

Roger Botte & Jean Schmitz

## Paradoxes identitaires\*

S'il est légitime de traiter les contes ou les mythes recueillis par les linguistes ou les ethnologues avec les instruments de l'anthropologie structurale ou des ethnosciences, on peut également s'en servir pour analyser tant les énoncés ou les discours que les lettrés musulmans tiennent sur leur propre société que la vision des « savants » (anthropologues physiques<sup>1</sup>, linguistes, ethnologues) qui prennent pour objet les Peuls.

### La vulgate musulmane du XIX<sup>e</sup> siècle

Les historiens remettent en cause quelques certitudes qui vont à l'encontre de l'image véhiculée par une certaine vulgate musulmane de l'identité, forgée par les Peuls eux-mêmes, au XIX<sup>e</sup> siècle. En bref, des pasteurs musulmans opprimés par des potentats païens auraient pris le pouvoir et créé des États islamiques favorisant la sédentarisation des nomades.

Cette idée renvoie sans doute à l'opposition mise en exergue par Ibn Khaldun, suivi par la plupart des géographes arabes, entre deux types

---

\* Cet ensemble de contributions a été rassemblé dans le cadre des activités du Groupe d'anthropologie comparative des sociétés peules (GRÉFUL) constitué en 1989 afin d'entreprendre une analyse des différentes composantes du monde peul. Là s'entrecroisent les préoccupations de chercheurs et d'enseignants appartenant à plusieurs disciplines — anthropologues, linguistes, géographes, spécialistes du développement — et à plusieurs institutions — CNRS, EHESS, ORSTOM, Université de Paris X-Nanterre... Les activités du groupe s'articulent autour de trois pôles. Un séminaire mensuel, conçu sur la base d'exposés et animé par Jean Schmitz, Roger Botte et Jean Boutrais, permet de confronter les approches et les terrains différents. Simultanément a été mené un travail de dialectologie comparée à partir des catégories définissant les attributs de *status* social (responsables : A. Mohammadou, C. Seydou et O. Kyburz). Enfin on a commencé à réfléchir sur la manière d'établir un atlas de l'archipel peul (coordonné par J. Boutrais), articulant trois espaces — États musulmans du XIX<sup>e</sup> siècle, zones pastorales coloniales et redéploiement actuel — en plusieurs fuseaux longitudinaux dans un sens méridien. GRÉFUL, Centre d'Études africaines, 54, boulevard Raspail, 75006 Paris (Téléphone (1) 49 54 24 61 ; Télécopie (1) 45 44 93 11).

1. À titre de comparaison, c'est à un travail de ce type que se sont consacrés Gilles BOËTSCH et Jean-Noël FERRIÉ (1989) dans une série d'articles sur l'opposition berbère/arabe élaborée par l'anthropologie physique.

sociaux, deux pôles qui structureraient les sociétés musulmanes : la citadinité, marque de civilisation (la *ḥaḍāra* des gens des villes) et le genre de vie bédouin (*al bādiya*) des nomades ou des gens des campagnes. Mahomet lui-même n'était-il pas issu d'une tribu de commerçants sédentarisés à La Mecque après avoir connu le pastoralisme nomade (Wolf 1951) ? En effet, la ville ou *madīna*<sup>2</sup> est le seul lieu qui permette le respect des prescriptions coraniques — en particulier celle de la prière — à cause de la présence centrale de la mosquée (Brown 1976 : 57). Aussi, comme l'avaient remarqué les orientalistes<sup>3</sup>, l'islam est une religion urbaine mais qui a été propagée par des nomades (Abu Lughod 1987).

Ce paradoxe, dont on peut dire qu'il hante l'histoire des Peuls, explique les mesures prises après les *jihād* du début du XIX<sup>e</sup> siècle, à Sokoto (Last 1967 : 74-80 ; Smaldone 1977 : 61) et au Maasina (Gallais 1967 : 113), en vue d'assurer la sédentarisation des nomades. Parallèlement seront construits dans ces deux États musulmans des discours légitimants, les raccordant au monde musulman ou arabe, tout en justifiant la différence de langue ou d'appartenance ethnique. En 1812, Muhammad Bello, le calife de Sokoto successeur d'Uthman dan Fodio, rattacha le clan Toronkawa auquel il appartenait aux *Toorobbe* du Fuuta Tooro et, surtout, au conquérant du Maghreb au VII<sup>e</sup> siècle, Uqba ben Nafi : une femme *toorodo* lui fut offerte, qui aurait donné naissance aux ancêtres éponymes des quatre clans peuls, tandis que lui-même s'en retournait vers l'Égypte (Robinson 1985 : 83). De même, Sheku Amadu, fondateur de l'État théocratique de la Diina du Maasina, et son conseiller, Alfaa Nuhu Tayru, inventèrent un récit qui incluait une prophétie du XV<sup>e</sup> siècle annonçant la venue, dans le delta du Niger, d'un *imām* nommé Aamadou (*id.* : 81). Cette légitimation qui fut ajoutée après coup dans le texte du Ta'riḫ al Fettāsh, la principale des chroniques de Tombouctou, permit non seulement à la dynastie Bari de se séparer de Sokoto, mais également de justifier le maintien de la stratification sociale traditionnelle et, en particulier, de l'esclavage.

En effet, si le travail servile revêt une telle importance dans ces États fondés par les Peuls après un *jihād*, c'est qu'il permet de résoudre la double contradiction de l'identité peule et musulmane. La tension dont on vient de parler entre l'islam et la mobilité pastorale qui, dans une société essentiellement rurale, devrait aboutir à une « paysannisation » de la société peule, se décompose en deux oppositions, musulmans/païens, et éleveurs/cultivateurs car il faut mentionner le mépris général du pasteur pour le travail agricole. Si ce dernier est effectué par des esclaves capturés parmi des populations païennes, il permet alors la sédentarisation des Peuls musulmans.

