majeur dans le cadre du *hiirde*. En effet, soit il vante l'individu au-delà de ses vraies valeurs, soit il le dénigre, l'insulte, l'humilie. Dans un cas comme dans l'autre, son action est mauvaise parce qu'elle est mensongère et qu'elle porte atteinte à la dignité de l'homme. Enfin, les gens dépensent des fortunes et même de grandes fortunes au *hiirde*. Cette pratique est contraire aux recommandations du prophète Mohammed qui demande à ses fidèles d'être économes et donneurs d'aumône.

Pour toutes ces raisons, le *hiirde* est présenté comme un mal *(munkar)*, voire un interdit absolu *(haram)*. Les hommes de foi, qui ont pour devoir de défendre l'islam, ne manquent pas une occasion de fustiger le *hiirde* afin d'en détourner les fidèles. Seulement, dans ce conflit séculaire opposant l'islam et le *hiirde*, il est bien difficile de dire qui l'emporte. Certes, d'anciens adeptes du *hiirde* (chez les femmes notamment), convaincus que c'est un mal, ont pris aujourd'hui la résolution de ne plus même en parler : « À présent, je prie et j'égrène mon chapelet, voilà tout », se contentent-ils de dire. Mais l'islam est loin d'avoir vaincu le *hiirde*. On a compté parmi ses fidèles des descendants directs des conducteurs de l'islam, c'est-à-dire de grands marabouts. Parmi les hommes en parti-

culier, de nombreux anciens adeptes défendent encore le *hiirde* et en parlent avec nostalgie.

Dès lors, qu'est-ce qui a donné au *hiirde* sa capacité à résister pendant des siècles à l'islam, religion pour laquelle les Peuls se sont battus et à laquelle ils s'identifient ?

Le *hiirde* : quelle rationalité sociologique ?

Le *hiirde*, institution sociale reconnue, est un cadre de socialisation et de contrôle social. C'est un phénomène organisé avec une équipe de responsables aux pouvoirs admis consistant à encadrer, contrôler et discipliner la classe des jeunes. Cette fonction du *hiirde* est clairement exprimée par la formule d'investiture du *laamnga sukaaku* prononcée par l'*ardo*. En ce sens, le *hiirde* sert de relais du pouvoir du *laamiido*.

Le *hiirde* assure une fonction de socialisation et de contrôle social. C'est un lieu où l'observance des règles de la morale peule : maîtrise de soi, courage, respect de la parole donnée, rectitude du langage... est plus contraignante et où la déviance se trouve plus sévèrement condamnée qu'ailleurs. C'est parce qu'il est un maillon important du système social peul traditionnel et authentique que le *hiirde* a résisté aux assauts de l'islam.

Toutefois, le *hiirde* n'a pas survécu aux changements. Aujourd'hui, le *hiirde* tel que nous l'avons présenté, n'existe plus. Le processus de disparition du *hiirde-sukaaku* est quasiment achevé. Le *hiirde-fijirde* a également perdu de son importance. Que s'est-il passé ? Les moments les plus brillants du *hiirde* furent certainement ceux de l'époque précoloniale quand les *laamiiɓe* régnaient sans partage, quand s'épanouissaient les activités d'élevage et que le métier d'éleveur était la principale marque identitaire du Peul, bref quand le système social peul gardait tout son équilibre.

La colonisation, grâce à un modèle de gouvernement fondé sur l'*indirect rule* (au Nord-Cameroun) modifia peu cet état des choses, tout en introduisant des germes de contradictions, de conflits autrement dit, la possibilité de l'avènement d'un modèle social autre que celui que connaissent les Peuls : le modernisme.

Avec l'indépendance, le régime d'Ahidjo a apporté quelques facteurs de dynamisme au *hiirde*, au *hiirde-fijirde* plus particulièrement. Ahidjo, un Peul, était porteur de la culture du *hiirde*. Il l'aimait particulièrement. À chacune de ses visites dans le Nord-Cameroun, il autorisait l'organisation de *hiirde*. Ainsi, il attira son entourage, composé de personnalités influentes, vers le *hiirde*. Ahidjo élargit le pouvoir et rehaussa l'image des principaux responsables et adeptes de *hiirde* en les associant à la construction de son parti, l'Union nationale camerounaise (UNC), le parti unique.

En effet, les anciens responsables de *hiirde* devinrent les nouveaux responsables du parti. L'*alkaali*, le *guraama* et les différents *tuuse'en* furent nommés président, secrétaire général, conseiller, trésorier, etc. à tous les niveaux de la structure du parti (comité de base, section, cellule). La correspondance entre l'organisation du *hiirde* et celle du parti est telle dans la tête de nos informateurs qu'à la question : « Qu'est-ce qu'un *alkaali* ? », ils se contentent de répondre : « L'*alkaali* était autrefois ce que le président est aujourd'hui. » Il est question bien entendu du président du parti, responsable à chaque niveau.

Les griots étaient invités à toutes les manifestations du parti dont la vie et l'ambiance étaient calquées sur celles du *hiirde*. Le *hiirde* s'était transposé dans le parti et prenait de l'importance, s'activait, se dynamisait grâce à l'organisation, aux moyens matériels et politiques de celui-ci.

La capacité de couverture et le programme des émissions diffusées par l'ancienne station provinciale de Radio-Garoua constituaient un autre facteur très important du dynamisme du *hiirde*. Les émissions étaient captées bien au-delà des frontières provinciales et nationales. Elles étaient suivies au Nigeria, au Tchad et en République centrafricaine. La plupart des émissions étaient diffusées en *fulfulde* ; la langue peule occupait la première place, suivie du français et de l'anglais, du haoussa et de l'arabe.

La musique des griots était largement représentée dans le programme des émissions. Radio-Garoua fonctionnait comme une véritable maison d'édition des productions des griots qui venaient s'y faire enregistrer. Les équipes techniques de la station assistaient au *hiirde* dans les villages pour effectuer des enregistrements. La radio permettait ainsi une diffusion plus large des messages des griots ; les adeptes du *hiirde* étaient assurés d'être connus au loin par leur nom d'éloges et, du coup, ils devenaient encore plus motivés par le jeu, chacun cherchant à faire entendre son nom à la radio à travers la voix du griot.

La fin du régime Ahidjo a considérablement réduit cet élan du *hiirde* et même précipité son déclin. En effet, au lendemain de la démission d'Ahidjo et, plus encore, à la suite de la tentative de coup d'État du 6 avril 1984, la plupart des productions musicales de *hiirde* furent frappées d'interdit. Dès lors, les louanges chantées en l'honneur d'Ahidjo et ses proches furent interdites de diffusion à la radio. Même l'écoute privée de ces productions n'était plus permise. Le responsable provincial de la radio, un connaisseur des traditions de *hiirde*, a été muté dans une autre province et remplacé par des personnes étrangères aux réalités du *hiirde*. La programmation des émissions a été complètement modifiée. De nouvelles langues ethniques ont été introduites ; le français et l'anglais sont devenus les langues principales ; le *fulfulde*, langue véhiculaire parlée par presque 100 % des populations de la province, occupe un temps d'antenne identique à celui de chacune des autres langues ethniques seulement comprises par des minorités.

Le résultat de cette situation est une désaffection de l'écrasante majorité des populations, toutes ethnies confondues, à l'égard des émissions de radio auxquelles elles ne comprennent plus rien[3].

*

Cette présentation sommaire ouvre d'autres pistes de recherche : sur l'échange et le don déjà analysés par Mauss ; sur la notion de loisir dans une société dite traditionnelle ; enfin, elle pose, pour le Cameroun, la question de la politique nationale en matière culturelle.

S'agissant de la notion de loisir, le *hiirde* apparaît comme un facteur positif du développement. En effet, cadre de rencontre, de communication et de divertissement des jeunes gens et des jeunes femmes des villages, le *hiirde* crée tout un réseau de liens affectifs qui rendent moins attrayants d'autres genres de vie. Le *hiirde* offre ainsi un frein à l'exode rural, obstacle insurmontable sur lequel butent les praticiens du développement rural en Afrique. Lorsque le *hiirde* était encore largement pratiqué, on disait, exemples à l'appui, qu'à l'écoute de la musique familière du *hiirde*, tout jeune migrant parti de l'extrême Nord du Cameroun retournait au village par tous les moyens. Le *hiirde* est donc un réel facteur d'enracinement au terroir. Par sa fonction de socialisation, de discipline sociale et morale, le *hiirde* maintient la cohésion de la société toute entière autour de valeurs culturelles unanimement partagées.

Enfin, le *hiirde* joue un rôle tout à fait positif quant à la question toujours brûlante de l'émancipation de la femme. En effet, il offre la possibilité à la femme de développer ses potentialités, de se percevoir socialement importante et libérée de toute domination. Le contexte du *hiirde* met la femme en contact avec le monde extérieur et lui permet ainsi de devenir une personne réputée, en acquérant une identité par son propre nom et ses qualités personnelles.

3. En termes statistiques, la situation est la suivante : le programme des émissions hebdomadaires de la station provinciale de la Cameroon Radio Television (CRTV) de l'extrême Nord à Maroua, couvre un total de 118 heures réparties en 31 heures d'émissions pour les onze langues nationales retenues (*fulfulde, mundang, guiziga, mofou, mafa, mandara, kanuri, musgun, arabe-choa, tupuri* et *massa*), 87 heures d'émissions pour le français et l'anglais (*Source :* Cameroon Radio Television, station provinciale de l'extrême Nord, *Grille des programmes FM 94.80*, s.l.n.d.).

URSULA BAUMGARDT

Littérature orale et identité

En littérature, la problématique de l'identité est posée de façons et de points de vue très variés, permettant un éclairage culturel, formel ou psychologique[1]. Pour cerner quelques aspects de cette problématique complexe, la réflexion méthodologique proposée prendra comme point de départ un domaine littéraire donné – les contes peuls. Il s'agira de déceler voire de consolider[2] des pistes de recherche pour aborder de manière pratique la question de l'identité telle qu'elle est posée au niveau littéraire. Dans un premier temps, l'interrogation portera sur la spécificité de la littérature, et notamment de la littérature orale, comme moyen d'expression de problématiques identitaires. Ensuite, on s'intéressera à la construction d'identités dans et par des textes narratifs, pour analyser en troisième lieu le thème du changement d'identité dans les contes.

Littérature et identité

Expression privilégiée d'une culture, la littérature est l'un des espaces où peut se formuler une identité en termes d'appartenance et/ou de différence par rapport à un ensemble culturel. Elle se constitue en un lieu d'identification dans un sens définitoire : elle confère une identité à celui qui se reconnaît en tant que membre d'une communauté, et, par les mêmes mécanismes littéraires, elle identifie celui qui n'y appartient pas. Définition d'une appartenance ou d'une non-appartenance culturelle, élaboration et concrétisation de représentations culturelles collectives,

1. Une approche interdisciplinaire, comme celle effectuée par Lévi-Strauss (1977) dans un *Séminaire sur l'identité*, n'est bien entendu pas possible dans le cadre restreint de ce travail ; cf. pour des recherches récentes dans une perspective interdisciplinaire, par exemple, Amselle 1990 ; ou Jolivet & Rey-Hulman 1993.

2. En filigrane et sans l'exprimer toujours de manière explicite, l'approche ethnolinguistique de la littérature orale s'intéresse à la problématique identitaire ; cf. par ex. Derive 1986-87 ; Calame-Griaule 1987 ; Baumgardt 1988, 1991, 1994b ; ou Görög-Karady 1994.

cette identité n'a d'existence que si les membres de la communauté s'y reconnaissent[3].

On peut décrire la fonction définitoire d'identités comme un jeu entre l'imaginaire textuel et le public. Ce jeu s'articule entre autres autour de deux processus psychologiques, l'identification et la projection. Créant des figures – imaginaires – auxquelles le public veut ressembler, la littérature propose en effet des modèles d'identification positive, tout comme elle sert de support au mouvement inverse, *i. e.* vouloir être différent de la figure littéraire qui paraît comme négative. Ainsi, et pour entrer dans l'univers des contes, on peut penser à la figure de la princesse qui servira certainement de support à l'identification positive (aux filles), alors que le mauvais exemple de la fille désobéissante à qui est réservé un destin tragique sera là pour illustrer ce qu'il convient de ne pas faire.

Par ailleurs, l'espace littéraire permet à la projection de s'exprimer librement, en ce sens qu'à propos et par l'intermédiaire de créatures littéraires distinctes et différentes de l'être réel qui parle, ce dernier dit/entend ce qu'il craint ou ce qu'il désire lui-même, sans pour autant être autorisé à l'admettre explicitement. Les personnages de la marâtre et de la co-épouse peuvent être lus selon cette grille : chacun illustre le mauvais traitement qu'il inflige à une victime (enfant orphelin et co-épouse) ; ce traitement est condamné (punition), mais permet tout de même de thématiser des conflits sous-jacents importants, notamment ceux pouvant apparaître dans la relation mari-épouse par l'intermédiaire de la co-épouse ou des enfants de cette dernière.

Ainsi, si la littérature sert à définir une identité culturelle et permet au public, collectivement ou individuellement, de se situer par rapport à celle-ci, elle fonctionne également comme formatrice d'identité, car elle procure des modèles – positifs ou négatifs – de comportements, de valeurs et de normes. Et, ce faisant, elle construit la différence, l'Autre (Baumgardt 1994c).

Littérature orale

Tout en respectant le fonctionnement identitaire qui vient d'être évoqué, la littérature orale, produite dans des conditions d'énonciation

3. Des recherches récentes en littérature qui traitent explicitement de la problématique de l'identité portent entre autres sur : une lecture psychanalytique de la littérature francophone du Maghreb (Bonn 1991) ; l'écriture identitaire d'une minorité (roman beur) (Laronde 1993) ; l'identité culturelle berbère (Bounfour 1995) ; l'articulation des problèmes identitaires dans un pays connu pour le potentiel conflictuel qui s'y trouve réuni (Afrique du Sud) (Sevry 1995) ; l'identité régionale et ethnique (Sénégal) (P. S. Diop 1995) ; l'identité d'un personnage littéraire (le héros épique) (Seydou 1972, 1976) ; et de manière implicite, sur les contes peuls, vus par rapport à la question du substrat commun et par rapport aux différences entre les textes occidentaux et orientaux (Id. 1993).

Quant à une approche anthropologique de l'identité peule, on ne citera parmi les nombreux travaux que Dupire 1981, 1994 ; Bocquené 1981 ; Vereecke 1986 ; ou Yoshihito Shimada (1993).

particulières, se situe de manière spécifique par rapport à cette problématique[4]. Le mode de communication utilisé, l'oral, implique une performance unique d'un texte, réunissant celui (ceux) qui parle(nt) et celui (ceux) qui écoute(nt) en une séance non reproductible à l'identique. L'oralité établit ainsi une coïncidence entre le moment de l'énonciation et le moment de la réception, ce qui veut dire qu'il est impossible, comme c'est le cas dans l'écrit, d'introduire une distorsion spatio-temporelle entre les deux pôles. Le texte oral ainsi « encadré » par sa performance ne peut donc « voyager » en dehors d'elle pour rencontrer un public potentiellement universel, de la même manière que le texte écrit. Il réunit au contraire une entité culturellement homogène, car celui qui parle et ceux qui écoutent partagent la même langue au moment même où le texte est dit[5].

Cette situation d'énonciation implique une communication littéraire particulière, car le cadre référentiel dans lequel s'inscrit le texte est connu des deux pôles qui participent à la performance, de telle sorte que le public est relativement homogène avec le producteur du texte. Pour cette raison, le texte n'a pas besoin de décrire le contexte pour que le public puisse l'identifier, il se contente de l'évoquer.

Le savoir culturel partagé entre producteur et destinataire du texte évite notamment des descriptions de paysages ou de pratiques culturelles lorsque celles-ci ont uniquement la fonction de créer un « effet de réel » (Barthes). Une telle « absence » peut créer l'impression que les textes de littérature orale et notamment les contes sont « simples » et qu'ils ne donnent pas beaucoup d'informations sur le réel. Mais cette apparente simplicité est une conséquence du contexte d'énonciation ; il se définit de telle sorte que le texte de littérature orale n'est pas un texte ethnographique : si, dans une telle situation de communication, le narrateur dit « baobab », le public sait de quoi il est question et peut le visualiser mentalement. Ainsi, le narrateur n'a plus besoin de décrire « l'arbre majestueux de l'Afrique... ». De même si, par exemple, un Peul s'adresse à un Peul en parlant de la traite du lait, il serait redondant de décrire cette action, car les pratiques culturelles courantes ne figurent en général que si leur fonction est autre que celle d'une inscription du texte dans le contexte[6]. Ce fonctionnement des textes littéraires démontre qu'il ne faut pas prendre les textes à la lettre, mais situer leur fonctionnement par rapport à la situation d'énonciation d'une part, par rapport aux lois des genres littéraires d'autre part, car, bien entendu, tout texte ne fonctionne pas selon les mêmes règles.

---

4. Pour des bibliographies de littérature orale, cf. Görög-Karady 1981, 1992.

5. On signalera cependant que la littérature écrite peut avoir une fonction intermédiaire, car l'écrit sert souvent de support à la récitation, comme c'est le cas de la littérature écrite en *ajami* (transcription de la langue peule en caractères arabes).

6. Eguchi (1994) avait exprimé dans son analyse du pastoralisme à partir des pratiques de la traite des vaches son regret qu'on trouve peu d'informations sur ce sujet dans les textes littéraires.

Genres littéraires

La langue, la situation d'énonciation et le mode de transmission sont les trois critères qui définissent globalement la littérature orale. Ces paramètres de base déterminant la situation de communication impliquent l'élaboration de genres particuliers. Sans vouloir entrer dans les détails de cette vaste problématique, on peut penser que les critères selon lesquels l'identité est abordée sont différents en fonction des types de textes.

Ainsi, les *jammooje na'i*, «hymnes aux bovins» et poésie pastorale par excellence sont composés par les bergers pendant la transhumance et récités à l'occasion du *degal*, le retour vers la région fluviale après la décrue du Niger (Seydou 1991). Lors du défilé des bêtes, cette poésie donne aux bergers l'occasion de louer leur troupeau tout en évoquant le temps de la transhumance, l'environnement naturel, la recherche de l'eau et de l'herbe, et leur solitude. La poésie sert donc à exprimer une expérience personnelle qui n'est pas forcément partagée par le public, notamment l'expérience de la difficulté de la transhumance, d'où l'évocation de la soif, de la faim et de la fatigue.

Alors que dans la poésie pastorale le berger, créateur du texte, peut parler de lui-même en son propre nom, le mode de récitation de l'épopée sépare celui qui parle (griot) et le destinataire privilégié, c'est-à-dire le héros épique lui-même. Ici, l'action sert de cadre fournissant des péripéties, des situations insolites et des difficultés pour illustrer et louer le comportement du héros. Le texte est là pour montrer que le comportement du personnage exceptionnel obéit aux valeurs qu'il incarne. Ainsi, le héros épique ne connaît aucune évolution et il ne subit pas de changements, justement parce que sa fonction littéraire est celle d'illustrer la permanence des valeurs face aux difficultés de la vie.

Quant au conte, texte narratif qui peut être dit par toute personne sans spécialisation statutaire, sa fonction identitaire n'est pas moindre. Elle s'articule autour de la grande diversité de thèmes qui sont abordés, d'un côté à travers les personnages constants qui appartiennent aux contes types, de l'autre à travers les variantes d'un même thème, *i. e.* les différentes solutions apportées à une même problématique.

On a ainsi un conte type comme «L'enfant terrible» (Görög-Karady *et al.* 1980), dont le personnage central peut se retrouver dans les situations les plus diverses pour illustrer chaque fois la même problématique: défier le pouvoir politique. Le conte type aura tendance à stabiliser une solution, en l'occurrence l'impunité de l'enfant terrible. Mais la même problématique peut être illustrée par un autre conte qui, lui, montrera que le personnage défiant le pouvoir sera puni. Ainsi, la fonction identitaire du genre littéraire ne peut certainement pas être saisie en dehors de la mosaïque formée par les variantes et les versions des contes (Görög-Karady 1990).

De ces quelques réflexions il ressort que les genres littéraires se définissent comme des systèmes sémiotiques complexes qui, à travers leur diversité et leur complémentarité, s'organisent en véritable système littéraire.

Constructions d'identités

Face à la complexité des faits, l'interrogation sur la construction de l'identité dans les contes[7] ne pourra porter que sur quelques aspects, en suivant quelques questions : comment, de quelle façon précise, les textes racontent-ils une histoire ? Ce faisant, comment opèrent-ils une représentation, élaborent-ils une problématique, créent-ils une vision du monde ?

Dans cette perspective, il ne s'agit donc pas en premier lieu de vérifier si la littérature illustre tel ou tel aspect du réel social. Au contraire, en partant d'une approche empirique, l'analyse littéraire cherche à comprendre la structuration d'un domaine, et ceci en partant des textes. Ceci implique que l'exposé ne portera pas sur la notion d'identité en général, mais que la réflexion est centrée sur l'identité telle qu'elle est abordée par les textes : comment les contes opèrent-ils pour véhiculer une problématique identitaire ?

Cette réflexion prend comme point de départ une hypothèse simple : les contes ont une fonction identitaire qui passe inaperçue pour celui qui les écoute. Ceci renvoie au fonctionnement narratif des textes, notamment à la structuration des personnages littéraires – support d'identification et de projection. D'où la question : comment les textes confèrent-ils une identité aux personnages, l'identité étant, comme on le verra, limitée par les textes d'abord à l'identité dans le sens définitoire.

Fonctionnement narratif

Le fonctionnement narratif est abordé à partir de quatre contes (Baumgardt 1994a), et notamment à partir de la façon dont ces textes commencent.

Exemple 1

Il y avait un homme qui était *fils de roi*. Il y avait son ami qui était *fils d'un homme pauvre*. Ils étaient ensemble dans le palais du roi. Ils y vivaient tous les deux. Le fils de l'homme pauvre avait l'habitude d'aller voir *la femme du roi*. Chaque nuit [qu'elle ne passait pas avec son mari], *elle* portait une bague de sa case jusqu'à celle qu'occupaient les deux amis. Alors, le fils du pauvre se levait et se rendait chez la femme du roi. Une fois qu'il était allé chez elle et qu'il avait fait ce qu'il avait à faire il rentrait. Un jour, il y alla et tomba sur le roi. Il le caressa le long du corps [croyant que c'était la

7. Je prendrai en considération les contes peuls du Cameroun dans leur ensemble (cf. Eguchi 1978-1984 ; Noye 1980, 1982, 1983). Cependant, les exemples cités proviennent du corpus de contes que j'ai collecté au Cameroun entre 1986 et 1991 (Baumgardt 1994a).

femme]. Le roi sursauta et lui enleva le bonnet. Le jeune homme revint et dit à son ami : « Aujourd'hui je suis tombé sur le roi. Il me tuera demain matin. — Il ne te tuera pas », lui dit-il.

Exemple 2

Un *chasseur* partit à la *recherche d'une femme*. Cet homme était rapide, il tirait à l'arc. [...] Il tirait à l'arc. Il vint à rencontrer une femme. La *femme* de son côté était partie à la recherche d'*un homme rapide*.

Exemple 3

Un *roi* avait un fils, un *enfant unique*. Il grandit. Chaque fois que les gens venaient à la cour et qu'ils saluaient le roi, ils se saluaient entre eux en disant : « Et la misère du monde ? — Ça va mieux. » Le temps passa. Il entendait cela. Il dit à son père : « J'irai voir *la misère*. »

Exemple 4

C'était un *homme* ; il avait *vingt esclaves*. C'est bien cela, deux fois dix esclaves ! Il avait *un fils, un seul*. L'enfant grandit et devint *pubère*. Le père fut pris de fièvre. Il appela les esclaves et dit : « Je vais *mourir*. Après ma mort, je vous en prie, au nom de Dieu, prenez soin de mon enfant *jusqu'à ce qu'il fonde une famille*. — C'est bien », répondirent-ils.

Le père mourut. Le temps des condoléances était à peine passé que les esclaves se réunirent tous, ils vinrent et dirent : « Nous ne t'aimons pas. Tout comme le prophète Mohammed n'aime pas le mécréant, nous ne t'aimons pas. — Qu'est-ce que j'ai fait ? — Rien, répondirent-ils, nous ne t'aimons pas. — C'est bien », dit-il.

On pourrait multiplier les exemples, mais dès à présent, plusieurs observations sont possibles.

Identité sociale des personnages

Les contes confèrent une identité à chaque personnage. Il s'agit d'une identité sociale qui se construit autour de critères précis : statut social, âge/génération, sexe et constellation relationnelle[8].

Dans le premier exemple, il s'agit de deux jeunes hommes à statut social opposé (prince, pauvre) et non mariés, ce qu'on déduit du fait qu'ils ne vivent pas dans une famille qu'ils auraient fondée eux-mêmes. Le deuxième exemple illustre un homme et une femme qui cherchent chacun un partenaire, ils ne sont donc pas non plus situés dans le cadre d'un mariage constitué. Les exemples 3 et 4 mentionnent de jeunes hommes, fils uniques de pères riches et détenteurs de pouvoir. Les contes utilisent à ce niveau des critères réalistes et des moyens narratifs simples, la désignation (jeune prince, homme pauvre).

Il faut ajouter à ces critères celui de l'appartenance ethnique. Cette dernière donnée est plus difficile à déterminer ; elle est tantôt explicite et tantôt implicite, mais même s'il peut être parfois difficile de la cerner, l'identité ethnique des personnages est un critère pertinent (Baumgardt 1994a).

8. Les noms des personnages – indices identitaires importants – ne sont pas pris en considération.

Référence	*Statut social*	*Génération*	*Sexe*	*Constellation relationnelle*
Ex. 1	prince	jeune	M	triangulaire:
	pauvre	jeune	M	2 hommes,
	femme du roi	non vieille	F	une femme,
	roi	adulte	M	séparation
Ex. 2	chasseur	adulte	M	binaire: 1 homme, 1 femme
	femme	adulte	F	rencontre
Ex. 3	roi	adulte	M	binaire: 1 homme adulte,
	prince	jeune	M	1 homme jeune, séparation
Ex. 4	un homme riche	vieux	M	binaire: 1 homme vieux,
	son fils	jeune	M	1 homme jeune, séparation

La récurrence des critères qui définissent l'identité sociale et ethnique des personnages fait qu'ils sont, du point de vue narratif, très efficaces, car ils permettent de structurer l'identité d'une société imaginaire du point de vue de sa composition sociale et ethnique, en établissant par exemple de véritables paradigmes de la pauvreté et de la richesse, et en y superposant d'autres paradigmes, comme celui de l'âge. Des éléments simples qui apparaissent dans un conte, de manière ponctuelle et apparemment peu chargée de sens, s'organisent ainsi, si l'on se situe au niveau d'un corpus, en réseau complexe d'indices, à la fois précis du point de vue des critères qui l'organisent, mais en même temps assez ouvert, car les critères eux-mêmes ne sont pas nombreux, ce qui permet de brosser les contours d'un personnage plutôt qu'un personnage déjà structuré dans les détails.

Détermination symbolique

En dehors de la définition d'un personnage en fonction du critère réaliste de son identité sociale, les contes ont la possibilité de le déterminer symboliquement, notamment lorsqu'il s'agit d'animaux, comme le « personnage » de la hyène. Dans ce cas, l'accent est probablement mis sur la définition d'un actant par rapport à un type de comportement, le comportement concrètement observable renvoyant à un type psychologique qui, lui, n'est pas défini strictement du point de vue social. Dans cette perspective, aussi bien un roi qu'un homme pauvre pourrait avoir un comportement d'hyène (gourmandise, gloutonnerie, bêtise...).

On peut donc retenir que les contes recourent à deux façons de conférer une identité à un personnage, et ceci dès le début du conte : la détermination réaliste, liant les critères « statut social » et « comportement » dans une description du comportement en fonction du statut social, et la détermination symbolique, associant « valeur symbolique de l'actant » et « comportement », de telle sorte que le comportement du personnage est défini en fonction de la structure psychologique. Ces deux façons

d'identifier un personnage sont complémentaires et permettent probablement de dire ce qui serait difficilement acceptable si les contes ne disposaient que de la définition d'un personnage du point de vue social.

Réalisme de l'histoire

Après la définition des personnages dès les premiers mots, que font les contes ? Ils racontent l'histoire qui est censée être arrivée à ces personnages. Sans exclure le merveilleux, les histoires obéissent à une certaine forme de réalisme, car les personnages sont réunis dans des constellations précises, ce qui, à son tour, influence les « possibles narratifs » (Bremond 1973) :

– les histoires à co-épouses traitent des relations entre les femmes d'une part, les femmes et leur mari d'autre part,

– la relation orpheline-marâtre focalise le statut de l'enfant, ainsi que la relation mère (absente)/enfant,

– et prince et roi sont en relation pour régler la succession du roi.

À travers une constellation de personnages, on assiste à la définition réciproque de deux personnages dans une relation précise, ce qui confère une identité relationnelle à chacun. Celle-ci se définit d'abord par rapport au même dans une perspective de comparaison : quel est le comportement de deux amis, de deux frères, de deux sœurs ? Elle est thématisée également par rapport à l'autre, notamment l'autre sexe et l'autre âge. Ainsi, des contes qui mettent en scène seulement des personnages d'enfant, ou seulement un homme vieux et une femme vieille, ne sont pas attestés dans le corpus, ce qui permet la lecture suivante : entre vieux, il n'existe pas de relation qui pourrait être racontée ; entre enfants, non plus.

Possibles narratifs

La définition de l'identité sociale implique un programme narratif logiquement compatible avec cette identité. La donnée des « possibles narratifs » signifie, par exemple, qu'en général, le personnage de la vieille femme ne va pas chercher à avoir un enfant, tout comme un vieux roi ne parcourra pas le monde en quête de sa future femme. Au contraire, la vieille femme cherchera entre autres à consolider sa position, et un vieux roi se préoccupera de sa succession. De même, les exemples cités initialement situent des personnages, jeunes adultes, en dehors du mariage constitué, ce qui fonde une thématique centrale et commune à ces contes, celle, justement, de la réalisation du mariage.

L'identité sociale fonctionne donc comme un cadre qui définit un ensemble d'actions considéré comme possible ou non, comme compatible ou non avec le statut. Et on peut formuler l'hypothèse suivante : si l'identité sociale des personnages fonctionne ici sous l'aspect de « définition

d'un cadre d'actions », ce même fonctionnement narratif devient formateur d'identité sociale au niveau des personnes qui écoutent les contes. L'association des critères « statut social » et « action » sur le plan narratif définit ainsi l'existence d'un lien entre un comportement spécifique et le statut social d'une personne.

Illustration des conflits

Dans le cadre des « possibles narratifs » et des constellations relationnelles de personnages, l'histoire racontée s'organise en général autour d'une problématique qui prend souvent la forme d'un conflit, ce qui soulève les questions suivantes : quels sont les termes du conflit, et quelle est sa solution ? Ces questions peuvent à leur tour mener vers une typologie des conflits, de telle sorte qu'il est possible de définir l'identité culturelle de ce point de vue.

En effet, les contes fonctionnent comme une illustration de différentes attitudes devant un conflit, et de différents types de solution : recours à un intermédiaire, confrontation entre deux protagonistes, établissement de rapports de force précis, recherche de conviction, d'évitement ou de persuasion, ou au contraire, application d'une punition. Ici, la perspective comparatiste ouvre des voies à la compréhension de l'identité culturelle par l'analyse des différentes articulations d'un même conflit ou d'une même problématique.

Dans les exemples précédemment cités, cette problématique, le mariage, peut être résumée de la façon suivante.

Référence	*Thématique initiale*	*Développement narratif*	*Problématique*
Ex. 1	relation père-fils conflit œdipien séparation conflictuelle père/fils	mariage du fils après de multiples épreuves non-retour du fils	mariage sans plus
Ex. 2	mariage sans épreuve préalable	condition implicite remplie par l'homme et la femme	mariage librement consenti
Ex. 3	relation père-fils (unique) séparation passagère acceptée des deux	mariage du fils après épreuves et souffrance retour du fils	mariage et enrichissement
Ex. 4	relation père-fils séparation irrémédiable (mort du père)	trahison ; transactions multiples ; enrichissement ; mariage du fils avec la princesse	mariage avec enrichissement et ascension sociale

Sans entrer dans les détails de l'analyse, il ressort de cette comparaison que le mariage est posé en établissant un lien entre la relation père/fils et la qualité du mariage contracté par ce dernier. La première relation est

définie en termes de séparation du père et du fils en vue du mariage de ce dernier. Cette séparation peut être :

– conflictuelle, sans retour du fils (ex. 1)
– acceptée des deux côtés, avec le retour du fils (ex. 3)
– irrémédiable (mort, ex. 4)
– déjà réalisée et assumée (absence du père dans l'ex. 2, ce qui permet de déduire qu'il ne s'agit pas d'un premier mariage).

De la manière dont les contes posent la problématique, la qualité de la relation père/fils a une incidence sur le mariage du fils : lorsque la séparation est conflictuelle, il y a mariage sans retour du fils et sans croissance (ex. 1), mais quand la séparation est assumée (consentie, déjà réalisée ou irrémédiable), le mariage du fils est accompagné de croissance (matérielle et/ou sociale ex. 3 et 4, psychologique ex. 2).

Dans les exemples cités, la problématique identitaire n'est pas au centre des textes. En effet, les indices narratifs, tout en agissant sur la constitution de l'identité au niveau du public, peuvent passer inaperçus. Certains contes, par contre, posent le problème identitaire explicitement en illustrant des changements d'identité.

Changements d'identités

Plusieurs formes de changement d'identité sont illustrées : le changement concernant le statut social et l'identité sexuelle, ainsi que la perte définitive d'identité.

Changement de statut social

Dans le corpus de contes de référence, plusieurs constellations sont attestées. Le personnage concerné est toujours masculin. La problématique concerne la reconquête d'un statut social dont le personnage a été privé.

– Des enfants princiers sont éloignés de chez eux de force et dès leur naissance ; ils sont ainsi privés de leur statut social. Ils ne peuvent influencer leur destin que lorsqu'ils sont adolescents, et la trame narrative suivra la reconquête de leur statut qui équivaut ici à retrouver la véritable identité à travers la filiation.

– Un jeune roi finit par dilapider toutes ses richesses sous l'influence de sa femme-traîtresse. Il est réduit à la mendicité, et il doit accepter la présence de l'amant de sa femme. Le rétablissement de la situation passe pour lui par la reconquête des richesses et du pouvoir, et il implique la punition de sa femme.

– Un prince décide de découvrir la misère du monde. Il perd ses habits, erre à travers le monde, ne se nourrit qu'occasionnellement et devient l'esclave d'un Kanuri qui le maltraite. Un roi reconnaît le prince sous son apparence de pauvre et lui donne sa fille comme épouse. Celle-ci ne lui prépare pas à manger, ne lui adresse pas la parole et refuse de le suivre lorsqu'il veut repartir chez lui. Elle change seulement d'attitude quand son mari revient en tant que prince et chargé des cadeaux de mariage.

Dans ces exemples, la problématique identitaire est explicite et illustrée en deux temps : la perte subie d'une identité sociale ainsi que sa reconquête. Cette trame narrative sert de cadre à une argumentation identitaire qui peut être résumée ainsi :

Le statut social doit être reconnaissable. Cette donnée est illustrée à travers l'exemple du respect/manque de respect aux princes par l'entourage social, par le personnage appartenant à une autre ethnie (Kanuri) que le prince ou encore par l'épouse. Le statut d'un personnage est identifiable à travers des signes de richesse (habits, nourriture, cadeaux de mariage). Si ces signes sont absents, le personnage est identifié à un statut social inférieur, et il n'est pas traité avec le respect qui lui est dû. D'où la relation : statut social de noble - richesse - respect.

Le mouvement inverse, l'acquisition d'un statut social nouveau, supérieur, est plus rare. Un seul cas illustre une telle mobilité sociale (cf. ex. 4 des contes cités). Dans un deuxième exemple, il s'agit de l'ascension sociale d'un homme qui devient, en faisant confiance à sa femme, aussi riche qu'un roi. Cependant, le but explicite de la quête n'est pas la richesse. Celle-ci est plutôt la conséquence de la bonne entente entre les époux.

Changement d'identité sexuelle

Ce cas concerne une princesse qui, pour venger un affront subi par son père, se déguise en homme. À travers les différentes épreuves, le « prince » illustre ce qu'un homme de son statut social doit pouvoir accomplir : réussir des épreuves d'équitation, savoir discuter avec ses pairs, faire preuve d'une sexualité vigoureuse (déflorer une esclave vierge), être capable d'affronter un rival et pouvoir faire la guerre.

Le déguisement sert ici de prétexte narratif à l'illustration des traits masculins du personnage. En les regroupant avec les indices narratifs des contes mentionnés plus haut, on peut établir le « portrait » de l'homme idéal, le noble, tel qu'il apparaît dans ce corpus de contes. Il doit être reconnu de son père, le roi (filiation). Il dispose de richesses suffisantes pour exercer le pouvoir et pour satisfaire sa femme. Il est à l'abri d'une épouse traîtresse ou méprisante et il établit au contraire une relation de confiance avec sa femme. À cela s'ajoutent les qualités de virilité et d'intégrité morale. Cette dernière est illustrée à travers les conséquences tragiques de la transgression d'interdits.

Perte d'identité

En effet, la perte de son identité est le sort d'un personnage de marabout qui, sous la pression de sa femme, finit par transgresser un interdit (il mange du chien). Lorsqu'il veut prier, il s'aperçoit qu'il a oublié les paroles de la prière, il quitte la maison et la ville.

Perte de repères, incapacité à réaliser le geste marqueur d'identité par excellence, la prière, départ définitif et errance sont des images d'une identité perdue, d'une forme de folie.

*

Identité sociale et ethnique, comportement en fonction de structures psychologiques, identité culturelle, ce sont là des problématiques abordées par les contes de manière implicite ou explicite, à travers des modes narratifs différents – réaliste ou symbolique –, et à travers l'illustration de constellations particulières de personnages – les « nœuds » relationnels et conflictuels. En cela, ils interviennent dans la constitution de l'identité à deux niveaux. Ils permettent aux auditeurs de se reconnaître. Mais ils permettent également de se projeter sur des personnages. Ainsi, et à condition de prendre en considération ses fonctionnements spécifiques, la littérature orale, à la fois formatrice et expression de multiples facettes d'identités culturelles, se constitue en un domaine privilégié des recherches en sciences humaines.

ANNEXE
Résumé des contes cités

1. Le fils du roi et le fils de l'homme pauvre

Un prince vit avec son ami, le fils d'un pauvre, dans le palais du roi. Son ami rend visite à la femme du roi et y rencontre ce dernier.
Ils vont en brousse dérober son lionceau à une lionne. Le matin, le prince dit à son père qu'il avait parié avec son ami : si lui-même arrivait à prendre le lionceau, le fils du pauvre irait toucher la tête du roi. Le roi se contente de cette explication.
Un roi a une fille qui dit qu'elle n'épousera que celui qui ne mange pas de mil. Le prince, accompagné de son ami, s'y rend. Il passe les nuits auprès de la princesse, celle-ci ne mange pas. Mais chaque nuit, l'ami apporte de la nourriture au prince. La princesse accepte d'épouser le prince. Leur mariage est célébré.
Qui est le plus fort des deux ?

2. Un homme et une femme rapides

Un chasseur part chercher une femme rapide. Une femme part chercher un homme rapide. Ils se rencontrent, se marient et vivent ensemble.
L'homme part à la chasse. Il trouve un troupeau d'hippotragues. Il tire la flèche ; avant que la flèche n'arrive, il a égorgé et dépouillé l'hippotrague. Il rentre à la maison. Avant qu'il n'ait fait le tour de la maison, la femme a préparé la pâte de mil et la bouillie et a fait chauffer de l'eau.
Qui est le plus rapide ?

3. Le prince qui voulait découvrir la misère du monde

Le fils d'un roi veut partir pour découvrir la misère du monde. Le roi prépare le voyage pour lui. Le prince parcourt le monde. Il est devenu pauvre et est engagé par un Bornouan pour cultiver ses champs. Celui-ci le maltraite. Le roi en est informé.
Le roi reconnaît le prince sous son apparence de pauvre, le vêt et lui propose sa fille en mariage s'il réussit une épreuve d'équitation. Le prince réussit, le mariage est conclu.
La princesse refuse de donner de la nourriture à son mari. C'est une de ses servantes qui nourrit le prince.
Après un temps de séparation, la princesse prépare de la nourriture pour le prince, mais il refuse qu'elle lui apporte de l'eau pour se laver. La princesse souffre.
Le prince veut rentrer. La princesse veut le suivre. Il le lui permet, à condition qu'elle affranchisse sa servante pour qu'il puisse l'épouser.
Ils rentrent, la princesse accouche d'une fille, la servante affranchie accouche d'un garçon.

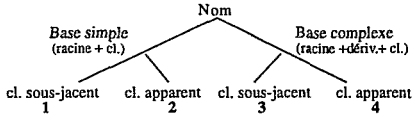
4. Juuyi et ses vingt esclaves

Un homme a vingt esclaves. Avant de mourir, il leur confie son fils Juuyi.
Dès que le père est mort, les esclaves méprisent Juuyi. Il les vend contre vingt bottes de paille, il brûle la paille.
Un homme a besoin de cendres. Il prend les cendres et donne un œuf à Juuyi. L'œuf éclôt, c'est un coq. Un chat tue le coq. Juuyi exige qu'on lui donne le chat. Il rejoint une caravane, ils partent. Un chien tue le chat. Il exige un esclave. Le cheval de son hôte tue l'esclave. Il exige le cheval.
Une vieille femme refuse de lui garder son cheval, elle lui propose d'acheter de la nourriture à sa place. Elle lui demande de ne pas ouvrir une marmite. Il ouvre la marmite, ses yeux tombent dedans. La vieille femme lui rend les yeux. Il lui offre le cheval contre la marmite. Les caravaniers se moquent de lui, il les fait regarder dans la marmite ; pour retrouver leurs yeux, ils le payent.
Un roi a une fille aveugle. Juuyi la guérit, le roi lui donne la princesse en mariage.

ALIOU MOHAMADOU

Diathèse et aspectualité dans les noms peuls

Je commencerai tout d'abord par rappeler quelques faits bien connus, mais qui n'en demeurent pas moins essentiels pour notre propos. Comme on le sait en effet, le nom est en peul une unité complexe formée d'une racine – éventuellement élargie de dérivatifs – et d'un morphème nominal (ou classificateur). Tel est le cas par exemple de *laaw-ol* « route, chemin », issu du lexème nominal *laaw-* /route, chemin/[1], auquel est suffixé *-ol*, degré 1 du classificateur *ngol*[2] ; tel est également le cas de *ummit-al* « résurrection », issu de la racine verbo-nominale *umm-* /se lever/, à laquelle sont suffixés le dérivatif réversif *-it-* (soit *umm-it-* /redresser/) et le classificateur NGAL au même degré que le précédent. Le morphème nominal peut n'être que sous-jacent, le nom se réduisant alors en surface à la seule unité de base. Ces formes se rencontrent le plus souvent : *a)* avec les noms sociaux, *i. e.* les termes de parenté ou de relation sociale, les noms individuels, etc. (ex. *baaba* « père », *daada* « mère », *ɓii* « fils ») ; *b)* avec les noms adverbiaux (ex. *jemma* « nuit », *nyalawma* « journée ») ; *c)* avec les toponymes et les ethnonymes ; *d)* et avec les emprunts non intégrés formellement au système classificatoire de la langue. D'où le schéma suivant :



Exemples : **1** *baaba* « père » ; **2** *laaw-ol* « route, chemin » ; **3** *jaadu* (< *jah-d-[u]*) « compagnon de route » ; **4** *jaad-al* (< *jah-d-al*) « fait d'aller ensemble ».

1. Lire « notion de... ». Sauf indication contraire, les exemples s'appliquent aux parlers de l'Aadamaawa (Nord-Cameroun et régions périphériques). Abréviations : ACC = accompli ; CL (ou cl) = classificateur ; dériv. = dérivatif ; P = passif.

2. Les morphèmes nominaux du peul connaissent des variantes combinatoires. On aura par exemple dans la classe NGOL les formes suivantes : *-ol* (comme dans *laaw-ol* « route, chemin »), *-wol* (comme dans *gaara-wol* « fil »), *-gol* (comme dans *kaɓɓor-gol* « [corde] servant à attacher ; attache ») et *-ngol* comme dans *kon-ngol* « mot ; phrase ». Dans la classe ƁE, ce sera *-ɓe* (comme dans *Ful-ɓe* « les Peuls ») et *-'en* (comme dans *Hawsa-'en* « les Hawsa »). Ces différentes formes sont conventionnellement classées en quatre séries paradigmatiques connues sous le nom de « degrés de classificateurs ».

C'est au niveau des unités apparaissant dans la base des substantifs que se situe le problème qui nous concerne ici. Car il semble que cette base intègre non seulement les dérivatifs lexicaux, mais également des marqueurs verbaux indiquant la diathèse et l'aspect.

Présentation des faits

L'idée n'est pas complètement neuve en linguistique peule, dans la mesure où Henri Gaden (1913 : 32) parlait déjà de « nom de l'action accomplie ». Beaucoup plus tard, dans l'analyse qu'il faisait des substantifs *yurmeende* « pitié, compassion » et *semteende* « honte, pudeur, réserve », Paul Riesman (1974 : 135-136) faisait remarquer que ces formations avaient une valeur passive évidente. L'auteur écrivait notamment à ce sujet :

> « ... *yurmeende* est souvent traduit par "pitié". La pitié est un élément important du concept peul, mais l'emploi du terme indique plutôt qu'il s'agit d'un champ de signification plus large et qu'on devrait le traduire par "compassion" [...] Ce terme est à rapprocher de *semteende*, en ce que celui-là comme celui-ci dérivent d'une forme verbale à la forme passive et à l'aspect inaccompli. Cela suggère, donc, que cette émotion est également ressentie comme venant de l'extérieur et comme subie par l'individu[3]. » (*Ibid.* : 191.)

D'un autre côté, l'interprétation que fait Arnott de certains noms de la classe NDE laisse supposer l'existence dans ces noms d'une valeur aspectuelle liée à la présence d'un affixe *-an-* :

> « As regards [...] deverbal nouns [...] generalisations can be made, in terms not only of the class, but of the class and of particular suffixes and stem-affixes. Thus NDE nouns with *-an-* stem-affix and *-nde* suffix [...] refer to a single instance, a single event, or occasion of an action, while those with *-re* suffix refer to the action itself, or the result or product of the action » (Arnott 1967 : 57).

De façon plus générale, il n'est pas rare d'observer une différence de sens entre deux noms issus d'une même base et appartenant à une même classe, sans que cette différence soit imputable à la présence de dérivatifs lexicaux. On a ainsi, à partir de la racine *fiɓ* /nouer/, la formation des constituants *fiɓ-re* « constipation », *fiɓ-nde* « nœud », *fiɓ-an-nde* « action de nouer une fois » et *fiɓ-aa-re* « blocage, fermeture d'esprit », termes appartenant tous à la classe NDE[4], tout comme *deyy-[e]re* « fait d'être

---

3. On formulera cependant des réserves pour ce qui concerne l'exemple de *nayeewu* « vieillesse » donné par l'auteur (Riesman 1974 : 136) ; il s'agit d'un substantif de qualité formé à partir de la racine adjectivo-nominale *nayee-* et dans lequel /ee/ n'est pas un marqueur aspectuel.

4. Une certaine divergence est constatée sur le sens de ces termes : Gaden (1913 : 68) et Zoubko (1996 : 134) signalent en pulaar du Fuuta-Tooro le nom *fiɓre* qu'ils traduisent par « nœud ». Celui-ci signifierait plutôt « accord », le terme pour « nœud » étant dans ce parler le même que celui cité ici et que mentionnent par ailleurs Noye (1989 : 116) et Taylor (1932 : 53). *Fiɓaare* « blocage », connu en pulaar du Fuuta-Tooro, n'est mentionné que par Taylor (1932 : 53), mais avec le sens de « membrane

calme » et *deyy-ee-nde* « tranquillité » qui sont dérivés de la racine *deyy-* /être calme/. De même, à partir de *moor-* /tresser/, on a *moor-ol* « tressage » et *moor-gol* « tresse, coiffure » appartenant à la classe NGOL, tandis qu'à partir de *holt-* /s'habiller/, on a *kolt-al* « habit (neuf) » et *kolt-u-ngal* « habillement » (*i. e.* ensemble d'habits dont on est vêtu), et qu'à partir de *soñy-* /cliqueter/, on obtient *soñy-o* « cliquetis » et *soñy-aa-ngo* « son provenant d'un cliquetis », qui sont de la classe NGO.

La différence de sens entre les noms cités, qui n'est donc pas attribuable à la présence de dérivatifs lexicaux – tel serait le cas, par exemple, dans le rapprochement entre *gar-al* « venue » et *gar-t-id-al* « retour en commun » issu du lexème *war-* /venir/ et appartenant à la classe NGAL – relève plutôt de la présence ou de l'absence des marques *-aa-*, *-an-*, *-ee-* et *-u-*, ou du degré du classificateur apparaissant avec les noms ne comportant pas de marque en surface.

On constate par ailleurs que ces oppositions ne surviennent qu'avec les bases ayant une valence verbale. C'est le lieu de rappeler que, du point de vue taxinomique, les lexèmes peuls se répartissent en trois grandes catégories définies par l'aptitude de ces unités à se combiner directement avec les morphèmes nominaux ou avec les morphèmes verbaux : *a)* les lexèmes nominaux qui ne se combinent directement qu'avec les morphèmes nominaux pour former des noms : la plupart des désignations d'animaux ou de végétaux sont obtenus par ce procédé, ainsi *na'-i* « vaches », *ga'-i* « taureaux », *col-li* « oiseaux », *led-de* « arbres, bois », *hud-o* « herbe », *haak-o* « feuillage », etc. ; *b)* les lexèmes verbo-nominaux qui se combinent directement, soit avec un morphème verbal pour représenter un processus ou une qualité susceptible de variation aspectuo-modale, soit avec un morphème nominal pour former un substantif déverbal : les lexèmes */fiɓ-* nouer/ et */moor-* tresser/ précédemment cités se combineront ainsi avec le morphème *-ii* de l'accompli actif, et l'on aura par exemple *o fiɓ-ii* « il a noué », *o moor-ii* « il a tressé » ; ils permettent par ailleurs la formation de noms *fiɓ-re* « constipation » et *moor-ol* « tressage » ; *c)* les lexèmes adjectivo-nominaux qui ne se combinent directement qu'avec les morphèmes nominaux, soit pour marquer un accord avec le terme qu'ils déterminent, soit pour former un substantif de qualité ; par exemple, dans *pucc-u nayee-wu* « cheval vieux », *-wu* est la trace d'un préconstruit de la classe NGU, en l'occurrence *pucc-u* « cheval » que réidentifie le lexème */nayee-* être vieux/, tandis que dans *nayee-wu metti* « la vieillesse est triste », le même suffixe, qui ne renvoie à aucun terme de la classe NGU mentionné ou supposé connu, sert plutôt à dériver le substantif lui-même.

---

fœtale ». Toutefois, malgré cette divergence, un fait demeure : à une différence formelle – qui ne se traduit pas par la présence d'un dérivatif lexical – correspond une différence de sens entre des noms issus d'une même racine, */fiɓ-*, à laquelle tous les lexicographes reconnaissent la référence à la notion de « nouer ».

Sur le plan morphologique, les unités distinctives isolées en rapprochant les différents termes les uns des autres ne se confondent pas avec les voyelles finales des lexèmes non canoniques[5] telles que /aa/ et /ee/ dans *jemmaa-je* « nuits » et *nayee-wu* « vieillesse » qui vient d'être cité. Elles se distinguent également des voyelles épenthétiques nécessaires à la suffixation des classificateurs *-re*, *-ri* et *-ru* après une consonne géminée ou deux consonnes différentes, par exemple [e] dans *jokk-[e]re* « segment » ou *ɓort-[e]re* « mue ». Cette épenthèse disparaît en effet lorsque la racine est marquée par un autre suffixe de classe, par exemple dans *jokk-el* (cl. NGEL) « petit segment », diminutif du terme précédent.

Sur le plan morphosyntaxique, les formations comportant ces affixes diffèrent des participes par deux critères principaux : *a)* le classificateur qui leur est suffixé, contrairement à celui qui apparaît dans les participes, ne saurait être interprété comme la trace d'un terme préconstruit qui renverrait par conséquent à un nom qualifié[6] ; *b)* ces constituants ne peuvent avoir pour pronoms compléments que ceux qui sont caractéristiques des noms et qui sont marqués par *ma'-* (*maare, maaru, maari, maako, maɓɓe*, etc.), tandis que les participes admettent aussi bien ces pronoms que les pronoms objet des verbes, non marqués (*nde, ndu, ndi, mo, ɓe*, etc.). On comparera ainsi les déterminants du participe d'agent *jannginoowo* « qui enseigne, enseignant » (1b et 1c) et le substantif verbal *jaŋnde* « action d'étudier, étude » (2b et 2c), les deux constituants étant issus du lexème */janng-* étudier/ : alors qu'on peut avoir à la fois *jannginoowo ɓe* « qui les enseignent » (1b) et *jannginoowo maɓɓe* « leur enseignant » (1c), on ne pourra avoir que *jaŋnde maɓɓe* « leur étude » (2c).

1. Participe : ex. *jannginoowo* « qui enseigne, enseignant »

1a. *jannginoowo derke' en man waraay hannde*
//enseignant/enfants/en question/n'est pas venu/aujourd'hui//
celui qui enseigne aux enfants en question n'est pas venu aujourd'hui

1b. *jannginoowo ɓe waraay hannde*
//enseignant/eux/n'est pas venu/aujourd'hui//
celui qui les enseigne n'est pas venu aujourd'hui

1c. *jannginoowo maɓɓe waraay hannde*
//enseignant/à eux/n'est pas venu/aujourd'hui//
leur enseignant n'est pas venu aujourd'hui

2. Substantif verbal : ex. *jaŋnde* « action d'étudier, étude »

2a. *jaŋnde derke' en man nafi ɓe*
//action d'étudier/enfants/en question/a été utile/eux//
le fait qu'ils aient étudié a été utile aux enfants en question

---

5. Les lexèmes canoniques de la langue se ramènent à une succession de trois phonèmes (consonne-voyelle-consonne, CVC), la voyelle pouvant être brève ou longue et la consonne finale simple ou géminée (voir les différents exemples cités).

6. On notera cependant que le participe est souvent substantivé par effacement du terme qualifié dans des contextes explicites (termes de la classe O renvoyant à *neddo* « l'être humain », termes de la classe NGE renvoyant à *nagge* « la vache », etc. : cf. Mohamadou 1994 : 14).

2b. **jaŋnde ɓe nafi ɓe*
//action d'étudier/eux/a été utile/eux//

2c. *jaŋnde maɓɓe nafi ɓe*
//action d'étudier/à eux/a été utile/eux//
le fait qu'ils aient étudié a été utile aux enfants en question

Valeur des marqueurs

Compte tenu de leur distribution, ces unités, qui ne sont observées, rappelons-le, qu'avec des bases verbales, peuvent être identifiées comme étant des marqueurs aspectuo-modaux.

Ceux-ci permettent la formation de trois sortes de noms : les noms factuels, les noms résultatifs, et les noms sériels.

Les premiers, qui se subdivisent en trois sous-ensembles, sont des désignations de la notion représentée par l'unité lexicale qui sert de base aux constituants. Ils se distinguent entre eux selon qu'ils supposent ou non l'existence d'un sujet implicite auquel se rapporte le procès substantivé (valeur diathétique). En l'absence de tout affixe (constituant non marqué), le nom aura une valeur factuelle neutre : la référence à la notion représentée par l'unité de base du constituant ne prend en ligne de compte ni l'aspectualité, ni la diathèse (substantivation de la notion sans plus). Morphologiquement, le classificateur apparaissant avec ces formations est du degré 1. C'était le cas de *fiɓ-re* « constipation » ; *moor-ol* « tressage » ; *kolt-al* « habit » ; *umm-it-al* « résurrection », cités plus haut.

Lorsque la base du constituant comporte le marqueur *-aa-*, le nom aura une valeur moyenne, en ce sens que la référence à la notion se fait en supposant un sujet implicite, centre de procès. Ces noms servent le plus souvent à désigner des états affectifs (sentiment, impression), des attitudes (point de vue, état d'esprit), des attributions (bénéfice, détriment), des objets à usage personnel... Les exemples attestés le sont fréquemment dans les classes NDE et NDI, faisant leur pluriel, le cas échéant, dans la classe ƊE (noms concrets essentiellement). Le classificateur dans ces formations est au degré 2. Ex : classe NDE : *fiɓ-aa-re* « blocage » ; *yaw-aa-re* « mépris » ; *maw-n-it-aa-re* « orgueil » ; *sudd-aa-re* « voile, couverture », *hadd-aa-re* « pagne » ; classe NDI : *njooɓ-aa-ri* « provision » ; *kasit-aa-ri* « déjeuner » ; classe ƊE : *cudd-aa-je* « voiles, couvertures » ; *kadd-aa-je* « pagnes ».

Les constituants marqués par *-ee-* auront une valeur passive et indiqueront un état subi, une sensation, un fait extérieur au sujet. Ex. : *yeew-ee-nde* « solitude » (NDE) ; *lamm-ee-ngol* « acidité » (NGOL) ; *njaaj-ee-ndi* « largeur » (NDI)[7].

7. Voir également *supra* les exemples cités par Riesman.

Dans le deuxième ensemble de formations, celui des noms résultatifs, les noms, qui s'opposent également entre eux du point de vue diathétique, comportent par ailleurs une valeur aspectuelle, la notion représentée par la base verbale étant appréhendée comme un état stabilisé (« résultat de... », « situation de... », « action de... »). Ils intègrent les mêmes marqueurs que ceux des participes accomplis. D'où l'expression de « nom de l'action accomplie » par laquelle Henri Gaden les désigne. Mais, outre les critères mentionnés *supra*, ces constituants se distinguent des participes par leur classificateur qui est au degré 3 ou 4, les deux formes coexistant parfois en variante libre.

Parmi ces noms, ceux qui sont marqués par *-u-* sont neutres du point de vue diathétique (valeur résultative sans plus). Dans la plupart des parlers, la marque *-u-* chute lorsqu'elle est précédée d'une consonne simple. Ex. : *fiɓ-nde* « nœud » (= résultat de */fiɓ-* nouer/), *moor-gol* ou *moor-ngol* « tresse » (= résultat de */moor-* tresser/) ; *dar-nde* « arrêt ; position debout ; taille, stature » (= état ou résultat de */dar-* « être debout ») ; *njuɓɓ-u-di* « organisation ; structure » (= état ou résultat de */yuɓɓ-* organiser/). Le *-u-* élidé peut être restitué sans invalider le terme, ce qui n'est pas possible dans les noms factuels neutres ; on aura ainsi : *moor-gol* ou *moor-u-gol* « tresse » ; *fiɓ-nde* ou *fiɓ-u-nde* « nœud ». Quoi qu'il en soit, son maintien est obligatoire devant une consonne géminée ou une suite de deux consonnes (voir *kolt-u-ngal* « habillement »).

Les constituants marqués par *-ii-*, qui s'abrègent devant les classificateurs de type CVC (*-gol* ou *-ngol*, *-gal* ou *-ngal*, etc.), ont une valeur moyenne. Les exemples de ces formations sont rares dans les parlers de l'Aadamaawa ; on y trouve néanmoins : *hawr-ii-nde* « rassemblement » (NDE), *wall-ii-nde* « aide (apportée) » (NDE) ; *nged-ii-gu* « distribution » (NGU). Ces formations sont relativement plus fréquentes en pulaar du Fuuta-Tooro où elles se rencontrent dans la classe NGAL, ainsi dans *kaal-d-i-gal* « dialogue » ; *gon-d-i-gal* « communauté de vie », etc.

Le résultatif passif, marqué par *-aa-*, est le plus souvent à la classe NGO ou NDU. Il sert surtout à désigner des productions sonores réalisées contextuellement, et s'oppose parfois à un nom factuel neutre qui servira à désigner le même son hors contexte (valeur générique). On aura ainsi *her-o* « caquet (en général) » par opposition à *her-aa-ngo* « un caquet donné », les deux termes s'excluant l'un l'autre dans les phrases suivantes :

3. *To gertogal wii heran* her-o *ndaw, yookoode maagal seekan.*
   //Si/poule/dit//caquettera/caqueter + CL/autruche/jabot/à elle/se déchirera//
   Si la poule cherche à pousser le caquet de l'autruche, son jabot éclatera (proverbe).

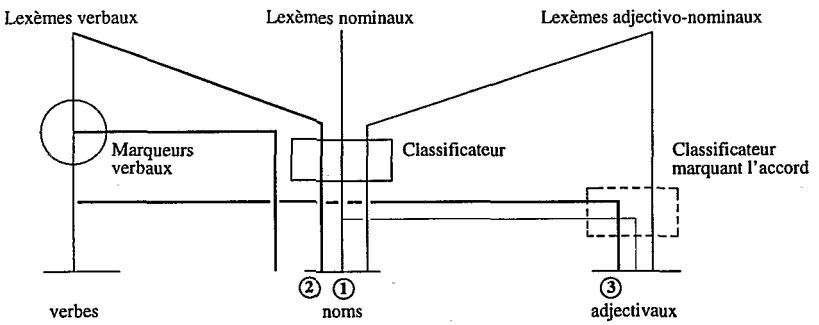
4. *To a nanii* her-aa-ngo, *gertogal daayaay*
   //si/tu/ a entendu/caqueter + ACC P + CL//poule/n'est pas loin//
   Si tu entends un caquet, la poule n'est pas loin.

Bien que les noms factuels moyens et les noms résultatifs passifs comportent en surface le même marqueur *-aa-*, ils se distinguent morpho-

logiquement les uns des autres par le degré de leur classificateur (degré 4 pour le résultatif passif et degré 2 (ou éventuellement 3), pour le factuel moyen.

Le dernier type de formations, le nom sériel, est marqué par *-an-*. Les constituants, qui appartiennent aux classes NDE ou ƊE, sont attestés dans la représentation d'occurrences appartenant à un ensemble d'occurrences identiques, par exemple une unité de mesure ou un tour de rôle, tels que : *yaaƀ-an-nde* « un pas », *fiy-an-nde* « une coudée », *capp-an-ɗe* « des dizaines » ; *winnd-an-nde* « leçon » (*i. e.* unité de texte écrit) ; *def-an-nde* « tour de faire la cuisine (dans un ménage polygame) » ; *waɗ-an-nde* (<*waaɗ-* passer la nuit) « tour de passer la nuit ».

En considérant la présence ou l'absence de marqueurs aspectuo-diathétiques dans la base des noms en peul, on distinguera donc principalement deux sortes de noms : *a)* ceux qui sont issus de lexèmes nominaux ou adjectivo-nominaux au sein desquels ne figurent et ne peuvent figurer ni modalité aspectuelle, ni dérivatif lexical[8], ainsi *ndiy-am* « eau », *pucc-u* « cheval », *huɗ-o* « herbe », *haay-re* « pierre », *ool-ol* « un jaune donné » ; *b)* et les noms issus d'unités de base ayant une valence verbale qui intégreront en outre un marqueur aspectuo-diathétique. Le schéma de valence établi ici[9] résume le processus de dérivation de ces unités. Partant d'un lexème verbal, on formera ainsi théoriquement des noms factuels neutres non marqués par suffixation directe d'un classificateur (**1** sur le schéma) et une série de noms comportant des marqueurs aspectuo-diathétiques, **2**. Ces derniers se distingueront des participes **3** qui, bien que comportant des marqueurs aspectuo-diathétiques, sont des adjectivaux pouvant en outre avoir le régime du verbe et dans lesquels le classificateur est une marque d'accord.



Dérivation des constituants nominaux déverbaux.

8. À moins que ces lexèmes n'aient subi une transformation verbale dénominale (par suffixation des dérivatifs *-ɗ-* ou *-w-*).

9. Schéma adopté de la formalisation proposée par Houis 1977 : 20-25.

5

Pasteurs et politique

JEAN BOUTRAIS

La vache ou le pouvoir
Foulbé et Mbororo de l'Adamaoua

L'histoire des Peuls du plateau de l'Adamaoua, comme celle d'autres formations étatiques peules du siècle dernier, manifeste une contradiction entre une idéologie pastorale souvent posée comme fondement identitaire et une faible prise en compte de l'élevage dans la trame historique peule au XIX[e] siècle.

On se doute bien que l'élevage existe comme activité quotidienne et moyen d'existence en arrière-plan aux conquêtes, aux rivalités politiques, aux expansions des territoires peuls. Derrière les entreprises annexionnistes d'une chefferie peule comme celle de Barani, dans l'actuel Burkina Faso, des historiens (Y. Diallo 1993) ont mis en évidence une logique d'intérêts commerciaux au siècle dernier. Le même genre d'exercice peut être tenté à propos de l'élevage en Adamaoua qui apparaît, dans tous les rapports administratifs de l'époque coloniale, comme la grande région pastorale du Cameroun. Pourtant, il est probable que l'élevage n'a pas joué un rôle toujours aussi important, d'une époque à l'autre. De façon parallèle à l'histoire politique singulièrement mouvementée de la région, se profile une histoire économique marquée, ici, par la production de bétail, davantage que par les échanges commerciaux.

L'hypothèse de départ est celle d'une alternance historique entre la valorisation de l'élevage et d'une ou plusieurs autres priorités : la conquête et l'accumulation de captifs, l'investissement dans le pouvoir ou le commerce. Cette alternance dans le temps peut aussi intervenir comme une alternative à des moments cruciaux. Des Peuls choisissent alors de se consacrer à l'élevage tandis que d'autres décident de sacrifier cette activité. En Adamaoua, le rôle de l'élevage semble spécialement important à trois périodes : lors de la conquête du plateau par les Foulbé, au moment de l'installation des premiers Mbororo sur le même plateau et dans les rapports difficiles qu'entretiennent Mbororo et Foulbé et qui se prolongent jusqu'à nos jours, par exemple dans la région de Ngaoundéré.

Des publications récentes ont renouvelé les travaux anciens de Strumpell (1912), East (1934) et de Lacroix (1952-53). Ce sont d'abord les recueils de traditions historiques regroupées par lamidat du plateau et publiées avec des commentaires par E. Mohammadou (1978). Dès 1965, le même auteur s'est appuyé sur une partie de ce corpus de traditions orales pour publier une plaquette de vulgarisation de l'*Histoire de Tibati*. Ces traditions orales sont présentées comme des témoignages à la fois bruts et arrangés. Les récits de plusieurs informateurs sont utilisés et ordonnés pour composer un seul discours historique. L'ensemble forme une chronique de chaque lamidat dans laquelle l'historien ne semble pas intervenir mais où, en fait, il a coordonné les données. Ces recueils de traditions orales fournissent une mine d'informations et restituent une vision héroïque de l'histoire des Foulbé.

À côté de ces traditions au statut ambigu, des travaux universitaires concernent en partie l'histoire des Foulbé du plateau de l'Adamaoua, en particulier les thèses de Njeuma (1978) et de Sa'ad Abubakar (1977). À ces ouvrages, il conviendrait probablement d'ajouter de nombreux mémoires d'étudiants en histoire mais qui restent difficilement accessibles. Citons simplement l'excellent mémoire de DES en histoire d'Aliou (1975). Malgré son titre, il concerne Banyo puisque ce lamidat, comme les autres du plateau, relevait de deux centres politiques au XIX^e^ siècle, l'un en plaine d'où provenaient les fondateurs et l'autre sur le plateau.

Rôle de l'élevage dans la conquête peule du plateau

Il s'agit de proposer une relecture de l'histoire des lamidats de l'Adamaoua pour évaluer le rôle de l'élevage dans une expansion considérable des Peuls au XIX^e^ siècle. Des rivalités d'appropriation de pâturages ou de contrôle d'éleveurs intervinrent-elles dans les affrontements presque fratricides qui opposèrent les Foulbé du plateau durant la seconde moitié du siècle ? Ce furent des guerres menées par les Foulbé de Tibati contre tous les autres Foulbé et dont Sa'ad Abubakar (1977 : 112) reconnaît que « les raisons ne sont pas claires ». Pour en finir avec ces guerres civiles, l'émir de Yola organisa deux expéditions punitives contre Tibati. Encore aujourd'hui, l'historiographie dominante se montre sévère à l'égard de Nyamboula, le *laamiido* de Tibati qui est présenté presque comme un traître aux intérêts collectifs des Foulbé.

Des Foulbé conquérants mais non éleveurs

Les Foulbé de Tibati ont conquis la plus grande partie du plateau assez rapidement au début du XIX^e^ siècle, avant de s'établir à Tibati, loin au sud. Ils avaient obtenu la soumission des Mboum de Ngaoundéré avant même

que d'autres Foulbé jettent leur dévolu sur cette région. De même, des Foulbé Kiri'en, proches de ceux de Tibati, s'étaient établis à côté des Nyem Nyem, dans la région actuelle de Tignère (Aliou 1975). À la fondation de Tibati, aux environs de 1830, les Foulbé Kiri'en pouvaient se glorifier de contrôler tout le plateau, avec ses populations de Mboum, Vouté et Nyem Nyem.

À l'inverse, tous les témoignages concordent pour dire que les Foulbé de Tibati possédaient peu de bétail. Dans *L'histoire de Tibati*, Mohammadou (1965) rapporte deux anecdotes significatives à propos du futur fondateur de Tibati. Alors qu'il ne détenait pas encore le pouvoir, à Tchamba, il ne possédait, en tout et pour tout, qu'une vache. Au passage d'un marabout qui lui demanda l'hospitalité, il n'avait rien à lui offrir. Alors, il n'hésita pas à faire égorger sa vache et à distribuer de la viande à tout le monde. Au décès de sa mère qui, elle, était propriétaire d'une centaine de bœufs, le même Haman Sambo fit abattre tout ce bétail pour le répartir encore entre les gens. Certains n'égorgèrent pas les animaux reçus mais les placèrent dans leurs troupeaux. Pour des éleveurs, Haman Sambo agissait de façon aberrante.

En fait, il faisait un usage politique du bétail. Les distributions généreuses de viande servaient à établir des liens et à obtenir l'allégeance de populations locales, d'abord parmi les Tchamba en plaine puis chez les Vouté et les Mboum du plateau. Alors que la plupart des versions de la fondation de Tibati la font résulter d'une conquête difficile (Mohammadou 1965), des informateurs sur place ont insisté sur le caractère pacifique de l'installation des premiers Foulbé, grâce aux dons en viande de bétail[1]. La guerre ne fut déclarée qu'aux Vouté de Yoko qui refusèrent d'entrer dans le système d'alliance des Foulbé. Selon d'autres informateurs, la même méthode d'apprivoisement servit à convaincre les Vouté des environs de Tibati d'habiter en ville et de s'enrôler dans l'armée foulbé[2]. La plupart des autres Foulbé avaient, il est vrai, une conception pastorale de leur bétail. Ils répugnaient à abattre des animaux et se montraient avares d'en donner aux villageois voisins. C'était pourtant, avec la distribution de sel, un moyen aisé pour obtenir la soumission de populations locales, tellement la « faim de viande » était grande.

Le mépris des Foulbé de Tibati envers l'élevage « pastoral » se manifesta souvent, à l'occasion d'expéditions lancées contre d'autres Foulbé du plateau et qui étaient accompagnées de captures et d'abattages d'animaux[3] ou de discours blessants. Ainsi, Nyamboula accusa les Foulbé de

1. C'est également au moyen de distribution de viande bovine que les Foulbé de Tibati auraient persuadé les Mboum de descendre de la montagne Ngaoundal où ils étaient réfugiés (Alhadji Ouya, Bella Foukou, entretien du 15 décembre 1972).

2. Informateur: Koffa, Tibati, 2 janvier 1973.

3. Voici, par exemple, comment une tradition orale rapporte la destruction de Tignère par Tibati: « Outre les gens qu'ils avaient massacrés, les troupes de Tibati avaient tout saccagé et s'étaient emparées d'une bonne partie de leur bétail » (Mohammadou 1978: 118).

Ngaoundéré de n'être, à l'origine, que de « pauvres bergers » *(on waynaaße meere)*, c'est-à-dire des moins que rien, des gens qui ne pouvaient prétendre commander et desquels « son père avait eu pitié » (Mohammadou 1978 : 290). L'invective force la réalité mais elle ne la trahit pas : il est vrai que les Foulbé de Tibati étaient venus au secours de ceux de Ngaoundéré, malmenés par une révolte de leurs voisins Mboum.

L'intrusion des Foulbé pasteurs

Contrairement à ceux de Tibati, les Foulbé de Ngaoundéré et de Tignère (pour ceux de Banyo, c'est moins évident) étaient avant tout des pasteurs à leur arrivée sur le plateau. Ils relèvent tous du lignage des Vollarbe, réputés pour leur richesse en bétail au début du XIX[e] siècle, lorsqu'ils séjournaient dans la vallée du Faro. Accaparés par les soins aux animaux et leur protection contre les autochtones, les Vollarbe ne purent se libérer de ces tâches pastorales pour répondre à l'appel d'Ousman Dan Fodio. C'est ainsi que le pouvoir leur aurait échappé, à Yola.

Les traditions relatives à la fondation de Ngaoundéré relèvent d'une logique uniquement pastorale : recherche de bons pâturages, attention à l'état des animaux, découverte d'une source natronée pour procurer des compléments minéraux au bétail, négociations et coexistence avec les populations autochtones (Mohammadou 1978 : 236). Les premiers venus à Ngaoundéré ne furent pas des conquérants, ni des chefs de lignages ou de familles mais de simples bergers *(waynaaße)* qui n'hésitèrent pas à vivre seuls avec des troupeaux sur de nouveaux pâturages. Le fondateur historique de Ngaoundéré (Ardo Njobdi) ne rejoignit que plus tard ces pasteurs pionniers[4].

D'après Njeuma (1978 : 53), l'installation des Foulbé Vollarbe à Ngaoundéré fut le fait des « magnats de l'élevage » qui recherchaient avant tout la prospérité de leur activité sur de nouveaux pâturages. Ils se heurtaient à la résistance des lettrés et de l'émir lui-même, opposés à cette migration. Pour surmonter ces oppositions, les éleveurs imaginèrent un stratagème : invoquer une révolte supposée des Foulbé qui vivaient déjà sur le plateau, ce qui obligerait Ardo Njobdi à s'y rendre pour les surveiller. Le départ de notables Vollarbe vers le plateau se fit sans l'aide et contre l'avis de Yola (Sa'ad Abubakar 1977 : 66).

