

ABDARAHMANE N'GAIDE

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

La révolte organisée et dirigée, vers le milieu du XIX^e siècle, par des esclaves (*maccube*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 Gaabu (les Gaabunke), 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. *maccube*, « esclave ».

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

Repères historiques : la naissance du Fuladu

Extension du Gaabu, 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 Bainouks² 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 Casamance³. Par la suite, ils furent soit asservis et vendus aux négriers soit « mandinguisés » et intégrés dans le royaume du Gaabu.

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 Gaabu, 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 Gaabu.

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 voisin⁴, et ces mouvements ressemblent à celui, célèbre, de Koly Tenguela 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 Gaabu, 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 Jaawaringa⁵. Comme le note Boubacar Barry, le royaume du Gaabu 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 Foréah⁶. Dans ses possessions du Nord, le Gaabu 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 Gaabu 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 gaabunke 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 *sebbe* (nom donné aux Mandingues par les Peuls) dont le puissant chef était établi à Kansonko dans la province du Firdu⁷. Alfaa Moolo Balde, le dirigeant de la révolte, était un esclave (*jiyaado*) 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'armée⁸, dirigeant la révolte et se battant pour la libération du pays⁹.

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 Gaabu, 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 Gaabu 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 mémoires¹⁰. 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'esclave¹¹, 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 Boguel¹² et plusieurs nobles lui auraient déclaré : « Samba, tu achètes un esclave et tu le laisses régner (*Samba, coodaa kanti dala dūm laamoo*)¹³. »

9. Les anciens esclaves rappellent encore : *Yiyam maamiraabe amen riwi laamu sebbe* (« 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. *Maccudo haarii* (« l'esclave est rassasié »).

12. Ce village qui était habité, semble-t-il, par des guerriers (*kele Kuntijji*) permettait de surveiller la frontière entre le Fuladu et le Pakao où les Mandingues avaient trouvé refuge. Les *rimbe* 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 Pakao¹⁴.

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 Ndorna¹⁵.

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 autorité¹⁶. 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 fortifiée¹⁷. 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 Gaabu. 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.

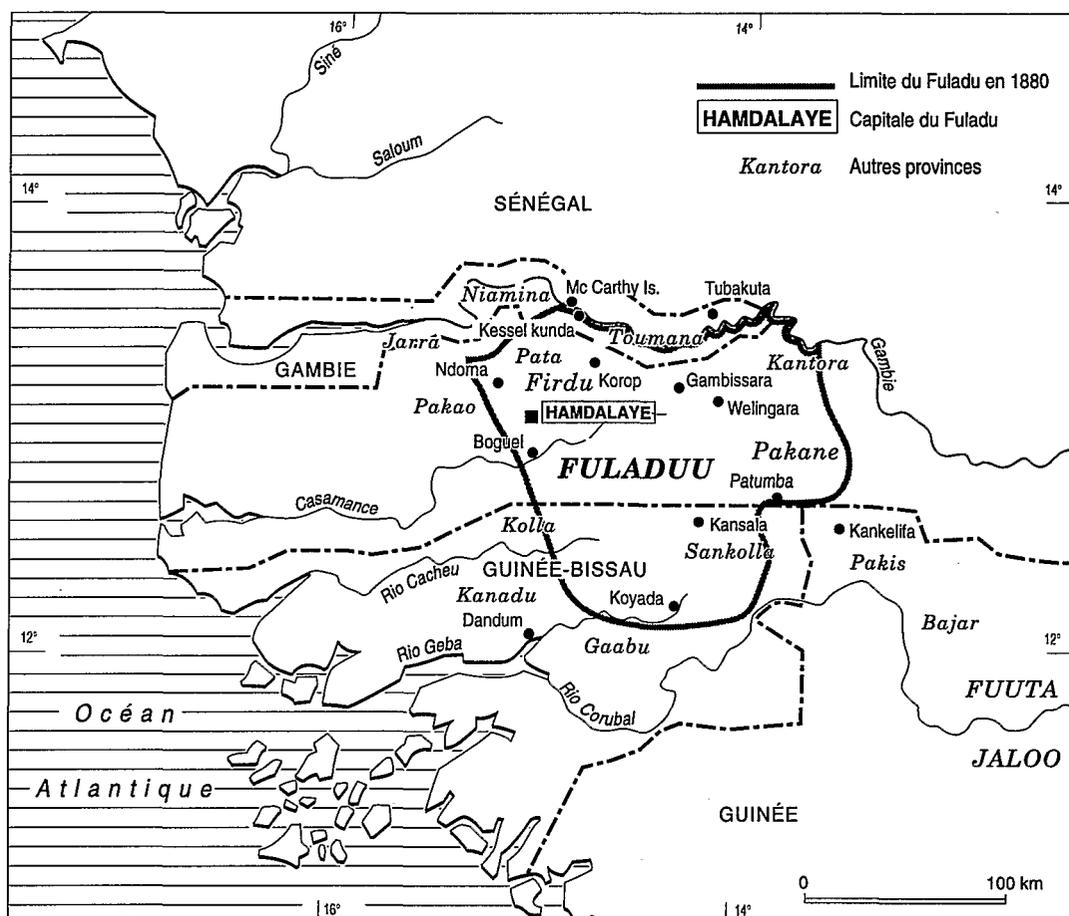
Cependant, trente ans ne suffirent pas à l'organisation d'un royaume aussi vaste où persistaient les clivages entre *jijaabe* et *rimbe*¹⁸. Les Peuls nobles, poussés par leur orgueil et soutenus dans leur résistance par les almamy du Fuuta Jaloo, voulaient prendre la direction du pays ou devenir indépendants, afin de ne pas vivre sous l'autorité d'un esclave (*jijaado*). 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 régner¹⁹.