Sur le plan des représentations, l'un des principaux legs de ce paradigme islamique sera le clivage de la société peule en deux composantes, l'une nomade et l'autre musulmane. Cette dernière, valorisée au détriment de

l'autre, s'incarne dans l'opposition répétée *ad nauseam* de deux stéréotypes : « Peuls de brousse » (*Fulbe ladde*) vs « Peuls citadins » (*Fulbe saare*) à l'ouest, ou Mbororo vs Pullo à l'est. Or il est clair que cette double identité pastorale et islamique renvoie à une incomplétude aux deux pôles : les « Peuls de brousse » sont de mauvais musulmans et les « Peuls des villes » n'ont plus de troupeaux. D'où les questions infinies sur les frontières du « monde peul ». Faut-il y inclure les *Toorobbe* du Fuuta Tooro ou les Peuls Wassulonke du sud du Mali, islamisés, parlant la langue peule, et ne pas inclure les pasteurs (Amselle 1990) ? Si l'identité ethnique se définit non par une substance ou une essence partagées mais dans un espace d'interactions par l'opposition à d'autres groupes (Barth 1969), il faut alors ajouter au « couple » peul un troisième terme, à savoir l'esclave. Paradoxalement, comme une tache aveugle, la masse servile sature inversement par des traits négatifs — paganisme et agriculture — les valences fonctionnelles de l'identité peule, et c'est là probablement qu'il faudrait en chercher le cœur.

Dans son introduction à *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Claude Meillassoux constatait que l'esclavage pratiqué par les sociétés africaines était un champ si peu prospecté par l'ethnologie que l'on pouvait douter de son existence (Meillassoux 1975 : 11, 14). Les études rassemblées dans cet ouvrage et d'autres travaux ont, depuis lors, fortement contribué au renouvellement de la problématique<sup>4</sup>. Pourtant, à propos du monde peul et de l'étude des groupes serviles depuis l'abolition, peu a été fait, et Bernd Baldus (1977) apparaît toujours comme un précurseur. Certes, la publication posthume des travaux de Paul Riesman (1992) sur l'analyse comparée des Rii-maybe et des Fulbe ou bien le livre de Paul Lovejoy et Jan Hogendorn (1993) sur le Nord-Nigeria marquent des avancées importantes. Il reste que les quatre articles réunis dans cette livraison sous l'intitulé « Macules » mettent au premier plan un phénomène, l'esclavage, longtemps traité de manière incidente ou accessoire tandis que dominait une vision de la société où seul comptait le Peul.

Or, ce qui caractérise les sociétés observées ici, c'est que l'esclavage y était un moyen de production indispensable et général et qu'il y constituait, par conséquent, l'élément central des systèmes économiques et politiques mis en place. L'abolition au début du siècle suscite donc un certain nombre de questions. Sur la nature de la transition (de l'esclavagisme à quels rapports sociaux ?), sur le rythme des transformations intervenues dans les hiérarchies sociales, sur les modalités et les critères de redéfinition des relations entre anciens esclaves et anciens maîtres. Et, concernant ce dernier point, le remodelage des relations doit être apprécié non seulement par rapport à l'esclavage comme état social mais également en tenant compte du fait que l'esclave était toujours un non-Peul.

2. C'est du mot *madīna* que dériverait celui qui désigne la civilisation.

3. Et en particulier E. Renan et W. Marçais.

4. Notamment, concernant cette fois la suppression de l'esclavage, l'ouvrage récent de Suzanne MIERS & Richard ROBERTS (1988).

Les esclaves constituaient dans l'agriculture la première source de main-d'œuvre, et leur rapport à la terre, une fois décrétée l'abolition, va déterminer pour ceux — la majorité — qui choisirent de rester sur place, leur statut. Dans l'Adamawa, le système esclavagiste évolua du travail forcé aux relations de dépendance (VerEecke<sup>5</sup>) : la persistance d'une identité esclave revendiquée et la résidence dans la famille du maître y induisent une forme nouvelle et volontaire de servitude qui se confond désormais avec le système de clientèle. Au Fuuta Tooro, les changements dans l'organisation foncière, avec l'introduction du métayage (*rempeceen*) par l'administration coloniale, permet de passer du régime du travail servile à celui d'hommes libres rémunérés (Leservoisier). En outre, le métayage aura un impact considérable sur l'évolution de la tenure des terres dans la vallée et il sera un moyen, pour les Français, de fixer les populations et d'éviter ainsi des migrations importantes vers les centres urbains. Par contraste, le succès du métayage sur la rive mauritanienne du fleuve met en évidence l'échec de la même formule au Fuuta Jaloo, où la suppression de l'esclavage ratifie et pérennise la propriété foncière du maître et où l'esclave se métamorphose en serf (Botte). Si, dans chaque cas, le processus de libération varie d'une société à l'autre, du moins est-il engagé de manière irréversible dès après la Première Guerre mondiale.

Simultanément, et la plupart des contributions le notent, la suppression de l'esclavage, en obligeant les Fulbe à travailler la terre de leurs propres mains, annonce une des principales mutations de ce siècle : le Peul agriculteur. Certes, il faut parfois attendre longtemps pour que se manifestent des changements fondamentaux dans le système politique et économique. Au Hayre (Mali), ils interviennent tardivement, à la suite des sécheresses de 1972 et 1984 (De Bruijn & Van Dijk). Les diverses composantes de la société ne réagissent pas de la même manière à la détérioration des conditions écologiques et développent des stratégies de survie différentes. Ainsi les Riimaybe, plus dynamiques dans l'agriculture, améliorent leur situation politique auprès des chefs « traditionnels » dont ils deviennent les clients. Ils le font aux dépens des éleveurs Jallube, renversant ainsi une hiérarchie séculaire ; du coup, ils en profitent pour faire valoir leurs droits à l'accès aux ressources naturelles.