Bien que les Foulbé introduisirent des troupeaux de bovins en Adamaoua, l'élevage n'y était pas complètement inconnu, contrairement à ce que la plupart des informateurs affirment aujourd'hui. Il en était déjà ainsi des plaines de la Bénoué, aux environs de Yola, où une race taurine

4. L'installation de pasteurs avec leurs troupeaux durant quelques années (deux ou quatre ans, selon les informateurs) avant l'arrivée d'Ardo Njobdi est confirmée par de nombreux témoignages. D'après la tradition orale publiée par Mohammadou (1978 : 236, 266), des chasseurs puis des transhumants auraient eux-mêmes précédé ceux qui s'installèrent les premiers en permanence sur le plateau.

locale « *muturu* » existait au XIX^e siècle (Kirk-Greene 1958). Aux environs de Ngaoundéré, des notables mboum possédaient quelques taurins *(ndai)* avant l'arrivée des Foulbé[5]. Certes, ils ne s'occupaient guère de ce cheptel mais l'enfermaient tout de même chaque nuit dans une clôture ou une enceinte murée *(ka ndai)*. Peut-être s'agissait-il d'enclos du même type que ceux décrits par Seignobos (1998) chez les Dowayo. D'après des informateurs[6], les Foulbé confisquèrent et exterminèrent ce cheptel local. Dans les plaines de la Bénoué, la disparition du bétail muturu est également attribuée aux épizooties de peste bovine qui sévirent au XIX^e siècle (RIM 1992). Toujours est-il que l'existence d'un ancien cheptel taurin est quasiment occultée sur le plateau de l'Adamaoua, tant les zébus se sont imposés dans l'espace et dans la conception collective de l'activité d'élevage.

L'intérêt des Mboum de Nganha pour les bovins explique peut-être qu'ils aient accueilli de façon cordiale les premiers Foulbé de Ngaoundéré, essentiellement pasteurs. D'autres Mboum, par exemple ceux de Mana que les Foulbé côtoyaient avant de parvenir sur le plateau, n'avaient pas la même attitude. Leur hostilité à l'égard des Foulbé allait de pair avec leur refus de l'élevage : ils méprisaient les gens qui passent leur vie à garder des animaux et, pour eux, le lait avait une odeur puante[7]. Dès qu'ils rencontraient un troupeau de bovins, ils le harcelaient de flèches. C'est aussi pour pratiquer leur activité en paix que les premiers Foulbé de Ngaoundéré se sont installés près des Mboum Nganha.

Comme ceux de Ngaoundéré, les Foulbé Vollarbe de Tignère vinrent sur le plateau en tant qu'éleveurs. Non seulement, ils vécurent en bons termes avec les autochtones Nyem Nyem mais ils reconnurent leur autorité, en tant que maîtres de la terre (Mohammadou 1978 : 110). La tradition orale des Foulbé de Tignère tend à repousser dans le passé cette implantation purement pastorale, avant même l'arrivée des Foulbé de Tibati. Dans une « approche chronologique de l'implantation des Peul dans l'Adamaoua », Mohammadou (1981 : 242) date en 1817 l'arrivée sur le plateau du fondateur du premier Tignère, c'est-à-dire bien avant Tibati. Certes, Tignère est moins éloigné de la vallée du Faro d'où venaient tous ces Foulbé mais une telle antériorité reste étonnante. Elle se rapporte probablement à une présence pastorale discrète et intermittente.

Quant à la fondation de Banyo par les Vollarbe de Kontcha, il est généralement admis qu'elle fut la plus tardive des lamidats du plateau. Datée

5. Seuls les Mboum de Nganha détenaient ce type de bétail, avant l'arrivée des Foulbé. Les autres Mboum du plateau, ceux des régions actuelles de Tibati et de Tignère, en étaient démunis, de même que les Vouté. Est-ce la raison pour laquelle les Foulbé imposèrent si facilement leur domination, en pratiquant des distributions de viande ?

6. Djaoro Yaya à Léré, 8 mai 1973 ; Djaoro Atikou à Mounguel, 7 mai 1973.

7. Djaoro Kadiri à Tchabbal Haléo, 9 janvier 1973.

entre 1835 et 1840 par Mohammadou (1981 : 243), elle est ramenée à 1862 par Aliou (1975 : 43). L'intrusion de ces Foulbé à l'ouest du plateau a répondu à l'appel des populations locales elles-mêmes, des Vouté, pour les défendre des attaques de leurs voisins Wawa et autres Vouté ou Tchamba (*ibid.* : 44). Mais cette tradition des Foulbé conquérants, également reprise chez Mohammadou (1978 : 172), fait l'économie d'une migration peule antérieure (Njeuma 1978 : 57). Dès les années 1820, les Vollarbe de Kontcha envoyaient des troupeaux en transhumance chez les Vouté. Puis des groupes s'y installèrent en permanence. Ces premiers arrivants dans la région de Banyo étaient regroupés autour de quatre *ardo'en*, ce qui laisse supposer qu'il s'agissait de pasteurs. De plus, ils vivaient en bonne intelligence avec les chefs locaux et soutenaient même le parti adverse aux Vouté qui firent appel aux Foulbé de Kontcha. Non seulement, Dandi, le conquérant, dut soumettre des populations locales mais également surmonter l'opposition des premiers habitants foulbé.

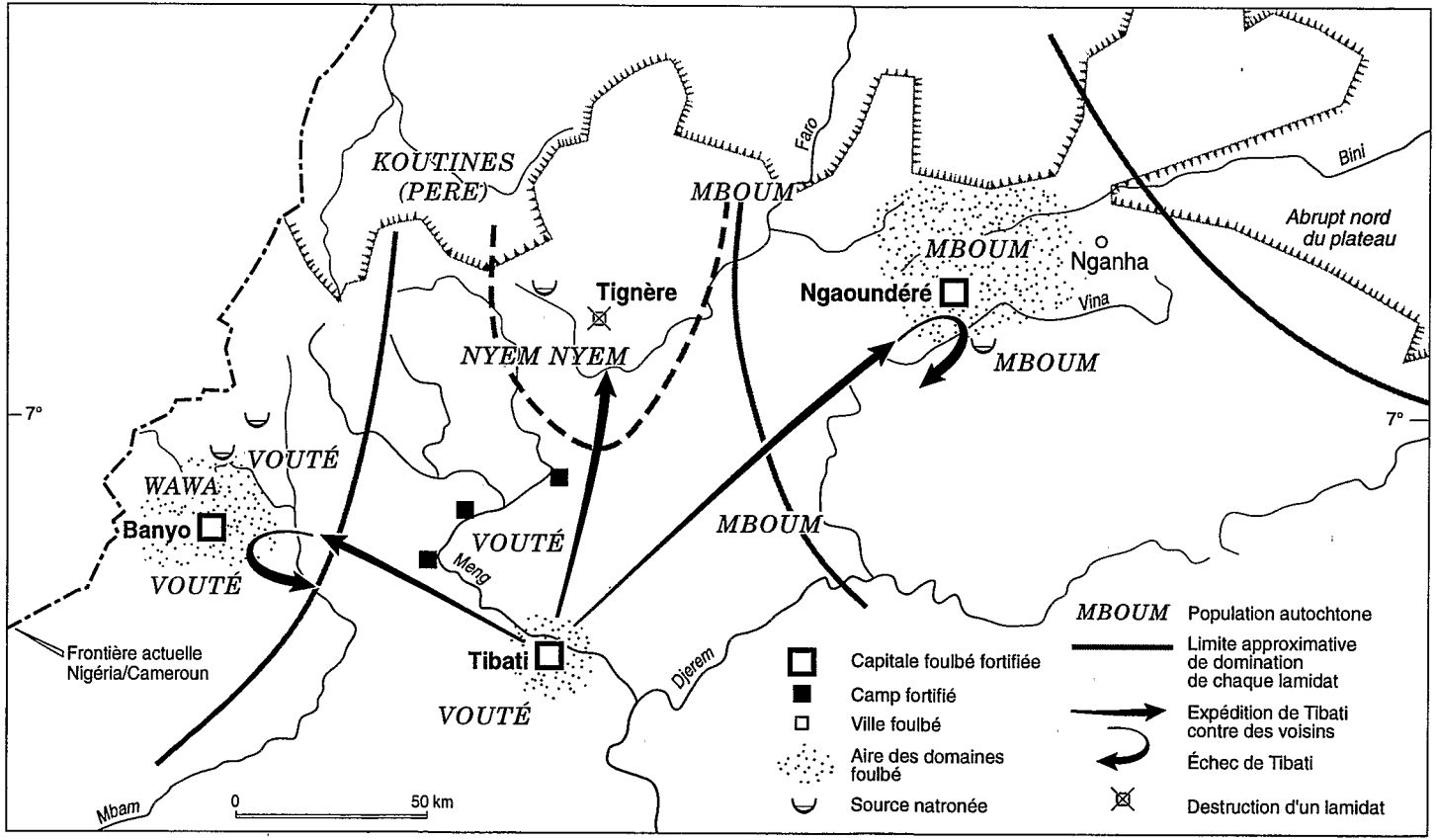
À Tignère comme à Banyo, la phase initiale de l'installation des Foulbé sur le plateau est souvent occultée par les informateurs. En effet, ce n'est pas une histoire prestigieuse. Les nouveaux venus ne sont que des pasteurs, à la recherche de bons pâturages. Ils entretiennent de bonnes relations avec les populations locales dont ils reconnaissent les chefs. Tout cela relève d'une logique typiquement pastorale mais ne fonde pas une domination.

Forces et faiblesses des dominations foulbé

Les arrivées des premiers Foulbé s'inscrivent dans un « projet » pastoral (Ngaoundéré, Tignère, premiers venus à Banyo) ou de conquête (Tibati) (carte 1). L'opposition dans la nature même de l'expansion foulbé est symbolisée par l'association d'une capitale *(wuro)* à une grande source natronée *(lawre)* – association qui se retrouve dans tous les lamidats du plateau, sauf précisément à Tibati. Les informateurs disent que les Foulbé de Tibati sont venus simplement s'installer au milieu de populations locales *(Haaße)*.

Les Foulbé conquérants ont très vite imposé leur domination aux populations rencontrées sur place. Tibati a contrôlé rapidement un territoire immense sur le plateau, en particulier chez les Mboum. Mais ce contrôle politique n'allait pas de pair avec une véritable occupation de l'espace. C'est pourquoi le fondateur de Tibati invita les Foulbé Vollarbe de la vallée du Faro à venir sur le plateau (Mohammadou 1978 : 274). Les Foulbé de Ngaoundéré et ceux de Tignère s'installèrent donc avec l'autorisation de Tibati et sous sa protection initiale[8].

8. Cette protection allait jusqu'à l'attribution de cultivateurs qui devaient livrer des produits agricoles aux nouveaux venus (Mohammadou 1978). Les familles de pasteurs pouvaient difficilement survivre dans une nouvelle région sans liens avec des populations agricoles.



Carte 1. *Le partage du plateau de l'Adamaoua entre les Foulbé au XIXe siècle.*

Les Foulbé pasteurs avaient l'avantage d'occuper effectivement le terrain, moins par l'importance de leur peuplement que par le biais du bétail. Au début, les relations étaient, dans l'ensemble, pacifiques avec les autochtones. Ce fut le même processus d'infiltration que celui des Foulbé Sidibe de Barani au milieu des Bwaba et des Bobo au XVIII[e] siècle (Y. Diallo 1993) si ce n'est qu'en Adamaoua, les Vollarbe bénéficiaient déjà de la protection d'autres Foulbé. Inversement, les Foulbé pasteurs sont militairement faibles et exposés à des réactions agressives des autochtones. Or, la prospérité de l'élevage entraîne, de façon inéluctable, des contestations dans l'utilisation de l'espace ou des vols de bétail. Ainsi, les Mboum de Ngaoundéré n'avaient pas prévu l'arrivée de troupeaux aussi nombreux, ce qui les fit craindre de perdre leur pays (Njeuma 1978; Mohammadou 1978).

Face à la révolte de leurs voisins, les Foulbé pasteurs se trouvaient en position délicate. Ardo Njobdi, le fondateur de Ngaoundéré, le reconnut en appelant à la rescousse Tibati et Rey, les deux lamidats guerriers proches. C'est grâce à leur aide qu'il put soumettre les Mboum.

Une fois installés sur le plateau, au milieu de populations qui risquaient de leur devenir hostiles, les Foulbé pasteurs ne pouvaient rester seulement des pasteurs. Ils se convertirent en guerriers, en conquérants. Le troisième souverain de Ngaoundéré (Ardo Issa) fut ainsi son plus grand conquérant, durant la seconde moitié du XIX[e] siècle. Le fondateur de Tignère, lui aussi, soumit les Nyem Nyem.

Plus ils devenaient puissants militairement, moins les Vollarbe du plateau avaient de raison d'admettre la domination de Tibati. Deux initiatives symbolisèrent leur revendication d'autonomie : la construction de fortifications *(gasol)* autour de la capitale (cas de Ngaoundéré) et une démarche auprès de Yola pour devenir une province autonome (cas de Tignère). Devant ces séparatismes, Tibati répliqua en organisant des raids punitifs : contre Ngaoundéré en 1855-1860 (Mohammadou 1981) ou 1867 (Aliou 1975), contre Tignère en 1865 *(ibid.)*, et une expédition contre Banyo dans les mêmes années. Ces représailles aboutirent à des résultats inégaux pour Tibati : échecs devant Ngaoundéré et Banyo mais victoire sur Tignère qui fut détruit une première fois et dont les Foulbé furent à nouveau dispersés au cours d'un second raid (cf. *supra* carte 1).

Si l'arrivée des premiers Foulbé sur le plateau marque une expansion de l'élevage dans de nouvelles régions, les guerres entre lamidats imposèrent des ponctions sur le cheptel. Au cours des expéditions et pendant les sièges des villes fortifiées, les armées étaient ravitaillées par des troupeaux. De leur côté, les assiégés s'enfermaient avec du bétail qui leur permettait d'éviter la famine[9]. Il se posait un problème d'intendance car

9. « L'armée de Tibati assiégea la place [de Tignère] et ils tentèrent d'affamer les habitants, ceux-ci furent bientôt réduits à ne manger que de la viande de leurs bœufs » (Mohammadou 1978 : 121).

les guerriers foulbé refusaient de manger la nourriture des populations locales, pourtant facile à confisquer. Dès lors, des troupeaux suivaient les expéditions, accompagnés de bergers et de femmes. Des bœufs porteurs transportaient les provisions (sacs de farine) et finissaient eux-mêmes par être abattus.

L'armée de Tibati était réputée faire une grande consommation de bovins capturés aux ennemis ou prélevés aux éleveurs. E. Mohammadou (1978 : 57) rapporte la découverte par les guerriers de Ngaoundéré d'un campement de l'armée de Tibati, pourtant en déroute : ce qui frappa les esprits, ce fut la vue d'une centaine de crânes de bœufs abattus en une seule nuit. Dans la ville de Tibati, quelques Bafia sont les descendants de mercenaires engagés par les Foulbé lors de la guerre contre Ngambé, à la fin du XIX[e] siècle. Les informateurs disent que leurs ancêtres étaient venus guerroyer au service des Foulbé de Tibati « pour manger de la viande de bœuf » [10]. Le fait que cet attrait ait été transmis dans les souvenirs démontre l'importance des abattages de bétail à chaque campagne militaire.

La disposition d'un important cheptel contribuait à renforcer un potentiel militaire. Les dons en bétail intervenaient dans les procédures diplomatiques pour établir de bonnes relations ou comme preuves d'allégeance. Lors de négociations difficiles avec Yola son suzerain, Tibati remit cinquante bœufs en gage de bonne volonté (Mohammadou 1978 : 58). Refuser les bœufs et les renvoyer équivalait alors à une déclaration de guerre.

L'invasion d'un territoire se traduisait par des dévastations, en particulier par la saisie de bétail. Si les populations locales non soumises risquaient la captivité et l'esclavage, les Foulbé, quant à eux, étaient menacés de perdre leurs animaux. Les gens de Tibati se sont forgés une réputation peu flatteuse de ravisseurs de bétail qui s'explique probablement par les faibles effectifs de cheptel de leur lamidat. De nombreuses anecdotes soulignent cette composante économique des faits militaires [11]. À l'occasion de la dernière expédition contre Tignère, les gens de Tibati manifestent leur intention belliqueuse en menaçant le bétail de l'adversaire : « Rapportez-lui ses bœufs et dites-lui de se préparer parce que nous allons venir nous servir nous-mêmes et prendre autant de bœufs que nous désirons » (Mohammadou 1978 : 121).

Les tributs annuels versés à Yola étaient composés de contingents d'esclaves mais les principautés de l'Adamaoua y ajoutaient du bétail (Njeuma 1978 : 107). Lorsque des vassaux rendaient visite à Yola, ils se

10. Entretien au quartier Sarki Yaki de Tibati, 10 mars 1972.

11. Après une attaque par surprise de Banyo, l'armée de Tibati se replie avec un butin, en particulier plusieurs troupeaux. Sur le point d'être rattrapé par l'armée de Banyo, Nyamboula fait dire : « Quand tu poursuis un berger, ne lui laisses-tu pas le temps de faire sa prière ? » Chacun passe donc la nuit de part et d'autre de la rivière Mbamti. Le lendemain, les gens de Banyo découvrent que Nyamboula s'est enfui, en abandonnant les troupeaux (entretien avec Djaoro Garba, Banyo, 8 février 1973).

déplaçaient avec des bovins pour assurer leur ravitaillement mais également en prévision de cadeaux. Dans un contexte de féodalités guerrières, le bétail ne faisait plus simplement partie d'économies pastorales, il participait à la puissance militaire. Il est probable que ce nouveau rôle n'ait pas favorisé un essor des effectifs de cheptel.

À la fin du XIX[e] siècle, chaque lamidat comporte deux espaces peuls : *nder gasol* et *ɓaawo gasol*. Le premier (à l'intérieur des fossés) correspond à l'espace protégé par les fortifications. C'est la ville *(wuro)* qui est la capitale et souvent, la seule agglomération à être défendue par des fortifications[12]. Les Foulbé, leurs serviteurs domestiques et une colonie de commerçants haoussa s'y rassemblent[13]. Le second espace (derrière les fossés) n'est pas aussi sûr que le premier mais il bénéficie tout de même d'une certaine protection. Les Foulbé y installent leurs esclaves à côté des populations locales. Eux-mêmes y séjournent au moment des travaux agricoles. Dans le système du *rumde* : village de culture ou domaine seigneurial foulbé (Njeuma 1978 : 140), la production agricole est assurée par des esclaves et le bétail confié à des bergers. L'espace des domaines agricoles foulbé est plus ou moins vaste et ne s'étend pas uniformément dans toutes les directions. Autour de Ngaoundéré, les Vollarbe ont créé de nombreux villages de culture *(dumde)* au nord de la ville, le sud étant accaparé par quelques domaines de grands notables, par exemple celui du Galdima (représentant des Foulbé) à Laoupanga. Autour de Banyo, les *dumde* les plus nombreux se trouvent également au nord (Mayo Fowrou) et à l'ouest de la ville. À Tibati, l'espace des domaines foulbé semble contenu aux abords de la capitale. Certes, les notables possèdent beaucoup de *Haaɓe* (chaque famille aurait disposé de 60 à 100 esclaves) mais le cheptel bovin reste peu nombreux, les grandes vallées proches de Tibati étant à peine salubres pour le bétail.

Au-delà des domaines agricoles des Foulbé, les lamidats englobent des espaces périphériques peuplés de villages non foulbé ou vides d'habitants. Une politique de regroupement des populations locales (par exemple, à Tibati) a parfois contribué à accentuer des vides humains. Dans chaque lamidat, le cheptel bovin est localisé dans l'espace *ɓaawo gasol*, sauf en saison sèche lorsqu'il part en transhumance. La cure du bétail à une ou plusieurs sources natronées représente le moment fort de l'élevage. Lorsque les Foulbé ne disposent que d'une grande source (Ngaoundéré), c'est le pivot de toute l'organisation de l'élevage et un lieu central. Lorsque plusieurs sources sont disponibles (Banyo), l'accès de certaines est réservé aux troupeaux du *laamiiɗo* (source de Tankouri).

12. Les Foulbé de Tibati édifièrent également d'autres fortifications dans la vallée du Béli pour protéger les populations locales des attaques (de Banyo et de Yola) : Bérim, Djahoul, Pang.

13. À l'époque précoloniale, Tibati était ainsi une ville importante. Tout l'espace compris dans l'enceinte fortifiée était habité mais personne ne résidait en dehors des murs.

Aux environs de 1870, le plateau de l'Adamaoua est partagé en trois territoires : à l'est, les Vollarbe de Ngaoundéré ; à l'ouest, ceux de Banyo ; au centre, les Kiri'en de Tibati. Mais les densités de peuplement et d'occupation de l'espace par les Foulbé sont inégales, plus fortes à Ngaoundéré et Banyo qu'à Tibati. Partout, les Foulbé dominants négligent l'élevage, les troupeaux étant confiés à des bergers et aides-bergers.

La désaffection à l'égard du bétail est particulièrement nette chez les Kiri'en de Tibati mais les Vollarbe de Banyo ne s'investissent guère davantage dans l'élevage. Les troupeaux ne comptent que 20 à 30 têtes en moyenne et stationnent aux environs de la capitale : Taram, Mayo Fowrou, Mayo Banyo. Les notables foulbé *(saraaki'en)* possèdent un peu plus de cheptel mais, accaparés par la *faada* (la cour), ils recourent à des bergers. À Banyo, les deux grands propriétaires de bétail sont le *wajiiri* (Premier ministre) et le *laamiido* lui-même[14]. La richesse en bétail, comme en esclaves, de la famille du *wajiiri* de Banyo était ancienne et inégalée dans le lamidat (Aliou 1975 : 69). De nombreux Foulbé se disent actuellement les descendants de migrants venus s'engager comme bergers au service de cette famille.

Dans les lamidats de Ngaoundéré et de Banyo, des Foulbé Mbewe'en, restés éleveurs, s'associent aux Vollarbe. Devenus très riches en bétail (Aliou 1975 : 68), ils exercent une influence politique importante à Banyo, à la fin du XIX^e^ siècle. Au contraire, il n'y a pratiquement pas de Mbewe'en sur Tibati, sans doute parce que les prélèvements en bétail sont trop lourds.

Après les expéditions lancées par Tibati, la contrée de Tignère reste également vide de Foulbé, les Vollarbe de ce lamidat s'étant réfugiés sur les territoires de Ngaoundéré et de Banyo. C'est dans ce contexte géographique contrasté que les Mbororo arrivent sur le plateau.

L'arrivée des premiers Mbororo sur l'Adamaoua

Politiquement peu marquante, l'arrivée des Mbororo sur le plateau de l'Adamaoua est importante du point de vue économique et social car ce sont de vrais Peuls pasteurs, uniquement préoccupés de bétail. Leur présence diversifie l'identité peule. Les relations avec les populations locales peuvent se dérouler selon des modalités différentes. Toutefois, les autochtones ne feront pas tout de suite de distinction avec les Foulbé.

Traditions orales et histoires académiques de la conquête du plateau par les Foulbé ne mentionnent jamais la présence des Mbororo. La seule étude historique de leur arrivée est celle de R. Dognin (1981). Dans la même publication collective, E. Mohammadou inclut les Mbororo dans

14. D'après Djaoro Sidiki, Mayo Badji Foulbé, 2 mars 1973.

un tableau de la nomenclature des Peuls de l'Adamaoua, en distinguant les Djafoun, les Wodabe, les Akou et de nombreux lignages au sein de chaque fraction. Mais la chronologie de cet auteur fait l'impasse sur les Mbororo. Quant à l'oubli des Mbororo dans les traditions orales des Foulbé, il en dit long sur le peu de cas qu'ils font de ces pasteurs.

Lorsqu'en 1891, le voyageur allemand C. von Morgen visita le camp militaire des Foulbé de Tibati devant les Vouté de Ngambé, il remarqua qu'on y abattait souvent des bœufs pour le ravitaillement de la population (Morgen 1893). Il ne put s'empêcher d'admirer ces animaux : « Ici, les bœufs sont en général d'une taille et d'une beauté exceptionnelles, beaucoup plus forts que chez nous [...] L'envergure des cornes atteint souvent deux mètres et plus. »

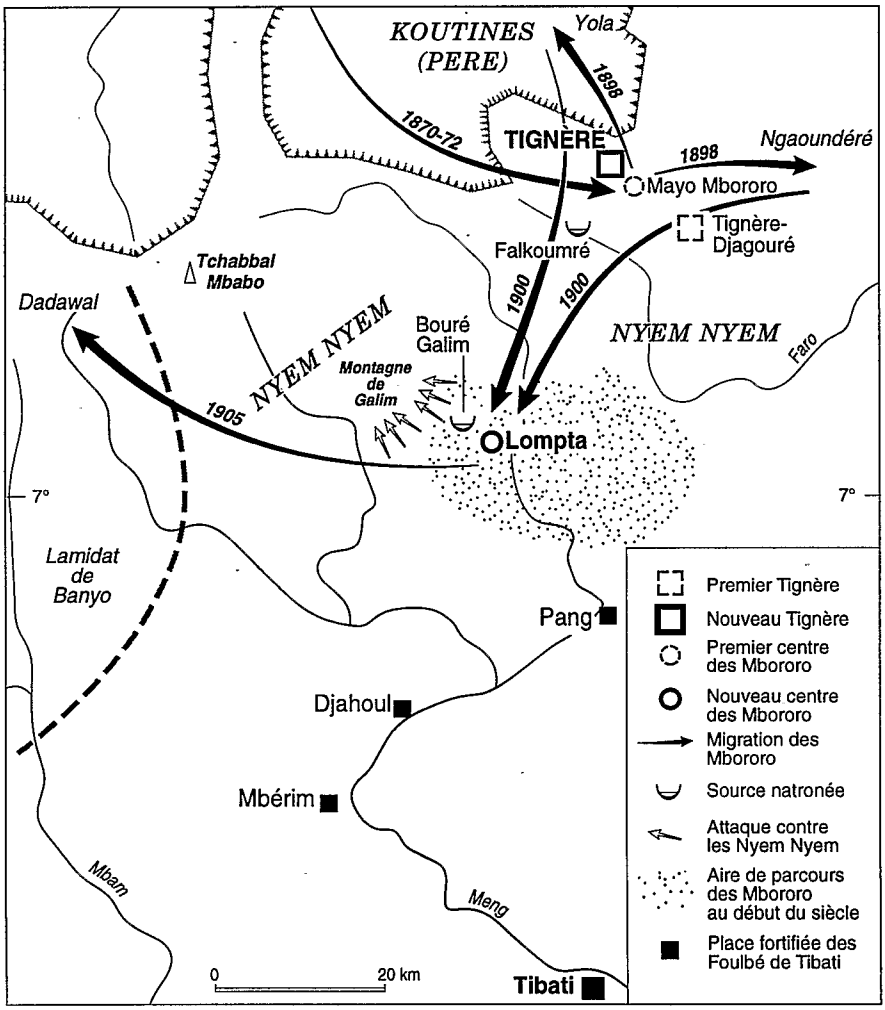
Deux éléments intriguent dans ce texte. D'abord, la fréquence des abattages de bétail au cours d'un siège qui dura particulièrement longtemps : il avait commencé en 1888 et ne devait finir qu'en 1899. Certes, les Foulbé de Tibati n'hésitaient pas à abattre du bétail dans ces circonstances mais ils étaient réputés pour la faible importance de leur élevage. D'autre part, la description, même succincte des animaux, laisse supposer qu'il s'agit de zébus de race *mbororooji* et non des *gudaali* des Foulbé de l'Adamaoua. Dans un autre passage, Morgen précise que les troupeaux du *laamiido* étaient restés près de Tibati où il fallut aller lui chercher une vache laitière. Les animaux qui accompagnaient les guerriers étaient des bœufs provenant de Mbororo. Des Mbororo habitaient donc sur le lamidat de Tibati en 1890-1891.

La première installation des Djafoun à Tignère

C'est vers 1870 ou 1872 que les premiers Djafoun s'installent sur le plateau, sous la conduite d'Ardo Manya, du lignage des Gosi'en. Par cette migration, connue sous l'appellation *Peerol Manya*, quelques familles quittèrent la région de Yola où les Djafoun avaient reconstitué des troupeaux après un séjour mouvementé au Bornou. D'après Dognin (1981), Ardo Manya se serait d'abord installé sur les hauts plateaux au nord de Banyo, avant de se déplacer à Tignère, pour échapper aux exigences du *laamiido* de Banyo. D'après une autre tradition orale, les premiers Djafoun seraient venus directement à l'emplacement actuel de Tignère, à l'invitation du *laamiido* de Tibati. Peu de temps après la seconde dispersion des Foulbé Vollarbe, Tibati installe donc d'autres éleveurs pour occuper de bons pâturages. Ce faisant, Tibati renouvelle une « colonisation pastorale » comme cela s'était passé avec les fondateurs de Ngaoundéré et du premier Tignère. En faisant appel à des Mbororo, il y a moins de risque que ceux-ci deviennent des guerriers et revendiquent leur autonomie. Du côté des Mbororo, l'Adamaoua exerce un attrait par l'abondance des pâturages et l'absence de maladie du bétail. Un informateur, né à la fin du

XIX[e] siècle, ajoute à ces facteurs les effectifs peu nombreux des élevages foulbé[15]. C'est une remarque fondée, les troupeaux des Foulbé étant loin d'occuper tous les pâturages disponibles.

L'installation des Mbororo au site actuel de Tignère est pertinente d'un point de vue pastoral, par suite de la proximité d'une source natronée, lieu décisif pour les anciens systèmes d'élevage sur le plateau. La source de Falkoumré est toujours appelée *Wawru Manyaru*, « le puits de Manya », par les Djafoun (carte 2).



Carte 2. *Les tribulations des premiers Mbororo sur l'Adamaoua.*

15. Ardo Bouba Tonga, Tchabbal Nyanyiri, Banyo, 5 mai 1973.

À leur arrivée, ces Djafoun sont protégés par les Foulbé de Tibati. En compensation, ils livrent des bœufs. Ce sont ceux que Morgen a admirés devant Ngambé.

La dispersion des premiers Djafoun (1898)

En 1895, renversement de la situation politique : Tibati accepte de restituer la région de Tignère au descendant du fondateur, échappé du massacre en 1865. Dès lors, Ardo Manya se retrouve sous la coupe de Foulbé Vollarbe, ce qu'il n'accepte pas. De plus, ces Foulbé abandonnent le site ancien de Tignère et viennent s'établir tout près des Mbororo. L'affrontement était inévitable. Comme souvent, le contentieux porta sur le versement d'une taxe sur le bétail : *sofal*. Les Foulbé de Tignère s'emparent d'Ardo Manya par traîtrise et le font prisonnier[16]. C'est alors une fuite des Djafoun dans toutes les directions : vers Ngaoundéré à l'est et Yola au nord.

Mais ils sont mal accueillis par les Foulbé de Ngaoundéré et leurs animaux tombent malades à Yola. Aussi se résignent-ils à revenir sur le plateau et à payer une rançon pour la libération d'Ardo Manya. Ils ne restent pas sur Tignère mais demandent de nouveaux pâturages au *laamiido* de Tibati, leur protecteur sur le plateau.

Une sorte d'association s'est, en effet, instaurée entre les Foulbé de Tibati, démunis de bétail, et les Mbororo spécialisés dans l'élevage. Au contraire, les Foulbé de Ngaoundéré et de Banyo, eux-mêmes éleveurs, étaient hostiles à la présence de Mbororo. Les Mbewe'en faisaient peut-être pression en ce sens. Mais l'association Tibati-Djafoun comportait la livraison d'animaux en une sorte de tribut. Les Djafoun gardent, encore aujourd'hui, un mauvais souvenir des exigences des Foulbé de Tibati.

Lompta et la « guerre du Bouré Galim » (1900-1914)

En 1899-1900, Tibati place les Djafoun à Lompta, au pied du Tchabbal Mbabo. L'endroit est à nouveau pertinent d'un point de vue pastoral car il est proche de la source natronée de Galim, appelée Bouré par les Mbororo. Ce sera la seule grande source natronée sur le plateau dont les Mbororo disposeront en exclusivité. Mais cet avantage pastoral incontestable comporte un revers : l'insécurité. En effet, la source se trouve près d'une

16. D'après une tradition orale transmise par les Mbororo, Ardo Manya fut capturé pendant qu'il faisait sa prière. La destruction du premier Tignère par les Foulbé de Tibati serait déjà intervenue selon des circonstances un peu analogues : c'était un jour de fête et les gens de Tignère étaient dispersés aux environs (Mohammadou 1978 : 113). De façon curieuse, une tradition orale de la défaite des Peuls de Barani par ceux du Macina, vers 1830, rapporte l'événement selon les mêmes modalités : une attaque par surprise, un jour de fête religieuse (Diallo 1993 : 370). Il semble qu'il s'agisse d'un stéréotype pour rendre compte d'un revers : il est expliqué par des circonstances exceptionnelles, une attaque scandaleuse par les vainqueurs.

montagne où les Nyem Nyem se sont réfugiés, pour échapper aux Foulbé de Tibati. Ceux-ci n'ont jamais réussi à les soumettre, ce qui est un cas unique en Adamaoua.

Lompta est, en fait, un camp de guerre *(sanyeere)* où les Foulbé viennent, périodiquement, assiéger les Nyem Nyem. En y installant des Djafoun, Tibati se sert de ces pasteurs pour maintenir une pression constante contre les irréductibles. Déjà, un autre clan mbororo, les Rahadji, avait été placé à Lompta mais il avait refusé ce « piège » et migré au nord de Banyo. Les Djafoun, eux, s'y fixent mais en subissant ce qu'ils appellent une guerre *(konu)* de la part des Nyem Nyem. Ceux-ci lancent une série d'attaques de bergers et abattent du bétail, en particulier au moment de l'abreuvement à la source natronée (Boutrais 1995 : 46). À cette guérilla, les Foulbé de Tibati répliquent par une expédition en 1900 mais c'est un nouvel échec.

En 1906, les Allemands interviennent, à leur tour, pour protéger les Mbororo. Les Allemands mènent une politique favorable à l'installation des Mbororo pour lesquels ils créent un district (Bezirk) avec un chef djafoun. La compétition est alors vive entre familles du lignage des Gosi'en pour détenir la chefferie de Lompta. L'éviction de prétendants au pouvoir entraîne leur migration vers Banyo, sur les hauts plateaux au nord du lamidat (Dadawal) puis au sud (Mambila).

Il est probable que les exigences de Tibati en bétail ne sont pas étrangères à l'instabilité politique de Lompta. Les Mbororo perdent vite confiance dans un *ardo* qui répercute auprès des éleveurs toutes les demandes du suzerain. Au contraire, l'*ardo* doit jouer un rôle de tampon entre ses gens et le *laamiido* de Tibati[17]. De plus, malgré l'intervention musclée des Allemands, la sécurité pastorale n'est toujours pas assurée à Lompta. Les hauts pâturages proches du Tchabbal Mbabo restent interdits aux Mbororo. De nouvelles campagnes militaires sont organisées par les Allemands contre les Nyem Nyem en 1913 et 1914.

Au début du siècle, les Mbororo du plateau ont donc à faire face à deux contraintes : la nécessité de disposer d'une source natronée et celle de bénéficier d'une protection. Mais celle des Foulbé de Tibati devient de plus en plus illusoire, une fois relayée par le pouvoir colonial. De protection, elle devient alors une oppression, par les versements en bétail exigés. La création du district de Lompta présente l'avantage de lever partiellement ces deux contraintes.

Dès qu'ils sortent de ce district, les Mbororo sont à nouveau confrontés aux mêmes contraintes. Ils s'éloignent le plus possible des centres foulbé

17. D'après Pfeffer (1936), les Djafoun versaient chaque année un impôt en cauris aux Foulbé (Houja'en) pour qu'ils assurent la protection militaire des sources natronées. Le recours à cette monnaie ne paraît guère vraisemblable, étant donné la rareté des débouchés commerciaux pour le bétail sur le plateau à l'époque pré-coloniale. Les Djafoun devaient plutôt remettre des animaux à Tibati.

pour échapper aux réquisitions en bétail. Ce faisant, ils s'écartent des sources natronées. Des Gosi'en, partis de Lompta vers le Mambila, se heurtent à cette contradiction en 1910. Ils ne la surmontent que par une nouvelle migration en 1916, vers le Bamoun puis le Bamenda (Boutrais 1995).

Nouvelle sujétion et dispersion des Djafoun de Lompta

Après la Première Guerre mondiale, l'administration française prend le contre-pied de la politique allemande au Nord-Cameroun. Au lieu de pratiquer une administration indirecte, par le biais des chefs foulbé, entérinant et renforçant parfois leur pouvoir sur des populations autrefois à peine soumises, les Français entreprennent la libération des « Païens » et leur organisation politique autour de chefs locaux. Sur le plateau, cette nouvelle politique bénéficie aux Nyem Nyem dès le début des années 1920, avec la formation d'un « canton » de Galim, la reconnaissance d'un chef autochtone et la descente des Nyem Nyem à Galim, tout près de la source natronée.

Cette politique d'émancipation des autochtones de la tutelle de Tibati entraîne d'abord des conséquences négatives pour les Mbororo de Lompta. Bien qu'en 1924, un canton mbororo soit confirmé autour de Lompta, il n'a presque plus d'assise territoriale. La source natronée de Galim tombe sous le contrôle du chef local qui lève des taxes d'abreuvement très lourdes, exigées en têtes de bétail. Les Djafoun passent sous la sujétion des Nyem Nyem, leurs anciens ennemis. Dès lors, les années 1920 et 1930 sont marquées par une dispersion des Djafoun, soit vers le Bamenda, soit vers l'est de l'Adamaoua : Ngaoundéré et surtout Meiganga. Il ne subsiste à Lompta qu'une population de personnes âgées et d'anciens serviteurs, acquis autrefois pour travailler comme aides-bergers (Pfeffer 1936). Mais beaucoup de *Haaße* accompagnent eux-mêmes les Djafoun dans leurs migrations à travers l'Adamaoua.

Le choc de nouveaux Mbororo : les Akou

Les départs des environs de Lompta sont accentués, au début des années 1930, par l'arrivée d'une nouvelle vague de migrants, celle des Mbororo dits Akou. Ils proviennent du plateau de Jos, au Nigéria, où les pâturages deviennent insuffisants. Leur migration est peut-être la conséquence d'invasions de criquets qui ont détruit de nombreux pâturages et déstabilisé des groupes pastoraux.

L'irruption des Akou sur le plateau est mal vue par les Djafoun de Lompta qui craignent une compétition sur leurs pâturages. Au contraire, les Akou sont bien accueillis par les Foulbé de Tignère et installés au centre du plateau. Pour un petit lamidat, pauvre en ressources fiscales, ils représentent un apport intéressant. Mais les troupeaux de Lompta exploi-

taient déjà ces pâturages. À cette compétition s'ajoute le refus des Djafoun de laisser leurs troupeaux côtoyer une autre race bovine, celle des zébus blancs qu'ils méprisent tout de suite. L'antagonisme pastoral est aggravé par des écarts culturels entre les deux groupes mbororo dans le vêtement, le langage, et les coutumes[18].

À la fin des années 1950, le *laamiido* de Tibati fait pression, à son tour, sur l'administration pour qu'elle encourage l'installation de Mbororo dans son lamidat. En effet, de larges secteurs de Tibati sont vides de bétail. Aux effets dissuasifs des prélèvements en bétail s'est ajoutée une invasion des savanes de Tibati par des mouches tsé-tsé, au cours des années 1930 et 1940, qui a ruiné des Foulbé et provoqué la fuite des autres. En 1956, *Peerol Kaptel* désigne une migration organisée de nouveaux Mbororo Akou depuis la frontière camerounaise, à Kontcha, jusqu'aux pâturages au nord de Tibati, les moins infestés par les glossines. Dès lors, les Akou deviennent une composante pastorale importante sur le plateau, par leurs effectifs de cheptel et leur comportement offensif. Lorsqu'ils s'installent dans un pâturage, ils provoquent le départ des Djafoun et des petits groupes Wodabe, en raison d'antipathies entre les personnes et surtout d'une compétition entre les deux races de zébus. Les zébus blancs valorisent mieux les pâturages de savanes que les zébus rouges, par une pâture non sélective des herbes. Ainsi, les Akou écartent les Djafoun d'une partie du Tchabbal Mbabo dans les années 1940 et 1950. Une dizaine d'années plus tard, ils les font quitter l'est du lamidat de Tibati (Béka Baya) et, dans les années 1970, ils accaparent les environs de Ngaoundal. Il existe comme un front pastoral entre les deux groupes mbororo.

Avec les années, les Mbororo Akou tiennent un rôle plus grand dans l'élevage en Adamaoua. Grâce à la rusticité de leur race bovine, ils bénéficient d'une plus grande liberté géographique que les Djafoun ou les Foulbé. Ce sont des Akou qui ont peuplé ou repeuplé en bétail le lamidat de Tibati. En même temps, en provoquant le départ des autres Mbororo, ils introduisent une instabilité de peuplement. Encore plus grave, leur bétail exploite tellement les pâturages qu'il est réputé les dégrader assez rapidement. Après quelques années de ce régime, les Akou eux-mêmes ne peuvent plus se maintenir sur des pâturages épuisés. Par déséquilibre entre les besoins de leur bétail et les ressources, ils créent une instabilité d'ordre écologique de l'élevage.

Foulbé et Mbororo dans le lamidat de Ngaoundéré

Le lamidat de Ngaoundéré n'a pas joué un rôle d'accueil des Mbororo à leur montée sur le plateau de l'Adamaoua. Cependant, devant l'hostilité des Foulbé de Tignère et les prélèvements de ceux de Tibati, des Mbororo

18. Comme la pratique du *soro*, un rite d'endurance des jeunes, soumis à l'épreuve de la bastonnade.

sont venus s'installer assez nombreux dans le territoire de Ngaoundéré. Trois périodes se succèdent dans les rapports mouvementés qu'ils ont entretenus avec les Foulbé.

Coexistence et captation d'une rente pastorale (1900-1930)

Au début du siècle, la région de Ngaoundéré était attrayante pour les pasteurs. La raison principale tenait à l'existence d'une grande source natronée *(lawre)* près de la rivière Vina, exploitable en saison sèche. Les esclaves du *laamiiɗo* creusaient, chaque année, une cavité d'où l'eau minérale était puisée. Cela représentait beaucoup de travail mais le *lawre* de la Vina était le plus réputé du plateau pour ses effets bénéfiques aux animaux. On les abreuvait plusieurs fois en saison sèche, ce qui les maintenait en bon état.

Les troupeaux des Foulbé de Ngaoundéré n'occupaient, en hivernage, qu'une petite partie du plateau, autour de la ville fortifiée et au nord, de part et d'autre de la rivière Bini. L'aire des *dumde* d'agro-élevage couvrait une circonférence d'environ 50 km de diamètre. C'était l'aire ancienne d'élevage des Foulbé citadins et de Foulbé qui vivaient déjà à l'écart, en particulier des Mbewe'en. Parmi les Vollarbe, seuls ceux du village Dibi n'ont jamais habité en ville. Cette aire d'agro-élevage était peu accessible aux Mbororo. Mais, au-delà s'étendait un espace de *dumde* uniquement agricoles, avec de grands domaines mis en valeur par des esclaves du *laamiiɗo* ou de notables, par exemple le Galdima. Des domaines destinés à la production de sorgho se trouvaient à 50 km de la ville, sur des terres réputées pour leur fertilité. Les Mbororo pouvaient séjourner sur les pâturages compris dans cet espace.

Les pâturages de Ngaoundéré étaient réputés pour leur salubrité. Au centre du lamidat, la végétation était presque uniquement herbeuse. En périphérie, les troupeaux accédaient à des zones de transhumance vers le sud (vallée du Djérem) ou l'est (Rey). Quant aux Foulbé de Ngaoundéré, ils possédaient relativement peu de bétail au début du siècle. Comme les autres Foulbé des lignages dominants, les Vollarbe avaient négligé l'élevage au profit de l'accumulation de *maccuɓe* (esclaves). Encore dans les années 1920, il n'y avait que peu de Foulbé à la tête de gros troupeaux, dans les villages proches de la capitale. Les éleveurs aisés ne possédaient qu'un troupeau en brousse.

Une grande partie de l'espace pastoral étant libre, des Djafoun purent s'installer près du *lawre* de la Vina au début du siècle (à proximité des villages Djouroum et Marbouy). En 1921, un administrateur en tournée[19] recense des groupes mbororo aux environs de Dibi, presque au centre du

19. Rapport de tournée de Bru, chef de la circonscription de Ngaoundéré, du 14 janvier au 13 février 1921 : Baya de la Pangar au Mambéré, Bororos, Villages Foulbé de l'Est (Yaoundé, Archives nationales du Cameroun, citées *infra :* ANCY).

lamidat. En 1910, quelques Mbororo séjournent également au nord du plateau, à Saltaka et près de Mbang-Foulbé (cf. *infra* carte 3).

La situation favorable à l'installation de pasteurs comporte pourtant des contreparties. Des contentieux avec les Foulbé surgissent au *lawre* de la Vina. Les premiers reprochent aux Mbororo de prendre trop de temps à abreuver leurs animaux, par manque de main-d'œuvre pour puiser l'eau *(ße walaa yarnooße)*. Bientôt, les Foulbé interdisent aux Mbororo d'utiliser le *lawre* en même temps qu'eux, pour éviter que leurs animaux se rencontrent. Dès lors, les Mbororo ne peuvent abreuver que de nuit et à la sauvette, ce qui est une situation humiliante. Ils en sont réduits à «voler» l'eau[20].

Au cours de transhumances dans la plaine de la Mbéré, des Djafoun découvrent d'autres sources natronées, ce qui leur permet d'échapper aux disputes avec les éleveurs foulbé. Mais le passage des troupeaux au *lawre* de la Vina donne l'occasion au *laamiiɗo* de lever la taxe de pâturage *(sofal)* et l'aumône religieuse *(jakka)*. Il n'admet pas que les Mbororo échappent à ces redevances et s'efforce donc d'empêcher qu'ils s'éloignent du centre du lamidat. Des guerriers serviteurs, lancés à la poursuite de Mbororo fugitifs, tuent un *ardo* dans la plaine de la Mbéré : Ardo Adamou bi Abba, du lignage des Faranko'en. Quelques années plus tard, Ardo Idjé craint de subir le même sort. Il s'enfuit et se met sous la protection de l'administration française en Oubangui-Chari (1923-1925).

Privé des revenus procurés par les razzias, le *laamiiɗo* de Ngaoundéré cherche des compensations en se constituant une rente aux dépens des éleveurs, Foulbé mais surtout Mbororo. La rétention de Mbororo pour leur soutirer des taxes était commune aux *laamiiße* du plateau et à Rey.

La contention des Mbororo à la périphérie du lamidat (1930-1960)

Les tensions entre éleveurs Mbororo et Foulbé sont aggravées par une épizootie de peste bovine qui sévit à Ngaoundéré en 1927-1928, en provoquant 20 000 pertes, d'après une estimation administrative. Des Foulbé, ruinés, doivent se mettre à cultiver tandis que beaucoup de Mbororo s'enfuient au sud, sur les nouveaux pâturages de Meiganga.

Or, pour les Foulbé, la maladie a été introduite par des Mbororo venus s'installer sur le plateau à l'est (Lougguéré Rey) puis entrés dans le lamidat. Le ressentiment des Foulbé est général à l'égard des Mbororo qui sont expulsés de Ngaoundéré, à l'est et au sud du lamidat. C'est un renversement de politique à leur égard, entériné par un nouveau *laamiiɗo* de Ngaoundéré (nommé en 1930), sous la pression des Foulbé ayant le plus d'intérêt dans l'élevage.

20. Djaoro Hamadjangui, Toumbéré, Ngaoundéré, 18 novembre 1994.

À l'est, des Mbororo Djafoun et Wodabe stationnent sur la partie du plateau qui relève du lamidat de Rey[21]. Pour éviter qu'ils entrent sur Ngaoundéré, les Foulbé et des éleveurs français occupent le terrain : installation de La Pastorale à Goundjel en 1928, création du village Bélel par des Foulbé en 1936. L'administration envisage d'effectuer une « police du bétail » pour éviter un retour de la peste bovine sur le plateau[22]. Quant au *laamiido* de Ngaoundéré, il place des éleveurs foulbé à la limite de Rey (à Djilougou en 1941) pour interdire aux Mbororo d'entrer.

Au sud, les Mbororo Djafoun sont également écartés des environs de Dibi et contenus à la périphérie du lamidat : le secteur de Martap, les versants du bassin du Djérem, la plaine de la Mbéré. Le refoulement des Mbororo des pâturages centraux de Ngaoundéré est facilité par le commerce du sel marin en provenance du sud et des plaques de natron venant du nord, les deux produits se substituant à l'abreuvement aux *lawre*. Au début des années 1930, Ngaoundéré est enfin relié à Tibati par une route qui établit la liaison avec Yaoundé par Yoko. D'après un rapport administratif de 1937, plusieurs tonnes de sel sont vendues régulièrement dans les villages, le long de la route de Tibati à Ngaoundéré[23]. Il s'agit d'approvisionner les éleveurs pour les besoins de leur bétail. C'est un trafic dont l'administration se plaint car il échappe au paiement de patentes...

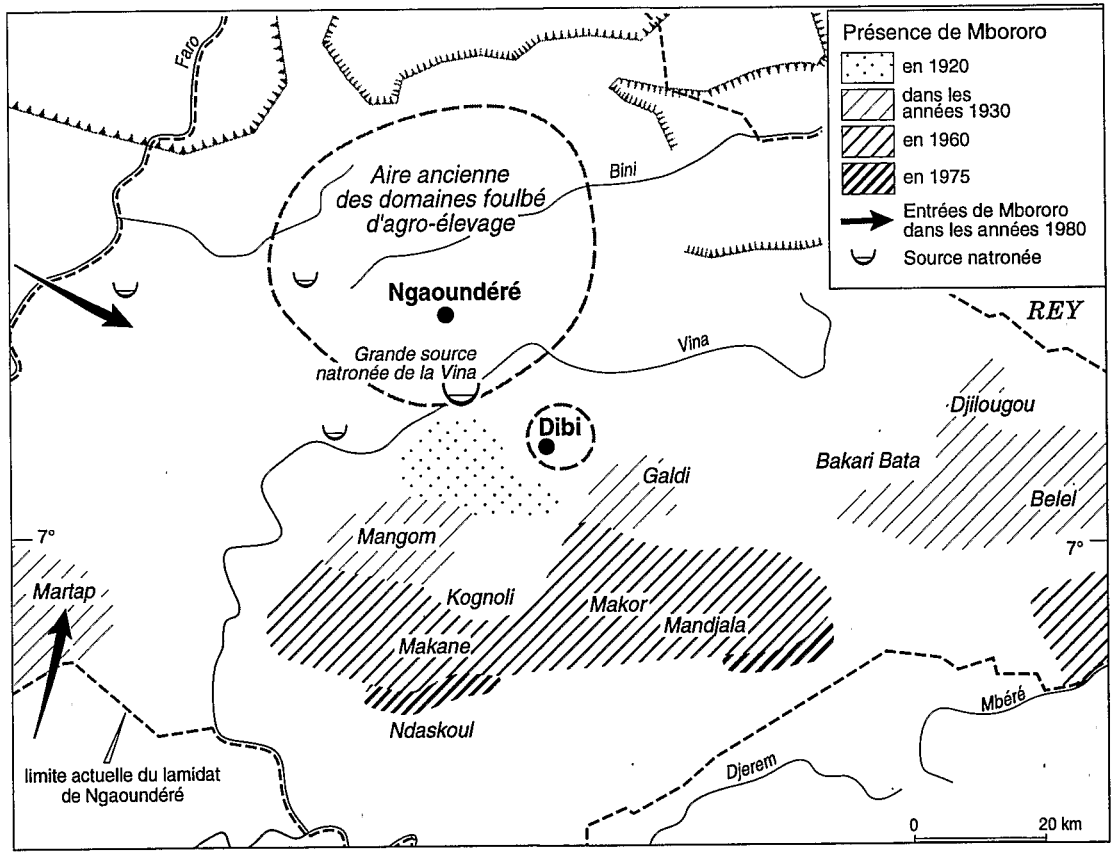
Au cours des années 1930, de nombreux Djafoun migrent de Lompta vers Meiganga et Bouar, en transitant par le sud du lamidat de Ngaoundéré où ils séjournent quelques années. Les Djafoun sont ainsi nombreux à Kognoli, Ndaskoul, Mangom et Makor. Des Wodabe venus de Tignère stationnent près de Martap, à Makane et Mandjala. Il n'y a pas de troupeaux foulbé dans ces pâturages en saison des pluies mais ils arrivent en transhumance de saison sèche. Les Foulbé accusent bientôt les Mbororo d'abîmer justement leurs pâturages de transhumance. De riches Foulbé de Béka, près de Ngaoundéré, font ainsi expulser des Djafoun de Mangom dès les années 1930 (carte 3).

Un nouveau grief s'ajoute contre les Mbororo, celui de dégrader les pâturages. Leurs animaux sont nombreux et, de plus, ils mangent toutes les herbes et piétinent le sol. Les animaux mbororo « tuent le pâturage » *(di mbara ladde)*. En fait, les années 1930 et 1940 connaissent un grand essor du cheptel foulbé et une re-pastoralisation des Foulbé de Ngaoundéré qui quittent la ville, fuient les prélèvements du *laamiido* et se

21. Rapport du vétérinaire capitaine Bardez concernant une tournée effectuée dans le lamidat de Rey-Bouba, juillet 1938 (ANCY).

22. Lettre du chef de circonscription de Ngaoundéré au commissaire de la République au Cameroun, juillet 1938 (ANCY).

23. Rapport de tournée du chef de subdivision de Tibati, du 9 au 18 juillet 1937, dans la région de Lompta et Galim (ANCY, APA 117 60/B).



Carte 3. *Refoulements des Mbororo du territoire de Ngaoundéré.*

dispersent en brousse pour s'adonner à une économie d'agro-élevage avec leurs derniers *Haabe*. L'expansion du peuplement foulbé est nette vers l'est du lamidat : plateaux de Galdi, de Bakari Bata et plaine de la Mbéré. De nouveaux villages foulbé débordent les anciennes aires de *dumde*. Ce faisant, les Foulbé entrent en compétition pastorale avec des Mbororo sur toutes les périphéries du lamidat.

L'administration prête son concours pour refouler les troupeaux mbororo qui tentent d'entrer dans le lamidat. Un rapport administratif de la Subdivision de Ngaoundéré reconnaît, en 1952, qu'une « surveillance constante est nécessaire » pour écarter les Mbororo[24]. Pourtant, un recensement administratif de la même année ne fait état que de 280 Mbororo dans la Subdivision. C'est l'une des plus petites minorités ethniques. Il est vrai qu'en termes de bétail et d'occupation de l'espace, la présence des Mbororo est plus encombrante.

En 1957, des Wodabe Yayanko'en sont expulsés des pâturages de Galdi, au sud de Dibi. Leur *ardo* en raconte les circonstances :

> « Quand mon père est venu à Galdi, il n'y avait personne, même pas de cultivateurs... Puis les troupeaux des Foulbé sont devenus de plus en plus nombreux. Les Foulbé disaient aux Wodabe que leurs troupeaux ne devaient pas rester près des leurs. À la fin, les Foulbé ont fait une pétition pour que nous partions vers Meiganga. »

La pétition est transmise par un député de Ngaoundéré au ministre de l'Élevage qui prend la décision d'expulser les Mbororo. Les personnes et les troupeaux sont emmenés de force au sud de la rivière Djérem, en pleine brousse. Mais les animaux reviennent d'eux-mêmes à leurs campements habituels. Alors, des Mbororo sont emprisonnés pour désobéissance. L'administrateur leur demande de partir ou de changer de bétail. L'informateur ajoute : « Encore aujourd'hui, cela me fait mal au cœur[25]. » Seule maigre consolation : le nom de Galdi reste. C'est celui du Mbororo qui a fondé le village.

L'histoire pastorale de plusieurs secteurs de Ngaoundéré est identique. Des Mbororo furent les premiers à y placer du bétail et à s'y installer, souvent dans un grand isolement. Puis la compétition de troupeaux foulbé devient de plus en plus forte, à l'époque coloniale, jusqu'à ce que des Foulbé fassent expulser les Mbororo, grâce à des appuis politiques. Les Foulbé s'installent alors à leur place.

Expulsion complète et refoulements répétés

Après l'Indépendance, les Foulbé de Ngaoundéré prennent encore moins de précautions à l'égard des Mbororo. Ils sont tous expulsés de la plaine de la Mbéré et des environs de Kognoli. Pour les Foulbé, c'est une

24. Rapport annuel pour 1952 de la subdivision de Ngaoundéré (ANCY, 1 AC, 1838/1).
25. Ardo Bello, Nandongué, 4 mars 1977.

contrepartie à l'affranchissement de leurs derniers *Haaße*, exigé par la nouvelle administration. Dès lors, ils revendiquent un droit exclusif sur leurs pâturages. L'expulsion de 1960-1961 touche surtout des Wodabe et quelques Akou.

Un chef de village au sud de Ngaoundéré, relevant d'un lignage minoritaire (Foulbé Bamlé), reconnaît que l'économie locale, en particulier les marchés ruraux, s'est ressentie du départ des Mbororo, grands acheteurs de produits vivriers et manufacturés (surtout des vêtements).

Dans les années 1970, il ne subsiste de cette histoire pastorale qu'un *ardo* du groupe des Wodabe au sud de Ngaoundéré (lignage des Dallanko'en). Il n'est supporté par les Foulbé que parce qu'il a constitué un troupeau de race *gudaali*. Mais, isolé des siens, il se résout lui-même à partir en 1976.

Pourtant, quelques villages portent encore l'appellation « Mbororo », comme Mangom-Mbororo, ce qui peut induire en erreur. En fait, les habitants sont d'anciens esclaves de Mbororo, venus avec eux jusqu'en ces lieux. Puis ils ont décidé de rester sur place quand leurs maîtres sont partis plus loin, volontairement ou non. Autrefois bergers, ils se sont reconvertis en cultivateurs mais ils savent encore les noms des lignages de leurs anciens maîtres : des Faranko'en, des Dabanko'en qui étaient donc des Djafoun.

À partir de 1975, l'histoire des rapports entre Mbororo et Foulbé de Ngaoundéré est émaillée de refoulements de pasteurs attirés par des pâturages pourtant interdits. La réputation des pâturages est encore plus grande lorsqu'ils ont bénéficié d'assainissements contre les mouches tsétsé. Cette fois, ce sont des Akou qui tentent d'entrer sur Ngaoundéré. En 1978, des Akou sont expulsés des environs de Kognoli et refoulés sur le territoire de Tibati par les agents du service d'élevage. Les années suivantes, les tentatives d'infiltration se décalent aux environs de Martap. Chaque fois, le service d'élevage intervient vigoureusement pour refouler les Mbororo.

Récemment, une nouvelle menace s'exerce à l'ouest, à partir de Tignère où des Mbororo ont pu bénéficier de pâturages assainis. Un marché à bétail étant ouvert, du bétail peut transiter jusqu'à la gare de Ngaoundéré pour être expédié par le train. Mais cette circulation de bétail mbororo amorce des installations le long de la route. En 1994, une dizaine de troupeaux de zébus blancs sont expulsés du département de la Vina (Ngaoundéré) vers celui du Faro (Tignère). Certains appartiennent à des Mbororo infiltrés mais d'autres relèvent, de façon surprenante, de Foulbé de Ngaoundéré : riches éleveurs et maquignons... La solidarité des Foulbé autour de la race *gudaali* commence à s'effriter !

Un arrêté du ministère de l'Élevage décrète alors que le département de la Vina sera le berceau de la race *gudaali* de Ngaoundéré. Pour la première fois, les expulsions des Mbororo sont légitimées par un texte officiel.

Jusque-là, elles relevaient seulement de la pression des riches éleveurs de Ngaoundéré. En effet, dans son article 6, l'arrêté de 1994 stipule : « Tout autre animal trouvé dans cette aire de protection sera refoulé s'il s'agit d'une femelle et castré dans le cas d'un mâle[26]. »

C'est l'aboutissement légal de plus de cinquante ans de conflits entre Foulbé et Mbororo dans le lamidat de Ngaoundéré.

De « bons » ou de « mauvais » éleveurs ?

Évaluer la place de l'élevage dans l'histoire peule de l'Adamaoua ressemble au décryptage de faits et de processus habituellement présentés comme uniquement politiques. Une approche pastorale permet de mieux comprendre des événements qui, autrement, s'expliquent assez mal.

À côté d'une réévaluation de la composante pastorale dans le passé de l'Adamaoua, il y aurait également à entreprendre une histoire des représentations de l'élevage peul. Les jugements sur les Peuls s'avèrent assez contradictoires, en particulier durant la période coloniale. D'un côté, des rapports administratifs insistent toujours sur l'importance de l'élevage en Adamaoua, « pays à bétail par excellence » où « l'élevage est la seule, la véritable richesse[27] ». Au potentiel pastoral remarquable du plateau répondent les compétences des populations : « Les Foulbé, excepté en ce qui concerne les épidémies qu'ils ne savent combattre, sont d'excellents éleveurs, sachant fort bien garder, soigner, sélectionner[28]. » Malgré ces éloges, les rapports insistent sur la nécessité de développer l'élevage dans la région : assurer de meilleures conditions de commercialisation du bétail, introduire des races européennes pour améliorer les races locales, aménager les sources natronées et les pistes à bétail, créer des fermes d'élevage moderne, améliorer les pâturages... Dans une sorte de planification régionale avant la lettre du développement, l'Adamaoua et ses populations se voient toujours attribuer un rôle décisif dans l'élevage.

À cette vision positive s'en oppose une autre, beaucoup moins louangeuse, dès les premiers rapports de l'administration française :

> « La vie des Foulbé oscille entre deux préoccupations principales devant lesquelles tout s'efface : les bœufs et les captifs, ces derniers indispensables pour le service des premiers, les maîtres se contentant de surveiller les uns et les autres[29]. »

Le même ton est donné, près de cinquante ans plus tard, par le rapport d'un bureau d'études : « À vrai dire, il n'existe que très peu d'éleveurs

---

26. Ministère de l'Élevage, des Pêches et des Industries animales, Arrêté 0013 du 31 mai 1994 portant création du berceau de la race goudali de Ngaoundéré.

27. Rapport annuel à la SDN sur l'administration du Cameroun pour l'année 1924.

28. Rapport de tournée de Bru..., 1921.

29. Capitaine Ripert, commandant la circonscription de Ngaoundéré, Situation politique de la région de Ngaoundéré, 1918, ANCY.

Foulbé ; il s'agit surtout de possesseurs de bétail » (SERESA 1961). Selon ce rapport, les connaissances des Foulbé en élevage restent limitées et ne permettent pas d'envisager, par exemple, un élevage laitier. Quant aux Mbororo, c'est encore pire : leurs méthodes d'élevage sont jugées « anachroniques et catastrophiques ». La première caractéristique vise leur nomadisme et leur bétail improductif, la seconde concerne leur responsabilité dans la propagation de toutes les grandes maladies du bétail. Le mieux serait encore de les contenir dans des pâturages attribués, de les sédentariser et de les éduquer en comptant, pour cela, sur leur islamisation. Le développement de l'élevage en Adamaoua serait plus entravé que facilité par des populations aussi incompétentes.

Le dénigrement des pratiques d'élevage en Adamaoua fait penser aux jugements sévères portés sur les Peuls du Fouta-Djalon par le géographe J. Richard-Molard (1944). Dans les deux cas, les potentialités naturelles pour l'élevage des deux plateaux seraient mal valorisées par les Peuls.

Les jugements des relations des Peuls avec l'élevage ne sont pas exempts de contradictions. Les Mbororo de l'Adamaoua, présentés comme « totalement nomades », disposent d'un cheptel qualifié de médiocre et d'improductif, tant qu'il ne sera pas sédentarisé. Pour eux, c'est par la sédentarisation que le développement devrait passer. Quant aux Foulbé de l'Adamaoua, comme ceux du Fouta-Djalon, ils ont l'avantage d'être sédentaires mais le défaut de ne pas s'occuper vraiment de leur bétail. Recourant à l'emploi de bergers ou de « spécialistes nomades », eux-mêmes se comporteraient en « pseudo-éleveurs » (Richard-Molard 1944). Pour les Foulbé de l'Adamaoua, le berger est devenu « l'homme indispensable » depuis l'abolition de l'esclavage (SERESA 1961).

Entre les nomades à sédentariser et les sédentaires à impliquer dans l'élevage, la voie du développement apparaît étroite. Mais cette antinomie, apparemment insurmontable, relève d'une conception statique. Une approche historique montre comment des intérêts pastoraux sont imbriqués avec d'autres objectifs, selon des dosages différents dans le passé des Foulbé de l'Adamaoua. Depuis le siècle dernier, ils ont connu des phases de « dépastoralisation » et d'autres de « repastoralisation ». Chacune a suscité des associations ou entraîné des compétitions dans l'accès aux pâturages. Dans une perspective de développement, il serait erroné de tenir la situation actuelle des Foulbé de l'Adamaoua comme intangible. Elle marque l'aboutissement provisoire d'une série de recompositions de nature pas seulement politique, mais également économique et sociale.

YOUSSOUF DIALLO

Autour du puits
Paysans, pasteurs et politique de l'eau
dans le Gondo-Sourou (Burkina Faso)

Dans la littérature africaniste concernant les modes du peuplement ou les mécanismes constitutifs de certains États précoloniaux, la dualité autochtones/étrangers (ou conquérants) reste un des enjeux privilégiés de l'anthropologie politique.

En partant de cette conception, fondée sur l'ordre d'installation des groupes humains sur un espace donné, nous évoquerons l'histoire du peuplement peul en pays bwa. Il sera largement question, dans le cadre de cette réflexion sur les mécanismes de l'infiltration pastorale en milieux paysans, de la gestion de l'accès aux puits.

Les étapes du peuplement pastoral

Le Gondo est une plaine dominée par une vaste étendue sableuse *(seeno)* localisée au pied de la falaise de Bandiagara (pays dogon). La vallée du Sourou, affluent-défluent du Mouhoun, constitue le prolongement de cette plaine dans la partie nord-ouest de l'actuel Burkina Faso.

Autochtones et étrangers

Les Bobo, les Bwa, les Marka et les Samo sont les principaux groupes anciennement installés dans cette région à vocation essentiellement agricole. Les Bobo et les Bwa, qui présentent un ensemble de traits culturels communs, occupent un territoire situé à cheval sur le sud du Mali et l'ouest du Burkina. Les Marka sont établis des deux côtés du Sourou et à l'intérieur de la boucle formée par le Mouhoun, tandis que les Samo vivent sur la rive orientale du Sourou. Les pasteurs, originaires des grands centres de diffusion peuls de la vallée du Niger, constituèrent les dernières colonies de peuplement du Gondo-Sourou.

Rappelons que les Bobo et les Bwa représentent le fond de peuplement le plus ancien de la région et qu'ils jouissent du statut d'autochtonie. La riche documentation, qui permet de comprendre les fondements du rapprochement entre ces deux groupes voisins, révèle l'étroite parenté culturelle et historique des Bobo et des Bwa. Outre, par exemple, l'identité de leur système lignager, ces deux populations sont organisées en communautés villageoises indépendantes les unes des autres. Le village est l'unité fonctionnelle qui comprend parfois plusieurs segments de divers lignages. En effet, la fondation d'un village bobo ou bwa procède généralement de la combinaison de plusieurs éléments, de sorte que le dispositif lignager qui en résulte englobe les fondateurs de la localité, les familles assimilées et le groupe des étrangers (Capron 1973 ; Le Moal 1976 : 137-142). Chez les Bobo et les Bwa, la notion d'étranger est éminemment positive : pour les premiers, ce sont les étrangers qui faisaient toujours office de médiateurs, tandis que les seconds en avaient souvent besoin pour accroître le nombre d'habitants d'un village. Ces considérations démographiques et d'ordre socio-fonctionnel à la base desquelles se trouve, pour ainsi dire, une conception utilitariste de l'étranger, poussèrent donc les Bobo et les Bwa à pratiquer une politique d'ouverture. Ainsi accueillirent-ils sur leur territoire des Marka, des Dyula et des Peuls qui migraient en mettant en œuvre des stratégies d'infiltration. Parmi les groupes peuls installés en pays bwa, ceux des Sangare de Dokwi et des Sidibe de Barani étaient les plus influents politiquement jusqu'à l'occupation de l'ensemble de la région par les Français, en 1895.

La frange septentrionale de la plaine du Gondo-Sourou, qui représente l'aire de peuplement pastoral, est appelée *Boobola* (« pays des Bobo ») par les Peuls en raison de son occupation antérieure par les Bobo et les Bwa. Le Boobola fut le lieu de concentration des groupements peuls venus du Maasina, du Kunaari et du Fituga, qui s'insérèrent dans les communautés villageoises pour des motifs pastoraux.

L'organisation socio-politique ancienne de ces éleveurs, conforme à un modèle peul classique, était surtout de type clanique. L'accès aux pâturages et aux points d'eau constituait la toile de fond des rapports entre les représentants des principales familles. Car, à l'époque de l'infiltration peule, le Boobola était caractérisé non seulement par l'existence d'un tapis végétal composé essentiellement de graminées, mais aussi par la qualité du réseau hydrographique qui offrait des facilités d'abreuvement au cheptel. Pour ces raisons, les localités marka de Baï, Wonikoro et Kolonkan furent les principales étapes de l'installation des groupes Jallube, Sidibe et Sangare apparus successivement dans la haute vallée du Sourou vers le XVIII[e] siècle. Cette zone accessible, qui confine à la frontière occidentale du Yatenga, était le carrefour de plusieurs courants de migrations pastorales. Le village de Kolonkan, contrôlé par les Sidibe, fut un des lieux de rencontre dont le souvenir s'est le mieux conservé ;

l'existence dans cette localité d'un marigot fit de celle-ci l'un des principaux centres à vocation véritablement pastorale où coexistèrent des Sidibe, des Jallube et des Baabe. C'est également dans le village de Ba, situé près de Djibasso, qu'un groupe de Diko, accompagnés de Sangare, aurait conclu une alliance avec des Jallube avant d'émigrer au Liptaako (région de Dori).

Mais les régions de Barani et de Dokwi, dont l'occupation est postérieure à ces lieux de rassemblement pastoral, devinrent les deux principaux centres peuls du Boobola. L'importance du foyer de peuplement local de Barani est signalée par les traditions. Le village de Tira, réputé comme l'une des principales résidences des Sangare, fut probablement le lieu de contact entre ces derniers et une fraction des Sidibe. Il s'agit notamment de celle des Hontorɓe (sing. Kontoro) qui accompagnèrent vers les hauteurs de Dokwi ces Sangare venus de Wonikoro (moyenne vallée du Sourou). Les indications fournies au sujet des Hontorɓe ne permettent pas cependant de préciser les raisons de l'émigration dans la région de Dokwi de certains d'entre eux.

Les affrontements entre les Peuls du Maasina et des groupes hostiles aux visées hégémoniques de la *Diina* (1818) poussèrent aussi des familles à émigrer dans le Gondo-Sourou, ce qui eut pour effet de renforcer la présence peule dans le Boobola, et surtout à Dokwi.

L'espace politique de Barani, place en partie abandonnée par les Bwa, et celui de Dokwi, enclave en territoire occupé par le même groupe ethnique, ont de nombreux points communs. L'occupation de ces lieux pastoraux, situés dans les interstices des sociétés villageoises, s'effectua essentiellement par étapes et par des groupes successifs, sans affrontements. Les pasteurs s'installaient tout simplement dans le voisinage des premiers occupants après avoir négocié l'hospitalité auprès des responsables bobo et bwa. Mais par la suite, la présence peule prit une forme plus inquiétante. En effet, les Peuls de Barani et de Dokwi réussirent, après une solide implantation, à imposer une certaine domination à ceux qui furent jadis leurs hôtes. Cette situation nouvelle amena les cavaliers des deux chefferies à conduire désormais une politique de prédation dont les populations agricoles firent les frais.

Ce processus d'infiltration-implantation-domination des Peuls de Barani, comparable aussi à l'évolution du milieu peul de Dokwi, s'est déroulé en trois étapes. A une étape initiale, correspondant à l'installation dans le Gondo-Sourou des premiers groupes de pasteurs paisibles, succéda celle d'une accentuation de la pression démographique, entraînant localement l'abandon de certaines zones par les Bwa. Enfin, survint l'étape décisive de la constitution d'un pôle de pouvoir à Barani. Mais notre propos se limitera au processus de peuplement peul dans la région de Barani.

Dynamiques sociales et politiques d'infiltration

La représentation du conquérant peul à cheval a quasiment estompé l'infiltration initiale des pasteurs dans les milieux paysans, fait historique antérieur à l'émergence de la plupart des systèmes politiques peuls. Ainsi, lorsque Seeku Amadu, simple marabout, lança son appel à la guerre sainte, les Peuls du Maasina étaient déjà dans le Delta nigérien.

L'infiltration est un mode de peuplement surtout lié au pastoralisme nomade. Les précautions s'imposant dans le choix des pâturages situés dans les interstices des sociétés villageoises sont à l'origine des contrats d'installation que les premiers éleveurs passent avec les paysans, avant de voir leurs effectifs grossis par l'arrivée de nouveaux groupes. L'installation des Peuls dans les espaces interstitiels relève d'un processus social et économique qui fait système avec la politique d'accueil des autochtones. Cependant, il ne s'agit pas d'opposer le processus de peuplement pastoral par infiltration à la conquête. La constitution de la chefferie peule de Barani, orientée vers une économie prédatrice, s'inscrit dans le contexte d'une accentuation de la pression démographique, phase résultant d'un processus continu d'infiltration. Les visées hégémoniques ultérieures tenteront d'ailleurs de consolider cette orientation politique des Peuls établis à Gnama, lieu de regroupement à vocation politique.

L'amitié reste pourtant un thème récurrent dans le discours peul et son évocation, dans les traditions de Barani et de Dokwi, sert surtout à signifier l'intégration initiale pacifique des groupes de migrants peuls en milieu bwa. Ceux-ci étaient en effet des demandeurs de terres pastorales bien avant de mûrir leur projet de domination. Les premiers groupes d'étrangers peuls, selon une opinion partagée, se présentaient en amis aux responsables des villages bwa qui les accueillaient. L'argument est certes fondé, mais il ne suffit pas à expliquer la libéralité faite aux étrangers.