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 *sape*, fortification édiflée 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 *jijaado*. 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 maccudo haari fof ko dimo buri dum* (« 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 *Fulbe rimbe*.

19. Nfaly Diawo, Thiara, 23 mars 1996.



Le Fuladu en 1880.

paix. Ces réfugiés se recrutèrent 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 rives²⁰. 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 population²¹... ». 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 relancée²².

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 stabilité²³.

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'Gaïde 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 Sénégalie : 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 rivière²⁴. »

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'accroît 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 traduit par un afflux massif de Gaabunke 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 Gaabunke, 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 (*rimbe*) et les esclaves (*jiyaabe*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. *rimbe*, « noble ». *Jiyaado*, plur. *jiyaabe*, « 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 Moolo²⁶. 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 Gaabu, 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 *maccube* d'obtenir des esclaves pour travailler les champs et s'occuper également de leurs chevaux : les *suufaa* (palefreniers).

L'adage populaire : *Buraado fof ko jiyaado* (« 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 *jiyaabe* d'avoir jusqu'à dix femmes²⁷. 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 (*goodaado*). La maxime peule : *Jeyaado 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 *maccudo* et *jiyaado*.

Le *maccudo* est celui qui a été acheté (*coodaado*, de *soodde* « acheter ») et/ou fait prisonnier (*nanngaado*, de *nanngede* « 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 influente²⁹. 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 riche³⁰.

Arraché de son milieu et transplanté dans un autre avec un statut inférieur à celui qu'il avait dans sa société d'origine, le *maccudo* 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 « outil³¹ », un objet... Le *maccudo* 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 fatigues³². »

Le *jiyaado*, qualificatif mieux toléré que celui de *maccudo*, a été, semble-t-il, adopté au temps d'Alfaa Moolo Balde pour désigner les anciens *maccube* libérés. En effet, les *maccube* recouvrèrent leur liberté et ne furent plus attachés à leurs anciens maîtres que par sentiment et non par soumission et subordination. Le terme *maccudo* 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 *dahaado* pour désigner ceux qui ont été faits prisonniers lors de ces guerres. D'ailleurs, un adage populaire dit : *Dahaado laabaa 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 bur 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, IG 330.

peu et prit une acception qui ne recouvre plus l'idée de servir. Longtemps marginalisé, le *maccudo* 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 *jiyaabe* 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 *endam*³³ dans un territoire qu'ils considèrent comme le « leur ». Ils affirment fréquemment que « le Fuladu est le pays des *jiyaabe* (*Fuladu ko leydi jiyaabe*) ». 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 (*lenol*) des *jiyaabe*.