La redéfinition des relations entre anciens esclaves et anciens maîtres fait apparaître des situations contrastées allant de la libération la plus complète (en ville notamment) à la persistance, dans un contexte profondément modifié, de diverses formes de servitude. Ainsi dans l'Adamawa, où l'importance des esclaves dans l'administration émirale était considérable, aucun des titres anciens n'a été abandonné et le label « esclave » a toujours son importance pour accéder à ces fonctions. Des libres mêmes les convoient et deviennent « esclaves » pour pouvoir les occuper (VerEecke). Par contre, au Hayre, les Riimaybe, niant avoir été assujettis par la force, proclament avoir été trom-

5. Nous renvoyons, entre parenthèses et sans indication de date, aux auteurs figurant dans le présent numéro.

pés par les Jallube et les Weheebe ; ils remettent en cause la version de l'histoire imposée par ces derniers et, la réinterprétant à leur manière, affirment être les descendants des premiers habitants du pays et revendiquent leurs droits sur la terre (De Bruijn & Van Dijk).

Si dans toutes ces sociétés l'islam a pu justifier l'état de servitude en distinguant entre musulmans et non-musulmans (en réalité entre Peuls et non-Peuls), il représente désormais — non sans contradictions — le principal ciment idéologique entre les groupes et un moyen d'intégration. Au Hayre, les Riimaybe considèrent que le fait d'être de pieux musulmans leur permet de valoriser leur statut social en acquérant plus de dignité/noblesse (*ndimu*) au moment où les Jallube perdent de leur prestige en raison même du déclin de l'élevage (quoiqu'ils se refusent encore, justement à cause de l'idéologie du *ndimu*, à certains comportements). Cependant dans l'Adamawa, où les Riimaybe ne sont pas incorporés dans une identité globale peule comme au Hausaland, l'écart persiste entre l'idéologie d'exclusion des Fulbe et l'assimilation islamique : les descendants d'esclaves ne peuvent jamais devenir de « vrais » Fulbe car la macule servile y serait moins la référence à une identité « esclave » qu'une incapacité à suivre les standards du comportement peul. Quant au Fuuta Jaloo, dans le même temps où les anciens esclaves font de l'accès à la connaissance coranique un instrument d'émancipation et de libération, les Fulbe revendiquent encore une domination intellectuelle se prévalant du savoir religieux. Ce modèle religieux qui, autrefois, déterminait le statut socio-économique de chacun, entrave toujours le plein épanouissement de la citoyenneté (Botte).

### La mythologie savante du XIX<sup>e</sup> siècle et la dévalorisation des Peuls musulmans

Cette opposition des deux types de Peuls — nomade, païen d'un côté, sédentarisé, propriétaire d'esclaves et musulman de l'autre — sera reprise par les voyageurs européens du XIX<sup>e</sup> siècle, que ce soit Mungo Park au Bunndu, René Caillié au Fuuta Jaloo et au Maasina ou Gaspard Mollien au Fuuta Tooro (Brasseur & Brasseur 1978 : 535). Cependant, si l'on se limite uniquement à la Sénégalie, durant la première moitié du siècle, les explorateurs n'ethnicient pas encore cette distinction interne à une population qu'ils qualifient de « Pouls » ou de « Fouls », sinon par un terme qui désigne un statut de clerc musulman, celui de *Toorodo* (Robinson 1992 : 223).

Par ailleurs, si le fétichisme est stigmatisé, l'islam est valorisé comme c'est le cas avec Gustave d'Eichthal, ethnologue en chambre saint-simonien (1841) qui voyait « dans le Peul, l'élément civilisateur des populations d'Afrique grâce à l'islam qui introduisait une unité religieuse en les rattachant aux traditions bibliques » (Brasseur & Brasseur 1978 : 539).

Deux événements, l'un cognitif — le développement de l'anthropologie physique française — l'autre politique — la guerre sainte d'Umar Taal —

vont aboutir à l'ethnisation de ces catégories émiqes et à la dévalorisation des Peuls musulmans, au profit des Peuls « purs », les nomades.

La Société d'anthropologie est fondée en 1859 par le docteur Paul Broca. Mais, au-delà de cet événement institutionnel, on peut dire que les « fables savantes » (Boëtsch & Ferrié : 1989) raciologiques ont influencé tout un milieu qui déborde largement le cercle des professionnels. L'anthropologie physique opérant par distinctions duales, deux de ces oppositions intéressent l'historiographie du problème peul : l'opposition des phénotypes blancs/noirs et celle des conquérants/vaincus qui sont souvent rabattues l'une sur l'autre, les vaincus ayant généralement la peau foncée.

La théorie des races conquérantes et conquises vulgarisée par l'historien Augustin Thierry supposait, pour être appliquée aux Peuls, que leur soit assignée une origine étrangère : très tôt, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, au vu de leur pigmentation différente de celle des « noirs », les Peuls se voient attribuer des origines exotiques — judéo-syrienne, éthiopienne ou berbère, mais aussi indienne ou malayo-polynésienne... (Stenning 1959 : 18-19) — alors qu'eux-mêmes privilégient le rattachement aux Arabes du Moyen-Orient ou du Maghreb (Robinson 1985 : 7, tabl. 2. 2). Cette floraison de groupes ou de types peuls provenant des lieux d'origine les plus divers va encore être accentuée par l'invocation de métissages tous plus hypothétiques les uns que les autres. Enfin il a bien fallu hiérarchiser tous les types à l'aide des deux critères indiqués plus haut, la couleur de la peau et la conquête. L. Bérenger-Féraud (1879 : 254-255), traitant des *Toorobbe*, l'exprime clairement : « Les Torodos sont, avons-nous dit, des métis de Peuls et de Ouolofs. [...] Leur place ethnographique est au-dessous des Peuls et des Maures, mais au-dessus des nègres proprement dits : Ouolofs, Saracolais, Mandingues, etc., et d'ailleurs il est incontestable qu'ils sont supérieurs aux mélaniens purs, non seulement quand on jette un coup d'œil sur leur aspect physique, mais encore quand on étudie la politique du pays. Les Torodos, en effet, prennent une prépondérance notable sur les bords du Sénégal... »