L'accueil des pasteurs dans cette société est conforme à l'idéologie et à la pratique foncière des Bwa. Toute personne, quelle que soit son origine, jouit d'un « droit naturel à la terre » et, à ce titre, on ne peut en refuser l'accès à celui qui en fait la demande (Capron 1973). Toutefois, l'établissement d'un groupe humain sur un espace donné nécessite l'accord préalable d'une divinité à laquelle on doit offrir un sacrifice. La stratégie de l'infiltration, en tant que mode spécifique d'appropriation spatiale, ne peut éviter les négociations avec les responsables de la terre, dont l'attribution principale est la médiation entre l'entité divine et les nouveaux arrivants. Ces derniers sont invités, par les autorités religieuses, à apporter leur offrande. Mais le respect de cette règle relève plutôt d'une cérémonie ponctuelle, puisque les pasteurs – exception faite des Peuls devenus Bwa – ne font pas partie d'un réseau rituel fondé sur l'imbrication de l'agraire et du religieux. Cependant, le rituel primordial du contrat d'installation confère une signification sociologique à une telle cérémonie,

fondatrice d'alliances locales. En effet, les familles d'éleveurs, dont la plupart avaient des hôtes dans les villages, purent exploiter les puits situés en marge de l'habitat concentré, typique de la société bwa. Les lisières des villages, lieux initiaux d'implantation peule en pays bwa, furent ainsi des relais de transhumance : le puits ne servant en saison sèche que de point de ralliement à certaines familles d'éleveurs. Cette intégration spécifique dans la société bwa donna naissance à un brassage ethnique et à de nouveaux groupes tels les *Fula muru* (Peuls devenus Bwa) et les *Bobo fula*, de patronyme Sangare, issus de l'union entre Peuls et femmes bwa ; deux exemples de changement d'identité ethnique dont l'étude reste à faire. Certaines localités bobo jouèrent également un rôle d'accueil important des familles peules qui, outre les soins à leur cheptel, nouaient des contrats de métayage avec les autochtones. Ce fut le cas de Kotédougou, village situé près de Bobo-Dioulasso, qui représentait la limite méridionale des avant-gardes peules semi-sédentarisées originaires de Barani (Binger 1892 : 380).

Établis sur les marges des sociétés villageoises et censés parfois être des étrangers de passage, les pasteurs font cependant idéologiquement partie de l'univers bwa. On peut d'ailleurs voir à travers certains mythes, notamment ceux relatifs à la création du monde, le témoignage de cette appartenance ambiguë à la société bwa (Cremer 1923 : 21). De fait, les Peuls entretiennent non seulement des relations à plaisanterie avec les Bwa, mais souvent aussi des rapports contractuels avec certains paysans. Leur présence en milieu bwa ne paraît susciter, du moins à ses débuts, aucune inquiétude en dépit de la particularité de leur statut de pasteurs semi-transhumants. Pourtant, leur rôle dans les structures villageoises demeure indécis, même s'il est vrai que certains d'entre eux réussirent à s'y intégrer. Ailleurs, par exemple au Yatenga, la mise en place d'un dispositif politique et institutionnel de surveillance suivit aussitôt l'arrivée des Peuls dans ce royaume centralisé et hiérarchisé (Izard 1985 : 69).

Sans s'opposer ouvertement à l'installation des pasteurs sur leur territoire, les dirigeants moose canalisèrent les différentes vagues de migration. Ce faisant, les Peuls, compte tenu de leur statut de musulmans, devenaient des hôtes sous surveillance, incapables ainsi de troubler la tranquillité des Moose, dont le territoire confine à celui du Maasina. Dans un contexte régional, et surtout frontalier, marqué par les révolutions musulmanes peules, cette politique visait à empêcher l'expérience de la *Diina* de faire tache d'huile. Or, rien de tel dans les communautés villageoises bwa dépourvues de toute forme de pouvoir central. L'émergence de Barani, en tant que chefferie prédatrice, est la manifestation de l'influence exercée sur les Peuls de cette zone par l'environnement politique de l'État du Maasina.

Contrairement à la vallée du Sourou, ouverte aux incursions mais demeurée presque dans sa totalité à l'abri des remous d'idées, cette partie

septentrionale du Gondo, située à la périphérie des grandes formations hégémoniques du siècle dernier (Maasina, Yatenga, État de Samori), resta perméable à diverses influences extérieures. Le rôle économique joué par la chefferie de Barani dans le contexte du Yatenga et de l'État samorien est significatif de cette perméabilité (Diallo 1994).

Dans le Boobola, la présence peule ancienne, consolidée par des groupes de pression venus plus tard profita, selon toute vraisemblance, d'une organisation politique villageoise ; ce qui permit aux Peuls de passer du statut d'étrangers à celui de dominants. Outre le facteur environnemental, le retournement de situation entre Peuls et Bwa a tenu avant tout à l'intentionnalité politique même de l'infiltration, qui mettait en cause la gestion de l'accès aux puits.

La gestion de l'accès aux puits

Chez les Bwa, le puits sert à la fois d'instrument de contrôle et de moyen de cohésion sociale. Cette fonction et, partant, les représentations du puits en font autant un facteur de médiation institutionnelle entre les autochtones et les nouveaux arrivants qu'un élément décisif dans la politique d'incorporation des étrangers. La voie choisie pour réaliser cette politique, en liaison avec le forage d'un puits, varie en fonction de l'origine des groupes : soit des étrangers du même statut ethnique (des Bwa), soit des groupes culturellement apparentés (les Bobo), soit des étrangers d'origine radicalement différente tels que les Peuls.

Dans les trois cas, la gestion de l'accès au puits peut conduire le village hôte à adopter un mode de traitement ambivalent des nouveaux venus qui doivent non seulement être acceptés, mais aussi intégrés. Lorsque des étrangers, par exemple bwa ou bobo, sont admis à s'établir dans un village, deux solutions sont envisagées par l'instance communale pour l'octroi éventuel d'une permission de forage d'un puits. Soit les étrangers utilisent obligatoirement le puits du village d'accueil, soit il leur est permis de creuser un nouveau puits (Capron 1973 : 168). Dans le premier cas, les nouveaux venus sont placés dans une situation de dépendance voulue par les anciens, puisqu'ils se trouvent dans l'impossibilité de s'installer à l'extérieur du village pour y créer un nouveau quartier. Cette solution, généralement adoptée, vise la sauvegarde de l'insertion communautaire. Le deuxième cas, la concession d'un droit de forage aux immigrants, reste un privilège accordé seulement au lignage considéré le plus influent. Les paysans bwa parvinrent-ils, par cette pratique parcimonieuse d'octroi des droits de forage, à exercer un contrôle sur les Peuls ? Il est difficile de répondre à cette question. Quoi qu'il en soit, le puits devint, durant le XIX^e^ siècle, un enjeu majeur dans les relations entre les mondes peul et bwa.

Le forage du puits : un enjeu territorial et politique

Précisons d'entrée de jeu qu'il ne sera pas question de la technologie du forage, ni de la topographie hydraulique, c'est-à-dire de la localisation de tous les points d'eau. Notre propos concerne principalement les conditions de production des discours sur le puits et l'appropriation, par les Peuls, de la politique de l'eau dont les divers aspects sont le repérage d'un emplacement, le forage et le contrôle de l'eau. Cette autre politique, résultat de stratégies visant à s'approprier l'espace ou à l'affecter, doit désormais être envisagée selon le mode du conflit.

L'hydrogéologie du Gondo-Sourou

On distingue dans cette région six zones (Benoit 1979 : 29), généralement classées dans l'ordre des difficultés d'accès aux nappes par les populations. La portion de plaine du Gondo-Sourou s'étend du plateau gréseux (ouest) à la frontière occidentale du Yatenga (est). Les conditions hydro-géologiques expliquent partiellement l'existence d'une aire de concentration peule sur les marges occidentales, et un peuplement majoritaire bwa dans la partie centrale.

L'aire de concentration peule, des abords du plateau gréseux au Gondo, coïncide avec les contours d'un secteur bénéficiant de conditions hydro-géologiques favorables. Cette distribution spatiale est d'ailleurs conforme à une certaine maîtrise hydro-géologique du milieu. En revanche, la partie centrale de la plaine est caractérisée par des difficultés d'accès à l'eau souterraine : profondeur des nappes phréatiques, instabilité des matériaux et faiblesse des hauteurs d'eau dans les puits.

L'implantation peule

Dans un contexte d'expansion territoriale, les Peuls creusèrent des puits au nord-ouest de la plaine (région de Barani). Si l'opération de forage ne peut se ramener à un acte de maîtrise territoriale, au sens religieux, elle revêt néanmoins une signification majeure : creuser un puits détermine désormais la création d'un campement-village. Le campement (*gure*[1]) est en effet l'unité sociale et géographique dont le fonctionnement est régi par les règles de la parenté, mais aussi par les rapports de voisinage.

La colonisation pastorale de la frange occidentale du Boobola ainsi que l'accentuation des pressions sur certains établissements bwa entraîna l'apparition du pouvoir lignager *(suudu)*. Cette unité socio-politique englobante, calquée sur le modèle de la structure familiale, regroupa à la

1. *Gure* est le pluriel de *wuro*. À Barani, ce terme est le seul usité, dans la mesure où l'on pense que la fondation d'un *wuro* est une entreprise collective.

fois des campements peuls et des localités bwa, habitées ou abandonnées. La gestion de certains problèmes relevait de l'autorité des chefs locaux, placés à la tête de chacun de ces pouvoirs lignagers, et soumis au contrôle du chef de Barani. Outre quelques villages dépendant du contrôle de la cour, chaque *suudu* comptait une demi-dizaine de villages formant l'assise territoriale de la chefferie. On dénombre généralement quatre *suudu : suudu boro, suudu teni, suudu bellan* et *hontorbe*. Une fraction de ce dernier groupe, ainsi que nous l'avons déjà signalé, s'était installée à Dokwi où elle s'occupait essentiellement d'élevage.

Une fois achevée la phase d'implantation peule à Barani et à Dokwi, ce mouvement orienté suivant une direction nord-sud se poursuivit jusqu'aux environs de l'actuelle ville de Bobo-Dioulasso. Ainsi, dans la dernière décennie du XIX[e] siècle, quelques familles peules franchirent le Mouhoun pour s'établir dans les villages bobo (Satiri, Kotédougou) et bwa (Kari, Wakara, Bondoukui) de la rive droite de ce fleuve. Dans la mesure où elle était le fait de petits groupes, cette infiltration revêtait la forme d'une présence imperceptible. Il s'agissait donc d'un processus lent, pacifique et minoritaire excepté toutefois dans le cas de Warkoye. Là, l'importance de la population peule, relativement ancienne, poussa le chef de Barani à étendre son contrôle sur cette localité érigée en centre commercial à la fin du XIX[e] siècle.

L'administration coloniale mit un frein à l'expansion des Peuls de Barani sur la rive est du Sourou placée sous l'autorité des descendants d'Al Haaj Umaru Tall et contrôlée traditionnellement par les habitants de cette rive. À ce facteur politique s'ajoutait le fait que le confluent du Mouhoun et du Sourou formait une zone insalubre qui gênait les mouvements de transhumance des Peuls de Barani. La dynamique de création des campements ne s'étendit pas non plus à la partie centrale de la plaine du Gondo, barrière naturelle au processus d'expansion peule. Dans cette zone, presque inhabitable, on a recensé un nombre élevé de villages abandonnés par les Bwa à cause non seulement de la pénurie d'eau, mais aussi des affrontements dont elle fut le théâtre (Quéant & Rouville 1969a: 60). Les guerres, les sécheresses et la particularité même des conditions hydrogéologiques poussèrent les Peuls à entreprendre une politique de contrôle de l'eau. Il est inutile de souligner combien le puits était un enjeu lors des opérations militaires. L'occupation du puits, son empoisonnement ou encore son obturation faisaient en effet partie de la guerre. Ainsi, lors de son passage dans le Bundu (Sénégal actuel), René Caillié (1989, I: 51) avait pu remarquer qu'« en Afrique, il est plus aisé de prendre une place par la soif que par la faim ». Dans le contexte de la résistance des Samo à la pénétration française, les puits situés dans l'enceinte des concessions avaient également joué un rôle primordial, à tel point que l'administration coloniale exigea, après la défaite des Samo, que des puits fussent creusés

à l'extérieur des cours (Héritier 1975 : 505). À la suite d'un conflit dynastique ayant opposé le chef Jan au prince Widi Sidibe, Barani et sa région se vidèrent de leurs habitants, entre 1865 et 1870. Au cours des affrontements, les partisans du prétendant au trône, parmi lesquels se trouvaient des cavaliers *fuutankoobe* venus de Bandiagara, bouchèrent des puits, entraînant ainsi de nombreux abandons de villages.

Ce mouvement est à l'origine des zones de regroupement bwa, en particulier sur la rive gauche du Mouhoun. Ainsi, le gros village de Mao fut le lieu de refuge des Bwa partis de Barani. La discrétion qui entoure encore l'abandon des villages par des Bwa, explique le caractère allusif des informations disponibles sur ce sujet ; la charge démographique étant le seul mobile sur lequel concordent les traditions de Barani.

La signification politique du puits peut être comprise également à l'intérieur de la dialectique de l'abondance et de la rareté : à côté de l'espace peul, marqué par une relative abondance d'eau, des populations bwa souffraient de pénurie, parfois aggravée en temps de sécheresses. Avant la guerre de 1865-1870, des migrants bwa en quête d'eau s'étaient installés dans le voisinage des Peuls de Bulempuro-Damahu, limite orientale de l'aire de concentration pastorale. Deux aspects de l'hydraulique villageoise, celui du discours et celui des représentations des acteurs, attestent de l'importance du puits dans les relations entre Peuls et Bwa. La tradition rapporte que les groupes familiaux peuls et bwa entrèrent en lutte en vue de s'assurer le contrôle de cette localité bénéficiant d'assez bonnes conditions hydro-géologiques. Les renseignements sur les tensions et les conflits, dont la tradition orale conserve les traces, sont cependant fragmentaires. Cette situation semble avoir été à l'origine de l'instauration d'un autre type de contrat, qui entérinait le contrôle de l'espace par les Peuls vis-à-vis des Bwa minoritaires. Les Peuls accueillaient des familles bwa en quête d'eau, mais exigeaient la conclusion d'un contrat avant que leurs « hôtes » ne fussent admis à s'établir dans leur voisinage. On raconte que les parties contractantes « juraient sur des fétiches », la première à rompre le pacte risquant de subir les foudres d'une justice immanente. Ce fut, semble-t-il, le cas à Bulempuro, village où le doyen des Peuls aurait indiqué l'emplacement du puits creusé par les Bwa originaires de Damahu. Sans doute avons-nous affaire à un exemple de manipulation, par les derniers venus, de l'idéologie d'autochtonie. Le contrat de Bulempuro illustre une remise en question du statut de l'ancienneté des Bwa. Il est donc possible que le contrôle exercé sur les puits ait accéléré le processus d'autonomisation territoriale des Peuls de la région de Barani. Ils réussirent ainsi à mettre en œuvre une politique de contrôle de l'eau dont les traits d'ensemble, à la différence de celle pratiquée par les Bwa, tenaient à la souplesse et à la plasticité des institutions lignagères. Chez ces pasteurs sédentarisés, les opérations de forage ne font par

exemple l'objet d'aucune cérémonie : ils n'ont aucune conception de la terre ni même de relation sacrée avec elle. Cela explique que chaque branche familiale pouvait s'octroyer le droit de creuser un puits à n'importe quel emplacement jugé favorable (Y. Diallo 1993 : 109). C'est la personne la plus âgée du groupe familial qui le repère et décide du creusement d'un puits. La question du puits figurait ainsi au centre des trois critères, généralement retenus dans le choix des villages : considérations d'ordre stratégique (la guerre), emplacement d'un nouveau campement et, enfin, appellation de cet emplacement. La création de Luunkan, centre musulman voisin de Barani, aurait obéi au premier critère ; mais la plupart des exemples cités par les traditions se réfèrent généralement aux deux autres. Les opérations de forage et d'entretien étaient effectuées par des captifs ou certains forgerons bwa. Cette période, correspondant à une certaine accentuation de la pression démographique, voit donc le forage du puits et la création d'un campement constituer l'envers et l'endroit d'une même entreprise visant l'appropriation de l'espace.

La manipulation de l'idéologie d'autochtonie

Le thème de l'eau demeure la référence commune aux récits de fondation des principaux villages. La plupart des versions s'accordent en effet pour souligner la question de l'antériorité des Peuls en ce qui concerne sinon la « découverte » d'un point d'eau, du moins le choix de l'emplacement d'un puits à creuser. C'est ainsi que l'ancêtre des Sidibe de Barani aurait, par un procédé astucieux, découvert l'emplacement du « puits sacré » de Wonikoro avant de l'affecter à l'un de ses compagnons de migration. Les versions relatives à la fondation de Barani diffèrent selon les représentants des principales familles impliquées dans la question du pouvoir politique. Ces versions contradictoires se rejoignent pourtant autour du thème de l'eau, car la question des origines du centre politique de Barani demeure inséparable de l'existence d'un grand puits considéré comme « sacré ».

Les récits de fondation de ces enclaves peules en territoire bwa posent le problème suivant : quelle signification politique accorder à ce type de représentation conforme à une certaine vision de l'antériorité (« avoir repéré ou creusé le puits avant ») ?

En premier lieu, il est important de signaler que les puits présentés par les traditions comme « sacrés » constituent l'indice d'une occupation ancienne de la région par les Bwa. Ce sont pour la plupart les puits de villages abandonnés par les autochtones sous la pression soit d'anciens envahisseurs comme les Bobo-Dyula, soit d'immigrants peuls. Invoquer le caractère sacré des puits de Wonikoro et de Barani est une façon de marquer qu'ils ne sont pas œuvre humaine, ce qui revient à nier toute trace d'antériorité des Bwa. Il est vrai que cette partie occidentale du

Gondo était relativement vide d'agriculteurs. En omettant de signaler que Barani fut créé et abandonné par les Bwa, dans les circonstances déjà évoquées, on peut aussi penser que la tradition s'est transmise de façon défectueuse car la plupart des sources en font remonter la fondation seulement aux environs de 1874. C'est l'année de naissance de Drissa Sidibe, fils d'un des plus grands chefs, Widi Gnôbô qui quitta le village de Gomélé, après la conquête du trône, pour aller s'établir à Barani.

En second lieu, les manipulations de l'antériorité, débat interne aux Peuls, révèlent surtout des préoccupations politiques liées au contrôle de l'eau.

Une fois la chefferie de Barani constituée, l'infiltration peule dans les sociétés paysannes, orientée suivant une direction nord-sud, se poursuivit après l'arrivée des Français. Ce mode d'implantation, qui revêtait la forme d'une présence insidieuse, fut le fait de petits groupes qui s'augmentaient d'apports constants. Il serait pertinent d'orienter la réflexion sur les mécanismes de l'infiltration dans une perspective comparative avec des groupements peuls semi-autonomes, par exemple ceux de Luta et de Lankwe (pays samo) ou de Tyu et Bosomnoré (Yatenga). Ceci permettrait de mieux montrer en quoi l'infiltration est liée à des spécificités ethno-démographiques et économiques.

PIERRE BONTE

La vache ou le mil
Peuls et Dogons au Séno (Mali)

Le Séno, spécifié selon les régions Séno Mango et Séno Gando, est un massif dunaire fossile en contrebas des falaises du pays dogon et d'une série d'autres reliefs karstiques se poursuivant jusqu'à Hombori. C'est une zone à vocation pastorale ancienne, réputée en particulier par sa couverture végétale d'*Andropogon*, où l'eau, rare et difficile d'accès[1], n'a pas favorisé les établissements humains permanents. L'agriculture sous pluie caractéristique des régions sahélienne et sahélo-soudanaise, s'en est trouvée longtemps freinée. L'insécurité qui régnait dans cette zone troublée où s'affrontaient Mossi, Peuls et autres Kel Tamasheq n'a pas non plus favorisé sa mise en valeur.

Le Séno, au pied des falaises où les Dogons vécurent longtemps réfugiés, est aussi une zone de contacts anciens entre eux et les Peuls. D. Paulme (1940 : 26) en faisait autrefois le constat :

> « Les Dogons s'installèrent d'abord dans la plaine, où des pasteurs Peul faisaient depuis longtemps paître leurs troupeaux. Les Peul sont nomades et lorsqu'un pâturage est épuisé ils doivent en chercher un nouveau, poussant leurs troupeaux devant eux. Ils ne virent pas sans mécontentement de nouveaux venus dans le pays, et les rapports entre Peul et Dogon devinrent tels que, pour échapper aux attaques incessantes des Peul, les Dogon gagnèrent peu à peu la falaise. Là, protégés par la nature du terrain, qui rendait presque impossible l'attaque de leurs villages, ils opposèrent à leurs ennemis une résistance victorieuse. Ceux qui ne voulurent pas abandonner leurs champs mais préférèrent rester en plaine, durent se résigner à devenir les serfs, les *rimaïbe* des Peul. »

En fait l'histoire de cette longue cohabitation entre Peuls et Dogons reste mal connue. Durant les dernières décennies les rapports de force entre les deux groupes se sont inversés[2].

---

1. Les puits peuvent atteindre la profondeur de 100 mètres.

2. Les circonstances du travail qui aboutit à la rédaction de ces pages, l'évaluation du programme de développement de l'ODEM (Office de développement de l'élevage dans la région de Mopti) en 1991 et 1992, puis celle du PACL (Programme d'appui aux collectivités locales, région de Douentza) en 1993 et 1994, n'ont pas permis une enquête anthropologique approfondie.

Esquisses d'histoire du peuplement du Séno

L'ancienneté de l'implantation des Peuls et des Dogons dans les plaines dunaires du Séno et les zones avoisinantes semble attestée mais la question de leur priorité reste difficile à établir dans la mesure où elle est souvent invoquée à l'appui des revendications foncières. Les Dogons, pour justifier leurs droits de premiers occupants, font souvent appel à des migrations successives, qui correspondent à l'abandon temporaire de certains sites pour des raisons de sécurité et d'ouverture de nouvelles terres agricoles. Les déplacements pastoraux des Peuls rendent aussi délicate l'appréciation de l'ancienneté de leur implantation. Quoi qu'il en soit, au XIX[e] siècle, la domination politique des Peuls sur la région semble incontestable et se traduit par l'émergence d'un certain nombre de chefferies qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours.

Les chefferies peules ont pour caractéristique commune d'être organisées autour de lignages *(suudu baaba)* de guerriers et chasseurs[3], souvent originaires des groupes qui occupaient le delta intérieur du Niger avant la *Diina*[4]. Leurs relations avec ce mouvement politique et religieux ne sont pas toujours très claires. Son influence semble s'être exercée sur les groupes peuls occupant des zones excentriques, qui constituaient des zones de pâturages durant la période de crue[5]. Cependant, ils échappaient largement à l'autorité des leaders religieux de la *Diina* et, en compétition avec les Kel Tamasheq, ils avaient pu développer localement une certaine autonomie politique.

L'une des plus anciennes implantations politiques est celle de Dalla, non loin de Douentza, au nord du Séno Mango, où les fonctions d'*ardo* étaient exercées par une lignée des Dicko[6]. La tradition veut que cette chefferie ait été organisée au début du XIX[e] siècle par Muulay Hamadi Dicko venu du Macina comme « marabout », entouré de guerriers et de chasseurs[7]. Il s'établit une alliance étroite entre cette chefferie et la

3. La région, du fait de l'insécurité et du faible peuplement était extrêmement giboyeuse et il en subsiste des traces, en particulier les troupeaux d'éléphants qui se rendent annuellement sur les terres salées du Nord-Gourma, remontent ensuite au bord du delta avant de traverser le Séno pour gagner les zones forestières plus méridionales.

4. Réforme religieuse initiée par Shaku Ahmadu dans la première partie du XIX[e] siècle et qui s'est traduite par une réorganisation sociale et territoriale des pâturages du delta.

5. Durant la période de crue, les troupeaux quittent massivement le delta intérieur où les pâturages se restreignent et sont parasités. Ils passent la saison des pluies sur les pâturages périphériques exondés et entrent dans le delta vers novembre, à mesure du retrait des eaux.

6. Un autre groupe important de Peuls aurait été aussi anciennement implanté dans la région de la mare de Simbi, sous la conduite d'un *ardo* des Diallo, mais nous n'avons pu enquêter directement sur ses origines. Les Diallo sont aussi présents massivement sur Dalla et Boni mais respectent la prééminence politique des Dicko.

7. Le clan Dicko vint du Macina par Tâmi, Douentza, Boumdam et Bouram avant de s'installer à Dalla. Ils étaient surtout des chasseurs qui utilisaient des chiens pour la chasse. À Tâmi ils rencontrèrent des éleveurs Diallo avec lesquels ils s'allièrent après qu'ils les eurent aidés à récupérer leur bétail saisi lors d'une attaque.

Diina[8]. Cette alliance apparaît moins marquée dans le cas de la chefferie dicko de Boni, issue de celle de Dalla, qui se constitua sous la conduite d'un chef guerrier dans la seconde partie du XIXe siècle. Les activités guerrières semblent avoir été plus importantes dans ce second groupe qui eut à affronter à plusieurs reprises les Kel Tamasheq et qui s'imposa aux anciens villages dogons de la région.

À l'époque coloniale, ces deux chefferies se perpétuèrent sous forme de « canton ». L'affaiblissement de la chefferie de Dalla se traduit actuellement par une emprise territoriale restreinte[9], qui s'ouvre cependant sur le Séno Mango. La chefferie de Boni est restée plus puissante et contrôle une zone de pâturage importante du Séno. La création de l'arrondissement de Mandoro, à dominante dogon, semble avoir correspondu, du point de vue des Peuls, à une sorte de scission larvée. Un lignage Diallo, installé dans le campement de Sarièré, aujourd'hui éclaté, se rattache désormais à cet arrondissement de peuplement dogon fombori.

Un autre centre ancien d'implantation des Peuls est situé plus au sud, aux limites du Séno Mango et du Séno Gando, qui lui a donné son nom, à proximité de la falaise dogon. Les Peuls du Gando se rattacheraient aussi aux groupes peuls du delta antérieurs à la *Diina*[10]. Ils seraient venus vers le début du XIXe siècle, sous la direction de guerriers des Barry, issus de l'ancêtre fondateur, N'Dullo, qui continuent à occuper une position politiquement dominante dans cet ensemble.

La chefferie fut longtemps implantée à Kabodié[11]. À partir de là se constituèrent une série de campements peuls qui se sont progressivement fixés en villages. Les Peuls sont installés à proximité de leurs *rimaybe*, ou à côté des villages dogons issus des attaques menées dans les régions limitrophes et, eux aussi, assimilés à des *rimaybe*.

Au moment de la conquête coloniale, et peut-être suite à des événements qui remontent à l'installation d'al-Hajj Umar en pays dogon[12], la

---

8. Shaku Ahmadu aurait envoyé son fils à Dalla.

9. La limite entre les deux groupes correspond *grosso modo* aux limites entre les circonscriptions administratives de Douentza et de Boni.

10. Ils seraient issus plus précisément de Dan Fitiga dans le delta, à la limite de la zone lacustre.

11. Selon la tradition leur ancêtre trouva un dogon agono sur place et il partit s'installer à Kabodié, au nord de l'actuel M'Bana. Le village dogon actuel de Douna, d'origine fombori, était peut-être implanté anciennement dans cette zone. Ce village fut détruit sous la chefferie de Buubuu Pathé, vers le milieu du XIXe siècle et ses habitants dispersés, de même que la plupart des Dogons fombori installés dans cette région. Les Dogons de Dioungani, menacés par les Mossi, se placèrent pour leur part sous la protection des chefs peuls.

12. Une branche des Barry semble s'être alliée avec les Fuutanke qui avaient eux-mêmes pris le parti des Français. Le nom de l'un des responsables de cette branche, Tijani, peut laisser penser à un ralliement à la *tariiqa tijaaniyya* d'al-Hajj Umar que combattirent généralement les Peuls de la région. Tijani aurait déjà vaincu Abdullaye qui dut se réfugier, malade, chez les Mossi du Yatenga. Il aurait alors occupé Mbana dont il combla le puits. À son retour Abdullaye accepta un mariage avec l'autre branche malgré l'hostilité de son jeune frère, Alfa, qui lui en dénonçait les dangers. Il fut trahi par son épouse et Tijani, qui put ainsi le faire mettre à mort. Tijani fit déporter ensuite toute la descendance de Abdullaye à Bandiagara où ils restèrent pratiquement jusqu'à l'indépendance du Mali avant de venir se réinstaller à Mbana.

résistance menée par le chef de l'époque Abduullaye[13], aboutit à un fractionnement de la chefferie. Une branche est installée à Diankabou, l'autre à M'Bana, après une longue déportation à Bandiagara sous le contrôle des autorités coloniales.

L'influence des Peuls du Séno Gando est restée forte dans les arrondissements (cantons de la période coloniale) de Diankabou et de Dioungani. Les Peuls eux-mêmes sont répartis en un certain nombre de campements et villages[14]. Les liens sont restés étroits entre ces différents villages ; ils descendent des mêmes ancêtres[15] et ont conservé des liens privilégiés, se traduisant dans une volonté de préserver leur espace pastoral et leur mode de vie. La plupart des villages dogons descendent des Dogons asservis anciennement par les Peuls. Ils ont été rejoints plus récemment par des Dogons fuyant la falaise surpeuplée, qui ont grossi les villages existants ou en ont créé de nouveaux.

Ces chefferies peules guerrières, héritières de la tradition des *ardo* de la période antérieure à la *Diina*, ne sont pas l'exception dans toute cette zone. Plus au sud, dans la région de Ban au Burkina Faso, des chefferies Barry étaient en relation avec les Tellem. Plus au nord, à Kanoumiè, en bordure du delta, une autre chefferie des Dicko s'est imposée à un peuplement bambara ancien et a résisté à la pression des Kel Tamasheq tout proches. Cette chefferie aurait initialement, selon la tradition, refusé l'autorité de la *Diina* avant qu'une scission interne n'aboutisse au ralliement de ces Peuls Dicko de Kanoumiè.

L'incontestable domination politique des Peuls durant tout le XIX^e^ siècle, et durant une partie de la période coloniale, n'occulte pas une implantation ancienne des Dogons dans la plaine, où ils n'ont pas toujours été réduits à un statut servile mais ont su conserver, au prix de multiples aléas, leurs structures lignagères, foncières et politiques autonomes. Dans la zone du Séno, les Dogons relèvent essentiellement de deux ensembles : le Fombori et le Domno.

La coïncidence des structures lignagères, foncières et politiques des Dogons, sous des rituels partagés, et d'autres traits culturels, en particulier des distinctions dialectales, aboutit à la notion de « pays » dogon que D. Paulme (1940 : 28) mettait déjà en évidence :

---

13. Abdullaye qui menait la résistance fut trahi par sa femme qui appartenait à la branche actuelle de Diankabou et contestait son autorité, en acceptant le ralliement aux colonisateurs. Il en résulta une haine profonde entre les deux branches.

14. Sur Dioungani, outre Mbana, Yourou, Dioungani même, Nawodié, Tini et Nyaki sont les principaux centres. Sur Diankabou, outre Diankabou même, les différents villages rassemblés autour de l'importante mare de Windou (Tan Ali, Tan Samba et Tan Koulé), Ginadama, Maye, Sengemara, Sourindé et Madougou.

15. Ils ont été rejoints néanmoins par d'autres groupes peuls qui reconnaissent leur autorité. C'est le cas en particulier des Walarbé originaires de Bolli (non loin de Mopti) et qui étaient passés auparavant par la région de Bankass située plus au sud. Ils sont installés à Komboko et Ngiroga.

« Chaque région forme une unité distincte, unité d'ordre triple, à la fois géographique, linguistique et ethnique. Unité d'ordre géographique : les villages se groupent plus ou moins autour des points d'eau, selon la nature du terrain et l'étendue d'une région dépasse rarement cinq à six kilomètres [16]. Unité d'ordre linguistique : la langue commune à tous les Dogons est l'ensemble des dialectes propres à chaque région, mais ces dialectes comportent parfois entre eux des différences considérables, qui ne peuvent s'atténuer vu l'absence de toute écriture. Unité d'ordre ethnique enfin, la première aux yeux des habitants, tous d'accord pour affirmer leur communauté d'origine et se réclamer d'un même ancêtre, fondateur du premier village de la région. »

Communauté territoriale, linguistique et d'origine ancestrale, à laquelle il faudrait ajouter la communauté rituelle qui en découle, sont bien les traits distinctifs des « pays » dogons, fombori et domno. L'implantation dans la plaine ajoute cependant quelques aspects particuliers : la dimension territoriale plus large et plus lâche, déjà évoquée, le poids des aléas historiques – destruction de villages et multiples migrations –, l'influence de l'islam, tenant aux contacts avec des populations islamisées, les Peuls en priorité, qui affaiblit certaines institutions traditionnelles encore attestées sur la Falaise [17].

Le pays fombori s'étend surtout dans la partie nord du Séno Mango, se rattachant d'ailleurs à des implantations anciennes sur la Falaise, à proximité de l'actuel Douentza. Le peuplement s'appuie sur des villages dogons du Séno, comme Dianveli, mais aussi sur des villages anciens abrités dans les massifs montagneux et les pitons isolés qui surplombent au nord la plaine du Séno, de Douentza à Hombori.

Les lignes du peuplement, pour les raisons précédemment évoquées, sont difficiles à reconstituer. Le lignage des Ongoyba semble occuper le plus souvent une position dominante mais les fractures sont nombreuses dans la tradition. Quelques points apparaissent cependant. Un premier groupe, le plus important, localisé très à l'est, semble anciennement installé dans cette région ouverte aux conflits et où ils étaient associés aux Peuls Dicko de Boni. Le peuplement y est longtemps resté instable. La tradition narre le regroupement, durant quarante-quatre ans, de ces Dogons sur la colline de Wandérabéré, suivi d'une nouvelle dispersion aboutissant à la formation des anciens et gros villages de Yirma [18], puis de Mandoro [19].

Un second groupe, originaire de Dianveli, est centré sur le village de Guéséré, attestant d'une implantation ancienne dans la région plus

16. L'échelle est beaucoup plus importante chez les Dogons de la plaine dont les hameaux de culture peuvent se disperser dans un rayon de plusieurs dizaines de kilomètres.

17. Surtout quand il s'agit de l'islam wahhabite saoudien, particulièrement opposé aux formes syncrétiques.

18. Dont l'installation, la plus ancienne des Fombori de cette région, se serait cependant effectuée avec l'accord des Peuls dicko de Boni avec lesquels ils entretenaient les meilleures relations.

19. Mandoro aurait été fondé par des Dogons Fombori originaires de Douna, détruit et dispersé par les Peuls Gando, et ses relations avec les Peuls Dicko de Boni sont moins étroites que celles qu'entretenaient avec ceux-ci les Dogons de Yirma. Il s'agit d'une subdivision particulière du Fombori, le Pomno dont le centre le plus ancien est Diegouna au sud de Mandoro, à proximité de la frontière du Burkina Faso.

méridionale du Séno Gando. Guéséré, maintenant isolé par rapport aux autres Dogons fombori par le peuplement domno, aurait entretenu une relation d'alliance avec les Peuls du Gando. Cela a permis la perpétuation d'un peuplement fombori dans cette zone, alors que de nombreux villages de même origine, dont Douna Pen par exemple, avaient été dispersés suite aux offensives des Peuls.

Le second pays dogon localisé dans la zone du Séno est le pays domno. Il prend son nom de l'appellation patronymique du clan de celui qui aurait été l'ancêtre de ce groupe, Moro Sani, venu anciennement de Barani, un village situé au pied de la falaise, relativement au sud. Son lignage s'est ensuite subdivisé en plusieurs lignages dont le plus important est celui des Goro. Ils occupent la plaine au sud du Séno, dans la zone comprise entre ce massif dunaire et les plaines argilo-sablonneuses qui s'étendent jusqu'à la frontière du Burkina Faso, zone favorable à l'agriculture, les hauteurs de pluie se situant entre 300 et 600 mm annuels.

L'ancêtre de ce groupe dogon se serait d'abord installé à Sari, dont sont issus tous les villages qui constituent actuellement le pays domno, situé principalement dans l'actuel arrondissement de Dinangourou. Dinangourou même serait l'un des villages les plus anciennement issus de Sari; le second serait Douari créé par des groupes de même origine, mais relevant des « griots » des Dogons, des « maîtres de parole », qui occupent une fonction sociale importante.

Cette esquisse du peuplement dogon de la plaine suffit à en révéler la complexité. Elle souligne aussi l'étroite imbrication des communautés dogons et peules, même si leur histoire respective tend à gommer au maximum les contacts[20]. Des situations de conflit se manifestent, mais on soupçonne aussi parfois des alliances qui ont pu jouer au sein de chacune de ces communautés dans le cadre de conflits internes. Je n'en citerai qu'un exemple.

Les Dogons du Domno semblent avoir favorisé les entreprises des Peuls de Mbana contre les villages dogons fombori proches (Douna pen). Une partie des Peuls installés à côté du village fombori de Dianveli alerta les Dogons de ce village qui purent se réfugier vers Douentza; quelques familles reviendront ensuite sur le site. Une alliance s'instaura entre l'ancêtre de ces Peuls, aujourd'hui installés à Tini, Kisso Paté, et les Fombori[21]. Les Peuls contribuèrent à limiter la pression des Dogons du

20. Dans un même contexte de domination politique et de coexistence de deux groupes ethniques, j'ai étudié ces phénomènes d'occultation historique réciproque dans le cas des Touaregs Kel Gress et des Hausa de l'Ader (Niger). Ils s'expliquent entre autres par le contenu et la forme divergents de la mémoire historique dans l'une et l'autre société (Bonte & Échard 1977).

21. Ceux-ci lui donnent un cheval et lui offrent de partager un plat de mil, signe étroit d'alliance aux yeux des Dogons, que le Peul refuse discrètement, ce qui montre les limites circonstancielles de l'alliance, en donnant le plat de mil à manger à son cheval.

Domno dans cette zone. Kisso Paté s'alliera ensuite avec les Mossis contre ses cousins de Mbana qu'il put ainsi vaincre. Il mourra peu après en lançant une attaque contre les Peuls de Ban (Burkina Faso).

Deux autres groupes sont également présents depuis longtemps dans le Séno. Le premier est constitué de villages songhay qui sont implantés dans des sites fortifiés au nord de Dalla, autour de Kikara, et à proximité de Boni, à Dagara. Leurs terroirs, sans doute autrefois plus étendus, se sont beaucoup restreints avec le déclin de la puissance songhay à partir du XVI[e] siècle.

Au sud les Tellem de Koroumba entourent le centre ancien de Yoro, non loin de la frontière du Burkina Faso. Cette population très ancienne, au statut quasi légendaire sur la falaise dogon, a laissé aussi de nombreuses traces d'implantation dans la plaine : beaucoup de villages dogons sont installés sur des sites qu'ils auraient antérieurement occupés. La présence massive des Tellem dans la région de Yoro s'explique par leur alliance étroite avec les Mossi[22] qui leur permit de résister en particulier aux attaques d'al-Hajj Umar dans la seconde partie du XIX[e] siècle.

Évolution des logiques foncières et économiques

Les données actuelles sur le peuplement du Séno dessinent le tableau d'une présence simultanée des Peuls et des Dogons depuis le début du XIX[e] siècle au moins et, au-delà de la domination politique exercée par les Peuls, de complémentarités elles aussi anciennes entre les deux groupes.

Ces complémentarités sont relativement aisées à définir car elles se sont perpétuées jusqu'à une époque récente. Les deux groupes présentaient en effet une forte spécialisation des activités de production. Les Peuls consacraient la majorité de leurs activités à l'élevage bovin que ne pratiquaient pas les Dogons. Ceux-ci conçoivent leurs activités, et au-delà leur société et leur culture[23], comme étant exclusivement organisées autour de la production céréalière du mil. Leur bétail était confié à des bergers peuls. Les Peuls pouvaient obtenir des céréales grâce aux échanges de lait contre du mil et grâce aux contrats de fumure avec les agriculteurs[24]. Le tableau est classique et correspond aux relations entre les Peuls et les agriculteurs qui prévalent aussi en d'autres régions.

Ces complémentarités reposaient donc sur la forte spécialisation des deux groupes, sur un certain équilibre des valeurs économiques et

22. De nombreuses familles mossi se sont d'ailleurs installées dans la région de Yoro.

23. Voir sur ce point Bouju 1984, l'ouvrage le plus précis sur cette place de l'agriculture céréalière dans l'organisation sociale et rituelle des Dogons.

24. Les Peuls pratiquaient aussi quelques cultures sous pluie et obtenaient des céréales des *rimaybe*, généralement assez peu nombreux dans cette région, ou des villages dogons « asservis ».

culturelles entre les produits qu'ils échangeaient, et sur une situation foncière où ces deux types d'activité n'entraient pas réellement en concurrence pour la maîtrise d'un espace qui restait largement ouvert[25]. Ces équilibres vont se trouver progressivement rompus durant la colonisation et surtout depuis l'indépendance du Mali.

Cette évolution a de multiples causes qui relèvent généralement des divergences entraînées par les logiques foncières et économiques distinctes des deux groupes.

L'organisation foncière des Dogons est relativement bien connue (Paulme 1940; Bouju 1984), même si les travaux ont surtout porté sur les communautés dogons de la falaise dont les terroirs se sont trouvés rapidement saturés. L'existence de grands espaces ouverts à la colonisation agricole dans les plaines que surplombe la falaise dogon, se prête à un dynamisme incomparablement supérieur à la « logique expansionniste » qu'identifiait Bouju.

Cette logique expansionniste est un trait de l'organisation lignagère et segmentaire des Dogons. Elle se développe à une série de niveaux générationnels, sous l'idée d'une descendance commune scellée par les rituels communs. Le responsable du lignage aîné par rapport à l'ancêtre fondateur est aussi le responsable rituel détenteur de ce fait d'une autorité qui peut aussi être exercée par le « maître de la terre », responsable des rituels qui assurent la fécondité du sol[26]. Chacun des « pays » dogons que nous avons décrit précédemment dispose ainsi d'un lieu central de rituel: Sari dans le cas du Domno par exemple.

Contrevenir aux règles rituelles fait courir le risque d'un assèchement du sol et des eaux, sanction rituelle dont on trouve de nombreuses traces dans la tradition: les « maîtres de la terre » asséchant les puits des allochtones qu'ils ont accueillis s'ils ne se plient pas à leur autorité rituelle et politique. Le « maître de la terre » est en effet responsable des lignages ou segments de lignages étrangers qui sont installés sur le territoire contrôlé rituellement par le clan et qui doivent négocier avec lui leur installation. Je donnerai un seul exemple de la complexité des situations foncières qui en découlent, celui du village dogon de Dianveli:

> Ce hameau de culture a été constitué par une famille des Dogons de Dianveli[27] ressortissant du Fombori, comme les villageois proches de Guéséré. Cette famille des Ongoyba est installée anciennement et a des liens étroits avec les Peuls du Gando voisins. Il semble que l'installation soit restée longtemps provisoire avec des retours vers le Dianvéli d'origine. Sont évoqués aussi des conflits avec les Dogons de Douna qui auraient entraîné, par des moyens surnaturels, le tarissement du puits de Tini jusqu'à ce que l'eau revienne avec l'installation des Peuls.

---

25. L'insécurité chronique et la domination militaire des Peuls contribuaient à perpétuer de vastes zones ouvertes et non cultivées qui servaient de support à l'élevage (et à la chasse).

26. Souvent sur la base d'une alliance avec un « génie des eaux ».

27. Il s'agit en ce cas du village d'origine du Fombori situé à proximité de Douentza.

Tout récemment (28 ans) se sont installées plusieurs familles des Dogons de la falaise originaires de Irelli (Sanga). Ils ont d'abord demandé aux Peuls de Tini l'autorisation de s'installer, reconnaissance initiale d'une certaine prééminence des Peuls sur cette zone. Les Peuls les ont renvoyés à la famille des Ongoyba, qui était déjà sur place, et aux anciens de la région, par ailleurs située aux limites du terroir de Douari. Ils se sont alors adressés aux anciens de Ouangani et de Guéséré qui leur ont dit qu'ils ne pouvaient se prononcer et qu'ils devaient s'adresser aux anciens du village-mère de Dianveli. Ceux-ci ont refusé de donner leur autorisation. Les nouveaux arrivants se sont alors adressés aux anciens de Douari qui leur ont permis de s'installer à Daydourou. De là, ils ont envoyé une nouvelle délégation qui est allée à Ouagani où on a exigé qu'ils se fassent accompagner d'un « maître de parole » (griot), selon la coutume. En cette compagnie, ils ont été à Guéséré d'abord, puis à Dianveli (Douentza) où, malgré la présence du griot, un nouveau refus leur a été signifié.

Ils ont alors décidé de passer par l'intermédiaire d'un cousin installé à Dioungani, c'est-à-dire auprès des Peuls du Gando dont on retrouve l'influence, pour qu'il intercède en leur faveur. Grâce à lui, ils sont repartis à Guéséré, qui les a renvoyés à Ouagani où on leur a donné le droit de cultiver parce qu'ils « cherchaient à manger ». Après la récolte, ils sont partis à nouveau à Dianveli (Douentza) où ils ont trouvé tous les anciens réunis pour l'accomplissement d'un rituel. Ils ont à nouveau posé leur problème et exprimé le souhait de s'installer. On les a renvoyés chez eux en leur disant d'attendre. Ils ont attendu quelques mois. Une délégation d'anciens de Dianvéli (Douentza) s'est alors rendue à Guéséré et Ouagani et a réuni les anciens de ces villages. Devant cette assemblée ils ont annoncé : nous avons tous commencé par les Falaises, nous sommes tous Dogons, soyez les bienvenus. C'était l'autorisation attendue.

Cependant l'aîné de la famille des Ongoyba installée à Dianvéli a ajouté qu'il était heureux de les accueillir mais qu'il voulait qu'ils suivent ses « fétiches » et qu'ils le suivent. On leur a aussi demandé de vivre en accord avec les Peuls de Dioungani. Ils se sont alors installés à Dianvéli.

Ce récit met en évidence la complexité des processus de dévolution foncière et les précautions prises pour l'accueil de nouveaux venus, qui doivent respecter l'autorité et les rituels des premiers installés. Les précautions prises, et la longueur du délai imposé, tiennent peut-être à une disproportion démographique : tout un groupe s'installe en un lieu contrôlé par une seule famille. De fait le conflit est latent : les nouveaux arrivants cherchent à accaparer le pouvoir dans le village qui pourrait devenir autonome en raison de la proximité du point d'eau de Tini.

Revenons-en à la structure lignagère du foncier et à la logique expansionniste qui en découle. À tous les niveaux, pouvoir lignager, pouvoir rituel et droits fonciers sont liés. Le lignage est en un sens « possesseur » des terres qu'il aurait initialement défrichées[28] sous l'autorité du chef de lignage *(ginna banga)*. Les terres acquises individuellement, par défrichement par exemple, sont transmises à la mort du père au fils aîné qui aura la charge de distribuer les champs aux autres membres de la famille. La dévolution foncière se fait ensuite au sein de la génération : le cadet succède à l'aîné dans la charge de distribution des terres, et ainsi de suite

28. D'où l'importance du droit du premier occupant qui commande tout le système foncier dogon.

jusqu'à l'épuisement d'une génération, on revient ensuite à l'aîné de la génération qui suit. Chaque décès implique une redistribution des droits de culture sur les terres lignagères et même sur les maisons d'habitation.

Les défrichements de nouveaux champs se font à la périphérie où les cadets se trouvent rejetés ; ou bien ils vont chercher fortune sur de nouveaux sites ou auprès de lignages étrangers auxquels ils s'intègrent alors par alliance de mariage. « Toute augmentation de la population masculine du lignage implique la colonisation de nouvelles terres toujours plus éloignées du village » (Bouju 1984 : 106). À partir d'un certain éloignement des nouveaux champs du village, se constituent des hameaux de culture qui peuvent à terme se transformer en villages par transfert des droits rituels et politiques au sein de la nouvelle communauté[29] : cette autonomie se manifeste en particulier par le déplacement d'une partie de l'autel (« couper le *lebe* »).

Les disponibilités en terres nouvelles dans la plaine expliquent que, dans le nouveau contexte sécuritaire, économique et démographique issu de la colonisation, les terroirs villageois dogons se soient très rapidement développés et couvrent des espaces de plusieurs dizaines, voire plusieurs centaines de kilomètres carrés. Nous en donnerons deux exemples :

Dinangourou

Le village de Dinangorou, chef-lieu d'arrondissement, est un gros village dogon, issu du village-mère de Sari dont viennent tous les Dogons du Domno. La carte 1[30] indique la double poussée du peuplement et de la colonisation foncière agricole à partir de Dinangourou. Vers l'est, les hameaux de culture, dont plusieurs se sont transformés en villages, s'étendent jusqu'à une distance de 25-30 km, terroir agricole qui n'est borné que par l'avancée parallèle des villages de Yoro, Mandoro et Yirma. L'ancienneté du village de Dinangourou se traduit dans l'espace : il a occupé la majeure partie de la zone qui le sépare de ces différents villages dont l'extension dans cette direction s'est trouvée parallèlement freinée.

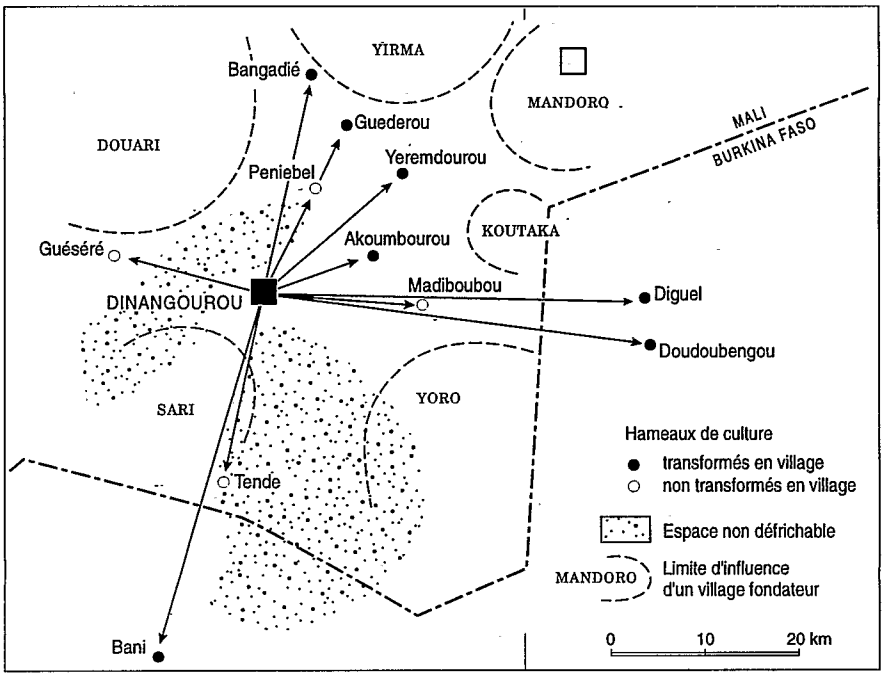
Une deuxième avancée s'est faite vers le sud-est, au-delà d'un espace impropre à la culture et des terroirs de Yoro et Koutaka, à l'intérieur du Burkina : dans ce pays sont installés une série de villages issus d'anciens hameaux de culture. Dans les autres directions, l'implantation de hameaux de culture est bloquée par la proximité d'autres terroirs : celui de Sari, le village-mère, Douari issu aussi de Sari et aussi ancien que Dinangourou, Guéséré îlot, ancien lui aussi, de Dogons du Fombori alliés aux Peuls de M'Bana. Vers le sud une zone impropre à la culture a empêché l'expansion. Chacun des villages issus de Dinangourou et qui a acquis une certaine autonomie reconnue administrativement, a son propre terroir à l'intérieur de ce terroir plus vaste.

Mandororo

Le village de Mandoro, chef-lieu d'arrondissement, est un des villages issus de la dispersion des Dogons du Fombori. L'expansion agricole (carte 2) s'est faite surtout vers le nord-est, à travers le Séno, ici largement et anciennement défriché, ainsi que vers le sud-est où elle a été bloquée par la présence d'une zone inculte assez large à la

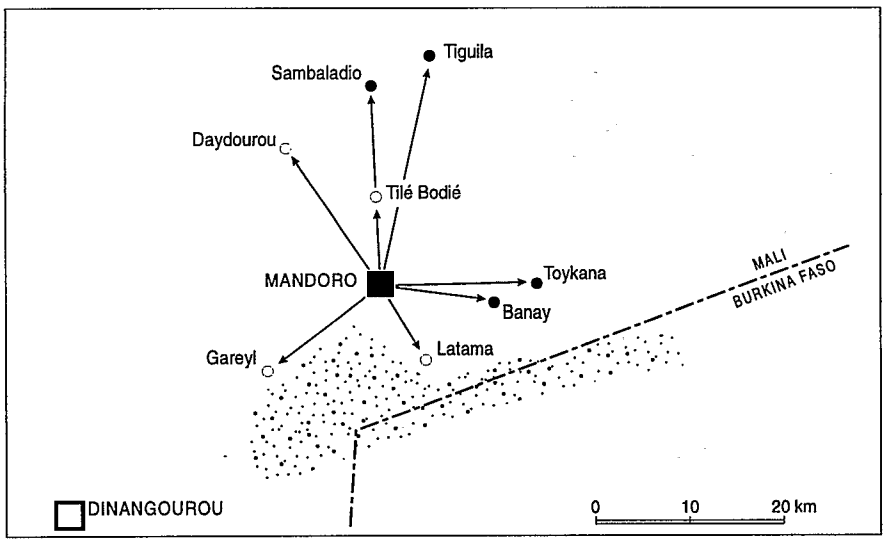
29. Ainsi, durant la dernière décennie, le gros village de Koba, hameau de culture de Douari, s'est transformé en village autonome, processus toujours long et conflictuel.

30. Très approximative : les cartes IGN datent d'avant 1960 et ne permettent pas toutes les identifications.



Carte 1. *Expansion agricole du territoire des Dogons de Dinangourou.*

frontière du Burkina. Vers l'ouest et le nord, le terroir est borné par celui de Dinangourou que nous venons de décrire, et par celui de Yirma, village ancien, ainsi que par celui de Sambaladio : une partie de la population de ce dernier village est cependant originaire de Mandoro.



Carte 2. *Expansion du territoire des Dogons de Mandoro.*

À l'intérieur de ces terroirs, dans un rayon d'autant plus vaste que le village est ancien et s'est diversifié, les emprises foncières se manifestent par une série de hameaux plus ou moins temporaires ; il faut ajouter que l'existence de longues jachères, voire de cultures renouvelées tous les dix ou vingt ans, définit une emprise agricole beaucoup plus importante que les surfaces annuellement cultivées. Cette emprise, même si elle apparaît parfois récente, est affirmée avec force par les Dogons pour définir de la manière la plus extensive qui soit les limites de leurs terroirs qui ne s'arrêtent réellement, à leurs yeux, qu'aux limites d'influence d'autres villages dogons.

Cette logique foncière des Dogons, dans un contexte d'essor démographique et de pression croissante sur les terres, ne pouvait qu'entrer en opposition avec celle de la société peule. Après avoir décrit rapidement cette dernière, je m'intéresserai à l'évolution des échanges entre les deux groupes, jusqu'à la situation actuelle marquée par un renversement évident des rapports de force, fonciers, économiques et politiques.

On a pu montrer que l'unité sociale fondamentale chez les Peuls les plus nomades était le « groupe migratoire, qui se déplace lentement sur un front d'ouverture de nouveaux pâturages [...] le *ardo* s'impose comme la vache conductrice du troupeau, à la tête de ses gens, *tokkube*, qui s'organisent derrière lui en groupes agnatiques *gure* » (Dupire 1970 : 516). Cette conception subsiste chez les Peuls du Séno dans un contexte de fixation relative et de stabilisation politique lié aux hégémonies politiques locales durant le XIX^e^ siècle.

La gestion du territoire correspond à celle des troupeaux et des hommes qui le parcourent et opèrent sans cesse des fissions en petites unités résidentielles, *wuro*, qui s'organisent autour de leaders. Ces relations sociales peuvent se fixer en hiérarchies pérennes, les familles de chefferies (Dicko, Barry, etc.) conservant ces caractéristiques de meneurs d'hommes et du bétail, mais la dispersion résidentielle des campements reste la règle, tant dans la chefferie de Boni que dans celle du Gando[31].

Les limites des terroirs peuls sont difficiles à établir avec précision. Les terres cultivées s'inscrivent traditionnellement dans les parcours du bétail et seule l'existence de points d'eau a permis une certaine fixation, souvent très récente, ainsi que la coïncidence relative des terres agricoles et des terrains de parcours pastoraux. Disséminés tout autour de la zone dunaire du Séno, dont la vocation pastorale restait affirmée jusqu'aux années 1960, les Peuls ont tendance à utiliser pendant la période de culture et le début de la saison sèche, les terrains proches des champs cultivés, ou encore ceux préservés du défrichement, en conservant les pâturages du

31. En apparence l'organisation lignagère des Peuls présente les mêmes caractères segmentaires que celle des Dogons, mais il faut faire la part des caractères endogames du « lignage » peul, qui l'apparente aux lignages des sociétés bédouines, sur lesquels M. Dupire a attiré la première l'attention.

Séno pour la fin de la saison sèche. Ainsi dans la zone nord du Séno, entre Douentza et Boni, ils utilisent les pâturages du *fero*[32] une bonne partie de l'année, entrant dans le Séno, là où il est accessible à partir de points d'eau, à la fin de la saison sèche. Cependant il est impossible d'établir avec quelques régularités le sens des mouvements pastoraux et tous les cas d'espèce se présentent. Les seuls mouvements plus réguliers sont ceux qui mènent le bétail sur les terres salées situées quelques dizaines de kilomètres plus au nord. Les éleveurs locaux ne semblent pas avoir fréquenté les pâturages du delta intérieur de manière habituelle.

Les mouvements du bétail n'étaient pas les seuls déterminants de la mobilité des Peuls et de la définition de leur terroir. La production agricole couvre rarement les besoins alimentaires annuels, soit par suite des conditions climatiques, soit par calcul délibéré des possesseurs de troupeaux qui s'intéressent en priorité à leur bétail. Les mouvements de celui-ci sont alors fixés par les échanges avec les villages dogons, où les Peuls troquent le lait contre le grain ; ces déplacements les entraînent parfois loin au sud, dans les cercles de Koro et de Bankass, ou encore au Burkina Faso. Possesseurs de troupeaux, ils peuvent alors troquer le lait et la fumure contre du grain.

L'agriculture des Peuls doit donc trouver sa place dans un système orienté vers les finalités de l'élevage. La mobilité foncière apparaîtra de ce fait très forte car les décisions, contrairement aux prises de décision chez les Dogons, sont le fait d'une famille restreinte et non pas d'un groupe lignager. Si l'installation d'un groupe extérieur d'agriculteurs relève encore de l'autorité des responsables du *suudu baaba*, de l'autorité politique et foncière, dans le Gando, ou encore dans la région de Boni, les allégeances politiques comptent plus que les considérations foncières locales[33]. Les terres cultivées par les Peuls entrent depuis longtemps dans des processus de prêt, de cession ou de vente.

Les prêts de terres contre des services en travail – participation aux travaux agricoles sur le champ du Peul, ou construction d'un grenier – sont les plus répandus, mais le prêt peut se faire aussi contre du bétail, voire sous forme monétaire[34]. Les ventes de terre par les Peuls, aux Dogons en particulier, sont loin d'être rares : les Peuls de Sariéré (Mandoro) considèrent ainsi que la plupart des champs du village dogon de Sambabalio leur ont été achetés au cours des dernières décennies.

La situation de suprématie politique et militaire des Peuls leur permettait autrefois de maîtriser l'installation des agriculteurs sur les territoires

32. Zone inculte située entre le Séno et la ligne nord des falaises.

33. Ainsi la chefferie peule de Boni a favorisé l'installation de nombreux agriculteurs kel tamasheq depuis la sécheresse de 1973 sur des terres exploitées traditionnellement par les Peuls.

34. Ou sous forme de prêt avec hypothèque. Celui qui a besoin d'argent donne en gage une terre, voire un arbre (baobab) et son exploitation, contre l'avance de la somme ; il ne peut plus dès lors avant son remboursement exploiter lui-même ce bien, ce qui ne signifie pas qu'il soit exploité par le prêteur ; toutefois celui-ci peut en revendiquer la propriété au bout d'un délai de quelques années.

qu'ils dominaient. Jusqu'à une période relativement récente, la possession exclusive du bétail leur permettait aussi de contrôler les relations d'échange avec les Dogons et de maintenir dans les zones parcourues par leurs troupeaux une certaine emprise territoriale. Cette situation s'est rapidement dégradée.

Alors que la sécheresse décimait les troupeaux, le creusement des nouveaux puits, sous l'effet des politiques de développement, a permis aux Dogons de stabiliser leurs droits sur le sol et d'étendre leurs défrichements. Les surplus agricoles qu'ils ont ainsi obtenus ont favorisé le transfert du bétail entre leurs mains. Les termes de l'échange lait contre céréales se sont de même dégradés : après les récoltes on échange une mesure de lait contre deux de mil, en période de soudure deux de lait contre une de mil, alors que la période de production laitière est la plus faible et où les besoins en mil sont les plus aigus. Les Dogons refusent généralement, en outre, d'échanger le lait contre de l'argent qui permettrait aux Peuls d'acheter le mil à une période plus favorable. Par ailleurs, le gardiennage – on laisse simplement au berger le lait – et la fumure sont de plus en plus considérés comme des services qui viennent en contrepartie de l'accès aux champs et à l'eau contrôlé par les Dogons. Quand ceux-ci deviennent les principaux propriétaires du bétail, la situation des Peuls se révèle particulièrement dramatique.

S'enclenche alors, en effet, un cycle d'appauvrissement des éleveurs qui passent sous le contrôle des agriculteurs en perdant toute capacité à perpétuer une emprise territoriale. Il en résulte un mouvement d'éclatement et de décomposition des campements peuls, qui s'éparpillent au sein des terroirs dogons. La logique agricole expansionniste des Dogons ne trouve plus alors d'autre frein que celle des terres encore défrichables. Les espaces pastoraux ne subsistent que là où les défrichements ne sont pas possibles.

Cette évolution, en cours dans le Séno Mango et Gando, est déjà achevée dans les cercles plus méridionaux de Koro et Bankass dont les Peuls ont été en grande partie expulsés et d'où ils sont partis au Burkina Faso ainsi que dans la III[e] Région du Mali, celle de Sikasso, où ils se sont installés massivement. Ils sont encore implantés dans ces zones mais exclusivement comme bergers des Dogons et ils ont perdu toute emprise foncière, sauf lorsqu'ils ont réussi à préserver une propriété agricole. Le manque chronique de céréales, souvent associé à la diminution ou à la disparition de leurs propres troupeaux, empêche toute autre migration et les amène à se fixer définitivement auprès des villages dogons, où ils assument les fonctions de bergers.

La tendance générale de l'évolution des terroirs peuls est vers un éclatement et une perte d'autonomie. La situation reste cependant très variable selon les lieux. Dans la région de Boni et plus encore dans le Gando, les liens entre les campements sont encore très forts et dessinent un espace

pastoral qui reste homogène, malgré les terroirs dogons intercalaires. Au sein de cet espace pastoral, les Peuls continuent à disposer de leurs zones de culture, mais les caractéristiques de leur système de production limitent considérablement les possibilités d'expansion de leurs propres cultures.

À l'inverse dans la région de Dinangourou, cœur du pays Domno, les Peuls ne subsistent qu'associés aux villages dogons, installés sur le terroir de ceux-ci, sans autonomie foncière et généralement réduits à la condition de gardiens des troupeaux dogons.

La même situation tend à prévaloir dans la région de Mandoro, mais les traces d'une évolution récente sont ici manifestes. Il s'agit d'une ancienne zone de contact entre les Peuls, rattachés à Boni, et les Dogons fombori. Il y a quelques décennies, les Peuls étaient encore unifiés sous un campement, celui de Sariéré, et exploitaient un terroir assez grand, aux limites de celui des terroirs dogons. Ce terroir a été grignoté par des ventes et des prêts ; des terres ont été abandonnées et récupérées par les Dogons à la suite du départ de familles peules. Finalement, avec la sécheresse de 1973-1974, le campement de Sariéré a éclaté entre huit petits campements[35]. Certains sont installés sur des terres qui appartiennent encore aux Peuls ; d'autres ont négocié leur installation auprès des villages dogons et sur les terres de ceux-ci ; d'autres enfin ont quitté définitivement la région.

L'enjeu des politiques de développement et les conflits fonciers

L'indépendance du Mali a entraîné la multiplication des conflits fonciers et l'évolution des relations entre « ethnies ». J'ai montré ailleurs que, en se déplaçant au niveau de l'État et des administrations locales, ces conflits prenaient une nouvelle dimension alors que se redéfinissait la notion d'identité ethnique (Bonte 1998). Je n'y reviendrai pas ici. Je traiterai par contre d'un autre facteur qui contribue à l'évolution de la situation locale, à savoir les grandes opérations de développement qui se mettent en place, concernant la région du Séno dans un contexte plus large, celui de la V[e] Région du Mali (Mopti) centrée sur le delta intérieur du Niger.

L'importance économique du delta intérieur est un fait qui plonge ses racines dans l'histoire[36]. La pression démographique croissante, l'impact des sécheresses qui s'accompagnent d'une baisse permanente de la lame

35. Sariéré, Lenga, Manougou, Bando, Banguel, Owango, Yirma et Fété Noti.

36. Ce n'est pas un hasard si les grandes métropoles commerciales médiévales, Djénné et Tombouctou, ont vu le jour aux périphéries du delta. Celui-ci représentait une zone pastorale privilégiée, très tôt occupée par les Peuls, et une source de production piscicole qui intéressait presque toute l'Afrique occidentale.

de crue, le développement de l'élevage[37] et de l'agriculture, créent une situation alarmante dès les années 1970. C'est dans ce contexte que sont lancées une série d'opérations de développement, à vocation régionale : l'OMM, l'ORM, l'ODEM[38].

Les deux premières opérations, centrées sur le développement de la production agricole, ne concernent que secondairement notre zone d'étude, sinon par les incitations de l'OMM à l'accroissement de la production céréalière (développement de la culture attelée, amélioration des semences, banques céréalières, etc.) qui se traduit par un accroissement des surfaces cultivées[39] contribuant aux mouvements de colonisation agricole qui s'inscrivaient déjà dans les logiques foncières dogons.

L'ODEM, par contre, intervient massivement dans la zone du Séno. Ces interventions reposent sur une stratégie de développement de l'élevage que je résumerai rapidement.

J'ai déjà noté que les troupeaux bovins qui utilisaient les bourgoutières du delta en sortaient à la fin de la saison sèche et, jusqu'au retrait des eaux de la crue (vers novembre), s'installaient durant les pluies sur des pâturages exondés périphériques. Toutes les zones périphériques étaient concernées dont le Séno, qui avait jusqu'à récemment une vocation pastorale bien marquée. Le développement des surfaces cultivées dans les zones méridionales a restreint les pâturages de transhumance qui se sont concentrés dans certaines régions[40]. À l'inverse nombre d'éleveurs peuls des régions périphériques du delta avaient accès aux bourgoutières dans le cadre d'accords avec les Peuls du delta.

Pour soulager la pression pastorale à l'intérieur du delta, l'ODEM a entrepris une politique d'hydraulique pastorale dans les régions périphériques exondées (creusement de puits, forages, puits-citernes, surcreusement des mares) afin d'y fixer les éleveurs. Elle a tenté en outre d'organiser ces éleveurs pour obtenir une meilleure gestion des espaces pastoraux que commandaient ces ouvrages.

Au terme de sa première phase, et avant le déclenchement de la seconde, en 1985, un bilan critique était déjà fait des résultats de cette stratégie et de celle-ci elle-même. La pression sur le delta ne s'était pas

---

37. Entre 1958 et 1981 on estime que le nombre de bovins qui entrent dans le delta pour pâturer sur les riches bourgoutières passe de 500 000 à 1 400 000 têtes (les troupeaux « étrangers » aux populations locales passant pour leur part de 200 000 à 560 000). Parallèlement la baisse de la lame de crue entraîne une diminution de la surface des bourgoutières, ainsi que leur mise en culture, et la production piscicole chute brutalement.

38. Respectivement : Office du mil de Mopti ; Office du riz de Mopti ; Office de développement de l'élevage dans la région de Mopti (créé en 1975).

39. La zone méridionale du Séno, les régions de Koro et de Bankass sont par contre très concernées par les actions de l'OMM. Dans ces régions, les surfaces cultivées couvrent maintenant la quasi-totalité des terres arables. Les espaces pastoraux qu'occupaient les Peuls de ces régions ont presque disparu et les Peuls ont migré massivement avec leurs troupeaux vers la III[e] Région ou le Burkina Faso.

40. Vers l'est : Séno et Karwassa, au-delà le Gourma, et vers l'ouest : Ména.

relâchée, bien au contraire la sécheresse des années 1983-1984 soulignait que tous les indicateurs économiques étaient au rouge. En outre le problème se déplaçait sur les pâturages exondés où la pression pastorale était croissante, la politique d'hydraulique pastorale ayant contribué à la fixation des éleveurs[41], sans que les tentatives d'organisation de ceux-ci dans le cadre d'associations pastorales se révèlent très concluantes[42].

Néanmoins une stratégie à peu près identique est retenue pour la seconde phase de l'ODEM. Bien plus, le Séno qui n'avait été que secondairement touché durant la première, les campagnes de reconnaissance des forages s'étant révélées peu fructueuses, est concerné cette fois par l'implantation de vingt-cinq puits-citernes et le surcreusement de huit puits installés durant la première phase mais dont le débit était insuffisant. Ces opérations sont en cours actuellement.

Je ne traiterai pas ici des problèmes soulevés par l'organisation des éleveurs, la définition et la gestion des espaces pastoraux, l'amélioration des intrants d'élevage, etc., et m'en tiendrai pour conclure à un seul point : la manière dont ces opérations de développement ont contribué à l'évolution des relations entre groupes « ethniques » et au développement des conflits fonciers.

La politique d'implantation de nouveaux points d'eau à l'intérieur du Séno et dans ses périphéries a surtout été conçue en fonction d'impératifs techniques (réussite des forages de reconnaissance et accessibilité des chantiers). Ensuite seulement les populations susceptibles d'être concernées ont été contactées et on a tenté de les organiser. L'implantation de ces puits, dans un certain nombre de cas, a correspondu aux intérêts de colonisation agricole des Dogons en permettant l'installation de nouveaux villages ou la transformation de hameaux de culture temporaires en établissements permanents[43] : la politique d'hydraulique pastorale se transforme alors en politique de défrichement agricole. En d'autres cas, l'implantation des puits ravive des contestations foncières larvées, ou en crée de nouvelles.

Les conflits fonciers autour des nouveaux puits n'opposent pas seulement Peuls et Dogons mais sont l'objet d'affrontements au sein de chacun de ces groupes. Voyons d'abord un cas où s'opposent les Peuls entre eux.

---

41. Et à la prolongation des temps de parcours des éleveurs du delta qui autrefois, faute d'eau, ne pouvait tenir sur ces pâturages exondés que durant la saison des pluies.

42. À quelques exceptions près, concernant les Touaregs, remises en question du fait de la situation politique et militaire actuelle, ou encore la gestion de 17 000 ha de pâturages à l'intérieur du Séno (Point 17) qui s'est effectuée favorablement sous le contrôle de fait de la chefferie peule de Boni.

43. Les difficultés d'accès à l'eau dans cette zone apparaissent comme le frein le plus objectif à la colonisation agricole : il n'est pas rare que certains villages dogons soient totalement dépourvus d'eau en saison sèche et soient obligés d'aller chercher de quoi couvrir les besoins domestiques à 10, 15 voire 20 kilomètres.

À Dadyem, à la limite nord du Séno, l'organisation des éleveurs pour l'exploitation d'un ouvrage hydraulique a été l'occasion du déclenchement d'un conflit à propos de la mise en culture par le campement peul de Dadyem même d'un petit champ. Ce campement en revendique la propriété. Il est situé entre le puits et un gîte d'installation provisoire des Peuls d'un campement voisin, lui aussi concerné par l'exploitation de l'ouvrage. En effet, ces Peuls y séjournaient en saison sèche pour favoriser l'abreuvement de leur bétail. Ce conflit qui a pris un tour sans commune mesure avec l'importance du champ contesté, a empêché toute organisation des éleveurs et a déclenché une action en justice après que les parties eussent manqué en venir aux mains. En fait l'enjeu est plus symbolique que réel et renvoie à des rapports de prééminence entre ces deux campements dont l'un relève de la chefferie peule de Dalla (Douentza), l'autre de celle de Boni.

On notera que, conformément à nos précédentes observations, le conflit ne reflète pas directement des intérêts fonciers – le champ en cause n'est qu'un prétexte – mais des rapports politiques au sein de la société peule. Chez les Dogons par contre, la volonté de maîtrise agricole de l'espace fait du foncier en soi un enjeu.

Certes des questions de prééminence politique, par le biais de la prééminence rituelle, peuvent aussi exister au sein de la société dogon, comme je l'ai montré à propos du cas de Dianveli. Le plus souvent cependant, il s'agit de contestations pour la propriété de zones de culture qui prennent un tour d'autant plus aigu qu'elles opposent des communautés distantes généalogiquement mais en contact territorial.

Un nouvel épisode de l'affrontement ancien entre Dogons fombori et domno se manifeste à propos du puits de Yirma. Ce puits est incontestablement situé sur le territoire de ce village fombori mais son exploitation a envenimé une querelle à propos de l'exploitation de la zone agricole intercalaire avec les Dogons du puissant village voisin du Domno, Douari.

Au cours d'épisodes dramatiques, en 1968, le village de Yirma a été détruit par l'armée malienne et ses habitants se sont dispersés, fuyant en particulier au Burkina Faso. Il ne s'est reconstitué, fortement affaibli, qu'en 1977. Pendant cette dispersion, les villageois de Yirma auraient consenti au prêt de leurs terres à ceux de Douari, pour en préserver la propriété. À leur retour cette propriété leur a été contestée par les gens de Douari qui disent l'exploiter depuis toujours. Il s'agit de deux villages politiquement et rituellement importants : Yirma est le village fombori le plus ancien de la région, Douari a été créé par des « maîtres de parole » dogons du Domno, puissants et craints. Le conflit prend de ce fait, par le jeu des mécanismes d'alliance et l'absence d'instance de règlement, une dimension difficile à contrôler.

Ce sont cependant les conflits fonciers entre Peuls et Dogons qui se révèlent les plus difficiles, du fait là encore de l'inexistence d'instance de concertation traditionnelle et du fait aussi de l'évolution des relations entre les deux groupes « ethniques ».

Les Peuls, qui ont vu leur prééminence politique contestée et leur terroir pastoral se réduire, s'accrochent à leurs prérogatives actuelles et tentent de préserver leurs pâturages de l'emprise agricole des Dogons. La situation est particulièrement tendue dans la région commandée par la chefferie du Gando de Mbana, qui a été anciennement une zone d'affrontement. J'ai déjà montré que les traditions locales de Tini (et du campement voisin de Tarambidiaré) soulignaient les relations anciennes entre ces Peuls et les Dogons fombori que la chefferie peule Barry du Gando aurait chassés après avoir détruit leur centre de Douna Pen. D'autres terroirs dogons ont été abandonnés au XIX[e] siècle et les villages dogons sont de création relativement récente[44]. Le conflit interne aux Dogons de Dianveli s'inscrit aussi dans ce contexte et les Peuls voisins de Tini sont intervenus pour soutenir les droits de la famille Ongoyba du Fombori[45].