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, *maccudo* et *jiyaado*, et surtout nous n'avions pas apprécié correctement le contenu du vocable *jiyaado*. Nous pensions qu'il pouvait s'agir d'un glissement sémantique dans la mesure où, au Fuuta Tooro, les mots *jiyaado* et *maccudo* 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 *maccudo* 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 « foulanté » ou son *pulaagu* par des faits concrets. Dans l'esprit du *jiyaado*, les Fulbe se distinguent essentiellement des autres par leur activité : l'élevage. Ceci explique pourquoi les *jiyaabe* 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 *jiyaabe* veulent devenir ce à quoi ils aspirent : des Fulbe 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. *Endam*, parenté, au sens utérin du terme.

Les conditions du rachat de la liberté (*cootagol*, de *soottaade* « se racheter ») étaient très lourdes³⁴ 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 *jiyaabe*. 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 mandingue³⁵ », à côté de son *jiyaado*. Cette domination a entraîné un « nivellement » de la société. Autre fait important : c'est le Peul *jiyaado* 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 *Jiyaabe* 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 (*aynaakoobe*, sing. *gaynaako* « berger ») chargés de surveiller ses femmes³⁶.

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, Ourosogui, 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 Jiyaafe 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 village³⁷ 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 *gaabunke* 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'esclave³⁸. 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 passé³⁹ ». 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 Jiyaafe 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 Jiyaabe. 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 maccube 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 *maccube* 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 prédication du soulèvement du Fuladu contre l'empire du Gaabu.

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 Gaabunke, sous la direction du marabout d'origine toucouleur Al hajji Aali Caam. Au Fuladu, les anciens *maccube* 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 gaabunke 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 *jiyaabe* 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 *jiyaabe* 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 solide⁴⁰. »

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 nobles⁴¹. » 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 *jiyaado*. 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 Jiyaabe 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. Rimbe et Jiyaabe 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 Jiyaado. 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 Jiyaabe 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 Jiyaabe 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 XIX^e 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 Fouta Jalloo (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 Fulbe amen cossaan : maamaaji amen njabaani 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 *endam*. 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 Rimbe vivent mal ce fait. Selon les Jiyaaɓe, les Peuls rimbe 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 Mawnde⁴³ et son quartier d'esclaves Gada Kallu (« derrière la route ») est représentatif de la persistance d'une certaine ségrégation dans l'occupation de l'espace⁴⁴. 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 toorodo 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 Gada 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 père⁴⁵.

Lorsque des Jiyaabe habitent avec une minorité de Rimbe, 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 Jiyaabe et Rimbe

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 Jiyaado 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 Jiyaabe 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 Jiyaado demande une Dimo en mariage. Chaque membre de la société épouse son égal et surtout quelqu'un de même statut (*pasiraado*)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 Jiyaado, 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-dessus⁴⁷. »

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 Rimbe et même de Jiyaabe. Un Jiyaado 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 (*Rewbe fulbe ngonaa aadiyankoobe ko be janfotoobe*).

À l'inverse, un Dimo peut épouser une Jiyaado 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 *ngaabdi*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 *ngaabdi* ne joue que dans le sens du mariage d'un noble avec une esclave.

Autrefois, il était pourtant interdit aux nobles d'épouser une esclave⁴⁹. 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 Jiyaabe sont considérés comme un corps étranger par rapport aux autres Peuls (les « vrais » Peuls). En effet, comme partout ailleurs, ils sont appelés *Fulbe baleebe* (« Peuls noirs ») par opposition aux *Fulbe raneebe* (« Peuls blancs »). Cette appellation, au-delà d'une distinction physique, exprime le rejet des Jiyaabe par les Rimbe. Ce sont, semble-t-il, les règles religieuses de l'islam et l'influence des Gaabunke qui ont légitimé les mariages mixtes. De fait, quelques marabouts d'origine gaabunke ont, les premiers, contracté des rapports matrimoniaux avec les Jiyaabe. Les enfants issus de ces mariages sont, *de facto*, des Rimbe. 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 rimbe.

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 Rimbe 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 Jiyaabe, 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 bénéfiques 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 *dendiraabe* (parents à plaisanterie, relation qui rappelle paradoxalement des rapports de « prééminence politique antérieure ») ou mieux, des *banndiraabe* (des parents).

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

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

Les conditions matérielles déterminent la position sociale. Aujourd'hui, avec la disparition des rapports d'exploitation, les Jiyaabe 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.