En réalité, c'est dès les années 1850 que le biologique, le phénotype ou la race, sont mis en correspondance directe avec le politique (Robinson 1985 : 84). Déjà chez Boilat, le premier à utiliser l'ethnonyme « Toucouleur » qui va remplacer le nom de catégorie statutaire *Toorodo*, on rencontre les arguments qui seront à l'origine du « déclassement » des Peuls séculaires : d'une part, « le vrai type et sans mélange » se rencontre parmi les Peuls « couleur de bronze rouge » qui « sont des hommes sans nations et sans chefs » ; d'autre part, les croisements avec les « noirs » engendrent les « Toucoulaures » qui sont des « fanatiques », « rigides observateurs du Koran » (Boilat 1853 : 384-385).

En effet, et c'est la deuxième explication qui se forge dans les années 1850, avec les *jihād* sénégalais — Ma Ba Diakhu au Rip ou les Maadiyanke au nord-ouest du Sénégal actuel — qui prolongent celle d'Umar Taal (propagateur de la confrérie Tijaniyya) au moyen d'une guerre sainte menée plus à l'est, au Kaarta, à Ségou et au Maasina, dans l'actuel Mali,

l'islam n'apparaît plus comme un facteur de civilisation mais comme un obstacle à la conquête militaire (Robinson 1985 : 1992). Sur le plan des représentations c'est probablement de ce moment-là que date la « sur-étatisation » des formations politiques créées par les Peuls après une guerre sainte. On peut repérer cette bévue à plusieurs indices comme la référence au modèle « féodal » jusque dans les années 1970 et les remises en cause de Jack Goody ou l'utilisation d'une terminologie politique excessive — « empire », « sultanat », « califat » — pour qualifier les États en question...

Participe également de cette surestimation l'idée d'une « aristocratie peule », que les administrateurs coloniaux anglais transformèrent en stéréotypes dans le Nigeria du Nord (Burnham et Last). Cette hypothèse ayant été appliquée par Victor Azarya (1978) à d'autres sociétés peules — Maasina et Fuuta Jaloo — les auteurs en discutent la validité dans les cas contrastés du califat de Sokoto et de l'Adamawa. Ils dressent tout d'abord une typologie des États peuls aussi rigoureuse par les critères employés qu'impressionnante par l'ampleur de la zone qu'elle embrasse, puisqu'elle s'étend du Nord-Nigeria au Cameroun et au Tchad. Grâce à cette analyse, ils distinguent alors les strates supérieures des formations politiques qui reposent sur les institutions lignagères (*lineage-based*) — Zaria, Kano, Katsina, Adamawa, Sokoto, Yola... — de celles où prédominent les rapports de clientèle (*clientage-based*) — Hadeji, Ilorin, Nupe. Le problème de l'existence ou non d'une « aristocratie peule » ne se pose pas du tout dans les mêmes termes au Nigeria et au Cameroun. Dans le cas de l'Adamawa, la plupart des hautes fonctions politiques étaient détenues par des esclaves ou des dépendants qualifiés de *haabe*. Ce n'est que dans les émirats Hausa-Fulani du Nigeria du Nord qui succédèrent à d'anciens États, comme Kano, Zaria et Katsina, que l'on peut parler d'une couche de spécialistes de la haute administration. Mais l'ethos islamique, empêchant les manifestations extérieures d'appartenance à cette couche, est à l'origine d'un nouveau paradoxe : la distinction sociale provient d'une « bonne naissance », reconnue mais invisible, qui ne s'affiche pas dans le monde social.

Concernant la vision qu'ont eu les acteurs mêmes des *jihād*, le poème en *ajami*<sup>6</sup> de Lamin Maabo Gise, présenté, traduit et annoté par M. Kane, S. Fagerberg-Diallo et D. Robinson, apporte un éclairage inédit, parce que critique, sur la guerre sainte d'El Hājj Umar. Ce *jihād*, plus tardif que celui dont nous venons de parler, reposait sur la mobilisation à l'ouest — essentiellement au Fuuta Tooro dont l'auteur est originaire — des *taalibe*, ces disciples-soldats qui allaient guerroyer au Kaarta, puis en pays bambara, situés à l'est. Ce texte, sans équivalent, témoigne de l'importance du mécontentement des *taalibe* devant les horreurs de la guerre<sup>7</sup>, de la déception du croyant face aux motivations réelles de ces compagnons — soit de butin, et en particulier d'esclaves —, et enfin du désir de retour au Fuuta Tooro natal.

6. On qualifie d'*ajami* la transcription d'une langue donnée, ici du pulaar, à l'aide des caractères arabes, au prix de quelques conventions graphiques.

7. En particulier face aux pertes en vies humaines lors du siège de Médine en 1857.

C'est à la politique d'une sorte d'État interstitiel, car situé à l'intersection de deux mouvances, le puissant Yatenga et la *Diina* du Maasina, que s'intéresse Youssouf Diallo. La chefferie de Barani, dans le cadre de laquelle s'exerce la suprématie des Peuls musulmans de clan Sidibe sur les autochtones Bwa et Bobo, réussit à conserver son indépendance à l'égard du Yatenga et surtout de la *Diina* en s'alliant avec ses ennemis (les héritiers de Shaykh Umar), et en nouant des relations commerciales avec Samori.