Les limites de cette région sont l'objet de conflits fonciers graves. Vers l'ouest, la zone de Tolodié, exploitée par les Dogons de Gondogorou, avec l'autorisation des Peuls a été appropriée par les Dogons après plusieurs épisodes tendus, et malgré une décision de l'administration reconnaissant les droits des Peuls. L'implantation du puits de Tolodié par l'ODEM a favorisé la fixation des Dogons ; le projet de surcreusement de ce puits a gravement ranimé les tensions. L'enjeu est moins Tolodié, dont pourraient difficilement être délogés les Dogons, que la colonisation agricole vers le nord de ces mêmes Dogons qui étendent leurs cultures autour des mares de Mboulal et de Fété Kodjolé, rendant ces points d'eau inaccessibles aux animaux, au cœur même de la zone pastorale du Séno.

Plus à l'est un conflit oppose aussi les Peuls de Tini aux Dogons de Guéséré à propos de la zone agricole et pastorale de la mare de Goudam. Un Dogon a voulu mettre en culture ce qu'il estimait être d'anciennes jachères. L'intervention de l'administration a radicalisé le problème, jusqu'à ce qu'un compromis intervienne répartissant les deux groupes de part et d'autre de la mare. Les Dogons ont renoncé pour le moment à cultiver mais les revendications demeurent et s'étendent plus au sud, à la zone elle aussi à vocation agropastorale de Toy[46] et à Séno Oundo.

Les Dogons de Guéséré[47] et ceux de Koba revendiquent aussi l'extension de leur terroir jusqu'à la mare de Yehi, surcreusée par l'ODEM et

44. Il s'agit souvent de migrants de la Falaise auxquels les Peuls ont prêté des terres durant les dernières décennies pour entretenir avec eux des échanges et obtenir des céréales.

45. Ils ont aussi empêché la création d'une banque de céréales à Dianveli qui aurait favorisé l'autonomisation du village.

46. Où les villageois dogons de Guéséré auraient été antérieurement installés.

47. Plus précisément du hameau de Ouagani.

complétée par un puits-citerne, un peu plus au nord. Elle commande une importante zone pastorale du Séno que les Peuls considèrent comme essentielle pour leur élevage. Conscients de cet enjeu, les campements peuls voisins demandent que l'exploitation de l'ouvrage ne soit pas le fait des seuls campements limitrophes mais s'inscrive dans une large association des Peuls du Gando, unité politique dans le cadre de laquelle ils se sentent capables de résister aux emprises agricoles dogons.

La plupart des ouvrages réalisés dans le cadre des programmes de l'ODEM se trouvent être ainsi l'enjeu de conflits qui parfois remettent en cause les conditions de leur exploitation. Si elle n'est pas pour surprendre l'intégration des enjeux des opérations de développement dans les stratégies politiques, foncières et économiques des groupes qui s'affrontent localement pour la maîtrise de l'espace, et pour leur survie, alimentaire, sociale et culturelle, se révèle en définitive un champ particulièrement riche d'expériences pour l'observation anthropologique.

6

Enjeux contemporains

PHILIPPE BERNARDET

Peuls en mouvement, Peuls en conflits en moyenne et haute Côte d'Ivoire, de 1950 à 1990

Le dossier édité par Edmond Bernus et François Pouillon sur *Les sociétés pastorales et le développement* (1990) a fait litière de l'image d'Épinal véhiculée durant des décennies qui présentait les pasteurs livrés à une oisiveté contemplative – on parla même longtemps d'élevage contemplatif ou sentimental – et charriant d'incontournables archaïsmes culturels que renforcerait une stagnation technique inévitable.

Il y avait certes quelque paradoxe à insister de la sorte sur cet immobilisme de l'éleveur, aussi bien sur le plan culturel que technique, alors que l'on se complaisait à lui donner, par ailleurs, la figure du nomade refusant à se fixer; mais une telle conception avait toutefois l'avantage de maintenir l'éleveur dans le champ des connotations romantiques, alliant le voyage à l'exotisme, l'aventure à l'authenticité et à la tradition, et permettait ainsi de faire vibrer quelques cordes sensibles chez le lecteur[1].

Dans ce nomadisme, on ne voulut voir longtemps qu'une simple capacité à s'adapter aux variations cycliques et régulières, mais aussi parfois soudaines, de l'environnement naturel, sans relever que cette capacité d'adaptation aux fluctuations du milieu, par le biais du déplacement, s'accompagnait d'une singulière aptitude à réorganiser la production, voire le groupe social, selon les données nouvelles. Les études récentes ont montré que les sociétés de pasteurs ne sont pas seulement en perpétuel mouvement sur une aire géographique plus ou moins vaste; elles le sont encore de l'intérieur, au sein même de leur organisation sociale[2].

L'immobilisme culturel et l'archaïsme prétendu des pasteurs ne résultaient en fait que de l'absence de champ pris par l'observateur, et de recul

1. Comme le note Amselle (1977a: 636): «Dans la conjoncture intellectuelle qui s'est instaurée après mai 1968, la thématique du désir nomade a investi toute une fraction du champ intellectuel.» Mais cette époque est aujourd'hui révolue.

2. Voir à ce sujet le numéro spécial des *Cahiers d'Études africaines* consacré à *L'Archipel peul* (Botte & Schmitz 1994a).

dans le temps. Cette capacité à se réorganiser promptement, apparaît au contraire comme une donnée quasi structurelle de ces sociétés, et constitue le fondement même de leur développement.

Les fluctuations de l'implantation peule en moyenne et haute Côte d'Ivoire entre 1950 et 1990 sont un exemple de cette mobilité des éleveurs, non pas seulement spatiale, mais encore économique et sociale, qui en fait une société historique, si ce n'est même, pour certains, un peuple... « à histoires » !

La mise en mouvement

Comme le soulignait déjà Jean Gallais (1972 : 353) :

> « Des indices concourants rapportent l'importance du cheptel dans les États soudano-sahéliens du Mali ou du Sonray (XII[e] au XVI[e] siècle). Leur décadence a donné une position de force aux pasteurs nomades qui se tenaient sur leurs marges. Ceux-ci ont razzié impitoyablement le cheptel des paysans, acquis le monopole de l'élevage et ajouté une opposition économique aux antagonismes ethniques. Il en est de même dans le Nord-Cameroun où le cheptel a diminué au fur et à mesure que la pression des Peuls se renforçait au XIX[e] siècle. »

En fait, comme l'écrit de son côté Jean Boutrais (1994a : 141),

> « À l'époque précoloniale, les aristocraties peules, détentrices du pouvoir, s'efforçaient de sédentariser et d'islamiser les "Peuls de brousse". Ceux qui refusaient d'abandonner le pastoralisme étaient soumis à de fortes pressions fiscales, à diverses mesures vexatoires, et étaient repoussés vers les marches incertaines des territoires : ce fut le cas des Peuls "Burure" du Fouta Djalon et des Peuls Mbororo de Sokoto et de la province historique de l'Adamaoua. »

Durant le XIX[e] siècle, au croisement de l'influence de l'empire du Macina et de la puissance du Yatenga, l'implantation des Peuls sur le plateau gréseux constituant l'actuelle frontière entre le Mali et le Burkina Faso jusque dans la vallée de la Volta Noire (« Mouhoun », selon la nouvelle appellation) se caractérisera par la naissance de diverses chefferies et par l'établissement d'« une sorte d'État interstitiel » (Botte & Schmitz 1994b ; Y. Diallo 1994) jouant de cette confluence des rivalités.

Dans l'ancienne Haute-Volta, deux chefferies parviendront ainsi à s'imposer : l'une Sidibé à Barani, l'autre Sangaré-Bary à Dokui, qui se feront la guerre et s'opposeront à la *Diina* du Macina jusqu'à l'arrivée des colonnes françaises entre 1887 et 1895 (Benoit 1979).

S'installant par étapes et par groupes successifs, après avoir demandé l'hospitalité aux chefs de terres bobo et bwa, les premiers arrivants bénéficieront d'un accueil bienveillant (Y. Diallo 1994), avant de s'opposer aux agriculteurs et de les soumettre en fondant eux-mêmes leurs propres États. Une aristocratie guerrière tendra ainsi à se constituer et à se stabiliser, vivant pour l'essentiel du travail de leurs rimaïbé, et de leur domination sur les paysanneries locales cultivant en partie pour le compte

des Peuls. Ainsi assistera-t-on à une sorte de sédentarisation des Peuls durant plusieurs décennies.

Au début du XXe siècle, la colonisation française met fin à la suprématie des Peuls. Dès 1920, les classes serviles sortent de leur emprise. Le retour à l'élevage est alors le seul moyen pour les Peuls de garantir leur survie tout en limitant leur investissement aux seules tâches de gestion – l'essentiel des travaux directement productifs, liés à l'élevage, pouvant encore être assuré par les dépendants. Mais, au fur et à mesure que l'émancipation des rimaïbé s'accentuera, les Peuls se trouveront astreints à prendre en charge certains travaux agricoles, comme le gardiennage, en ayant directement recours à la main-d'œuvre familiale sur un mode quasi patriarcal (Bernardet 1984 ; Botte & Schmitz 1994b ; De Bruijn & Van Dijk 1993, 1994). La descente des Peuls vers le sud et la généralisation concomitante de la transhumance de saison sèche seront des réponses directes aux nécessités d'abreuvement du bétail, d'autant plus que les éleveurs et leurs familles se refuseront à prendre en charge l'exhaure et l'entretien des puits pastoraux ; tâches qui incombaient jusqu'alors aux classes serviles.

Cette descente vers le sud est toutefois précédée, au centre de l'Afrique, d'une dérive vers l'est, et, au Niger comme en Mauritanie, d'une poussée vers le nord, empiétant notamment sur les parcours des Touaregs et des Maures.

> « La progression régulière des Peuls vers le nord tient essentiellement à la recherche de nouveaux pâturages. Elle est permise par le statut d'espaces libres que l'administration institue sur les pâturages » (Boutrais 1994a : 142).

Le mouvement migratoire qui s'observe durant la période coloniale s'accentue dès 1940. Il répond principalement à la nécessité de répartir les charges au fur et à mesure que le cheptel s'accroît et que l'activité agricole des autres ethnies libérées se développe. Ainsi assiste-t-on à l'éclatement de la société peule et à sa dispersion en campements sur l'ensemble des savanes, notamment du Mali méridional et du Sud-Ouest de l'ancienne Haute-Volta[3].

Pour Jean Boutrais (1994a : 143-144), « jusqu'aux années soixante-dix, l'accroissement général du cheptel bovin pousse à chercher sans cesse de nouveaux pâturages, au nord comme au sud. » L'arrêt de l'expansion sahélienne et la descente au Sud ne se confirment qu'à partir de 1984.

> « À l'époque coloniale, les avancées peules dans les savanes méridionales sont moins spectaculaires. Des contraintes multiples s'y opposent, qu'elles soient de nature écologique (infestation de savanes en mouches tsé-tsé), géographique (forte occupation

3. Concernant la vallée du Sénégal, voir Santoir (1994) qui constate que l'émiettement des campements y a été le plus fort entre 1958 et 1978, le nombre des campements ayant été multiplié au moins par trois durant cette période.

agricole) ou politico-culturelle (populations animistes hostiles aux Peuls). Mais les initiatives spatiales des Peuls restent également mal connues lorsque les régions d'accueil ne présentent apparemment pas d'intérêt pastoral. Les principales extensions du peuplement vers le sud concernent des plateaux épargnés par la mouche tsé-tsé : plateaux du Cameroun, du Nigeria et de Centrafrique. » (*Ibid.* : 142-143.)

La descente vers le sud, par « coulées » ou par « nappe » migratoires (Boutrais 1994a), semble amorcée bien avant 1950 ; mais ce mouvement semble avoir trouvé très tôt sa limite avec le développement concomitant de l'agriculture en savanes soudaniennes et notamment avec la mise en culture des bas-fonds et des vallées jusqu'alors indispensables aux Peuls durant la saison sèche ; en sorte qu'aux alentours des années 1950-1960, cette descente vers le sud se doublera d'une remontée vers le nord des premiers migrants (Dupire 1962). À cette époque, on parlera même de « sahélisation » ou de « resahélisation » des pasteurs. Toutefois, cette remontée vers le nord fut elle-même rapidement contrecarrée par de nouveaux impératifs politiques, directement issus, cette fois, des indépendances.

La reprise – et l'accentuation – de la descente vers le sud est particulièrement nette à partir de 1962-1963. Elle est motivée par la recherche de la réduction des frais d'élevage et d'un meilleur prix de vente. Dans les pays sahéliens, l'indépendance s'était en effet rapidement traduite par un impôt sur le cheptel, constituant la principale richesse nationale, et par une action sanitaire sur le bétail présentée comme obligatoire et payante. Les velléités d'échapper à ces pressions administratives et fiscales conduisirent ainsi de nombreux éleveurs peuls à rejoindre les pays où l'élevage est à ce point marginal qu'il ne s'y trouvait pas imposé et où la rareté des produits animaux y assurait un meilleur prix. Dans ce contexte, la Côte d'Ivoire apparut comme particulièrement attractive, notamment pour les Peuls à l'origine des chefferies de la seconde moitié du XIX^e^ siècle de la région de Nouna-Barani de l'ancienne Haute-Volta.

Aux alentours de 1960, l'eau et les pâturages se trouvent en abondance en Côte d'Ivoire. De plus, une bonne couverture sanitaire, de surcroît gratuite, y était assurée, précisément pour y attirer les éleveurs qui, au demeurant, n'y étaient soumis à aucun impôt. La présence d'une métropole comme Abidjan jouait un rôle attractif évident et assurait un prix de vente intéressant, tout comme les gros centres urbains de Korhogo et de Bouaké.

En 1968, malgré la campagne conjointe de 1964 à 1967 de lutte contre la peste bovine, quatre foyers réapparaîtront en Haute-Volta. Par ailleurs, la péripneumonie bovine continuera de sévir et deviendra même plus virulente à partir de 1967 au Mali où l'on enregistrera une recrudescence marquée de l'épidémie en 1968-1969 (Gallais 1972). Bien entendu, en plus de ces épizooties encore mal maîtrisées, la sécheresse accélérera considérablement la descente vers le sud dès 1968. Désormais, ce ne sera plus seulement la pression foncière et la recherche des pâturages, asso-

ciées au souci de limiter les taxes et les frais d'élevages qui motiveront une telle migration, mais la recherche de l'eau.

Pour s'en tenir à la région de Barani, signalons que l'administration y recensait 9 972 personnes en 1958 cependant qu'il n'en subsistait plus que 2 838 en mars 1969 (Quéant & Rouville 1969b ; Gallais 1972) ; ce qui donne un aperçu de l'ampleur de la mise en mouvement et de la migration qui, en vérité, est encore bien antérieure à 1958. Avant 1950 déjà, les Peuls de Barani quittaient la plaine du Gondo pour disperser leur bétail en pays bobo, autour des marigots. Dans le même temps, ils semblent avoir accru l'exploitation commerciale de leurs troupeaux (Quéant & Rouville 1969b).

Les conditions sanitaires d'accès à la Côte d'Ivoire

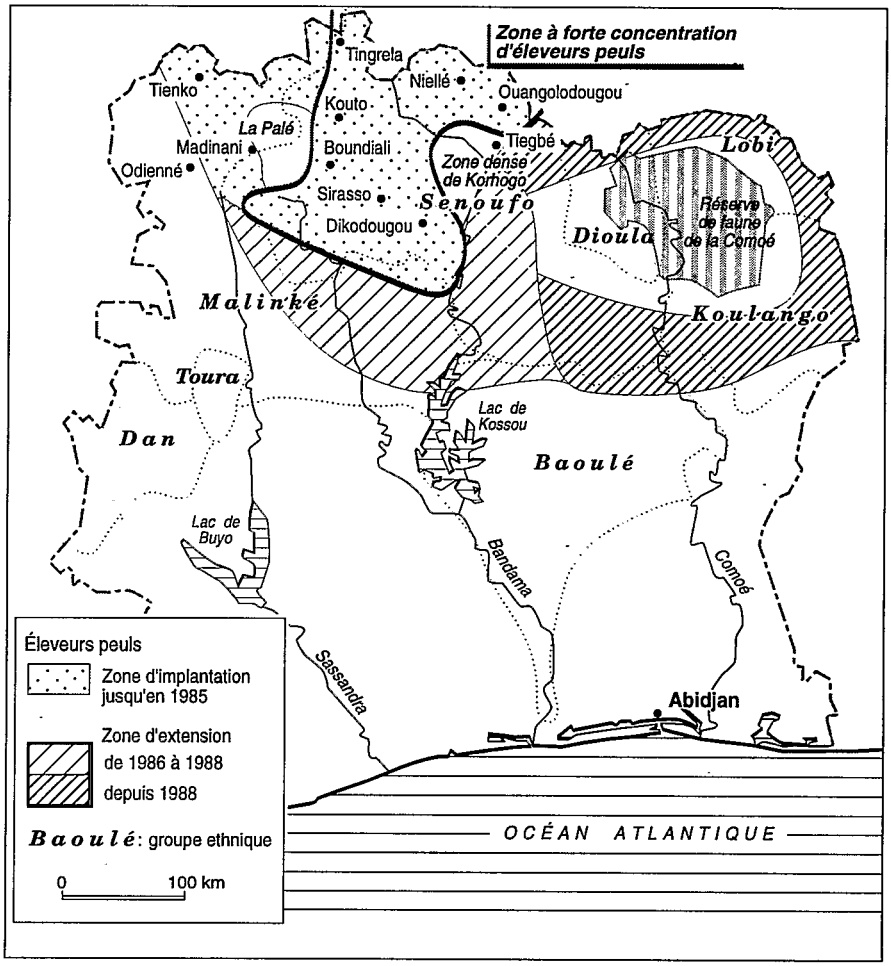
Si la moitié nord de la Côte d'Ivoire présente d'importantes savanes et un réseau hydrographique favorable à l'élevage bovin, il n'en demeure pas moins que ce dernier s'y trouve limité par deux facteurs particuliers, étroitement liés. D'une part, la possibilité de disposer d'un bétail trypano-tolérant ; d'autre part, celle d'accéder à des pâturages à couverture arbustive et arborée relativement peu dense afin de limiter, notamment, l'infestation glossinaire du bétail.

Cette double exigence va contraindre l'éleveur peul à limiter son implantation aux zones appropriées et défrichées par les agriculteurs, comme à planifier sa descente vers le sud en fonction du degré de métissage de son troupeau, le zébu étant particulièrement trypanosensible. De nombreux Peuls procéderont ainsi au métissage de leur bétail zébu par l'apport de sang baoulé avant même de rejoindre la Côte d'Ivoire, et, parfois, compléteront ensuite ce métissage par l'apport de sang n'dama.

La nécessité de se limiter à l'exploitation de pâturages à couvert arbustif et arboré relativement peu dense conduira également à l'exclusion de trois sites : le Nord-Est, tout d'abord, correspondant au pays lobi et koulango, dans la mesure où la réserve de faune de la Comoé, au couvert arbustif particulièrement dense, renforcera un gîte à glossines agissant comme une véritable barrière à l'implantation peule ; le massif de la Palé, ensuite, au nord-ouest de Boundiali, inhabité et également particulièrement arboré ; et enfin, mais dans une moindre mesure, le Nord-Ouest, où la chaîne de Madinani et les massifs de l'Ouest enclavent quelque peu la savane d'Odienné, rendant la région moins attractive, sans pour autant l'exclure totalement de la pénétration peule, bien que les conditions sanitaires y soient moins favorables que dans la zone d'implantation.

Au total, cette implantation peule se concentrera, jusqu'en 1985, dans un quadrilatère délimité, au sud, par une ligne passant à une quarantaine de kilomètres au sud de Dikodougou, Sirasso, Boundiali ; à l'est, par une ligne rejoignant Ouangolodougou, Tièbgé et passant à une trentaine de

kilomètres à l'est de Dikodougou. Cette zone est enfin délimitée à l'ouest par une ligne passant à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de Tingrela-Kouto-Boundiali (carte 1).



Carte 1. *Aire de répartition des éleveurs peuls en moyenne et haute Côte d'Ivoire.*

Les itinéraires et les centres d'accès

Ces particularités d'ordre géographique, étroitement liées aux conditions sanitaires du bétail peul, vont par ailleurs circonscrire deux centres d'accès privilégiés des Peuls à la Côte d'Ivoire : Tingrela au nord de Boundiali, et Niellé au nord de Korhogo.

Le centre de Tienko, au nord d'Odienné, jouera un rôle secondaire dans l'accès à la Côte d'Ivoire pour les raisons sanitaires et géographiques déjà

invoquées. Quant à Ouangolodougou, au nord de Ferkessédougou, qui aurait pu être appelé à figurer parmi les principaux centres d'accès, il demeurera marginal pour des raisons politiques qui rendront la frontière entre la Côte d'Ivoire et l'ancienne Haute-Volta, plus difficilement franchissable que celle entre le Mali et la Côte d'Ivoire. De ce fait, les Peuls qui, venant majoritairement de Haute-Volta, se rendront en Côte d'Ivoire, passeront d'abord par le Mali, en séjournant habituellement plusieurs années aux alentours de San ou de Sikasso, tout en y métissant leurs troupeaux, avant d'aborder le pays, soit par Niellé, soit, surtout, par Tingrela.

Dans ce contexte, la descente vers la Côte d'Ivoire sera progressive et pourra s'échelonner, pour certains éleveurs, sur plusieurs dizaines d'années. On observera par ailleurs que de nombreux éleveurs peuls constitueront ou reconstitueront leur cheptel, soit en s'employant chez les agriculteurs pour y garder leur bétail, soit par le vol dans les parcs villageois. Or, la rétribution du travail de gardiennage se fera longtemps encore, et à tout le moins jusqu'aux alentours de 1970, par l'attribution d'un jeune animal tous les six mois ou tous les ans. La pratique de confier du bétail villageois aux éleveurs peuls aura également longtemps cours dans les pays d'origine, ce qui facilitera le métissage des troupeaux avant l'entrée en Côte d'Ivoire.

L'installation en Côte d'Ivoire

L'installation des Peuls en Côte d'Ivoire se fera naturellement par étapes. La première d'entre elle sera la création de divers regroupements frontaliers à proximité de Tingrela et au nord de Niellé. Le plus important d'entre eux sera celui de Foulabougou (litt. : « village peul » en dioula).

La fondation de Foulabougou

Les Peuls, qui constitueront plus tard le village de Foulabougou, quittent la région de Nouna-Barani au début des années 1950. Ils séjournent plusieurs années aux alentours de San au Mali avant de franchir la frontière ivoirienne au nord de Tingrela, en 1958. Les premières installations de ce qui deviendra par la suite Foulabougou datent de 1964 : ce sont des constructions très rudimentaires puisque, en dehors des campements traditionnels peuls, on n'y dénombrera que deux cases en dur.

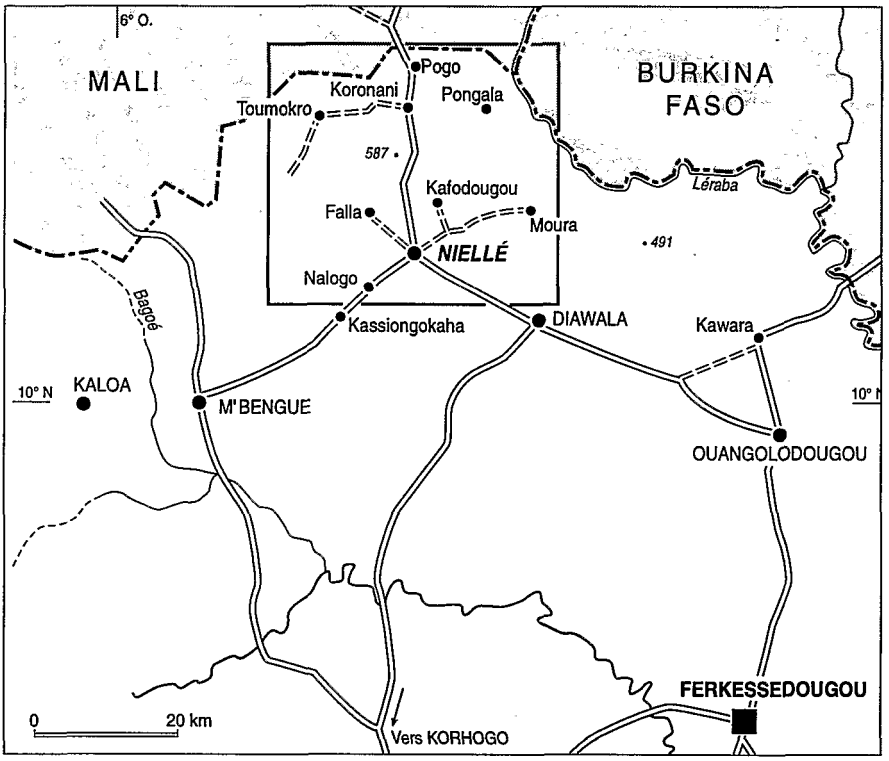
La croissance de ce regroupement sera toutefois spectaculaire. Elle traduit l'importance prise par le poste de Tingrela dans l'itinéraire migratoire peul, du moins dans les années pionnières de l'accès à la Côte d'Ivoire. Ainsi y dénombrera-t-on 493 habitants dès 1974. L'année suivante, trois éleveurs y commenceront la culture attelée ; démontrant, s'il en était besoin, l'ancienneté des pratiques peules de l'association de

l'agriculture à l'élevage en Côte d'Ivoire (Bernardet 1984). Ce n'est cependant pas à Foulabougou qu'une telle association se développera. Très vite, en effet, ce village peul se caractérisera par le regroupement d'éleveurs âgés, vivant d'un petit troupeau laitier, le reste du bétail étant gardé par les fils des éleveurs, descendus plus au Sud. La faiblesse du troupeau resté à Foulabougou, et le manque de main-d'œuvre familiale demeurée sur place ne permettront donc pas d'y développer l'agriculture.

L'installation au nord de Niellé

Rapidement également, la région de Niellé constituera un pôle d'attraction pour les Peuls nouvellement arrivés en Côte d'Ivoire. Ainsi, entre 1963 et 1980, vingt-huit familles s'installeront-elles aux alentours de Moura ; une dizaine se fixera à proximité de Toumokro, et pratiquement autant sur le territoire de Pongala (carte 2).

Il convient de faire ici une place particulière au rôle joué par un commerçant dioula dans l'histoire de la sédentarisation de certaines familles peules sur la sous-préfecture de Niellé, et, plus généralement, de l'introduction des Peuls dans le ressort de la préfecture de Korhogo. Ce



Carte 2. *La région de Niellé.*

commerçant, qui ne commence le négoce du bétail qu'en 1955, sera, en 1981, à la tête d'un cheptel de plus de 700 têtes. C'est à des Peuls venus de Haute-Volta, et transhumant au Mali dans la région de Sikasso, qu'il achète son premier taureau zébu en 1955 pour le ramener en Côte d'Ivoire.

À cette époque, les éleveurs Peuls n'ont pas encore franchi la frontière ivoirienne pour se rendre à Tingrela[4], et l'importation de zébus est strictement interdite par les autorités ivoiriennes qui entendent préserver la pureté de la race baoulé, prépondérante dans le Nord et le Centre du pays. Par ailleurs, la capacité du zébu à résister aux attaques de la mouche tsé-tsé, apparaît à juste titre, problématique. C'est donc en toute illégalité que ce commerçant incorpore son taureau zébu à son parc à bétail après traitement de l'animal par les services vétérinaires du département – ces derniers étaient dirigés par un vétérinaire mettant en cause l'interdiction, par l'administration centrale, de toute importation de zébus. Pour éviter la saisie de l'animal et son abattage, il faudra toutefois l'intervention de ce vétérinaire comme du fils du chef de canton auprès des autorités préfectorales de Korhogo et... user de diplomatie.

Vers 1960, les vendeurs de l'animal rendent visite à leur acheteur afin de voir ce qu'était devenu leur taureau dans ce milieu jugé hostile. Surpris du bon état de celui-ci, ils demandent au commerçant dioula de les introduire auprès des autorités administratives et coutumières sénoufo de Moura, en sa qualité de « tuteur » ; puis, en 1962-1963, ils viennent s'établir avec la quarantaine de têtes de bétail constituant, à l'époque, tout leur avoir.

L'éleveur peul est alors présenté au sous-préfet, qui se trouvait à l'époque à Ferkessédougou, comme à Gbon, chef de canton de Korhogo, personnage particulièrement puissant et respecté sur la région, puis aux chefs des bourgs et villages de Niellé, Diawalla, Oumalogo, afin d'obtenir les autorisations de pâture et le droit de résider sur le territoire de Moura. (Il est à noter que, par la suite, de telles formalités ne seront plus exigées, et que les nouveaux arrivants s'installeront sans demander aucune autorisation aux autorités coutumières locales.) L'éleveur et le commerçant s'associeront alors et regrouperont leur bétail en un seul parc afin de faciliter le métissage. Le premier apportera ainsi ses 40 zébus, tandis que le second y installera ses 50 bêtes dont certaines étaient déjà métissées.

Dans le cadre de cette association, le commerçant dioula aura à charge de payer le bouvier cependant que l'ensemble du lait du troupeau ainsi constitué reviendra à l'éleveur peul. Remarquons au passage qu'en cas d'absence, l'éleveur se fera représenter par l'une de ses filles – fait suffisamment rare pour être souligné. Il convient encore de préciser qu'une partie du lait des vaches du commerçant était réservée au marabout qui lui avait enseigné le Coran.

---

4. Il semble cependant que, plus au sud, certains élevages villageois employaient déjà, depuis plusieurs années, des bouviers peuls.

Attirés par les bons résultats de leurs coreligionnaires, cinq autres familles peules rejoindront Moura dans les années suivantes. Elles rencontreront toutefois l'opposition du sous-préfet de Ferkessédougou, craignant quelque épizootie. L'introduction de zébus en Côte d'Ivoire demeurant toujours officiellement interdite, il faudra à nouveau l'intervention des services vétérinaires pour que l'installation de ces familles puisse avoir lieu. Par la suite, l'afflux de Peuls sera continu et connaîtra une accélération dès 1969.

En 1981, le premier éleveur peul qui s'était associé au commerçant dioula en 1962 se trouvait entre Korhogo et Boundiali. Son frère cadet, resté à Moura, n'en sera pas moins à la tête d'un cheptel de quelque 300 têtes de bétail, et sera institué comme chef peul de la région par l'autorité préfectorale ; son pouvoir demeurera toutefois très faible et purement symbolique – il se refusera en fait à l'exercer, se contentant d'entériner les décisions prises par l'assemblée des éleveurs des alentours. Il se refusera même à trancher quelque litige que ce soit.

C'est à partir de 1970 que l'on parlera d'une véritable « invasion peule ». À partir de cette date, les centres de regroupement de ce qui deviendra la sous-préfecture de Niellé, seront Kafodougou, au nord-est de Niellé, Nalogo, au sud, et Koronani, village frontalier. Après 1976, les centres de Toumokro, Warga, Falla et, semble-t-il, Pongala, permettront tout à la fois d'accueillir les nouveaux arrivants comme de délester la région de Moura, d'ores et déjà saturée. À partir de 1980, plus aucune famille peule ne pourra s'installer à Moura compte tenu de la surcharge des pâturages.

La descente vers Boundiali-Dikodougou

Depuis les principaux centres de Tingrela et Niellé, les Peuls investiront les savanes du Nord ivoirien en descendant toujours plus au sud en direction de Boundiali et Dikodougou. Une centaine de familles s'installera toutefois au nord d'Odienné sans créer cependant d'importants établissements.

Dans le quadrilatère délimité par les sous-préfectures de Tingrela, Niellé, Dikodougou, Sirasso, qui accueilleront l'essentiel des éleveurs peuls, une exception doit cependant être faite pour ce qu'il était convenu d'appeler, il y a encore une vingtaine d'années, la zone dense de Korhogo. D'un rayon d'une trentaine de kilomètres autour de la ville, et plus particulièrement à l'est, cette zone présentait en effet une densité humaine moyenne de 70 hab./km^2. La saturation de l'espace y était telle que l'on ne put jamais y rencontrer d'éleveurs peuls. Depuis, la densité y a fortement décru du fait d'une migration massive des jeunes Senoufo vers le Sud, en direction des nouveaux fronts pionniers de coton. Désormais, la densité moyenne n'y atteint plus guère que 40 hab./km^2. La pression

demeure toutefois suffisamment importante pour y rendre encore l'élevage peul impossible.

Sur l'ensemble de la zone d'implantation peule, la SODEPRA (Société pour le développement des productions animales) était parvenue, en 1975, à recenser 267 familles dont 10 % étaient entrées en Côte d'Ivoire avant 1960, 25 % entre 1961 et 1969 et 65 % entre 1970 et 1975. Un tel recensement ne pouvant être exhaustif, il est possible de penser que plus d'une centaine de familles, soit près d'un millier de Peuls, à la tête de quelque 15 000 zébus et mérés, étaient entrés en Côte d'Ivoire entre 1950 et 1970.

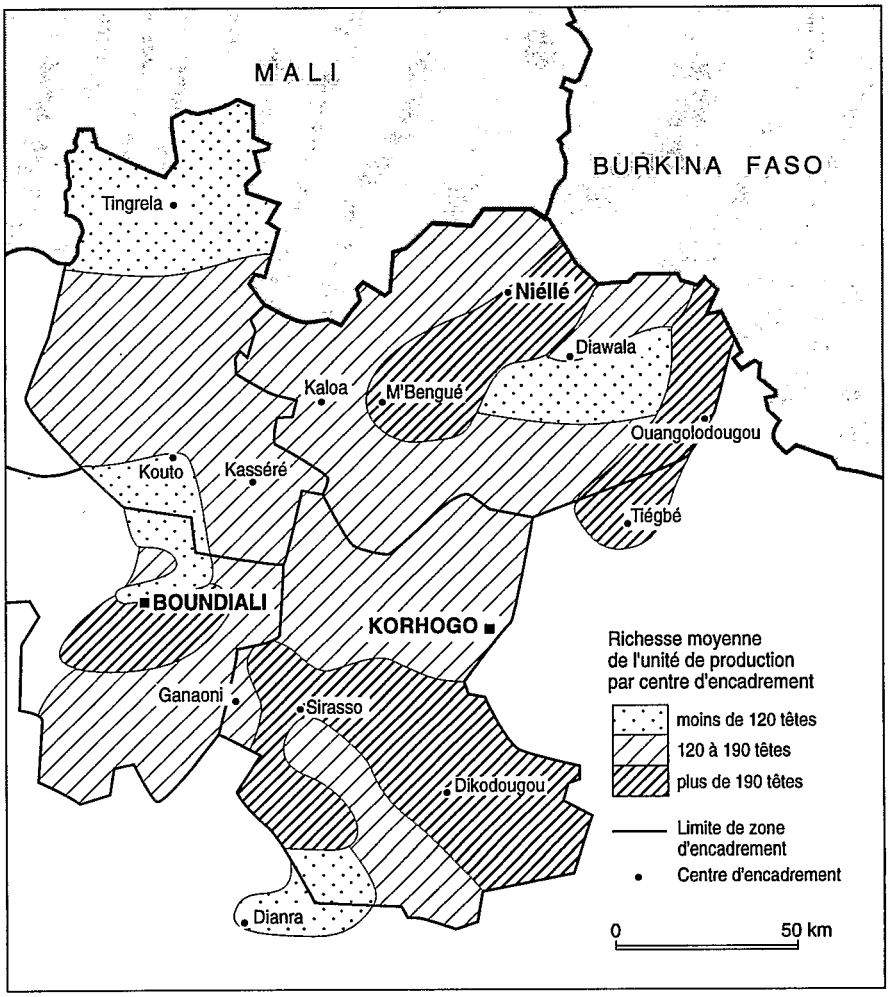
L'étude de 1981, prenant en compte l'essentiel de la période antérieure à 1980, mentionne que 40 % des familles présentes sur les centres de Sirasso, Korhogo (hors zone dense, bien évidemment), Korokara, Dikodougou, étaient entrées avant 1968, 50 % entre 1968 et 1973, 10 % entre 1974 et 1979 dont la plupart en 1978 et 1979. S'agissant ici des centres méridionaux de l'implantation peule ou de centres bénéficiant d'aménagements de la SODEPRA, le poids des éleveurs les plus anciens y est forcément plus important que dans les centres plus septentrionaux, voire frontaliers dans lesquels se concentrent naturellement les nouveaux arrivants. Il n'en demeure pas moins que l'installation des Peuls dans le Nord ivoirien paraît plus importante avant 1970 qu'elle n'a jusqu'alors été estimée. C'est en réalité près de 500 familles, soit près de 5 000 Peuls et quelque 70 000 bovins qui semblent être entrés en Côte d'Ivoire avant même l'afflux résultant de la grande sécheresse.

En 1980-1981, le cheptel appartenant aux éleveurs peuls, présents dans la zone d'implantation comme sur la région d'Odienné, peut être évalué à 230 000 têtes, réparties entre quelque 1 600 éleveurs, soit un total d'environ 12 000 à 13 000 Peuls auxquels il conviendrait d'ajouter la masse des bouviers recrutés pour la transhumance de saison sèche, portant les effectifs à près de 15 000 personnes[5]. À l'intérieur de la zone d'implantation peule, il était possible, en 1980-1981, de distinguer trois régions (carte 3) : l'extrême Nord, regroupant les centres de Tingrela, M'Bengué, Niellé, Ouangolodougou, comprenant environ 110 000 têtes appartenant aux Peuls ; le Sud, délimité par les centres de Ganaoni, Sirasso, Dikodougou, où pâturaient quelque 60 000 têtes ; et, entre les deux, une région plus vaste mais moins densément occupée par les Peuls, où l'on ne dénombrait

5. Pour avoir le nombre total de Peuls présents à cette époque en Côte d'Ivoire, il conviendrait d'ajouter les quelque 5 000 bouviers peuls des élevages sédentaires des agriculteurs sénoufo, malinké, baoulé, dan, plus les femmes et enfants des premiers, soit au moins 10 000 personnes. À ce chiffre, il faudrait encore ajouter les bouchers, commerçants et transitaires, en sorte que l'ensemble des Peuls présents à cette époque en Côte d'Ivoire a pu, non sans fondement, être estimé à 50 000 âmes ; ce qui explique la fluctuation des chiffres dont s'étonne Arditi (1990) ; chiffres qui varient selon que l'auteur ne prend en considération que les éleveurs peuls et leurs familles, voire les bouviers qui en dépendent, ou selon qu'il vise l'ensemble de la population peule présente dans le pays, quelle que soit l'activité exercée par chacun.

que 37 000 zébus et mérés. Encore conviendrait-il d'ajouter 15 000 à 20 000 têtes rencontrées sur les départements d'Odienné et de Séguéla, à l'ouest.

Ce cheptel atteindra 250 000 têtes en 1984 et pourrait être estimé à près de 400 000 têtes en 1990 ; ce qui porte à près de 25 000 le nombre de personnes (bouviers salariés compris) vivant directement de l'élevage peul dans les savanes ivoiriennes ; mais l'on verra plus loin que de tels chiffres peuvent fluctuer considérablement d'une année à l'autre en fonction d'événements particuliers de la politique nationale, en sorte qu'il convient toujours de dater et de périodiser les données qui se rapportent à une telle population.



Carte 3. *Répartition de la richesse peule en haute Côte d'Ivoire (1984).*

Les principales caractéristiques de l'élevage peul de Côte d'Ivoire, de 1980 à 1986

Entre 1980 et 1986, l'élevage peul en Côte d'Ivoire est caractérisé par une unité d'élevage circonscrite à un troupeau familial moyen de 145 bovins appartenant à cinq propriétaires[6], toujours apparentés ; soit une moyenne de 29 têtes par propriétaire. Cette moyenne demeure toutefois trompeuse, car chaque unité d'élevage est en réalité placée sous la direction d'un chef de campement, chef de famille, qui possède généralement les deux tiers du bétail, soit en moyenne une centaine d'animaux, cependant que les quatre autres propriétaires composant cette unité de production moyenne, disposent, chacun, d'une dizaine de bovins seulement.

Le campement moyen comprend neuf à dix consommateurs (bouviers salariés inclus), soit cinq à six adultes.

L'unité de travail pour la garde du troupeau compte un à deux bouviers, qui sont soit des salariés d'origines diverses – sauf dans la région de Dikodougou qui, comme nous le verrons plus loin, présente, sous ce rapport, quelques particularités – soit des parents du chef de campement, (généralement ses propres fils, parfois l'un de ses frères ou des neveux). Ce n'est que dans les petits troupeaux, dont certains peuvent atteindre une vingtaine d'animaux, rarement moins[7], que l'éleveur participe aux tâches de gardiennage. Le gardiennage est toutefois le plus souvent individuel et représente un travail pénible et hasardeux, surtout durant la transhumance de saison sèche (Bassett 1994).

Au bétail zébu et méré s'ajoute parfois un petit cheptel ovin dont la conduite peut nécessiter l'emploi d'un bouvier lorsque, dans les plus gros campements, la troupe atteint plusieurs dizaines de moutons.

L'élevage ovin constitue un important moyen de régulation économique permettant de faire face aux petites dépenses et assure l'essentiel

---

6. Les études de la SODEPRA font généralement état d'un troupeau moyen de 180 têtes. Toutefois, les enquêtes sont souvent réalisées dans les zones où se concentrent les plus gros éleveurs, en sorte que ces données nous paraissent surestimées. Bassett (1994) mentionne cependant un troupeau moyen de 180 têtes pour la région de Katiali. Il est vrai que la région de M'Bengué-Niellé se caractérise également par une forte présence des plus gros éleveurs (cf. carte 3). L'auteur signale d'ailleurs que les plus gros troupeaux de brousse sont eux-mêmes scindés en deux troupeaux de 70 à 85 têtes en moyenne, cependant que le troupeau laitier comporte généralement une vingtaine de vaches suitées ; ce qui porte en effet l'ensemble du cheptel à environ 180 têtes. Toutefois la majorité des élevages ne peut constituer deux troupeaux de brousse de cette importance ; ce qui tend à confirmer qu'un cheptel de 180 têtes correspond aux zones de concentration des plus gros éleveurs, mais ne saurait représenter le cheptel moyen de l'ensemble des élevages peuls, présents en Côte d'Ivoire – élevage moyen qui ne doit guère dépasser 150 têtes. Il est cependant vrai que les Peuls présents en Côte d'Ivoire ont tendance à s'enrichir, en sorte qu'au fil des ans, l'on devrait assister à une élévation sensible du cheptel moyen – à moins, comme il est probable, que cet enrichissement ne s'accompagne d'une répartition nouvelle des richesses entre père et fils, voire entre aîné et cadet.

7. Lors de nos enquêtes, nous n'avons pas rencontré de troupeau inférieur à 18 têtes. Bassett (1994) signale pour sa part que le plus petit troupeau recensé sur la région de Katiali comprenait 41 bovins, le plus gros éleveur de cette région possédant 1 090 têtes. Nous avons rencontré, quant à nous, un élevage de plus de 1 300 bovins à Nalogo en 1981.

de la viande consommée. La troupe ovine représente environ 12 % du cheptel bovin dans les campements moyens comprenant 100 à 150 têtes de bétail. Elle ne représente plus que 6 % du troupeau des grands ruminants dans les campements plus importants, et est plus rarement présente dans les campements disposant de moins de 100 bovins.

La gestion des pâturages se traduit par une transhumance de saison sèche et par la scission du cheptel bovin en deux troupeaux distincts : le troupeau de brousse, confié au(x) bouvier(s) salarié(s), et le troupeau laitier qui continue de pâturer aux alentours du campement, généralement sous la surveillance des fils de l'éleveur. Les itinéraires de transhumance varient selon les points d'eau et le parcellaire des terroirs villageois, comme selon la zone d'implantation de l'éleveur. Ainsi, jusqu'en 1986, un grand nombre d'éleveurs installés aux alentours de Dikodougou faisaient transhumer une partie de leur cheptel vers Kiémou-Koko, à 30-40 km à l'est, vers le Bandama Blanc. Ceux de Niellé et Moura pouvaient envoyer une partie de leur bétail à 50-60 km au sud-est vers le Lokpoho, voire en direction de M'Bengué. Mais ces zones de transhumance peuvent être subitement remises en cause en fonction de la conflictualité des rapports entre éleveurs et agriculteurs.

En dehors du troupeau de brousse qui, le soir, peut être rassemblé autour d'un point précis, sans autre protection, le cheptel de l'éleveur comprend en saison sèche un troupeau laitier qui, comme l'ensemble du cheptel durant la saison des pluies, est parqué la nuit dans un enclos sommaire, situé non loin du campement de l'éleveur et constitué d'un enchevêtrement de bois mort et de branchages, rapidement construit et aisément déplaçable.

La gestion du troupeau est assurée par le chef de campement qui ne peut toutefois pas vendre le bétail appartenant en propre aux autres membres de sa famille sans leur autorisation.

En revanche, la production laitière de l'ensemble du troupeau revient aux femmes du chef de campement, à l'exception du lait des vaches appartenant à la mère de ce dernier lorsque celle-ci est présente, laquelle en conserve alors le produit, même si les co-épouses de son fils sont parfois chargées d'en assurer la commercialisation.

Une partie du lait est réservée à la consommation des membres du campement et aux bouviers. L'autre partie est destinée à la vente.

La traite est assurée par le ou les bouviers salariés, le ou les fils de l'éleveur de plus de 10 ans, éventuellement par l'éleveur lui-même dans les petits élevages. Quant à l'exploitation du lait, sa commercialisation et son transport, l'ensemble de ces tâches est pris en charge par les femmes de l'éleveur, comme par ses filles qui apprennent très tôt à transporter une petite calebasse de lait sur la tête. Même dans les grands élevages, la commercialisation du lait ne concerne guère plus de 15 à 20 litres par jour

en saison des pluies, compte tenu des difficultés d'écoulement des produits laitiers : les Sénoufo n'en consomment pour ainsi dire pas. Toute la production est vendue sur le marché ou dans les plus gros bourgs aux Dioula comme aux divers fonctionnaires et membres de l'administration, si bien que toutes les vaches allaitantes ne sont pas toujours traites[8].

Entre 1980 et 1986, la majorité des éleveurs peuls – hormis ceux de la région de Dikodougou, et certains éleveurs des alentours de Tingrela – cultivaient principalement du maïs, voire du mil, parfois des arachides, plus rarement du coton ; 60 % d'entre eux pratiquaient la culture attelée sur une surface moyenne de 4 ha par campement. Ceux qui se livraient encore à la culture manuelle ne cultivaient en moyenne qu'un ha et demi par campement.

Cette production agricole couvre ainsi environ 60 à 70 % des besoins en céréales. Un système de rotation particulièrement élaboré des parcs de nuit et des soles cultivées, assure une exploitation des mêmes terres durant plus de quinze ans, sans connaître de gros problèmes d'enherbement, ni d'épuisement des sols (Bernardet 1984).

Les nécessités de la commercialisation du lait, comme les exigences propres à la production agricole, déterminent le lieu d'installation de l'éleveur qui définit son choix en fonction de deux ordres de considérations : l'accessibilité des points d'eau et des pâturages, comme leur qualité, d'une part ; d'autre part, la proximité de différents points de vente du lait. Enfin, pour établir son campement, l'éleveur peul recherche généralement une jachère récente. En effet, son troupeau est à même de bonifier rapidement une telle friche, laquelle présente l'avantage d'économiser, de surcroît, le pénible travail de défrichement.

Les jachères des anciennes parcelles de coton, dessouchées par la CIDT[9] pour le compte des paysans, sont, par ailleurs, particulièrement recherchées, car la culture attelée suppose un dessouchage plus ou moins complet.

Enfin, entre Tingrela et Boundiali, un certain nombre de contrats de fumure entre les Peuls et les Sénoufo seront développés à partir de 1980. C'est donc dire combien l'élevage peul se trouve d'emblée lié au développement de la production agricole. La moitié des éleveurs présents en Côte d'Ivoire pratiquait d'ailleurs l'agriculture avant d'entrer dans le pays. Les programmes de développement qui s'adresseront tant aux Peuls qu'aux agriculteurs sénoufo, malinké ou dioula concernés, tiendront malheureusement fort peu compte de ces particularités.

---

8. Ceci est également vrai pour l'écoulement du lait trait par les bouviers des élevages sédentaires ; ce qui conduit à juste titre Arditi (1990 : 145) à moduler quelque peu les condamnations sans appel de la SODEPRA concernant la traite faite par les bouviers à leur profit, laquelle influerait notablement et négativement, selon cette société, sur la croissance des veaux.

9. Compagnie ivoirienne des textiles, encadrant la production de coton sur l'ensemble des savanes du Nord et du Centre de la Côte d'Ivoire.

Le rôle des sociétés de développement dans l'implantation des Peuls en Côte d'Ivoire

Le conflit de 1974 et la création de l'« opération zébu » de la SOPREDA-Nord

La Société pour le développement des productions animales (SODEPRA) de Côte d'Ivoire a été créée le 14 octobre 1970, alors que la question de la sauvegarde du bétail en cas de sécheresse était déjà l'objet de débats particulièrement vifs.

Le premier objectif de cette société fut, bien évidemment, de concourir au développement des productions animales – des ruminants comme des porcins et volailles, sans oublier la pisciculture – afin de réduire un déficit en viande considérable. En 1970, les besoins nationaux en viande bovine, n'étaient notamment couverts qu'à 12 %; et, selon les experts, le taux de couverture devait chuter à 5 % en 1980, compte tenu, d'une part, de la faible productivité du cheptel local et, d'autre part, de l'accroissement constant de la consommation nationale. En réalité, alors que la consommation augmentera de près de 60 % entre 1970 et 1980, la production doublera dans l'intervalle, passant de 5 200 tonnes à 11 000 tonnes, réduisant ainsi sensiblement l'écart entre production et consommation (Bernardet 1988). Un tel écart demeurait toutefois énorme, même si l'accroissement du déficit, tant craint par les experts, put être évité, puisqu'au lieu de chuter à 5 %, le taux de couverture passa, durant cette période, de 12 % à 16 %, soit une amélioration de l'ordre de 30 %. Celle-ci ne résulte cependant pas tant de l'action de la société de développement – même si cette dernière action ne fut pas négligeable – que de l'arrivée massive des éleveurs peuls à partir de 1970. Cet apport inespéré concourut, à lui seul, à accroître de plus de 30 %, également, la production de viande bovine. En 1980, le cheptel peul présent en Côte d'Ivoire finira même par équivaloir celui des agriculteurs autochtones de la zone d'implantation peule [10].

Dès lors, la question qui se posera à la SODEPRA sera de savoir comment parvenir à conserver un tel apport inespéré et comment éviter de voir un jour les Peuls repartir au Mali ou en Haute-Volta avec leur bétail, une fois la période de sécheresse passée. De fait, les raisons structurelles qui poussaient les Peuls à descendre au Sud étant, comme nous l'avons vu, bien plus profondes, un tel risque demeurait faible; mais l'encadrement de l'époque n'en avait guère conscience, aucune étude n'ayant été

10. Soit 230 000 zébus et mérés pour 234 000 taurins, auxquels il convient d'ajouter 35 000 taurins du pays lobi, dans le Nord-Est, et le bétail appartenant aux Malinké des préfectures de Séguéla et Touba à l'Ouest, ainsi que celui appartenant aux Dan-Yacouba de la sous-préfecture de Biankouma, soit encore 96 000 taurins, auxquels il faut adjoindre les 70 000 taurins baoulés du Centre et quelque 10 000 têtes des trois ranchs nationaux existant à l'époque; soit un cheptel national total, en 1980, de 675 000 bovins, toutes races confondues.

menée, à cette date, auprès des nouveaux arrivants pour tenter de comprendre les raisons de leur présence. En l'occurrence, la sécheresse n'avait fait qu'accélérer un mouvement en cours depuis près de vingt ans, dont l'ampleur était restée limitée et demeurait difficilement perceptible dans les pays d'accueil avant 1969-1970.

Un événement fortuit accéléra toutefois le processus d'intégration des éleveurs peuls à l'encadrement de la SODEPRA : au début de l'année 1974, de violents affrontements éclatèrent entre les éleveurs peuls et les paysans sénoufo, entre Ganaoni et Tingrela, alors que le personnel politique et les autorités administratives, notamment le secrétaire aux masses de PDCI-RDA et les gendarmes, comme les autorités traditionnelles, avaient fait savoir qu'elles entendaient obtenir la légalisation des pratiques d'abattage spontané du bétail responsable de dégâts dans les cultures.

Les affrontements furent suffisamment violents pour motiver le déplacement du chef de l'État, lequel fit une visite d'inspection du 18 au 30 mars 1974 afin d'apaiser les esprits. À la suite de cette inspection, le conseil des ministres créa, le 5 juillet 1974, une commission interministérielle chargée d'élaborer un programme qui fut confié à la SODEPRA. D'emblée, l'on commença à parler d'aménager des zones vides pour y reléguer les Peuls et leur bétail en clôturant des pâturages par du barbelé. La nouvelle se répandit comme une traînée de poudre dans le milieu peul qui l'interpréta comme la volonté de créer des sortes de camps de concentration où les éleveurs seraient parqués avec leurs animaux. L'affolement fut général ; et, dès le mois d'août 1974, l'on assista à une remontée massive des Peuls en direction du Mali. Quelques mois plus tard l'« Opération zébu » de la SODEPRA-Nord était lancée. Elle tendait à mettre en place un encadrement spécifique, réservé aux Peuls, comme à créer divers aménagements uniquement destinés à leur bétail.

L'échec du projet de la Palé et de l'aménagement des zones « vides », 1975-1982

Le premier projet d'envergure, défini dès 1975, fut l'aménagement du massif de la Palé, au nord-ouest de Boundiali : une zone vide de toute occupation humaine et particulièrement boisée, que les Peuls avaient pris grand soin d'éviter, au sein de laquelle il fut toutefois question d'aménager des pâturages à leur intention. Le projet concernait 180 000 ha qui devaient accueillir 30 000 zébus et mérés.

En 1977, un millier de bovins, seulement, y avait été installé et les premières annonces d'infestation glossinaire se firent sentir. Un traitement du massif par voie aérienne, au demeurant fort coûteux, fit chuter la population des glossines et permit à la SODEPRA de convaincre 38 familles peules de rejoindre le massif avec 5 000 bovins.

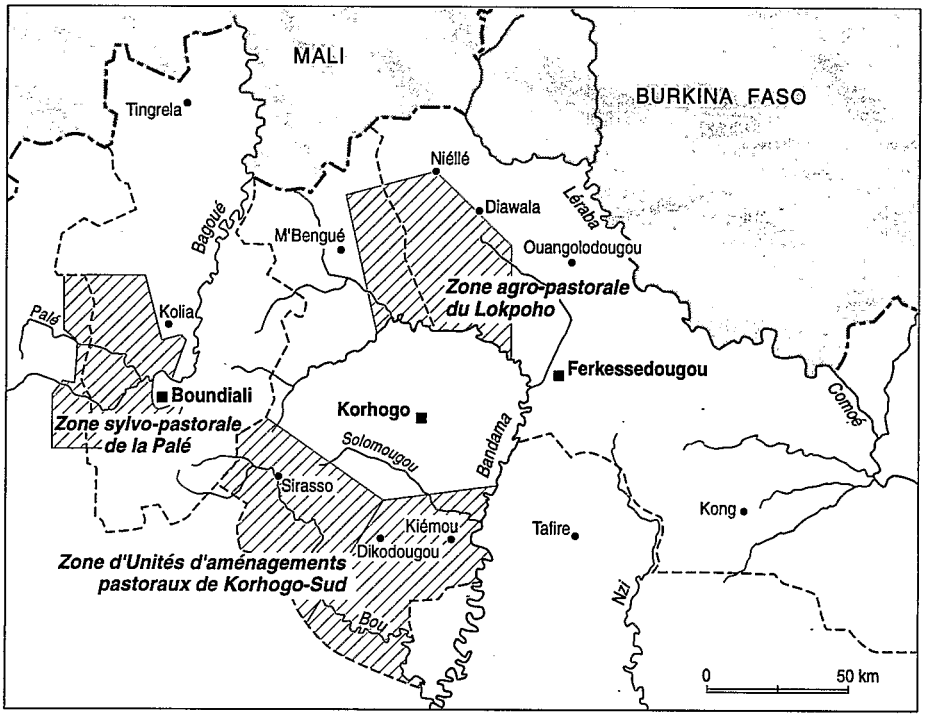
En 1980, une laiterie moderne fut construite au sud du massif, à Panya, et un système de collecte du lait quotidien par camion fut organisé ; car l'aménagement du massif s'était entre autres traduit par la construction de 260 km de pistes, 25 ponts, 43 passages busés. Une piste d'aviation de 1 600 m de long fut également réalisée, ainsi qu'un village peul, au cœur du massif, avec une mosquée en dur ; 50 maisons et villas, en partie destinées aux éleveurs peuls, furent encore bâties. L'opération créa enfin 11 barrages, 7 impluviums, 7 bains détiqueurs, 1 spray et 8 puits de forage, un laboratoire et un magasin. Tout éleveur qui acceptait la mise en quarantaine de son troupeau et le contrôle sanitaire se voyait attribuer 2 500 ha. Six cent cinquante millions de francs CFA avaient été débloqués au début du projet, ultérieurement complétés. Mais très rapidement, le taux de glossines devint à nouveau tel que les trois quarts du cheptel implanté périrent ; ce qui provoqua le départ définitif des éleveurs dès 1981. Quant à la laiterie, elle ne fonctionna jamais qu'au ralenti, faute de matière première. Elle n'assurait de surcroît qu'une pasteurisation ; ce qui, fatalement, posa par la suite de nombreux problèmes pour maintenir la continuité de la chaîne du froid. L'abandon du massif fut total en 1982, période à partir de laquelle il ne subsista plus que 1 500 à 2 000 têtes en bordure du massif[11].

Les programmes agro-pastoraux et d'hydraulique pastorale

Dès 1976, le projet de la Palé fut doublé d'un programme d'aménagements agro-pastoraux dans divers sites, comme d'un programme d'hydraulique pastorale devant concerner, à moyen terme, l'ensemble de la zone d'implantation peule (carte 4).

Plusieurs projets furent ainsi mis à l'étude, entre 1976 et 1978, et rapidement mis en chantier, compte tenu, notamment, de l'échec de l'aménagement de la Palé. Le programme d'hydraulique pastorale sera poursuivi jusqu'en 1985, cependant que deux zones d'aménagements agropastoraux, comprenant la construction non seulement de petits barrages, mais aussi de bains détiqueurs, de digues routières et la mise en place de cultures fourragères, seront réalisées. Les sites retenus pour ces aménagements furent ceux du Lokpoho, au sud de Niellé, et les alentours de Dikodougou. Les premières installations se firent dans cette dernière région, à l'extrême sud de la zone d'implantation peule, où se trouvaient déjà les éleveurs arrivés en Côte d'Ivoire depuis une quinzaine d'années, dont l'ancienneté de la présence avait déjà permis l'enrichissement.

11. L'échec des tentatives de créer des réserves pastorales pour les Peuls s'observe dans d'autres pays, même lorsque les conditions sanitaires paraissent plus favorables. Waters-Bayer et Bayer (1994) constatent ainsi que sur la centaine de pasteurs peuls enregistrés en 1979 dans la réserve de Kurmin Biri, au Nigeria, il ne subsistait plus que cinq familles aux alentours de 1990 ; ces auteurs suggèrent que les éleveurs peuls recherchent en définitive la proximité des cultivateurs.



Carte 4. *Zones d'aménagements pastoraux de l'« Opération zébu ».*

La réalisation du programme provoqua la sédentarisation et la concentration des plus gros éleveurs sur la zone, lesquels ne tardèrent pas à s'installer en ville, dans des maisons en parpaings, laissant les troupeaux aux mains des bouviers. Le travail de détiquage manuel étant supprimé par les bains détiqueurs, la main-d'œuvre familiale fut ainsi libérée. Cette libération de la main-d'œuvre familiale ne se traduisit cependant pas par son investissement dans les travaux agricoles, mais par son désœuvrement[12]. En effet, les éleveurs résidant désormais en ville abandonnèrent en fait l'agriculture pour vivre des seuls revenus de l'élevage comme de diverses transactions commerciales. Le désœuvrement des fils des éleveurs rendit leur dépendance à leurs pères de moins en moins acceptable et provoqua parfois quelques conflits et ruptures familiales. Pour survivre, les fils d'éleveurs, en froid avec leurs pères, s'employèrent souvent comme bouviers dans d'autres élevages peuls de la région, et vinrent renforcer le réseau de délinquance particulièrement actif, en participant à de nombreux vols de bétail dans les parcs sénoufo. La région de Dikodougou présenta ainsi assez rapidement la particularité d'être celle où l'on rencontrait, dans certains élevages peuls, des fils d'éleveurs

12. Boutrais (1978) observa le même phénomène au Cameroun.

riches, présents en Côte d'Ivoire, employés comme bouviers par un coreligionnaire, alors que, partout ailleurs, les bouviers salariés employés par les éleveurs peuls de Côte d'Ivoire n'étaient que des fils d'éleveurs ruinés, demeurés au Burkina Faso ou au Mali, voire parfois des fils de paysans venus des pays frontaliers.

Les aménagements du Lokpoho semblent avoir concouru à développer une logique similaire en provoquant notamment la sédentarisation des plus gros éleveurs, dont certains s'installèrent dans des maisons en dur, à Ouangolodougou, et abandonnèrent également l'agriculture. Cette région étant toutefois moins densément peuplée que celle de Dikodougou et connaissant une moindre activité économique, malgré la relative proximité de la gare ferroviaire de Ferkessédougou, les effets socialement pervers de tels aménagements se firent moins sentir.

Les pistes à bétail

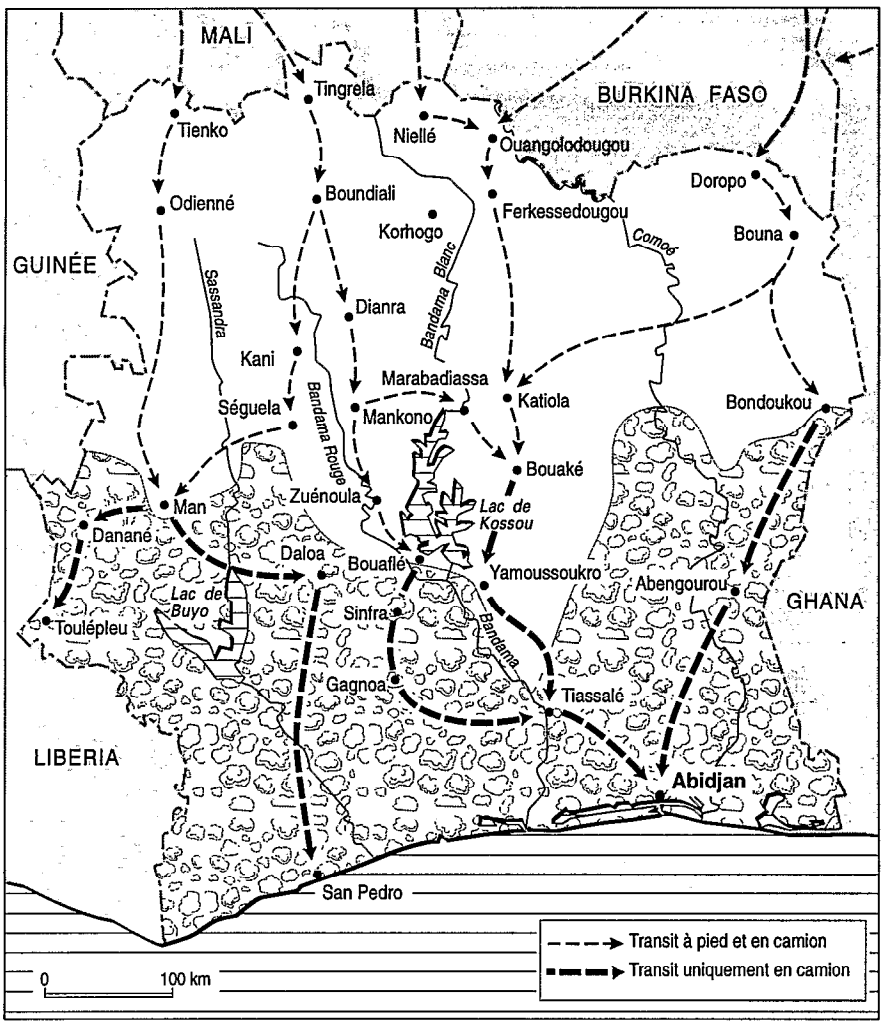
Afin de limiter les dégâts de cultures liés au transit à pied du bétail provenant du Mali et du Burkina Faso, la SODEPRA-Nord eut encore pour mission d'aménager des pistes à bétail le long des principaux axes (carte 5).

La plus fréquentée d'entre elles relie Tingrela à Bouaké en passant par Boundiali, Dianra, Mankono. D'autres pistes joignent Tienko à Man, à l'ouest, en passant par Odienné, ou Niellé à Bouaké, en passant par Ouangolodougou et Ferkessédougou. Une dernière piste traverse le pays lobi à l'est, par Doropo, Bouna et rejoint, soit Bondoukou, soit Bouaké. À l'abord de la forêt dense, le reste du trajet se fait en camion jusqu'à la côte, vers San Pedro ou Abidjan.

Le transit à pied est encore l'occasion, pour certains bouviers peuls des élevages sédentaires aux mains des agriculteurs sénoufo et malinké, d'ajouter au troupeau de transit, une à deux têtes, voire davantage, prélevées sur le parc dont ils ont la garde – surtout lorsque leur rémunération tarde à venir. C'est également l'occasion, pour les bouviers des élevages peuls ayant parfois subtilisé un ou plusieurs animaux à quelques élevages villageois – éventuellement en divagation durant la saison sèche, ou en accord avec les bouviers de ces élevages – de vendre au transitaire ou au boucher les animaux dérobés.

Conflictualité des rapports

Les conflits plus ou moins violents qui, entre 1970 et 1990, vont émailler les rapports entre éleveurs et agriculteurs et qui auront pour motif apparent les dégâts occasionnés dans les cultures, seront en réalité structurés par la dynamique et l'enchevêtrement des rapports de production propres à l'élevage en zone soudano-guinéenne; rapports qui concernent



Carte 5. *Couloirs de transit du bétail de commerce.*

aussi bien l'élevage peul transhumant que l'élevage sédentaire villageois. Ainsi, les tensions entre agriculteurs et éleveurs ne reposent-elles pas seulement sur de simples relations conflictuelles qui naîtraient de la concurrence entre producteurs spécialisés dans l'accès au foncier et dans l'exploitation, comme dans la gestion de l'espace; elles résultent encore des contradictions internes, propres à chacune des sociétés: celles des éleveurs peuls, comme celle des agriculteurs autochtones. Chacune de ces sociétés va ainsi tendre à résoudre ses contradictions internes, de façon ponctuelle et fortuite, par la mobilisation des opportunités qu'offre la présence, sur un même espace, d'un autre système social développant une production voisine: les zébus et mérés, d'un côté; les taurins, baoulé ou

n'dama, de l'autre, eux-mêmes de plus en plus métissés par le sang zébu. Chacune de ces sociétés va ainsi tenter de reporter à l'extérieur, l'une des contradictions internes qui la travaillent et qui, à l'intérieur même de sa formation sociale, ne trouvent pas de solution immédiate. En l'occurrence, ce sont les bouviers peuls, tant des élevages transhumants que des élevages sédentaires, principales victimes de telles contradictions, qui seront les agents du déplacement des oppositions d'une formation sociale vers l'autre.

En milieu villageois, les parcs collectifs posent parfois de gros problèmes pour assurer la rémunération et la subsistance du bouvier peul. La multiplicité des petits propriétaires rend l'organisation de la collecte du salaire du bouvier, payé à la tête de bétail gardée, souvent délicate. De surcroît, les chefs de parc des plus gros troupeaux villageois des secteurs les plus traditionnels sont souvent âgés et de tels élevages constituent des structures particulièrement sclérosées (Landais 1983; Bernardet 1988). Pour les propriétaires, le bétail représente une sorte d'épargne sur pied pour laquelle il convient de limiter le plus possible les frais de gestion, au besoin en se soustrayant aux obligations collectives résultant de la structure communautaire de parcage et de gardiennage. Dans ces conditions, le troupeau « villageois » demeure placé sous la direction effective du ou des bouviers qui organisent leur travail comme ils l'entendent. Cette logique atteint son paroxysme en pays baoulé, dans le Centre de la Côte d'Ivoire (Bernardet 1988). Lorsque les propriétaires tardent à payer le bouvier ou négligent son entretien, ce dernier a alors tendance à se rémunérer directement en subtilisant quelques têtes du troupeau et en se mettant parfois en cheville avec quelques bouviers des élevages peuls ou avec quelques transitaires ou bouchers, voire en quittant le parc avec tout ou partie du bétail.

Sans être très traditionnelle, la région de Dikodougou ne figure pas, malgré tout, parmi les zones pionnières où se dégage un paysannat plus dynamique, très lié au développement de la culture du coton. Elle fait en réalité partie de ce que nous avons appelé (Bernardet 1988) le « secteur de transition » où s'affrontent précisément les structures lignagères traditionnelles et celles patriarcales qui tendent à y prendre naissance et à s'y affirmer. Les dysfonctionnements et contradictions précédemment repérés y sont donc particulièrement prégnants.

En milieu peul, le rapport de l'éleveur à ses bouviers salariés se traduit par une surexploitation des seconds par les premiers. Les bouviers des élevages peuls disposent en effet d'une rémunération moitié moindre, en moyenne, de celle des bouviers des élevages sédentaires villageois. Cette rémunération ne représente parfois même que le tiers de celle de leurs coreligionnaires employés par les agriculteurs autochtones. Aussi les éleveurs peuls sont-ils amenés à ne recruter que des individus plus ou moins marginalisés, dont certains ne parlent pas même le dioula et ne

peuvent donc se faire comprendre des populations locales, ou en rupture avec leur milieu d'origine (Bernardet 1988 ; Turner 1992). Il s'agit donc d'une population particulièrement instable. Ainsi, si l'ancienneté moyenne des bouviers employés par les agriculteurs est de cinq ans sur un même parc, celle des bouviers salariés des élevages peuls est inférieure à un an (Bernardet 1988 ; Bassett 1994). Le secteur de Dikodougou, comme d'ailleurs celui de Madinani, présente par ailleurs la particularité d'accueillir, dans les parcs villageois, les bouviers présentant l'ancienneté moyenne en Côte d'Ivoire (14 à 16 ans, en 1984), et l'ancienneté moyenne sur un même parc (six à sept ans), la plus élevée ; l'ancienneté moyenne en Côte d'Ivoire des bouviers peuls des parcs villageois appartenant aux agriculteurs étant ainsi de neuf ans en 1984, contre deux ans et demi en milieu peul. L'instabilité de la main-d'œuvre salariée de l'élevage peul contraste donc fortement avec la relative stabilité des bouviers des élevages sédentaires, surtout dans la région de Dikodougou. Notons par ailleurs que certains éleveurs peuls emploient même, parfois, des fils d'agriculteurs maliens ou burkinabé n'ayant aucune notion d'élevage. Paradoxalement, ce sont ainsi ceux qui ont la tradition et la réputation d'éleveurs la meilleure et la plus avérée qui recrutent la main-d'œuvre la moins qualifiée, la plus jeune et la plus instable, bref, la plus mauvaise !

S'engager dans un élevage peul plutôt que dans un élevage tenu par les agriculteurs locaux ne présente donc aucun intérêt économique particulier si ce n'est que la transhumance permet de mieux connaître la savane alentour et de découvrir les occasions qu'elle recèle, voire de passer quelques accords avec des bouviers des élevages sédentaires, éventuellement en conflit avec les agriculteurs du village leur confiant la garde de leurs animaux. Se faire ensuite embaucher comme bouvier d'un troupeau de transit, permet alors de drainer les quelques animaux susceptibles d'être dérobés sans trop de risques, et préalablement repérés, comme de les conduire rapidement sur quelques marchés ou centres d'abattage : Tortiya, Bouaké, Korhogo, etc.

Il semble cependant que la barrière linguistique soit décisive dans le choix de la plupart des bouviers : ceux parlant le dioula se faisant massivement recruter par les agriculteurs, les autres demeurant liés à l'élevage peul et manifestant quelques réticences à s'isoler plus complètement de leur communauté d'origine.

Les conflits plus ou moins ouverts entre l'éleveur peul et son ou ses bouviers salariés peuvent par ailleurs interférer dans les rapports conflictuels entre les éleveurs et les agriculteurs. Certains éleveurs prennent en effet parfois prétexte des indemnités qu'ils doivent payer aux agriculteurs, en règlement des dégâts de cultures occasionnés par leurs animaux, pour différer ou diminuer la rémunération de leur bouvier, laquelle se situe pourtant déjà au seuil de la simple survie. D'autres tardent à apporter en brousse quelques compléments de nourriture, arguant du fait que le

bouvier dispose de suffisamment de lait pour se nourrir, et limitent le versement mensuel au motif que le bouvier dilapiderait son argent s'il percevait immédiatement l'intégralité de son salaire et n'hésiterait pas à abandonner la nuit son troupeau pour se rendre au bourg le plus proche et « faire la vie » avec son pécule, s'offrant de l'alcool, voire quelques drogues ou quelque « Ghanéenne ». Ces diverses stratégies des éleveurs, plus ou moins légitimes, sources de frictions au sein de la communauté peule, trouvent parfois leur débouché, non seulement dans le vol de taurins appartenant aux agriculteurs, mais encore dans le vol de récoltes, notamment de maïs, voire dans l'organisation de dégâts de cultures afin de reporter la vindicte paysanne sur l'ensemble des éleveurs et de régler ainsi, de façon détournée, quelques comptes qui, autrement, ne peuvent trouver leur solution au sein même de la société peule. La tension entre l'éleveur et son bouvier est parfois si vive que les protagonistes peuvent en venir aux menaces comme aux coups et blessures avec arme. Bassett (1994 : 168) relate ainsi l'histoire de cet éleveur menacé du couteau de son bouvier qu'il entendait congédier pour avoir causé trop de dommages aux cultures sénoufo. Le recueil de tels incidents est en effet relativement fréquent. On remarquera cependant que si les bouviers salariés des élevages peuls participent fréquemment aux vols de bétail appartenant aux agriculteurs, il est par contre fort rare de les voir dérober des animaux dans les parcs des Peuls, et moins encore dans le parc de leurs propres « patrons ». Les éleveurs sont en effet bien mieux organisés que les agriculteurs pour retrouver les animaux subtilisés et pour sanctionner les coupables.

Bassett (1994) insiste sur l'importance de cette transformation des rapports familiaux et patriarcaux qui pourraient caractériser la société des éleveurs peuls durant la période coloniale après 1920, en rapport quasi salariaux. Il signale même le cas d'une « grève » des bouviers salariés des élevages peuls de la région de Kiémou (est de Dikodougou) qui, exigeant l'augmentation de leurs salaires en 1984, avaient été capables d'organiser collectivement leurs revendications et leur action, non sans provoquer de nombreux désordres entre agriculteurs et éleveurs du fait de l'accroissement des dégâts de cultures ayant résulté d'une telle initiative.

Enfin, les feux précoces sont également un moyen pour le bouvier peul de limiter son travail de gardiennage en assurant, au milieu d'un matériel herbacé devenu coriace et peu appétissant, des repousses particulièrement appréciées du bétail, lequel se disperse alors moins dans les hautes herbes et est donc plus facilement contrôlable (Bernardet 1989b) ; mais ces feux précoces sont également fréquemment responsables de dégâts aux cultures de coton qui ne sont pas achevées, voire aux villages comme aux vergers des autochtones. De tels dégâts nourrissent bien évidemment l'animosité des agriculteurs envers les éleveurs.

Il ne faudrait toutefois pas croire que le détournement de la résolution des contradictions internes propres à chacune des communautés d'éleveurs et d'agriculteurs vers l'autre communauté est la seule source de friction entre des producteurs plus ou moins spécialisés. Il ne faudrait pas croire non plus que les bouviers, qu'ils soient employés par des éleveurs peuls ou par les agriculteurs locaux, sont les seuls supports de cette résolution indirecte des contradictions propres à chaque formation sociale. L'opportunisme de certains agriculteurs y prend également une large part. Il convient d'insister en l'occurrence sur le fait que, pour l'agriculteur, sénoufo ou malinké, la possession de bétail est un signe évident de richesse. Dans les années 1980, seul un exploitant sur trois possédait du bétail en pays sénoufo (SEDES 1982) ; 3,5 % seulement de la population rurale y étaient propriétaires d'au moins un bovin, chaque propriétaire disposant en moyenne d'une quinzaine de têtes (Bernardet 1988). Le dernier des éleveurs peuls, qui possède une vingtaine de bêtes à cornes, apparaît donc, à leurs yeux, comme quelqu'un de nanti – à plus forte raison la masse des éleveurs possédant entre 100 à 200 têtes de bétail. Dans ces conditions, une certaine jalousie des agriculteurs – notamment la majorité ne possédant pas de bétail – s'est développée à l'égard des Peuls, d'autant plus que d'assez nombreux aménagements furent faits à leur intention par la société de développement. Une opposition sourde des agriculteurs s'est ainsi renforcée et s'est concrétisée, par endroits, par l'empoisonnement des points d'eau, voire le sabotage de certains barrages, la destruction de parcs (Bassett 1994), l'encerclement volontaire de certains campements peuls par des cultures de coton afin de barrer l'accès aux points d'eau et afin de contraindre les éleveurs à déguerpir. Certaines cultures maraîchères furent également implantées dans ce but. On assiste même, en début de saison des pluies, à la mise en place de cultures visant à empêcher le retour des troupeaux de brousse aux campements d'hivernage.

Encore faut-il préciser que cette stratégie ne traduit pas toujours une simple animosité des agriculteurs à l'égard des éleveurs. Elle peut avoir également un objectif économique direct : l'accès aux terres bonifiées par l'élevage peul. Ce phénomène fut particulièrement perceptible dans la région de Dikodougou où l'on assista, après le départ massif des Peuls de la région, en 1986, à une mise en culture quasi systématique, par les autochtones, des terres précédemment bonifiées par les Peuls. Et, en dehors des périodes de conflits plus ou moins ouverts et généralisés entre les éleveurs et les agriculteurs, des frictions sporadiques entre les deux communautés résultent souvent d'une initiative paysanne tendant à provoquer le départ des Peuls afin de récupérer les terres fumées par le bétail. Telle est notamment l'une des fonctions des champs implantés par les agriculteurs à proximité du parc à bétail de l'éleveur. La multiplication des dégâts peut alors être le prétexte à exiger le départ du Peul qui s'y résout parfois de lui-même avant d'y être contraint par la force.

De telles stratégies, que l'on rencontre dans tous les pays concernés par l'élevage peul en zone subhumide[13], sont encore mises en place à des fins directement lucratives. Implanter son champ à proximité de l'espace de rotation du parc à bétail peul peut, en effet, être une façon d'obtenir des indemnités, et donc un revenu, sans avoir à travailler jusqu'à la récolte finale. Jacqueline Peltre-Wurtz (1979) avait déjà signalé ce genre de pratiques chez certains Sénoufo de la région de Niofouin, tendant à tirer le meilleur parti possible de la présence des Peuls sur le finage villageois, en multipliant les occasions d'obtenir des indemnisations de la part des éleveurs, perçus comme des gens riches, pouvant aisément prendre en charge ce type de dépenses et se devant d'autant plus de le faire qu'ils se trouvent être les « hôtes » des agriculteurs, possesseurs de la terre.

Ces stratégies ne furent pas sans conséquences sur l'attitude des Peuls, dont le pouvoir économique permit d'y répondre en organisant la corruption des commissions sous-préfectorales d'indemnisation des dégâts de cultures. Cette réponse des Peuls concourut grandement à faire supporter les méfaits d'une telle pratique par l'ensemble de la population paysanne, comme à développer la rancune des cultivateurs à l'égard des Peuls. Dans certaines régions, et singulièrement à Dikodougou[14], il devint de plus en plus difficile à tout agriculteur victime d'un dégât de cultures d'obtenir une compensation correspondant à ses pertes.

D'autres éleveurs prirent des dispositions d'ordre technique pour tenter de limiter ces sources de frictions, en maintenant par exemple le troupeau de brousse à l'écart du reste du cheptel, même durant la saison des pluies, ou en organisant différemment l'espace de production durant cette même période. C'est ainsi que certains éleveurs rassemblèrent, sur une même aire, leur campement et le parc à bétail, déplaçant l'un et l'autre à distance des anciennes soles fumées et mises en culture. Ainsi, tout cultivateur qui viendrait à cultiver à proximité du parc en activité, plutôt que sur la sole réservée à la culture, pourrait être dénoncé comme un provocateur.

Il n'en demeure pas moins que ces différentes sources de frictions et d'oppositions seront naturellement un terrain favorable à l'explosion de heurts violents entre les deux communautés ; heurts qui seront parfois le prétexte à quelques règlements de compte entre cultivateurs : c'est ainsi que, durant les affrontements en 1986, certains Sénoufo et Dioula, propriétaires de bovins, seront eux-mêmes mis en cause par leurs coreligionnaires, moins fortunés, les accusant d'avoir partie liée avec les Peuls.

Le conflit de 1974, qui prit naissance aux alentours de Tingrela et qui sera l'occasion de la création de l'« Opération zébu » de la SODEPRA-

13. Ann Waters-Bayer et Wolfgang Bayer (1994 : 224) les ont récemment observées au Nigeria.

14. Sur la région de Katiali, près de M'Bengué, Bassett (1994) signale qu'entre 1981 et 1991, moins de 30 % des dégâts de cultures furent, en moyenne, indemnisés ; 7 % seulement d'entre eux le furent durant la campagne 1981-1982.

Nord, n'est pas étranger à l'ensemble de ces contradictions structurelles qui traversent les deux communautés et qui les relient également entre elles de façon étroite. Les affrontements qui vont émailler les rapports entre Peuls et Sénoufo, de 1980 à 1988, auront la même toile de fond, et concourront à modifier considérablement la cartographie de l'implantation peule telle que repérée jusqu'alors. À chaque fois, le personnel politique interviendra comme instigateur, catalyseur et élément de propagation et d'extension d'un conflit larvaire, toujours plus ou moins latent.

Déjà, en 1974, ce personnel politique avait tenté de légitimer l'abattage sauvage du bétail peul en cas de destruction de récoltes. Dès 1970, de nombreux responsables politiques, y compris d'envergure nationale, s'en prirent à l'« invasion peule », mêlant tout à la fois bouviers et éleveurs, comme les actes des bouviers des élevages peuls et ceux des bouviers des élevages sédentaires villageois ou des transitaires, et désignant l'ensemble de la communauté peule comme un ramassis de « garnements » et d'« aventuriers », prêts à toutes les exactions, tout en stigmatisant leur arrogance ; car, en l'occurrence, l'on n'oubliait pas la position politique dominante que l'ethnie avait pu avoir durant le XIX^e^ siècle dans les pays limitrophes. De telles déclarations ne pouvaient laisser insensibles les populations locales déjà enclines à voir dans la richesse peule, un trouble à l'ordre traditionnel et à la hiérarchie des valeurs coutumières.

Le conflit de 1981

La campagne politique qui promut l'« ouverture démocratique » amorcée en 1980 en Côte d'Ivoire, renforcera ainsi les tensions et sera bientôt source d'un nouveau conflit, plus important encore que celui de 1974.

Durant la campagne électorale du dernier trimestre 1980, nombre de candidats organisèrent leur propagande, dans le Nord, sur le thème de l'éviction des Peuls, tout en fustigeant leur attitude. On assista alors à de nombreuses agressions de bouviers par les agriculteurs. Encore faut-il préciser que l'on s'en prit toujours, en premier, aux bouviers des élevages peuls ; car si le personnel politique n'apparut guère sélectif en ce domaine, les paysans, quant à eux, surent faire la différence... Le conflit prit davantage d'ampleur durant le premier trimestre 1981, plus encore que durant la période électorale elle-même. Il y eut beaucoup de bouviers blessés, notamment aux alentours de Korhogo, à Tawara, à une vingtaine de kilomètres au nord, à Kombolokoura, à une trentaine de kilomètres au sud-ouest, comme à Tarato, à une cinquantaine de kilomètres à l'ouest, en direction de Boundiali. Le dénombrement exact en est impossible ; mais les deux communautés en gardèrent longtemps le souvenir. D'autres agressions eurent encore lieu aux alentours de Sirasso, situé entre Boundiali et Dikodougou, ainsi qu'à proximité de Boundiali. Des campements peuls furent brûlés par les paysans et l'on déplora, plus tard,

quelques morts parmi les bouviers des élevages peuls. Quelques cas d'affrontements furent également signalés vers M'Bengué et Korokara, en lisière, notamment, du projet d'aménagement de la zone du Lokpoho.

Ces affrontements provoquèrent le déplacement d'un certain nombre d'éleveurs, notamment de la région de Sirasso-Boundiali, vers le nord, en direction de Niellé et du Mali, comme un déplacement vers l'est de certains éleveurs stationnant au nord de Ouangolodougou jusqu'à Tiègbé. Ce mouvement vers l'est de quelque 5 000 têtes et d'une trentaine de campements jusqu'en pays komono et lobi était, à l'époque, tout à fait remarquable et exceptionnel. Rejoignant la sous-préfecture de Téhini pour se rassembler au nord, le long de l'Iringou et aux alentours de Tougbo, après avoir passé la Comoé, les éleveurs peuls longeaient la réserve de faune, particulièrement infestée de glossines, et faisaient ainsi courir de grands risques à leur cheptel.

Cette nouvelle stratégie de fuite, qui conduisait habituellement les peuls à regagner le Mali ou la Haute-Volta, paraît avoir eu plusieurs causes conjoncturelles. Il semble en effet que les premiers signes avant-coureurs d'une épizootie avaient été décelés par certains éleveurs qui, durant cette période, étaient précisément venus s'installer en Côte d'Ivoire en passant par Niellé ; ce qui semble avoir ultérieurement dissuadé une partie des Peuls, objet de la vindicte paysanne, de remonter vers le Mali. Par ailleurs, le 7 mars 1981, une descente de police à l'Ile-Boulay (banlieue d'Abidjan) avait provoqué la mort de plusieurs dizaines de Voltaïques et de Ghanéens, suscitant divers incidents diplomatiques, notamment entre la Côte d'Ivoire et la Haute-Volta, dont le gouvernement menaçait de bloquer les frontières et d'empêcher ultérieurement toute immigration de ses ressortissants vers la Côte d'Ivoire pour laquelle ils constituent une main-d'œuvre indispensable. En rejoignant la Haute-Volta, les éleveurs peuls craignaient donc d'avoir de grandes difficultés à revenir en Côte d'Ivoire lorsque les esprits se seraient calmés, alors, d'une part, que la frontière entre les deux pays pourrait être fermée et que, d'autre part, le détour par le Mali risquait lui-même d'être compromis par le développement d'une épizootie redoutée. Ainsi certains Peuls se résolurent-ils à tenter de séjourner quelques mois en pays lobi, le long de la frontière voltaïque, le plus loin possible, malgré tout, du parc national de la Comoé, afin de limiter l'attaque du bétail par les mouches tsé-tsé, et dans l'attente d'un retour prochain dans la région de Boundiali. Enfin, certains éleveurs semblent être entrés au Ghana.

Les escarmouches entre Peuls et Sénoufo ne tardèrent pas à s'atténuer, et permirent la réinstallation rapide des Peuls dans leur zone d'implantation, d'autant que les Lobi ne manquèrent pas, de leur côté, de « flécher » les animaux des Peuls, responsables de quelques détériorations de cultures.

Les affrontements de 1986

C'est encore le personnel politique qui mit le feu aux poudres en 1986, à la suite de la campagne électorale du dernier trimestre 1985. Une fois de plus, les candidats à la députation stigmatisèrent l'attitude des Peuls, promirent leur départ et mirent en cause les aménagements coûteux faits, à leur profit, par la SODEPRA. La violence des affrontements fut, cette fois, bien supérieure à celle des événements de 1974 et de 1981. Toutefois, ce n'est pas à l'occasion de la campagne électorale elle-même que les principaux heurts eurent lieu.

L'élément nouveau par rapport aux précédents conflits est la mise en place d'un nouveau personnel politique ayant précisément tenté d'obtenir les voix des agriculteurs sénoufo en exacerbant la rancœur paysanne. À l'occasion de cette installation, durant le premier trimestre 1986, les chefs traditionnels exigèrent des responsables politiques le respect de leurs engagements et des actions précises afin de mettre un terme aux vols de bétail et aux destructions de récoltes. Des contacts furent ainsi pris durant plusieurs mois par les autorités traditionnelles avec le nouveau personnel politique comme avec l'administration régionale ; les représentants des paysans affirmant ne pas vouloir subir, lors de la prochaine campagne agricole, les mêmes pertes que celles qu'ils avaient pu connaître en 1985 et qui furent d'autant plus lourdes que les perturbations provoquées par la campagne électorale avaient déjà suscité la désertion de certains bouviers des élevages transhumants, laissant les troupeaux sans surveillance. L'on se souvient encore que la région de Kiémou, zone traditionnelle de transhumance de certains élevages stationnant habituellement aux alentours de Dikodougou, avait été le théâtre d'une « grève » des bouviers en 1984, source d'importants dégâts. Aussi n'est-il pas surprenant qu'en 1986, l'initiative de tels contacts revint aux autorités traditionnelles de la région de Dikodougou, et notamment de Guiembé, Koko, Kiémou, Nerkéné, excédées qu'elles étaient, d'une part, de la multiplication des vols et des dégâts subis ces deux dernières années par leurs communautés et, d'autre part, par la corruption organisée par les éleveurs peuls, dont la plupart, résidant dans la région depuis dix à vingt ans, bénéficiaient d'aménagements appréciables et dont la puissance économique était particulièrement importante.

Dès la fin du mois de mars, la rumeur courut dans la région que les Senoufo allaient déclencher une guerre contre les Peuls. Cette rumeur, en partie ignorée de l'encadrement ou minimisée, fut toutefois suffisamment précise pour être prise au sérieux par la communauté peule qui ne tarda pas à prendre certaines dispositions en délestant une fraction des troupeaux vers Boundiali, Korhogo, voire même en direction de la frontière malienne comme du Burkina Faso, tout en installant une partie de leurs familles en ville, notamment à Boundiali et Korhogo.

Les aménagements issus de l'encadrement de l'élevage peul eurent toutefois, ici, un effet dissuasif sur certains éleveurs qui retardèrent leur départ. Ceux qui, notamment à Dikodougou, vivaient déjà en ville dans des maisons en dur et bénéficiaient d'aménagements pour leurs troupeaux, attendirent que les menaces se fassent plus précises. Ainsi, nombre d'éleveurs se maintinrent-ils dans leurs habituels campements de brousse, avec une partie du troupeau familial et quelques bouviers, y compris dans la région de Dikodougou.

Le climat d'insécurité augmentant dès les premiers jours d'avril, nombre de bouviers des élevages transhumants s'affolèrent aux premiers incidents et prirent la fuite en abandonnant le bétail qui ne manqua pas de provoquer quelques dégâts alors que les plantations d'igname venaient de commencer; ce qui accrut les tensions.

Les affrontements armés survinrent à l'occasion d'un événement fortuit dont le village de Nerkéné, situé au sud de Dikodougou fut le siège. Ce village avait en outre la particularité d'être la résidence de l'ancien député qui, au moment du conflit, se trouvait en France pour des raisons de santé, laissant ainsi libre cours aux autorités traditionnelles, cependant que le nouveau député avait sa résidence à Guiembé.

Organisés dans le cadre de l'institution coutumière du « Poro », assurant le secret des délibérations et des décisions prises par les chefs traditionnels sous peine de mort en cas de violation de la règle, les jeunes furent armés et se lancèrent sur les campements peuls, le visage parfois masqué par des cagoules. En quelques jours, on dénombra une trentaine de morts, certains Peuls étant torturés ou brûlés vifs, en même temps que leurs campements étaient incendiés. Les encadreurs de la SODEPRA furent eux-mêmes mis à mal; mais les bouviers peuls des élevages sédentaires furent par contre protégés, comme le furent certains éleveurs peuls, associés en « tandem » à quelques agriculteurs sénoufo dans le cadre d'une opération lancée en 1984 visant à associer éleveurs et agriculteurs en vue d'une utilisation rationnelle de la fumure animale. Ce rôle stabilisateur des « tandems peuls-sénoufo » fut particulièrement sensible dans la région de Sirasso, notamment à M'Bala.

La violence de l'attaque sénoufo et, surtout, la vue des quelques Peuls brûlés vifs déclenchèrent un vent de panique dans toute la communauté qui partit en désordre, par camions, abandonnant parfois les animaux sur place; en sorte que les dégâts furent considérables pour les agriculteurs, qui n'en avaient jamais connu d'une telle ampleur.

Dans les sous-préfectures de Dikodougou et de Guiembé, 45 hameaux peuls furent ainsi abandonnés, dont 21 brûlés et saccagés, provoquant le départ de 234 troupeaux, comptant environ 26 000 têtes de bétail. Au sud de la sous-préfecture de Napiéolédougou (sud de Korhogo), 20 campements furent désertés; 138 troupeaux firent mouvement, soit plus de

14 000 têtes. Dans la sous-préfecture de Sirasso, entre Dikodougou et Boundiali, 31 campements sur les 47 existants furent abandonnés et détruits, provoquant le départ de 237 troupeaux, soit 28 000 têtes sur les 32 000 aux mains des Peuls que comptait jusqu'alors la région. À Kombolokoura, qui avait déjà connu des heurts importants en 1981, tous les campements furent évacués ; soit un mouvement de 125 troupeaux et de plus de 13 000 animaux.

Ainsi, au début de la saison des pluies de 1986, ce sont 121 campements et hameaux qui furent déplacés et en partie détruits, provoquant le départ désordonné de plus de 4 000 personnes et de 722 troupeaux : soit un mouvement d'environ 81 000 bovins, en partie livrés à eux-mêmes durant plusieurs semaines. En quelques semaines, la zone au sud de Korhogo verra ainsi disparaître 95 % du cheptel peul. Sur les 85 000 zébus et mérés, il en restait à peine 5 000 dans les mois suivant les incidents.

Pour expliquer à la fois la violence des affrontements et leur relative localisation, il convient de préciser qu'en plus de l'ensemble des facteurs propres à l'élevage peul et à l'ancienneté de l'encadrement et des aménagements de la zone ayant concouru tout à la fois à fixer et à attirer les plus gros éleveurs entrés les premiers en Côte d'Ivoire, comme à déstructurer certaines familles et à accroître la corruption de certains agents de l'administration, la région de Dikodougou présente la particularité de se situer à proximité de la ville minière de Tortiya (diamant) dont l'exploitation artisanale fut autorisée dès 1983, compte tenu des faibles résultats de son exploitation industrielle par les Espagnols. Cette exploitation artisanale provoqua l'afflux d'aventuriers et la multiplication des trafics de tous ordres qui vinrent renforcer les réseaux de délinquance déjà existants, auxquels certains bouviers peuls avaient recours pour écouler les animaux volés chez les agriculteurs. Dikodougou se trouva ainsi rapidement au centre de deux pôles attractifs particuliers : Korhogo, au nord, d'une part, capitale des savanes de Côte d'Ivoire où commençaient à sévir certaines bandes organisées, et centre politique particulièrement important, siège de la SODEPRA-Nord, disposant par ailleurs d'un important marché à bétail ; Tortiya, d'autre part, au sud, en pleine expansion, centre de tous les trafics et des réseaux de délinquance. Cette situation géographique particulière joua sans aucun doute un rôle décisif dans la violence et la localisation des affrontements de 1986.

1986-1988 : les conséquences du conflit

Le reflux et l'afflux subits de plus de 80 000 têtes de bétail dans l'extrême Nord de la Côte d'Ivoire, ne manquèrent pas de provoquer de nombreuses difficultés dans les mois et les années qui suivirent. La surcharge y fut telle que l'on assista à un embuissonnement rapide des

savanes, ce qui concourut à faire disparaître un grand nombre de pâturages, rendant parfois critique la poursuite de l'élevage, non seulement pour les Peuls qui s'y étaient installés, mais encore pour les autochtones, au point qu'un certain nombre d'animaux périrent de faim durant la saison sèche de 1986-1987, notamment dans la région de Niellé.

Cette surcharge, qui toucha ainsi non seulement l'élevage peul en repli mais encore l'élevage local et qui fut, de surcroît, source de nombreux dégâts, provoqua, en 1987, de nouveaux heurts sanglants dans les zones refuge, et principalement aux alentours de Korokara, à proximité de la zone d'aménagement du Lokpoho, au sud-est de Niellé, où trois bouviers furent assassinés. Ces nouvelles tensions parurent d'ailleurs suffisamment fortes aux yeux de l'administration ivoirienne pour motiver, de sa part, un refus d'autorisation de recherche et pour provoquer le report d'un an de notre dernière mission en Côte d'Ivoire.

Ces nouveaux incidents incitèrent les Peuls, réfugiés ou stationnant à proximité de Korokara, à faire mouvement en direction du Ghana, en passant par Téhini, et en reprenant ainsi le parcours inauguré lors des événements de 1981 ; d'autant plus que le service ivoirien des Eaux et Forêts leur demandait lui-même de quitter la région afin d'assurer la protection de la réserve forestière située au sud, entre Korokara et Tawara.

En 1987, on assistera ainsi à un nouveau déplacement des Peuls vers le Mali, au nord, comme vers le Ghana à l'est. Au total, 70 000 têtes de bétail franchiront la frontière malienne en provenance tout aussi bien de la région des conflits de 1986 que des zones d'accueil, situées dans l'extrême Nord ivoirien ; ce déplacement résultant tout autant de conflits secondaires que des nécessités de délestage de pâturages surchargés. Le mouvement vers l'est fut bien plus important qu'en 1981 puisqu'il concerna 31 000 bovins – ce qui provoqua de nombreux conflits avec les Lobi, lesquels organisèrent une véritable « chasse aux zébus », en sorte que, dès 1988, un retour vers l'ouest s'opéra, notamment en direction de Boundiali ; 6 000 zébus et mérés furent même provisoirement installés sur le massif de la Palé, qui n'en avait jamais compté autant !

À cette même date, 3 000 têtes de bétail appartenant aux Peuls purent être dénombrées aux alentours de Madinani, Séguélon, Goulia, soit à l'ouest de Boundiali ; les plus gros éleveurs s'étant réfugiés en ville, à Boundiali, Korhogo et Tingrela, cependant que leur bétail se livrait à ces mouvements pendulaires sous la garde de quelques bouviers ou parents.

Ce retour de 1988 fut l'occasion d'une nouvelle descente au sud, plus au sud encore que l'habituelle limite de la zone d'implantation fixée, de 1975 à 1986, aux alentours de Sirasso-Dikodougou : 5 000 zébus et mérés furent ainsi enregistrés autour de Dabakala ; les éleveurs fuyant les heurts avec les Lobi avaient en effet rejoint Bondoukou avant de s'orienter vers l'ouest et de se stabiliser dans la région de Dabakala, aux abords de la

forêt dense. D'un autre côté, 2 000 têtes appartenant aux Peuls firent également mouvement à partir de Boundiali, en direction de Dianra. Enfin, les éleveurs de la région de Dikodougou, qui s'étaient réfugiés vers Korokara, Niellé, Ouangolodougou, et qui faisaient habituellement transhumer leur bétail sur la rive ouest du Bandama Blanc, firent descendre leurs troupeaux sur la rive est, durant la saison sèche de 1988-1989, tout en les poussant toujours plus au sud en direction de Tafiré, Niakaramandougou, Katiola, Dabakala, longeant ainsi le pays dioula de Kong. La zone située au sud, entre Dikodougou et Mankono, devint également une zone privilégiée de transhumance.

Cette descente au sud semble avoir été générale et fut telle qu'à la fin de 1988, la SODEPRA-Centre enregistra plusieurs Peuls sur la frange nord du lac de Kossou, à proximité de Tiéningboué, Kounahiri et Béoumi; ce qui, un an plus tôt, était inimaginable, mais ce que confirmeront ultérieurement les études de la SODEPRA-Nord menées par J.-B. Defaye concernant la transhumance de 1989-1990 comme celles ultérieures de 1991 et de 1992 (Bassett 1994 : 153-155). Métissant leurs troupeaux et suivant les défrichements de la culture du coton, les éleveurs peuls parvinrent à rejoindre des régions que tous les experts excluaient jusqu'alors de leurs prévisions relatives à l'extension possible de l'élevage peul.

Ce faisant, les Peuls s'enfonçaient ainsi toujours davantage dans la zone de la culture de l'igname, qu'ils avaient déjà atteinte en abordant les alentours de Korhogo, mais surtout de Sirasso et de Dikodougou. Or, comme le souligne Bassett (1994), si, dans les régions céréalières, les récoltes sont achevées en décembre, elles ont encore cours au début du mois de février dans la région de l'igname. De surcroît, la plantation des ignames a lieu dès le début du mois de mars, deux à trois mois plus tôt que les semis de céréales. Ainsi les occasions de dégâts dans les cultures s'accroissent-elles au fur et à mesure que les Peuls s'enfoncent dans la zone de l'igname, laquelle englobe les pays lobi et koulango du Nord-Est. En s'approchant des savanes du « V » baoulé du Centre de la Côte d'Ivoire, les Peuls abordent toutefois un tout autre système de culture, fondé, cette fois, sur l'exploitation des galeries forestières, laissant, par endroits, de grands pans de savanes disponibles, au point d'ailleurs que les bouviers peuls, en charge du bétail des agriculteurs et planteurs baoulé, n'assurent, eux-mêmes, qu'une garde sommaire des troupeaux durant la saison des pluies; le cycle de gardiennage se trouvant, ici, souvent inversé (Bernardet 1988 : 91).

Le reflux massif des Peuls posa également de nombreux problèmes au Mali dans les régions frontalières, en sorte que, malgré la violence des affrontements de 1986 et les escarmouches de 1987, le retour des Peuls en Côte d'Ivoire fut plus rapide que prévu. Alors qu'en octobre 1986 l'on ne dénombrait plus que 1 730 bovins appartenant aux Peuls aux alentours de Sirasso – région qui, avec celle de Dikodougou, fut principalement

touchée durant les événements en cause –, l'on en comptait déjà 24 000 à la fin de l'année 1987 et 35 000 à la fin de l'année 1988.

Le relatif délestage de la zone permit par ailleurs de limiter les conflits en 1989 et 1990, d'autant que la dureté des affrontements de 1986 avait particulièrement marqué les esprits et que les dégâts enregistrés par les Sénoufo ne furent pas moins importants, sur le plan économique, que ceux subis par les Peuls. En l'occurrence, le départ précipité des Peuls avait été bien plus dommageable aux agriculteurs que ne l'avait été, jusqu'alors, la relative coexistence pacifique de ces dernières années. Et bien des autorités traditionnelles sénoufo regrettèrent, par la suite, de s'être laissées entraîner dans une telle aventure.

L'installation des Peuls en pays koulango, en provenance du Ghana, 1988

Pour compléter ce panorama des déplacements des Peuls présents en Côte d'Ivoire, il convient de signaler encore, en provenance du Ghana cette fois, l'arrivée en 1988 d'environ 15 000 têtes de zébus de grande taille, aux cornes fortement développées, tels qu'on en voit au Niger ou en Centrafrique, et contrastant fortement avec les zébus et mérés des Peuls venus du Mali ou la région de Nouna-Barani du Burkina Faso. Les éleveurs eux-mêmes tranchent avec ceux jusqu'alors rencontrés en Côte d'Ivoire : les Peuls provenant du Ghana ressemblent en effet plus, par leur tenue, à des bouviers qu'à de véritables éleveurs, et disposent parfois d'ânes – ce qui n'était encore guère courant en Côte d'Ivoire.

À l'origine de cette introduction subite de Peuls par le franchissement de la frontière ghanéenne, se trouve la volonté politique des autorités de ce pays limitrophe d'imposer aux Peuls, présents au Ghana, un déstockage massif de leurs troupeaux. L'annonce d'une telle décision faite à la radio provoqua un départ massif et quasi immédiat, auquel tentèrent de s'opposer l'armée ghanéenne et les populations locales qui s'étaient imaginé pouvoir ainsi s'approprier, à bon compte, une partie du cheptel peul ; mais, pour franchir les frontières, et les divers barrages établis à leur intention, les Peuls s'organisèrent en véritables troupes de combat, rassemblant des troupeaux d'un millier de zébus aux cornes impressionnantes, au centre desquels étaient disposés les femmes et les enfants juchés sur des ânes, cependant que les hommes adultes, équipés parfois d'armes automatiques, étaient placés en tête des convois [15].

Parmi les Peuls qui, de la fin mars au début du mois d'avril 1988, franchirent ainsi la frontière ghanéenne, se trouvaient 50 % d'éleveurs qui,

15. Blench (1994) signale également que les Peuls installés au Nigeria eurent aisément accès aux armes à feu et ne se privèrent pas d'en acquérir. Or de nombreux Peuls, présents au Ghana, étaient préalablement passés par le Nigeria ou en provenaient.

avant de s'installer au Ghana, s'étaient établis au Nigeria[16]; 30 % provenaient encore du Burkina Faso, de la région de Fada-N'Gourma, et 20 % du Niger. Ceux en provenance du Niger comme du Nigeria avaient habituellement séjourné une dizaine d'années au Bénin avant de rejoindre le Ghana. Ceux venant de l'Est du Burkina Faso, et plus particulièrement du pays gourmantché, avaient vécu au Togo plusieurs années avant de rejoindre le Ghana (Bernardet 1989a). Par ailleurs, les Peuls présents au Ghana semblent avoir moins pratiqué l'agriculture que ceux présents en Côte d'Ivoire.

Remarquons enfin que les éleveurs installés au Ghana depuis vingt à trente ans s'étaient établis au nord ou à l'est du pays et qu'ils se sont réfugiés, en 1988, au Burkina Faso ou au Togo.

La plupart de ceux qui, en 1988, entrèrent, par l'est, en Côte d'Ivoire et qui s'installèrent au nord de Bondoukou, stationnaient, quant à eux, depuis deux à trois ans dans le triangle délimité par Sunyani, Wenchi, Sampa au Ghana et se trouvaient donc à la limite sud de l'implantation peule. Leur avancée vers le sud, et l'immensité du lac de la Volta, à l'est, ne leur laissaient guère d'autre choix que la fuite vers la Côte d'Ivoire. On observera que ces éleveurs avaient ainsi atteint les franges de la zone forestière humide. Sans même métisser leurs troupeaux, ils avaient pu rejoindre le 8e parallèle; c'est donc dire qu'ils étaient déjà descendus aussi loin que les Peuls séjournant en Côte d'Ivoire sur la rive nord du lac de Kossou.

On pourrait s'interroger sur le fait que ces éleveurs aient pu descendre aussi bas sans métisser leurs troupeaux; mais il convient, d'une part, de rappeler que les zébus à robe claire et aux longues cornes, qui constituent ici l'essentiel du cheptel, sont plus résistants aux attaques des glossines que les zébus à robe « rouge » ou acajou que l'on rencontre plus particulièrement au Niger. Ils sont en outre moins exigeants en pâturage. De surcroît, et selon les Peuls arrivés en Côte d'Ivoire en 1988, les pâturages ghanéens seraient singulièrement riches et abondants, en sorte que la meilleure alimentation du bétail lui aurait assuré une meilleure résistance. L'attaque de leurs animaux par les mouches tsé-tsé leur paraissait cependant insupportable sur la région Bondoukou; si bien que certains tentèrent de remonter plus au nord vers Bouna, en pays lobi, sans rencontrer, toutefois, de meilleures conditions sanitaires. Ils se heurtèrent par ailleurs à l'animosité des Lobi qui, l'année même, avaient chassé les Peuls venus de la région de Boundiali et de Korokara, de sorte que la plupart des Peuls venus du Ghana firent en définitive mouvement vers le sud-ouest en direction de Dabakala, avec l'idée de retourner au Ghana dès que cela leur serait possible.

16. Blench (1994) confirme que de nombreux pasteurs du Nigeria durent rechercher de nouveaux pâturages, durant des décennies, dans les pays voisins de l'Ouest.

Retour à la centralité du travail

La descente des Peuls jusqu'au 8e parallèle et, donc, jusqu'en lisière de la forêt dense, qui apparaissait impossible il y a encore quelques années, est en réalité en cours, non seulement en Côte d'Ivoire, mais, semble-t-il, en bien d'autres pays des régions soudano-guinéennes. En 1972, Jean Gallais soutenait que les pasteurs, confinés dans la zone sahélienne, ne descendaient qu'exceptionnellement au sud du 14e parallèle et se maintenaient à un millier de kilomètres des zones forestières et subforestières, alors même que quelques milliers d'entre eux s'étaient déjà installés, à cette date, à quelque 200 km de celles-ci.

Si l'installation en Côte d'Ivoire n'a été possible que par un fort métissage du cheptel zébu, c'est pour pallier une insuffisance relative en qualité et abondance des pâturages. Selon les conditions sanitaires locales, un tel métissage pourrait ne pas être toujours indispensable. La descente au sud des éleveurs peuls s'est traduite par un enrichissement manifeste de ces derniers, et demeure étroitement liée, en Côte d'Ivoire, à la progression des fronts pionniers de la culture du coton et aux défrichements qui l'accompagnent.

Alors que les agriculteurs locaux tendent à mettre en place des systèmes agropastoraux au sein desquels l'élevage bovin prend une place de plus en plus importante, on assiste, dans le même temps, à une transformation progressive de leurs anciens rapports lignagers au sein desquels une dimension patriarcale tend à naître, à s'extraire et à s'affirmer.

Les Peuls qui, avec la disparition des classes serviles, avaient, de leur côté, été contraints d'abandonner la dimension esclavagiste de leur production au profit d'un système quasi patriarcal, s'orientent désormais de plus en plus vers le salariat de leur main-d'œuvre, dont le profil, en Côte d'Ivoire, a déjà pu être ébauché (Bernardet 1988 ; Bassett 1994). Et l'on voit alors apparaître les linéaments des luttes habituelles du monde salarial, depuis les actes individuels de résistance et de sabotage jusqu'à la grève collective et organisée de certaines catégories, structurant l'ensemble des rapports intercommunautaires, notamment ceux entre les éleveurs et les agriculteurs.

En Côte d'Ivoire, les aménagements réalisés en faveur des Peuls eurent tendance à concentrer les éleveurs les plus riches dans certaines régions, et notamment aux alentours de Sirasso-Dikodougou, qui apparaît dès lors comme une zone particulièrement sensible, source de frictions entre éleveurs et agriculteurs. De plus, ces aménagements tendirent à rompre l'association de l'agriculture et de l'élevage généralement pratiquée par les Peuls, originaires du Mali et du Burkina Faso, comme à briser l'unité de certaines familles. Ces conflits ne prennent toutefois l'apparence et la dimension d'un affrontement ethnique que sous la pression de facteurs politiques d'ampleur nationale. Ces heurts sporadiques, souvent liés aux échéances électorales, peuvent susciter une remontée ponctuelle, parfois

brutale, des éleveurs en direction de leur pays d'origine, mais ne sauraient remettre durablement en cause le mouvement de descente vers le sud, amorcé depuis près d'un demi-siècle. Ces tensions sont, de surcroît, de nature à pousser les Peuls à explorer plus encore les savanes ivoiriennes et à étendre leur zone d'implantation non seulement au sud, mais encore à l'est et à l'ouest, malgré des conditions sanitaires moins favorables.

- Si les conflits entre agriculteurs et éleveurs semblent proliférer dans les pays frontaliers du Nord, et si cet accroissement des tensions est contemporain d'une baisse des contrats traditionnels de fumure, des modes d'association et de rotation du bétail peul, d'une part, et, d'autre part, des cultures des agriculteurs autochtones, paraissent toujours possibles en Côte d'Ivoire, et souhaitables, car facteurs d'apaisement. Malheureusement, malgré quelques tentatives avortées faites en ce domaine par la SODEPRA-Nord dans le cadre d'une opération dite « tandem peul-sénoufo », ce thème ne fut pas retenu par les développeurs qui s'en tinrent toujours à l'approche spécifique et spécialisée du développement de l'élevage, d'un côté, et de l'agriculture, de l'autre, au point de confier l'une et l'autre production à des sociétés de développement distinctes, et parfois concurrentes. Une approche plus globale a toujours manqué ainsi qu'une réelle prise en compte des données historiques et sociales de la production.

Lorsque l'association de l'agriculture et de l'élevage a été envisagée, ce ne le fut jamais que dans le prolongement du vieux modèle de l'époque coloniale, tendant à l'intensification conjointe de l'agriculture et de l'élevage au sein de l'exploitation agricole, soit par l'implantation de cultures fourragères, pourtant délaissées par les agriculteurs comme par les éleveurs, soit par l'édification d'étables fumières, dont la mise en œuvre s'est toujours avérée délicate (Landais & Lhoste 1990).

Seule l'opération « tandem peul-sénoufo » présenta quelque originalité et permettrait de dépasser les habituelles limites des unités familiales de production ; mais la poursuite de sa réalisation aurait nécessité quelques ajustements que les affrontements de 1986 ont rendus impossibles, d'autant plus que l'expérience fut menée, pour l'essentiel, au cœur même de la zone la plus sensible et la plus soumise aux tensions entre agriculteurs et éleveurs. De surcroît, l'approche du rapport agriculture-élevage a toujours été posée en termes techniques, et les études socio-économiques qui ont été menées ont toujours été plaquées sur les résultats des recherches agronomiques comme des études zootechniques. Or, il ne semble pas possible de faire l'économie d'une analyse précise et détaillée des contradictions structurant les populations « cibles », dès lors qu'il s'agit de définir les sens d'évolution possible pour aider au développement. L'analyse fine et l'étude dynamique des conflits qui traversent une communauté ou qui opposent les différents groupes en présence, sont un préalable indispensable à toute définition de programme, au même titre que les études

agrostologiques. L'approche socio-économique qui ferait elle-même l'impasse sur les tensions internes de la formation sociale considérée, sur leur mode de résolution et sur les éventuels points de rupture (comme le souligne fort justement Étienne Landais 1990) et qui ne s'attacherait pas à leur dimension historique, ne pourrait être, en ce domaine comme en bien d'autres, que d'un faible secours pour définir des programmes pertinents d'aide et de développement.

Les études spécialisées ne doivent pas être juxtaposées, mais intégrées, et doivent tendre à déterminer, dans chaque cas, la nature du rapport reliant le social et le technique, toujours imbriqués l'un dans l'autre. Les approches systémiques pluridisciplinaires, préconisées par Étienne Landais et Philippe Lhoste (1990), peuvent certes permettre de dépasser les limites des approches « verticales », sectorielles et disciplinaires, comme d'éviter certains biais ; mais elles ne sauraient suffire à la compréhension de la dynamique sociale tant qu'elles ne seront pas centrées sur l'étude des logiques d'appropriation du travail et de ses produits ; bref tant que le travail, dans ses dimensions sociales, techniques et culturelles, ne sera pas au centre des études. Or, ce recentrement suppose – pour d'autres raisons que celles envisagées par Landais et Lhoste – que l'on puisse répondre à une exigence méthodologique particulière, consistant à « dépasser le niveau des systèmes de production pour aborder l'étude plus globale des modes de production ».

Comme le remarquent ces auteurs (1990 : 229), « ce concept tant galvaudé peut en effet s'avérer particulièrement opératoire pour l'analyse de l'évolution des relations agriculture-élevage, ainsi que le démontre l'ouvrage récent de Delaunay (1988), consacré aux paysans de Céara, au Brésil ». Mais, dès lors que l'analyse des modes d'appropriation du travail et des contradictions qui les structurent redevient centrale, la thèse de Tony Andreani (1989) nous paraît être un outil bien plus précieux pour l'élaboration de la méthode d'approche, pertinente, qui nous manque encore.

MIRJAM DE BRUIJN & HAN VAN DIJK

Ressources vivrières de base ou élevage ? Deux projets de développement chez les Fulße éleveurs du Mali central*

Le développement des sociétés pastorales du Sahel a suscité un intérêt évident pendant les années 1970. La cause principale en fut la sécheresse de 1971-1973. À cette époque, de nombreux projets de développement étaient déjà en cours (Douma *et al.* 1995) et de multiples recherches dans le domaine de l'élevage (Baker 1977 ; Dyson-Hudson & Dyson-Hudson 1980), de l'agrostologie (Boudet 1978 ; Penning de Vries & Djiteye 1982) et des sciences sociales (Swift 1977 ; Galaty *et al.* 1980) avaient été lancées, afin d'orienter cette dynamique de développement.

Les projets prévoyaient surtout des interventions techniques dans le domaine de l'élevage et de l'aménagement des pâturages. Elles étaient fondées sur des présupposés, tant en ce qui concerne l'occupation principale des pasteurs nomades et leurs utilisations – considérées comme irrationnelles – de l'environnement écologique que sur les objectifs d'un développement de l'élevage et la promotion d'une forme d'organisation des sociétés pastorales. Le discours opposait un pôle de traditionalité – les éleveurs – à un autre de modernité, représenté par l'État et la bureaucratie du développement. On pourrait dire que le sous-développement était créé par le discours même du développement (Ferguson 1990), comme son antithèse, et qu'il justifiait du même coup des interventions dirigistes d'encadrement (Van Dijk & De Bruijn 1995). Selon ce discours, les *Fulße* du Sahel formaient une société d'éleveurs de bovins, caractérisée par une idéologie exclusivement orientée vers l'élevage. La même idéologie conduisait à un manque d'organisation et de cohésion sociale, en même temps qu'à un fort degré d'homogénéité et d'égalité. De ce fait, les *Fulße*

* Les données présentées ici ont été recueillies au cours d'une recherche de terrain au Mali central financée par WOTRO (Fondation néerlandaise de recherches tropicales, dossier W 52-494). Nous remercions Jantine Moesbergen pour ses corrections du texte français.

n'étaient pas capables d'utiliser ni de gérer leurs pâturages et les autres ressources naturelles d'une manière durable et rationnelle.

Cette approche interventionniste du développement de l'élevage a été beaucoup critiquée. D'après Horowitz (1986 : 255), cette conception fut l'une des causes principales de l'échec du développement pastoral : « fundamental errors about the nature of pastoral production systems are maintained by planners and these errors lead inevitably to flawed projects ». Cette critique est surtout fondée sur l'échec technique de la « machine de développement » qui a aggravé l'insécurité économique et politique des éleveurs en zone aride. Les actions entreprises par ces projets – creusement de points d'eau (mares, puits) et aménagement de pâturages –, ont souvent eu pour conséquence de priver les éleveurs du contrôle sur leurs propres ressources naturelles.

Les experts en développement n'ont pas tenu compte de la diversité des sociétés pastorales. Ainsi, peut-on parler du « développement des *Fulɓe* » en général ? Les *Fulɓe* existent-ils comme groupe unique ou représentent-ils un amalgame de groupes divers ayant chacun sa propre histoire, son évolution sociale et son activité économique ? Est-il possible, par exemple, de comparer les *Wodaaɓe* du Niger (Maliki Bonfiglioli 1988 ; White 1990) avec les migrants *fulɓe* du Mali vers les zones subhumides du Nord de la Côte d'Ivoire (Bassett 1994 ; Y. Diallo 1995) ? Nous pensons qu'il n'y a pas qu'un ensemble de *Fulɓe* et que l'aide au développement doit tenir compte de cette complexité. Non seulement les *Fulɓe* se composent de nombreux clans, dispersés dans toute l'Afrique de l'Ouest, mais il existe également de grandes différences entre eux selon les zones où ils habitent (zones rurales, urbaines, humides, arides), le groupe social auquel ils appartiennent (nobles, pasteurs, anciens esclaves, pauvres, riches, hommes ou femmes), et leur type de vie (nomades, sédentaires, semi-nomades, commerçants)... Beaucoup d'autres critères de distinction pourraient être proposés (Botte & Schmitz 1994b). C'est pourquoi tout projet de développement devrait tenir compte du type de société *fulɓe*, ou de la catégorie sociale concernée.

Sur le plan politique, il faut prendre en compte l'autonomie ethnique, sociale et culturelle des sociétés pastorales dans un monde « en voie de développement ». À notre avis, les gens qui sont visés par les projets de développement savent mieux que quiconque comment ils doivent et veulent se développer. Or, souvent, cela ne correspond pas aux conceptions de l'institution qui s'occupe du développement. Les projets agissent comme des intermédiaires entre l'État et les populations. Ils interviennent sous le contrôle politique de la bureaucratie qui peut les utiliser comme instrument pour affirmer son hégémonie. Il en résulte un affermissement du pouvoir du centre (l'État) sur la périphérie (Quarles van Ufford 1988a).

Les éleveurs (semi-)nomades *fulɓe* relèvent le plus souvent de cette périphérie. Pour eux, l'État est loin et surtout considéré comme oppressif

et parasitaire. Ainsi, au Mali central le développement a notamment abouti à une augmentation du pouvoir urbain. L'élite urbaine trouve, en effet, du travail dans le cadre des programmes de développement et les élites, urbaine et nationale, utilisent ces projets pour leurs intérêts propres (Gallais 1984). Les problèmes de sous-développement ne sont pas reconnus; la marginalisation des éleveurs n'est pas prise en compte dans les projets. Les programmes entérinés par les États doivent formuler les problèmes en termes techniques et apolitiques puisque les bailleurs de fonds ne peuvent mettre en cause la légitimité de l'État. Les intérêts de la population concernée sont moins déterminants pour la poursuite du programme que les relations entre bailleurs de fonds et bureaucratie gouvernementale. Cet état de choses s'exprime à travers un discours autoritaire et apolitique qui prétend s'occuper des besoins de la population (Ferguson 1990). La division (en couches sociales, par exemple) de cette population est ignorée et seules les personnes considérées comme « utiles » à un projet sont consultées (Quarles van Ufford 1988b: 79)[1].

Les *Fulɓe* du Hayre[2]

Le Hayre, région du Mali central, au nord de Mopti, correspond à l'est du cercle de Douentza. Le paysage est caractérisé par de grands reliefs rocheux, *hayre* en fulfulde. Cette région du Sahel, au climat semi-aride, ne connaît qu'une saison pluvieuse de deux mois et demi, de juillet à mi-septembre, mais les températures atteignent jusqu'à 45° en saison sèche. Le climat ne permet que la culture du petit mil et l'élevage bovin, ovin-caprin et celui des camélidés. Les *Fulɓe*, qui habitent la région au moins depuis le XVII[e] siècle, sont aujourd'hui des agropasteurs combinant la culture du petit mil et l'élevage des bovins et des petits ruminants. L'élevage des chameaux est un phénomène récent.

La hiérarchie sociale, qui détermine encore certains rapports entre les groupes, a pris forme sous l'influence de la *Diina*, l'empire islamique des *Fulɓe* fondé au XIX[e] siècle par Seeku Aamadu dans le delta intérieur du Niger. C'est à cette époque que les *Fulɓe* ont assis leur pouvoir dans le Hayre, y créant des chefferies à forte hiérarchie sociale qui comprenaient: une élite politique *(Weheeɓe)*, une élite islamique *(Moodibaaɓe)*, des éleveurs *(Jalluɓe)*, des griots *(Nyeeyɓe)*, des commerçants *(Jawaamɓe)*, des cultivateurs et d'anciens esclaves *(Riimayɓe)*[3]. Ces groupes avaient

1. Un projet est une organisation qui veut survivre et le problème principal est donc de réduire l'insécurité dont elle souffre toujours (Thompson 1967: 159; Mintzberg 1979: 21).

2. Voir De Bruijn & Van Dijk 1995 pour l'ethnographie de la région.

3. Les termes *Weheeɓe, Jalluɓe, Moodibaaɓe, Nyeeyɓe, Jawaamɓe* et *Riimayɓe* indiquent des catégories professionnelles. Les groupes sont endogames et coïncident avec des lignages. Le terme *Jalluɓe* est incorrect parce qu'il se rapporte à un clan et non à une catégorie professionnelle. Le terme *Egga-Hodaaɓe* signifie les gens qui transhument, ce qui ne correspond plus à la situation actuelle des

chacun un rôle bien déterminé dans la société. Ainsi, les *Riimaybe* se consacraient à l'agriculture, les pasteurs s'occupaient de l'élevage, les *Moodibaabe* de l'islam et les *Weheebe*, détenteurs du pouvoir, étaient soutenus par les *Moodibaabe*.

Au XIX[e] siècle la cour de la chefferie principale du Hayre se sédentarisa à Dalla tandis que d'autres villages de sédentaires se développaient. Dalla, Nokara, Loro devinrent les centres islamiques du Hayre. Booni, le chef-lieu de la deuxième chefferie des *Fulbe* dans le Hayre, fut fondé après la *Diina*, sous le régime des *Futanke*, après la rébellion d'un groupe de *Fulbe* contre Dalla.

À l'époque coloniale, l'influence politique des *Moodibaabe* s'est affaiblie, en même temps qu'ils perdaient leurs attributions dans le domaine islamique : en tant que juges et administrateurs ils furent tous graduellement remplacés par des gens de formation française. Les autres groupes sociaux se mirent à l'étude du Coran, alors qu'autrefois l'islam était le privilège des groupes libres. Beaucoup de *Jallube* sont aujourd'hui marabouts et lettrés islamiques ; ils se sont fait une clientèle en tant que guérisseurs. Les *Riimaybe* se sont mis à l'étude du Coran plus récemment et ne comptent encore qu'un petit nombre de marabouts ; c'est une des conséquences de leur passé servile.

Pendant la période coloniale, les liens entre les élites et les *Jallube* se sont transformés, les membres de l'élite s'orientant vers l'administration française alors qu'autrefois ils étaient solidaires des pasteurs avec qui ils partaient pour la guerre et la razzia ; les esclaves quant à eux se sont libérés peu à peu.

Mais, c'est dans le domaine économique qu'intervinrent les changements les plus importants. Les agriculteurs *riimaybe* ainsi que les éleveurs *fulbe* développèrent leur propre version d'un système d'utilisation des ressources naturelles que l'on peut qualifier d'agropastoral. Cette transformation entraîna de nombreuses modifications dans la gestion de l'environnement écologique. Aujourd'hui, chacun, quel que soit son groupe, s'adonne à la culture du mil et à l'élevage sauf s'il peut payer des salariés. Du coup, tous les habitants du Hayre sont devenus des agropasteurs. Déjà, des *Riimaybe* habitaient depuis longtemps des villages à l'écart de leurs maîtres, où ils cultivaient à leur compte. Certains n'ont jamais quitté leurs maîtres – et pour eux la situation a peu changé – tandis que d'autres se sont installés dans de nouveaux villages, devenant paysans indépendants et se considérant désormais comme libres. Ils forment souvent des communautés avec les *Jallube* agropasteurs, la seule différence entre eux tenant surtout à la manière dont les uns et les autres se

---

éleveurs. Le surnom des groupes pastoraux est *Jallo*. Les *Weheebe* aussi disent qu'ils sont du clan *Jallube*, un des quatre grands groupes claniques des *Fulbe* dans cette partie de l'Afrique occidentale. Pour une élaboration de la formation de la hiérarchie sociale dans le Hayre, voir De Bruijn & Van Dijk 1994.

définissent. Les *Jallubɓe* se considèrent surtout comme des éleveurs pour qui cultiver n'est qu'une tâche pour se nourrir : ils sont cultivateurs par défaut (Kone & Tioulenta 1994 : 12). Les *Riimaybe*, au contraire, sont d'abord des cultivateurs pour qui les animaux ne représentent qu'un capital.

Serma, notre village d'étude, fait partie de l'ancienne chefferie de Booni. Il est constitué d'un hameau de sédentaires : des *Riimaybe*, l'imam *jallubɓe* et les siens, quelques familles *weheeɓe* et de *Jallubɓe* appauvries. Huit campements de *Jallubɓe* éleveurs s'installent habituellement près du hameau en saison des pluies. Après la récolte du mil, ils se déplacent à la recherche de bons pâturages, en s'approchant des villages de cultivateurs pour troquer du lait contre du mil. Les *Riimaybe* sont d'origines diverses. Quelques familles avaient pour maîtres des *Weheeɓe* de Dalla et de Booni ; leurs grands-parents travaillaient déjà les champs à Serma. D'autres, d'origine bella, ont fui leurs anciens maîtres twaregs. Enfin, quelques familles avaient pour anciens maîtres des *Jallubɓe* de Serma. Elles habitent surtout autour de Monndoro, à 50 km au sud, où la plupart des *Jallubɓe* se trouvaient au début du XX^e^ siècle.

Désormais, entre *Jallubɓe* et *Riimaybe* de Serma prévalent des liens d'amitié : la relation maître-esclave n'est plus que symbolique ; ils sont devenus interdépendants. Les *Riimaybe*, par exemple, travaillent beaucoup pour les *Jallubɓe*, qui les rémunèrent pour ces services. En échange, les *Jallubɓe* s'occupent du bétail des *Riimaybe*. Les familles *weheeɓe*, quant à elles, sont venues à Serma pour habiter plus près de leurs champs. La plupart des habitants de Serma considèrent le chef *fulbe* de Booni comme leur vrai chef ; il est le descendant d'un grand personnage ayant dirigé la révolte contre la chefferie de Dalla. Il possède encore beaucoup de pouvoir et bénéficie d'un grand prestige du fait de cet événement héroïque ; mais pour l'administration malienne, il n'est rien d'autre qu'un chef villageois.

Les sécheresses des années 1970 et 1980 ont profondément bouleversé les conditions de vie des habitants du Hayre alors que les années 1950 et 1960 furent relativement prospères : les animaux étaient nombreux et les greniers pleins. La sécheresse de 1972-1973 ne fut pas véritablement désastreuse, mais elle marqua le début d'une période maigre (H. B. Diallo 1977). Par contre, la sécheresse de 1984-1985 fut une vraie calamité pour les habitants du Hayre, en particulier pour les éleveurs. Une migration d'éleveurs venus du nord chercher des pâturages au Hayre provoqua des perturbations dramatiques. Ce fut une pénurie pour tous les éleveurs : elle causa la perte de plus des trois quarts des troupeaux. Seuls, quelques éleveurs du Hayre transhumant au sud purent sauver une partie de leur cheptel. Les années suivantes ne furent guère meilleures et il fallut attendre 1988 pour obtenir une récolte assez abondante ; mais elle ne fut pas suffisante pour constituer une réserve de grains ou acheter du bétail.

La richesse des *Jallubɓe* s'évalue au nombre d'animaux qu'ils possèdent. Ensuite, vient le savoir islamique. La santé est également devenue un facteur important car beaucoup de gens, désormais sans animaux ni connaissances pastorales, ne peuvent compter que sur leur santé et leur force physique pour travailler aux champs. Les résultats d'une enquête sur la richesse chez les *Jallubɓe* à Serma (Grandin 1988) montrent que, sur soixante familles, seuls deux éleveurs étaient considérés comme riches, dix familles possédaient encore de vingt à trente bêtes et les autres moins de six animaux. La plupart des familles ne parviennent donc pas à vivre de l'élevage et sont presque totalement dépendantes de l'agriculture. Les récoltes ne couvrent que trois mois d'alimentation, la majorité des *Jallubɓe* vivant toujours dans la pénurie. Quelques familles échappent à la misère grâce à leurs petits ruminants. La majorité essaye de s'en tirer en saison sèche en échangeant un peu de lait avec des cultivateurs d'autres ethnies, qui peuvent habiter jusqu'à 40 km de Serma, et en gardant leurs animaux. En fait, un nombre non négligeable de gens ne survit que par des dons d'autrui.

La situation des *Jallubɓe* est représentative des habitants du Hayre : les *Weheeɓe*, les *Riimayɓe* et les autres n'ont connu que des années maigres après la sécheresse de 1984-1985. Cependant, les conséquences en furent moins sévères pour les *Riimayɓe* que pour les *Jallubɓe*, les premiers n'éprouvant aucune honte à effectuer n'importe quelle tâche pour gagner un peu d'argent ou obtenir de la nourriture. Les *Jallubɓe*, quant à eux, ont le sentiment de perdre leur dignité s'ils s'engagent dans ces « travaux d'esclaves ». Les *Weheeɓe*, membres du lignage dominant, survivent grâce aux « affaires » avec l'administration et aux relations traditionnelles qu'ils entretiennent avec « leurs » *Riimayɓe*. Ils ont toujours la possibilité de demander une partie de la récolte aux anciens esclaves, et ces pauvres gens ne peuvent pas refuser. Telle était, dans ses grandes lignes, la situation au moment de l'intervention d'un grand projet de développement, l'ODEM, et d'une petite initiative privée.

Les interventions au niveau de Serma

ODEM, la source du soleil (Bunndu Naange)

Les grandes sécheresses ont mobilisé diverses initiatives de développement pour l'élevage en zone aride (Baker 1977 ; Dyson-Hudson & Dyson-Hudson 1980). L'Opération de développement de l'élevage dans la région de Mopti (ODEM) en fut un exemple[4]. Dans le cercle de

4. La zone d'intervention de l'ODEM était la région de Mopti ainsi qu'une partie des régions de Tombouctou et de Gao.

Douentza, l'ODEM est l'organisation gouvernementale qui a bénéficié du financement le plus important ; elle fut la seule à intervenir jusque dans les petits villages de brousse comme Serma. Elle a monopolisé la restructuration du secteur de l'élevage jusqu'en 1991, année du retrait de son bailleur de fonds le plus important, la Banque mondiale[5].

L'ODEM affichait les objectifs suivants : restauration et préservation de l'équilibre écologique, promotion de la production et de la productivité de l'élevage, amélioration des conditions socio-économiques de la population, promotion du commerce et de l'exportation du bétail afin de diminuer la surexploitation des pâturages et de gagner des devises (ODEM 1984, 1985). Une des mesures prises par l'ODEM eut des effets très bénéfiques pour Serma : construction de 70 puits et approfondissement de 50 mares, dans le but d'augmenter le nombre des points d'eau pour le bétail dans les régions marginales et, ainsi, de diminuer la (sur)charge du delta intérieur du Niger (Gallais 1984 ; Sylla 1989). Lors de la deuxième phase du projet (1986-1991), des associations pastorales furent chargées de gérer les pâturages autour des puits et des mares. Pour intéresser la société pastorale aux interventions techniques, ces associations participaient aux investissements, à hauteur de 10 %. Dès lors, elles étaient officialisées et devenaient les gestionnaires des infrastructures (Thomson *et al.* 1989: 85).

Au Seeno-Manngo, vaste région dunaire au sud du Serma, ce schéma directeur entraîna la création de périmètres de 12000 ha chacun, équipés d'un forage et d'une pompe solaire capables d'approvisionner en eau et en fourrage 3000 têtes en saison sèche. Un projet pilote, nommé *Bunndu Naange*, fut implanté, en 1979, à 12 km au sud de Serma. On forma un comité local chargé de la gestion au niveau de Serma et des villages environnants. Ce comité, dirigé par le chef traditionnel des *Weheeße* et par son entourage, faisait partie de l'association pastorale au niveau du chef-lieu d'arrondissement de Booni. Il était strictement défendu de cultiver dans le périmètre de pâturages et d'y faire paître les animaux en saison pluvieuse et pendant la plus grande partie de la saison sèche. C'est seulement aux mois d'avril-mai-juin que le périmètre était ouvert à quelques éleveurs.

À Douentza, le directeur de l'ODEM sélectionna les participants au périmètre de *Bunndu Naange* jusqu'à constituer un cheptel d'environ 3000 têtes, effectif correspondant à la capacité moyenne de charge pour 12000 ha. Selon nos sources, seuls les troupeaux d'éleveurs locaux furent retenus.

Dès le début, des problèmes techniques se posèrent, la pompe solaire tombant fréquemment en panne. Par manque de moyens pour la réparer, l'association pastorale s'adressa à l'ODEM qui lui fournit un groupe

5. L'ODEM était financé par un prêt de la Banque mondiale (77 %) et par des organismes nationaux (23 %) (ODEM 1984).

électrogène et une pompe, un bassin de 24 m³ pour l'eau et des abreuvoirs. L'association pastorale versa une contribution de 500 000 francs maliens. En 1987, par manque d'entretien, tout l'équipement avait de nouveau cessé de fonctionner. L'ODEM dota encore l'association d'un groupe électrogène et d'une pompe d'une valeur de 4,5 millions de francs CFA, à charge pour l'association de payer 100 000 F CFA par an.

Lors de la deuxième phase, l'ODEM réorganisa le comité de l'association. Au niveau de Serma il obtint une plus grande indépendance, tout en continuant à faire partie de l'association pastorale de Booni dont le chef restait président. Le comité de Serma comptait cinq membres responsables de la gestion du projet : un président, un secrétaire, un trésorier et deux autres membres. Le grand changement consistait donc, du moins sur le papier, en une décentralisation de l'association, au bénéfice des éleveurs, pour l'aménagement des pâturages. En réalité, *Bunndu Naange* demeurait sous le contrôle de l'ODEM puisque Serma n'existe pas en tant qu'unité administrative, ce n'est qu'un quartier de Booni : en raison des choix techniques et en l'absence d'une autonomie administrative, le comité de Serma ne pouvait donc qu'appliquer les décisions de l'ODEM et du chef de Booni.

Les opinions des habitants de Serma sur le projet sont partagées. Favorables ou hostiles, elles sont toujours exprimées par des hommes car les femmes restent à l'écart du projet : elles n'ont pas de place dans le comité, leurs objections ne sont prises en compte ni par l'ODEM ni par le comité. Néanmoins, leurs opinions divergent autant que celles des hommes.

Quelques familles, cependant, bénéficient du projet *Bunndu Naange*. Lorsque la pompe fonctionne, elles s'installent à côté tout le temps permis, c'est-à-dire pendant les trois mois qui précèdent les premières pluies. Dès la première averse, il est interdit de se servir des installations. Les animaux plaçés dans les périmètres donnent beaucoup de lait. Cela plaît aux femmes car elles peuvent produire beaucoup de beurre et même en vendre à Booni. Pendant quelques mois, les bergers et leurs épouses ne boivent que du lait ; ils ont alors l'impression de revivre l'âge d'or des années 1950 et 1960 dont leurs parents ont si souvent parlé. Toutefois, il ne s'agit que de quelques familles : celles qui possèdent encore des animaux ou qui gravitent dans l'entourage du chef de Booni et qui peuvent payer 150 F CFA par mois, prix officiel de l'abreuvement d'un animal au forage[6]. Pour les autres le projet n'a rien modifié, si ce n'est qu'une partie de « leur brousse » a été confisquée. Cela ne les gêne pas outre mesure parce qu'ils ne cultivent pas ces terres et qu'ils n'ont pas d'animaux à y faire paître. Cependant, cette diminution des pâturages pourrait avoir des

6. En 1991, 60 familles étaient enregistrées à Serma. Avant 1983, il y en avait certainement plus. Le nombre d'animaux autorisés à *Bunndu Naange* était, en 1984, de 2 550 bœufs et 400 petits ruminants (ODEM 1984 : 55).

effets négatifs si le nombre de troupeaux en provenance du delta intérieur du Niger continuait d'augmenter aussi vite qu'en 1990-1992. Cela entraînera également des difficultés pour les habitants de Serma puisque la fermeture du périmètre pendant la plus grande partie de l'année repoussera les troupeaux sur des pâturages extérieurs, au risque de les surcharger. Ceux qui ne participent pas au projet contribuent malgré tout à la construction des pare-feu qui protègent et démarquent le périmètre et assurent l'arrosage des arbres plantés à côté du puits. C'est une autre activité de l'association pastorale.

Que l'organisation des pâturages soit toujours entre les mains du chef de Booni et de l'ODEM, et que les éleveurs en aient perdu le contrôle, malgré l'existence de l'association pastorale, est bien mis en évidence par les événements survenus en 1984-1985. Ce fut une année désastreuse pour les éleveurs de Serma car la sécheresse toucha une zone si vaste que, finalement, les pâturages autour de *Bunndu Naange* furent les seuls à être préservés. C'est alors que le chef et l'ODEM en donnèrent l'accès aux Twaregs du nord. Il en découla une telle situation de surpâturage que tous les troupeaux autour de *Bunndu Naange* furent anéantis. Aujourd'hui encore, les habitants de Serma se sentent trahis par leur chef: « Ils ont vendu notre pays », nous disait un éleveur. Ensuite, les ennuis avec la pompe continuèrent, si bien que seuls quelques éleveurs ont bénéficié du projet, parfois pendant quelques mois, parfois seulement quelques semaines par an.

Lors du processus de démocratisation au Mali, au début des années 1990, l'ODEM fut considéré comme un organisme corrompu, le directeur remplacé et le bilan soumis à évaluation. Finalement, la décision fut prise d'arrêter l'ODEM. Aujourd'hui, cependant, le service vétérinaire continue à fonctionner et une partie de l'ODEM est refinancée par la Caisse centrale de coopération économique (CCCE). Le périmètre de *Bunndu Naange* a été reconnu comme le seul succès de l'ODEM. L'opération continue donc, sous une autre forme et de nouvelles recherches pilotes (IRAM 1991 : 102) :

> « Les différentes associations de l'arrondissement de Boni, créées à partir de 1980, représentent un montage complexe. Au départ, quelques initiatives furent prises dans le cadre de l'action coopérative, mais c'est bien l'action de l'ODEM, à partir de 1978, qui a véritablement initié un mouvement associatif comptant parmi les plus dynamiques de la région. Elle est favorisée par l'influence de la chefferie peule locale qui permet un regroupement des éleveurs. La diversité des structures ne doit pas masquer le poids de cette influence qui se reflète dans la forte représentation en leur sein de cette famille du chef. »

D'après un autre rapport (Sylla 1989 : 17) :

> « The creation of new structures on the basis of grassroots solidarity can be an interesting option if it meets a need for collective action and a genuine common interest. In the case of ODEM, this approach was able to alleviate the deficiencies of the former

herder cooperatives, fill an organizational vacuum which was preventing the full exploitation of existing boreholes and finally to organize self-help by grassroots producers.»

Le grenier de réserve

Durant notre séjour à Serma, de juillet 1990 à février 1992, nous avons souvent été confrontés à une disette telle que les gens ne pouvaient pas travailler. Ils préféraient acheter des drogues plutôt que des céréales car, pour la même somme d'argent, elles donnent plus d'énergie. Beaucoup de gens souffraient aussi de maladies chroniques et de sous-alimentation. Cette pénurie a interféré avec notre recherche pendant la période de soudure et la saison des pluies. Nous avons passé beaucoup de temps à transporter des sacs de mil afin de les vendre à bas prix aux habitants de Serma. La cohue qui régnait alors montrait bien la difficulté de vivre à Serma, d'autant que les pauvres ne profitaient pas de notre aide. La pénurie de vivres était un des sujets lancinant dans nos conversations avec les gens. En fin de séjour, nous avons consacré un temps important à la situation des pauvres et aux problèmes de santé dans les campements *fulße* et dans le hameau des *Riimayße* (De Bruijn & Van Dijk 1995).

Au cours d'une discussion, des gens nous demandèrent de les aider à créer un grenier de réserve, comme cela se faisait déjà chez des cultivateurs de la région. Ce qui les intéressait était moins le financement que de trouver des arbitres pour les aider à s'organiser. Pour eux, le manque d'organisation du village constituait une des causes principales de leur misère. C'est surtout pendant la saison des pluies lorsqu'on travaille aux champs et que le prix du mil est au plus haut, que la situation alimentaire devient critique : pour la plupart des habitants de Serma, le mil est alors trop cher et ils ne peuvent échapper à la famine. Ils manquent de forces pour travailler et la récolte suivante est compromise. Pour beaucoup de familles c'est un véritable cercle vicieux (White 1990).

Le chef de Booni, dont Serma est un quartier aurait dû se préoccuper de cette situation. Mais étant aussi leur « chef traditionnel », il bénéficie de certains droits anciens. Chaque famille, par exemple, doit lui remettre un animal à l'occasion d'une visite. De plus, il peut toujours prétendre à une partie de la récolte ou à d'autres biens auprès des *Jallußе* et des *Riimayße*. Dans ces conditions, la création d'un grenier de réserve avec ce chef comme président équivalait, selon les habitants, à nourrir sa famille : ce ne serait en fin de compte qu'une répétition de la réserve de pâturages de l'ODEM. Or, les gens de Serma voulaient un grenier de réserve pour eux seuls, afin que chaque groupe social *(suudu baaba*[7]*)* du village puisse profiter de cette initiative.

7. *Suudu baaba* désigne la maison du père, ou bien le lignage patrilinéaire. Ce terme englobe aussi tout le village, donc les gens qui ont des buts communs.

L'organisation de ce grenier posait donc un dilemme : comment en exclure le chef de Booni, ou l'élite de Booni en général, sans provoquer leur colère et entraîner leur opposition ? Dans le village, quelques personnes étaient également étroitement liées au chef, par exemple, le conseiller des habitants de Monndoro à Serma qui était aussi le représentant dans le village du lignage des *Seedoobe*, le plus important des *Jallube*[8]. Comment contourner cette difficulté ?

Par notre position, nous étions perçus comme capables de trouver une solution. Ceux qui se proposaient de créer le grenier de réserve avaient déjà écarté le représentant des *Seedoobe*. Le groupe se composait d'un imam, d'un Jallo n'appartenant à aucun des lignages dominants, d'un autre Jallo, et d'un Diimaajo en qui tout le monde avait confiance. Après consultation de tous les groupes sociaux du village (*Jallube*, *Riimaybe*, hommes et femmes), un comité fut formé. Pour éviter tout tiraillement avec le conseiller des *Seedoobe*, un membre du même lignage fut chargé, au sein du comité, des contacts avec l'extérieur. Un marabout du village, guérisseur fameux, fut nommé commissaire aux conflits ; l'imam devint secrétaire et responsable de l'administration ; le Diimaajo fut nommé trésorier ; enfin une femme Diimaajo et une femme Beweejo furent désignées comme représentantes des femmes.

Le capital a été constitué par une petite fondation hollandaise. Ainsi, le grenier de réserve devenait une initiative commune de notre *suudu baaba* et du leur. Chaque membre devait verser 2 500 F CFA, la Fondation doublant cette somme. L'adhésion au grenier de réserve était limitée à quelques mois. Après notre départ, la fondation cessa d'intervenir. Avec le capital ainsi formé, il était prévu d'acheter des céréales juste après la récolte, au moment des prix les plus bas, et de les revendre aux adhérents avec un petit bénéfice pour le grenier, durant la saison des pluies.

Le grenier fut construit au centre du hameau des *Riimaybe*, sur la concession du Diimaajo trésorier du comité. Il n'était pas possible de choisir un emplacement plus neutre, en dehors du village, à cause des éléphants qui, en temps de pénurie, recherchent de la nourriture partout. La construction fut assurée par les *Riimaybe*, qui effectuent toujours ce genre de travail. Ils furent payés par la Fondation et les adhérents.

En accord avec le comité et les membres intéressés au grenier, nous avons rédigé un règlement, écrit en fulfulde et en français, concernant les questions d'affiliation, les achats et ventes de céréales. Un des articles stipule que seuls les habitants de Serma peuvent devenir membres de l'association. Pour eux, cela permettait d'écarter le chef de Booni et son entourage. Le règlement est déposé auprès des administrations du cercle

8. Dans le passé, il y eut des conflits entre les *Weheebe* de Booni et les *Seedoobe* qui aboutirent à une alliance spéciale entre les deux groupes, donnant aux *Seedoobe* beaucoup de liberté envers les *Weheebe*, selon les traditions orales. Quelques *Seedoobe* sont aujourd'hui plus proches des *Weheebe* que des *Jallube*.

de Douentza et de l'arrondissement de Booni, toutes deux entérinant l'initiative.

L'adhésion au projet fut large. Seuls les femmes *jallubɛ* et les pauvres n'y ont pas participé. La cotisation étant trop élevée pour ces derniers, nous les avons aidés à la payer. Pour les vieillards, le montant fut abaissé à 500 F CFA. Les femmes *jallubɛ* ne s'estimèrent pas concernées par les achats de mil qui sont toujours l'affaire des hommes. En revanche, les femmes *riimaybɛ* très intéressées ont presque toutes adhéré au projet. Quant aux femmes *weheebɛ*, elles étaient hésitantes et nos efforts pour les convaincre sont restés sans effet.

Après la récolte de 1991, l'achat de mil pouvait commencer. Le comité souhaitait que nous en prenions l'initiative, mais nous avons refusé. Les responsables du comité décidèrent finalement de s'en occuper. Le représentant des *Seedoobɛ*, qui avait de nombreux contacts dans la région, prit l'initiative d'acheter du mil à Duwari, un village de *Hummbeebɛ*, à 40 km au sud de Serma. Les *Jallubɛ* connaissent très bien Duwari, où beaucoup de leurs familles se rendent en saison sèche[9]. Mais le transport des céréales soulevait un nouveau problème car personne à Serma ne possède de charrette. Ce sont donc les *Hummbeebɛ* qui ont convoyé les sacs à Serma où ils furent entreposés dans un grenier temporaire. Ce fut très coûteux (1 000 F CFA par sac). C'est pourquoi, l'année suivante, le comité a demandé à toute personne possédant un âne d'aller, pour le même tarif, chercher un sac à Duwari, afin que l'argent circule à l'intérieur du village.

Le grenier définitif fut achevé en janvier 1992. La coopérative avait constitué une réserve de 5 300 kg et presque tout le monde avait payé sa cotisation. En 1995, le stock de grains a doublé et les habitants ont créé un magasin pour les condiments, afin de rendre service aux femmes.