Enfin, dans le cas du Fuuta Tooro, des historiens comme J. Johnson, D. Robinson et O. Kane ont remis en cause la vision centralisatrice qu'on avait de la théocratie du Fuuta Tooro. Comme le montre Jean Schmitz, le paradigme féodal appliqué surtout à la compréhension des problèmes fonciers, d'ailleurs largement créés par la colonisation, masquait l'existence d'institutions politiques locales fortes qui, bien que transformées et même démultipliées, fonctionnent jusqu'à nos jours. L'auteur utilise le modèle anthropologique de la « cité » au sens de la *polis* de la Grèce ancienne ou du *city-State* déjà évoqué par Stenning (1959 : 11-12) pour montrer comment s'associent les quatre groupes statutaires et fonctionnels « libres » — *Toorobbe*, *Fulbe*, *Sebbe* et *Subalbe* — représentés par un certain nombre de charges municipales à la tête de chaque république villageoise contrôlant un territoire.

### Monisme culturel ou pluralisme identitaire

On a vu plus haut qu'on aboutissait à un déclassement des Peuls musulmans dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Au XX<sup>e</sup> siècle on ne va plus chercher à ethniciser les deux types de Peuls ; ils sont désormais pris en charge scientifiquement par des corps de spécialistes distincts : les États musulmans sont étudiés par les historiens et les orientalistes, tandis que les ethnologues, linguistes et géographes se focalisent plus volontiers sur les pasteurs, Mbororo ou « rouges ». Certains allant jusqu'à les considérer comme les uniques dépositaires de la « pureté » culturelle. Cette vision moniste et culturaliste de l'identité prend corps lorsque le *pulaaku* — le code de comportement propre aux Peuls repéré en Sénégambie (Gaden) ou chez les Woodaabe du Nord-Nigeria et du Bornu (Vieillard, Reed)<sup>8</sup> — est attribué prioritairement « aux Peuls réputés purs et par conséquent aux Woodaabe » (Monteil 1950 ; cf. aussi Johnston 1967 : 21). En réalité plusieurs auteurs montrent que ce code de l'honneur est ambivalent et qu'il véhicule tant les coutumes pastorales que les valeurs islamiques et aristocratiques (Dupire 1981 : 169 ; Burnham 1991 : 81 et 90 ; VerEecke 1993 : 146). Ce sont justement ces ambiguïtés qui ont permis de le transformer en symbole d'une ethnicité transnationale sur la scène politique contemporaine avec, au Bénin (Guichard 1990 ; Bierschenk 1992) ou au Cameroun (VerEecke 1993), les mésaventures que l'on sait.

8. Pour SHIMADA (1993 : 95), le *pulaaku* est peu invoqué au Maasina et à Rey Buuba. Roger Botte fait la même constatation pour le Fuuta Jaloo.

Mais on peut se demander s'il ne faut pas dépasser ces deux visions, moniste et dualiste, pour les remplacer par une conception ternaire — donc pluraliste — de l'identité au regard des conceptions énoncées par les Peuls eux-mêmes en ce qui concerne les processus de conversion identitaire. On constate en effet que, si le changement identitaire a été étudié à maintes reprises et depuis longtemps chez les Peuls, en particulier sédentaires (Gallais 1962 ; Nicolas 1981 ; Frantz 1993), c'est qu'il fait l'objet d'une sorte de théorie sociale indigène<sup>9</sup>. D'après cette théorie, et malgré des variantes dans la qualification des identités — là Fulbe, ici Toorobbe — le processus de conversion ethnique ou statutaire s'effectue sur plusieurs générations à travers trois changements : l'apprentissage et l'adoption de la langue peule (assortie le plus souvent de la modification du nom clanique ou du patronyme), la conversion à l'islam et la sédentarisation. Or, comme on l'a vu, les deux sortes de Peuls que distinguent les théories dualistes ne remplissent pas complètement ces trois conditions. Pour cela il faut y ajouter un ou plusieurs groupes tiers — les esclaves, les païens, les non-peuls.

Cette structure ternaire est corroborée par la figuration de l'ethnicité à travers le prisme des couleurs. En effet, pour qualifier les groupes sociaux — segments lignagers ou groupes statutaires —, les Peuls ont recours non pas seulement à deux couleurs — blanc et noir, ou rouge et noir — mais à trois : le blanc, le noir et le rouge. Cependant, alors que pour d'autres (les Maures ou les Kabyles par exemple) le rouge ou le vert ont des valeurs plus équivoques (Taine-Cheikh 1989), là, c'est le contraste blanc/noir qui varie d'un bout à l'autre de l'archipel peul, tandis que le rouge est affecté partout aux pasteurs. C'est à cause de cette structure « feuilletée » et donc lacunaire de l'identité peule que nous utilisons plutôt la métaphore de l'archipel que celle d'un monde dont on pourrait dessiner la périphérie.

Dans une précédente étude, Dupire (1981), récusant les critères théoriques d'identité ethnique établis par Naroll, se demandait comment les Peuls se définissent eux-mêmes et à l'aide de quels stéréotypes leurs voisins les caractérisent. Ces polysémies, l'auteur les retrouve ici en examinant les processus sociaux d'incorporation et d'exclusion à l'œuvre dans la création et le maintien de tribus ou d'États à base ethnique dans diverses sociétés peules. Comment s'effectue l'assimilation dans un groupe nomade, qu'il s'agisse du changement d'allégeance de Peuls pasteurs, de l'intégration de Peuls sédentarisés ou d'étrangers agriculteurs devenus éleveurs ? Quelles sont les diverses formes d'incorporation et de subordination dans l'État théocratique du Fuuta Jaloo où la foulanisation se fit à des degrés très divers d'intégration juridico-politique ? Pour quelles raisons la conquête et l'hégémonie religieuse instaurée au Nigeria par les Peuls musulmans aboutirent à un résultat diamétralement opposé : l'absorption des conquérants et, en apparence, de leur foulanité, par la culture des populations hausa vaincues ?