Comparaison des deux projets

Bien qu'ils aient tous deux un objectif de développement, les deux projets s'opposent de plusieurs points de vue : l'organisation et l'échelle d'intervention, les relations avec l'État ou l'administration, les prémices concernant l'élevage, les *Fulbɛ* et leur organisation sociale, enfin les résultats des actions.

D'abord, la différence de taille des organisations est évidente : l'ODEM était une grande structure et le projet *Bunndu Naange* faisait partie d'un programme dépassant le niveau villageois. Dès lors, les décisions finales étaient prises en dehors de la région et l'évaluation conduite selon des

9. Les *Hummbeebɛ* sont des Dogon islamisés, des cultivateurs qui habitent la région depuis longtemps déjà. Les *Jallubɛ* s'installent sur les champs des *Hummbeebɛ* et leurs femmes ont l'habitude de troquer du lait avec les femmes *hummbeebɛ*. Ce sont des liens qui existent depuis des générations.

critères extérieurs à ceux des éleveurs. Pour le grenier de réserve, au contraire, le niveau des décisions et d'évaluation des avantages reste le village.

Cette différence d'échelle n'est pas étrangère au choix des partenaires. L'ODEM n'est intervenue que de façon directive, sans consulter la population avant la réalisation des projets. Celle-ci doit « être développée ». Selon Thomson *et al.* (1989 : 87), l'ODEM fonctionnait comme une agence d'encadrement classique. Elle appliquait des mesures techniques accompagnées de campagnes d'animation et de sensibilisation, afin d'inciter la population locale à accepter ses programmes et ses conditions ; le tout, avec une supervision stricte de la « clientèle » et une course aux contrats entre l'agence et les organisations locales.

Autre caractéristique, une telle organisation ne tient pas compte des différences sociales. L'ODEM classait les *Fulbe* de Serma et le chef de Booni dans la même catégorie d'éleveurs et, du coup, considérait les intérêts des uns et des autres comme identiques. Même les *Riimaybe* n'étaient pas retenus comme un groupe à part. De ce fait, l'association pastorale créée par l'ODEM répondait essentiellement aux intérêts du chef. Ce handicap a été évité dans le projet de grenier : le comité était formé par des gens du village et la Fondation a pu éviter d'éventuels conflits de pouvoir.

Selon les conceptions de l'ODEM, l'intérêt prioritaire des *Fulbe* est l'amélioration ou la gestion rationnelle des pâturages, puisque l'élevage est toujours considéré comme leur occupation principale. Mais comme le montre le cas du Hayre, la plupart des *Fulbe* ne sont pas – ou ne sont plus – uniquement des éleveurs. Ils sont devenus des agropasteurs et, avec l'appauvrissement, souvent uniquement des cultivateurs. La même évolution concerne d'autres groupes *fulbe* (Bovin 1990 ; White 1990). C'est d'abord dans l'idéologie des *Fulbe* eux-mêmes que le pastoralisme est valorisé et c'est cette idéologie que des élites *fulbe* transmettent aux agences de développement. La demande par les habitants de Serma d'un grenier de réserve démontre que pour des *Fulbe*, après les sécheresses des années 1970 et 1980, l'approvisionnement en céréales est prioritaire. Cela ne signifie pas qu'ils ne s'intéressent plus au bétail mais que l'aide dans ce domaine est moins urgente à leurs yeux que la nourriture. Peut-être parce que l'approvisionnement en céréales est un préalable à l'acquisition de bétail.

L'un des objectifs prioritaires de l'ODEM consistait à lutter contre le surpâturage, considéré selon les experts comme l'un des principaux problèmes en zone aride et une conséquence de l'élevage traditionnel. Or, étant donné la faible densité d'animaux après la sécheresse, il est clair qu'il n'existe pas de surpâturage. L'objectif de l'ODEM, à la fois pour les responsables nationaux et les commanditaires internationaux, visait une réduction substantielle du cheptel dans le delta intérieur du Niger. Pour le

grenier de réserve, il s'agissait d'en finir avec la pauvreté. Le déroulement des événements de 1983-1985 a mis en évidence un contentieux sur les pâturages : quels sont les droits de l'État malien sur les terres « non immatriculées, détenues en vertu de droits coutumiers exercés collectivement ou individuellement, [qui] font partie du domaine privé de l'État » (Marie 1989 : 68) ? D'après la législation actuelle, l'État peut exproprier ces terres à tout moment, menace qui s'applique surtout aux pâturages non appropriés de façon évidente par les éleveurs. Dans la conception des éleveurs, l'idée de « territoire » est dominante, c'est-à-dire celle de pâturages sans frontières entourant un point d'eau.

Les pâturages autour du forage à *Bunndu Naange* furent mis en réserve pastorale afin que l'ODEM puisse y mener ses activités. L'association n'a donc aucun droit exclusif sur ce territoire. Dès lors, l'ouverture du périmètre à tous, pendant la sécheresse de 1983-1985, était parfaitement légale. Le chef, qui devait jouer un rôle d'arbitre, a en fait protégé ses intérêts et ceux de son entourage. L'exclusion de certains membres du *suudu baaba*, en particulier les pauvres, de l'utilisation des pâturages est contraire au droit coutumier. Habituellement, pour avoir accès aux parcours villageois, les éleveurs des environs demandent l'autorisation des habitants. Avec le forage de l'ODEM, tout refus d'accès aux étrangers est devenu impossible ; à condition de payer tout le monde a droit à l'eau du forage.

L'État a finalement été accepté comme intermédiaire par les habitants de Serma. Au cours du siècle, les pouvoirs coutumiers se sont affaiblis : libération des esclaves, diminution du pouvoir islamique, subjugation des chefferies traditionnelles... La désignation du chef de Booni comme président de l'association pastorale a été interprétée comme si l'État reconfirmait son pouvoir. La réserve pastorale est devenue son domaine. C'était comme un retour aux chefferies *fulbe* du Hayre. Les *Fulbe* ne pouvaient donc pas protester contre cette décision.

Dans la conception traditionnelle, les terres du chef sont accessibles à tous les membres de sa communauté. Or, il est clair que ce principe a été abandonné : les droits sur les pâturages de la réserve n'appartiennent plus à tout le monde ; les femmes et les pauvres en sont exclus.

L'ODEM a construit des puits pour améliorer l'utilisation des pâturages. Or, comme le remarque Jean Gallais (1984), ce sont surtout les cultivateurs qui profitent des puits ; ils ouvrent de nouveaux champs fumés par les animaux qui viennent s'abreuver. Les associations pastorales n'ont pas réussi à prévenir l'invasion des cultures car, pour l'ODEM, la protection des terres des éleveurs au Hayre n'était pas une priorité – l'ouverture de nouveaux pâturages pour les animaux du delta intérieur étant plus urgente.

Les deux projets montrent combien il est important de tenir compte des traditions des populations concernées, si l'on veut faire participer au

projet tous les groupes sociaux, afin qu'il ne soit pas seulement un succès technique. On a déjà mentionné les présupposés concernant l'économie des *Fulße*. De même se pose la question : comment communiquer avec la population ? La plupart des éleveurs et des cultivateurs ne parlent pas le français. Lors d'une réunion à Toula, l'ODEM voulait créer une association de *Fulße* éleveurs et de *Hummbeeße* cultivateurs pour gérer un puits. D'abord, il était difficile de leur expliquer le bien-fondé d'une telle association ; ensuite restait à savoir s'ils pourraient la gérer en français. Aucun des éleveurs *fulße* ne parlait le moindre mot de cette langue et personne ne savait l'écrire. C'est donc un *Kummbeejo* (plur. *Hummbeeße*) qui a pris cette tâche et les *Hummbeeße* ont occupé toutes les positions-clés. Pour le grenier de réserve nous avons utilisé le *fulfulde* écrit en caractères latins et arabes, puisque des marabouts connaissant l'arabe disposent de la confiance de la population. On devrait donc recourir à leurs services dans les projets.

L'impossibilité de « trouver » des *Fulße*, souvent définis comme des « broussards », pour devenir membres de l'association apparut comme une autre difficulté à la réunion de Toula. Ils n'étaient que quelques-uns parmi une majorité de *Hummbeeße*. Toula est un village *hummbeeße* et les *Fulße* ont honte d'y entrer comme ils ont honte de parler en public, surtout en présence d'*Hummbeeße* ou d'autres « étrangers ».

Un facteur culturel important tient à la distinction entre vie publique et vie privée. Les *Jallube* parlent très peu en public. Ils n'exposent ni leur richesse ni leurs problèmes devant les autres. Même entre eux, ils n'évoquent qu'avec retenue achats et ventes d'animaux. C'est la réticence *(yaage)*, ensemble de règles qui organisent les rapports sociaux entre parents, voisins, et qui régissent les façons de faire. Si ces règles ne sont pas suivies, les gens éprouvent un sentiment de honte. *Yaage* est très important dans les rapports entre hommes et femmes. Ce sentiment existe aussi entre *Weheeße* et *Jallube*. Envers les *Riimayße*, les *Jallube* n'éprouvent pas de *yaage*. Aussi, toutes les questions de financement, d'achat, etc., ne peuvent être réglées par les seuls *Jallube* et encore moins lors de réunions publiques. Toutes les décisions doivent être prises avant la réunion, parce qu'il n'est pas permis d'exprimer une divergence d'opinion en public. Le déroulement du projet de grenier de réserve a mis en évidence le rôle d'intermédiaires joué par l'imam et les *Riimayße* de confiance. Un comité ou une association dominé par des *Jallube* et des *Weheeße* ne peut fonctionner sans représentants d'autres catégories sociales.

Le même sentiment de honte *(yaage)* est responsable de la non-participation des femmes *jallube*. Elles éprouvent, plus encore que les hommes, de la honte entre elles et ne parlent jamais en public. Par suite de la division des tâches entre hommes et femmes, elles n'entrent pas dans les domaines masculins. Elles s'occupent du lait et des petits animaux mais

ne se mêlent jamais en public de la gestion du troupeau. En outre, elles ne forment pas un groupe cohérent. Elles sont incluses dans le *suudu baaba* sans exercer d'influence sur les communautés locales. D'ailleurs, elles sont souvent issues de familles différentes, chaque épouse de ménage polygame ayant sa maison et ses enfants.

Ni l'ODEM, ni le grenier de réserve n'ont pu faire participer les femmes *jallube* au développement. L'ODEM ne les a même pas sollicitées. Que le grenier n'intéresse pas davantage les femmes est tout à fait étonnant car les sécheresses ont eu des conséquences catastrophiques pour elles : beaucoup d'hommes sont partis du village en les abandonnant ; elles furent les premières à perdre leurs animaux ; la quantité de lait a beaucoup diminué. Tous ces événements ont entraîné une diminution de l'autonomie des femmes *jallube*[10] jusqu'à les faire dépendre entièrement des hommes. L'ODEM, de son côté, n'a pris en considération ni leur situation ni leur avenir. Pourtant, la croissance du troupeau bénéficierait autant aux femmes qu'aux hommes. L'ODEM ne se rend pas compte qu'une des conséquences de ses choix donne aux hommes tous les avantages.

Intervenir auprès des pauvres représente un défi pour tous les projets de développement. À l'évidence, ce sont surtout les riches ou les gens disposant de quelques moyens qui en profitent. Dans le cas du grenier de réserve, nous considérions certaines familles comme pauvres. Or, dans cette société la notion de pauvreté et la morale qui en découle sont d'une tout autre nature que dans les conceptions occidentales. Notre analyse de la situation de pauvreté n'a pas toujours été reconnue par le comité.

*

Le décalage entre ces deux approches de développement tient à la position différente des développeurs, des fonctionnaires de l'ODEM et de la fondation hollandaise. Les fonctionnaires de l'ODEM opèrent dans une structure de pouvoir bien définie, celle d'une organisation semi-publique financée par l'État et des bailleurs de fonds internationaux. Elle tente d'établir une hégémonie dans son domaine d'intervention. Cherchant à contrôler l'élevage, l'ODEM doit contrôler les éleveurs. Le projet d'amélioration des pâturages n'est qu'une manifestation de cette tentative. En cas de réussite, l'ODEM sera capable de contrôler les éleveurs et d'imposer une nouvelle manière de gérer les pâturages. Dès lors, sa perpétuation sera assurée. Dans ce processus, l'ODEM met en œuvre un projet qui conduit au renforcement du centre – la ville, les riches – au détriment de la périphérie – la brousse, les éleveurs et, surtout, les pauvres et les femmes.

---

10. Voir aussi Joekes & Pointing (1991) et Horowitz & Jowkar (1992) qui ont constaté les mêmes processus dans d'autres sociétés pastorales en Afrique.

Contrairement à l'échec de l'ODEM en général, son succès à Booni s'explique par la position et la personnalité du chef dans cette structure de pouvoir, en tant qu'intermédiaire entre périphérie et centre. Le schéma directeur de l'ODEM entre en contradiction avec les systèmes d'élevage *fulbe* dans la zone exondée du Mali central. Ils ne comportent pas d'organisation rigide des mouvements de troupeaux parce que la survie des éleveurs dépend de leurs capacités d'adaptation. Les fluctuations climatiques sont si grandes et les ressources fourragères réparties de façon tellement inégale dans l'espace et dans le temps, que tous les éleveurs doivent préserver un minimun de mobilité et de flexibilité dans l'accès aux pâturages. La gestion dite rationnelle ne sert que les intérêts des plus riches ou des plus puissants, comme on l'a vu dans le cas de *Bunndu Naange*.

L'initiative du grenier de réserve relevait d'une autre démarche : une motivation fondée sur un engagement personnel en faveur des habitants de Serma appauvris et frappés par les sécheresses, prisonniers de structures politiques oppressives. Nous utilisons ce dernier terme à partir de notre propre conception de la démocratie et de notre suspicion à l'égard de l'État, très proche en fait de la mentalité des éleveurs. Aucun pouvoir, ni politique ni financier, n'a forcé les gens à souscrire à notre initiative. Le grenier de réserve n'a réussi qu'en respectant l'équilibre social et les stratégies de survie locales.

Certes, ces considérations mettent en évidence les limites de l'approche depuis la base. Du point de vue des institutions de développement, il est impossible de perdre deux ans dans chaque village avant de formuler un projet. Comment trouver suffisamment de gens motivés pour une telle approche ? En plus, la généralisation d'un tel projet implique un appareil bureaucratique et une certaine standardisation de l'intervention.

Par ailleurs, le succès d'une initiative ancrée sur les besoins locaux reste limité. Elle n'entraîne pas de changements fondamentaux dans les positions et les stratégies de survie des groupes sociaux. Elle peut seulement accélérer les changements en cours.

Les *Fulbe* éleveurs du Sahel se trouvent aujourd'hui dans une situation difficile. Une position économique et politique marginale, et un environnement écologique fragile laissent peu de marge pour éviter la pauvreté. Cette situation rend le « développement » nécessaire mais la forme et la direction de ce « développement » restent à définir. Le développement doit être conçu en fonction de chaque groupe *fulbe*. Pour toucher les éleveurs, devenus souvent marginaux dans leur société, des associations pastorales peuvent être utiles, à condition d'y inclure tous les groupes sociaux. Cependant, après les sécheresses des années 1970 et 1980, on ne peut plus continuer à considérer les *Fulbe* exclusivement comme des éleveurs. Dans le contexte instable du Sahel, leur fournir une sécurité alimentaire est plus efficace que de développer l'élevage.

Épilogue

Un nouveau séjour au Hayre en décembre 1995, nous a permis de faire le point sur la banque de céréales.

D'abord, premier succès, le grenier de réserve de Serma continue à fonctionner. Une ONG des environs de Booni le constate. Le grenier sert à de nombreuses familles en saison des pluies et il a triplé son stock en réserve. L'argent en caisse, 750 000 F CFA, est utilisé en saison sèche pour approvisionner un « magasin villageois » de condiments et de produits « de luxe » : thé, sucre, noix de cola, cigarettes. Les gens des campements voisins peuvent également acheter du mil sans être membres mais la gestion du grenier est toujours aux mains des habitants de Serma.

Les agents de l'ONG de Booni, intéressés par le grenier de Serma, ont souhaité lui donner plus d'importance. Le but de cette ONG consiste encore à développer l'élevage par la création d'un groupement villageois de sédentaires, grâce à des crédits de banques maliennes. Elle a tenté d'intégrer le grenier de Serma, en essayant de faire accepter par son comité d'autres règles de fonctionnement : mise en place d'un comité de surveillance et demande d'un crédit commercial pour augmenter le capital. Il s'en est suivi d'âpres discussions marquées par un affrontement entre les groupes villageois. Finalement, un consensus s'est dégagé contre tout changement. Le comité de surveillance apparaît très lié au chef. S'il gagne en influence, cela risque de compromettre le fonctionnement du grenier. La demande de crédit à la banque malienne n'a pas été acceptée par l'assemblée générale du grenier de réserve, refus un peu tardif car l'ONG avait déjà présenté le dossier à la banque. Même si le crédit est accordé, il ne sera sans doute pas utilisé.

L'intervention de l'ONG montre combien il est essentiel pour le succès d'un projet que les gens s'organisent eux-mêmes. Même avec de bonnes intentions, l'ONG a tout de suite provoqué des conflits au sein du village. Le crédit de la banque commerciale a été considéré comme trop contraignant. La plupart des villageois considèrent la banque commerciale comme une institution de l'État, avec lequel ils ont des expériences négatives. Peut-être les employés de l'ONG n'ont-ils pas pris suffisamment en compte ces réticences. L'ONG croyait avoir affaire à un village doté d'une organisation et d'une structure sociales comparables à ceux de cultivateurs. Or, un village peul, et sans doute chaque village du Hayre, ne correspond pas à ce schéma. Serma est un ensemble composite de familles et d'individus qui cherchent d'abord leur intérêt dans une petite banque céréalière et qui ne souhaitent pas une structure plus large.

GÉRARD ROMIER

Peuls Mbororo de Centrafrique
Une installation récente, un avenir incertain

La Centrafrique, pays de savanes humides, compte actuellement un cheptel bovin de deux millions de têtes qui appartiennent pour l'essentiel à des éleveurs peuls. Ces éleveurs, 15 000 à 20 000 familles, sont dans leur majorité des Mbororo venus du Nigeria, du Cameroun et du Tchad depuis une soixantaine d'années. Des Foulbé, davantage installés dans les villes et les villages, exercent surtout des activités commerciales, même s'ils possèdent également des bovins.

Les Mbororo de Centrafrique constituent le rameau le plus méridional de l'ensemble peul ; ils font partie également de ceux qui se sont le plus avancés vers l'est (exception faite des Peuls que l'on trouve vers Abéché au Tchad et des Fellata du Soudan).

Les conditions offertes par la Centrafrique à l'élevage bovin sont très ambivalentes. La RCA[1] est en effet un pays peu peuplé : les villages sont établis essentiellement le long des routes et l'emprise spatiale des cultures est faible dès que l'on s'éloigne de ces axes. Les zones potentielles de pâturages sont donc très étendues mais l'éloignement des villages pose des problèmes pour les échanges commerciaux avec les paysans ; ces zones éloignées sont aussi souvent dangereuses du fait de la présence de fauves. En outre, si les pâturages ne font pas défaut, leur utilisation est limitée par les mouches tsé-tsé qui, malgré le développement des traitements vétérinaires, restent l'un des principaux obstacles à l'extension de l'élevage. Enfin, les raisons et les conditions de l'implantation des éleveurs peuls en RCA sont fortement liées aux conditions qui prévalent

1. Principaux sigles utilisés : ANDE : Agence nationale de développement de l'élevage ; ANEC : Association nationale des éleveurs centrafricains ; FAC : Fonds d'aide et de coopération ; FED : Fonds européen de développement ; FIDES : Fonds d'investissement pour le développement économique et social ; FNEC : Fédération nationale des éleveurs centrafricains ; GIAP : Groupement d'intérêt agropastoral ; GIP : Groupement d'intérêt pastoral ; IEMVT : Institut d'élevage et de médecine vétérinaire tropicaux ; PPCB : Peste et péripneumonie contagieuse bovine ; RCA : République centrafricaine ; ZAGROP : Zone agropastorale.

dans les pays voisins (Tchad, Nigeria, Cameroun) et dépendent étroitement de l'attitude de l'administration centrafricaine à leur égard (en particulier du Service de l'élevage et des programmes de développement de l'élevage). Elles dépendent également des conditions plus locales ainsi que des débouchés possibles pour le commerce du bétail.

Les relations des Peuls avec l'environnement centrafricain s'inscrivent dans ces diverses contraintes, tant extérieures qu'intérieures. Elles seront resituées dans un contexte historique qui compte trois grandes périodes :

– la période précoloniale, marquée par les relations des lamidats peuls de l'Adamaoua avec les régions de l'Ouest centrafricain ;

– la période coloniale et les premières années de l'indépendance : les éleveurs peuls s'installent en Oubangui-Chari à partir de 1925. L'attitude favorable de l'administration coloniale se concrétise au début des années 1950 par une véritable politique de l'élevage. Après une période d'installation spontanée, l'espace peul se trouve alors cantonné à deux zones principales du pays : à l'ouest, sur les plateaux de Bouar-Baboua-Bocaranga ; à l'est, à proximité de Bambari. Les nombreuses arrivées et la dégradation des pâturages amènent ensuite les éleveurs à vouloir sortir de ce carcan ;

– la période 1970-1994, caractérisée par un véritable essor numérique de la population peule et de son cheptel. La déréglementation des transhumances et du contrôle sanitaire permet une colonisation pastorale de presque tout le pays, sous la pression d'éleveurs qui recherchent de nouvelles zones de pâture tandis qu'entrent en Centrafrique d'autres Peuls en provenance du Cameroun et du Tchad. À partir de 1975-1980, une nouvelle politique de développement de l'élevage est mise en place sous l'égide de grands projets à financement multilatéral. Cette période est aussi celle de la naissance d'une association d'éleveurs originale en Afrique, la FNEC.

L'Ouest centrafricain, prolongement de l'Adamaoua camerounais

Les lamidats peuls de l'Adamaoua et l'Ouest centrafricain à la fin du XIXe siècle

L'organisation socio-politique du Nord camerounais est fondée au XIXe siècle sur l'émergence de grandes chefferies peules, les lamidats, aux mains des Foulbé. Ces États peuls trouvent leur origine dans la djihad menée depuis Sokoto par Ousman dan Fodio et poursuivie dans cette région par son « lieutenant » Adama lequel a donné son nom à l'Adamaoua. Le pouvoir politique est tenu par l'émir de Yola mais les nouveaux lamidats du sud et de l'est, tout en continuant à lui faire allégeance, s'émancipent progressivement. Ils se livrent entre eux à des luttes violentes pour le contrôle de vastes zones d'influence dans les savanes

périphériques. C'est ainsi que Tibati écarte les Foulbé de Banyo et de Ngaoundéré de tout le centre du Cameroun et oblige Ngaoundéré à s'orienter vers l'est et le sud-est, l'actuelle Centrafrique.

À la fin du siècle dernier, Ngaoundéré entretient avec l'Ouest centrafricain des relations prédatrices, guerrières, basées sur la recherche des esclaves et plus normalement commerciales.

La société peule repose sur l'existence d'une classe d'esclaves capturés sur les marges des lamidats. Autour de 1850, plus de 5 000 esclaves sont livrés chaque année à l'émir de Yola par les différents lamidats qui, outre ce tribut, en capturent pour leurs propres besoins. Dans l'ouest centrafricain les Foulbé de Ngaoundéré et de Reï-Bouba organisent des razzias chez les Karré de Bozoum, chez les Pana de Bocaranga, et plus au nord, chez les Laka du Sud tchadien. Certaines populations telles les Gbaya, établies au sud des précédentes, après avoir été razziées, s'allient avec les Foulbé pour leur fournir des esclaves pris chez leurs voisins.

Au sud des régions précédentes, la Sangha, après avoir été « pacifiée » par Ngaoundéré, entretient avec le lamidat des relations commerciales, en particulier au travers du commerce de l'ivoire et d'autres produits de la forêt. Des Foulbé et des commerçants haoussa sont établis dès la fin du siècle dernier dans plusieurs villages entre Carnot et Baboua. Ces échanges permettent un début de métissage culturel entre le monde peul et les Gbaya de la Sangha. L'occupation de l'espace reste cependant très fluide, marquée seulement par quelques pistes caravanières, pas toujours très sûres, qui relient les marges de la forêt au village-marché de Koundé, avant-poste avancé de Ngaoundéré, créé vers 1880.

Les plateaux de l'Ouest centrafricain sont alors désertés et les Mbororo ne s'y sont pas encore installés. D'une part, le *lamido* de Ngaoundéré tient à contrôler l'expansion de ses éleveurs et refuse que les Mbororo lui échappent. Le premier *ardo* qui cherche à fuir est tué, un autre doit se mettre sous la protection des Français. D'autre part, cet espace qui apparaît vide aux premiers explorateurs de la fin du siècle dernier n'en est pas moins contrôlé par les Gbaya. Certaines tentatives d'installation avant 1914 se seraient soldées par des tueries d'animaux et d'éleveurs, car les Gbaya voyaient en eux des Foulbé esclavagistes. Il faudra encore quelques années avant que les premiers Mbororo commencent à s'établir sur ces plateaux.

L'installation des éleveurs mbororo en Oubangui-Chari

Les nouvelles conditions politiques de la colonisation favorisent l'installation des éleveurs mbororo en Oubangui-Chari à partir de 1920. En effet, la frontière avec le Cameroun détache les marges oubanguiennes de l'influence du *lamido* de Ngaoundéré et, à Koundé, le représentant du *lamido* est désormais remplacé par un lieutenant français. De plus, et à

l'inverse du Cameroun, où les autorités coloniales laissent une certaine autonomie aux grands chefs foulbé sur leurs sujets tout en les contrôlant, les territoires du nord-ouest de l'Oubangui-Chari apparaissent comme de véritables espaces de liberté à ceux qui ne supportent pas le pouvoir des *lamiße* foulbé, les Mbororo en particulier.

La révolte gbaya contre les autorités coloniales ou « guerre du Kongo Wara », entre 1928 et 1931, décourage momentanément les entrées en territoire oubanguien mais la fin de cette guerre assure les éleveurs d'une certaine tranquillité dans cette zone désormais « pacifiée », et les arrivées se multiplient. La « paix coloniale » se traduit alors par le développement de petits centres urbains, comme Bouar, et surtout de la capitale, Bangui. Pour ces villes, les autorités coloniales veulent assurer un meilleur approvisionnement en viande et vont donc favoriser l'entrée des éleveurs sur le Territoire.

L'expansion spatiale des Peuls dans les savanes centrafricaines à partir de 1920 procède également de fuites dues aux pressions et répressions des autorités coloniales ou traditionnelles. De plus, au Cameroun, l'arrivée de nouveaux éleveurs, les Akou, entraîne une concurrence croissante sur les pâturages. Les mouvements sont la résultante d'un subtil dosage entre attractivité d'un côté de la frontière et répulsivité au-delà. Cette résultante va évoluer au cours des années et expliquer des va-et-vient à travers la frontière.

Les premiers Mbororo, des Djafoun, s'installent le long de la frontière entre Baboua et les chutes de Lancrenon sur les plateaux indemnes de trypanosomose et, surtout, vides de toute population sédentaire, ces terrains n'étant utilisés que pour la chasse. Puis, peu à peu, ils s'avancent très loin vers l'est. En 1935 leur aire d'extension forme un entonnoir qui s'étend jusqu'à 500 km de la frontière camerounaise en direction de Bangui. Mais ces savanes, plus basses, sont aussi plus malsaines, les cours d'eau sont infestés de glossines et les pertes par trypanosomose sont nombreuses. Les années 1935-1945 marquent un retour vers l'ouest des éleveurs qui se concentrent sur les plateaux occidentaux, dans un quadrilatère d'environ 5 000 km^2 tandis que d'autres gagnent les savanes de l'est du pays, vers Bambari.

Une politique vétérinaire favorable aux éleveurs

Les débuts (1932-1948) : des moyens limités

Le Service de l'Élevage n'est créé qu'en 1932. Un vétérinaire est installé à Bangui, un autre à Bouar et quelques infirmiers sont recrutés. Le souci des autorités coloniales est avant tout d'approvisionner les villes, en premier lieu Bangui mais aussi les villes de l'est du pays comme Bambari

ou Bangassou. La clientèle est surtout formée par la communauté européenne dont l'alimentation carnée avait été constituée jusque-là de conserves, de cabris et poulets et de viande de chasse. Mais l'on envisage aussi, comme l'on dit alors, « de réduire les carences protéiques des populations indigènes ».

Une nouvelle zone d'élevage est ouverte à l'est en 1939, à proximité de Bambari, deuxième ville du pays. Chaque année, des éleveurs, encadrés par le Service de l'Élevage, s'installent dans les savanes orientales ; en 1949, dix ans après les premières arrivées, cette région compte près de 100 000 têtes de bétail. L'ouest demeure la principale région d'élevage, avec 200 000 bovins.

Faute d'hommes et de moyens, à cause aussi de l'immensité du pays et des difficultés de communication, les autorités se contentent d'encourager l'arrivée des éleveurs en Oubangui-Chari par une attitude favorable, en les exonérant de l'impôt sur le bétail, alors qu'il existait au Cameroun, ou en traitant les animaux en partance pour l'est du pays.

Une véritable politique de l'élevage (1948-1960)

La mise en place d'une politique de développement par l'intermédiaire du FIDES à la fin des années 1940 apporte des changements importants. Elle se traduit d'abord par la création de bains détiqueurs et de centres d'élevage, ensuite par la définition de zones pastorales d'élevage.

Vers 1950, les éleveurs de l'Ouest, repliés sur les plateaux de Bouar-Baboua-Bocaranga, à plus de 1 000 mètres d'altitude, vivent une situation pastorale difficile. Ils ne peuvent exploiter les pâturages des plateaux toute l'année et en descendent en saison sèche vers les vallées où leurs zébus sont victimes des trypanosomoses. Mais à leur retour sur les plateaux, en saison des pluies, la grande quantité de troupeaux resserrés sur un espace restreint favorise la transmission des babésioses par les tiques et celle de la trypanosomose par les insectes vecteurs. La pratique pastorale qui consistait auparavant à laisser les pâturages en repos pendant deux ou trois ans, les agriculteurs les utilisant alors pour les chasses au feu, a été abandonnée. Le passage du feu et la mise en repos des pâturages permettaient de les assainir des tiques tout en favorisant également le renouvellement de la strate herbacée. La densité pastorale interdit désormais ce système de rotation.

Les bains détiqueurs, une dizaine à l'ouest et six à l'est, sont installés sur le pourtour des zones de pâturage de saison des pluies pour lutter contre la prolifération des tiques. Des centres vétérinaires sont créés à proximité. Les éleveurs peuvent y faire soigner leurs bêtes par l'agent vétérinaire et bénéficier d'une pharmacie. Lors des retours de transhumance les animaux passent dans une solution parasiticide afin d'éliminer les insectes vecteurs, en particulier les tiques. Selon les vétérinaires, ces

bains parasiticides auraient aussi permis une diminution des trypanosomoses. Ils ont surtout eu pour conséquence de pouvoir regagner des pâturages considérés comme malsains. La création de ces infrastructures suscite l'enthousiasme des éleveurs. Elle permet aussi à certains chefs de renforcer leur pouvoir.

Deux zones d'élevage destinées à maintenir les éleveurs dans le pays et à leur assurer des droits fonciers sont créées, la première à l'ouest en 1953, la deuxième dans la région est de Bambari en 1955. Leur usage est réservé en priorité aux éleveurs, les cultures n'y étant admises que sous autorisation et à condition d'être encloses. L'objectif est de réserver un espace indemne de trypanosomoses aux éleveurs et de tenter de lutter contre l'envahissement progressif de ces zones à vocation pastorale par les agriculteurs. Réciproquement, lors de la transhumance, l'éleveur est prié de respecter les cultures.

L'attitude du Service de l'Élevage est dictée essentiellement par la nécessité de maintenir les éleveurs sur le territoire de la colonie. Ceux-ci ayant alors tendance à repartir vers le Cameroun, il faut leur fournir des avantages en Oubangui-Chari. C'est pour cette raison notamment que les pratiques pastorales comme la transhumance ne sont pas interdites. En revanche, il n'est pas accordé le droit aux éleveurs de s'installer à nouveau dans les zones basses fortement trypanosomées. Il est vrai que pour les Mbororo, le souvenir des pertes en bétail, l'inexistence d'infrastructures vétérinaires et l'absence de droits face aux cultivateurs sont autant de raisons qui ne peuvent que les inciter à demeurer sur les plateaux de l'ouest. S'il n'y a pas sédentarisation, il y a quand même un encouragement très net à rester dans des zones bien définies. De même, les interlocuteurs privilégiés des vétérinaires sont les chefs qui se sont établis dans des endroits fixes, comme le chef foulbé Ibrahim, à De Gaulle. Certains *ardo'en* mbororo, comprenant les avantages qu'ils peuvent retirer de ces contacts, ne tardent d'ailleurs pas à l'imiter. Les bains détiqueurs, instrument de pouvoir pour beaucoup d'*ardo'en*, sont vus par les vétérinaires comme « une étape vers la sédentarisation » (Crouail 1969).

Cette politique, qui se veut favorable aux éleveurs, atteint très rapidement ses limites. La concentration des troupeaux sur les plateaux aboutit à une dégradation du pâturage qui se traduit en savanes humides par un processus d'envahissement par les ligneux, arbres et arbustes, et un affaiblissement de la valeur fourragère des graminées dont les meilleures espèces disparaissent. Cette dégradation est remarquée dès 1950, mais les études menées par les agrostologues et quelques essais de mise en défens n'ont que peu de conséquences sur le plan pratique. À la fin des années 1950, les vétérinaires cherchent à ouvrir de nouvelles zones aux éleveurs. Un important programme de mise en valeur est réalisé dans la région de la Topia, à l'est de Carnot ; un bain détiqueur y est installé et la zone est

éradiquée de glossines par débroussage des galéries forestières. Curieusement, peu d'éleveurs s'installent dans cette petite région et le nombre de têtes de bétail n'y dépassera jamais 15 000. Il est vrai que les effectifs bovins des plateaux occidentaux ne varient guère entre 1950 et 1960, stabilisés autour de 200 000 à 250 000 têtes. La dégradation du milieu reste encore limitée, contrairement à la décennie suivante marquée par un doublement des effectifs. Cet accroissement du cheptel explique la pression très forte des éleveurs pour pouvoir descendre à nouveau vers l'est, vers Carnot et Yaloké, où le Service de l'Élevage prévoit de leur ouvrir une nouvelle zone.

Les autorités coloniales n'arrivent pas toujours à empêcher les retours vers le Cameroun. C'est le cas en 1953, lorsqu'une tentative de rétablir l'impôt sur le bétail entraîne le retour d'un tiers du troupeau occidental vers le Cameroun. Dans la région orientale de Bambari, il est très difficile aux éleveurs de revenir vers l'ouest mais, en revanche, on assiste à des tentatives pour aller encore plus à l'est. Différentes raisons telles que les conflits fréquents avec les paysans, la recherche de nouveaux pâturages ou la volonté de s'émanciper de certains chefs, sont à l'origine de ces mouvements. Mais ces zones de l'extrême Est sont fortement trypanosomées et les pertes en animaux sont nombreuses, plus de 10 000 têtes en 1955, soit à peu près 10 % des effectifs de la région.

Contraintes sanitaires et dégradation des pâturages : les années 1960

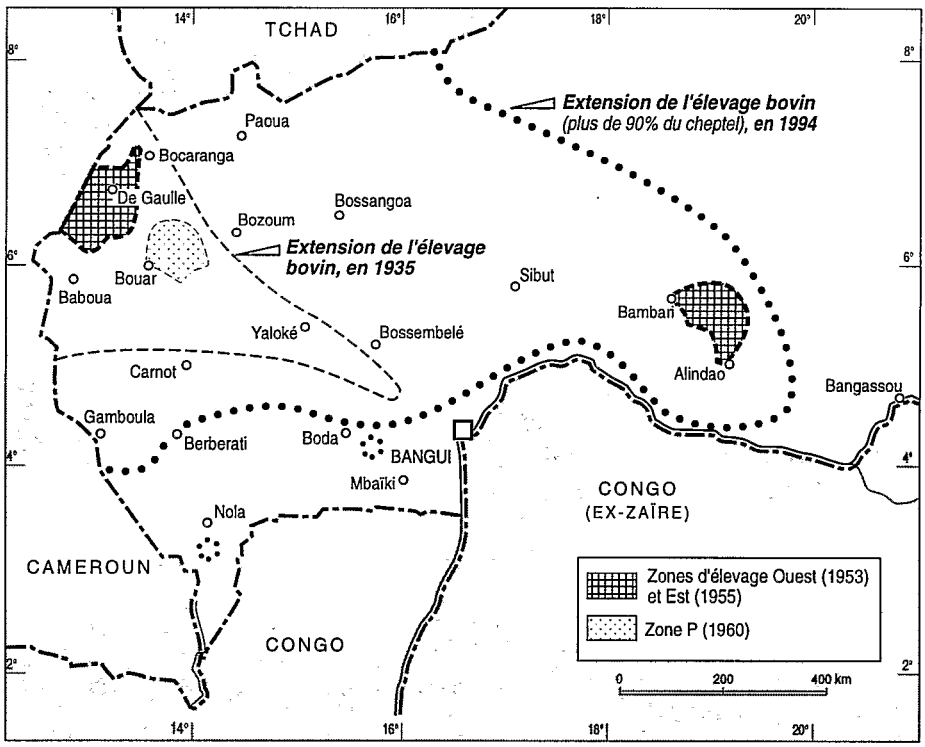
La décennie 1960-1970 est marquée par une législation plus sévère édictée essentiellement pour des raisons sanitaires. En effet, une épidémie de péripneumonie bovine s'est déclarée en 1958-1960 dans l'ouest du pays et la politique adoptée a été d'isoler les troupeaux malades ou suspects dans une zone située à l'écart de la zone d'élevage occidentale, la zone P. Les troupeaux installés dans cette zone ne doivent en aucun cas se trouver en contact avec ceux, réputés sains, qui demeurent dans la zone d'élevage. Pour cette raison également, les transhumances sont réglementées. Une réunion de transhumance réunissant les autorités administratives, les vétérinaires et les principaux chefs peuls a lieu au début de chaque saison sèche pour déterminer les itinéraires à suivre et les emplacements à occuper en fonction de l'appartenance à telle ou telle commune d'élevage[2]. Des cartes d'identification, de couleurs différentes selon la commune, sont distribuées aux éleveurs. Des goumiers sont chargés de contrôler les déplacements et, à la fin de la période de transhumance, de faire revenir ceux qui, de plus en plus nombreux, cherchent à s'installer dans leur zone de transhumance. En effet, malgré l'ouverture de la zone P qui, dans un premier temps, a déchargé les pâturages des

2. Les communes d'élevage ont été créées en 1963, à partir des zones d'élevage.

plateaux, malgré aussi l'aménagement de la petite zone de la Topia, les éleveurs se sentent de plus en plus à l'étroit sur les pâturages dégradés de l'Ouest centrafricain, ceci d'autant plus que les arrivées en provenance du Cameroun redeviennent nombreuses durant cette période.

L'objectif reste toujours d'augmenter le cheptel du pays et, pour cette raison, on n'empêche pas les éleveurs camerounais de s'établir en Centrafrique. D'autre part, la législation qui visait à limiter les pratiques agricoles dans les communes d'élevage n'a pas été appliquée avec rigueur. Des paysans, venus de Bouar, de Bocaranga, voire du Cameroun, se sont installés le long des pistes et ont créé des villages. À la fois désireux de s'éloigner de l'administration et de se rapprocher des éleveurs auxquels ils proposent leurs services ou la vente de leurs produits, ils se trouvent aussi souvent en conflit avec eux pour des dégâts dans les champs qui ne sont pas clôturés.

À la fin des années 1960, l'élevage pastoral, dans l'ouest du pays, se trouve dans une impasse : les éleveurs dont le troupeau est passé de 200 000 têtes en 1957 à 400 000 en 1968, sont bloqués sur les pâturages dégradés des plateaux de Bouar-Baboua-Bocaranga (cf. carte). Ils essaient vainement d'investir les pâturages de saison sèche au sud et à l'est, mais



Limites de l'élevage bovin mbororo en 1935, 1953-1960, 1994.

les autorités vétérinaires s'emploient à freiner cette expansion qu'elles entendent contrôler, à cause des trypanosomoses et, surtout, de la présence, dans le centre du pays, d'un troupeau de taurins trypanotolérants, en phase de constitution chez les paysans. Il faut à tout prix protéger ces taurins très sensibles au type de vaccination que l'on pratique alors contre la péripneumonie. Dans l'est, les effectifs bovins sont restés plus stables et les problèmes ne se posent pas avec autant d'acuité.

Cette situation va changer lorsque Bokassa décide, en 1970, de se séparer de l'assistance technique française, perdant ainsi les crédits de fonctionnement assurés par le FAC et le FED.

La Centrafrique, pays d'élevage ?

La diffusion du peuplement pastoral (1970-1994)

Au début des années 1970, le Service de l'élevage et les goumiers chargés de faire revenir les éleveurs à la fin de la période de transhumance interviennent de plus en plus difficilement. Ils ne réussissent pas à enrayer l'expansion des éleveurs qui cherchent de nouveaux pâturages et veulent s'émanciper de la tutelle des maires des communes d'élevage. D'autre part, des paysans et autorités locales des régions dépourvues de cheptel demandent l'installation des éleveurs chez eux. Enfin, la ruine du cheptel trypanotolérant, liée à des défaillances d'encadrement plus qu'à des raisons sanitaires, ouvre aux Mbororo des pâturages qui leur étaient interdits dans les années 1960.

Dans le même temps, arrivent du Tchad des éleveurs chassés par la sécheresse et la guerre civile. Ils entrent par la frontière nord et s'installent dans les zones cotonnières de Bocaranga, Paoua, Bossangoa, Bouca, qui, jusqu'alors, étaient réputées malsaines à cause de la prolifération des glossines de savane. Leur aire pastorale correspond à une partie des territoires de transhumance des premiers Mbororo Djafoun, ce qui oblige ceux-ci à descendre plus vers le sud pendant la saison sèche. Les arrivées en provenance du Cameroun diminuent, notamment sur les plateaux du nord-ouest, mais continuent plus au sud, aux environs de Gamboula.

Entre 1970 et 1990, les savanes du centre (Yaloké, Bossembélé, Boali, Boda...) se peuplent peu à peu d'éleveurs Mbororo, soit venus directement de Bouar, Bocaranga, Baboua, soit en ayant transité par Carnot. Certains descendent loin au sud, jusqu'à la limite de la forêt dense ; les éleveurs de Béa-Panzi à l'extrême sud-ouest du pays sont installés au milieu d'une savane incluse, en contact avec les Pygmées, ceux de Boboua sont établis à seulement 50 km au nord de Mbaïki. Au contraire, dans les anciennes zones de peuplement pastoral des plateaux ou même de la zone P les effectifs du cheptel et de la population peule diminuent nettement.

La période récente, de 1984 à 1994, est marquée par une régression, ou au mieux une stabilisation de la population pastorale et de son cheptel, contrairement à l'évolution constatée entre 1970 et 1980-1983. Le troupeau bovin du pays, qui était passé de 540 000 têtes en 1968 à 2,3 millions en 1983, ne semble guère avoir augmenté depuis cette date.

Des différences régionales sont toutefois perceptibles.

– Les anciennes zones des plateaux n'attirent plus les éleveurs, malgré leur avantage sur le plan sanitaire. La reforestation, l'appauvrissement des pâturages les rendent peu attractifs. Enfin, peu nombreux sont ceux qui cherchent à se rapprocher des maires des communes d'élevage qui songent plus à percevoir la *zakat,* l'impôt religieux, qu'à défendre les intérêts des éleveurs.

– Seuls la bordure des plateaux et les secteurs situés à la frontière du Tchad enregistrent encore des arrivées.

– Dans le centre et le sud du pays, les trypanosomoses et les babésioses sont la principale cause des retours vers le nord et la bordure des plateaux occidentaux.

– Dans la partie est de la RCA, il y a eu, comme à l'ouest, une forte augmentation des effectifs jusqu'au début des années 1980, suivie d'une diminution sensible. Certains éleveurs sont revenus s'installer dans le centre et l'ouest du pays.

De nouvelles conditions pour les éleveurs

Après l'abandon des infrastructures (pistes d'élevage, centres vétérinaires, bains détiqueurs...) et de la législation sanitaire des années 1950-1970, les quinze dernières années sont à la fois caractérisées par un encadrement très lourd sous l'égide de projets d'élevage à financement multilatéral et, dans le même temps, par la création et le développement de la Fédération nationale des éleveurs centrafricains, qui favorisent une autonomie croissante des éleveurs face à une administration dont le rôle est appelé à se réduire.

En 1994, les éléments législatifs et matériels principaux qui organisaient encore l'élevage pastoral à la fin des années 1970 ont presque complètement disparu. Les communes d'élevage continuent d'exister avec les maires à leur tête, mais elles ont depuis longtemps perdu leur rôle initial de « sanctuaire pastoral ». Elles sont devenues des zones agropastorales où se mêlent éleveurs et agriculteurs. À l'ouest, ces agro-éleveurs sont propriétaires de petits troupeaux de 20 à 25 bovins en moyenne. Quant aux éleveurs peuls, ils ont été nombreux à quitter les plateaux de l'Ouest et ils sont peu désireux d'y revenir.

En outre, les bains détiqueurs ont été complètement abandonnés – malgré quelques tentatives de remise en fonction et une création malheureuse en 1984 dans la région de Bossembélé – au profit des traitements

individuels, à la charge des éleveurs. Ce changement tient à la diffusion de nouveaux produits, facilement utilisables par les éleveurs.

L'organisation du monde pastoral

Pourtant, la situation actuelle se caractérise aussi par des points positifs dont le plus notable est l'existence d'une association professionnelle, originale en Afrique, la FNEC. Elle a succédé à l'ANEC, créée en 1973 et elle-même issue de groupements d'éleveurs constitués à la fin des années 1960. Son rôle essentiel est de défendre et de représenter les intérêts des éleveurs. Elle leur fournit des intrants vétérinaires par le biais d'un réseau de dépôts et par l'intermédiaire de groupements de base, les GIP.

Les premiers GIP ont été créés au milieu des années 1980 mais le plus grand nombre date du début des années 1990. En 1995, on compte plus de 200 GIP sur l'ensemble du pays, regroupant au total 5 000 éleveurs, la majorité d'entre eux étant des Peuls. Certains de ces groupements comprennent aussi bien des éleveurs peuls que des cultivateurs gbaya ou karré parmi leurs membres ; d'autres, dénommés GIAP, ne regroupent que des agriculteurs-éleveurs, par exemple dans les zones de culture attelée du nord de la RCA. Les GIP ont d'abord eu un rôle essentiel en délocalisant l'approvisionnement en intrants vétérinaires. Ils s'orientent maintenant vers une tâche de formation et d'alphabétisation des éleveurs (plus exactement une formation à l'écriture latine puisqu'une majorité d'entre eux est déjà lettrée en écriture arabe) et une association de plus en plus étroite aux affaires de la FNEC.

Le pouvoir au sein de la FNEC était détenu jusqu'à une date récente par les maires des communes d'élevage qui, à défaut de pouvoir combattre de front l'émergence des GIP, ne leur ont jamais été franchement favorables. L'assemblée générale extraordinaire de la FNEC, tenue en août 1994, a favorisé une meilleure représentation des GIP. La question est de savoir si les intérêts des petits éleveurs seront maintenant mieux défendus ou bien si l'« aristocratie » des présidents de GIP va remplacer demain celle des maires des communes d'élevage.

Un avenir incertain

La présence des éleveurs peuls en République centrafricaine, bien que déjà ancienne pour les premiers lignages Djafoun, est encore relativement récente pour les arrivants des années 1970, en provenance du Tchad pour la majorité d'entre eux. Leur avenir et donc leur présence en territoire centrafricain dépendent de facteurs intérieurs mais aussi extérieurs, dans l'équilibre délicat entre les avantages et les inconvénients que l'éleveur peut trouver de part et d'autre de la frontière.

Des conditions intérieures difficiles

Parmi les facteurs intérieurs pouvant avoir une influence sur la présence des éleveurs peuls en RCA, les plus décisifs, à nos yeux, sont les possibilités d'écoulement du bétail ; les problèmes d'insécurité ; les relations avec les paysans et les droits fonciers reconnus à l'élevage pastoral ; la place de l'éleveur dans la société centrafricaine ; la santé animale ; et, enfin, la dégradation des pâturages.

• Le marché intérieur absorbe 290 000 têtes de bétail dont 66 000 pour Bangui. L'approvisionnement en viande de la capitale se fait de moins en moins à partir du troupeau centrafricain qui n'en assurait plus que 56 % en 1990 contre 93 % en 1986. En 1960-1965, 90 % du tonnage était constitué par du bétail centrafricain.

Sur le marché intérieur les cours du bétail dépendent en grande partie du pouvoir d'achat des fonctionnaires. En 1992 et 1993 ceux-ci étaient payés avec plusieurs mois de retard ; en 1994 ils sont payés avec régularité et, malgré la dévaluation du franc CFA, les ventes reprennent. Le problème principal, sur le marché intérieur, concerne surtout les éleveurs de la région est, en concurrence directe pour l'écoulement de leur production avec les importations en provenance du Soudan. Les régions diamantifères de la Haute-Kotto, approvisionnées traditionnellement à partir de la zone de Bambari, ne recevaient plus en 1990 que du bétail soudanais. Toujours en 1990, les prix étaient 25 % plus élevés dans la région ouest pour les meilleurs animaux et le différentiel atteignait 40 % pour les femelles de réforme et les animaux hors d'âge.

La concurrence des animaux en provenance du Soudan ou du Tchad n'est pas un phénomène nouveau. L'approvisionnement de Bangui a longtemps été assuré à partir du Tchad, puis à partir du cheptel centrafricain mais la tendance s'est inversée ces dernières années au détriment des éleveurs de l'est. Ceux de l'ouest approvisionnent la région de Carnot-Berbérati, déficitaire en viande, et exportent aussi vers le Cameroun.

D'une manière générale, la perte de pouvoir d'achat des éleveurs a été très importante, à cause de la baisse des prix du bétail, de l'ordre de 20 % entre 1985 et 1990. Ceci a accéléré la surexploitation du troupeau chez les petits éleveurs et une décapitalisation. Le taux d'exploitation moyen est de 13 % mais atteint 19 % chez les plus pauvres. Or, le taux d'équilibre se situerait à 12 %. Certains de ces éleveurs appauvris ont ainsi dû se lancer dans la pratique de l'agriculture.

• Depuis quelques années l'insécurité s'est développée dans le pays. D'abord limitée à quelques attaques de taxis-brousse et à certaines régions, elle s'est très vite étendue à l'ensemble du pays en touchant plus particulièrement les éleveurs. Attaqués au retour du marché et, de plus en

plus fréquemment dans leurs campements, leurs enfants enlevés ou tués, ils constituent des cibles faciles et surtout potentiellement riches pour ces bandits appelés *zarguinas*. Les Peuls Ouda sont souvent soupçonnés, à tort ou à raison, d'être les auteurs de ces attaques. Plusieurs éleveurs, souvent originaires du Tchad, ont été arrêtés et parfois tués par les forces de l'ordre. Cette insécurité touche à peu près toutes les régions du pays ; elle a été la cause de mouvements, soit vers d'autres régions, voire même le Cameroun, soit vers les villages proches, les troupeaux restant alors en brousse sous la garde de bergers.

• Si les relations entre les éleveurs et les paysans reposent en grande partie sur des complémentarités économiques (achat de produits vivriers, manioc notamment, emploi des paysans pour cultiver les champs, pour construire les cases, et, de moins en moins souvent, gardiennage des troupeaux par des bergers, en particulier chez les Gbaya de l'Ouest centrafricain, etc. ; achat de viande, voire même de bétail, par les agriculteurs), elles sont aussi faites de rivalité, les agriculteurs revendiquant de plus en plus leurs droits sur des terres, parfois très éloignées des villages.

Les conflits sont fréquents et se règlent à l'amiable lorsque l'éleveur accepte de payer une amende plus ou moins lourde pour les dégâts occasionnés par son troupeau dans le champ du paysan. Mais les amendes, dont le montant est pourtant tarifé légalement, sont souvent exagérées. Parfois, aussi, les conflits dégénèrent en batailles rangées entre les deux communautés (à Bossangoa, en 1993). De leur côté, les éleveurs se plaignent d'abattages de leurs animaux dont la viande est ensuite boucanée.

Des solutions globales peuvent être recherchées avec le concours des autorités et des agents des Services de l'Élevage et de l'Agriculture. La définition de limites géographiques entre zone d'élevage et zone agricole est l'une d'entre elles : les villages étant le plus souvent situés le long des routes, on considère que les champs peuvent être ouverts jusqu'à une distance de 5 km du bord de la route, ou bien l'on recherche des limites naturelles telles que des vallées.

Plus récemment, les Projets d'élevage ont été à l'origine de zones agropastorales, les ZAGROP, entités territoriales assez vastes (de l'ordre de 400 km²). Ces zones – définies après de nombreuses concertations entre les éleveurs et leurs GIP, les paysans, les autorités administratives et techniques – sont officialisées par décret présidentiel. Les retards pris dans l'officialisation de ces zones, joints aux difficultés pour aboutir à une gestion collective d'ensembles aussi vastes (ils regroupent dans la partie dévolue à l'élevage une moyenne de 200 à 250 éleveurs, pas tous adhérents des GIP), n'ont pas assuré le succès de ces opérations. Néanmoins, la prochaine phase de l'ANDE, financée en grande partie par la Banque mondiale, prévoit de créer de nouvelles ZAGROP, mais en cherchant cette fois à trouver des relais à des échelons territoriaux plus petits.

Dans le centre du pays, dans la préfecture de l'Ombella-Mpoko, les couloirs de transhumance ont été matérialisés sur le terrain, et des arrêtés interdisent toute culture de part et d'autre de ces couloirs.

La recherche de limites entre élevage et agriculture est une revendication constante des deux communautés mais les accords qui sont trouvés sont malheureusement très vite battus en brèche et n'empêchent en rien les discussions et, parfois, les manifestations plus violentes (tueries d'animaux, bagarres).

Entamée dès les années 1950-1960 par la création des zones d'élevage occidentale et orientale puis par celle des communes d'élevage, la recherche de droits fonciers pour les éleveurs est plus que jamais à l'ordre du jour. Mais elle s'oriente vers une association des collectivités agricoles et pastorales à la gestion de leur espace plutôt qu'à une séparation nette des deux activités. Cette séparation est d'ailleurs remise en cause par l'introduction de bétail chez certains paysans et par l'engagement agricole croissant de nombreux éleveurs.

• Les éleveurs peuls se distinguent à bien des égards des autres Centrafricains : par leur richesse, leur religion, leur langue, leur mode de vie, mais surtout par leur installation récente en Centrafrique. Cet ensemble de caractères spécifiques est-il maintenant bien accepté ? On peut en douter lorsque l'on constate que le langage courant distingue les « musulmans » des « autochtones » ou que les conflits avec les paysans restent monnaie courante. Mais, d'autre part, les éleveurs peuls venus des pays voisins ont trouvé une véritable terre d'accueil en Centrafrique où ils ont acquis la nationalité centrafricaine, sont représentés par la FNEC et les GIP, ont obtenu des droits fonciers spécifiques, dans les communes d'élevage puis, récemment, dans les ZAGROP, et bénéficié, directement ou indirectement, d'un certain nombre de financements.

• Le pays bénéficie d'un réseau de dépôts vétérinaires régulièrement approvisionnés. Des formations à la posologie ont touché tous les GIP. Quant à la vaccination conjointe peste bovine-péripneumonie, elle continue d'être assurée chaque année par les agents d'élevage, moyennant une participation financière peu élevée (115 F CFA par tête en 1994).

Il reste que l'élevage centrafricain est un « élevage sous seringue », que les problèmes de chimiorésistance se posent lorsque les dosages sont mal faits, et que le coût élevé des médicaments vétérinaires pénalise durement les éleveurs.

L'environnement sanitaire reste difficile mais s'est beaucoup amélioré, soit par la diminution de certaines affections (on peut citer la régression vers l'extrême Est de la trypanosomose à *Glossina morsitans submorsitans,* ce qui a permis la colonisation pastorale des savanes du Nord centrafricain), soit par la mise sur le marché de médicaments plus faciles

à administrer et surtout plus efficaces. L'amélioration la mieux ressentie par les éleveurs est sans aucun doute leur autonomisation croissante par rapport aux agents vétérinaires pour toutes les opérations de prophylaxie et de soins courants. L'agent, chef de poste ou de secteur, partage désormais son activité entre la campagne de vaccination annuelle PPCB et la vulgarisation-formation ; il doit aussi veiller à défendre les intérêts des éleveurs dans les conflits qui surviennent avec les paysans.

• Les pâturages sont à peu près partout dégradés. Les plateaux ont d'abord été envahis par *Harungana madagascariensis* au cours des années 1960. À la fin des années 1970, l'herbe du Laos, *Chromolaena odorata*[3], utilisée comme plante de couverture dans les plantations de café du sud-ouest du pays, commence à envahir les pâturages dégradés. Elle progresse le long des routes et à l'emplacement des anciens campements. La dégradation des parcours se traduit aussi par la reforestation et la disparition du couvert herbacé, plus particulièrement au nord de Baboua et au sud de De Gaulle.

Ce problème n'est pas récent puisqu'il était déjà signalé au début des années 1950, que les premières études agrostologiques ont eu lieu en 1954 et 1957, suivies, dans la décennie 1960-1970, par des recherches de spécialistes de l'IEMVT. Vingt-cinq ans plus tard la situation est devenue très préoccupante, à cause de l'envahissement des zones dégradées par cette herbe du Laos et par les ligneux. Les recherches récentes ont porté sur l'éradication par les produits chimiques et les moyens mécaniques. Si les résultats techniques sont prometteurs, leur prise en charge est impossible par les éleveurs. Ceux-ci, souvent conscients du problème de la dégradation du pâturage, acceptent désormais l'idée de pratiquer une gestion plus moderne de leur terroir pastoral, avec l'aide et les conseils des projets. Des mises en défens et la création de parcelles fourragères ont ainsi été expérimentées dans quelques campements. Mais ceux qui ont accepté de tester ces innovations l'ont fait probablement au moins autant pour fortifier leur statut social que par souci de préserver et d'améliorer les ressources fourragères. Pour la majorité des éleveurs la solution réside encore dans la fuite. La durée de vie d'un campement au même endroit est en moyenne de sept années.

Une dépendance grandissante vis-à-vis de l'extérieur

Les conditions extérieures pouvant avoir un effet sur la stabilisation (ou, au contraire la mise en mouvement) des éleveurs installés en Centrafrique sont de trois sortes : les possibilités d'accueil dans les pays voisins ; les débouchés et les prix du bétail ; l'aide extérieure apportée par les projets de développement.

3. Également appelée *Eupatorium odoratum* et, populairement, « herbe de Bokassa ».

• Le Cameroun est une terre de repli naturelle pour beaucoup d'éleveurs de Centrafrique, en particulier pour ceux de l'ouest qui entretiennent des relations étroites avec ce pays voisin. Chaque année, des éleveurs repassent de l'autre côté de la frontière puis, souvent, reviennent. Les relations restent étroites entre l'Adamaoua camerounais et l'Ouest centrafricain au travers des transactions commerciales sur le bétail et les produits manufacturés, au travers également des relations familiales et religieuses (des éleveurs se rendent au Cameroun, voire au Nigeria, pour se faire soigner par des marabouts réputés). Les retours définitifs ou de grande ampleur, comme celui de 1953 lorsque l'administration avait voulu rétablir l'impôt sur le bétail, sont devenus presque impossibles à cause de la raréfaction des pâturages camerounais et d'une moins grande liberté laissée aux éleveurs face aux services vétérinaires. D'autre part, il ne faut pas oublier que les entrées d'éleveurs en Centrafrique se sont faites ces vingt dernières années essentiellement à partir du Tchad.

Ce deuxième voisin pourrait lui aussi attirer les éleveurs qui restent près de sa frontière, mais l'insécurité y est encore grande dans la partie méridionale, et le souvenir des massacres de musulmans en 1979 est toujours vif.

Le Soudan, beaucoup trop éloigné, ne joue guère de rôle attractif.

Le Zaïre ne peut espérer attirer les éleveurs vers les savanes situées au sud de l'Oubangui; en 1983, une tentative pour y pénétrer s'est soldée par la mort de plusieurs bergers tués par les soldats zaïrois et la perte des troupeaux, massacrés ou confisqués.

• Le marché extérieur, Cameroun et Nigeria, absorbe annuellement 40 000 têtes de bétail en provenance de la partie occidentale de la RCA. Les prix du bétail dépendent étroitement des conditions économiques qui prévalent dans ces deux pays. Malgré la dégradation de leur économie, le Cameroun et le Nigeria offrent toujours des possibilités d'exportation importantes pour le bétail de l'ouest centrafricain.

• L'impact des financements extérieurs relève d'une analyse qui ne peut être que longue et complexe. On tentera un rapprochement entre la chronologie des financements et l'évolution du peuplement pastoral.

– *1950-1960*. Les financements FIDES permettent la construction des centres vétérinaires et des bains détiqueurs. Durant cette période, le peuplement pastoral n'évolue guère, après l'exode de 1953. Néanmoins, la politique menée durant cette période attire à nouveau les éleveurs camerounais à partir de 1955.

– *1960-1970*. Les financements extérieurs, FAC et FED, s'accroissent fortement (pistes d'élevage, laiterie de Sarki). Parallèlement, la population pastorale continue d'augmenter à un rythme soutenu.

– *1970-1979*. La disparition de l'aide extérieure ne s'accompagne pas d'une diminution ou même d'une stabilisation de la population pastorale, bien au contraire. De nouveaux éleveurs arrivent, en particulier du Tchad, et s'installent sur une grande partie du pays.

– *1979-1994*. Les financements reprennent, les bailleurs de fonds sont le FAC, le FED, la Banque mondiale, le FIDA. Dans le même temps, le nombre d'éleveurs peuls n'augmente que très peu (peut-être même diminue-t-il ?).

Il ne semble donc pas y avoir de conséquence immédiate des financements destinés à l'élevage sur l'évolution démographique des éleveurs. L'impact des opérations entreprises ne se fait sentir que plusieurs années après leur réalisation. On peut citer ainsi l'ensemble bains détiqueurs-centres vétérinaires-zone d'élevage dont l'attrait paraît surtout net à partir de la fin des années 1950.

Certaines opérations n'attirent pas les éleveurs autant qu'escompté : c'est le cas de la zone de la Topia, vers 1960, ou du bain détiqueur de Yérémo, en 1983, où n'est jamais passée plus d'une centaine de têtes. Il est probable que le contexte général dans lequel sont lancées ces opérations joue au moins autant dans leur réussite que leur qualité technique. Les facteurs qui peuvent être attractifs pour les éleveurs ne sont pas toujours pris en compte par les projets et, même s'ils les connaissent, sont-ils en mesure de les intégrer ? Enfin, l'idéologie des projets est-elle toujours en phase avec celle des éleveurs, ces derniers recherchant plutôt des solutions individuelles à leurs problèmes (de pâturages, de santé animale, de sécurité...) alors que l'on tente de leur faire adopter des pratiques d'intérêt collectif ?

*

Les éleveurs peuls sont maintenant bien intégrés à la société centrafricaine : ils bénéficient de l'existence de structures socioprofessionnelles où l'on trouve également des non-Peuls, leur poids économique est reconnu et l'élevage est une activité prioritaire pour l'économie du pays. Mais les conditions pour pratiquer l'élevage se sont dégradées en ce qui concerne la sécurité, la valeur des pâturages et la sécurisation foncière des éleveurs face aux revendications des paysans. À l'extérieur de la RCA, seul le Cameroun (et dans une moindre mesure le Tchad) pourrait jouer un rôle attractif sur les éleveurs centrafricains mais la Centrafrique leur offre un meilleur approvisionnement en intrants vétérinaires, un début de structuration à la base par les groupements d'éleveurs et un espace immense disponible. Les problèmes de santé animale, trypanosomose notamment, et de dégradation des pâturages se posent également avec acuité au Cameroun sans que des solutions meilleures et adaptables aux petits et moyens éleveurs aient pu être proposées.

La situation des éleveurs peuls en Centrafrique reste très dépendante de l'évolution des conditions intérieures du pays et de celles du Cameroun, soit comme terre de retour éventuel, soit comme débouché essentiel au marché du bétail, du moins pour les troupeaux de l'ouest de la RCA. Il apparaît cependant que les retours vers l'ouest sont maintenant devenus

très difficiles et, qu'à moins d'une détérioration notable de leurs conditions de vie, les éleveurs peuls centrafricains sont peu enclins à quitter le pays. Ils y ont acquis, au fil des ans, une reconnaissance sociale et leur poids économique rend leur présence nécessaire. Si la situation sanitaire paraît à peu près maîtrisée, il ne faut pas perdre de vue que l'élevage en savanes humides reste un « élevage sous seringue » dépendant d'un approvisionnement régulier en médicaments vétérinaires d'un prix élevé. De plus, les problèmes de dégradation des pâturages, de droits fonciers, et de sécurité n'ont pas encore trouvé de solution et inquiètent fortement les éleveurs. La non-résolution de ces problèmes ne peut que concourir à accroître une mobilité déjà forte. Le Service de l'Élevage et les Projets s'emploient, avec l'appui des bailleurs de fonds et des autorités, à les résoudre. Mais ces problèmes qui relèvent plus du domaine social, voire politique, que technique, seront plus délicats, plus difficiles, et surtout plus longs à être traités que les questions de santé animale.

Deux autres aspects devraient être pris en considération pour mieux appréhender l'avenir des éleveurs peuls en Centrafrique.

Contrairement à ce que l'on aurait pu supposer, les éleveurs touchés par une certaine « dépastoralisation » ne semblent pas se stabiliser et changent facilement de région, en conservant un mode de vie nomade. Toutefois, il est évident que leurs intérêts économiques et leurs problèmes diffèrent désormais de ceux de leurs parents restés de purs éleveurs.

Par ailleurs, les éleveurs venus du Tchad dans les années 1970 n'ont que peu de liens et surtout peu de vécu commun avec les premiers éleveurs venus du Cameroun, Djafoun et Akou. Ils se sont beaucoup moins intégrés au réseau de la FNEC et des GIP. Ils sont beaucoup plus mobiles et insaisissables et préfèrent adopter une attitude prudente face à l'administration.

C'est en tenant compte de cette diversité, économique, culturelle ou historique que les problèmes des éleveurs seront mieux compris et que des solutions pourront alors être recherchées.

Bibliographie

Index

Bibliographie générale

***

1931 *Histoire militaire de l'Afrique occidentale française*, Paris, Impr. nationale, 888 p.

***

1847 « Quels sont les caractères distinctifs de la race blanche et de la race noire, et les conditions d'association de ces deux races ? », *Bulletin de la Société ethnologique de Paris*, 1, p. 63-234.

ABUBAKAR, v. SA'AD ABUBAKAR

ABWA, Daniel

1989 « The French administrative system in the lamidate of Ngaoundere, 1915-1945 », in M. Z. Njeuma, ed., *Introduction to the history of Cameroon in the nineteenth and twentieth centuries*, Londres, Macmillan, p. 137-169.

ACHTERSTRAAḤ, A.

1983 *Agriculture d'autosubsistance ou agriculture de rente ? La prise de décision des paysans entre différentes cultures et l'impact de l'intervention de la société SODEFITEX et de la culture cotonnière sur les sociétés Peul de haute Casamance. L'exemple du village de Lenguewal*, Amsterdam, Université libre d'Amsterdam, multigr.

ADAMU, Mahdi & KIRK-GREENE, Anthony H. M., eds

1986 *Pastoralists of the West African savanna*, Manchester, Manchester University Press/International African Institute, XXXII-359 p.

ADELEYE, R. A.

1971 *Power and diplomacy in Northern Nigeria, 1804-1906. The Sokoto caliphate and its enemies*, Londres, Longman, XVI-387 p.

1974 « The Sokoto caliphate in the nineteenth century », in J. F. A. Ajayi & M. Crowder, eds, *History of West Africa*, vol. 2, p. 57-92.

AJAYI, J. F. Ade & CROWDER, Michael, eds

1971-74 *History of West Africa*, Londres, Longman, 2 vol., XIII-568 p. + XIV-764 p.

ALIOU, Mohamadou (v. aussi MOHAMADOU, Aliou)

1975 *Le lamidat de Kontcha au XIX^e siècle*, Yaoundé, Université de Yaoundé, mémoire, 164 p. multigr. + cartes.

ALLAN, Christopher

1989 « Benin », in C. Allan *et al.*, eds, *Benin, the Congo, Burkina Faso. Economics, politics, and society*, Londres, Pinter, p. 1-144.

AMSELLE, Jean-Loup
1977a « L'anthropologie, ça sert à qui ? », *Cahiers d'Études africaines*, 68, 17 (4), p. 633-637.
1977b *Les négociants de la savane. Histoire et organisation sociale des Kooroko (Mali)*, Paris, Anthropos, 292 p.
1985 « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique », in J.-L. Amselle & E. M'Bokolo, eds, *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, p. 11-48.
1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 257 p.

ANCEY, Véronique
1996 *Trajectoires pastorales et politiques économiques de l'élevage. Éleveurs transhumants dans le nord de la Côte d'Ivoire*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat, 385 p. multigr.

ANDERSON, Benjamin
1971 *Narrative of a journey to Musardu*, Londres, Frank Cass, XXIII-119 p. (1re éd. 1870).

ANDRÉANI, Tony
1989 *De la société à l'histoire*, Paris, Méridiens/Klincksieck, 2 vol., 751 + 595 p.

ANGE, A.
1984 *Les contraintes de la culture cotonnière dans les systèmes agraires de la haute Casamance au Sénégal*, Paris-Grignon, INAPJ, thèse, multigr.

ARCIN, André
1911 *Histoire de la Guinée française. Rivières du Sud, Fouta-Dialo, région du Sud du Soudan*, Paris, A. Challamel, 752 p.

ARDITI, Claude
1983 *Les conditions socio-économiques de l'élevage dans le nord de la Côte d'Ivoire. Les systèmes de production peul, senufo (zone dense) et lobi*, Paris, SEDES, 89 p.
1990 « Les Peul, les Senufo et les vétérinaires : pathologie d'une opération de développement dans le nord de la Côte d'Ivoire », in E. Bernus & F. Pouillon, eds, *Sociétés pastorales et développement*, p. 137-153.

ARNOTT, David W.
1967 « Some reflections on the content of individual classes in Fula and Tiv », in Centre national de la recherche scientifique, *La classification nominale dans les langues négro-africaines*, Paris, Éd. du CNRS, p. 45-74.

AUDRU, Jean *et al.*
1988 *L'Herbe du Laos* Chromolaena odorata (L.) R. M. King et H. Robinson. *Synthèse des connaissances et des acquis expérimentaux et établissement d'un programme d'intervention*, Maisons-Alfort, IEMVT, 261 p.

AZARYA, Victor
1978 *Aristocrats facing change : the Fulbe in Guinea, Nigeria and Cameroon*, Chicago, University of Chicago Press, XIV-293 p.

BÂ, Amadou Hampâté & DAGET, Jean
1984 *L'Empire peul du Macina, 1818-1853*, Paris, Nouvelles Éditions africaines, 306 p. (1re éd. Dakar, IFAN, 1955 ; 2e éd. Paris-La Haye, Mouton, 1962).

BÂ, Amadou Hampâté & DIETERLEN, Germaine
1961 *Koumen, texte initiatique des pasteurs peuls*, Paris-La Haye, Mouton, 95 p.

1966 «Les fresques d'époque bovidienne du Tassili N'Ajjer et les traditions des Peul : hypothèses d'interprétation», *Journal de la Société des Africanistes*, 36 (1), p. 141-157.

BA, Cheikh
1964 *Un type de conquête pionnière en haute Casamance : Medina Gonasse*, Paris, Université Paris-IV, thèse, 271 p. multigr.
1986 *Les Peul du Sénégal. Étude géographique*, Dakar-Abidjan-Lomé, NEA, 394 p.

BA, O.
1974 *Les réfugiés dans le département de Kolda*, Dakar, ENA, mémoire, multigr.

BAH, Amadou Touppé
1972 *L'almami Bokar Biro et la résistance au Futa Dyalo*, Conakry, IPGAN, mémoire, 161 p. multigr.

BAH, Thierno Mouctar
1986 «Les armées peul de l'Adamawa au XIX^e siècle», in M. Adamu & A. H. M. Kirk-Greene, eds, *Pastoralists of the West African savanna*, p. 3-15.
1993 «Le facteur peul et les relations interethniques dans l'Adamaoua au XIX^e siècle», in J. Boutrais, ed., *Peuples et cultures de l'Adamaoua...*, p. 61-86.

BAKER, R.
1977 «The Sahel. An information crisis», *Disasters*, 1 (1), p. 13-22.

BALDÉ, Mamadou Saliou
1974 *Changements sociaux et migration au Fuuta-Jalon. Les Peul du Fuuta dans le milieu rural sénégalais*, Paris, Université Paris-V, thèse de 3^e cycle, 411 p. multigr.

BALDICK, Julian
1989 *Mystical Islam. An introduction to Sufism*, New York, New York University Press, 208 p.

BALDUS, Bernd
1969 *Soziale Struktur und Ideologie. Versuch der Entwicklung einer kritischen Ideologietheorie und ihre Anwendung auf eine sklavenhaltende Gesellschaft in Nord-Dahomey, Westafrika*, Kiel, Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät, thèse, multigr.

BARNES, Carol
1988 *Melanin, the chemical key to Black greatness. The harmful effects...*, Houston, C. B. Publishers, 121 p.

BARRAL, Henri
1977 *Les populations nomades de l'Oudalan et leur espace pastoral*, Paris, ORSTOM, 112 p. (Travaux et documents, 77).

BARRY, Boubacar
1988 *La Sénégambie du XV^e au XIX^e siècle. Traite négrière, islam et conquête coloniale*, Paris, L'Harmattan, 432 p.

BARRY, Ismaël
1992 *Le Fuuta-Jaloo face à la colonisation*, Paris, Université Paris-VII, thèse de doctorat, 946 p. multigr. (Paris, L'Harmattan, 1997, 2 vol.)

BARRY, Koumba G.
1984 *La conquête coloniale de l'émirat peul du Liptaako : conséquences sur la vie des populations*, Dakar, Université de Dakar, mémoire, 119 p. multigr.

BARTH, Fredrik
1995 « Other knowledge and other ways of knowing », *Journal of anthropological Research*, 51 (1), p. 65-68.

BARTH, Heinrich
1857-58 *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855*, Gotha, Justus Perthes, 5 vol.
1860-61 *Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale de 1849 à 1855*, Paris, A. Bohné/Bruxelles, A. Lacroix & Van Meenen, vol. 2, 319 p.; vol. 3, 337 p.