9. On la retrouve aussi bien en Adamawa (SCHULTZ 1984 ; BURNHAM 1972) qu'au Fuuta Tooro, où elle a été transcrite en arabe par Shaykh Muusa Kamara dans les années 1920 (KAMARA 1975 ; ROBINSON 1988 ; SCHMITZ 1992).

À partir de textes d'une conteuse intégrée dans la société peule urbaine et islamisée (Adamawa), Ursula Baumgardt souligne le rôle de la littérature orale dans la construction d'une société imaginaire, la vision identitaire que cette société véhicule et son incidence sur l'auto-représentation que les Peuls se font d'eux-mêmes. Dans ce contexte du « nous culturel », la représentation de l'Autre se construit, sans ménagements, en son absence, en fonction de son appartenance ethnique et de sa condition de libre ou non-libre. En fait, les contes analysés ici distinguent, sur la base de ce « diagnostic d'incompatibilité ethnique et sociale », une organisation bipolaire de la société en Peuls et non-Peuls. Le critère religieux n'est qu'implicite car il va de soi que ceux qui sont non-Peuls et non-libres sont aussi non-musulmans. Curieusement, les contes ne prennent pas parti dans les deux visions contradictoires de la société qu'ils proposent : brassage ethnique jusqu'à effacer les distinctions, ou bien société à forte majorité peule.

Peut-être parce que, comme le remarque P. K. Eguchi, les contes ont depuis très longtemps traversé les frontières linguistiques et ethniques d'une aire à l'autre. Ce mouvement a donc créé en Afrique de l'Ouest une homogénéité et des similitudes étroites entre les contes. Les récits des Peuls ne font pas exception à la règle : on les retrouve, ou d'autres semblables, dans un grand nombre de groupes ethniques. La particularité des textes peuls tient essentiellement à l'arrière-plan pastoral des sociétés peules et, si certains de leurs récits sont uniques, c'est pour cette raison : l'abondance des expressions se référant au bétail et à la culture pastorale, notamment au lait et à la pâture, met en évidence la relation profonde et forte qui lie les Peuls au bétail.

La représentation de l'Autre, les Jenngelbe la définissent à partir de leur condition de libres bénéficiant d'un égal prestige aux yeux des gens des autres couches sociales (Ogawa). Or, si les Jenngelbe présentent une structure homogène du point de vue social, il n'en va pas de même au plan économique. Des inégalités de richesse existent que le *gaabgol* et le *Kuumeen*, assimilés par Ryo Ogawa aux rumeurs et médisances, auraient pour but de contrôler et de réguler. Ces phénomènes permettraient de maintenir, malgré les disparités, une relative homogénéité économique au sein des gens de condition libre en agissant sur le comportement des individus. Ainsi le *Kuumeen* serait une sorte de mécanisme contribuant à former l'identité. Mais, à la différence du *pulaaku* qui réfère à une image idéale et stéréotypée de l'homme peul, le *Kuumeen* ferait entrevoir un monde extérieur différent et extraordinaire. Du coup, le *Kuumeen* servirait à expliquer tout écart par rapport à la norme, justifierait l'étrange, l'inhabituel ou l'atypique et, par conséquent, favoriserait le maintien de la cohésion du groupe. Par ailleurs la richesse, dès lors qu'elle s'appuie sur un savoir approprié consistant à prévoir la chance ou la malchance, le *gaabgol*, sera considérée comme légitime par l'ensemble de la société.

## Nouveaux espaces, nouveaux enjeux

Les grandes sécheresses sahéliennes des dernières décennies sont souvent tenues comme responsables d'une crise pastorale : les pertes en bétail et la dégradation des pâturages auraient remis en cause la spécialisation des Peuls dans le pastoralisme. En fait, les accidents climatiques récents ne suffisent pas à rendre compte d'évolutions plus anciennes et plus complexes.

Ainsi dans l'ancien lamidat de Ngaoundéré (Boutrais) : si, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, une logique pastorale fondée sur une opposition centre/périphérie remet bien en cause la spécialisation de certains lignages peuls dans le pastoralisme, elle permet aussi paradoxalement le maintien de cette activité. En effet, alors que les Peuls arrivés antérieurement dans l'Adamawa se détachent progressivement de l'élevage, des apports migratoires répétés relancent régulièrement un processus d'accumulation du bétail. Ces strates de peuplement se décalent spatialement : le pastoralisme s'accroissant du centre vers les périphéries. Simultanément, la « repastoralisation » concerne des lignages secondaires, arrivés plus tardivement, tandis que les lignages historiquement dominants n'accordent plus la primauté à l'élevage.

En fait, les zones traditionnelles de l'élevage, qui ne correspondaient déjà plus aux territoires des États musulmans fondés par les Peuls à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, ne sont plus des centres pastoraux (zone sylvo-pastorale du Sénégal, Gourma malien, Sahel nord-nigérien, plateaux nigériens). L'expansion du pastoralisme à l'époque coloniale a fait place à des glissements, voire à des transferts de population (Sénégal oriental, Sud-Mali, savane humide du Nigeria).

Au Nigeria, l'expansion des Peuls vers le sud, la diversité des paysages écologiques sur lesquels ils s'établissent et qui, pourtant, leur sont peu familiers témoignent de leur grande adaptabilité à des conditions variées et changeantes (Bayer & Waters-Bayer, Blench). En même temps, les Peuls doivent définir de nouvelles relations avec des populations paysannes qu'ils connaissent mal. Pourtant, des accords négociés avec les autochtones sur le partage et l'usage des ressources, des synergies entre les deux groupes permettent des inter-relations mutuellement profitables. Des litiges existent entre émigrants et agriculteurs sédentaires et, tandis qu'ils se résolvent plutôt bien — quand le gouvernement n'intervient pas — dans le cas d'Abet (Bayer & Waters-Bayer), la situation apparaît beaucoup plus instable dans les zones étudiées par Blench. Là, les différends conduisent pratiquement à l'expulsion des pasteurs qui ne se sédentarisent pas et qui n'adoptent pas l'exploitation mixte agro-pastorale.

Ceci souligne à quel point, dans le contexte actuel, nombre d'anciens pasteurs sont confrontés à une crise du pastoralisme qui les marginalise. Les espaces pastoraux se rétrécissent, se ferment et deviennent des enjeux, donc des sources de conflits. Mobilité et nomadisme, longtemps gages d'efficacité pour surmonter des contraintes naturelles, tournent en faiblesses, notamment foncière et politique (Peuls du Niger, Bororo du Cameroun, Peuls du Maasina).

On l'a vu, l'économie des Peuls sédentaires des anciens espaces étatiques ne repose plus depuis longtemps sur un pastoralisme exclusif (Adamawa, Fuuta Jaloo, Fuuta Tooro, Maasina). Pour eux, l'élevage ne représente qu'une activité secondaire par rapport à l'agriculture, mais aussi, à la suite de véritables reconversions, par rapport à de nouvelles activités aussi variées qu'inattendues. Malgré cette capacité d'adaptation, les Peuls mettent en avant une idéologie pastorale selon laquelle ils entretiendraient toujours des liens privilégiés avec le bétail bovin. Cette idéologie sert de discours identitaire ou fonde des investissements ostentatoires, notamment dans des élevages péri-urbains, et explique que la majorité des bovins se trouve souvent aux mains de nouveaux propriétaires (fonctionnaires, commerçants, migrants).

Ces évolutions s'accompagnent du rôle croissant joué par les bergers salariés. Thomas J. Bassett souligne, pour le nord de la Côte-d'Ivoire, à quel point le passage du travail familial et servile au recrutement de bergers contractuels sur le marché local du travail a provoqué un changement fondamental dans la nature des relations pastorales de production. Le manque de motivation des bergers (conditions de travail précaires, bas salaires) affecte la qualité de leur travail et, du même coup, la gestion du troupeau. En particulier, l'insatisfaction et la résistance des gardiens à l'égard des propriétaires entravent leur mobilité, donc celle du bétail. Dès lors, le refus ou l'incapacité des bergers salariés à s'adapter aux fluctuations de ressources inégalement réparties dans le temps et dans l'espace, explique pourquoi le modèle de gestion des pâturages fonctionne mal en Côte-d'Ivoire.

À l'évidence, les sociétés peules — principalement pastorales — n'ont cessé d'évoluer : changements délibérés dans la gestion des troupeaux (même si les résultats sont parfois mitigés), dans les parcours, dans les relations avec le marché, etc. Autant d'innovations salvatrices qui montrent la capacité de ces groupements humains à choisir les solutions les plus diverses pour aménager et réorienter le système dans son ensemble. C'est le cas de l'association élevage-commerce du bétail dans l'Adamawa (Boutrais). Cela est vrai également du Fuuta Tooro (Santoir) où une partie des pasteurs peuls s'est fixée au bord de la vallée et s'est lancée dans la culture irriguée. Mais surtout, les Peuls ont modifié leurs mouvements pastoraux de saison sèche, substituant à la transhumance annuelle vers la vallée un nomadisme à grand rayon, pouvant durer plusieurs années consécutives. Il n'est donc pas sûr que les transformations de l'agriculture dans la vallée provoquent une évolution radicale de l'élevage, ni une disparition du pastoralisme qui fait montre d'une vitalité à toute épreuve.

\*

Ce numéro se proposait de réduire un blocage doctrinal — l'occultation de processus souvent anciens de remodelage des sociétés peules — en examinant quelques mutations considérables. Celle, dominante, de la conversion

de pasteurs à l'agriculture ou à l'agro-pastoralisme. Rôle autrefois impensable, et qui trouve souvent son origine dans l'extinction de l'esclavage, le Peul agriculteur traduit probablement une des ruptures les plus significatives d'avec la perception ethno-traditionniste. Elle n'est pas la seule. Il aurait encore fallu traiter (mais un numéro triple n'y aurait pas suffi !) d'autres mutations réussies : celle des Peuls commerçants — et quels commerçants ! —, celle des femmes contrôlant des secteurs entiers de l'économie « informelle », celle des anciens esclaves devenus entrepreneurs, celle des cultivateurs reconvertis dans la pêche maritime ou le transport fluvial, autant de domaines où les rapports sociaux, où les relations entre les sexes ou les ordres sont profondément bouleversés (Guinée, Nigeria, Sénégal).

Centre d'études africaines, CNRS-EHESS.

#### BIBLIOGRAPHIE

- ABU LUGHOD, J.  
1987 « The Islamic City. Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance », *International Journal of Middle East Studies*, XIX (2) : 155-176.
- AMSELLE, J.-L.  
1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot (« Bibliothèque scientifique »).
- AZARYA, V.  
1978 *Aristocrats Facing Change : The Fulbe in Guinea, Nigeria and Cameroon*, Chicago, University of Chicago Press.
- BALDUS, B.  
1977 « Responses to Dependence in a Servile Group : The Macube of Northern Benin », in S. MIERS & I. KOPYTOFF, eds, *Slavery in Africa*, Madison-London, University of Wisconsin Press : 435-458.
- BARTH, F., ed.  
1969 *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Differences*, Oslo, Universitetsforlaget.
- BÉRENGER-FÉRAUD, L.  
1879 *Les peuplades de la Sénégambie*, Paris, E. Leroux.
- BIERSCHENK, T.  
1992 « The Ethnification of Fulani Society in the Borgou Province of Benin by the Ethnologist », *Cahiers d'Études africaines*, XXXII (3), 127 : 509-520.
- BOËTSCH, G. & FERRIÉ, J. N.  
1989 « Le paradigme berbère : approche de la logique classificatoire des anthropologues français du XIX<sup>e</sup> siècle », *Bulletin et Mémoire de la Société d'Anthropologie de Paris*, n.s., I (3-4) : 257-275.