BASSETT, Thomas J.
1994 « Hired herders and herd management in Fulani pastoralism (Northern Côte d'Ivoire) », in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 147-173.

BATRAN, A.
1979 « The Kunta Sīdī al-Mukhtār al-Kuntī, and the office of Shaykh al-Tarīqa'l Qādiriyya », in J. R. Willis, ed., *The cultivators of Islam*, Londres, Frank Cass, p. 113-146.

BAUMGARDT, Ursula
1988 « L'enfant à travers les contes peuls du Cameroun », in V. Görög-Karady & U. Baumgardt, eds, *L'enfant dans les contes africains*, Paris, CILF/EDICEF, p. 81-111.
1991 « Le mariage heureux et le mariage malheureux à travers quatre contes peuls du Cameroun », in *Les relations hommes-femmes dans le bassin du lac Tchad*, Actes du 4e colloque Mega-Tchad, Paris, ORSTOM, p. 71-122.
1994a *Représentations de la femme dans la société précoloniale de l'Adamaawa (Nord-Cameroun). Analyse du répertoire d'une conteuse peule de Garoua*, Paris, INaLCO, thèse, 369 p. (analyse) + 564 p. (textes).
1994b « Parenté et alliance matrimoniale à travers des contes peuls du Cameroun », in V. Görog-Karady, ed., *Le mariage dans les contes africains*, Paris, Karthala, p. 135-155, 157-174.
1994c « La représentation de l'Autre. L'exemple du répertoire d'une conteuse peule de Garoua (Cameroun) », in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 295-311.

BÉAVOGUI, Facinet
1991 *Contribution à l'histoire des Loma de la Guinée forestière de la fin du XIXe siècle à 1945*, Paris, Université Paris-VII, thèse de doctorat, 713 p. multigr.

BEDAUX, Rogier M. A.
1972 « Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest africain au Moyen Âge. Recherches architectoniques », *Journal de la Société des Africanistes*, 42 (2), p. 103-185.

BEHNKE, Roy H. & SCOONES, Ian
1992 *Repenser l'écologie des parcours ; implications pour la gestion des terres de parcours en Afrique*, Londres, IIED-OID, 46 p.

BENOIT, Michel
1979 *Le chemin des Peul du Boobola. Contribution à l'écologie du pastoralisme en Afrique des savanes*, Paris, ORSTOM, 208 p. (Travaux et documents, 101).
1980 *Oiseaux de mil. Les Mossis du Bwamu (Haute-Volta)*, Paris, ORSTOM, 117 p. (Mémoires, 95).
1982 *Nature peul du Yatenga : remarques sur le pastoralisme en pays mossi*, Paris, ORSTOM, 176 p.
1984 *Le Seno Mango ne doit pas mourir. Pastoralisme, vie sauvage et protection au Sahel*, Paris, ORSTOM, 143 p. (Mémoires, 103).

1988a «Les Bowébés du Kantoora (Sénégal). À propos de l'état pastoral», *Cahiers des Sciences humaines*, 24 (3), p. 379-388.
1988b «Espaces francs et espaces étatisés en Afrique occidentale. Remarques sur quelques processus de territorialisation et leurs fondements idéologiques en haute Casamance et haute Gambie», *Cahiers des Sciences humaines*, 24 (4), p. 503-519.

BÉRANGER-FÉRAUD, Laurent Jean-Baptiste
1875 «Étude sur les Peuls de la Sénégambie», *Revue d'Anthropologie*, 4 (1), p. 97-115.

BERNARDET, Philippe
1984 *Association agriculture-élevage en Afrique. Les Peuls semi-transhumants de Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan, 235 p.
1986 «Élevage et agriculture dans les savanes du Nord: les mécanismes sociaux d'un conflit», in *Côte d'Ivoire. La société au quotidien*, n° sp. de *Politique africaine*, 24, p. 29-40.
1988 *Vache de la houe, vache de la dot. Élevage bovin et rapports de production en moyenne et haute Côte d'Ivoire*, Paris, Éd. du CNRS, 228 p.
1989a *Des Peuls en pays koulango*, Paris, Centre d'études africaines/Abidjan, Ministère de la Production animale de Côte d'Ivoire, 45 p. multigr.
1989b *Élevage et feux de brousse dans la région de Tafiré-Niakaramandougou (rapport de mission)*, Paris, Centre d'études africaines/Abidjan, Ministère de la Production animale de Côte d'Ivoire, 27 p. + 48 p. multigr.
1989c «Prise en compte du milieu humain dans les études et les actions de développement de l'élevage bovin en zone cotonnière», in P. Lhoste, ed., *Actes du Séminaire sur l'élevage en zone cotonnière*, Maisons-Alfort, IEMVT, p. 91-119 (Études et synthèses, 36).

BERNUS, Edmond
1981 *Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*, Paris, ORSTOM, 508 p. (Mémoire, 94).

BERNUS, Edmond & POUILLON, François, eds
1990 *Sociétés pastorales et développement*, n° sp. des *Cahiers des Sciences humaines*, 26 (1-2), 287 p.

BERQUE, Jacques
1953 «Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine», in *Éventail de l'histoire vivante [...]. Hommage à Lucien Febvre*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 261-271.

BERTRAND-BOCANDÉ, Emmanuel
1849 «Notes sur la Guinée portugaise ou Sénégambie méridionale», *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, 11, p. 265-350; 12, p. 57-93.

BIERSCHENK, Thomas
1987 «Baumwollanbau und Gesellschaftliche Entwicklung in Bénin», *Sociologus*, 37, p. 155-174.
1988 «Development projects as arenas of negociation of strategic groups. A case study from Benin», *Sociologica Ruralis*, 38 (2-3), p. 146-160.
1989 *«Vorwärts mit der Tradition der Fulbe!» Die Genese einer ethnisch-politischen Bewegung in der VR Bénin*, Berlin, Das Arabische Buch (Sozialanthropologische Arbeitspapiere, 20).
1992 «The ethnicisation of Fulani society in the Borgou province of Benin by the ethnologist», *Cahiers d'Études africaines*, 127, 32 (3), p. 509-520.
1993 «The creation of a tradition. Fulani chiefs in Northern Dahomey/Benin since the late 19th century», *Paideuma*, 39, p. 217-244.

1995 « Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin », *Cahiers des Sciences humaines*, 31 (2), p. 457-485.
1997 *Die Fulbe Nordbenins. Geschichte, soziale Organisation, Wirtschaftsweise*, Hambourg, Ed. LIT, 276 p.

BIERSCHENK, Thomas & FORSTER, Reiner
1991 « Rational herdsmen. Economic strategies of the agro-pastoral Fulani of Northern Benin », *Applied Geography and Development*, 38, p. 110-112.

BIERSCHENK, Thomas & LE MEUR, Pierre-Yves, eds
1997 *Trajectoires peules au Bénin. Six études anthropologiques*, Paris, Karthala, 190 p.

BILLE, Jean-Claude
1964 *Pâturages du secteur occidental d'élevage de la République centrafricaine*, Maisons-Alfort, CIRAD/IEMVT, 286 p.

BINGER, Louis Gustave
1892 *Du Niger au golfe de Guinée, par le pays de Kong et le Mossi, 1887-1889*, Paris (rééd. Paris, Société des Africanistes, 1980, 2 vol., 513 + 416 p.).

BITARD, Jean-Pierre & FAFFA, Jean-Claude
1958 *Di, monographie d'un village Marka de la vallée du Sourou (Haute-Volta)*, Ouagadougou, ISHA, Service de l'hydraulique, 275 p. multigr.

BLANC, F., LE MASSON, C. & REMAYEKO, Assana
1992 « Les raisons d'un engagement agricole irréversible des éleveurs Mbororo de République centrafricaine », *Les Cahiers de la Recherche Développement*, 32 (2), p. 6-18.

BLENCH, Roger
1994 « The expansion and adaptation of Fulɓe pastoralism to subhumid and humid conditions in Nigeria », in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 197-212.

BLOCH, Maurice
1991 « Language, anthropology and cognitive science » *Man*, 26 (2), p. 183-198.
1992 « What goes without saying. The conceptualization of *zafimaniry* », in A. Kuper, ed., *Conceptualizing society*, Londres-New York, Routledge, p. 125-146.

BOCQUENÉ, Henri
1981 « Note sur le *pulaaku* », in *Itinérances... en pays peul et ailleurs. II. Littératures et cultures*, Paris, Société des Africanistes, p. 229-246.
1987 *Moi, un Mbororo. Autobiographie de Oumarou Ndoudi, Peul nomade du Cameroun*, Paris, Karthala, 389 p.

BOESEN, Elisabeth
1994 « Kultureller Eigensinn und gesellschaftliche Dependenz. Über die Beziehungen zwischen Fulɓe und Haaɓe im Borgou/Nordbenin », *Anthropos*, 89 (4-6), p. 421-431.
1997 « Identité et démarcation : les pasteurs peuls et leurs voisins paysans », in T. Bierschenk et P.-Y. Le Meur, eds, *Trajectoires peules...*, p. 21-47.
1998a « Identité culturelle et espace culturé. Les Fulɓe entre brousse et village », in E. Boesen, C. Hardung & R. Kuba, eds, *Regards sur le Borgou. Pouvoir et altérité dans une région ouest-africaine*, Paris, L'Harmattan, p. 221-242.
1998b *Scham und Schönheit. Über Identität und Selbstreflexion bei den Fulɓe Nordbenins*, Hambourg, Lit, thèse.

BOËTSCH, Gilles
1995 « Noirs ou Blancs : pour une histoire de l'anthropologie biologique de l'Égypte », *Égypte-Monde arabe*, 24, p. 113-138.

BOËTSCH, Gilles & FERRIÉ, Jean-Noël
1993 « L'impossible objet de la raciologie. Prologue à une anthropologie physique du Nord de l'Afrique », *Cahiers d'Études africaines*, 129, 33 (1), p. 5-18.
1994 « Giuseppe Sergi et la "race" méditerranéenne », *Revista di Antropologia*, 72, p. 273-278.

BONFIGLIOLI, Angelo Maliki
1985 « Évolution de la propriété animale chez les Wodaaße du Niger », in *Worso. Mélanges offerts à Marguerite Dupire*, n° sp. du *Journal des Africanistes*, 55 (1-2), p. 29-37.
1988 *Duḍal. Histoire de famille et histoire de troupeau chez un groupe de Woḍaaße du Niger*, Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, XIV-293 p.
1990 « Pastoralisme, agro-pastoralisme et retour : itinéraires sahéliens », in E. Bernus & F. Pouillon, eds, *Sociétés pastorales et développement*, p. 255-266.

BONN, Charles
1991 *Psychanalyse et texte littéraire au Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 121 p.

BONTE, Pierre
1998 « The role of ethnicity and land-tenure in Sahelian conflicts », in S. P. Reyna & R. E. Down, eds, *Deadly developments. Capitalism, States and war*, Londres, Gordon & Breach, p. 209-230 (War and society, 5).

BONTE, Pierre & ÉCHARD, Nicole
1976 « Histoire et histoires. Conception du passé chez les Hausa et les Twareg Kel Gress de l'Ader (République du Niger) », *Cahiers d'Études africaines*, 61-62, 16 (1-2), p. 237-296.

BORDIER, Arthur (Dr)
1884 *La colonisation scientifique et les colonies françaises*, Paris, C. Reinwald, XVI-506 p.

BORY DE SAINT-VINCENT, Jean-Baptiste
1827 *L'Homme* (homo). *Essai zoologique sur le genre humain*, Paris, Rey & Gravier, 2 vol. (2e éd.).

BOSWORTH, C. E., VAN DONZEL, E. J., LEWIS, B. & PELLAT, C., eds
1975-91 *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, E. J. Brill/Paris, Maisonneuve & Larose, 6 vol.

BOTTE, Roger
1988 « Révolte, pouvoir, religion : les Hubbu du Futa-Jalon (Guinée) », *Journal of African History*, 29 (3), p. 391-413.
1991 « Les rapports Nord-Sud, la traite négrière et le Fuuta Jaloo à la fin du XVIIIe siècle », *Annales ESC*, 6, p. 1411-1435.
1994 « Stigmates sociaux et discriminations religieuses : l'ancienne classe servile au Fuuta Jaloo », *Cahiers d'Études africaines*, 133-135, 34 (1-3), p. 109-136.
1999a « L'abolition de 1848 et l'Afrique. Quand le sol français ne libère plus l'esclave », *Annales HSS*, à paraître.
1999b « Riimayße, Ḥarāṭīn, Iklan : les damnés de la terre, le développement et la démocratie », in A. Bourgeot, ed., *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*, Actes du colloque Les sociétés pastorales en Afrique sahélienne : environnement, développement et démocratie (Niamey, 31 oct.-7 nov. 1997), Paris, Karthala, p. 55-78.

BOTTE, Roger & SCHMITZ, Jean, eds
1994a *L'archipel peul*, n° sp. des *Cahiers d'Études africaines*, 133-135, 34 (1-3), 513 p.
1994b «Paradoxes identitaires», in R. Botte & J. Schmidt, eds, *L'archipel peul*, p. 7-22.

BOUCHE, Denise
1968 *Les villages de liberté en Afrique noire française, 1887-1910*, Paris-La Haye, Mouton, 278 p.

BOUDET, Gabriel
1978 *Manuel sur les pâturages tropicaux et les culture fourragères*, Paris, Ministère de la Coopération, IEMVT, 254 p. (Manuels et précis d'élevage, 4).

BOUNFOUR, Abdellah
1995 «Langue, identité et écriture dans la littérature francophone du Maghreb», *Cahiers d'Études africaines*, 140, 35 (4), p. 911-923.

BOUJU, Jacky
1984 *Graine de l'homme, enfant du mil*, Paris, Société d'ethnographie, 255 p.

BOUTILLIER, Jean-Louis
1960 *Enquête sur l'économie dans la région de Kolda, haute Casamance*, ORSTOM, multigr.
1968 «Les captifs en AOF (1903-1905)», *Bulletin de l'IFAN*, 30 (2), p. 513-535.

BOUTRAIS, Jean
1978 *Deux études sur l'élevage en zone tropicale humide (Cameroun)*, Paris, ORSTOM, 194 p. (Travaux et documents, 88).
1984 «Les sociétés musulmanes. Les Mandara. Les Foulbé», in J. Boutrais, J. Boulet, A. Beauvillain *et al.*, eds, *Le Nord du Cameroun : des hommes, une région*, Paris, ORSTOM, p. 233-261 (Mémoires, 102).
1988 *Des Peul en savanes humides : développement pastoral dans l'Ouest centrafricain*, Paris, ORSTOM, 387 p. (Études et thèses).
1990 «Les savanes humides, dernier refuge pastoral : l'exemple des WoDaaBe, Mbororo de Centrafrique», *Genève-Afrique*, 28 (1), p. 65-90.
1994a «Pour une nouvelle cartographie des Peuls», in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 137-146.
1994b «Les Foulbé de l'Adamaoua et l'élevage : de l'idéologie pastorale à la pluriactivité», in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 175-196.
1995-96 *Hautes terres d'élevage au Cameroun*, Paris, ORSTOM, 2 vol., 1300 p. (Études et thèses).

BOUTRAIS, Jean, ed.
1993 *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, Actes du colloque de Ngaoundéré (14-16 janv. 1992), Paris, ORSTOM/Ngaoundéré-Anthropos, 316 p.

BOVIN, Mette
1974-75 «Ethnic performances in rural Niger. An aspect of ethnic boundary maintenance», *Folk*, 16-17, p. 459-474.
1985 «Nomades "sauvages" et paysans "civilisés" : Wodaabe et Kanuri au Borno», in *Worso. Mélanges offerts à Marguerite Dupire*, n° sp. du *Journal des Africanistes*, 55 (1-2), p. 53-73.
1990 «Nomads of the drought : Fulbe and Wodabe nomads between power and marginalization in the Sahel of Burkina Faso and Niger Republic», in M. Bovin & L. Manger, eds, *Adaptive strategies in African arid lands*, Proceedings from a Seminar at Scandinavian Institute of African Studies, Uppsala, Sweden (april 1989), Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies, p. 29-59.

BRASSEUR, Gérard
1968 *Les établissements humains au Mali*, Dakar, IFAN, 549 p. (Mémoires, 83).

BRAUKÄMPER, Ulrich
1971 « Zur kulturhistorischen Bedeutung der Hirten-Ful für die Staatswesen des Zentralsudan », *Paideuma*, 17, p. 55-120.

BRAUNSTEIN SILVESTRE, Florence
1982 « Coup d'œil sur le cheval et le char dans l'Égypte du Nouvel Empire », in G. Camps & M. Gast, eds, *Les chars préhistoriques du Sahara...*, p. 35-44.

BREEDVELD, Anneke & DE BRUIJN, Mirjam
1996 « L'image des Fulbe. Analyse critique de la construction du concept de *pulaaku* », *Cahiers d'Études africaines*, 144, 36 (4), p. 791-821.

BREMOND, Claude
1973 *Logique du récit*, Paris, Seuil, 351 p.

BUFFON, Georges Louis Leclerc, comte de
1792 *Histoire naturelle de l'homme*, Paris, Plassan, vol. 2 (1re éd. 1749).

BURNHAM, Philip
1980 « Raiders and traders in Adamawa. Slavery as a regional system », in J. L. Watson, ed., *Asian and African systems of slavery*, Oxford, Basil Blackwell, p. 43-72.
1996 *The politics of cultural difference in Northern Cameroon*, Édimbourg, Edinburgh University Press, x-210 p.

BURNHAM, Philip & LAST, Murray
1994 « From pastoralist to politician. The problem of a Fulße "aristocracy" », in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 313-358.

CAILLIÉ, René
1989 *Voyage à Tombouctou*, Préface de Jacques Berque, Paris, FM/La Découverte, 2 vol., 373 p. + 373 p. (rééd. *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné... pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*, Paris, Impr. royale, 1830).

CALAME-GRIAULE, Geneviève
1987 *Des cauris au marché. Essais sur des contes africains*, Châtillon-sous-Bagneux, Impr. SEG, 295 p. (Mémoires de la Société des africanistes).

CAMPS, Gabriel
1993 « Chars (art rupestre) », in G. Camps, ed., *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, EDISUD, vol. 12, p. 1877-1892.

CAMPS, Gabriel & GAST, Marceau, eds
1982 *Les chars préhistoriques du Sahara. Archéologie et techniques d'attelage*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 200 p.

CAPRON, Jean
1973 *Communautés villageoises bwa : Mali, Haute-Volta*, Paris, Institut d'ethnologie, 378 p. (Mémoires de l'Institut d'ethnologie, 9).

CHANTOUX, Alphonse
1964 « Aux origines du Liptako », *Ti Dogu* (Fada N'Gourma), 21, p. 9-10.

CHARPENTIER, Claude
1952 *Avec les Peuls de la subdivision de Djenné (cercle de Mopti, Soudan)*, Paris, CHEAM, mémoire, 74 p. multigr.

CHÉRON, Georges
1924 « Contribution à l'histoire du Mossi. Traditions relatives au cercle de Kaya, (Haute-Volta) », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, p. 635-691.

CHIVALLON, Christine
1996 « Repenser le territoire, à propos de l'expérience antillaise », *Géographie et Cultures*, 20, p. 45-55.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre & PRUNIER, Gérard, eds
1989 *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala/ACCT, 439 p.

CINAM-CERESA
1960a *Sociologie religieuse dominicaine. La Casamance*, Dakar, IIe partie, multigr.
1960b *Statistiques ethniques*, Dakar, multigr.

CIPEA (Centre international pour l'élevage en Afrique)
1983 *Recherche d'une solution aux problèmes de l'élevage dans le delta intérieur du Niger au Mali*, Bamako, Direction nationale de l'élevage, 5 vol.

CISSÉ, Nouha
1978 *La fin du Kaabu et les débuts du Fuladu*, Dakar, Université de Dakar, mémoire, 91 p. multigr.

CISSÉ, Salmana
1982 « Les *leyde* du delta central du Niger : tenure traditionnelle ou exemple d'un aménagement du territoire classique ? », in É. Le Bris, É. Le Roy & F. Leimdorfer, eds, *Enjeux fonciers en Afrique noire*, p. 178-189.
1986a « Le delta intérieur du Niger : organisation spatiale », in M. Adamu & A. H. M. Kirk-Greene, eds, *Pastoralists of the West African savanna*, p. 283-297.
1986b « Les territoires pastoraux du delta intérieur du Niger », *Nomadic Peoples*, 20, p. 21-32.

CISSOKO, Sékéné Mody
1972 *Introduction à l'histoire des Mandingues de l'Ouest. L'Empire de Kabou (XVIe-XIXe siècles)*, Congrès d'études mandingues/Conference on Manding Studies, Londres, School of Oriental and African Studies, 21 p. multigr.

CLIFFORD, James
1994 « Diasporas », *Cultural Anthropology*, 9 (3), p. 302-338.
1997 « Spatial practices. Fieldwork, travel and the disciplining of anthropology », in A. Gupta & J. Ferguson, eds, *Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science*, Berkeley, University of California Press, p. 185-222.

COHEN, William B.
1981 *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs, 1530-1880*, Paris, Gallimard, 409 p. (1re éd. 1980, Indiana University Press).

COHN, Bernard S.
1983 « Representing authority in Victorian India », in E. Hobsbawm & T. Ranger, eds, *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 165-209.

COLIN DE VERDIÈRE, P.
1994 *Investigations sur l'élevage pastoral au Niger*, Hohenheim, Université de Hohenheim/Maisons-Alfort, CIRAD-IEMVT/Niamey, Université de Niamey, rapport, 66 p. multigr.

COLLOMB, Jean-Marie (Dr)
1885 « Contribution à l'étude de l'ethnologie et de l'anthropométrie des races du Haut-Niger », *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Lyon*, 4, p. 145-170, 207-237.

CORTAMBERT, Richard
1860 « De la chevelure chez les différents peuples », *Revue orientale et américaine*, 3, p. 319-336.

COUTOULY, François de
1923 « Les populations du cercle de Dori (Haute-Volta) », *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'AOF*, p. 269-301.

CPLES/Séno
1990 *Rapport de la commission provinciale de lutte contre les effets de la sécheresse sur la situation alimentaire dans la province du Séno*, mars, Dori, 12 p. + 6 p. annexes multigr.

CREMER, Jean
1923 *Dictionnaire français-peul (dialectes de la Haute-Volta)*, Paris, P. Geuthner, XXIX-109 p. (Matériaux d'ethnographie et de linguistiques soudanaises, 1).

CROUAIL, Jean-Claude
1969 *Une étape vers la sédentarisation de l'éleveur m'bororo en République centrafricaine : le bain détiqueur adapté à l'élevage nomade*, Maisons-Alfort, IEMVT, 87 p.

CRPA du Sahel/DEP
1990 *Niveau d'application des thèmes techniques en relation avec quelques caractéristiques socio-économiques des exploitations agricoles. Campagne 1989-1990. Rapport final, juin*, Dori, 84 p. multigr.

CSORDAS, Thomas J.
1990 « Embodiment as a paradigm for anthropology », *Ethos*, 18 (1), p. 5-47.
1993 « Somatic modes of attention », *Cultural Anthropology*, 8 (2), p. 135-156.

CUOQ, Joseph M.
1975 *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilad al-Sudan)*, Paris, Éd. du CNRS, 490 p.

DARBON, Dominique
1988 *L'administration et le paysan en Casamance. Essai d'anthropologie administrative*, Bordeaux, CEAN/Paris, A. Pédone, 222 p.

DARWIN, Charles
1876 *De l'origine des espèces au moyen de la selection naturelle...*, Paris, C. Reinwald, XIX-604 p. (1re éd. 1859).
1891 *De la descendance de l'homme...*, Paris, C. Reinwald, XXVII-271 p. (1re éd. 1871).

DAVID, Nicolas & HENNIG, Hilke
1972 « The ethnography of pottery. A Fulani case in archaeological perspective », *Module* (Reading, MA, Addison Wesley), 21, p. 1-29.

DAVID, Philippe
1980 *Les navétanes. Histoire des migrants saisonniers de l'arachide en Sénégambie des origines à nos jours*, Dakar-Abidjan, NEA, 527 p.

DE BRUIJN, Mirjam & VAN DIJK, Han
1993 « State formation and the decline of pastoralism. The Fulani in Central Mali », in J. Markakis, ed., *Conflict and the decline of pastoralism in the Horn of Africa*, Londres, Macmillan, p. 122-142.
1994 « Drought and coping strategies in Fulɓe society in the Hayre, Central Mali. A historical perspective », in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 85-108.
1995 *Arid ways. Cultural understandings of insecurity in Fulɓe society, Central Mali*, Amsterdam, Thela Publishers, 549 p.

DE BRUIJN, Mirjam & VAN DIJK, Han, eds
1997 *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires*, Paris, Karthala/Leyde, Afrika-Studiecentrum, 286 p.

DE HAAN, Leo, VAN DRIEL, Antje & RUITHOF, A.
1990 « From symbiosis to polarization? Peasants and pastoralists in Northern Benin », *The Indian geographical Journal*, 65, p. 51-65.

DEHERME, Georges
1908 *L'Afrique occidentale française*, Paris, Bloud, 528 p.

DEJOU, Frédérique
1998 *Identités, statuts et rôles des (Bamana-) Flas sédentarisés au Minyankala (sud-est Mali)*, Nanterre, Université Paris-X, mémoire de maîtrise, 265 p. multigr.

DELAFOSSE, Maurice
1912 *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français). Le pays, les peuples, les langues, l'histoire, les civilisations*, Paris, Larose, vol. 1, 428 p. (rééd. 1972).
1927 *Les nègres*, Paris, Rieder, 80 p.
1929 *La langue mandingue et ses dialectes (Malinké, Bambara, Dioula)*. II. *Dictionnaire mandingue-français*, Paris, P. Geuthner, 857 p.

DELAUNAY, Daniel
1988 *La fragilité séculaire d'une paysannerie nordestine : le Céara (Brésil)*, Paris, ORSTOM, VII-193 p. (Études et thèses).

DELAVIGNETTE, Robert
1957 *La psychologie des Africains : des primitifs aux évolués*, Conférence prononcée à l'École supérieure de guerre (21 février).

DELMOND, Paul
1953 « Dans la boucle du Niger : Dori, ville peule », in *Mélanges ethnologiques*, Dakar, IFAN, p. 9-109 (Mémoires, 23).

DEMBELE, M.
1991 « Histoire et tradition orale », in M. Raimbault & K. Sanogo, eds, *Recherches archéologiques au Mali. Les sites préhistoriques de la zone lacustre*, Paris, ACCT/Karthala, p. 229-248.

DENIKER, Joseph
1900 *Les races et les peuples de la terre. Éléments d'anthropologie et d'ethnographie*, Paris, Schleicher, VII-692 p.

DERIVE, Jean
1987 *Le fonctionnement sociologique de la littérature orale. L'exemple des Dioula de Kong*, Paris, Université Paris-III, thèse d'État, 987 p. + 1339 p. multigr.

DERMAIS, H.
1896 « La ville de Ngaoundéré en Adamaoua », *La Nature*, 18 janvier.

DESROTOUR, J.
1967 «Les pasteurs bororo et leurs troupeaux», in M. Lacrouts *et al.*, eds, *Le cheptel bovin...*

DEVISSE, Jean & VERNET, Robert
1993 «Le bassin des vallées du Niger. Chronologie et espaces», in *Vallées du Niger*, Paris, Réunion des musées nationaux, p. 11-37.

DIALLO, Hamidou
1979 *Les Foulbé de Haute-Volta et les influences extérieures de la fin du XVIII^e à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Université Paris-I, thèse, 224 p. multigr.

DIALLO, Hammadoun Boye
1977 *Lès société pastorales de la zone d'Hombori face à la sécheresse. Réaction à la crise et degré de rétablissement quatre ans après*, Mopti, ODEM/Katibugu, Institut polytechnique rural.

DIALLO, Thierno
1972a *Les institutions politiques du Fouta Dyalon au XIX^e siècle (Fii laamu alsilaa-maaku Fuuta Jaloo)*, Dakar, Université de Dakar/IFAN, 276 p. (Initiations et études africaines, 28).
1972b «Origine et migration des Peuls avant le XIX^e siècle», *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Dakar*, 2, p. 121-193.
1972c «La mission du D^r Bayol au Fouta-Djalon (1881), ou La signature du premier traité de protectorat de la France sur le Fouta-Djalon», *Bulletin de l'IFAN*, 34 (1), p. 113-150.
1981 «Le Gaabu et le Fuuta-Jalon», *Éthiopiques*, 28, p. 182-194.
1986 «Les sociétés et la civilisation des Peul», in M. Adamu & A. H. M. Kirk-Greene, eds, *Pastoralists of the West African savanna*, p. 227-240.

DIALLO, Youssouf
1993 *Les Fulbe du Boobola. Genèse et évolution de l'État de Barani (Burkina Faso)*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat, XII-476 p. multigr. (Cologne, Rüdiger Köppe, 1997, 235 p.).
1994 «Barani : une chefferie satellite des grands États du XIX^e siècle», in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 359-384.
1995 *Paysans, pasteurs et intervention étatique. Analyse préliminaire des problèmes et de l'évolution du pastoralisme dans le département de Boundiali (Côte d'Ivoire)*, Bielefeld, Université de Bielefeld (Working paper, 225).

DIAWARA, Mamadou
1990 *La graine de la parole. Dimension sociale et politique des traditions orales du royaume de Jaara (Mali) du XV^e siècle au milieu du XIX^e siècle*, Stuttgart, Franz Steiner, 189 p. (Studien zur Kulturkunde, 92).

DICKO, Abdoulaye Nassourou
1975 *Histoire du royaume du Liptako (des origines à la fin de la période coloniale)*, Ouagadougou, École nationale d'administration, mémoire, 28 p. multigr.

DIENG, A. A.
1989 «Volney, l'abbé Grégoire et la thèse de l'Égypte nègre», in H. Khadar, ed., *La Révolution française et le monde arabo-musulman*, Tunis, Société tunisienne d'études du XVIII^e siècle/Alif, p. 71-82.

DIGARD, Jean-Pierre
1990 «Les relations nomades-sédentaires au Moyen-Orient. Éléments d'une polémique», in H. P. Francfort, ed., *Nomades et sédentaires en Asie centrale. Apports de l'archéologie et de l'ethnologie*, Paris, Éd. du CNRS, p. 97-111.

DIOP, Cheikh Anta
1967 *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?*, Paris, Présence africaine, 300 + 95 p.
1973 « Introduction à l'étude des migrations en Afrique centrale et occidentale. Identification du berceau nilotique du peuple sénégalais », *Bulletin de l'IFAN*, 35 (4), p. 769-792.
1981 « Origine des anciens Égyptiens », in G. Mokhtar, ed., *Histoire générale de l'Afrique*. II. *Afrique ancienne*, Paris, Jeune Afrique/UNESCO, p. 39-72.

DIOP, Papa Samba
1995 *Archéologie littéraire du roman sénégalais. Écriture romanesque et cultures régionales au Sénégal*, Francfort, IKO, vol. 1, 477 p.

DIOUF, Mamadou
1981 *Les traditions orales du Gabou*, Dakar, Colloque sur les Traditions orales du Gabu (19-24 mai 1980), multigr.
1984 *A case study of two villages : Lenguewal and Sare Yoro Naba*, Columbia, University of Missouri-Columbia, master, multigr.
1994 *Sénégal. Les ethnies et la nation*, Paris, L'Harmattan, 201 p.

DOGNIN, René
1975 « Sur trois ressorts du comportement peul », in T. Monod, ed., *Pastoralism in tropical Africa*, Londres, Oxford University Press, p. 298-321.
1981 « L'installation des Djafoun dans l'Adamaoua camerounais. La *djakka* chez les Peul de l'Adamaoua », in C. Tardits, ed., *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, Éd. du CNRS, vol. 1, p. 139-157.

DONAINT, Pierre
1975 *Les cadres géographiques à travers les langues du Niger. Contribution à la pédologie de l'étude du milieu*, Niamey, Institut de recherches en sciences sociales, 287 p. (Études nigériennes, 37).

DOUFFISSA, Albert
1993 *L'élevage bovin dans le Mbere (Adamaoua camerounais)*, Paris, ORSTOM, 281 p. (Études et thèses).

DOUMA, Pyt, DIOP, Mbarade & DE HAAN, Leo
1995 *Les associations pastorales et la gestion des ressources naturelles. Rapport final*, préparé pour la commission des Communautés européennes, Amsterdam, Direction générale du développement, Département de géographie humaine, 193 p. + annexes.

DUMÉZIL, Georges
1981 *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 659 p. (Bibliothèque des sciences humaines).

DUNCAN, James S.
1990 *The city as text. The politics of landscape interpretation in the Kandyan kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, XIV-229 p.

DUPIRE, Marguerite
1960 « Situation de la femme dans une société pastorale (Peul woɗaaƀe, nomades du Niger) », in D. Paulme, ed., *Femmes d'Afrique noire*, Paris-La Haye, Mouton, p. 51-92.
1962 *Peuls nomades. Étude descriptive des Woɗaaƀe du Sahel nigérien*, Paris (rééd. Karthala, 1996, XX-336 p.).

1970 *Organisation sociale des Peul. Étude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon, 624 p.
1972 *Les facteurs humains de l'économie pastorale*, Niamey, CRSH, x-93 p. (Études nigériennes, 6).
1981 « Réflexions sur l'ethnicité peule », in *Itinérances... en pays peul et ailleurs*. II. *Littératures et cultures*, Paris, Société des Africanistes, p. 165-182.
1994 « Identité ethnique et processus d'incorporation tribale et étatique », in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 265-280.

DUPUY, Christian
1985 *L'art rupestre de l'Aïr méridional*, Aix-en-Provence, Université de Provence, LAPMO, mémoire, 106 p. multigr.
1991 *Les gravures rupestres de l'Adrar des Iforas dans le contexte de l'art saharien. Une contribution à l'histoire du peuplement pastoral en Afrique septentrionale du néolithique à nos jours*, Aix-en-Provence, Université de Provence, thèse, 404 p. multigr.
1992 « Trois mille ans d'histoire pastorale au sud du Sahara », *Préhistoire et anthropologie méditerranéennes*, 1, p. 105-126.
1994 « Signes gravés au Sahara en contexte animalier et les débuts de la métallurgie ouest-africaine », *Préhistoire et anthropologie méditerranéennes*, 3, p. 103-124.
1995 « Bovins montés et chevaux, puis chevaux montés dans l'art rupestre de l'Adrar des Iforas », in G. Pezzoli, ed., *Cavaliers d'Afrique. Histoire, iconographie et symbolisme*, Milan, Centro studi archeologia africana, p. 105-126.

DUPUY, Christian, RISER, Jean & SISSOKO, Famori
1995 « L'abandon du site protohistorique de Dialaka (Mali) à l'Holocène supérieur », *Quaternaire*, 6 (2), p. 57-61.

DYSON-HUDSON, Neville & DYSON-HUDSON, Rada
1980 « Nomadic pastoralism », *Annual Review of Anthropology*, 9, p. 15-61.

EAST, Rupert M.
1934 *Stories of old Adamawa. A collection of historical texts in the Adamawa dialect of Fulani*, Zaria (rééd. Lagos-Farnborough, Gregg Press, 1967, 143 p.).

EGUCHI, Paul Kazuhisa
1978-84 *Fulfulde tales of North Cameroon*, Tokyo, ILCAA, 4 vol., 1247 p. (African languages and ethnography, 11, 13, 15, 18).
1994 « Pastoralism in Fulɓe folktales », in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 461-471.

EGUCHI, Paul K. & AZARYA, Victor, eds
1993 *Unity and diversity of a people. The search for Fulbe identity*, n° sp. de *Senri ethnological Studies*, 35, 232 p.

EICHTHAL, Gustave d'
1841 *Histoire et origine des Foulahs ou Fellans*, Paris, Vve Dondey-Dupré, XII-296 p. (Mémoires de la Société d'ethnologie, I-2).

EICHTHAL, Gustave d' & URBAIN, Ismayl
1839 *Lettres sur la race noire et la race blanche*, Paris, Paulin, 67 p.

ELLIOT SMITH, G.
1928 *In the beginning*, Londres, G. Howe, 90 p.

ELWERT, Georg
1980 « Die Elemente der traditionellen Solidarität. Eine Fallstudie in Westafrika », *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32 (4), p. 681-704.

1983 *Bauern und Staat in Westafrika. Die Verflechtung sozioökonomischer Sektoren am Beispiel Bénin*, Francfort, Campus, 383 p.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan
1968 *Les Nuer*, Paris, Gallimard, XV-319 p. (1re éd. 1940).

EXPOSITION COLONIALE
1890 *Les colonies françaises*. V. *Colonies d'Afrique*, Paris, Quantin, 367 p.

FABIAN, Johannes
1994 « Ethnographic objectivity revisited. From rigor to vigor », in A. Megill, ed., *Rethinking objectivity*, Durham, Duke University Press, p. 81-108.

FARDON, R., ed.
1990 *Localizing strategies. Regional traditions of ethnographic writing*, Édimbourg, Scottish Academic Press/Washington, Smithsonian Institution Press.

FAUVELLE, François-Xavier
1996 *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Paris, Karthala, 237 p.

FAY, Claude
1994 « Le Maasina », in J. Quensière, ed., *La pêche dans le delta central du Niger...*, p. 363-382.
1995a « La démocratie au Mali, ou le pouvoir en pâture », *Cahiers d'Études africaines*, 137, 35 (1), p. 19-53.
1995b « "Car nous ne faisons qu'un". Identités, équivalences, homologies au Maasina (Mali) », *Cahiers des Sciences humaines*, 31 (2), p. 427-457.
1997 « "Les derniers seront les premiers" : peuplement et pouvoir mandingues et peuls au Maasina (Mali) », in M. De Bruijn & H. Van Dijk, eds, *Peuls et Mandingues...*, p. 165-191.

FERGUSON, James
1990 *The anti-politics machine. Development, depolitization and bureaucratic power in Lesotho*, Cambridge, Cambridge University Press, 320 p.

FETT, Roland & HELLER, Eleonore
1978 *« Zwei Frauen sind zuviel ». Soziale Konsequenzen technischer Innovationen im Übergang von der Subsistenz- zur Warenökonomie. Die Boko in Nordbénin (Westafrika)*, Sarrebruck, Breitenbach.

FOUCAULT, Michel
1997 *« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 291 p. (« Hautes études »).

FRANC, G.
1958 *Le pays Yatenga. Géographie du cercle de Ouahigouya*, École nationale de la France d'outre-mer, mémoire, 48 p. multigr.

FROMENT, Alain
1991 « Origine et évolution de l'homme dans la pensée de Cheikh Anta Diop : une analyse critique », *Cahiers d'Études africaines*, 121-122, 31 (1-2), p. 29-64.
1992 « Réponse à C. Coquery-Vidrovitch », *Cahiers d'Études africaines*, 125, 32 (1), p. 139-141.

GADEN, Henri
1913 *Le Poular. Dialecte peul du Fouta sénégalais*, I. *Étude morphologique*, Paris, E. Leroux, V-338 p.
1914 *Le Poular. Dialecte peul du Fouta sénégalais*, II. *Lexique poular-français*, Paris, E. Leroux, X-263 p.

1931 *Proverbes et maximes. Peuls et Toucouleurs*, Paris, Institut d'ethnologie, XXXIII-368 p.

GALATY, John G., ARONSON, David, SALZMANN, Philip C. & CHOUINARD, A., eds
1980 *The future of pastoral peoples. Proceedings of a Conference held in Nairobi, Kenya (4-8 August)*, Leyde, E. J. Brill, 396 p.

GALLAIS, Jean
1958 « La vie saisonnière au sud du lac Débo (territoire du Soudan) », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 42, p. 117-141.
1962 « Signification du groupe ethnique au Mali », *L'Homme*, 2 (2), p. 106-129.
1967 *Le delta intérieur du Niger et ses bordures. Étude de géographie régionale*, Dakar, IFAN, 2 vol., 621 p. (Mémoires de l'IFAN, 78).
1972 « Les sociétés pastorales ouest-africaines face au développement », *Cahiers d'Études africaines*, 47, 12 (3), p. 353-368.
1975a *Pasteurs et paysans du Gourma. La condition sahélienne*, Paris, CNRS/Bordeaux, CEGET, 239 p.
1975b « Traditions pastorales et développement : problèmes actuels dans la région de Mopti (Mali) », in T. Monod, ed., *Pastoralism in tropical Africa*, Oxford, Oxford University Press, p. 354-368.
1979 « La situation de l'élevage bovin et le problème des éleveurs en Afrique occidentale et centrale », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 126, p. 113-138.
1984 *Hommes du Sahel. Espaces-temps et pouvoirs. Le delta intérieur du Niger, 1960-1980*, Paris, Flammarion, 289 p.
1994 *Les tropiques, terres de risques et de violences*, Paris, A. Colin, 271 p.

GALLAY, Alain, HUYSECOM, Éric *et al.*
1990 *Hamdallahi, capitale de l'Empire peul du Massina, Mali. Première fouille archéologique, études historiques et ethnoarchéologiques*, Stuttgart, Franz Steiner, 58 p. (Sonderschriften des Frobenius-Instituts, 9).
1991 *Enquêtes ethnoarchéologiques au Mali. Rapport des deux premières missions (1988-89, 1989-90)*, Genève, 178 p. (Département d'anthropologie et d'écologie de l'Université de Genève, 19).

GALLIENI, Joseph S. (lieutenant-colonel)
1891 *Deux campagnes au Soudan français (1886-88)*, Paris, Hachette, VIII-638 p.

GALLOY, Pierre, VINCENT, Yvon & FORGET, Maurice
1963 *Nomades et paysans d'Afrique noire occidentale. Études de géographie soudanaise*, éd. par Xavier de Planhol, Nancy, Université de Nancy, 242 p. (Mémoires des Annales de l'Est, 23).

GARDI, Bernhard
1985 *Ein Markt wie Mopti. Handwerkerkasten und traditionelle Techniken in Mali*, Bâle, Ethnologisches Seminar der Universität und Museum für Völkerkunde, 387 p. (Basler Beiträge zur Ethnologie, 25).

GASTON-MARTIN
1948 *Histoire de l'esclavage dans les colonies françaises*, Paris, PUF, 318 p.

GAUTHIER, Catherine & GAUTHIER, Yves
1991 « Figurations rupestres du Tassili Ti-n-Rerhoh », *Sahara*, 4, p. 125-130.

GESSAIN, Robert & GESSAIN, Monique
1970 « L'anthropologie », in A. Leroi-Gourhan, ed., *L'Homme, race et mœurs*, Paris, Clartés (chap. 4530).

GIBB HAMILTON, A. R. & KRAMERS, J. H.
1991 *Shorter encyclopaedia of Islam*, Leyde, E. J. Brill, VIII-671 p. (1re éd. 1953).

GIDDENS, Anthony
1987 *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, PUF, 474 p.

GILROY, Paul
1993 *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*, Londres, Verso, XI-261p.

GIRARD, Jean
1964 « Note sur l'histoire du Fouladou », *Journal de Sociologie africaine*, 2, p. 302-306.
1966 « Note sur l'histoire traditionnelle de la haute Casamance », *Bulletin de l'IFAN*, série B, 28 (1-2), p. 540-554.
1992 *L'or du Bambouk. Une dynamique de civilisation ouest-africaine. Du royaume de Gabou à la Casamance*, Chêne-Bourg (Genève), Georg, 347 p.

GOERG, Odile
1986 *Commerce et colonisation en Guinée (1850-1913)*, Paris, L'Harmattan, 432 p. (Racines du présent).

GONDOLO, André
1978 *Ngaoundéré : évolution d'une ville peule*, Rouen, Université de Rouen, thèse de 3e cycle, multigr.

GOODY, Jack
1963 « Feudalism in Africa ? », *Journal of African History*, 4 (1), p. 1-18.

GOODY, Jack, ed.
1968 *Literacy and traditional societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 350 p.

GOODWIN RAHEJA, R.
1988 « India : caste, kingship, and dominance reconsidered », *Annual Reviews in Anthropology*, 17, p. 497-522.

GÖROG-KARADY, Veronika
1981 *Littérature orale d'Afrique noire. Bibliographie analytique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 394 p.
1992 *Bibliographie annotée [de] littérature orale d'Afrique noire*, Paris, CILF, 367 p.

GÖROG-KARADY, Veronika, ed.
1990 *D'un conte... à l'autre. La variabilité dans la littérature orale*, Paris, Éd. du CNRS, 603 p.
1994 *Le mariage dans les contes africains*, Paris, Karthala, 227 p.

GÖROG-KARADY, Veronika *et al.*
1980 *Histoires d'enfants terribles (Afrique noire). Études et anthologie*, Paris, Maisonneuve & Larose, 301 p.

GOULDSBURY, Dr
1882 « Englische Expedition unter Dr. Goulsbury nach dem oberem Gambia und Futa-Djallon », *Petermann's Mittheilungen*, 28, p. 290-296.

GRANDET, Pierre
1990 « La migration des Peuples de la mer », *L'Histoire*, 132, p. 16-24.
1993 *Ramses III. Histoire d'un règne*, Paris, Pygmalion, 419 p.

GRANDIN, Barbara
1988 *Wealth ranking in smallholder communities. A field manual*, Nottingham, Intermediate Technology Publications/Russell Press, 49 p.

GRÉGOIRE, Emmanuel
1993 « Les grands courants d'échanges sahéliens : histoire et situations présentes », in C. Raynaut, ed., *Sahels. Diversité et dynamiques des relations sociétés-nature*, Paris, Karthala, p. 121-141.

GREENBERG, Joseph H.
1949 « Studies in African linguistic classification. The classification of Fulani », *South-Western Journal of Anthropology*, 2, p. 190-198.

GUICHARD, Martine
1990 « L'"ethnicisation" de la société peule du Borgou (Bénin) », *Cahiers d'Études africaines*, 117, 30 (1), p. 17-44.

GUILLAUD, Dominique
1993 *L'ombre du mil. Un système agropastoral sahélien en Aribinda (Burkina Faso)*, Paris, ORSTOM, 321 p. (À travers champs).

GUIGNARD, Erik
1984 *Les Touareg Udalen. Faits et modèles de parenté*, Paris, L'Harmattan, 259 p.

GUILLAUMET, Édouard
1895 *Le Soudan en 1894. La vérité sur Tombouctou. L'esclavage au Soudan*, Paris, Savine, VI-165 p.

HAGBERG, Sten
1998 *Between peace and justice. Dispute settlements between Karaboro agriculturalists and Fulbe agro-pastoralists in Burkina Faso*, Uppsala, 268 p. (Uppsala studies in cultural anthropology, 25).

HAMA, Boubou
1971 *L'aventure extraordinaire de Bi Kado, fils de Noir*, Paris, Présence africaine, 631 p.

HAMANI, Djibo
1993 « Proto-Hausa et Hausa », in *Vallées du Niger*, Paris, Réunion des musées nationaux, p. 192-202.

HANNERZ, Ulf
1993 « When culture is everywhere. Reflections on a favourite concept », *Ethnos*, 58, p. 95-111.

HANSEN, Ketil Fred
1999 « Space and power », in L. Holtedahl *et al.*, eds, *Le pouvoir du savoir. De l'Arctique aux tropiques*, Paris, Karthala.

HANSON, John
1994 « Islam, migration and the political economy of meaning. Fergo Nioro from the Senegal River Valley (1862-1890) », *Journal of African History*, 35 (1), p. 37-60.

HARDUNG, Christine
1997 « Ni vraiment Peul, ni vraiment Baatombu. Le conflit identitaire des Gando », in T. Bierschenk & P.-Y. Le Meur, eds, *Trajectoires...*, p. 109-138.

HASTRUP, Kirsten & HERVIK, Peter, eds
1994 *Social experience and anthropological knowledge*, Londres-New York, Routledge, IX-249 p.

HATCH, John Charles
1971 · *Nigeria : a history*, Londres, Secker & Warburg, 288 p.

HAWKINS, Joye Bowman
1980 *Conflict-interaction and change in Guinea-Bisseau. Fulbe expansion and its impact, 1850-1900*, Los Angeles, University of California, Ph. D. thesis, XIV-315 p. multigr.

HAZARD, Benoît
1998 « La construction de l'aire socio-culturelle voltaïque dans l'œuvre de Maurice Delafosse », in J.-L. Amselle & E. Sibeud, eds, *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie : l'itinéraire d'un africaniste (1870-1926)*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 254-271.

HÉRITIER, Françoise
1975 « Des cauris et des hommes : production d'esclaves et accumulation de cauris chez les Samo (Haute-Volta) », in C. Meillassoux, ed., *L'esclavage en Afrique précoloniale*, p. 477-507.

HEUSSLER, Robert
1971 « British rule in Africa », in P. Gifford & R. Louis, eds, *France and Britain in Africa. Imperial rivalry and colonial rule*, New Haven-Londres, Yale University Press, p. 571-592.

HISKETT, Mervyn
1973 *The sword of truth. The life and times of the Shehu Usuman Dan Fodio*, Oxford, Oxford University Press, 194 p.

HOLTEDAHL, Lisbet & DJINGUI, Mahmoudou
1999 « La vie de Alaji Ibrahim Goni, juge traditionnel de Ngaoundéré », in L. Holtedahl *et al.*, eds, *Le pouvoir du savoir. De l'Arctique aux tropiques*, Paris, Karthala.

HOROWITZ, Michael M.
1986 « Ideology, policy, and praxis in pastoral livestock development », in M. M. Horowitz & T. M. Painter, eds, *Anthropology and rural development in West Africa*, Boulder (CO), Westview Press, p. 251-272.

HOROWITZ, Michael M. & FOUROUZ, Jowkar
1992 *Pastoral women and change in Africa, the Middle East and Central Asia*, Binghamton-New York, Institute for Development Anthropology, 79 p. (Working paper, 91).

HORTON, Robin
1975 « Stateless societies in the history of West Africa », in J. F. A. Ajayi & M. Crowder, eds, *History of West Africa*, vol. 1, p. 78-119.

HOUIS, Maurice
1977 « Plan de description systématique des langues négro-africaines », *Afrique et Langage*, 7, p. 5-65.

HOWELLS, William W.
1948 *Préhistoire et histoire naturelle de l'homme*, Paris, Payot, 316 p.

HUARD, Paul
1963 « À propos des bucrânes à corne déformée de Faras », *Kush*, 11, p. 63-81.

HUYSECOM, Éric
1991-92 « Les percuteurs d'argile : des outils de potières africaines utilisés de la Préhistoire à nos jours », *Bulletin du Centre genevois d'Anthropologie*, 3, p. 71-98.

INNES, Gordon
1976 *Kaabu and Fuladu. Historical narratives of the Gambian Mandinka*, Londres, School of Oriental and African Studies, 310 p.

INSD (Institut national de la statistique et de la démographie)
1988 *Recensement général de la population. Structure par âge et sexe des villages du Burkina Faso*, Ouagadougou, 330 p. multigr.
1991 *Enquête démographique 1991. Données brutes*, Ouagadougou, 558 p. + 12 p. annexes multigr.

IRAM
1991 *Rapport d'évaluation de l'ODEM*, Paris, IRAM.

IRWIN, Paul
1976 « Chronique du Liptako au XIX^e siècle », *Notes et Documents voltaïques*, 9, p. 3-47.

IZARD, Michel
1983 « Engrammes du pouvoir : l'autochtonie et l'ancestralité », *Le Temps de la Réflexion*, 4, p. 299-323.
1985 *Le Yatenga précolonial. Un ancien royaume du Burkina*, Paris, Karthala, 164 p.
1988 « Quatre siècles d'histoire d'une région du Moogo », *Journal de la Société des Africanistes*, 58 (2), p. 7-51.
1993 « Centralisation du pouvoir : la preuve par la toponymie », *Journal de la Société des Africanistes*, 63 (2), p. 5-24.

JACKSON, Michael
1989 *Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry*, Bloomington, Indiana University Press, XI-239 p.

JOEKES, Susan & POINTING, J.
1991 *Women in pastoral societies in East and West Africa*, Londres, IIED, 30 p. (Drylands networks programme, 28).

JOIN-LAMBERT, Anne & SADA BA, Amadou
1990 « Stratégies commerciales et identité peule ; le *teefankaagal* au Sénégal », *Études rurales*, 120, p. 53-69.

JOHNSTON, H. A. S.
1967 *The Fulani empire of Sokoto*, Londres, Oxford University Press, XVI-312 p.

JOLIVET, Marie-José & REY-HULMAN, Diana
1993 *Jeux d'identités. Études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan, 413 p.

JUNG, Joachim
1997 « Aspects économiques de l'élevage bovin chez les Peuls du Borgou », in T. Bierschenk et P.-Y. Le Meur, eds, *Trajectoires peules...*, p. 49-61.

KALCK, Pierre
1974 *Histoire de la République centrafricaine*, Paris, Berger-Levrault, 341 p.

KAMARA, Shaykh Muusa
1998 *Florilège au jardin de l'histoire des Noirs*, Zuhūr al Basātīn, I. *L'aristocratie peule et la révolution des clercs musulmans (Vallée du Sénégal)*, trad. de l'arabe par S. Bousbina, éd. par J. Schmitz, Paris, CNRS-Éditions, vol. 1, 460 p. (Documents, études, répertoires de l'Institut de recherche et d'histoire des textes).

KANE, S. B. O.
1979-80 *Perspectives et développement dans le département de Vélingara (impact social et incidences économiques)*, Dakar, École nationale d'administration et de magistrature, mémoire, 43 p. multigr.

KASSIBO, Bréhima
1994 « Histoire du peuplement », in J. Quensière, ed., *La pêche dans le delta central du Niger...*, p. 81-97.

KEITA, S. O.Y.
1992 « Further studies of crania from ancient northern Africa. An analysis of crania from first dynasty Egyptian tombs, using multiple discriminat functions », *American Journal of Physical Anthropology*, 87, p. 245-254.

KHAZANOV, Anatoli M.
1984 *Nomads and the outside world*, Cambridge, Cambridge University Press, XXVIII-369 p.

KIÉTHÉGA, Jean-Baptiste
1993 « La mise en place des peuples du Burkina Faso », in Association Découvertes du Burkina, ed., *Découvertes du Burkina*, Paris, Sépia/Ouagadougou, ADDB, vol. 1, p. 9-29.

KILLINGRAY, D.
1989 « Colonial warfare in West Africa, 1870-1914 », in J. A. de Moore & H. C. Wessling, eds, *Imperialism and war*, Leyde, E. J. Brill.

KINTZ, Danièle
1982 « Pastoralisme, agro-pastoralisme et organisation foncière : le cas des Peuls », in É. Le Bris, É. Le Roy & F. Leimdorfer, eds, *Enjeux fonciers en Afrique noire*, p. 212-217.
1985 « Archétypes politiques peuls », *Journal des Africanistes*, 55 (1-2), p. 93-104.
1986 « Peul majoritaires, Peul minoritaires », in M. Adamu & A. H. M. Kirk-Greene, eds, *Pastoralists of the West African savanna*, p. 319-325.
1990 *Les Peul de RCA. Étude socio-linguistique*, Bangui, ANDE, Rapport, 100 p.

KIRK-GREENE, Anthony H. M.
1958 *Adamawa past and present. An historical approach to the development of a northern Cameroons province*, Londres, Oxford University Press, IX-230 p.
1986 « *Maudo laawol pulaaku* : survival and symbiosis », in M. Adamu & A. H. M. Kirk-Greene, eds, *Pastoralists of the West African savanna*, p. 40-54.

KI-ZERBO, Joseph
1987 *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier, 731 p.

KLEIN, Martin A.
1972 « Social and economic factors in the Muslim revolution in Senegambia », *Journal of African History*, 13 (2), p. 419-441.
1998 *Slavery and colonial rule in French West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, XXI-354 p. (African Studies, 94).

KLUTE, Georg
1995 « Hostilité et alliances. Archéologie de la dissidence des Touaregs au Mali », *Cahiers d'Études africaines*, 137, 35 (1), p. 55-71.

KOECHLIN, Jean
1961 *Étude des pâturages et des questions fourragères en République centrafricaine*, Paris, Ministère de la Coopération, 47 p.

KONE, Felix Yaouaga & TIOULENTA, Témoré
1994 *Étude des déterminants socio-économiques dans la région de Mopti (Dalla, Boni, Mondoro, Yirma, Guimini)*, Bamako, Institut des sciences humaines.

KOPYTOFF, Igor
1987 « The internal African frontier. The making of African political culture », in I. Kopytoff, ed., *The African frontier. The reproduction of traditional African societies*, Bloomington, Indiana University Press, p. 3-84.

KRAUSE, Gottlob Adolf
1883 « Die Fulen (Ful-be) in Afrika und ihr Ursprung, Das Ausland », *Wochenschrift für Länder- und Völkerkunde*, 56, p. 181-189, 454-456.

KROMER, Karl
1970 « Osterreichische Felsbilderaufnahme in Sayala, äggyptish Nubien », *Valcamonica Symposium*, p. 315-328.

KUCKLICK, Henrika
1991 *The savage within. The social history of British anthropology, 1885-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, IX-325 p.

KUHN, Barbara
1997 « *"Kosam walaa ceede wallaa!"*, "Pas de lait, pas d'argent". L'importance du lait chez les femmes peules du Nord-Bénin », in T. Bierschenk & P.-Y. Le Meur, eds, *Trajectoires...*, p. 63-76.

KUNZ, Jürgen
1982 « Contribution à l'étude des chars rupestres du Tassili-n-Ajjer occidental », in G. Camps & M. Gast, eds, *Les chars préhistoriques du Sahara...*, p. 81-88.

KYBURZ, Olivier
1991 « Bibliographie : articles et ouvrages », *Bulletin de Liaison des Études peules* (Paris, INaLCO), 2, 128 p.
1998 « La fabrication de la foulanité », *Journal des Africanistes*, 67 (2), p. 101-126.

LABATUT, Roger
1982 *La phrase peule et ses transformations*, Lille, Université Lille-III, 509 p.

LACROIX, Pierre-Francis
1952-53 « Matériaux pour servir à l'histoire des Peuls de l'Adamawa », *Études camerounaises*, 5, 37-38, p. 3-62 ; 6, 39-40, p. 5-40.

LACROUTS, M., SARNIGUET, J., & TYC, J., eds
1967 *Le cheptel bovin de la République centrafricaine*, République française, SEAE chargé de la Coopération/République centrafricaine, Ministère du Développement, 320 p.

LAM, Aboubacry Moussa
1993 *De l'origine égyptienne des Peuls*, Paris, Présence africaine/Khepera, 464 p.

LANDAIS, Étienne
1983 *Analyse des systèmes d'élevage bovin sédentaire du Nord de la Côte d'Ivoire*, Maisons-Alfort, IEMVT, 757 p. (Études et synthèses, 9).
1985 « Population, élevage bovin et agriculture : aspects de l'évolution récente de l'occupation et de la gestion de l'espace rural dans les systèmes agro-pastoraux du Nord de la Côte d'Ivoire », in *Relations agriculture-élevage*, Montpellier, DSA/CIRAD, p. 49-58.

1990 « Sur les doctrines des vétérinaires coloniaux français en Afrique noire », in E. Bernus & F. Pouillon, eds, *Sociétés pastorales et développement*, p. 33-71.

LANDAIS, Étienne & LHOSTE, Philippe
1990 « L'association agriculture-élevage en Afrique intertropicale : un mythe techniciste confronté aux réalités du terrain », in E. Bernus & F. Pouillon, eds, *Sociétés pastorales et développement*, p. 217-235.

LANDAIS, Étienne, ed.
1986 *Méthodes pour la recherche sur les systèmes d'élevage en Afrique intertropicale*, Dakar, ISRA/Maison-Alfort, IEMVT.

LANGLOIS, Michel & MILLEVILLE, Pierre
1991 « L'occupation de l'espace », in J. Claude, M. Grouzis &.P. Milleville, eds, *Un espace sahélien. La mare d'Oursi. Burkina Faso*, Paris, ORSTOM, p. 50-62.

LARONDE, Michel
1993 *Autour du roman beur : immigration et identité*, Paris, L'Harmattan, 239 p.

LASNET, Dr
1900 « Les races du Sénégal, Sénégambie et Casamance », in Dr Lasnet, A. Cligny *et al.*, eds, *Une mission au Sénégal*, Paris, Challamel, 196 p.

LAST, Murray
1967 *The Sokoto Caliphate*, Londres, Longman, LXXXII-280 p. (rééd. 1977).

LAVERGNE DE TRESSAN, M., marquis de
1952 « Au sujet des Peuls », *Bulletin de l'IFAN*, 14 (4), p. 1512-1559.
1953 « Carte de répartition des foulophones », in M. Dupire, *Organisation sociale des Peul.*

LAW, Robin,
1984 « How truly traditional is our traditional history. The case of Samuel Johnson and the recording of Yoruba oral tradition », *History in Africa*, 11, p. 195-221.

LEARY, Frances Anne
1970 *Islam, politics and colonialism. A political history of Islam in the Casamance region of Senegal : 1850-1914*, Evanston, Northwestern University, Ph. D. thesis, XIII-280 p. multigr.

LE BRIS, Émile, LE ROY, Étienne, LEIMDORFER, François, eds
1982 *Enjeux fonciers en Afrique noire*, Paris, ORSTOM/Karthala, 425 p.

LE MASSON, C. & REMAYEKO, Assana
1990 *Les éleveurs mbororo. Étude socio-économique*, Bangui, République centrafricaine, Ministère du Développement rural/ANDE, 226 p.

LE MOAL, Guy
1957 « Note sur les populations "Bobo" », *Bulletin de l'IFAN*, 19 (3-4), p. 418-430.
1968 « Enquête sur l'histoire du peuplement du pays bobo », *Notes et Documents voltaïques*, 1 (2), p. 6-9.
1976 « Le peuplement du pays bobo. Bilan d'une enquête », *Cahiers des Sciences humaines*, 13 (2), p. 137-142.
1980 *Les Bobo. Nature et fonction des masques*, Paris, ORSTOM, 535 p. (Travaux et documents, 121).

LE PICHON, Alain & BALDÉ, Souleymane
1990 *Le troupeau des songes. Le sacrifice du fils et l'enfant prophète dans les traditions des Peuls du Fouladou. Récits de Diawné Diamanka*, éd. par A. L. P. & S. B., Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 357 p.

LESERVOISIER, Olivier
1994 *La question foncière en Mauritanie. Terres et pouvoirs dans la région du Gorgol*, Paris, L'Harmattan, 351 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude, & BENOIST, J.-M. de, eds
1977 *L'identité. Séminaire interdisciplinaire 1974-1975*, Paris, Grasset, 348 p. (rééd. 1983).

LEWIS, P.
1979 « Axioms for reading the landscape. Some guides to the American scene », in D. W. Meinig, ed., *The interpretation of ordinary landscapes. Geographical essays*, New York, Oxford University Press, p. 11-32.

LHOSTE, Philippe
1987 *L'association agriculture-élevage : évolution du système agropastoral au Sine-Saloum, Sénégal*, Maisons-Alfort, IEMVT, 314 p.

LHOSTE, Philippe, ed.
1987 *Élevage et relation agriculture élevage en zone cotonnière*, Maisons-Alfort, CIRAD/IEMVT.

LHOTE, Henri
1958 « L'extraordinaire aventure des Peuls », *Présence africaine*, 22, p. 48-57.
1987 *Les gravures du pourtour occidental et du centre de l'Aïr*, Paris, Recherche sur les civilisations, 281 p. (Mémoire, 70).

Livre Blanc...
1991 *Livre Blanc de l'élevage centrafricain. Diagnostic sur la situation actuelle, deuxième partie*, Bangui, ANDE, 114 p.

LOMBARD, Jacques
1957 « Quelques notes sur les Peuhls du Dahomey », *Notes africaines*, 73, p. 4-7.
1965 *Structures de type « féodal » en Afrique noire. Étude des dynamismes internes et des relations sociales chez les Bariba du Dahomey*, Paris-La Haye, Mouton, 544 p.

LONCKE, Sandrine
1997 *Burkina Faso, la voix des Peuls*, Paris, Musée de l'Homme (Le chant du monde, disque CNR 2741079).

LOVEJOY, Paul E.
1983 *Transformation in slavery. A history of slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 349 p.

LOVEJOY, Paul E. & KANYA-FORSTNER, A. S., eds
1994 *Slavery and its abolition in French West Africa. The official reports of G. Poulet, E. Roume, and G. Deherme*, Madison, University of Wisconsin, African Studies Program, IX-206 p.

LUNDEN, Kare
1972 *Økonomi og samfunn*, Oslo, Universitetsforlaget.

LYND, Helen M.
1958 *On shame and the search for identity*, New York, Harcourt Brace, 318 p.

LYON, Margot L.
1995 « Missing emotion. The limitations of cultural constructionism in the study of emotion », *Cultural Anthropology*, 10 (2), p. 244-263.

McGowan, Winston Franklin
1981 « Fula resistance to French expansion into Futa Jallon, 1889-1896 », *Journal of African History*, 22 (1), p. 245-261.

McIntosh, Susan K. & McIntosh, Roderick J.
1980 *Prehistoric investigations in the region of Jenne, Mali. A study in the development of urbanism in the Sahel.* I. *Archaeological and historical background and the excavations at Jenne-Jeno.* II. *The regional survey and conclusions*, Oxford, Bar, 2 vol., 541 p.

Madiéga, Yénouyaba Georges
1981 « Esquisse de la conquête et de la formation territoriale de la colonie de Haute-Volta », *Bulletin de l'IFAN*, 43 (3-4) p. 217-277.
1982 *Contribution à l'histoire précoloniale du Gulma (Haute-Volta)*, Wiesbaden, Franz Steiner, xii-260 p. (Studien zur Kulturkunde, 62).

Maley, Jean
1992 « Mise en évidence d'une péjoration climatique entre *ca.* 2500 et 2000 BP en Afrique tropicale humide », *Bulletin de la Société de Géologie française*, 3, p. 363-365.

Maliki, v. Bonfiglioli, Angelo Maliki

Manchuelle, François
1995 « Assimilés ou patriotes africains ? Naissance du nationalisme culturel en Afrique française (1853-1931) », *Cahiers d'Études africaines*, 138-139, 35 (2-3), p. 333-368.

Mane, Mamadou
1978 « Contribution à l'histoire du Kaabu, des origines au xix^e^ siècle », *Bulletin de l'IFAN*, 39 (1), p. 87-159.

Marchal, Jean-Yves
1980 *Chroniques d'un cercle de l'AOF. Recueil d'archives du poste de Ouahigouya (Haute-Volta), 1908-1941*, Paris, ORSTOM, 215 p. (Travaux et documents, 125).
1983 *Yatenga (nord Haute-Volta) ; la dynamique d'un espace rural soudano-sahélien*, Paris, ORSTOM, 872 p. + cartes (Travaux et documents, 167).

Marie, Jérôme
1975 « Les Foulankriabé du Hombori », in J. Gallais, ed., *Pasteurs et paysans du Gourma...*, p. 152-160.
1989 « Désertification et politique d'État : le rôle des lois foncières et de la politique forestière en république du Mali », *Études sahéliennes*, 32, n° sp. *Sahel*, p. 67-73.
1993 *Le territoire de la mare d'Ossolo. Diversité culturelle et systèmes agro-pastoraux dans l'ouest du Sahel nigérien*, Bordeaux, Centre d'études de géographie tropicale, xii-320 p. (Espaces tropicaux, 11).

Marty, Paul
1921 *L'islam en Guinée. Fouta-Dialon*, Paris, E. Leroux, 588 p.

Maunier, René
1932 *Sociologie coloniale.* I. *Introduction à l'étude du contact des races*, Paris, Domat-Montchrétien, 203 p.

Mauny, Raymond
1961 *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge. D'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Dakar, Institut français d'Afrique noire, 587 p. (Mémoires, 61).

MEILLASSOUX, Claude
1975 « État et condition des esclaves à Gumbu (Mali) au XIXe siècle », in C. Meillassoux, ed., *L'esclavage...*, p. 221-251.
1986 *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF, 375 p. (rééd. 1998).

MEILLASSOUX, Claude, ed.
1975 *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero, 582 p.

MEISSNER, Ricarda
1990 *Plantagenarbeit, Cash-Crop-Anbau und Rorruption. Beobachtungen auf einer Baumwollplantage in Nordbénin*, Berlin, Freie Universität, Institut für Ethnologie, mémoire, multigr.

MIERS, Suzanne & ROBERTS, Richard
1988 *The end of slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, XX-524 p.

MILLEVILLE, Pierre *et al.*
1982 *Systèmes d'élevage sahéliens de l'Oudalan. Étude de cas*, Ouagadougou, ORSTOM-ORD du Sahel, 129 p. multigr.

MINTZBERG, Henri
1979 *The structuring of organizations : a synthesis of the research*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, XVI-512 p.

MOHAMADOU, Aliou
1985 *La morphologie du constituant nominal en fulfulde. Parlers de l'Aadamaawa*, Paris, INaLCO/Université Paris-III, thèse de 3e cycle, 343 p. multigr.
1994 *Classificateurs et représentation des propriétés lexicales en peul. Parlers de l'Aadamaawa*, Paris, Documents de linguistique africaine, 240 p.

MOHAMMADOU, Eldridge
1965 *L'histoire de Tibati, chefferie foulbé du Cameroun*, Yaoundé, Abbia/Clé, 72 p.
1978 *Les royaumes foulbé du plateau de l'Adamaoua au XIXe siècle*, Tokyo, ILCAA, 440 p.
1979 *Ray ou Rey-Bouba. Traditions historiques des Foulbé de l'Adamâwa*, Garoua, ONAREST/Paris, CNRS, 376 p.
1981 « L'implantation des Peul dans l'Adamawa (approche chronologique) », in C. Tardits, ed., *Contribution de la recherche ethnologique à la connaissance des civilisations du Cameroun*, Paris, Éd. du CNRS, vol. 1, p. 229-247.

MOMBÉYÂ, Tierno Mouhammadou-Samba
1971 *Le filon du bonheur éternel*, éd. par Alfâ Ibrâhîm Sow, Paris, Armand Colin, 200 p. (Classiques africains, 10).

MONOD, Théodore
1932 *L'Adrar Ahnet. Contribution à l'étude archéologique d'un district saharien*, Paris, Institut d'ethnologie, 396 p. (Travaux et mémoires, 19).
1947 « Sur quelques gravures rupestres de la région d'Aozou (Tibesti) », *Rivista di Scienze preistorische*, 2 (1), p. 30-47.
1968 « Les bases d'une division géographique du domaine saharien », Dakar, *Bulletin de l'IFAN*, 30 (1), p. 269-288.

MONTEIL, Charles
1950 « Réflexions sur le problème des Peuls », *Journal de la Société des Africanistes*, 20 (2), p. 153-192.

MONTEIL, Vincent
1963 « Contribution à la sociologie des Peuls (le fonds Vieillard de l'IFAN) », *Bulletin de l'IFAN*, 25 (3-4), p. 351-414.

MOREIRA, José Mendes
1948 *Fulas do Gabú*, Bissau, Centro de estudo da Guiné portuguesa, 328 p. (Memórias, 6).

MORGEN, Curt von
1893 *Durch Kamerun von Süd nach Nord*, Leipzig, Brokhaus, 390 p. (Trad. fr. par P. Laburthe-Tolra, *À travers le Cameroun du sud au nord. Voyages et explorations dans l'arrière-pays de 1889 à 1891*, Yaoundé, Archives d'histoire et de sociologie, 1972, XVI-375 p.)

MOTA, Avelino Teixeira da
1969 « Un document nouveau pour l'histoire des Peuls du Sénégal pendant les XV^e^ et XVI^e^ siècles », *Boletim cultural da Guiné portuguesa*, XXIV, 96, p. 781-860.

MUDIMBE, Valentin Yves
1988 *The invention of Africa. Philosophy and the order of knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 241 p.

MUNSON, Patrick J.
1968 « Recent archaeological research in the Dhar Tichitt region of south-central Mauritania », *West African Archaeologie Newsletter*, 10, p. 6-13.
1971 *The Tichitt tradition. A lata prehistoric occupation of the south-western Sahara*, Urbana Champaign, University of Illinois, Ph. D. thesis, 393 p. multigr.

MURDOCK, George Peter
1959 *Africa. Its peoples and their culture history*, New York-Toronto-Londres, McGraw-Hill, X-456 p.

MVENG, Engelbert
1963 *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence africaine, 533 p.

NADEL, Siegfried F.
1954 *Nupe religion*, Londres, Routlege & Kegan Paul, X-288 p.

NELSON, Ronald W.
1983 « Some crucial dimensions of ministry of Fulbe », *Missionology and international Review*, 11 (2), p. 201-218.

N'DIAYE, Y. M.
1979 *Quelques réflexions sur l'incidence des mouvements de populations dans le département de Kolda*, Dakar, École nationale d'administration et de magistrature, mémoire, 46 p. multigr.

N'GAIDE, Abdarahmane
1989 *La politique française dans le fleuve Sénégal au XIX^e^ siècle : le Fouta 1817-1891*, Nouakchott, Université de Nouakchott, mémoire, 122 p. multigr.
1995 « Stratégies d'occupation de l'espace et conflits fonciers : les marabouts gaabunke et les Peuls jaawaringa (région de Kolda-Sénégal) », communication au colloque Le territoire, lien ou frontière ? (Paris, 2-4 septembre), 16 p. multigr.

NIANE, Djibril Tamsir
1989 *Histoire des Mandingues de l'Ouest. Le royaume du Gabou*, Paris, Karthala/Arsan, 221 p.

NICOLAÏ, Robert
1990 *Parentés linguistiques : à propos du songhay*, Paris, Éd. du CNRS.

NJEUMA, Martin Zachary
1978 *Fulani hegemony in Yola (Old Adamawa), 1809-1902*, Yaoundé, CEPER, XVI-311 p.
1989 « The lamidates of Northern Cameroon, 1800-1894 », in M. Z. Njeuma, ed., *Introduction to the history of Cameroon in the ninetheenth and twentieth century*, Londres, Macmillan, p. 1-31.
1993 « The foundations of radical Islam in Ngaoundere : 1835-1907 », in J. Boutrais, ed., *Peuples et cultures de l'Adamaoua...*, p. 87-101.

NORDMAN, Daniel
1996 *Profils du Maghreb. Frontières, figures et territoires (XVIII^e-XX^e siècle)*, Rabat, Université Mohammed-V, Publication de la Faculté des lettres et des sciences humaines, 258 p. (Essais et études, 18).

NOYE, Dominique
1980 *Le menuisier et le cobra. Contes peuls du Nord-Cameroun*, Paris, Luneau Ascot, 240 p.
1982 *Contes peuls de Bâba Zandou*, Paris, CILF, 176 p.
1983 *Bâba Zandou raconte. Contes peuls du Cameroun*, Paris, CILF/EDICEF, 153 p.
1989 *Dictionnaire foulfouldé-français (dialecte peul du Diamaré, Nord-Cameroun)*, Paris, P. Geuthner, 425 p.

ODEM (Opération de développement de l'élevage dans la région de Mopti)
1984 *Rapport annuel*, Mopti.
1985 *Rapport annuel*, Mopti.

OGAWA, Ryo
1993 « Ethnic identity and social interaction. A reflection on Fulbe identity », in P. Eguchi & V. Azarya, eds, *Unity and diversity of a people*, p. 119-137.
1994 « Gaaɓgol et Kuumeen : cohésion sociale et disparités économiques », in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 281-293.

OLIVER, Roland & ATMORE, Anthony, eds
1981 *Africa since 1800*, Cambridge, Cambridge University Press, XII-372 p. (1^re éd. 1967).

ORTIZ DE MONTELLANO, Bernard R.
1993 « Melanin, afrocentrism, and pseudoscience », *Yearbook of physical Anthropology*, 36, p. 33-58.

PADEN, John N.
1986 *Ahmadu Bello, Sardauna of Sokoto. Values and leadership in Nigeria*, Zaria, Hadadua Publishing Company/Londres, Hodder & Stoughton, 799 p.

PALES, Léon
1952 « Raciologie comparative des populations de l'AOF. 3. Anatomie sommaire des Maures de l'AOF. 4. Parallèle anatomique succinct des Maures de l'AOF avec des Peuls et des Ouolofs », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 3 (1-2), p. 3-57.

PALES, Léon & TASSIN DE SAINT-PEREUSE, Marie
1954 *Mission anthropologique de l'AOF. Raciologie comparative des populations de l'Afrique occidentale. V bis. Cartes de répartition de la stature, de l'indice cormique et de l'indice céphalique en Afrique occidentale. Cartes de synthèse de ces caractères*, Dakar, Direction générale de la santé publique, 8 cartes.

PARIS, François
1993 *Les sépultures du Sahara nigérien du Néolithique à l'islamisation. Coutumes funéraires, chronologie et civilisations*, Paris, Université Paris-I, thèse, multigr.

PARIS, Patrick
1998 « Ga'i ngaanyka ou les taureaux de l'alliance », *Journal des Africanistes*, 67 (2), p. 71-100.

PASQUIER, Roger
1967 « À propos de l'émancipation des esclaves au Sénégal en 1848 », *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*, 54, p. 188-208.

PAULME, Denise
1940 *Organisation sociale des Dogons*, Paris (rééd. J.-M. Place, 1988, 603 p.).

PASSARGE, Siegfried
1895 *Adamaua. Bericht über die Expedition des deutschen Kamerun-Komitees in den Jahren 1893-1894*, Berlin, Dietrich Reimer, XVI-573 p.

PEDERSEN, Johannes
1984 *The Arabic book*, trad. du danois par G. French, Princeton, Princeton University Press, XVII-175 p. (1re éd. 1946).

PÉLISSIER, Paul
1966 *Les paysans du Sénégal, les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Saint-Yrieix, Impr. Fabrègue, 941 p.

PELTRE-WURTZ, Jacqueline & STECK, Benjamin
1979 *Influence d'une société de développement sur le milieu paysan. Coton et culture attelée dans la région de la Bagoué (Nord-Côte d'Ivoire)*, Abidjan, ORSTOM/CIEDT, 428 p.

PENNING DE VRIES, F. W. T. & DJITÈYE, M. A., eds
1982 *La productivité des pâturages sahéliens : une étude des sols, des végétations et de l'exploitation de cette ressource naturelle*, Wageningen, PUDOC, 525 p. (Agricultural research reports, 918).

PERDRALS, D. P. de
1949 *Manuel scientifique de l'Afrique noire*, Paris, Payot, 269 p.

PERROT, Claude-Hélène
1975 « Les captifs dans le royaume anyi du Ndényé », in C. Meillassoux, ed., *L'esclavage en Afrique précoloniale*, p. 351-388.

PERSON, Yves
1968 *Samori, une révolution dyula*, Dakar, IFAN, 3 vol., 2377 p. (Mémoires de l'IFAN, 89).

PEYRE DE FABRÈGUES, B.
1975 *Dégradation des pâturages naturels dans l'Ouest centrafricain*, Maisons-Alfort, CIRAD/IEMVT, 39 p.

PFEFFER, Gulla
1936 « Die Djafun-Bororo, ihre Gesellschaft, Wirtschaft und Setzhaftwerdung auf dem Hochland von Ngaundere », *Zeitschrift für Ethnologie*, 68 (1-3), p. 150-196. (Également : ANC, Yaoundé, *Les Djafun-Bororo. Leur société, leur économie et leur sédentarisation sur le haut-plateau de Ngaoundéré*, multigr.).

PIAULT, Marc-Henri
1975 « Captifs du pouvoir et pouvoir des captifs », in C. Meillassoux, ed., *L'esclavage en Afrique précoloniale*, p. 321-350.

PIERS, Gerhart & SINGER, Milton B.
1953 *Shame and guilt. A psychoanalytic and a cultural study*, Springfield (IL), Thomas, 87 p.

PITTARD, Eugène
1933 « Contribution à l'étude anthropologique des Peuhls. Documents recueillis par Ernest Chantre », *Actes du 15e Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistorique (Paris, 20-27 sept. 1931)*, Paris, Nourry, p. 25-37.

PONDOPOULO, Anna
1996 « La construction de l'altérité ethnique peule dans l'œuvre de Faidherbe », *Cahiers d'Études africaines*, 143, 36 (3), p. 421-441.

PORTÈRES, Roland
1960 « La monnaie de fer dans l'Ouest africain au XXe siècle », *Recherches africaines*, 4, p. 3-13.

POUILLON, François
1990 « Sur la "stagnation" technique chez les pasteurs nomades : les Peul du Nord-Sénégal entre l'économie politique et l'histoire contemporaine », in E. Bernus & F. Pouillon, eds, *Sociétés pastorales et développement*, p. 173-192.

PRICE, Pamela
1996 *Kingship and political practice in colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press.

PRIOUL, Christian
1971 *Éleveurs nomades et paysans sédentaires dans le Nord-Ouest centrafricain*, Bordeaux, CEGET/Paris, CNRS, 342 p.

QUARLES VAN UFFORD, Philip
1988a « The hidden crisis in development. Development bureaucracies in between intentions and outcome », in P. Quarles van Ufford, D. Kruyt & T. Downing, eds, *The hidden crisis in development. Development bureaucracies*, Tokyo, United Nations University, p. 9-39.
1988b « The myth of rational development policy. Evaluation *versus* policy-making in Dutch private donor agencies », in *The hidden crisis...*, p. 75-98.

QUÉANT, Thierry & ROUVILLE, Cécile de
1969a « Note sur les villages abandonnés de la plaine du Gondo », *Notes et Documents voltaïques*, 3 (1), p. 52-67.
1969b *Études humaines sur la région du Gondo-Sourou. Agriculteurs et éleveurs de la région du Gondo-Sourou*, Ouagadougou, Centre voltaïque de la recherche scientifique, 298 p.

QUENSIÈRE, Jacques, ed.
1994 *La pêche dans le delta central du Niger. Approche pluridisciplinaire d'un système de production halieutique*, Paris, Karthala/ORSTOM, 2 vol., 535 p.

QUINN, Charlotte A.
1971 « A nineteenth-century Fulbe State », *Journal of African History*, 12 (3), p. 427-440.
1972 *Mandingo kingdoms of the Senegambia. Traditionalism, Islam, and European expansion*, Londres, Longman, XXIII-211 p.

QUINQUARD, N.
1974 *Les systèmes agropastoraux chez les Peul du Djelgodji (Haute-Volta)*, Rouen, Université de Rouen, mémoire, 115 p. multigr.

RAIMBAULT, Michel & DUTOUR, Olivier
1990 « Découverte de populations mechtoïdes dans le Néolithique du Sahel malien (gisement lacustre de Kobadi). Implications paléoclimatiques et paléanthropologiques », *Comptes rendus de l'Académie des Sciences*, III, 310, p. 631-638.

RAYNAUT, Claude, ed.
1997 *Sahels. Diversité et dynamiques des relations sociétés-nature*, Paris, Karthala, 430 p.

RENAULT, François
1972 *L'abolition de l'esclavage au Sénégal. L'attitude de l'administration française (1848-1905)*, Paris, Geuthner, 107 p.

RICHARD-MOLARD, Jacques
1944 « Essai sur la vie paysanne au Fouta-Djalon. Le cadre physique, l'économie rurale, l'habitat », *Revue de Géographie alpine*, 32 (2), p. 135-239 (rééd. in *Hommage à J. Richard-Molard, 1913-1951*, Paris, Présence africaine, 1953, p. 155-251.)

RIESMAN, Paul
1974 *Société et liberté chez les Peul Djelgôbè de Haute-Volta. Essai d'anthropologie introspective*, Paris-La Haye, Mouton, 261 p.

RIM (Resource Inventory and Management Limited)
1992 *Nigerian national livestock resource survey*, Report by RIM to the Federal Department of livestock and pest control service, Abuja, vol. 3, 441 p. (State reports).

RIOU, Gérard
1995 *Savanes. L'herbe, l'arbre et l'homme en terres tropicales*, Paris, Masson/Armand Colin, 270 p.

ROBINSON, David
1988 *La guerre sainte d'Al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIX^e siècle*, Paris, Karthala, 419 p. (1re éd. 1985, Oxford University Press).

ROCHE, Charles
1985 *Histoire de la Casamance*, Paris, Karthala, 408 p.

ROSET, Jean-Pierre
1971 « Art rupestre en Aïr », *Archeologia*, 39, p. 24-31.
1988 « Iwelen, un site archéologique de l'époque des chars, dans l'Aïr septentrional, au Niger », in *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, UNESCO, p. 121-155.
1993 « La période des chars et les séries de gravures ultérieures dans l'Aïr, au Niger », in G. Calegari, ed., *L'arte e l'ambiante del Sahara preistorico. Dati e interpretazioni*, Milan (Mem. del Museo di storia naturale di Milano, XXVI-II).

RUDIN, Harry Rudolph
1938 *Germans in the Cameroons, 1884-1914. A case study in modern imperialism*, Londres, Jonathan Cape, 456 p.

RUDOLPH, Susan
1987 « State formation in Asia. Prolegomenon to a comparative study », *Journal of Asian Studies*, 46 (4), p. 731-746.

SA'AD ABUBAKAR, B. A.
1977 *The lamibe of Fombina. A political history of Adamawa, 1809-1901*, Zaria, Ahmadu Bello University Press/Oxford, Oxford University Press, XI-190 p.

SAINT-MARTIN, Yves-Jean
1989 *Le Sénégal sous le Second Empire*, Paris, Karthala, 671 p.

SALL, Ibrahima-Abou
1999 « Crise identitaire ou stratégie de positionnement politique en Mauritanie : le cas des Fulße Aynaaße », in A. Bourgeot, ed., *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Sociétés, développement et démocratie*, Actes du colloque Les sociétés pastorales en Afrique sahélienne : environnement, développement et démocratie (Niamey, 31 oct.-7 nov. 1997), Paris, Karthala, p. 79-98.

SAMB, Amar
1980 « L'Islam et l'esclavage », *Notes africaines*, 168, p. 93-97.

SANANKOUA, Bintou
1990 *Un empire peul au XIX^e siècle : la Diina du Maasina (1812-1862)*, Paris, Karthala/ACCT, 174 p.

SANTOIR, Christian
1990a « Le conflit mauritano-sénégalais : la genèse. Le cas des Peul de la haute vallée du Sénégal », *Cahiers des Sciences humaines*, 26 (4), p. 553-576.
1990b « Les Peul "refusés", les Peul mauritaniens réfugiés au Sénégal (département de Matam) », *Cahiers des Sciences humaines*, 26 (4), p. 577-603.
1994 « Décadence et résistance du pastoralisme. Les Peuls de la vallée du fleuve Sénégal », in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 231-264.

SARRAZIN, Henri
1901 *Races humaines du Soudan français*, Chambéry, Impr. générale de Savoie, IX-306 p.

SEDES (Société d'études pour le développement économique et social)
1982 *Mission d'appui à l'opération taurin nord*, Paris, SEDES, 117 p.

SCHMITZ, Jean
1986 « L'État géomètre : les *leydi* des Peul du Fuuta Tooro (Sénégal) et du Maasina (Mali) », *Cahiers d'Études africaines*, 103, 26 (3), p. 349-394.
1990a « Les Peul. Islam, pastoralisme et fluctuations du peuplement », *Cahiers des Sciences humaines*, 26 (4), p. 499-504.
1990b « Histoire savante et formes spatio-généalogiques de la mémoire (Haalpulaar de la vallée du Sénégal) », *Cahiers des Sciences humaines*, 26 (4), p. 531-552.
1998a « Introduction » à Shaykh Muusa Kamara, *Florilège au jardin de l'histoire des Noirs...*, Paris, CNRS Éditions, p. 9-91.
1998b « L'Afrique par défaut ou l'oubli de l'orientalisme », in J.-L. Amselle & E. Sibeud, eds, *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 107-121.

SCHNEIDER, Monika
1997 « Rapports de production et organisation politique des migrants peuls du Sud-Bénin », in T. Bierschenk & P.-Y. Le Meur, eds, *Trajectoires...*, p. 139-164.

SEIGNOBOS, Christian
1998 « Les Dowayo et leurs taurins », in C. Seignobos & E. Thys, eds, *Des taurins et des hommes. Cameroun, Nigeria*, Paris, ORSTOM, p. 61-121 (Latitudes, 23).

SEIGNOBOS, Christian, TOURNEUX, Henry, HENTIC, Alain & PLANCHENAULT, Dominique
1987 *Le poney du Logone et les derniers peuples cavaliers. Essai d'approche historique*, Maisons-Alfort, IEMVT, 213 p. (Études et synthèses, 23).

SERESA
1961 *Enquête socio-économique sur l'élevage dans l'Adamaoua (Cameroun)*, Bruxelles, CEE, 132 p. multigr. + annexes.

SEVRY, Jean
1995 *Ethnicité et nation en Afrique du Sud. Imageries identitaires et enjeux sociaux*, Paris, Karthala/Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 294 p.

SEYDOU, Christiane
1972 *Silâmaka et Poullôri*, Paris, Armand Colin, 277 p.
1976 *La geste de Ham-Bodêdio ou Hama le Rouge*, Paris, Armand Colin, 419 p.
1977 *Bibliographie générale du monde peul*, Niamey, IRSH, 179 p. (Études nigériennes, 43).
1986 « Aspects de la littérature peule », in M. Adamu & A. H. M. Kirk-Greene, eds, *Pastoralists of the West African savanna*, p. 101-112.
1989a « Raison poétique contre raison graphique », *L'Homme*, 110, p. 50-68.
1989b « De l'art d'accommoder les mots. Lexiques bilingues en forme de poèmes », in *Graines de parole. Puissance du verbe et traditions orales*. Textes offerts à Geneviève Calame-Griaule réunis par l'équipe du CNRS Langage et culture en Afrique de l'Ouest, Paris, Éd. du CNRS, p. 299-328.
1991 *Bergers des mots. Poésie peule du Mâssina*, Paris, Association des Classiques africains, 361 p. (Classiques africains, 24).
1993 « Unité et diversité du monde peul à travers sa production littéraire : quelques aperçus », in P. K. Eguchi & V. Azarya, eds, *Unity and diversity of a people*, p. 163-179.
1998 « Musique et littérature orale chez les Peuls du Mali », *L'Homme*, 148, p. 139-158.

SHIMADA, Yoshihito
1993 « Jihad as dialectical movement and formation of Islamic identity among the Fulbe », in P. K. Eguchi & V. Azarya, eds, *Unity and diversity...*, p. 87-118.

SIDIBÉ, Hallasy, DIALLO, Mamadou & BARRY, Coumbel
1997 « *Pulaaku* et crise d'identité : le cas des Fulɓe wodeeɓe (Peuls rouges) de la région lacustre de l'Issa-Ber au Mali », in M. De Bruijn & H. Van Dijk, eds, *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires*, p. 223-241.

SIMENSEN, Jarle
1991 *Afrikas historie. Nye perspektiver*, Oslo, J. W. Cappelen, 474 p.

SOUTHALL, Aidan W.
1956 *Alur Society. A study in processes and types of domination*, Cambridge, W. Heffer, XVIII-397 p.
1988 « The segmentary State in Africa and Asia », *Comparative Studies in Society and History*, 30, p. 52-82.

SPRUYTTE, Jean
1986 « Figurations rupestres sahariennes de chars à chevaux. Recherches expérimentales sur les véhicules à timons simples », *Antiquités africaines*, 22, p. 29-55.
1996 *Attelages antiques libyens. Archéologie saharienne expérimentale*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 146 p.

STAEWEN, Christoph & STRIEDTER, Karl H.
1987 *Gonoa : Felsbilder aus Nord-Tibesti (Tschad)*, Stuttgart, Franz Steiner, 324 p.

STAUDE, Wilhelm
1967 «Colloque sur les cultures voltaïques», *Recherches voltaïques*, 8, p. 63-77.

STEIN, Burton
1980 *Peasant, State, and society in medieval South India*, Delhi, Oxford University Press, XVI-533 p.
1991 «The segmentary State. Interim reflections», in J. Pouchepadass & H. Stern, eds, *De la royauté à l'État. Anthropologie et histoire du politique dans le monde indien*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 217-238 (Purushartha, 13).

STENNING, Derrick J.
1957 «Transhumance, migratory drift, migration: patterns of pastoral Fulani nomadism», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 87 (1), p. 57-75.
1958 «Household viability among the pastoral Fulani», in J. Goody, ed., *The developmental cycle in domestic groups*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 92-119.
1959 *Savanna nomads*, Londres, IAI/Oxford University Press, XIV-266 p.
1965 «The pastoral Fulani of Northern Nigeria», in J. L. Gibbs, ed., *Peoples of Africa*, New York, Holt, Rinehart & Winston, p. 363-401.

STOLLER, Paul
1989 *The taste of ethnographic things. The senses in anthropology*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 182 p.

STRÜMPELL, Kurt von
1912 «Die Geschichte Adamauas nach mündlichen Überlieferungen», *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Hamburg*, 22, p. 47-107. (*Histoire de l'Adamaoua d'après les traditions orales, 1912*, trad. et éd. par E. Mohammadou, Yaoundé, Collection des Archives allemandes du Cameroun, 1982, 42 p. multigr.)

SWIFT, Jeremy
1977 «Sahelian pastoralists. Underdevelopment, desertification and famine», *Annual Review of Anthropology*, 6, p. 457-478.

SYLLA, Djeidi
1989 *The experience of pastoral organisation in African countries*, Londres, IIED, 47 p. (Drylands paper, 3).

SZULMAJSTER-CELNIKIER, Anne
1998 «Éloge de la prudence méthodologique. La complexité des données décrédibilise la quête d'une langue originelle», *La Recherche*, 306, p. 76-81.

TAUSSIG, Michael T.
1993 *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*, New York, Routledge, XIX-299 p.

TAUTAIN, Louis-Frédéric Dr
1885 «Études critiques sur l'ethnologie et l'ethnographie des peuples du Bassin du Sénégal», *Revue d'Ethnographie*, 4, p. 61-80, 137-147, 212-221 (tirage-à-part, Orléans, Guilmoto, 81 p.).

TAUXIER, Louis
1917 *Le Noir du Yatenga. Mossis, Nioniossés, Samos, Yarsés, Silmis-Mossis, Peuls*, Paris, Larose, 790 p.
1937 *Mœurs et histoire des Peuls*, Paris, Payot, 422 p.

TAYLOR, F. W.
1932 *A Fulani-English dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 241 p.

THÉBAUD, Brigitte
1999 *Gestion de l'espace et crise pastorale au Sahel. Analyse comparative du Niger oriental et du Yagha burkinabé*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, multigr.

THOMPSON, James David
1967 *Organizations in action. Social science bases of administrative theory*, New York, McGraw-Hill, XI-192 p.

THOMSON, James T., WALDSTEIN, Alfred, GELLAR, Shellon & MINER, Jerry
1989 *Options for promoting user-based governance of Sahelian renewable natural resources*, USA, Associates in rural development, 136 p.

TIBENDERANA, Peter Kazenga
1987 « The role of the British administration in the appointment of the emirs of Northern Nigeria, 1903-1931. The case of Sokoto province », *Journal of African History*, 28 (2), p. 231-257.

TOPINARD, Paul Dr
1876 *L'anthropologie*, Paris, C. Reinwald, XVI-576 p.

TOUGUERI, F.
1959 *Les grands lamibe devant le développement politique de l'Adamaoua*, Paris, Mémoire de l'École coloniale, multigr.

TRAORÉ, Mamadou (dit Ray Autra)
1979 « Les unités de mesures dans l'ancienne société mandingue de Guinée », *Notes africaines*, 163, p. 63-65.

TURNER, Matthew Drew
1992 *Life on the margin. Fulbe herding practices and the relationship between economy and ecology in the inland Niger delta of Mali*, Berkeley, University of California, Ph. D. thesis, XI-469 p. multigr.

UQUHART, Alvin W.
1977 *Planned urban landscapes of Northern Nigeria. A case study of Zaria*, Zaria, Ahmadu Bello University Press, 94 p.

VALLOIS, Henri Victor
1940 *Les races de l'Empire français*, Paris, Masson, 88 p. (Extrait de *La Presse médicale*, 14 juin, 26 août, 13 sept. 1939, 3-6 janv. et 16 avr. 1940).
1941 « Recherches anthropologiques sur les Peuls et divers Noirs de l'Afrique occidentale », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 2 (11e série), p. 20-74.

VAN DIJK, Han & DE BRUIJN, Mirjam
1995 « Pastoralists, chiefs and bureaucrats. A grazing scheme in Dryland central Mali », in H. J. P. M. Van den Breemer, C. A. Drijver & L. B. Venema, eds, *Local resource management in Africa*, Chichester, John Wiley, p. 77-96.

VAN NOTEN, Francis
1978 *Rock art of the Jebel Uweinat (Libyan Sahara)*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 38 p.

VEDY, Jean
1962 « Contribution à l'inventaire de la station rupestre de Dao Timni-Woro-Yat (Niger) », *Bulletin de l'IFAN*, 24 (3-4), p. 325-382.

VERÉECKE, Catherine
1986 « *Pulaaku*. Ethnic identity among the Adamawa Fulße », *Annals of Borno*, 3, p. 91-109.
1988 *Pulaaku. Adamawa Fulbe identity and its transformations*, Philadelphie, University of Pennsylvania, Ph. D. thesis, XV-361 p. multigr.
1993a « Traditions of exclusiveness and ethnic identity in a changing African pastoralist society. The Fulbe of Adamawa, Nigeria », *Ethnic Groups*, 10, p. 301-321.
1993b « Sub-national Fulbe identity in Nigeria? Responses to political change in post-independence times », in P. Eguchi & V. Azarya, eds, *Unity and diversity of a people*, p. 139-161.

VERNEAU, René (Dr)
1890 *Les races humaines*, Paris, J.-B. Baillière, vol. 1, 790 p. (L'homme et les animaux).
1895 *Ouolofs, Leybous et Sérères*, Paris, Masson, 23 p. (Extrait de *L'Anthropologie*, 6, p. 510-528).

VIEILLARD, Gilbert
1932 « Notes sur le caractère des Peuls », *Outre-Mer*, 4, p. 8-18.
1937 « Poèmes peuls du Fouta Djallon », *Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'AOF*, 20 (3), p. 225-311.
1939 *Notes sur les coutumes des Peuls au Fouta Djallon*, Paris, Larose, 127 p.
1940 « Notes sur les Peuls du Fouta-Djallon (Guinée française) », *Bulletin de l'IFAN*, 2 (1-2), p. 85-210.

WANE, Yaya
1966 *Les Toucouleurs du Fouta Tooro (Sénégal). Stratification sociale et structure familiale*, Dakar, CNRS/IFAN, 369 p. (Rééd. 1969.)

WATERS-BAYER, Ann & BAYER, Wolfgang
1994 « Coming to terms. Interactions between immigrant Fulani cattle-keepers and indigenous farmers in Nigeria's subhumid zone », in R. Botte & J. Schmitz, eds, *L'archipel peul*, p. 213-229.

WEBER, J.
1994 *Unité commune de recherche Gestion des ressources naturelles renouvelables environnement (GREEN)*, Paris, CIRAD, 25 p.

WELTE, Tilman
1997 « La grande transhumance », in T. Bierschenk & P.-Y. Le Meur, eds, *Trajectoires...*, p. 77-108.

WHITE, Cynthia
1990 « Changing animal ownership and access to land among the Wodaaße (Fulße) of Central Niger », in P. Baxter, ed., *Property and people. Changing rights in property and problems of pastoral development*, Manchester, University of Manchester, p. 240-251.

WIKAN, Unni
1987 « Public grace and private fears. Gaiety, offense, and sorcery in Northern Bali », *Ethos*, 15 (4), p. 337-365.
1992 « Beyond the words. The power of resonance », *American Ethnologist*, 19 (3), p. 460-482.

WILSON, R. T., DE LEEUW, P. N. & DE HAAN, C.
1983 *Recherches sur les systèmes des zones arides du Mali. Résultats préliminaires*, Addis-Abeba, Centre international pour l'élevage en Afrique, VIII-189 p. (Rapport de recherche, 5).

WONG, Diana
1982 « Bauern, Bürokratie und Corruption. Ein Beitrag zur Analyse des bürokratischen Staates am Fall Bénin », in E. Elwert & R. Fett, eds, *Afrika zwischen Subistsenz-Ökonomie und Imperialismus*, Francfort, Campus, p. 235-255.

ZINTGRAFF, Eugen
1895 *Nord-Kamerun. Schidlerung der im Auftrage [...] der Jahre 1886-1892...*, Berlin, Paetel, VI-467 p.

ZOUBKO, Galina
1996 *Dictionnaire peul-français*, Osaka, National Museum of Ethnology, XIV-552 p. (Senri ethnological reports, 4).

Index

Les entrées de l'index concernent des noms de personnes, de lieux, de groupes ethniques, de catégories sociales ainsi que du vocabulaire peul (fulfulde, pulaar).
Il ne s'agit pas d'un index thématique que chaque lecteur pourra constituer à l'aide des introductions et de la table des matières.
De nombreuses transcriptions francisées renvoient à des entrées indexées en peul (ex. Fouta Toro : v. Fuuta Tooro).
Des variations lexicales par aires géographiques sont signalées grâce aux abréviations suivantes : AD, Aadamaawa ; BB, Borgu (Bénin) ; ƁN, Ɓunndu ; FJ, Fuuta Jaloo ; FS, Fuladu (Sénégal) ; FT, Fuuta Tooro ; JL, Jelgooji-Liptaako ; MS, Maasina ; NE, Niger est ; NO, Niger ouest.

A

aada: FS 159.
Aadamaawa: 37, 38, 41, 296, 305, 347, 370, 464.
Aali Caam, al-hajji: 156, 157, 171, 187.
Adamaoua: *v.* Aadamaawa
Adamawa: *v.* Aadamaawa
Adrar des Iforas (Algérie): 7, 56, 59, 62, 63, 64, 69, 70, 71.
Afrique: 8, 15, 23, 19, 36, 75, 81.
Ahaggar (Mali, Algérie): 56.
Ahidjo, Ahmadou: 29, 319, 320.
Ahmadu Lobbo: 13.
Ahmadu Cheiku: 13, 14.
Ahnet: 56.
Aïr (Niger): 7, 56, 59, 61, 62, 63, 64, 69, 70.
Akou (Peuls): 362, 363, 369, 466, 480.
Al Hajji Aali Caam: *v.* Thierno Ali Thiam.
Al-Hajji Umaar Taal: *v.* Umar Taal.
Al-Hāji Umar: *v.* Umar Taal.
Al-Hajj Umar: *v.* Umar Taal.
Alfa Ibrahima: 104.
Alfa Mamadu Pate: 110, 113.
Alfa Qassimu: 104.
Alfa Yaya: 110, 113.
Alfaa Moolo Balde: 15, 16, 144, 145, 145, 146, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 165, 167, 168, 169, 170, 172, 177, 180.
alfaa: FS 157.
Alfaya: 103, 104, 109, 113.
Alkasseybaten (Touaregs): 219, 222.
almami: 103, 104, 124, 125, 129, 147.
Alur (Ouganda): 290.
Amadu, almami: 103, 104, 109, 110, 111, 112, 113, 124.
amiiru: JL 217, 225.
Anarabé (Peuls): 53.
Anglais: 108, 109, 111, 150, 178.
Angleterre: *v.* Grande-Bretagne
Appadurai, Arjun: 23.
Arabes: 8, 9, 11, 41, 49.
Archinard, Louis: 103, 107, 111, 124.
ardo'en, sing. *ardo*: *v. ardo.*
Aribinda (Burkina Faso): 213, 214.
ardo, plur. *arɓe*: 11, 30, JL 280, MS 386; plur. *ardo'en*: AD 289, 294, 361, 465, 468.

AUDÉOUD : 103, 109.
Aynaaße (Peuls) : 10.
aynaakooße, sing. *gaynaako* : FS, 155, 167.
Aynakooße : *v. aynaakooße*.

B

BA, OUMAR : 27.
baalndi : 259, 260.
Baatombu : 202, 203, 207.
Baboua (Centrafrique) : 464, 465, 466, 467, 470, 477.
Badiar (Guinée) : 173, 190.
Bafoulabé (Mali) : 126.
Bagou (Bénin) : 86.
BAH : 8.
Baïnouk : 142, 152, 165.
BAKARI DEMBA : 146, 147.
BALDE : *v.* Bah.
Baleya (Guinée) : 105, 123.
Bamako : 117.
Bambara : 165.
Bambari (Centrafrique) : 464, 466, 467, 468, 469.
bambey : *v. bammbee*.
bammbee : FS 163, 180, 181, 182, 186, 187, 188, 190, 191.
Ban (Burkina Faso) : 388.
Bandiagara (Mali) : 62.
Bandiédaga (Burkina Faso) : 228.
Bangassou (Centrafrique) : 467.
Bangui : 466, 474.
banndiraaße : 163.
Bantancountou Mawnde (Sénégal) : 160, 183, 184.
Banyo (Cameroun) : 39, 351, 357, 465.
Baoulé : 428.
Barani (Burkina Faso) : 40, 375, 379, 380, 381, 382, 383, 408, 411.
Bariba : 96 ; *v.* aussi Baatombu.
Barraboulé (Burkina Faso) : 25, 26.
BARRY : *v.* Sangare.
BARTH, HEINRICH : 19.
Basa : 133.
bawra : 198.
Bawol (Sénégal) : 14.
Baynouk : *v.* Baïnouk.
BAYOL, JEAN : 101.
Bé (Cameroun) : 54.
BEECKMAN, R. DE : 130, 131.
Beeke : 117.
beldum : BB 92.
bele : *v. beldum*.
Bella : 17, 221, 223, 224, 230, 235, 241, 257.
Bénin (Nord-) : 11, 15, 18, 33, 43, 83, 86, 196, 208.
Benty (Guinée) : 126.
Berbérati (Centrafrique) : 474.
Berbères : 9, 76, 77.
Beretze (Guinée) : 119.
Beyla-Dyakolidugu (Guinée) : 117, 118, 119, 120, 132, 137, 139.
Bhele : 133.
Bhuuzu (Guinée) : 117, 119.
bide : 182.
Bilad al-Sudan : 69.
BILALI, KEMOKO : 106, 107.
Blancs : 9, 129.
Boali (Centrafrique) : 471.
Bobo : 373, 374, 377, 382.
Bocaranga (Centrafrique) : 464, 465, 467, 470, 471.
Boda (Centrafrique) : 471.
Boguel (Sénégal) : 145.
BOKAR BIRO, almami : 105, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 123, 125, 129, 130, 131.
Boko : 202, 203.
bongol : 95.
Boni : *v.* Booni.
Booni (Mali) : 387, 396, 397, 398, 399, 402, 448, 449, 451, 452, 453.
Bonny (Nigeria) : 13.
Boo : *v.* Boko.
Boobola (Burkina Faso) : 374, 375.
Booki Diawe : 157.
Boola (Guinée) : 117, 119.
Borgou (Bénin) : 11, 33, 87, 88, 89, 90, 97, 196, 197, 202, 203, 204, 206, 207.
Bornou : *v.* Bornu.
Bornu (Nigeria) : 37, 84.
Bossangoa (Centrafrique) : 471, 475.
Bossembelé (Centrafrique) : 472.
Bouar (Centrafrique) : 464, 466, 467, 470.
Bouca (Centrafrique) : 471.
Boucle du Niger : 54, 55, 56.
Boundou : *v.* Bunndu.
Bourouré (Peuls) : 130.

Bouzié (Guinée): 122.
Bowe: *v. Boweeɓe.*
Boweeɓe (Peuls): 38, 173, 185, 189.
boyol: FS 159.
boyri: 205.
Bozo: 24, 239.
BROCA, PAUL: 77.
Bruxelles (Acte de): 126.
bumba: 191.
Bunndu: 26, 143, 168.
Bure (Guinée): 115.
burgu: 239, 246, 253, 260, 262, 264.
Burkina Faso: 25, 29, 30, 43, 47, 48.
buurtol: 26.
Bwa: 373, 374, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383.

C

CAILLIÉ, RENÉ: 119.
cakayna: 36.
Cameroun: 21, 29, 30, 31, 32, 49, 54, 463, 465, 466, 468, 469, 471, 474, 475, 478, 479.
Caraïbes: 23.
Carnot (Centrafrique): 465, 468, 469, 470, 471, 474.
Casamance (haute): 37, 142, 149, 165, 171, 183.
Casamance: 143, 145, 150, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 179.
ceddo: *v. sebbe.*
Centrafrique: 40, 41, 49, 58, 463, 465, 476, 479.
Chromolaena od.: 477.
coggu: FT 24.
cogite: BB 201, 205.
coile: FS 181.
COMBES, commandant: 110, 124, 125, 131.
Conakry (Guinée): 107, 120, 127.
conngi: MS 240, 257, 258, 259, 260, 261, 263.
coodaado: FS 153.
cootagol: FS 155.
coottiigu: FT 155.
Côte d'Ivoire: 36, 40, 42, 49, 117, 234, 408, 410, 417, 422, 442.
Coudoura (Sénégal): 170.
Cyrénaïque: 66.

D

Da: 107.
Dabo (Sénégal): 156, 174.
Dalla (Mali): 386, 402, 448.
dammugal: 201.
Dar el Salam (Sénégal): 190.
day: BB 92, 93.
degal: MS 28.
DE GAULLE, CHARLES: 113.
De Gaulle (Centrafrique): 468, 477.
Dem: 19.
dendiraaɓe: 163.
Diafarabe (Mali): 28.
DIAKHITE: *v.* Bah.
dialan: FS 189.
DIALLO: 8.
Dialonkés: *v.* Jalunke.
Diamaré (Cameroun): 305.
Diaoubé (Peuls): 53.
Didi (Guinée): 117.
Diffa (Niger): 39, 44.
Diina: 30, MS 244, 263, 265, JL 271, 272, 377, MS 386, 387, 388, 408, 447.
Dikodougou (Côte d'Ivoire): 416, 417, 419, 420, 421, 424, 425, 428, 429, 430, 431, 432, 435, 436, 437, 439, 442.
DIKOORI KUMBA: 146, 147.
dilaali: 36.
dimaaku: 83, 84.
Dimar (Sénégal): 14, 21.
dimo: *v. rimbe.*
Dinguiraye (Guinée): 117, 119, 121, 122.
Diodugu (Guinée): 123.
Diolas: 142, 152, 165.
DIOP, CHEIKH ANTA: 9, 10.
Dioulacolon (Sénégal): 174.
Dioulas: *v. Juula.*
Djafoun (Peuls): 25, 358, 363, 364, 366, 466, 471, 473, 480.
Djafun: *v.* Djafoun.
Djelgobé (Peuls): *v. Jelgooɓe.*
Djelgodji: *v.* Jelgooji.
Djibo (Burkina Faso): 25, 26.
djin: 28.
djorro: *v. joowro.*
Dogons: 42, 241, 268, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 401, 402, 403.
doohi: JL 29.

Dokui : *v.* Dokwi
Dokwi (Burkina Faso) : 375, 380, 408.
dondoni : BB 205.
Dori (Burkina Faso) : 213, 217, 222, 226, 234, 236.
dottiijo, plur. *dottiiße* : BB 198, 202, 203, 205.
Douentza (Mali) : 386, 389, 397, 447.
dude, sing. *dudal* : FS 157, 172.
dumde : *v. ruunde.*
duume : *v. ruunde.*
dunduure : BB 206.
duroobe : JL 220, 222, 224, 225, 228, 231.
DYA'OGO : 9.
DYELI FODE : 125.
Dyula : *v. Juula.*

E

École d'anthropologie de Paris : 77.
eggirgol : MS 254, 260.
Égypte : 9, 10, 64, 77.
Égyptiens : 66, 82.
EL HADJ ALI THIAM : *v.* Thierno Ali Thiam
El Hor : 16.
Ennedi (Tchad) : 69.
endam : FS 159, 163.
Éthiopiens : 79.

F

fageere : BB 199.
FAIDHERBE, LOUIS : 9, 13, 14, 101, 121.
Falaba (Sierra Leone) : 106.
Falagountou (Sénégal) : 223, 226, 227, 231, 237.
Faranah (Guinée) : 102, 106, 117, 118, 120, 124, 125, 134.
FARBA TURA SECK : 112.
Farimake (Mali) : 245, 247.
farin : FS 142.
faro : FS 181, 182, 187.
Fellata (Peuls) : 463.
Ferlo (Sénégal) : 22, 23, 42.
Fergo Nioro : 26.
Feroobe (Peuls) : 38, 214, 215, 217, 219, 220, 223, 225.
Fezzan (Libye) : 8.
fikh : 27.
Filingué (Niger) : 44, 45.
Firdou : *v.* Firdu.
Firdu (Sénégal) : 144, 145, 170, 176, 177, 180.
Firya (Guinée) : 105, 117,123.
Fitaba (Guinée) : 104.
FODE DRAME : 105.
Foréah (Guinée Bissau) : 144.
Foudourabé (Peuls) : 53.
Foulacounda : *v.* Fulakunda.
Fouladou : *v.* Fuladu.
Foulahs (Peuls) : 75, 77, 79.
Foulakoundas : *v.* Fulakunda.
Foulankriabe (Peuls) : 71.
Foulbé : 38, 39, 77, 78, AD 347, 348, 350, 351, 352, 354, 357, 358, 360, 364, 365, 366, 368, 369, 370, 371, 463, 464, 465.
Foullahs : 77.
Fouta (Peuls) : 168, 174, 176, 179, 180, 181, 185, 189, 192.
Fouta Djallon : *v.* Fuuta Jaloo.
Foutanké : *v.* Futanke.
Fouta Toro : *v.* Fuuta Tooro.
Français : 108, 109, 111, 115, 125, 128, 129, 141, 148, 149, 150.
France : 148, 150.
Freetown (Sierra Leone) : 105, 106, 108, 127, 138.
Fugumba (Guinée) : 113.
Fuladu : 15, 16, 18, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 160, 163, 151, 165, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 186, 188.
fula foron : 155.
fula jon : 155.
Fulakunda (Peuls) : 16, 38, 168, 171, 172, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 183, 188, 189, 192.
Fulbe : *v. Fulße.*
Fulße : 10, 11, 27, 31, 77, BB 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 196, FS 154, 162, MS 445, 446, 457, 461.
Fulbé Kelli (Peuls) : 271, 283, 284.
Fulfulde : 12, 27, 30, 31, 85, 86, 92, 96, 320, 455, 459.
Futanke (Peuls) : 9, 127.
Fuuta Jaloo : 12, 13, 16, 18, 26, 27, 28,

37, 39, 49, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 115, 117, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 143, 145, 147, 151, 154, 157, 158, 159, 165, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 179, 188, 189, 190, 191.
Fuuta Tooro: 14, 18, 24, 26, 27, 28, 30, 37, 71, 143, 153, 154, 155, 157, 168, 169.

G

Gaaɓu: 15, 16, 102, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 169, 173, 174, 175, 178, 179, 189.
Gaaɓunke (Peuls): 141, 151, 156, 162, 168, 183, 185, 186, 192.
Gabou: *v.* Gaaɓu.
Gabounkés: *v.* Gaaɓunke.
gacce: 86.
galle: 177, 189.
GALLIENI, JOSEPH: 103, 110.
Gambie: 75, 142, 145, 147, 150, 156, 168, 169, 170, 177, 178.
Gando: BB 12, 18, 43.
Gando (Mali): 385, 387, 388, 396, 397, 398, 404.
gandukeeɓe: BB 208.
Gao (Niger): 217.
Gaobe: *v. Gawooɓe*.
gasiiri: BB 205.
gasol: AD 354.
Gawal (Guinée): 173.
Gawooɓe (Peuls): 37, 38, 222, 223, 224, 225, 232.
gawri: BB 206.
Gbandi: 133.
Gbaya: 31, 465, 473, 475.
geerewol: NE 29.
Ghana: 234, 434, 438, 440, 441.
ginaaji: BB 95.
Gola: 133.
Gondo (Burkina Faso): 40, 373, 375, 378, 383, 411.
goodaaɗo: FS 153.
Gorée (Sénégal): 14.
Gourma (Niger, Mali): 38, 46, 213, 219.
Gourmantché: 213, 214, 215, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229.
Gourounsi: 219.
Grande-Bretagne: 23, 149.
Grassfields (Cameroun): 25.
GRÉGOIRE, abbé: 9.
GRODET, gouverneur: 126.
gudaali: AD 369.
Guémé Sangan (Guinée): 169.
Guinée: 21, 142, 173, 174, 184.
Guinée Bissau: 102, 142, 145, 147, 157, 158, 168, 174, 175, 182.
Guinée française: 110, 111, 121, 131, 142 (*v. aussi* Guinée).
Guinéens: 173.
Guinée portugaise: 143, 150, 151, 154, 165, 178 (*v. aussi* Guinée Bissau).
GUIRO YERO BOČAR: 171, 172, 186, 187, 190, 191.
gure: *v. wuro*.

H

haaɓe, sing. *kaaɗo*: BB 95, 96, 97, 201, 202, 208, JL 226, MS 241, AD 352, 356, 362, 368, 369.
Haalpular'en: 14.
hadith: 158.
Haïni (Burkina Faso): 223, 231.
hakkiilo: 85.
Hamallisme: 16.
Hamana (Guinée): 117.
Hamdallaye (Sénégal): 147, 150, 170.
Haoussa: 32, 219, 223, 356, 465.
Harungana mad.: 477.
Hautes Scarcies (Sierra Leone): 107.
Hayre (Mali): 17, 447, 449.
HECQUARD, HYACINTHE: 108.
Heremakono (Guinée): 102, 106, 117.
hiirde: AD 29, 305.
hijra: 14.
Hombori (Mali): 71.
horɓe, sing. *kordo*: FS 162, AD 309.
Hubbu: 104, 105.
huɓɓinirde: 201.

I

Iboghelitan (Bella): 224, 227, 228, 230.
IBRAHIMA, almami: 103, 104, 109, 111, 113.

ijāza: 27.
Iklan: 17, 47, 48.
Imajaren Alkasseybaten (Touaregs): 15.
Inde: 77.
Ioulliminden (Touaregs): 219.
isnād: 27.
Issa Ber (Mali): 17, 18.
Iwaragwaragen (Touaregs): 222.
iwdi: 152.
Iwelen (Niger): 61.

J

Jaawambe: 31, 36, 447.
Jaawaringa (Peuls): 144.
JAJA: 13.
Jakanke: 102, 105.
jakka: 365, 472.
Jallobe (Peuls): 223, 231.
Jallonke: *v.* Jalunke.
Jallube: *v. Jallube.*
Jallube (Peuls): 374, 447, 448, 449, 450, 455, 459.
Jalunke: 106, 107, 165.
jammooje na'i: 29, 72, 326.
jarga: 177, 180, 185, 191.
jargiina: *v. zarguina.*
Jawaambe: *v. Jaawambe.*
Jelgoobe (Peuls): 29, 30, 47, 270, 275, 278, 284, 285, 286.
Jelgooji (Burkina Faso): 25, 42, 213, 267, 276.
Jengelbe: *v.* Jenngelbe.
Jenngelbe (Peuls): 30, 96.
jihād: 26.
Jimara (Sénégal): 169.
jiyaabe, sing. *jiyaado*: 18, FS 144, 147, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 178, 179, 180, 181, 183, 186, 187, 189, 192.
JOHNSON, SAMUEL: 8.
joltol: MS 26.
joodiibe: AD 38.
joom leydi: FT-MS 21.
joom wuro: FT-MS 21, FS 186.
joowro, plur. *joowro'en*: 24, MS 239, 246, 252, 254, 255, 256, 259, 260, 261, 262, 263, JL 280.
Juifs: 8.
Judéo-syriens: *v.* Juifs.
Juula: 20, 118, 119, 130, 374, 414, 415, 421, 432.

K

Kaajor (Sénégal): 14.
Kaarta (Mali): 14.
Kaédi (Mauritanie): 157, 158.
Kamako (Sénégal): 170, 174, 175, 179, 183, 184, 188, 189, 192.
KAMAN TIEKURA: 123.
KAMARA, SHAYKH MUUSA: 27, 28.
Kandiator (Sénégal): 187.
KANE: *v.* Diallo.
Kanfodiang (Sénégal): 170.
Kankan (Guinée): 117, 118, 119, 120, 122.
Kankossa (Mauritanie): 10.
Kano (Nigeria): 26.
Kanoumié (Mali): 388.
Kansala (Sénégal): 145.
Kansonko (Sénégal): 144, 145.
Kantora (Sénégal): 169, 173, 174, 190.
Kanuri: 31.
Karré: 465, 473.
Katchirga (Burkina Faso): 219.
Katsina (Nigeria): 26.
Kawar (Libye): 8.
Kayes (Mali): 119, 120, 126, 217.
Kebu (Guinée): 104.
Kel Tamasheq (Touaregs): 385, 386, 387, 388.
kene: FS 163, 181, 182.
Kérouané (Guinée): 115, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 132, 136, 139.
Khassonkés: 60.
KIBBEL AALI JALLO: 10.
Kibo (Sénégal): 170.
Kingi (Sénégal): 28.
Kiri'en (Peuls): 357.
Kisi: 107
Kisi (Guinée): 102, 117, 119, 120, 121, 122, 132, 133.
Kissidougou (Guinée): 118, 120, 138, 139.
Kita (Mali): 126.
Koala (Sénégal): 214, 215, 217, 225.
Kobadi (Mali): 62.
kokkoliiri: BB 206.

Kolda (Sénégal): 142, 150, 156, 158, 161, 172, 174, 178, 186.
Kolimbine (Mali): 53, 54, 55.
KOLI TENGUELLA: *v.* Koly Tenguella.
KOLY TENGUELLA: 143, 169.
Kong (Côte d'Ivoire): 117.
Kongo Wara (Centrafrique): 466.
Konianke: *v.* Konyanke.
konjam: 181.
Kono: 107, 133.
konu: FS 153.
Konya (Mali): 106.
Konyanke: 107, 115, 117, 132, 133.
Kooroko: 115.
kordo: *v. horbe*.
Korhogo (Côte d'Ivoire): 412, 414, 416, 433, 435, 437, 438.
Koroumba: *v.* Kurumba.
kosam: 202, 205.
Koulango: 439.
Koumbia (Guinée): 173.
Koundé (Centrafrique): 465.
Kouroumba: *v.* Kurumba.
Kouroussa (Guinée): 117, 118, 120, 121, 132, 135.
Kpele: 133.
kringing: 190, 191.
Kununkoro (Guinée): 119.
Kuranko: 107, 115, 117, 120, 122, 132, 133.
Kurojiibe (Peuls): 213, 214.
Kurumba: 213, 214, 215, 219, 220, 222, 224, 227, 229, 232, 268, 391.

L

laamiido, plur. *laamiibe*: 30, 32, AD 289, 292, 293, 297, 300, 308, 314, 319, 356, 361, 365, 465, 466.
laawol pulaaku: 85.
Labé (Guinée): 104, 110, 113, 138.
LABOURET, HENRI: 78.
ladde: 38.
Laka: 465.
Lamé: 54.
lamidat: 348, 354, 356, 357, 362, 363, 464, 465.
lamido, plur. *lamibe*: *v. laamiido*.
Landolphia hendelotii: 102.
LA RONCIÈRE, CHARLES DE: 150, 153, 175.
lawan: AD 308.
lawre: AD 352, 364, 365.
Laya (Guinée): 126, 127.
leebi bonki: BB 95.
leŋol: FS 154.
Léré (Burkina Faso): 229, 233.
LEROI-GOURHAN, ANDRÉ: 22.
leydi: MS 24, 26, 33, BB 208, MS 252, 255, 264.
Liberia: 117, 120, 133.
Liptaako: 15, 21, 35, 38, 49, 212, 217, 221, 226, 233, 234, 235.
Liptako: *v.* Liptaako.
Lobi: 434, 438, 441.
Loma: 117, 119, 133.
Lompta (Cameroun): 360, 361, 362, 366.

M

maabube sanyoobe: FT 31.
maabube suudu Paate: FT 31.
maabube jaawambe: FT 31.
Maasina: 13, 21, 23, 24, 25, 28, 30, 49, 71, 240, 246, 249, 252, 271, 274, 377, 386.
MABA JAXU BÂ: 144.
maccube, sing. *maccudo*: FS 15, 141, 142, 148, 152, 156, 163, BB 208, AD 309, 364.
Macina: *v.* Maasina.
Madina Al Hadji (Sénégal): 156, 158, 186.
Madina Alfaa Sadou (Sénégal): 158.
MAHOMET: 27.
Mali: 12, 16, 17.
Malinke: 117, 431.
Malinké: *v.* Malinke.
MALMBERG, BERTIL: 20.
Mamboa (Sénégal): 175.
Mancagnes: 142.
Mandés: 31.
Mandingues: 15, 77, 114, 142, 144, 152, 165, 167, 168, 169, 170, 177, 179, 184.
Maninka: 107.
Marbas: 60.
Marka: 373, 374.
maru: FS 186.
Mashaouash: 66.
Maures: 10, 14, 41, 47, 49, 75.

Mauritanie: 10, 16, 17, 27, 41, 53, 62, 157.
mawɓe, sing. *mawɗo*: BB 96.
mawɗo laawol pulaaku: NE 89.
Mayalo-Polynésiens: 77.
Mbewe'en (Peuls): 357, 364.
Mbororo (Peuls): AD 31, 37, 38, 289, 357, 358, 360, 365, 366, 368, 371, 463, 465, 468, 471.
Mboum: 349, 351, 352, 354.
Medina el Hadj (Sénégal): 171, 172, 176, 177, 178, 191.
Medina Gonasse (Sénégal): 172.
Medina Yoro Foula (Sénégal): 174, 187.
Médine (Sénégal): 117, 119, 120.
Meiganga (Cameroun): 31.
Mellakore (Guinée): 149.
Mende: 133.
MERENPTAH: 66.
Meribe Demba (Sénégal): 183.
MÉSHER: 66.
Milo (Guinée): 120.
misiide: FJ 114, 191.
Missira (Sénégal): 171, 187.
MOHAMMADU BELLO: 19.
MOLLIEN, GASPARD: 19.
Monoma (Guinée): 112.
Moodibaaɓe (Peuls): 447, 448.
Mossi: 213, 219, 220, 221, 224, 225, 227, 228, 229, 233, 272, 280, 385, 391.
Mossibe (Peuls): 219.
Moundiouri: 171.
MOUSSA MOLO: *v.* Muusa Molo.
munyal: NE 85.
Muséum d'histoire naturelle: 76.
MUUSA MOLO: 110, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 156, 165, 167, 168, 169, 170, 175, 176, 177, 178, 187.

N

na'i: 38.
nanngaaɗo: FS 152.
Navétanes: 167.
ndimaaku: *v. dimaaku.*
Ndorna (Sénégal): 146, 147, 170, 175.
Ndovi'en (Peuls): 39.
ngaaɓdi: 162.
Ngaabu: *v.* Gaaɓu.
Ngaoundéré (Cameroun): 32, 35, 39, 293, 297, 305, 350, 363, 465.
ngaynaaku: 84.
Niampayo (Sénégal): 170.
Niani (Sénégal): 171, 177.
Niellé (Côte d'Ivoire): 412, 414, 417, 420, 438.
Niger (haut): 127.
Niger: 7, 13, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 30, 33, 41, 42, 44, 45, 61, 62, 70, 71, 77, 85, 101, 115, 120, 143, 165.
Nigeria: 21, 26, 32, 48, 49, 441, 463, 478.
Nil: 10, 64.
Ninguedugu (Guinée): 117.
Nioro (Mali): 14, 120.
Nord-Cameroun: 59, 305.
Nord-Nigeria: 143.
Nubie: 56.
Nyando (Guinée): 119.
Nyeeyɓe: MS 447.
Nyem Nyem: 349, 351, 361, 362.

O

Oil Rivers (Nigeria): 13.
Opobo (Nigeria): 13.
OQBA BEN NAFI: 8.
ORTIZ DE MONTELLANO: 82.
Ossolo (Niger): 38.
Ouagadougou (Burkina Faso): 218.
Oualata (Mauritanie): 62.
Oubangui-Chari: 464, 465, 466, 468.
Ouda'en (Peuls): 475.
Oudalan (Burkina Faso): 15, 38, 47, 213, 218, 219, 221.
Ouenat (Libye, Soudan): 56.
Ouro Alfa (Burkina Faso): 232.
OUSMAN DAN FODIO: *v.* Usman dan Fodyo.

P

Pakao (Sénégal): 146, 171.
Palé (Côte d'Ivoire): 423, 424.
Pana (Centrafrique): 465.
Paoua (Centrafrique): 471.

pasiraado: 161.
Pathim (Sénégal): 173, 176, 177, 179.
Peuls: *v.* Akou, Anarabé, Bourouré, *Boweeɓe*, Diaoubé, Djafoun, Djelgobé, Fellata, Feroobe, Foudourabé, Foulahs, Foulankriabe, Foulbé, Foullahs, Fouta, Fulakunda, *Fulɓe*, Aynaaɓe, Fulbé Kelli, Futanke, Gaaɓunke, *Gawoobe*, Jaawaringa, Jallobe, *Jalluɓe*, Jelgooɓe, Jenngelɓe, Kiri'en, Kurojiibe, Mbewe'en, Mbororo, *Moodibaaɓe*, Mossibe, Ndovi'en, Ouda'en, *Pulli*, Sangare, *Seenonkooɓe*, Sidibe, Sillube, Sondeebe, Sullebawa, Touros, Vollarɓe, Wakambe, *Weheeɓe*, Wodaaɓe, Woodeeɓe, Wuwarɓe.
PLAT: 109.
Poredaka (Guinée): 131.
poro: 436.
Portugais: 149, 150.
pulaagu: *v. pulaaku.*
pulaaku: FT 10, 11, 20, AD 30, 31, 48, BB 83, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 94, 97, FS 154, AD 294, 297, 311, 314.
pulaar: 27.
Pulli (Peuls): 37, 38.
Pullo dimo: *v. dimo.*
Pygmées: 471.

Q

QUATREFAGES, JEAN-LOUIS DE: 76.

R

RAMSÈS II: 64.
RAMSÈS III: 66.
RENAN, ERNEST: 19.
Reï Bouba: *v.* Rey.
Rey (Cameroun): 294, 366.
Ribou: 66.
riiku: 207.
Riimaayɓe: *v. Rimayɓe.*
Rimaïbé: *v. Rimayɓe.*
Rimayɓe, sing. *Dimaajo*: MS 18, 43, 49, 239, 245, 387, 408, 447, 448, 449, 450, 454, 455, JL 211, 220, 221, 223, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 236, 237.
rimɓe, sing. *dimo*: FS 16, 147, 148, 151, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 167, 168, 170, 174, 178, 179, 180, 188, 189, 192, BB 90, AD 309
Rio Nuñez (Guinée): 149.
Rio Pongo (Guinée): 105, 149.
Rivières du Sud (Guinée): 101, 104, 105, 107, 110, 117, 130.
rumde: *v. ruunde.*
ruunde, plur. *dumde*: FJ 159, FS 191, AD 356, 364.

S

saatigi: FJ 114.
sadaka: FS 159.
Safambe: *v.* Touaregs.
Sahara: 58, 59, 61, 62, 64, 66, 67, 69, 71, 79.
Sahel: 41, 48, 69, 195, 196, 213, 230, 233, 250, 445, 461.
Saint-Louis (Sénégal): 14, 108.
Saloum (Sénégal): 150.
SAMBA EGGE: 144, 145, 157.
SAMBEL KUMBA: 146.
Samo: 373, 380.
SAMORI: 13, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 121, 123, 133, 138.
Sangare (Peuls): 8, 374, 375.
Sankaran (Guinée): 117, 122.
Sankaranke: 107.
sanyeere: AD 361.
Sare Dembara (Sénégal): 183.
SAYKU UMAAR TAAL: *v.* Umar Taal.
SCHŒLCHER, VICTOR: 82.
Sebba (Burkina Faso): 234.
sebbe, sing. *ceddo*: FT-MS 24, FS 144.
Sédhiou (Sénégal): 146.
SEEKU AMADU: 71, 218, 244, 261, 376.
seemteende: 20, BB 85, 86, 90, 93, 94.
Seeno (Mali): *v.* Séno.
Seenonkooɓe (Peuls): 240, 242, 244.
segeli: FS 163, 181.
Ségou (Mali): 117.
SÉKOU AHMADOU: *v.* Seeku Amadu.
SÉKOU TOURÉ: 16, 112, 113, 114, 173.
semme: BB 96.
Sénégal: 19, 20, 21, 22, 27, 30, 36, 41, 60, 61, 62, 70, 110, 117, 121, 127, 142, 143, 165.

Sénégambie: 13, 15, 54, 55, 102, 151.
Séno (Burkina Faso): 226, 228, 235.
Séno (Mali): 42, 385, 389, 390, 391, 396, 398, 399, 400, 401, 403, 451.
Sénoufo: 42, 49, 415, 416, 421, 423, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 440.
senteene: *v. seemteende.*
Sergi: 81.
Seydan: BB 95.
SIDIBE: *v.* Sow.
Sidibe (Peuls): 8, 374, 375, 382.
Sierra Leone: 101, 102, 105, 106, 109, 111, 117, 127.
Siguiri (Guinée): 120, 132.
siire: BB 202.
Sillube (Peuls): 214.
Sine (Sénégal): 150.
siyāḥa: 28.
Soboulde (Sénégal): 172.
Société d'anthropologie de Paris: 77.
sofal: JL 360, 365.
Soffokel (Burkina Faso): 223, 227, 229, 230, 237.
Sokoto (Nigeria): 13, 19, 30, 37, 143, 215, 217, 287-301, 464.
Solima (Guinée): 106, 107, 117, 121, 123.
Sondeebe (Peuls): 213.
Songhaï: *v.* Songhay.
Songhay: 20, 213, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 227, 229, 231, 235, 268, 269, 391.
Soninkés: *v.* Soninke.
Soninke: 14, 20.
Soriya: 108, 109.
Soudan (français): 101, 110, 111, 117, 121, 123, 124, 125, 129, 130.
Soudan: 12, 13, 474, 478.
Soudanais: 79.
Soudano-Guinéens: 79.
Soulabaly: 144, 145, 157, 180.
Soulima: *v.* Solima.
Sow: 8.
sukanaaku: BB 83.
Sullebawa (Peuls): 37.
sussuke: BB 201, 205.
suudu: *v. suudu baaba.*
suudu, plur. *cudi*: BB 196, 197, 198, 201.
suudu baaba: FS 154, MS 379, 386, 454, 458.

T

TADJIMAOU: 8.
Talibés: 157.
Tambacounda (Sénégal): 36.
Tankisso (Guinée): 123, 127.
Tassili-n-Ajjer (Algérie): 55, 56, 64.
tata: FS 142.
Tchabbal Mbabo (Cameroun): 360.
Tchad: 21, 49, 58, 60, 61, 70, 463, 471, 472, 473, 474, 475, 478.
Tchamba: 349.
teefankoobe: 36.
teekun: FJ 114.
THIERNO ALIOU DIALLO: 172.
THIERNO ALI THIAM: *v.* Aali Caam.
THIERNO BOCAR: 172, 187.
THIERNO MAMADOU SAIDOU: 172.
THIERRY, AUGUSTIN: 8.
THOMPSON, JAMES: 109.
THOUTMOSIS III: 64.
Tibati (Cameroun): 39, 294, 348, 349, 352, 354, 355, 465.
Tichitt (Mauritanie): 62.
TIERNO MOUHAMMADOU-SAMBA MOMBÉYÂ: 27, 28.
Tifinagh: 69.
Tignère (Cameroun): 39, 349, 351.
Timbi Madina (Guinée): 104.
Timbi Tunni (Guinée): 104.
Timbo (Guinée): 105, 108, 109, 125, 126.
Timidria: 16.
Tingrela (Côte d'Ivoire): 412, 413, 417, 421, 432, 438.
Toma: 107, 120.
Tomani (Sénégal): 169.
Tombouctou (Mali): 217.
Tooro (Sénégal): 14.
Tooroobbe, sing. *Tooroodo*: FT 19, 27, 37, JL 38, 214, 215, 217, 220, 223, 227, 228, 230, 236, 237.
Topia (Centrafrique): 468, 470, 479.
Toronke: 107.
Touaregs: 15, 41, 47, 49, 69, 79, 217, 218, 221, 453; *v.* aussi Alkasseybaten, Ioulliminden, Iwaragwaragen, Kel Tamasheq.
Toubous: 39, 41, 49, 79.
Touros (Peuls): 53, 55.
Tubacayes: *v.* Jakanke.
Twaregs: *v.* Touaregs.

U

Ulada (Guinée): 119.
UMAR, almami: 108.
UMAR TAAL: 13, 14, 26, 102, 144, 157, 221, 387, 391.
USMAN DAN FODYO: 13, 212, 215, 272, 464.
USUMAN DAN FODIO: *v.* Usman dan Fodyo.
usuru: JL 218.

V

Vaï: 133.
Velingara (Sénégal): 172, 173.
Vollarbe (Peuls): 350, 351, 352, 364.
Vouté: 349, 352.

W

Waalo (Sénégal): 14.
Wagadou (Mali): 168.
Wakambe (Peuls): 214, 215, 223.
Wambaabe: FT 28.
warrāq: 27.
wasangari: 203, 207, 208, 209.
Wasulonke: 107.
Wasulu (Mali, Guinée): 106.
waynaabe: AD 350.
Weheebe (Peuls): 447, 449, 450.
Welia Kalifa (Sénégal): 185.
Wendu (Burkina Faso): 214, 217, 223, 227, 230, 236, 237.
wiinnde: FT-MS 24, 26.
Wodaabé: *v.* Woɗaaɓe.
Woɗaaɓe (Peuls): NG 17, 21, 25, 29, 30, 39, 44, 45, 58, 84, 85, 196, AD 41, 363, 366, 368, 369.
Wodabe: *v.* Woɗaaɓe.
Woodaabé: *v.* Woɗaaɓe.
Woodeeɓe (Peuls): 17.
Wosu (Guinée): 126, 127.
Wouli (Sénégal): 177.
wuro, plur. *gure*: AD 38, BB 196, 197, 202, 208, AD 352, 356, MS 396.
Wuwarbe (Peuls): 242, 244, 245, 247.

Y

yaage: 459.
Yagha (Burkina Faso): 38.
Yaloké (Centrafrique): 471.
Yatenga (Burkina Faso): 25, 34, 35, 213, 271, 274, 280, 377.
Yola (Nigeria): 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 348, 350, 355, 464, 465.
Yoruba: 8.

Z

Zaïre (ex-): 478.
zakkat: *v. jakka.*
zarguina: 475.
zone sahélienne: *v.* Sahel.
Zuhūr: 27.

Table des illustrations

Avant-propos
Aires peules étudiées. 6

Christian Dupuy
1. Représentations gravées de girafes à lien apparaissant dans des contextes riches en représentations schématiques de bovins, d'autruches et de girafes 57
2. Modes de représentation différenciés des porteurs d'objets coudés et des porteurs de lance, de réalisation plus récente 59
3. Les premières représentations gravées de chevaux dans l'Adrar des Iforas et dans l'Aïr 60
4. Éléphants et rhinocéros associés à des porteurs de lance 61
5. Représentations de porteurs de lance dans la vallée de Taghlit (Adrar des Iforas) 63
6. Composition peinte au plafond de l'abri sous roche de Weiresen dans le Tassili-n-Ajjer nord-occidental 65
7. Répartition géographique des gravures de porteurs de lance apparaissant dans des contextes animaliers riches en représentations schématiques de bovins. 68

Gilles Boëtsch & Jean-Noël Ferrié
Races de l'Afrique occidentale. 80

Roger Botte
Les réseaux dyula, les marchés relais et le Fuuta Jaloo. 116

Abdarahmane N'Gaide
Le Fuladuu en 1880 148

Sylvie Fanchette
1. Origine des vagues migratoires vers le Fouladou 166
2. Répartition des groupes peuls et des ethnies dans le Fouladou, par communauté rurale (1960). 175

Thomas Bierschenk
1. Plan d'un *wuro* 198
2. Les champs d'une ferme peule 199
3. La disposition du troupeau attaché pendant la nuit 200
4. Plan d'une *suudu* 201

Anne-Marie Pillet-Schwartz
L'ancien émirat du Liptako (province du Séno). 216

Pascal Legrosse
1. Caractéristiques comparées des Peuls du Farimake et du Aawsa. 243
2. Type de hutte et marque de propriété des Wuwarbe 245
3. Flux de transhumance et localisation des Peuls des régions exondées. 247
4. Schéma du système de transhumance lié au Maasina 248
5. Portes d'entrée du Maasina et localisation du *leydi* Cooki Nyaaso 251
6. Pistes pastorales du *leydi* Cooki Nyaaso. 253
7. Plan du gîte *(wiinnde)* de Jooce, occupé par l'*eggirgol* Cooki Nyaaso, 28 novembre 1994 256

Patrick D'Aquino & Saïdou Dicko
1. La province du Soum et l'ancien royaume peul du Djelgodji 267
2. Occupation de la province avant l'arrivée des Peuls 268
3. Le contexte politique de la région au XIXe siècle 269
4. Extension des Peuls sur la province, du XIXe au XXe siècle 273
5. Migrations et occupation de l'espace du XIXe au XXe siècle 277
6. La province du Soum de nos jours: mise en cause de l'emprise pastorale . . . 281

Jean Boutrais
1. Le partage du plateau de l'Adamaoua entre les Foulbé au XIXe siècle 353
2. Les tribulations des premiers Mbororo sur l'Adamaoua 359
3. Refoulements des Mbororo du territoire de Ngaoundéré 367

Pierre Bonte
1. Expansion agricole du territoire des Dogons de Dinangourou 395
2. Expansion du territoire des Dogons de Mandoro 395

Philippe Bernardet
1. Aire de répartition des éleveurs peuls en moyenne et haute Côte d'Ivoire . . . 412
2. La région de Niellé 414
3. Répartition de la richesse peule en haute Côte d'Ivoire (1984). 418
4. Zones d'aménagements pastoraux de l'«Opération zébu» 425
5. Couloirs de transit du bétail de commerce 427

Gérard Romier
Limites de l'élevage bovin mbororo en 1935, 1953-1960, 1994 470

LES AUTEURS

URSULA BAUMGARDT
Inalco, Paris

PHILIPPE BERNARDET
Cnrs, Paris

THOMAS BIERSCHENK
Université Johannes Gutenberg, Mayence

ELISABETH BOESEN
Université de Bayreuth

GILLES BOËTSCH
Cnrs, Montpellier

PIERRE BONTE
Cnrs, Paris

ROGER BOTTE
Cnrs, Paris

JEAN BOUTRAIS
Ird, Paris

PATRICK D'AQUINO
Cirad-Sar, Dakar

MIRJAM DE BRUIJN
Centre d'études africaines, Leyde

YOUSSOUF DIALLO
Université de Bielefeld

SAÏDOU DICKO
Sahel-Action, Dakar

CHRISTIAN DUPUY
Lapmo, Aix-en-Provence

SYLVIE FANCHETTE
Ird, Dakar

JEAN-NOËL FERRIÉ
Cedej, Le Caire

KETIL FRED HANSEN
Université d'Oslo

PASCAL LEGROSSE
Paris

ALIOU MOHAMADOU
Inalco, Paris

SAÏBOU NASSOUROU
Université de Yaoundé-I

ABDARAHMANE N'GAIDE
Ird, Dakar

ANNE-MARIE PILLET-SCHWARTZ
Cnrs, Paris

GÉRARD ROMIER
Paris

HAN VAN DIJK
Centre d'études africaines, Leyde

Table

PRÉFACE
I. Un Peul peut en cacher un autre, par Roger Botte. – II. Joutes de langue et figures de style, par Jean Schmitz. – Gens du pouvoir, gens du bétail, par Jean Boutrais 7

1. L'invention des Peuls

CHRISTIAN DUPUY
Les apports de l'archéologie et de l'ethnologie à la connaissance de l'histoire ancienne des Peuls 53

GILLES BOËTSCH & JEAN-NOËL FERRIÉ
La naissance du Peul. Invention d'une race frontière au sud du Sahara 73

ELISABETH BOESEN
Pulaaku. Sur la foulanité 83

2. De la servitude à la liberté

ROGER BOTTE
L'esclave, l'almami et les impérialistes : souveraineté et résistance au Fuuta Jaloo 101

ABDARAHMANE N'GAIDE
Conquête de la liberté, mutations politiques, sociales et religieuses en haute Casamance. Les anciens *maccuɓe* du Fuladu (région de Kolda, Sénégal) 141

SYLVIE FANCHETTE
Migrations, intégration spatiale et formation d'une société peule dans le Fouladou (haute Casamance, Sénégal) 165

3. Apprivoiser l'espace

THOMAS BIERSCHENK
Structures spatiales et pratiques sociales
chez les Peuls du nord du Bénin 195

ANNE-MARIE PILLET-SCHWARTZ
Approche régionale d'un îlot de l'« archipel peul » :
l'émirat du Liptako d'hier à aujourd'hui (Burkina Faso) 211

PASCAL LEGROSSE
Perception de redevances de pâturage
et transhumance des Peuls au Maasina (Mali) 239

PATRICK D'AQUINO & SAÏDOU DICKO
Contribution à l'histoire du Djelgodji (Burkina Faso).
Les bases historiques de l'occupation peule de l'espace 267

KETIL FRED HANSEN
Le califat de Sokoto, un État segmentaire :
le segment de l'Adamaoua 287

4. Jeux de mots

SAÏBOU NASSOUROU
Le *hiirde* des Peuls du Nord-Cameroun 305

URSULA BAUMGARDT
Littérature orale et identité 323

ALIOU MOHAMADOU
Des marqueurs aspecto-modaux dans les noms peuls 337

5. Pasteurs et politique

JEAN BOUTRAIS
La vache ou le pouvoir. Foulbé et Mbororo de l'Adamaoua . . . 347

YOUSSOUF DIALLO
Autour du puits. Paysans, pasteurs et politique de l'eau
dans le Gondo-Sourou (Burkina Faso) 373

PIERRE BONTE
La vache ou le mil. Peuls et Dogons au Séno (Mali) 385

6. Enjeux contemporains

PHILIPPE BERNARDET
Peuls en mouvement, Peuls en conflits
en moyenne et haute Côte d'Ivoire, de 1950 à 1990 407

MIRJAM DE BRUIJN & HAN VAN DIJK
Ressources vivrières de base ou élevage ? Deux projets de développement chez les Fulße éleveurs du Mali central. . . . 445

GÉRARD ROMIER
Peuls Mbororo de Centrafrique.
Une installation récente, un avenir incertain 463

BIBLIOGRAPHIE. 483
INDEX 521
TABLE DES ILLUSTRATIONS 533
LES AUTEURS. 535

Achevé d'imprimer en octobre 1999
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : octobre 1999
Numéro d'impression : 910040

Imprimé en France

Depuis maintenant dix ans, le GRÉFUL (Groupe d'études comparatives des sociétés peules) anime un séminaire de recherches interdisciplinaires et comparatives consacré au monde peul. Ce lieu de rencontre a rassemblé chercheurs et doctorants, représentant différentes disciplines des sciences sociales et relevant de diverses institutions françaises et étrangères. L'audience internationale du séminaire, en réunissant chercheurs africains et européens, a permis, à partir de nombreux terrains, d'initier une réflexion neuve et contradictoire sur des questions fortes qui sont parfois l'objet de controverses.

La grande diversité de sociétés se réclamant d'une même identité et partageant souvent la même langue caractérise ces *Figures peules.* La variété des problèmes traités tient à l'extrême dispersion des Peuls, de l'Atlantique au Nil, à des héritages historiques et à des systèmes politiques très différenciés, ainsi qu'aux réponses singulières apportées aux défis contemporains.

Ces *Figures peules* sont déclinées comme autant de variations entre égalitarisme pastoral et centralisation étatique, *pulaaku* et islam, servitude et liberté... L'ouvrage est au cœur des débats sur l'origine égyptienne des Peuls, leur référence à l'arabité, l'affirmation d'un invariant culturel et le recours à la figure fantasmée du « pasteur ». Il pose l'esclavage comme une question centrale, en montrant que l'émancipation réelle passe par la compétition pour la possession du bétail ou par l'accès aux revenus issus de l'émigration. Il souligne la mobilité nouvelle de pasteurs sahéliens vers des régions de savanes, comme le paradoxe entre la détention d'un capital-cheptel considérable et la faible implication dans le commerce du bétail.

Roger Botte est anthropologue au Centre d'études africaines (CNRS-EHESS). Ses principales publications concernent les systèmes étatiques précoloniaux : en particulier au Burundi et, dans le monde peul, l'État du Fuuta Jaloo considéré du point de vue du jihad, de la traite négrière transatlantique et de l'esclavage interne. Il travaille actuellement au sein d'une équipe internationale sur « L'esclave, ses cousins et ses héritiers (Afrique, Caraïbes, Europe, et ailleurs) ».

Jean Boutrais est géographe à l'IRD et spécialiste du pastoralisme peul en savanes (Cameroun, Centrafrique). Il a publié notamment Hautes terres d'élevage au Cameroun *(ORSTOM, 1995-96). Il est l'un des animateurs du réseau international Méga-Tchad. Ses recherches portent actuellement sur une géographie comparée des pastoralismes peuls en Afrique de l'Ouest et du Centre.*

Jean Schmitz, anthropologue (IRD-EHESS), confronte, à l'aide des modèles anthropologiques élaborés au Maghreb (ligue duale, cité-État, segmentarité), l'évolution actuelle des Haalpulaar'en *de la vallée du Sénégal à l'ethnohistoire qu'en a dressé Shaykh Muusa Kamara (*Florilège au jardin de l'histoire des Noirs, *CNRS Éditions, 1998).*

Collection dirigée par Jean Copans

9 782865 379835

ISBN : 2-86537-983-3