- BOILAT, D.  
1984 *Esquisses sénégalaises*, ed. et intro. A. B. DIOP, Paris, Karthala (1<sup>re</sup> éd. 1853).
- BOTTE, R.  
1990 « Pouvoir du livre, pouvoir des hommes : la religion comme critère de distinction », *Journal des Africanistes*, LX (2) : 37-53.
- BRASSEUR, P. & BRASSEUR, G.  
1978 « Le Peul imaginaire », *Revue française d'Histoire d'Outre-mer*, LXV, 241 : 535-542.
- BROWN, K. L.  
1976 *People of Salé : Tradition and Change in a Moroccan City, 1830-1930*, Manchester, Manchester University Press.
- BURNHAM, P.  
1972 « Racial Classification and Ideology in the Meiganga Region, North Cameroon », in P. BAXTER & B. SANSOM, eds, *Race and Social Difference*, Harmondsworth, Penguin : 301-318.  
1991 « L'ethnie, la religion et l'État. Le rôle des Peuls dans la vie politique et sociale du Nord Cameroun », *Journal des Africanistes*, LXI (1) : 73-102.
- DUPIRE, M.  
1981 « Réflexions sur l'ethnicité peule », in *Itinérances en pays peul et ailleurs, mélanges à la mémoire de P. F. Lacroix*, vol. II, Paris, Société des africanistes : 167-181 (« Mémoires »).
- FRANTZ, C.  
1993 « Are the Mbororo'en Boring and are the Fulbe Finished ? », *Senri Ethnological Studies*, 35 : 11-34.
- GALLAIS, J.  
1962 « Signification du groupe ethnique au Mali », *L'Homme*, II (2) : 106-129.  
1967 *Le delta intérieur du Niger : étude de géographie régionale*, Dakar, Institut fondamental d'Afrique noire, 2 vol. (« Mémoires » 79).
- GUICHARD, M.  
1990 « 'L'ethnisation' de la société peule du Borgou (Bénin) », *Cahiers d'Études africaines*, XXX (1), 117 : 17-44.
- JOHNSTON, H. A. S.  
1967 *The Fulani Empire of Sokoto*, London, Oxford University Press.
- KAMARA, C. M.  
1975 « Histoire du Boundou », *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, XXXVII (4) : 784-815.
- LAST, M.  
1967 *The Sokoto Caliphate*, London, Longmans.
- LOVEJOY, P. & HOGENDORN, J. S.  
1993 *Slow Death for Slavery. The Course of Abolition in Northern Nigeria, 1897-1936*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MEILLASSOUX, C., ed.  
1975 *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero.
- MIERS, S. & ROBERTS, R.  
1988 *The End of Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press.
- MONTEIL, C.  
1950 « Réflexions sur le problème des Peuls », *Journal de la Société des Africanistes*, XX (2) : 153-192.
- NICOLAS, G.  
1981 « La conversion ethnique des Peuls du Nigeria », in *Itinérances en pays peul et ailleurs, mélanges à la mémoire de P. F. Lacroix*, vol. II, Paris, Société des africanistes : 195-217 (« Mémoires »).
- RIESMAN, P.  
1992 *First Find your Child, Good Mother. The Construction of Self in Two African Communities*, New Brunswick, NY, Rutgers University Press.
- ROBINSON, D.  
1985 *The Holy War of Umar Tal : The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Oxford, Clarendon Press (Trad. Karthala, 1988).  
1988 « Un historien et anthropologue sénégalais : Shaikh Musa Kamara », *Cahiers d'Études africaines*, XXVIII (1), 109 : 89-116.  
1992 « Ethnography and Customary Law in Senegal », *Cahiers d'Études africaines*, XXXII (2), 126 : 221-237.
- SHIMADA, Y.  
1993 « Jihad as Dialectical Movement and Formation of Islamic Identity among the Fulbe », *Senri Ethnological Studies*, 35 : 87-119.
- SCHMITZ, J.  
1992 « 'Florilège au jardin des opprimés...'. Une traduction de la monumentale histoire des Noirs de Shaykh Musa Kamara », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 6 : 81-95.
- SCHULTZ, E. A.  
1984 « From Pagan to Pullo : Ethnic Identity Change in Northern Cameroon », *Africa*, LIV (1) : 46-64.
- SMALDONE, J. P.  
1977 *Warfare in the Sokoto Caliphate : Historical and Sociological Perspectives*, Cambridge, CUP.
- STENNING, D. G.  
1959 *Savannah Nomads*, Oxford, OUP.
- TAINÉ-CHEIKH, C.  
1989 « La Mauritanie en noir et blanc. Petite promenade linguistique en Hassaniyya », *Revue du Monde musulman et de la Méditerranée*, LIV : 90-106.



VERECKE, C.

1993 « Sub-National Fulbe Identity in Nigeria ? Response to Political Change in Post-Independence Times », *Senri Ethnological Studies*, 35 : 139-163.

WOLF, E.

1951 « The Social Organization of Mecca and the Origin of Islam », *Southwestern Journal of Anthropology*, VII (4) : 329-356.